

# Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Ano XVII/1 Janeiro/Junho 2021

*Marden Moura Lopes*  
*Eduardo Ferreira Chagas*  
*Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves*  
*José Luis Speroni*  
*Érico Tadeu Xavier*  
*Noemi Pinheiro Xavier*  
*Judikael Castelo Branco*  
*Victor Nojosa de Oliveira*  
*Francisco Antonio Francileudo*  
*Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*  
*José Carlos Miranda Moura*  
*Abimael Francisco do Nascimento*  
*Salvio Alan Sosa Tello*  
*José Romildo Santos Mendes*

# Καιρός

Revista Acadêmica da Prainha

Ano XVII/1 2021.1



**Faculdade Católica de Fortaleza**

**Chanceler:** Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

**Diretor Geral:** Dr. Francisco Antonio Francileudo

**Diretora Acadêmica:** Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha

**Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**

Vol. 17, n. 1, p. 1-178, 2021.1

**ISSN Impresso:** 1807-5096 **ISSN Eletrônico:** 2357-9420

**Publicação:** Faculdade Católica de Fortaleza

**Editora-chefe:** Profa. Dra. Raphaela Cândido Lacerda

**Conselho Científico**

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

**Conselho Editorial**

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Prof. Dr. Ralph Leal Heck (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)  
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)  
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)  
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)  
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)  
Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)  
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

### Edição

**Coordenação Editorial e diagramação edição eletrônica:** Ma. Lara Rocha

**Projeto gráfico da capa:** Antonio Marcos Ferreira de Aquino

**Diagramação edição impressa:** Evaldo Amaro dos Santos

**Bibliotecária:** Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

**Endereço para correspondência:** Rua Tenente Benévolo, 201.  
Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

**Site:** <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>

**E-mail:** [periodicos@catolicadefortaleza.edu.br](mailto:periodicos@catolicadefortaleza.edu.br)

Solicita-se permuta

**Periodicidade:** Semestral



**KAIROS:** Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. - v.1,  
n.1 (jan./dez. 2004)- . - Fortaleza: FCF, 2004-

Semestral

ISSN: 1807-5096 Impresso ISSN: 2357-9420 On-line Disponível também em:  
<<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>>

1. Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.

CDD 100

150

200

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 17	n. 1	p.1-178	2021
--------------------------------------	-----------	-------	------	---------	------

## Sumário

<b>Editorial.....</b>	<b>6</b>
<b>Artigos</b>	
<b>A mútua implicação entre Ontologia e Semântica na filosofia sistemático-estrutural de L. B. Puntel.....</b>	<b>7</b>
Marden Moura Lopes	
<b>Aparência, essência e exploração nas seções I e II do livro III de <i>O Capital</i>.....</b>	<b>20</b>
Eduardo Ferreira Chagas Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves	
<b>Aporte de la Teoría Social a la genesis de la construcción del Estado Argentino: una mirada comparada.....</b>	<b>31</b>
José Luis Speroni	
<b>As crianças na Bíblia: um novo olhar, importância e elementos educativos.....</b>	<b>58</b>
Érico Tadeu Xavier Noemi Pinheiro Xavier	
<b>Conceitos fundamentais da Teologia de Karl Rahner lidos à luz da parábola do filho pródigo (Lc 15, 11-32).....</b>	<b>77</b>
Judikael Castelo Branco	
<b>Filosofia do futuro em Antônio Vieira.....</b>	<b>90</b>
Victor Nojosa de Oliveira	
<b>Freud e Frankl: o ser humano entre o princípio do prazer e a vontade de sentido.....</b>	<b>102</b>
Francisco Antonio Francileudo Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha José Carlos Miranda Moura	
<b>História de Israel: desafios do ensino a partir da Arqueologia.....</b>	<b>128</b>
Abimael Francisco do Nascimento	
<b>Poder y Empoderamiento en mujeres en situación de vulnerabilidad social.....</b>	<b>150</b>
Salvio Alan Sosa Tello	
<b>Uma breve introdução ao conceito de pós-modernidade....</b>	<b>163</b>
José Romildo Santos Mendes	

## Editorial

Dando continuidade ao compromisso de comunicar ciência, apresentamos à comunidade acadêmica a edição 2021.1 da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*. Este volume se destaca por ser a partir dele que a Kairós imprime fortemente o objetivo de ser um periódico voltado para a pós-graduação, tanto dos cursos da Faculdade Católica de Fortaleza quanto de outras instituições. Sua missão é fornecer aos pesquisadores um espaço de debate e de publicização de suas reflexões.

Os leitores desta edição serão contemplados com textos de especialistas, muitos dos quais ex-alunos dos cursos de especialização da FCF: Ensino de Filosofia, Estudos Bíblicos e Logoterapia e Análise Existencial. Somam-se a eles os textos de mestres e doutores que acreditam na importância do intercâmbio entre os centros de estudos, o que pode ser visto pela submissão de artigos de pesquisadores nacionais e internacionais.

Com temáticas diversas, os artigos apresentam reflexões acerca do homem, do mundo, das relações e do conhecimento. De maneira transdisciplinar, a Filosofia, as Ciências Sociais e a Psicologia estão representadas nos textos *A mútua implicação entre ontologia e semântica na filosofia sistemático-estrutural de L. B. Puntel*, de Marden Moura Lopes; *Aparência, essência e exploração nas seções I e II do livro III de O Capital*, de Eduardo F. Chagas e Mailson Bruno Gonçalves; *Aporte de la teoría social a la genesis de la construcción del estado argentino: una mirada comparada*, de José Luis Speroni; *Freud e Frankl: o ser humano entre o princípio do prazer e a vontade de sentido*, de Francisco Francileudo, Lisieux Rocha e José Carlos Moura; *Poder y empoderamiento en mujeres em situación de vulnerabilidad social*, de Salvio Alan Sosa Tello; *Uma breve introdução ao conceito de pós-modernidade*, de José Romildo Santos Mendes e *Filosofia do futuro em Antonio Vieira*, de Victor Nojosa de Oliveira.

Os temas de Teologia aparecem muito bem desenvolvidos nas contribuições: *As crianças na Bíblia: um novo olhar, importância e elementos educativos*, de Érico Tadeu Xavier e Noemi Pinheiro Xavier; *Conceitos fundamentais da Teologia de Karl Rahner lidos à luz da parábola do filho pródigo*, de Judikael Castelo Branco; *História de Israel: desafios do ensino a partir da Arqueologia*, de Abimael Francisco do Nascimento.

Aos autores, nosso agradecimento.

Aos leitores, boa leitura!

As editoras



---

A MÚTUA IMPLICAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA E SEMÂNTICA NA  
FILOSOFIA SISTEMÁTICO-ESTRUTURAL DE L. B. PUNTEL

---

---

THE MUTUAL IMPLICATION BETWEEN ONTOLOGY AND  
SEMANTICS IN L. B. PUNTEL'S SYSTEMATIC-STRUCTURAL  
PHILOSOPHY

---

Marden Moura Lopes<sup>1</sup>

**RESUMO**

O objetivo de nossa reflexão é explicitar que todo e qualquer empreendimento teórico e, portanto, filosófico pressupõe uma semântica e uma ontologia intimamente interligada. Querer renunciar a uma ou a outra significa renunciar a sua própria teoria. O caminho que nos propusemos a realizar foi inspirado pela Filosofia Sistemático-Estrutural, desenvolvida por L. B. Puntel em *Estrutura e Ser*. Apesar de Puntel desenvolver uma nova semântica e uma nova ontologia, a ideia da mútua implicação entre semântica e ontologia é estendida a todas as concepções desenvolvidas pela filosofia. Entretanto, a concepção punteliana se mostra mais eficaz pois desenvolve uma ideia que não implica as contradições presentes noutras teorias.

**Palavras-chave:** Semântica. Ontologia. Linguagem.

**ABSTRACT**

The purpose of our reflection is to make it clear that any and all theoretical and, therefore, philosophical undertaking presupposes a semantics and an ontology that are closely interconnected. To want to renounce one or the other means to renounce your own theory. The path we set out to take was inspired by the Systematic-Structural Philosophy, developed by L. B. Puntel in *Structure and Being*. Although Puntel develops a new semantics and a new ontology, the idea of the mutual implication between semantics and ontology is extended to all conceptions developed by philosophy. However, the puntelian conception is more effective because it develops an idea that does not imply the contradictions present in other theories.

**Keywords:** Semantics. Ontology. Language.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: mardenmoura@hotmail.com.

## Introdução

Esse artigo pretende apresentar, dentro da perspectiva da Filosofia Sistemático-Estrutural (Doravante FSE), como semântica e ontologia estão sempre interligadas, como que os dois lados de uma mesma moeda. Essa tarefa se mostra fundamental para os propósitos de uma teoria que pretende ser inteligível e coerente dentro dos critérios pressupostos por toda e qualquer atividade teórica.

A FSE de Puntel é sistematizada em seu livro *Estrutura e Ser* (Doravante EeS) e pretende articular de maneira rigorosa um quadro referencial teórico para a Filosofia. Seria impossível apresentar todas as ideias, teses e argumentos empregados no extenso livro de Puntel aqui. Assim, partimos de alguns pontos que o filósofo julga de extrema necessidade para apresentar a relação entre o campo semântico e o campo ontológico.

De início, nosso artigo apresenta a ideia de que uma teoria somente pode ser efetivada se se pressupor que o objeto de estudo a ser teorizado é, de fato, algo dizível. Assim, em nossas teorias sempre a dimensão linguística se manifesta como algo essencial em qualquer empreendimento teórico e, portanto, filosófico. Nessa perspectiva, apresenta-se a noção de quadro referencial teórico e seus componentes irrenunciáveis.

Uma segunda tarefa de nosso artigo é apresentar, concisamente, a Linguagem da qual lança mão a FSE e como essa linguagem se estrutura. Diferentemente de outras concepções filosóficas a teoria filosófica de Puntel desenvolve uma linguagem expositiva com a qual se pode teorizar tudo o que está disponível no universo ilimitado do discurso. Nessa linguagem, a dimensão semântica é compreendida como detentora do elemento central da linguagem, pois nela se revela o caráter expressivo e teórico do que está em jogo numa teoria: a linguagem é sempre linguagem sobre o real, isto é, o mundo. E o mundo é sempre o mundo que se expressa na articulação linguística.

Apoiados na concepção linguística de Puntel, na terceira parte o artigo visa demonstrar como se é concebida a dimensão semântica e ontológica da FSE e como elas estão mutuamente implicadas na tarefa de expressar aquilo que o mundo é em si. Logo de início, o artigo começa indicando como Puntel entendeu a necessidade de elaborar uma nova semântica e uma nova ontologia em detrimento da semântica

composicional e da ontologia a ela associada. Essa indicação não chega a ser desenvolvida, mas apenas pressuposta na construção de nossa reflexão.

## 1 O quadro referencial teórico da FSE

Toda e qualquer teoria bem elaborada pressupõe um determinado percurso discursivo, ou seja, um itinerário que parte da formulação de uma temática em forma de uma ou mais questões, de conceitos iniciais, de premissas e argumentos engendrados e concatenados (DAVIDSON, 2001, p. 42).

Para uma fundamentação de sua teoria, uma das primeiras coisas que um teórico deve se perguntar é: *o que meu objeto de estudo pressupõe para ser expressado/tematizado em uma teoria?* Nada pode ser objeto da tematização filosófica se não se puder falar a respeito desse dado objeto. Assim, uma teoria tem de pressupor que seu objeto de estudo seja expressável, e, uma vez que, toda teoria se articula numa determinada linguagem<sup>2</sup>, esta assume um papel central no empreendimento teórico-filosófico. Investigar os componentes irrenunciáveis com os quais uma linguagem se efetiva para poder falar sobre um determinado objeto de estudo, marca o início da atividade filosófica de Puntel.

Segundo Puntel, o itinerário do discurso filosófico é um empreendimento estritamente teórico, ou seja, a atividade filosófica enquanto tal difere de outras atividades por ser exclusivamente uma atividade teórica<sup>3</sup>. Desde seu início, a Filosofia concebeu a si mesma como um modo de saber universal o qual não punha barreiras para a sua efetivação. O programa metodológico da FSE proposto em *Estrutura e Ser* é aclarado por Puntel quando afirma que “a meta de ES é elaborar o que no subtítulo de ES é denominado um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática”

---

<sup>2</sup> Puntel afirma que: “Um elemento pura e simplesmente irrenunciável do quadro teórico sistemático-estrutural é a *linguagem*. Ela constitui, em qualquer aspecto importante, o centro do quadro teórico.” (PUNTEL, 2011. p. 152). A referida obra, *Ser e Deus*, de agora em diante será citada no texto como **SeD**.

<sup>3</sup> “[...] deve-se supor e diferenciar entre três tipos de atividades, atitudes ou modos de exposição fundamentais, igualmente originários, não redutíveis uns aos outros nem a qualquer outra coisa: teoricidade, praticidade e esteticidade. A primeiríssima condição a ser preenchida para que se logre esboçar e empreender um programa filosófico significativo é que a filosofia se já concebida rigorosamente como empresa teórica e não seja confundida com empresas oriundas de algum dos dois outros tipos de atividades, atitudes ou modos expositivos.” (PUNTEL, 2008. p. 33-34). A referida obra, *Estrutura e Ser*, daqui para frente será citada no texto como **EeS**.

(PUNTEL, 2009, p. 48). Mas de início cabe a pergunta: O que é uma Filosofia sistemática estrutural?

Puntel não nos vai dar uma definição formalizada em termos/símbolos lógicos do que seja a FSE. Não obstante, ele propõe uma definição informal do que já seja esta filosofia. Neste sentido, podemos entender *EeS* como o cumprimento do programa que é articulado pelo que Puntel chama de quase definição no sentido de uma definição programática, ou seja, *EeS* é a explicitação do que é dito aqui em seu início, na quase definição (Q-DEF) da FSE. Segundo Puntel “(Q-DEF) a filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas universais (mais gerais) do universo do discurso [=universe of discourse] ilimitado” (*EeS*, p. 33)<sup>4</sup>.

*EeS* começa explicitando o que toda e qualquer teoria pressupõe para receber o *status* de teoria, isto é, os componentes do quadro referencial teórico com o qual opera, a saber, o quadro referencial teórico que qualquer coisa que esteja disponível no universo do discurso poderá ser tematizada.

Este *quadro referencial teórico* enquanto tal é constituído de uma *Linguagem* (na qual uma sentença é elaborada na linguagem específica), uma *Semântica* (a sentença dá as palavras que a formam um significado valorativo específico), uma *Lógica* (as palavras das sentenças seguem uma encadeação ordenada e referida a certos níveis de raciocínios) e uma *Ontologia* (o enunciado efetivado se refere ao mundo-em-si, daí a teoria emergente dizer respeito à realidade mesma, às entidades, aos domínios objectuais) (Cf. HERRERO, 2012, p. 210)<sup>5</sup>.

Destarte, tudo que teorizamos dentro de um quadro pressuposto é possibilitado pela esfera à qual ele se refere, todavia a esfera a qual o quadro teórico se refere é compreendida justamente pelo fato de o quadro estrutural ser elaborado ou explicitado frente a esta dimensão: *o universo do discurso ilimitado*.

---

<sup>4</sup> Puntel segue destrinchando os conceitos que compõem esta Q-DEF. Aqui nos contentamos simplesmente em apresentar a Q-DEF para que se tenha em mente o que pretende inicialmente a FSE.

<sup>5</sup> Puntel evidencia o exposto da seguinte maneira: “pode-se dizer que um quadro teórico compõe-se essencialmente de quatro elementos: uma linguagem, uma sintaxe/semântica, uma lógica e uma ontologia e teoria do Ser (onde por “ontologia” entende-se tão somente uma teoria dos seres/entes). Muito filósofos consideram também a teoria do conhecimento (epistemologia) como um quinto elemento. Segundo a filosofia sistemático-estrutural a dimensão epistêmica não constitui uma parte essencial de uma teoria.” (PUNTEL, 2015, p. 373).

As Sentenças que qualquer teórico infere sobre determinado objeto de estudo são sentenças expressas dentro de um quadro referencial teórico<sup>6</sup>, é muito importante ratificar essa ideia de imediato.

O quadro referencial teórico apresentado em *EeS* constitui um quadro concreto ou completamente determinado, todavia ele se nos apresenta no início do livro como um quadro abstrato (ainda não terminado), uma vez que só teremos a plena inteligibilidade deste quadro quando as estruturas do mundo estão completamente determinadas no arcabouço do quadro teórico da FSE.

Como absolutamente nada pode ser objeto da tematização filosófica se não se puder falar a respeito do que se tem em vista teorizar, uma teoria tem de pressupor que aquilo que deseja tematizar seja expressável, e, uma vez que, toda teoria se articula numa determinada linguagem, esta assume um papel central no empreendimento teórico-filosófico.

Uma linguagem adequada se apresenta de início como um componente essencial de toda e qualquer teoria e em geral de todo discurso teórico, porque uma teoria ou um discurso teórico deve ser articulado linguisticamente, isto é, por meio de todos os componentes que uma linguagem pressupõe (Cf. PUNTEL, 2015, p. 373). Mas qual tipo de linguagem será capaz de exprimir, adequadamente, todos os elementos teóricos: as estruturas e o universo do discurso ilimitado? Bem, é sobre isso que refletiremos no tópico seguinte.

## 2 A linguagem empregada na sistemática-estrutural

A linguagem emerge como elemento central no empreendimento teórico-filosófico, posto que nada pode ser teorizado sem que uma determinada linguagem entre em ação. Destarte, na estruturalidade dos componentes da linguagem podemos conceber a estruturalidade própria do objeto que ela articula.

A linguagem que *EeS* impõe é uma linguagem eminentemente expositiva e as sentenças declarativas têm uma função fundamental, dado que é por elas que um teórico é elevado ao universo do discurso. De fato, a concepção linguística que Puntel

---

<sup>6</sup> Respeitando os modos de exposição de cada filósofo, a formulação de Puntel lembra muito a distinção aristotélica entre o objeto formal e objeto material da Filosofia.

adota não é a pragmática ou a natural<sup>7</sup>, mas isso não quer dizer que a FSE elimine a dimensão ou o componente pragmático da linguagem, principalmente se entendermos pragmática como uma estrutura linguística da linguagem natural e comunicacional<sup>8</sup>. Desta maneira, conforme Puntel adverte, “é preciso considerar, porém, que nem a linguagem natural ou normal exclui totalmente o momento da exposição nem a linguagem filosófico-teórica a possibilidade da comunicação” (EeS, p. 494). Todavia, podemos evidenciar duas maneiras de compreender as diferenças elementares entre a linguagem na sua forma comunicacional e expositiva (EeS, p. 494, 495).

No plano da determinação linguística natural, a comunicação é objetivamente o fim para o qual se direciona a linguagem. Isso implica que o fator determinante deste processo é o diálogo que denota o âmbito intersubjetivo.

A autonomia da linguagem expositiva, que é a linguagem filosófica em sentido estrito, aceita apenas sentenças declarativas, pois o que está em jogo numa linguagem teórica é que não se faz necessária a referência a sujeitos, porque seu objetivo é a “coisa” e não prioritariamente a comunicação. Nesta linguagem a dimensão expositiva visa simplesmente elevar/articular a coisa de que se trata numa teoria ao espaço das razões; este nível é o espaço da articulação teórica do objeto tematizado por um teórico. Dessa maneira, alguém que, ao se deparar com a teoria articulada no espaço das razões, entende o *modo de exposição da coisa*, transforma esse modo expositivo da coisa, realizado por um teórico, em um *modo expositivo da coisa para* ele que compreendeu a teoria expressada<sup>9</sup>.

Tudo o que aparece e vale como conteúdo conceitual teórico é articulado ou está em conexão com a linguagem filosófica que é expositiva, isso merece algumas

<sup>7</sup> O argumento que rejeita este critério linguístico como teoricidade será exposto quando discutirmos questões relativas à semântica e a ontologia rejeitadas pelo autor de *EeS*, contudo, podemos afirmar de imediato que as formas sintático-linguísticas das linguagens naturais ou normais não dão conta de elucidar a dimensão da teoricidade concebida por Puntel.

<sup>8</sup> Para Puntel podemos constatar três planos de determinação da linguagem, a saber: 1. contextual; 2. pragmático; 3. semântico. “Aqui se presume que os três planos estejam inter-relacionados de tal modo que a determinação linguística contextual-cotidiana pressupõe a pragmático-linguística e esta, por sua vez, pressupõe a determinação linguística semântica. Inversamente, a determinação linguística semântica não pressupõe os outros dois planos, nem a determinação pragmático-linguística pressupõe a contextual-cotidiana” (EeS p. 201). A assunção destas palavras leva-nos a enxergar a determinação semântica como a dimensão fundamental da linguagem. No próximo sub-tópico isso será devidamente fundamentado e explicado, aqui vale apenas enfatizar a ideia de que a pragmática não é eliminada; ela apenas não tem primazia na teoricidade dado que esta aceita somente sentenças expositivas, isto é, teóricas.

<sup>9</sup> É por possibilitar a compreensão de outros sujeitos que a linguagem filosófica não elimina de modo absoluto a comunicação, mas esta só aparece de modo marginal aos interesses desta linguagem.

considerações. Em primeiro lugar, vale salientar que a linguagem expositiva não é um mero instrumento subjetivo de exposição dos conteúdos conceituais que, de alguma maneira, existem ou possuímos de modo apriorístico independente da própria linguagem.

Em segundo lugar, temos exposto intencionalmente até aqui, à guisa de Puntel é claro, que a articulação sempre é articulação conceitual de algo, de alguma coisa e não apresentação de conteúdos conceituais autônomos. A assunção desta concepção implica que os conteúdos conceituais não existem sem articulação linguística, ao contrário, esta articulação é um momento constitutivo dos próprios conteúdos conceituais (Cf. EeS, p. 226)<sup>10</sup>.

Por fim, em terceiro lugar, assumir que entre conteúdos conceituais teóricos e articulação linguística existe uma relação íntima, implica assumir que a dimensão semântica exerce aí um papel fundamental, porque quando expressões linguísticas são usadas significativamente, então há uma relação à alguma coisa; nesse sentido, as expressões designam ou exprimem alguma coisa.

Em todo caso, ao estruturar o conteúdo conceitual linguisticamente, estabelecemos seu significado semântico o que desemboca na afirmação sustentada por Puntel de que é “só na dependência das estruturas semânticas que as estruturas formais e ontológicas podem começar a ser compreendidas e definidas” (EeS, p. 227). Estas considerações nos permitem chegar a três conclusões:

- i) Por meio da linguagem filosófica, que difere da linguagem natural, elevamos nosso objeto ao espaço das razões e elucidamos a compreensão teórico conceitual do objeto que tínhamos em vista teorizar.
- ii) Os conteúdos conceituais a partir dos quais uma teoria vem à tona, emergem em estrito relacionamento com a sua articulação linguística, a forma linguística tem assim uma importância central e decisiva para a caracterização do discurso, para assumirmos um critério linguístico de teoridade é preciso investigar minuciosamente os momentos estruturais centrais desse discurso. (Cf. EeS, p. 118).

---

<sup>10</sup> É importante deixar claro que o exposto não assume nem de longe que os conteúdos conceituais se reduzem a entidades linguísticas, mas, antes que é pela esfera linguística que o teor conceitual se manifesta quando nos damos conta de que o temos. (Cf. EeS, p. 211-214).

- iii) A dimensão semântica é compreendida como aquela dimensão que detém o elemento central da linguagem, pois nela se revela o caráter expressivo: a linguagem é sempre linguagem de algo (mundo), e o mundo é sempre o mundo que se expressa na articulação linguística (OLIVEIRA, 2014, p. 221).

Dito isto, podemos observar como a *FSE* está solidificada numa linguagem filosófica relacionada com uma semântica fundamentalmente adequada e consistente. A semântica que decorre das posições sustentadas parece possuir um caráter realista, mas como este predicado é passível de muitas compreensões e ambiguidades, é preferível dizer que esta semântica possui uma orientação ontológica (Cf. *EeS*, p. 245).

Por meio deste direcionamento genuinamente ontológico, esta semântica se contrapõe a todas as formulações semânticas que negligenciam a referência ontológica da linguagem. O entrelaçamento de semântica e ontologia constitui o ponto decisivo da linguagem e da arquitetura erguida em *EeS*. Nas palavras de Puntel:

É preciso mencionar e ressaltar uma última característica da semântica a ser desenvolvida aqui: semântica e ontologia estão entrelaçadas da maneira mais íntima possível, e isto no sentido forte de que elas constituem os dois lados de uma e mesma moeda. Essa tese fundamental resulta da adição de certas premissas a partir da posição central que a linguagem possui para a filosofia ou para toda empresa teórica (*EeS*, p. 246.).

Nossa tarefa agora é mostrar como Puntel concebe os caracteres básicos desta semântica e – por estar intimamente relacionada a ela – desta ontologia por ele elaboradas e sustentadas.

### **3 Semântica e Ontologia: os dois lados da mesma moeda**

Para começar a falar, Puntel desenvolve uma semântica e uma ontologia genuínas em *EeS*. Essa tarefa se mostrou decisiva porque a semântica composicional e a ontologia a ela associada desembocava em uma série de problemas que as tornavam ininteligíveis. Para efeito de objetividade, nesse artigo iremos apenas pressupor essa crítica indicada, pois apresentá-la aqui extrapolaria e muito os objetivos de nossa reflexão.

Na sua forma mais precisa, a semântica tem a ver com a interpretação de uma linguagem, a qual estabelece, em primeiro lugar, o sentido das diversas expressões linguísticas, e, em segundo lugar, a referência dessas mesmas expressões (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 695).

Anteriormente, referimo-nos à ideia de que a semântica defendida por Puntel poderia ter o predicado de *realista*, mas preferimos, a seu modo, chamá-la *semântica ontologicamente orientada*.

A incontestável referência semântica ao mundo já é em si mesma uma alegação ontológica, todavia, cabe-nos especificar o que devemos compreender no componente central nesta alegação, a saber, mundo, pois a sua delimitação conceitual nos dará as bases para compreender a orientação fundamental de uma semântica e de uma ontologia estruturais<sup>11</sup>.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a estrutura categorial do mundo é captada pela única categoria ontológica denominada fato primo (Cf. EeS, p. 276). Wittgenstein alegava, em seu *Tractatus*, que fato é a existência de estados de coisas, ou seja, é o que ocorre (WITTGENSTEIN, 2001, p. 27).

A ontologia da FSE é derivada da semântica contextual e reconhece como entidade tudo que pode ser expressável pela linguagem, isto é, conceitos, relações, eventos, estruturas formais (lógico-matemáticas), enfim, toda a dimensão teórica deve ser ontologizada: conhecimentos, teorias, ciências e a própria filosofia somente são compreendidas adequadamente e desenvolvidas se aceitarmos que toda a dimensão teórica tem uma face ontológica; o alcance disso, em larga escala, significa que não só os sujeitos cognoscentes, os teóricos, mas, também, toda a dimensão teórica conceitual deve ser vista como parte da natureza, do mundo, do universo, do Ser como tal em seu todo (Cf. EeS, p. 535-536)<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Vale evidenciar que Puntel distingue entre *mundo* e *Mundo*. O primeiro diz respeito à dimensão entendida como a totalidade que abarca todos os entes objetivos e que, todavia, não inclui em si toda a dimensão estrutural da realidade, do Mundo ou do Ser. O segundo é evidenciado pelo que Puntel chama de “ser primordial”, pois uma vez que as dimensões estruturais e objetivas se relacionam é preciso pressupor uma unidade fundamental que a possibilite, daí o termo *Mundo* é a dimensão que abrange a dimensão estrutural e o mundo. (Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 259). Observemos que quando se fala de sistemática do mundo, estamos nos referindo a *mundo*. Foi a confusão dessas assunções que levou Imaguire a más compreensões do que Puntel entende por totalidade do real. (Cf. IMAGUIRE, 2008, p. 287-291). A má compreensão foi denunciada por Puntel. (Cf. PUNTEL, 2013, p. 59).

<sup>12</sup> A afirmação sinonímia de natureza, mundo, universo e Ser, presente nesse trecho, será abandonada posteriormente quando abordarmos a dimensão do mundo. Por hora, podemos sem problemas tomar esses conceitos como sinônimos.

O mundo, que aqui é a dimensão ontológica, deve ser apresentado de duas maneiras gradativas: primeiro é entendido como exprime a segunda sentença do *Tractatus* de Wittgenstein: “O mundo e o conjunto dos fatos, não das coisas” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 135); depois, com uma alteração que, segundo Puntel, torna mais preciso o alcance teórico da formulação anterior: “O mundo é a totalidade dos fatos primos como estruturas primas ontológicas expressáveis (não das coisas)” (EeS, p. 314). Mas, como são definidos conceitualmente os fatos primos? Puntel elucida a questão do seguinte modo:

[...] um fato primo simples não deve ser pensado como uma entidade isolada ou *atômica* num sentido absolutamente literal e negativo, “sem janelas”, e totalmente encapsulada; ele próprio é, antes, estruturado, e isto no sentido de que ele é *determinado* por uma rede de relações ou funções; dito de outro modo: ele é essa rede de relações ou funções.[...] por causa dessa determinidade ou justamente “estruturalidade” do fato primo simples pode e deve ser dito que o próprio fato primo simples é uma estrutura (ontológica) prima. “Estrutura” deve ser entendido agora não como *estrutura abstrata*, mas como *estrutura concreta*: como um fato simples determinado por uma rede de relações ou funções (EeS, p. 277).

Os fatos primos podem ser simples ou complexos, todavia o que vale é que estes fatos são estruturas ontológicas, mais exatamente estruturas primas ontológicas. As simples estruturas primas ontológicas são absolutamente as menores e mínimas estruturas, como um conjunto 0. Como tais, estas estruturas, tomadas isoladamente, representam uma abstração, o que não é o caso das estruturas concretas ou complexas as quais são configurações de fatos primos, ou seja, são fatos primos complexos<sup>13</sup>.

Reparemos que o marco inicial de Puntel são os dados, ou entidades originais que estão inseridos no universo do discurso, articulados em um primeiro momento como sentenças primas, as quais exprimem proposições primas, e estas, se verdadeiras, são idênticas aos fatos do mundo. Proposições primas ou fatos primos simples não são nada mais que entidades primas individuais cujo único elemento que possuem é a relação a si mesmos e, desta maneira, estruturam apenas a si próprios como uma estrutura puramente abstrata.

<sup>13</sup> Estrutura pode ser entendida conforme as elucidações de Puntel das seguintes maneiras: a) puras ou abstratas, b) específicas ou concretas. Este tema será tratado com profundidade mais à frente quando abordarmos o conceito *estrutura*.

Por sua vez, proposições primas complexas e fatos primos complexos são configurações de fatos primos simples e de proposições primas simples. As entidades originais que povoam o mundo nada mais são do que configurações de fatos primos e, no sentido acima referido, essas entidades devem ser também denominadas de acordo com a configuração das proposições primas (Cf. EeS, p. 222; 276). Aqui, semântica e ontologia já se mostram intimamente interligadas.

#### 4 A modo de conclusão

Como uma conclusão preliminar de nossa reflexão empreendida nesse artigo podemos retirar a ideia de que quando um teórico se propõe a compreender um determinado aspecto do mundo, teorizar um segmento da realidade ou, ainda, entender as estruturas do real ele realiza tal empreendimento por meio de uma linguagem. Assim, se vê forçado a exprimir de qual linguagem lançará mão para dar conta do seu objeto de pesquisa. Ao determinar os aspectos dessa linguagem e observar seus componentes irrenunciáveis, compreende que os caracteres semânticos dessa dada linguagem correspondem sempre ao aspecto ontológico do mundo e, por isso, não pode renunciar a um desses aspectos sem renunciar o outro. Isto significa que, caso ele queira renunciar o aspecto ontológico, também renunciará o aspecto semântico e, desse modo, a linguagem, e com ela sua própria teoria.

#### Referências

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson G. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DAVIDSON, D. **Epistemology and truth**. In: *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

HERRERO, Javier F. Ser e Deus na Filosofia sistemático-estrutural de Puntel. **Síntese** - Revista de Filosofia, v. 39, n. 124 (2012): 205-236.

IMAGUIRE, Guido. **Resenha**: PUNTEL, L.B. 2006. *Struktur und Sein, Tübingen: Mohr Siebeck*. Tübingen, Mohr Siebeck, 687 p. In: *Filosofia Unisinos*, 9 (3):284-292, set/dez 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

PUNTEL, Lorenz B. **A filosofia como discurso sistemático. Diálogo com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto**. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

PUNTEL, Lorenz B. **A Filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático**. Síntese, Belo Horizonte, v. 42, n. 134, 2015, pp. 365-395.

PUNTEL, Lorenz B. **Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion**. São Paulo: Loyola, 2016.

PUNTEL, Lorenz B. **C. Cirne-Lima e sua rejeição do “Deus de católicos e protestantes” e afirmação do “deus imanente dos místicos” - um exame crítico das suas críticas e interpretações decorrentes do seu sistema neoplatônico-neohegeliano**. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 36, n. 114, 2009. p. 48.

PUNTEL, Lorenz B. **Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica**. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2008. [Original: **Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie**. Tübingen, Mohr Siebeck 2006.]

PUNTEL, Lorenz B. Filosofia e Teologia: como pensar sua distinção e sua unidade. *In: Anais do XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico – Filosofia e Teologia: relações e tensões*.

PUNTEL, Lorenz B. **Metaphysics: A traditional Mainstay of Philosophy in Need of Radical Rethinking**. *In: Review of Metaphysics*, v. 65, 2011. 299-319.

PUNTEL, Lorenz B. O Conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 104, dez./2001, pp.7-32.

PUNTEL, Lorenz B. Observações críticas sobre uma resenha de Guido Imaguire da obra: *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. **Síntese Revista de Filosofia** v. 40, n. 126, 2013, p. 43-72.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, 2013. Pp. 173-223.

PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. -L. Marion**. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e estudo introdutório: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001 [*Trabalho original publicado em 1921*].

Artigo recebido em: 09/05/2021.  
Artigo aprovado em: 16/05/2021.



---

APARÊNCIA, ESSÊNCIA E EXPLORAÇÃO NAS SEÇÕES I E II DO  
LIVRO III DE *O CAPITAL*

---

---

APPEARANCE, ESSENCE AND EXPLORATION IN SECTIONS I  
AND II OF BOOK III OF *THE CAPITAL*

---

Eduardo Ferreira Chagas<sup>1</sup>

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves<sup>2</sup>

### RESUMO

Trata-se aqui de demonstrar a associação entre aparência, essência e exploração que subjaz a superfície da economia capitalista. O processo de acumulação infinita, como se manifesta na esfera da concorrência, corresponde a uma mistificação de si mesmo, uma vez que o preço de custo, isto é, a soma necessária à aquisição dos elementos produtivos, é capaz de gerar valor. A existência do trabalho excedente é absolutamente camuflada pela metamorfose da mercadoria, supostamente arraigado na íntima relação entre liberdade e igualdade. A ilusão apresenta uma finalidade particular ao negar o trabalho assalariado como fundamento de um sistema marcado pela espoliação, de modo que a disputa entre capitais singulares pelo controle do mercado mundial representa o desenvolvimento das contradições que transformam riqueza e miséria numa totalidade indivisível.

**Palavras-chave:** Aparência. Essência. Exploração.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha). Pós-doutor em Filosofia pela Universität Munster (Alemanha). Professor Efetivo (Associado 4) do Curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED (UFC). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Nível 2). Editor da Revista Dialectus. Membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach). Homepage: <http://www.efchagas.wordpress.com>. E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br).

<sup>2</sup> Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Bacharel em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do Grupo de Estudos Marxistas coordenado pelo Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas. E-mail: [bruno.qcg@outlook.com](mailto:bruno.qcg@outlook.com).

## ABSTRACT

The aim here is to demonstrate the association between appearance, essence and exploitation that underlies the surface of the capitalist economy. The process of infinite accumulation, as manifested in the sphere of competition, corresponds to a mystification of itself, since the cost price, that is, the sum necessary for the acquisition of the productive elements, is capable of generating value. The existence of surplus labor is absolutely camouflaged by the metamorphosis of the commodity, supposedly rooted in the intimate relationship between freedom and equality. The illusion has a particular purpose in denying wage labor as the foundation of a system marked by plunder, so that the dispute between singular capitals for control of the world market represents the development of the contradictions that transform wealth and misery into an indivisible totality.

**Keywords:** Appearance. Essence. Exploitation.

A massa de valor da representação mais elementar da economia capitalista<sup>3</sup> pode ser decomposta em três partes: capital constante, relativo aos meios de produção, capital variável, correspondente à força de trabalho, e mais-valor, resultante da exploração necessária à acumulação infinita. A venda da mercadoria na esfera da circulação contempla tanto o preço de custo como a grandeza monetária proveniente do trabalho não pago, adição indispensável ao processo de reprodução em escala ampliada, entretanto, conforme diz Grespan (2019, p. 42), “nessa soma, o capital se apresenta como um todo que se propõe criador do mais-valor, fazendo perder de vista o fato de que só sua parte variável cria o excedente, como se o mais-valor meramente se acrescentasse ao preço de custo”. Caso sua metamorfose equivalêsse apenas à restituição do investimento em fatores produtivos, haveria uma tautologia entre compra e venda.

A razão dessa diferença consiste no tempo de trabalho incorporado à mercadoria sem equivalente, isto é, na espoliação que reserva miséria e esgotamento aos produtores. “Se a parte do valor-mercadoria constituída de mais-valor não custa nada ao capitalista, é justamente porque ela custa trabalho não pago ao trabalhador” (MARX, 2018, p. 54), por conseguinte a base da acumulação, ao contrário do que

---

<sup>3</sup> Aqui faço referência à mercadoria, ser aí do valor e forma geral de existência da riqueza no sistema capitalista. O método de apresentação (*Darstellungsmethode*) do complexo categorial de Marx em *O capital*, cujo movimento reside na dialética entre o abstrato e o concreto, pressupõe a transformação dos produtos do trabalho em mercadoria.

propunha a economia política clássica, está na produção, embora num primeiro momento esse fato esteja embaçado pela igualdade burguesa. Conforme Marx (2018, p. 54) destacou, “o preço de custo da mercadoria aparece para o trabalhador como o custo real da própria mercadoria”, uma distorção que nega o caráter predatório da economia capitalista.

Caso a mercadoria seja transformada em dinheiro na esfera da circulação, o montante equivalente ao preço de custo apenas garante a reposição das forças produtivas, portanto sem a exploração do trabalho é impossível satisfazer as necessidades do sistema capitalista. “A categoria de preço de custo, por sua vez, não guarda nenhuma relação com a criação de valor da mercadoria nem com o processo de valorização do capital” (MARX, 2018, p. 54), ou seja, deduzir a acumulação do investimento em meios de produção e força de trabalho consiste numa abstração comum ao pensamento burguês. Segundo Marx (2018, p. 55), “na economia capitalista o preço de custo assume a falsa aparência de uma categoria da própria produção do valor”, como se a aquisição dos elementos produtivos mediante o poder social do dinheiro fosse suficiente ao processo de reprodução em escala ampliada. O mistério se resolve com a subordinação real da força de trabalho, quando os produtores entregam uma massa de valor à classe dominante sem receber em contrapartida um equivalente, o que é reconhecido pelo direito moderno como expressão de vontades livres e iguais.

No interior do adiantamento de capital a força de trabalho conta como valor, mas no processo de produção da funciona como *criadora de valor*. Em vez do valor da força de trabalho, que figura no interior do adiantamento de capital, surge, no capital produtivo realmente *em funcionamento*, a própria força de trabalho viva, criadora de valor (MARX, 2018, p. 56).

Obviamente, o preço de custo é inferior à magnitude da riqueza produzida pelos trabalhadores, sua grandeza monetária corresponde somente a uma fração da soma adquirida após a metamorfose da mercadoria, entretanto, ao ser apontada como fundamento do processo reprodução em escala ampliada, assume um intento de classe, pois abstrai a mudança qualitativa da força de trabalho, resultante do deslocamento entre o mercado e a esfera da produção, e nega a exploração como aspecto estrutural da autovalorização do valor. Num primeiro momento, a força de trabalho é potência, carrega em si a propriedade de criar valor; posta em ato, fornece

a substância que garante o impulso vital da economia burguesa. “Devido à dimensão de desigualdade entre capitalista e trabalhador, contudo, a força de trabalho aparece como uma mercadoria especial, já que, sendo fonte do valor, ao se defrontar com o dinheiro na circulação, faz deste capital-dinheiro” (GRESPLAN, 2012, p. 104).

A mistificação de preço de custo não é apenas uma distorção do objeto, mas um artifício cuja finalidade é ocultar o mecanismo de acumulação parasitária. “O modo de produção capitalista se distingue do modo de produção fundado na escravidão, entre outros motivos, pelo fato de que o valor ou o preço da força de trabalho se apresenta como valor ou preço do próprio trabalho ou como salário” (MARX, 2018, p. 57). Ao contrário do que ocorre em outros sistemas produtivos, a extração do trabalho excedente é camuflada pela forma salário, o que transforma o preço de custo no demiurgo da expansão capitalista. Trata-se aqui de uma confusão entre aparência e essência.

A diferença entre a grandeza monetária investida em forças produtivas e a soma proveniente da massa de valor absorvida na esfera da circulação consiste no tempo de trabalho usurpado durante a produção, ou seja, na exploração do homem pelo homem. “Agora está claro para o capitalista que esse crescimento do valor tem origem nos empreendimentos produtivos realizados com o capital, ou seja, que ele deriva do próprio capital, pois depois do processo de produção ele existe e antes ele não existia” (MARX, 2018, p. 60).

Destarte, o metabolismo social que reserva aos trabalhadores exaustão e miséria consiste na verdadeira e única origem do lucro, cuja finalidade é incrementar regularmente a produção de mercadorias. O próprio mecanismo de acumulação do capital, em condições normais, extrai e absorve o excedente que garante seu impulso vital. “O lucro, tal como ele se apresenta aqui, é, então, o mesmo que o mais-valor, apenas numa forma mistificada, que, no entanto, tem origem necessariamente no modo de produção capitalista” (MARX, 2018, p. 62). A distorção do objeto real, ao mesmo tempo que exerce um papel ilusório, nega a exploração imanente à economia burguesa, forjando uma episteme segundo interesses de classe e eternizando o trabalho degradante. A aparência também se manifesta no consumo de mercadorias, pois, embora satisfaça necessidades humanas, seu sentido genuíno é a acumulação, o que transforma o aspecto qualitativo num efeito secundário para o capitalista, inteiramente alheio às mazelas sociais acarretadas pela contradição entre valor de

uso e valor. “O produto que o capitalista tem realmente em vista não é o produto palpável em si, mas o excedente de valor do produto, acima do valor de capital nele consumidos” (MARX, 2018, p. 67).

Conforme está exposto no capítulo XXIV<sup>4</sup> do livro I de *O capital*, a acumulação primitiva criou as condições necessárias à exploração do trabalho pela grande indústria, uma vez que, despojado dos seus meios de subsistência, os produtores transformaram sua força vital em mercadoria para garantir a própria existência. O direito moderno, indiferente às transformações históricas que resultaram na sociedade burguesa bem como à espoliação que lhe é constitutiva, autoriza o capitalista a cumprir sua tarefa de classe, isto é, a extrair regularmente mais-valor através do trabalho assalariado e eternizar um sistema produtivo arraigado na combinação nefasta entre violência originária e exploração intermitente. Ao promover o metabolismo entre meios de produção e força de trabalho mediante o poder social do dinheiro, o capitalista, como guardião do movimento de acumulação, cumpre seu dever após a valorização do valor ser consumada na esfera da circulação.

Transformar o valor do capital variável por ele adiantado num valor maior é algo que ele só pode fazer por meio de seu intercâmbio com trabalho vivo, da exploração de trabalho vivo. E ele só pode explorar o trabalho na medida em que adianta as condições para a realização desse trabalho - os meios e objetos de trabalho, a maquinaria e a matéria-prima -, isto é, na medida em que utiliza, na forma de condições de produção, uma soma de valor de que dispõe; do mesmo modo, ele só e capitalista, só é capaz de promover o processo de exploração do trabalho, porque, como proprietário das condições de trabalho, ele se confronta com o trabalhador como mero proprietário da força de trabalho (MARX, 2018, p. 67).

O mecanismo de acumulação descrito acima pressupõe extração contínua de mais-valor, ou seja, tempo de trabalho incorporado à produção de mercadorias gratuitamente. Sem a espoliação assegurada pelo Estado burguês, é impossível haver lucro. Segundo Marx (2018, p. 68), “o mais-trabalho, ou lucro, consiste precisamente

---

<sup>4</sup> O processo originário constitui-se numa análise histórica da economia capitalista devido à tentativa de Marx de compreender o processo que culminou no advento de novas relações de produção no continente europeu, especialmente na Inglaterra, seu principal laboratório de estudos no que diz respeito à economia política. O autor demonstra em sua crítica à economia burguesa que a gênese, a reprodução e a mundialização do capital só foram possíveis através da violência. A gênese da produção capitalista dissociou os produtores das condições necessárias à sua subsistência e saqueou o mundo colonial; seu desenvolvimento, cuja expressão encontra-se na fórmula D-M-D', aniquilou o espírito do proletariado e o empobreceu devido à exploração do trabalho<sup>4</sup>; por último, sua expansão global decretou o colapso da autodeterminação dos povos.

no excedente do valor-mercadoria sobre seu preço de custo, isto é, no excedente da soma total de trabalho contida na mercadoria sobre a soma de trabalho paga nela contida”. Trata-se aqui da diferença que garante o impulso vital da produção capitalista, embora haja uma suposta equivalência representada na forma salário.

Naturalmente, o tempo de trabalho usurpado na esfera da produção apresenta uma dimensão absoluta, mas a espoliação capitalista deve ser confrontada com o capital total para identificarmos a taxa de lucro, que jamais deve ser confundida com a taxa de mais-valor. Segundo Marx (2018, p. 68), “trata-se de duas medições distintas da mesma grandeza, as quais, em decorrência da diversidade dos padrões de medida, expressam simultaneamente proporções ou relações distintas da mesma grandeza”, ou seja, a massa de valor necessária ao processo de acumulação burguesa sofre uma variação em termos proporcionais.

A taxa de lucro, por se manifestar na superfície da economia burguesa, é absolutamente mistificada pela circulação, de modo que a aparência é transformada num subterfúgio de classe capaz de distorcer a matéria para fins particulares. “Ambos, o processo imediato de produção e o processo de circulação, invadem constantemente os domínios um do outro, interpenetram-se e, desse modo, falseiam constantemente os traços característicos que os distinguem” (MARX, 2018, p. 69).

Embora a realização do mais-valor corresponda somente à etapa derradeira do processo de acumulação intermitente, presta um grande serviço à mistificação burguesa negando a exploração do trabalho. “O próprio mais-valor aparece não como produto da apropriação do tempo de trabalho, mas como excedente do preço de venda das mercadorias sobre seu preço de custo” (MARX, 2018, p. 70). Se aceitássemos essa propriedade sobrenatural, haveria um esvaziamento do próprio objeto, pois a economia capitalista, supostamente independente da forma salário, absorveria conteúdo a partir do nada. Embora o movimento do capital se apresente de forma autônoma, seu demiurgo reside na extorsão de classe. A taxa de mais-valor, ainda que traduza em termos percentuais o grau de exploração da força de trabalho, é incapaz de revelar a grandeza da valorização face à composição orgânica do capital, ou seja, “quando o excedente - hegelianamente falando - volta a se autorrefletir [*zurückreflektiert*] a partir da taxa de lucro, ou, dito de outro modo, quando o excedente é caracterizado mais de perto por meio da taxa de lucro” (MARX, 2018, p. 73).

Em virtude da assimetria entre meios de produção e força de trabalho no decorrer do processo de acumulação infinita, o mais-valor, comparado à totalidade do capital, seria gradualmente rebaixado se os salários e os turnos de trabalho estivessem imunes à virulência da economia burguesa.

Devemos apenas lembrar brevemente que o salário exerce sobre a grandeza do mais-valor e o nível da taxa de mais-valor um efeito inverso àquele exercido pela duração da jornada de trabalho e pela intensidade deste; que o aumento do salário reduz o mais-valor, ao passo que o prolongamento da jornada de trabalho e a elevação da intensidade do trabalho o aumentam (MARX, 2018, p. 77).

A deterioração dos salários, o prolongamento da jornada de trabalho e a imposição de uma escala produtiva frenética correspondem a manifestações sistêmicas do capital, que se apodera de seu hospedeiro com mais violência na tentativa de superar suas contradições e satisfazer seu impulso parasitário. O mais-valor proveniente da exploração do trabalho é absorvido gradualmente em virtude do tempo necessário à metamorfose da mercadoria, de modo que a grandeza do capital paralisado, seja qual for seu substrato, é condicionada pela esfera da circulação. “Uma parte do capital é continuamente imobilizada, seja na forma de capital-monetário, de matérias-primas em estoque, de capital-mercadoria acabado, porém ainda não vendido, seja na forma de títulos de crédito ainda não prescritos” (MARX, 2018, p. 97).

O entrave pôde ser mitigado através dos transportes e das comunicações, que registraram uma expansão notável e reduziram o tempo de rotação do capital contribuindo decisivamente para o processo de acumulação burguesa. Segundo Marx (2018, p. 98), “o tempo de rotação do comércio mundial encurtou-se na mesma medida, e a capacidade de ação do capital nele empenhado mais do que dobrou ou triplicou. É evidente que isso não deixou de provocar um efeito sobre a taxa de lucro”. O aumento da produtividade social do trabalho, como uma determinação estrutural do capitalismo, pressupõe rápida subtração do valor em armazenamento na esfera da circulação, diminuindo inclusive o risco de entupimento geral.

O controle do tempo é de máxima importância para o capitalismo, de modo que a integração do mercado mundial através da navegação, da rede ferroviária e dos telégrafos contribuiu decisivamente para o aumento da taxa de lucro, revolucionando

os padrões de circulação da mercadoria e subordinando a totalidade do metabolismo social ao processo de acumulação infinita. A relação complementar entre capitais singulares, por estar situada na superfície da economia burguesa, manifesta-se com autonomia, abstraída do trabalho assalariado. Com um cinismo farisaico, a classe dominante transforma aparência em essência e reveste a barbárie de ternura.

Que ele compra o produto do trabalhador num ramo de produção alheio com o produto do trabalhador em seu próprio ramo de produção e, assim, só dispõe do produto de trabalhadores alheios na medida em que já se apropriou gratuitamente do produto de seus próprios trabalhadores é um nexos eficazmente encoberto pelo processo de circulação (MARX, 2018, p. 113-114).

A metamorfose da mercadoria revela apenas que a expansão do valor foi consumada, distorcendo o movimento que reserva aos trabalhadores sua maldição profana. As leis que regem a economia capitalista, como a acumulação intermitente e as pressões que emanam da concorrência, transformam as condições de existência dos produtores numa força que lhe é estranha e brutal. A miséria, o desperdício de vida e o esvaziamento comunitário são marcas indeléveis da sociedade burguesa. Vejamos, por exemplo, como a busca irrefreável pelo aumento da taxa de lucro através da redução de custos com capital constante devasta a dignidade humana.

Essa economia se estende à prática de superlotar recintos estreitos e insalubres com trabalhadores - o que, na língua capitalista, chama-se 'economizar instalações' -, espremer nesses mesmos recintos uma maquinaria perigosa, desprezar o emprego de meios de produção contra o perigo, negligenciar regras de precaução em processo de produção insalubres por natureza ou que, como na mineração, apresentam periculosidade etc. Isso sem falar da ausência de quaisquer expedientes para fazer do processo de produção um processo humano, agradável ou simplesmente tolerável ao trabalhador. Do ponto de vista capitalista, isso seria um desperdício desprovido de propósito e sentido (MARX, 2018, p. 114).

Qualquer iniciativa que possa mitigar os resultados nocivos da produção de mercadorias é prontamente rejeitada pela parcimônia capitalista. Trata-se de uma manifestação sistêmica, independente da vontade burguesa e indiferente ao trabalho degradante. Conforme Marx (2018, p. 116) declarou, "é esse caráter imediatamente social do trabalho que gera essa dissipação de vida e de saúde dos trabalhadores", portanto que inverte a relação entre sujeito e objeto e arruína a condição humana.

Supressão das interdições legais à exploração, aglomeração operária em espaços insalubres, turnos de trabalho prolongados, execução de movimentos impostos, repetitivos e acelerados, deformação do corpo e pauperismo generalizado, eis a combinação nefasta camuflada pela esfera da circulação.

Evidentemente, a jornada de trabalho apresenta variações no interior da produção capitalista, mas a tendência subjacente à expansão do mercado mundial é a queda sistêmica dos salários e a busca desenfreada pelo aumento da taxa de lucro. Seja em situação de concorrência ou oligopólio, o impulso vital da economia burguesa permanece o mesmo: desenvolvimento arraigado na exploração do trabalho. “Numa investigação geral, pressupõe-se sempre que as relações reais correspondem a seu conceito ou, o que é o mesmo, que as relações reais só se apresentam na medida em que expressam seu próprio tipo geral” (MARX, 2018, p. 177-178).

Ainda que o processo de acumulação burguesa seja marcado por diferenças relativas à taxa do mais-valor, a distribuição da riqueza acontece de forma equilibrada entre os capitais singulares, pois eles “se comportam aqui como meros acionistas de uma sociedade por ações, na qual os dividendos se repartem igualmente” (MARX, 2018, p. 193). Ávida por lucro, a burguesia celebra os resultados de sua tarefa indecorosa com solidariedade de classe, revelando, além de fabulosa diligência como meio de enriquecimento, grande camaradagem entre seus membros.

A taxa de lucro, por se tratar da relação do capital consigo mesmo, na medida em que o mais-valor é comparado à sua composição orgânica, mistifica o processo de reprodução em escala ampliada. A diferença quantitativa entre os extremos do circuito aparece dissociado da espoliação operária. Trata-se de uma confusão necessária à base normativa da sociedade moderna, que tem como finalidade negar a exploração que lhe é constitutiva e reconhecer a legalidade da apropriação coletiva burguesa.

Como na taxa de lucro o mais-valor é calculado sobre o capital e é referido a ele como sua medida, o próprio mais-valor aparece como algo que surge do capital total, como se emanasse por igual de todas as suas partes, de modo que a diferença orgânica entre capital constante e variável encontra-se apagada no conceito do lucro; portanto, de fato, nessa figura metamorfoseada como lucro, o próprio mais-valor negou sua origem, perdeu seu caráter, tornou-se irreconhecível (MARX, 2018, p. 201).

A própria metamorfose do valor em preço de produção oculta a substância do capital, como se o movimento das mercadorias fosse autossuficiente, independente do trabalho. A essência da economia capitalista é absolutamente camuflada pela transfiguração realizada no mercado, onde a abstração burguesa pode atingir sua apoteose elevando liberdade e igualdade ao infinito.

Por outro lado, embora haja uma interdependência entre valor e preço de produção, a existência de um lucro médio resultante da disputa pelo controle do mercado mundial estabelece uma diferença quantitativa entre ambos, portanto, na concorrência, o burguês se depara com flutuações que estabelecem o ritmo de crescimento do seu negócio. Além de não existir um preço geral no interior da mesma esfera produtiva, abstraindo aqui circunstâncias excepcionais como a formação de cartéis, não há coincidência entre oferta e demanda. Na verdade, a esfera da circulação já revela o caráter absolutamente especulativo da economia capitalista ao supor uma igualdade entre compra e venda.

A oferta e a demanda nunca coincidem, ou, se o fazem, é de modo acidental, de maneira que se deve qualificá-las cientificamente como = 0, isto é, como se tal coincidência não existisse. Na economia política, no entanto, parte-se da premissa de que coincidem. Por quê? Para considerar os fenômenos na forma que corresponde a suas leis, a seu conceito, isto é, para considerá-los independentemente da aparência provocada pelo movimento da oferta e da demanda" (MARX, 2018, p. 224).

O fluxo ininterrupto das operações de mercado só pode encontrar validade acomodando o objeto a argumentações tautológicas, abstraindo o movimento real da produção capitalista e negando seu caráter contraditório. A existência de mercadorias na esfera da circulação se transforma num cataclismo quando há entupimento geral, ou seja, em caso de escassez monetária ou desequilíbrio entre oferta e demanda, mas essa deformidade é absolutamente rejeitada pelos pressupostos arbitrários do *laissez-faire*.

A abstração burguesa revela-se igualmente na independência dos preços de produção em relação à lei do valor, como se as mercadorias fossem alheias ao próprio trabalho e vendidas na circulação segundo o binômio oferta e demanda. Além de existir uma suposta conformidade entre compra e venda, haveria paralelamente concorrência sem exploração do trabalho.

As figuras acabadas das relações econômicas, tal como se mostram na superfície, em sua existência real e, por conseguinte, também nas representações por meio das quais os portadores e os agentes dessas relações procuram obter uma consciência clara dessas mesmas relações, são muito distintas e, de fato, invertidas, antitéticas a sua figura medular interior - essencial, porém encoberta - e ao conceito que lhe corresponde (MARX, 2018, p. 245).

O movimento da economia capitalista, marcado pela exploração do homem pelo homem, apresenta-se em sua superfície despojado do seu impulso parasitário, revestido de formalidade e absolutamente triunfante. Trata-se de uma negação do trabalho degradante, da coerção sistemática e das contradições que lhe são irreversíveis. “Em geral, Marx parte da aparência superficial para, então, encontrar os conceitos profundos. N’*O capital*, porém, ele começa apresentando os conceitos fundamentais, as conclusões a que chegou com a aplicação de seu método de investigação” (HARVEY, 2013, p. 18). Através de uma exposição dialética, a modulação das categorias em *O capital* ascende do abstrato ao concreto desmistificando o processo de acumulação infinita.

## Referências

GRESPLAN, Jorge Luis. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.

GRESPLAN, Jorge Luis. **O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HARVEY, David. **Para entender O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2018.

Artigo recebido em: 27/05/2021.  
Artigo aprovado em: 03/06/2021.



---

APORTE DE LA TEORIA SOCIAL A LA GENESIS DE LA  
CONSTRUCCION DEL ESTADO ARGENTINO: UNA MIRADA  
COMPARADA

---

---

APORTE DA TEORIA SOCIAL À GÊNESE DA CONSTRUÇÃO DO  
ESTADO ARGENTINO: UMA ABORDAGEM COMPARATIVA

---

José Luis Speroni<sup>1</sup>

**RESUMEN**

El trabajo analiza los pensamientos de Belgrano en relación con el establecimiento de un orden monárquico en la génesis de construcción de Estado Nación, con una mirada desde la teoría social con auxilio de la perspectiva de la teoría de Pierre Bourdieu respecto al capital Simbólico que “es cualquier propiedad (cualquier especie de capital: físico, económico, cultural, social) mientras sea percibido por los agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerlo (de percibirlo) y de reconocerlo, de darle valor.” La metodología para el desarrollo del presente trabajo presenta una asociación de la historia - una descripción ajustada solo para dar noticias de la existencia de los hechos, sin mayores profundizaciones - con la teoría social. El enfoque contempla articular la impronta colonial, con el devenir próximo a su existencia. Realizando, además, una sencilla comparación con situaciones similares, en el caso de la génesis de la construcción República Federativa del Brasil y de los Estados Unidos de América en las categorías de la impronta colonial, proceso de independencia, organización del Estado y las luchas civiles a que dio lugar dicho proceso. Se pasa revista al monarquismo en el Río de la Plata en los albores de la Independencia, Belgrano: libertad e independencia de España y un proyecto de monarquía atemperada Inca en el Congreso de Tucumán, la construcción del Estado Argentino como un proceso arduo y prolongado, las guerras civiles argentinas, los procesos de colonización de España, Portugal y EEUU, el proceso de independencia e institucionalización inicial de Brasil y el proceso de independencia e institucionalización de EEUU. La República Argentina, desde que conformó un gobierno propio en 1810, tardó seis años en concretar su independencia, cuarenta y tres en lograr una institucionalización nominal y parcial, nueve años más para una Institucionalización definitiva aunando su territorio y población. Debieron pasar dieciocho años todavía para construir un Estado con la suficiente fuerza como

---

<sup>1</sup> Doutorem Ciências Políticas pela Universidad John Kennedy (UK). Professor do Doutorado e do Pós-Doutorado da Universidade John Kennedy (UK) e da Universidade de Ciências Empresariales y Sociales de Buenos Aires. E-mail: j.speroni@yahoo.ar.br.

para crear una relación vertical sólida con el resto de las unidades políticas componentes (combates por la capitalización de Buenos Aires) y diez años más para producir su propia moneda (creación del Banco de la Nación Argentina en 1990 por el Dr. Carlos Pellegrini). Todo lo acontecido en medio de guerras civiles, que desangraron la Nación en innumerables pérdidas, tanto en recursos humanos, soldados y población, como materiales. En Brasil el 7 de septiembre de 1822 Pedro lanzó la proclama independentista, conocida como el Grito de Ipiranga. La primera Constitución de Brasil, como un imperio independiente fue promulgada el 25 de marzo de 1824, haciendo un uso intenso de la estructura colonial heredada. Es decir, solo trascurrieron dos años y las condiciones de estatidad ya estaban inicialmente presentes, luego debieron pasar 65 años para evolucionar a una república. Estados Unidos de América el 4 de julio de 1776 declaró la independencia y en 1787, fue sancionada la Constitución. En 11 años las condiciones de estatidad estaban consolidadas, sin alteraciones en cuanto a las estructuras y costumbre coloniales. En ambos casos las luchas civiles durante el proceso fueron muy bajas.

**Palabras clave:** Teoría Social. Capital Simbólico. Construcción del Estado Nación Argentina. Ideas monárquicas de Belgrano. Guerras Civiles. Comparación Brasil y EEUU.

## RESUMO

O trabalho analisa o pensamento de Belgrano em relação ao estabelecimento de uma ordem monárquica na gênese da construção do Estado-nação, com uma visão da teoria social com o auxílio da perspectiva da teoria de Pierre Bourdieu sobre o capital simbólico que "é qualquer propriedade (qualquer tipo de capital: físico, econômico, cultural, social) desde que seja percebido por agentes sociais cujas categorias de percepção sejam tais que estejam em condições de conhecê-lo (percebê-lo) e reconhecê-lo, dar-lhe valor." A metodologia para o desenvolvimento deste trabalho apresenta uma associação da história - uma descrição ajustada apenas para dar notícias da existência dos fatos, sem maiores elaborações - com a teoria social. A abordagem contempla articular a marca colonial, com o futuro próximo de sua existência. Fazendo também uma comparação simples com situações semelhantes, no caso da gênese da construção da República Federativa do Brasil e dos Estados Unidos da América nas categorias da marca colonial, do processo de independência, da organização do Estado e das lutas civis a que este processo deu origem. Monarquismo é revisto no Río de la Plata no alvorecer da Independência, Belgrano: liberdade e independência da Espanha e um projeto de monarquia inca moderada no Congresso de Tucumán, a construção do Estado argentino como um processo árduo e prolongado, o argentino as guerras civis, os processos de colonização da Espanha, Portugal e Estados Unidos, o processo de independência e institucionalização inicial do Brasil, e o processo de independência e institucionalização dos Estados Unidos. A República Argentina, desde que formou seu próprio governo em 1810, demorou seis anos para conseguir sua independência, quarenta e três para conseguir uma institucionalização nominal e parcial, mais nove anos para uma institucionalização definitiva combinando seu território e população. Ainda faltavam dezoito anos para construir um Estado com força suficiente para criar uma relação vertical sólida com o resto das unidades políticas componentes (batalhas pela capitalização de Buenos

Aires) e mais dez anos para produzir sua própria moeda (criação do Banco da Nação Argentina em 1990 pelo Dr. Carlos Pellegrini). Tudo o que aconteceu em meio às guerras civis, que sangraram a Nação em inúmeras perdas, tanto em recursos humanos, militares e população, quanto em materiais. No Brasil, em 7 de setembro de 1822, Pedro lançou a proclamação da independência, conhecida como Grito de Ipiranga. A primeira Constituição do Brasil, como império independente, foi promulgada em 25 de março de 1824, fazendo uso intensivo da estrutura colonial herdada. Ou seja, apenas dois anos se passaram e as condições de status já estavam presentes inicialmente, então 65 anos tiveram que se passar para evoluir para uma república. Os Estados Unidos da América em 4 de julho de 1776 declararam a independência e, em 1787, a Constituição foi sancionada. Em 11 anos, as condições do Estado foram consolidadas, sem alterações em termos de estruturas e costumes coloniais. Em ambos os casos, o conflito civil durante o processo foi muito baixo.

**Palavras-chave:** Teoria Social. Capital Simbólico. Construção do Estado Nacional Argentino. Ideas monárquicas de Belgrano. Guerras civis. Comparação Brasil-EUA.

## Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar las posibilidades que ofrece la teoría social en un caso concreto, al tomar como base los pensamientos de Belgrano en relación con el establecimiento de un orden monárquico en la génesis de construcción del Estado Nación en la República Argentina. Para ello, se hará uso de la teoría del capital Simbólico de Pierre Bourdieu, dado que posibilita explorar con una mirada distinta, hechos ya conocidos sobre sus ideas, referidas a una combinación ingeniosa de monarquía con elementos democráticos, y las acciones llevadas a cabo para lograrlas.

Manuel Belgrano, desde cualquier dimensión que se examine es un clásico.<sup>2</sup> (ser humano, militar, estadista, economía, educador, comercio, agricultura, navegación, periodismo, educación pública, milicia, artes y ciencia). Por lo tanto, habilita una lozana mirada para reflexionar y extraer enseñanzas. En el año 2005, publicamos *Las ideas de Belgrano, su vigencia actual en perspectiva*, de ellas enfatizábamos una de sus frases “El sistema republicano debe ser vivido en sus valores y potenciarse mediante la instrumentación práctica de las virtudes cívicas y acciones tendientes al bienestar de los pueblos” (SPERONI, 2005). El texto puede ser,

---

<sup>2</sup> “Digno de imitación”, es clásico lo que debe tomarse como modelo por ser de calidad superior o más perfecto. Con toda preferencia remite a la cultura grecolatina.

extremada y conceptualmente, resumido en una sentencia. En ella se resaltan las ideas que sostuvo en su vida, acompañándolas con obras llevadas a cabo, en todas sus dimensiones.

Desde temprano adopta un compromiso militar conviviendo con la vocación primera, y luego trocando la toga por la espada. Con igual compromiso participa en la gestación de una Nación libre y soberana del yugo español. *Es poseedor de una visión sobre la importancia que tiene el capital simbólico en la construcción de un Estado sustentable.* En ese sentido rescata el sentimiento religioso, propone la adopción de la escarapela, enarbola la bandera argentina, defiende su creación y la hace jurar, además de sostener ideas que reforzaban el concepto de autoridad y poder, acorde a lo internalizado en la sociedad. *De profundo sentimiento democrático y republicano, aunque prefiera iniciar el recorrido desde la monarquía, con una visión política muy por encima de lo habitual.* Con permanente rasgos de desinterés dan muestras que la virtud ni los talentos tienen precio. Muere aquí en la más humilde dignidad habiendo dado todo por la Patria (SPERONI, 2005).

Prueba indiscutible de que Belgrano era monárquico y continuó siendo monárquico después de la declaración de la independencia, la hallamos en la carta que escribió al director del Estado, el 12 de julio de 1816. `El punto primordial no está declarado —le dijo— para que sepamos con qué gobierno se sostiene, y si con arreglo a las circunstancias así físicas como morales que caracterizan nuestro país, se adoptase el monárquico constitucional, si sería la Casa de los Incas la que debería representar la Soberanía Nacional, única porque anhelo, tanto más cuanto V. S. sabe que se ha hecho la atroz injusticia de conceptuarme por un traidor que trata de vender mi patria a otra dominación extranjera (GANDIA, 1949).

La concepción política del poder que sostenía de España, así como su puesta en práctica en la relación con las colonias, fue autoritaria<sup>3</sup>, aunque morigerada por las teorías de Francisco Suárez de Toledo Vázquez de Utiel y González de la Torre, conocido como Doctor Eximius teólogo, filósofo y jurista jesuita español. Lo autoritario se daba en todos los planos de la vida social, María Josepha Petrona de Todos los Santos Sánchez de Velasco y Trillo, más conocida como Mariquita Sánchez de Thompson, nacida en Buenos Aires en 1786 proporciona un demostrativo testimonio.

El padre arreglaba todo a su voluntad. Se le decía a la mujer y a la novia tres o cuatro días antes de hacer el casamiento, esto era muy general [...] Las pobres hijas no se habrían atrevido a hacer la menor observación, era preciso obedecer. Los padres creían que ellos sabían mejor lo que convenía a sus hijas y era perder el tiempo hacerles variar de opinión. Se casaba una niña hermosa, con un hombre que no era lindo, ni elegante, ni fino y además que podía ser su padre, pero, era un hombre de juicio, era lo correcto (SANTAMARIA, 2018, p. 61).

<sup>3</sup> El antónimo de autoritario es democrático.

La metodología para el desarrollo del artículo exhibe una asociación de la historia – una descripción ajustada solo para dar noticias de la existencia de los hechos, sin mayores profundizaciones – con la teoría social, “para resumir el valor de la teoría social en una sola frase, podríamos decir que al igual que la comparación, ensancha la imaginación de los historiadores, pues los hace conscientes de las alternativas a sus supuestos y explicaciones habituales” (BURKE, 2007, p. 268). Resulta importante recalcar la particularidad de la metodología de construcción, donde la profundidad en la discusión de los asuntos históricos es solo la indispensable para dar soporte a la teoría del capital simbólico y su relación con las ideas de Belgrano sobre la monarquía “atemperada”, en la génesis de la construcción de nuestro Estado Nación.

Ese enfoque será logrado articulando la impronta colonial, con el devenir próximo a su existencia y realizando una sencilla comparación<sup>4</sup> con situaciones similares, en el caso de la génesis de la construcción República Federativa del Brasil y de los Estados Unidos de América. Las categorías de comparación serán establecidas en orden de dimensionar: la impronta colonial, el proceso de independencia, la organización del Estado y las luchas civiles a que dio lugar dicho proceso, en el marco de la teoría del Capital Simbólico en la construcción del Estado Nación. que “es cualquier propiedad (cualquier especie de capital: físico, económico, cultural, social) mientras sea percibido por los agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerlo (de percibirlo) y de reconocerlo, de darle valor” (BOURDIEU, 1966).

### **Breve descripción de la teoría del capital simbólico de Pierre Bourdieu en la construcción del Estado**

¿Por qué adoptamos a la teoría de Pierre Bourdieu, para analizar la construcción del Estado? Si bien “el Estado es una entidad colectiva de naturaleza y origen controvertidos. No es fácil identificar determinaciones del concepto que no resulten de algún modo reductibles, unilaterales, deformantes y que no hayan sido objeto de impugnaciones” (PORTINARO, 2003, p. 7).

---

<sup>4</sup> Método privilegiado para la teoría social.

Bourdieu ofrece una conceptualización superadora, integral e interdisciplinaria que parte de la esencia de lo social y se sostiene en el individuo, atendiendo a todas funciones y campos que hacen posible la vida política en una comunidad. Por lo tanto, fue el mejor lazo que permitió analizar las ideas y acciones de Belgrano y su contribución a la construcción del nuestro Estado – Nación. Para Pierre Bourdieu, la noción de capital simbólico concepto que aparece en “sus investigaciones sobre las distintas formas de dominación, los campos de producción simbólica, el campo burocrático [...] muestra relevantes semejanzas con los conceptos weberianos de carisma y legitimidad” (FERNÁNDEZ, 2012). Para su montaje se basa en un profundo estudio de la génesis de la formación del estado francés, a partir de las practicas llevadas a cabo por las distintas monarquías reinantes. Para un mejor conocimiento, a modo de síntesis, tomaremos directo contacto con algunos párrafos de su texto básico, *Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático*:

Anticipando los resultados del análisis, diré, en una forma transformada de la célebre de Max Weber (“el Estado es una comunidad humana que reivindica con éxito el monopolio del uso legítimo de la violencia física en un territorio determinado”), el Estado es una X (a determinar) que reivindica con éxito el monopolio del uso legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Si el Estado está capacitado para ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo la forma de estructuras y mecanismos específicos y también en la "subjetividad" o, si se quiere, en los cerebros, bajo la forma de estructuras mentales, de categorías de percepción y de pensamiento. Al realizarse en estructuras sociales y en estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es la resultante de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural.

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto tal, constituye al Estado en detentor de una suerte de meta capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores. La concentración de diferentes especies de capital (que va a la par de la construcción de los diferentes campos correspondientes) conduce, en efecto, a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal [...] el capital estatal que da poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (a través, principalmente, de la institución escolar). Aun cuando las diferentes dimensiones de este proceso de concentración (fuerzas armadas, fisco, derecho, etc.) sean interdependientes, hay para las necesidades de la exposición y del análisis, que examinarlas una a una.

Capital simbólico: todo remite a la concentración de un capital simbólico de autoridad reconocida que, ignorado por todas las teorías de la génesis del Estado, aparece como la condición o, por lo menos el acompañamiento de todas las demás formas de concentración si es que deben tener cierta duración. El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier especie de

capital: físico, económico, cultural, social) mientras sea percibido por los agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerlo (de percibirlo) y de reconocerlo, de darle valor.<sup>5</sup> [...] Más precisamente, es la forma que toma toda especie de capital cuando es percibida a través de las categorías de percepción que son el producto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscriptas en la estructura de la distribución de esta especie de capital. Se deduce que el Estado, que dispone de medios para imponer e inculcar principios durables de visión y de división conformes a sus propias estructuras, es el lugar por excelencia de la concentración y, del ejercicio del poder simbólico (BOURDIEU, 1966).

Queremos anclar los conceptos expuestos, sobre capital simbólico en la construcción del estado, para el caso argentino, en una frase de la tesis de posgrado de Alberto Morel: “Tres colonizaciones comparadas y su impacto en las subjetividades nacionales: Algunas características de las colonizaciones: inglesa, portuguesa y española en América.”, dado que esa es la comparación que deseamos establecer. La hemos parafraseamos colocándoles signos de interrogación, “¿En qué medida estos aspectos diferenciales fueron factores que contribuirían a moldear, de algún modo, “la “subjetividad” entre los habitantes de los tres países?” (MOREL, 2015) y continua Morel, “en la medida en que el hombre es parte del proceso histórico, muchas cuestiones vinculadas a su pasado subsisten, aun modificadas, en el pensamiento actual predominante y la conciencia nacional” (MOREL, 2015).

### **La construcción del Estado Argentino un proceso arduo y prolongado**

Oscar Oszlak ha estudiado en profundidad la construcción efectiva del Estado Nación argentino, acordamos con el autor que, nuestro Estado Nación recién comienza su conformación efectiva a partir de 1862, con la asunción de la Presidencia de Mitre, primer presidente constitucional, luego de la batalla de Pavón librada, el 17 de septiembre de 1861, dado que encarnó el fin de la Confederación Argentina, y la incorporación de la provincia de Buenos Aires en condición de una parte preponderante del país. ¿Por qué recién allí comienza la construcción del Estado Nación Argentino?

Una primera aproximación nos habla que el estado naciente debe afirmar su fuerza física en dos contextos diferentes: en el exterior, en relación con los otros estados, actuales o potenciales. En el interior es necesario mantener un orden para

---

<sup>5</sup> Lo destacado es del autor del presente texto.

ello dispone de una policía. El capital económico pasa por la instauración de un fisco eficiente, que va a la par de la unificación del espacio económico (creación del mercado nacional).

El capital informacional está referido al monopolio que tiene el estado con la información. El estado concentra la información, la trata y la redistribuye. Y, sobre todo, opera una unificación teórica. Es responsable de todas las operaciones de totalización, principalmente por medio del empadronamiento y la estadística o por la contabilidad nacional. La Cultura es unificadora: el Estado contribuye a la unificación del mercado cultural al unificar todos los códigos: jurídico, lingüístico y operando así la homogeneización de las formas de comunicación, principalmente la burocrática (por ejemplo, los formularios, los impresos, etc.). El capital simbólico permite que cada uno de los elementos constitutivos se los reconozca y se les de valor. (símbolos, ceremonial, etc). Luego desarrollaremos con mayores exactitudes el concepto y lo pondremos en contexto a partir del orden colonial existente, y las ideas que sustentaba Belgrano, y muchos más en relación con lo que tenía internalizado el común de la gente sobre los atributos del poder y su ejercicio.

Para Oscar Oszlak la existencia del estado se verificaría a partir del desarrollo de un conjunto de atributos que definen la estatidad El estado es resultado de un proceso por el cual una sociedad se constituye. Supone una capacidad de externalizar su poder, capacidad de institucionalizar su autoridad, capacidad de diferenciar su control y una capacidad de internalizar una identidad colectiva. Presenta las claves de formación de nuestro Estado Nación, que pone en acto las consideraciones enunciadas por Bourdieu. El control efectivo de un poder sobre su territorio y población organizándolo evolucionó y empezó su materialización recién en 1862-64 y pudo ser efectivo recién a partir de 1880-90. La Constitución Nacional había sido sancionada en 1853, modificada en 1860, pero asumió sentido pleno en 1862.

Oscar Oszlak explica que hasta el año 1862 la fuerza física del Estado fue un atributo compartido por el gobierno nacional y las provincias. Correspondió a Mitre la organización efectiva del Ejército. La prioridad fundacional señalada se corresponde con la asignación de recursos. La formación del estado nacional resulta de un proceso concurrente, aunque no univoco, de constitución de una nación y su sistema de dominación. Aquí aparece el gran aporte de Belgrano, en cuanto al sistema de dominación, en el puente simbólico entre el Orden Colonial y el Orden de Libertad y

Soberanía Plena. El autor le dedica varias páginas a la conquista de ese orden, cuya génesis es el 25 de mayo de 1810.

Señala que, la situación institucional inicial, a partir de 1810, no continuó el andamiaje institucional colonial muy bien desarrollado. En otras experiencias americanas, como en el caso de Brasil, Perú y México, este aparato se utilizó para la continuidad institucional. En el Río de la Plata, en cambio, el aparato administrativo colonial no llegó a desarrollar un eficaz mecanismo centralizado de control territorial, potenciándose, los órganos político-administrativos coloniales como un refuerzo del marco provincial. La provincia fue una creación del proceso independentista, el caudillismo fue un sustituto de la democracia, en un pueblo que desconocía la práctica democrática (OSZLAK, 1982).

Si dividiéramos metodológicamente, y arbitrariamente le colocáramos un título, al periodo considerado (1810-1890) dentro del “proceso convergente, aunque no unívoco, de constitución de una nación y su sistema de dominación” podríamos distinguir:

- *El logro de la libertad y posterior independencia de España y de toda otra nación extranjera, su génesis y consolidación.* Con luchas con un único Ejército, creado 29 de mayo de 1810. Acompañada de un proceso centrifugo preliminar de fundación institucional, con luchas internas. Con la aparición de un fenómeno que no estuvo presente durante la Colonia: el caudillo y los caudillos. Tomando características institucionales a partir de la sublevación de Arequito, en el año 1820.

- *Exacerbación del proceso centrifugo de construcción del Estado Nación.* Caracterizado por luchas entre provincias preexistentes, que en la práctica se comportaban como pseudo estados, aliándose con otros estados, conduciendo operaciones de guerra, con la disolución del Ejército Nacional con posterioridad a la guerra con el Imperio del Brasil. Rosas fue gobernador de Buenos Aires desde 1829 hasta 1852, con un breve interregno, y estuvo al frente de las relaciones exteriores y de guerra de la entonces llamada Confederación Argentina.

- *La conformación definitiva del Estado – Nación* (el que llega hasta nuestros días), luego que se dictara una Constitución un año después de la derrota de Rosas en Caseros, Buenos Aires se separara de la Confederación Argentina, combatieran en la Batalla de Cepeda, se realizara una reforma de la Constitución, pero nuevamente se

combate, y Buenos Aires derrota a la Confederación en la batalla de Pavón. Asume el general Bartolomé Mitre y fue el final de la Confederación de Argentina para dar inicio a la República Argentina. Pero recién veinte años después, tras los combates en Olivera, Puente Alsina, Barracas y en los Corrales, las tropas de Tejedor fueron derrotadas, el 21 de septiembre una ley aprobada por el Congreso Nacional declaraba a Buenos Aires capital de la República y se la ponía bajo control directo federal.

De manera que la República Argentina, desde que conformó un gobierno propio en 1810, tardó seis años en concretar su Independencia, cuarenta y tres en lograr una Institucionalización nominal y parcial, nueve años más para una Institucionalización definitiva aunando su territorio y población. Debieron pasar dieciocho años todavía para construir un Estado con la suficiente fuerza como para crear una relación vertical sólida con el resto de las unidades políticas componentes (combates por la capitalización de Buenos Aires) y diez años más para producir su propia moneda (creación del Banco de la Nación Argentina en 1990 por el Dr. Carlos Pellegrini). Todo lo acontecido en medio de guerras civiles, que desangraron la Nación en innumerables pérdidas tanto en recursos humanos, soldados y población, como materiales.

No solo deben considerarse solamente las pérdidas, en vidas y destrozos, sino lo que dejó de consumarse en el orden político, económico y social. ¿Cómo se transitó el proceso en Brasil con similar situación estructural política y social y distinta coyuntura contextual e instrumental?

### **El monarquismo en el Río de la Plata en los albores de la Independencia**

Para desarrollar el monarquismo en el Río de la Plata, transitaremos a caballo de tres ejes principales, una investigación de tesis aprobada en la UBA, en el año 2001 por Horacio Roberto Estiú titulada “El monarquismo en el Río de la Plata (1815-1819)” (ESTIÚ, 2001); las ideas de Enrique de Gandía (1949) y una comunicación del académico de número Rosendo Fraga, en la sesión privada de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, el 27 de julio de 2016 (FRAGA, 2016). Horacio Estiú evidencia un destacable estudio sobre la materia, donde expone las ideas de los historiadores y las hipótesis que de él surgen (ESTIÚ, 2001). José Luis Romero, quien en *Las ideas políticas en Argentina* (1946) afirma que la restauración de Fernando VII

"incitó a todos a buscar una manera de acomodarse a las circunstancias ocultando sus sentimientos republicanos para no excitar las iras de los absolutismos coligados. Así nació una corriente reaccionaria que postuló la monarquía sin renegar de sus sentimientos democráticos", porque fue el ejemplo inglés el aceptado como modelo (ESTIÚ, 2001) Vicente Sierra y Julio Irazusta en la *Historia de las ideas políticas en Argentina* (1950) y los *Ensayos históricos* (1973) respectivamente, coinciden en criticar las inclinaciones monárquicas de las clases dirigentes a las que por su espíritu imitativo califican o descalifican con el peyorativo adjetivo de simiescas (ESTIÚ, 2001).

Quienes volcaron su interés al análisis de la epopeya sanmartiniana, como Antonio Pérez Amuchástegui, Ricardo Piccirilli y el historiador chileno José Yrarrázabal Larraín, llegaron al cabo de sus investigaciones a tener la certeza de la sinceridad de las ideas monárquicas de San Martín y sus contemporáneos, a las que llegaron convencidos de que el establecimiento de un rey era el único recurso capaz de restablecer el orden, dar legitimidad al gobierno y en el caso de San Martín, el medio idóneo para conseguir unificar bajo un solo gobierno los territorios reconquistados que había poseído España en América del Sur.

Aunque con distintos enfoques, no son precisamente indulgentes en sus apreciaciones con respecto a quienes apoyaron el establecimiento de un rey José Luis Busaniche y José Ingenieros. El primero, en su *Historia Argentina* (1973) luego de criticar duramente a los diputados que integraron el Congreso de Tucumán, al juzgar las tratativas monárquicas de Belgrano y Rivadavia en Europa las califica de "desgraciadas y absurdas" y de "descabellada empresa fruto de una diplomacia extraviada" (ESTIÚ, 2001, p.7). A su vez, Ingenieros, en *La evolución de las ideas argentinas* (1918) no cree ver en estas actitudes a favor del establecimiento de la monarquía más que un brote reaccionario con intenciones de retrotraer la situación a la época colonial.

Párrafo aparte merece el juicio de Enrique de Gandía quien, Por el contrario, la lectura de los periódicos del período 1815-1819 pone en evidencia la existencia de una robusta corriente de pensamiento favorable a la organización de un estado centralizado, en ese entonces imaginado como una monarquía constitucional, de la cual participaron amplios sectores del pensamiento de la época. Luego, el paso del tiempo modificó el escenario y las especulaciones políticas se orientaron hacia otro

tipo de soluciones. Y el monarquismo quedó atrás y se convirtió en algo vergonzante que era necesario negar u ocultar.

Las hipótesis a las que llega Estiú ameritan ser transcriptas

Si bien es innegable la influencia de los factores coyunturales internacionales sobre el pensamiento y la acción de las minorías dirigentes durante el periodo considerado, no debe entenderse a los proyectos monárquicos como una simple respuesta oportunista a los mismos sino como la expresión ideológica de un amplio sector de la dirigencia criolla que abrevó en la tradición cultural hispánica y que valoró la estabilidad demostrada durante largo tiempo por su sistema político. El prestigio y la eficacia de la monarquía en su forma constitucional o limitada tal como se la practicaba en Inglaterra gozaba de general aceptación entre los sectores cultos rioplatenses que valoraban especialmente su tendencia a una unidad que todos anhelaban. Más allá de diferencias circunstanciales, los partidarios de la monarquía y los de la república coincidían en la necesidad del establecimiento de un sistema representativo que diera legitimidad al gobierno, asegurara los derechos de los habitantes y evitara los abusos del poder (ESTIÚ, 2001, p. 17).

Por otro lado, el historiador uruguayo Dr. Walter Rela (2010) sobre el federalismo en el Río de la Plata y los intentos monárquicos desarrollados por fuerzas políticas y gobernantes de Montevideo y Buenos Aires a lo largo de 1808 a 1816, en un extenso trabajo de 911 páginas, sostiene todo lo contrario, calificando de traidores a quienes sustentaban esas ideas. Se deja constancia que, por razones cronológicas, no fue tenido en cuenta por Estiú.<sup>6</sup>

### **Belgrano: libertad e independencia de España y un proyecto de monarquía atemperada Inca en el Congreso de Tucumán**

Matías Dib, expone una caracterización de Belgrano que nos resulta de provechosa. “pensó el país en una época signada por el cambio y conflicto: ya sea como paradigmático funcionario hispano – colonial, como precursor ideológico, protagonista y gestor de la Revolución de Mayo, o bien, como destacado conductor militar en las guerras independencia americana.” (DID, 2019, p. 43), ante todo destaca el rol como funcionario hispano colonial ¿Cómo habrá marcado esa posición el pragmatismo de sus ideas? El haber sido gestor en la colonia ¿Habría estimulado el sentido común del que hablaba Enrique de Gandía? Las ideas monárquicas defendidas, en clave de época, son una muestra que observó, intuyó, lo que era

<sup>6</sup> La tesis de Estiú es del año 2001 y el trabajo de Rela es del 2010.

percibido por los compatriotas cuyas categorías de percepción eran tales que reconocían y daban valor y de reconocerlo. Es decir, lo simbólico.<sup>7</sup>

Enrique De Gandía es uno de los historiadores que manifiesta los hechos de manera disruptiva frente a la historiografía clásica, “No hay porque vituperar a Belgrano si pensó de la única manera superior que podía pensar. Hoy parece ridículo soñar con nuevas monarquías; entonces lo era el soñar con repúblicas.” (GANDIA, 2001). Además de profundizar las ideas de Belgrano pone el énfasis en la corriente de “pensamiento arraigado en la época”. Hemos seleccionado algunos párrafos que describen sus investigaciones al respecto y que son un pilar sólido para interpretar las ideas de Belgrano en relación con la formación del Estado Nación y la importancia de lo simbólico.

Las ideas políticas de Manuel Belgrano, como la mayoría de las ideas de los próceres argentinos, son mal conocidas en su exacto desenvolvimiento. Los anacronismos, en cuestiones de ideas, son tan frecuentes que lo más común, en cualquier obra histórica, es atribuir a un personaje, en una determinada época, los pensamientos que tuvo en una época muy anterior o muy posterior. En síntesis, puede concluirse que Belgrano fue un economista liberal, como lo eran en su época los más eminentes de España y Europa, y que su liberalismo se extendía, también, a la política sin llegar a rozar la religión. En materia de formas de gobierno, es sabido que buscó una ayuda de la infanta Carlota Joaquina: ayuda que, según la infanta, debía tener un determinado fin, y según los políticos de Buenos Aires debía tener otro. Hemos demostrado que tanto la infanta como los políticos de nuestra ciudad, estaban dispuestos a reconocer como rey de la América española al infante don Pedro, primo de la infanta. Los derechos naturales del hombre, por los cuales se luchaba en América, no permitían imaginar monarquías absolutas. En una primera época, Belgrano pensó en una monarquía constitucional española. Más tarde siguió siendo monárquico. Su amor a los Estados Unidos era grande. En 1805 conoció la Despedida de Washington: folleto que hizo traducir e imprimir en 1813. En este año, Belgrano ya expresa ideas firmes sobre la necesidad de convertir esta parte de América, o la América toda, en una nación independiente. En la introducción a este folleto, Belgrano dice: "Suplico sólo al gobierno, a mis conciudadanos y a cuantos piensen en la felicidad de la América, que no se separen de su bolsillo esta libreta, que lo lean, lo estudien, lo mediten, y se propongan imitar a ese grande hombre, para que se logre el fin a que aspiramos de constituimos en nación libre e independiente. (GANDIA, 2001, s/p).

El director Gervasio Antonio de Posadas, en Buenos Aires, pidió el 14 de septiembre de 1814, al Consejo de Estado, que enviara a España una misión integrada por Belgrano, Rivadavia y Sarratea con el "objeto de felicitar al rey y buscar

---

<sup>7</sup> “Belgrano tuvo, en grado sumo, un hermoso sentido común. Esta cualidad, tan difícil de hallar aun en verdaderos genios, brillaba admirablemente en Belgrano.” (GANDIA, 2001, s/p).

una ocasión que proporcione la paz de estas provincias, sin disminución de sus derechos o que justifique a la presencia de todas las naciones su conducta venidera".<sup>8</sup>

En el caso de Belgrano hemos visto, honradamente, cuáles eran sus ideas monárquicas. No puede negarse su convencimiento de que una monarquía constitucional superaba cualquier otra forma, de gobierno. El 6 de julio de 1816 Belgrano expuso en sesión secreta, en el Congreso de Tucumán, su pensamiento íntimo acerca del destino de nuestras provincias. Belgrano dijo, que Inglaterra había llegado a una gran altura gracias a su "constitución de monarquía temperada"; que otras naciones habían seguido su ejemplo, como Prusia, que por sí misma se había transformado de estado despótico en una nación con bases constitucionales idénticas a las inglesas, y que, "conforme a estos principios, consideraba la forma de gobierno más conveniente para estas provincias una monarquía temperada, llamando la dinastía de los Incas, por la justicia que envolvía la restitución de esta casa, y por el entusiasmo general de que poseerían los habitantes del interior (GANDIA, 2001, s/p).

En este sentido, desde posturas políticas opuestas, el historiador Norberto Galasso, expone s coincidencias con las de Enrique de Gandía, tanto en la interpretación de los hechos de mayo, como en las ideas monárquicas de la época,

Piénsese, por ejemplo, lo que hubiera significado desde 1820, la unión argentino-chilena, constituyendo un solo país, con frente a ambos océanos". Lograr la unión era precisamente el propósito de San Martín, quien para lograrla proponía incluso coronar un príncipe extranjero [...] Lo cierto es que la unificación monárquica fracasó, porque las fuerzas contrarias a toda centralización eran demasiado poderosas (GALASSO, 2000, s/p).

Una comunicación del académico de número Rosendo Fraga, en la sesión privada de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, el 27 de julio de 2016, puso en perspectiva el proyecto de Belgrano. "Ni la forma de gobierno aprobada ni la elección del futuro monarca, fueron una improvisación, ni una táctica para ganar tiempo. Se trata de un proyecto que llevaba casi veinte años y que estaba en los inicios de la gestión del proyecto de independencia hispanoamericana." (FRAGA, 2016) Comienza relacionándolo con un Proyecto del Precursor Francisco Miranda y su incansable actividad en Europa para lograr la independencia de América. Para 1798 cuando Inglaterra se encuentra en guerra con España (aclarar con mi libro, anexo) presenta un proyecto en el cual recibe la aprobación de Pitt, en el cual proponía "la

<sup>8</sup> Si bien en distintas fechas partieron los integrantes, con la finalidad de continuar bajo la tutela de España con un Congreso y una Constitución. La misión culminó en Inglaterra, no llegó a concretar su propósito.

adopción del modelo de monarquía constitucional o parlamentaria que regía en Gran Bretaña, al que dos décadas más tarde Belgrano llamará ‘monarquía atemperada’.” En ella exponía que el rey fuera “un descendiente de los incas, cuyo imperio comprendía la mayor parte de América del Sur al llegar los españoles,” Miranda también expone el proyecto ante el presidente de los EE.UU., John Quincy Adams y fundó en Londres, había creado la logia denominada “Sociedad de los Caballeros Racionales”, que también adoptó el nombre de “Logia Lautaro”, por ser el nombre del cacique araucano que más encarnizadamente y con más éxito, en el siglo XVI resistió la invasión española que desde Perú irrumpió en Chile, siendo posible según Fraga, que el chileno Bernardo O’Higgins fuera quien sugirió y justificó ese nombre.

El proyecto de monarquía “atemperada” inca de Belgrano, no fue una iniciativa personal o extemporánea, sino que tenía raíces en el movimiento independentista iberoamericano. Al mismo tiempo fue apoyado por las cuatro figuras que tenían el poder político y militar territorial en las Provincias Unidas del Río de la Plata: el General Juan Manuel Belgrano jefe del Ejército del Norte en Tucumán, el General José de San Martín, Gobernador Intendente de Cuyo y Jefe del Ejército de los Andes, el General Martín Miguel de Güemes Gobernador de Salta y jefe de las guerrillas patriotas del norte argentino y el General Juan Martín de Pueyrredón, Director Supremo en la Ciudad de Buenos Aires con mando directo sobre el Ejército de la Capital [...] La combinación de un acta de Declaración de la Independencia tomada del Acta de los EE.UU. con notorias coincidencias hasta textuales, el proyecto de organización política tomado de la monarquía constitucional británica y la iniciativa de designar un monarca inca, muestra en esta etapa un gran pragmatismo en el Congreso, al combinar los dos modelos anglosajones con la tradición indígena local.” (FRAGA, 2016, s/p).

## Las guerras civiles argentinas

Las guerras civiles argentinas llevadas a cabo entre hermanos, donde también, por las características de la construcción del Estado Nación, participaron potencias extranjeras en la contienda, recordemos que las provincias -preexistentes- formaron alianzas como en el caso de Brasil y Uruguay. Interesa solamente el tema, para reflexionar sobre las pérdidas y su relación comparativa con Brasil. Para Sergio Bagú, “Lo que Juan Álvarez quiso hacer fue explicar esa misma conexión en el pasado, con técnicas y concepciones teóricas aceptables por su rigor científico. [...] es un ilustre precursor del análisis histórico-económico. Por sus esfuerzos metodológicos y por su

afán de poner el conocimiento de lo pasado al servicio de la programación del futuro” (ÁLVAREZ, 1966, p. 11).

Para Juan Álvarez “Durante mucho tiempo la historia argentina se escribió con marcada tendencia a explicar los hechos como único resultado de la acción de ciertas personas, dotadas de aptitudes excepcionales, que manejaban o conducían a las demás; con lo cual dejábase de lado, por completo, el estudio de aquellas causas generales que, obrando sobre directores y dirigidos, debieron influir necesariamente sobre el rumbo adoptado por los primeros, al crearles ciertas necesidades o ambientes especiales.” (ÁLVAREZ, 1966, p. 14). Es significativo su epígrafe, que todavía hoy presenta un desafío para los historiadores

[...] La situación interna del presente nos da la seguridad del orden definitivo. Nada lo amenaza en nuestros días, y afirmo resueltamente que nada lo conmoverá en el porvenir si, estudiando los orígenes de nuestras crisis, eliminamos las causas en lugar de agitarnos contra los efectos. Los hombres de gobierno no han de dejarse sorprender por la aparente confusión de los fenómenos que se reproducen en la historia. Metodicémoslos, clasifiquemos las cruentas experiencias, introduzcamos en la política la ciencia de las causas, sin reduciría al recurso improvisado contra el asalto diario del conflicto. La normalidad es, para mí, problema institucional y no de fuerza, de garantías en el régimen, más que de severidades en la represión. Roque Sáenz Peña. Mensaje de 1911 (ÁLVAREZ, 1966, p. 14).

Sin embargo, tan importante estudio, partiendo de una sentencia abarcadora, como lo es un epígrafe, no consideró ni realizó comentario alguno sobre la alteración (social, política y económica) producida al cambiar de un régimen totalmente autoritario a otro que estaba planteado, teóricamente, en las antípodas. Con el agregado que durante mucho tiempo para la toma de las decisiones en lo cotidiano se aplicaba la ley cuyo origen procedía del anterior estatus colonial anterior.<sup>9</sup>

Zubizarreta, y Rabinovich, posibilitan otra mirada sobre el análisis de las llamadas guerras civiles.

La aparición en 1972 de *Revolución y Guerra*, de Tulio Halperín Donghi, permitió reinterpretar el proceso de independencia a partir de un enfoque político y social atento a la influencia de los acontecimientos bélicos. Desde entonces, la historia política se ha renovado por completo y, más timidamente, ha ido emergiendo una serie creciente de trabajos dirigidos a indagar el peso de la cuestión militar [...] El proceso histórico que se abre en

<sup>9</sup> En diciembre de 1847, Camila O ‘Gorman que, tuvo un amorio con el sacerdote jesuita, Ladislao Gutiérrez, le fue aplicada, por Juan Manuel de Rosas la pena de muerte establecida en las Partidas 1-4-71, 1 18-6 y VII 2-3.

el espacio rioplatense con la crisis de la independencia y se prolonga hasta la dificultosa consolidación de los Estados nacionales estuvo marcado por una muy intensa movilización militar y una no menos intensa conflictividad política. Si bien las relaciones entre ambos fenómenos son a primera vista muy estrechas, nos parece que las mismas no han sido plenamente exploradas por la historiografía (ZUBIZARRETA; RABINOVICH, 2014, s/p).

Pablo Camogli, en su texto “Batallas entre hermanos” aproxima una cifra sobre las pérdidas,

Para el número final de muertos sólo cuento los muertos en combate, pero es lógico pensar que tiene que haber muchos muertos más, ya sea en persecuciones, en los saqueos que se hacían en los pueblos, las represiones en las distintas regiones, o heridos que escaparon y murieron después.” El resultado final, entre los años, 1813 y 1884, arroja 431 batallas y 60.926 muertos (CAMOGLI, 2009, s/p).

Tengamos en cuenta que lo señalado por el autor como batallas, también comprende la categoría de combates y utiliza términos que no corresponden a la época, como el de genocidio. Las guerras civiles comenzaron con posterioridad al proceso de separación de hecho del Reino de España el 25 de mayo de 1810, antes que fuera declarada la Independencia y continuaron casi hasta el final del siglo XIX, un fenómeno que no se constata con similar intensidad en Brasil ni en EEUU.<sup>10</sup>

### **Un cometario sobre los procesos de colonización de España, Portugal y EEUU<sup>11</sup>**

A partir del siglo XVI, las potencias marítimas europeas exploraron territorios americanos. Los países poderosos impulsaron viajes de búsqueda para averiguar datos relativos al suelo, vegetación, recursos naturales, posibilidades de subsistencia y población antes de establecerse definitivamente en el territorio.

Los españoles encontraron en América civilizaciones de pueblos originarios con distinto grado de desarrollo, algunos en un estado de significativo avance (civilizaciones azteca, maya e incaica) y otros se hallaban en un estadio muy inferior. Luego de su dominación, fue constituido un nuevo estamento de carácter burocrático

<sup>10</sup> No consideramos la Guerra de Secesión en EEUU (1861 y 1865). El Estado - Nación estaba conformado, no rompiéndose el orden institucional.

<sup>11</sup> (MOREL, 2015) Un estudio que trata de establecer una comparación entre los tres grandes procesos de colonización que tuvieron lugar a partir de fines del siglo XV en los nuevos territorios de América descubiertos, en 1492, por Cristóbal Colón, desde una perspectiva social.

“integrado, inicialmente por guerreros españoles a quienes se atribuyó el control y explotación de las áreas conquistadas, los que serían reemplazados, más tarde, por cuerpos de funcionarios de alta preparación para sostener el dominio político y militar, organizar las funciones administrativas y ordenar la recaudación de las rentas” (MOREL, 2015, p. 48).

La estratificación básica sobre la cual se desarrolló la sociedad colonial consistía en una estructura social fuertemente diferenciada y asentada en una profunda desigualdad. Los blancos, preferentemente, los de origen hispano (burocracia civil y eclesiástica, encomenderos, obrajeros y comerciantes) eran los que estaban en la cúspide de la pirámide social, controlando los principales centros de producción económica y el flujo de bienes, ejerciendo, como es de imaginar, la suma del poder político. (MOREL, 2015. p. 53).

Del encuentro de culturas, hubo en el proceso, que debe ser ponderado en el marco de los paradigmas de las ideas, costumbre y prácticas en la época en Europa. El andamiaje construido a lo largo de más de trescientos años en lo social, político, religioso, jurídico y militar, en orden a la teoría de Bourdieu, era el capital físico, económico, social, social, informacional, y sobre todo simbólico, con que se contaba al momento de iniciar el proceso de ruptura e independencia.

El proceso de colonización de Brasil comparte rasgos con la colonización española, es su esencia eran emprendimientos gubernamentales, directa o indirectamente, ejecutados. La participación de la sociedad civil fue nula. Instrumentadas por soldados no por familias que, de manera voluntaria, por su cargo y riesgo, se trasladaban a estas tierras. A partir de 1533, bajo el reinado de Juan III de Portugal, se dividió al país en 13 capitanías a lo largo de las costas brasileñas. Dado que la colonización brasileña se realizó desde las zonas litorales hacia el interior, penetrando muy poco en el interior del territorio en esas épocas. Tales capitanías fueron distribuidas entre los nobles portugueses en forma vitalicia y hereditaria, a cambio de un compromiso, como en el caso de España, de llevar a cabo la evangelización aborigen, y permitir desarrollo económico en las mismas, siendo nombrado hacia 1549 un Capitán Mayor para administrar la Colonia y unificar las políticas a aplicar.

Respecto a las características de España y Portugal Darcy Ribeiro los exhibe “como un imperio mercantil salvacionista está conformado por un gobierno de tipo

autocrático, expansivo y colonial. Está referido a una sociedad cuyo desarrollo mercantil necesita de una expansión de los negocios, abastecimiento de metales preciosos y, esencialmente, mercancías, razón por la cual se lanza a la conquista.”<sup>12</sup> Un rasgo diferencial importante de la colonización portuguesa, comparada con la colonización española, fue que, los portugueses establecieron fazendas (plantaciones) como eje principal de la conquista siendo su ámbito de esencialmente el rural. Los españoles, basaron su conquista en la fundación de ciudades. “Ello generará importantes diferencias y un mayor apego a la tierra y al hábitat, que es una condición casi natural de los pueblos agrarios, por parte de los portugueses. Este elemento constitutivo en aquellas épocas remotas contribuiría a formar caracteres diferenciales entre las colonias portuguesas y las españolas” (MOREL, 2015, p. 43).

Las primeras colonias inglesas se instalaron a partir del 1600 en la costa este de América del Norte. Los colonos llegaban por distintos motivos y tenían diferentes intereses: en algunos casos, comerciales; en otros, religiosos. Desde el principio, repartieron la tierra entre los colonos, quienes las cultivaban junto con sus familias. Reconocían la autoridad del rey británico, pero, pronto, se dieron sus propias normas y organizaron sus propias instituciones de gobierno locales.

Para Thomas Bender los ingleses además de los intereses de expansión y dominación tenían razones adicionales para querer establecerse en Norteamérica. Ante una percepción generalizada de un aumento inusual de población y, la explicación dada por Adam Smith que el comercio de larga distancia reduciría prosperidad, de manera que la idea de desprenderse de población atrajo a la atención de gobiernos comerciantes y, también, de los propios colonos. Pero, además, “existía una minoría religiosa insatisfecha dispuesta a abandonar Inglaterra y mudarse a un lugar donde pudiera profesar su culto con mayor libertad. Estos protestantes profundamente comprometidos podrían prestar un servicio adicional como muro de contención para limitar la expansión e influencia de la España católica en el Nuevo Mundo” (MOREL, 2015, p. 33).

---

<sup>12</sup> Se contrapone a un imperio *despótico* salvacionista está conformado por un gobierno de tipo autocrático, expansivo y colonial que utiliza el argumento religioso como fundamentación y razón de dicha expansión, encubriendo, de tal modo, su carácter imperialista. A dicha condición se adscribieron los imperios que pretendían difundir el islam (RIBEIRO apud MOREL, 2015, p. 41).

La primera colonia en 1607 ya se había establecido en Virginia. Con la expedición del “Mayflower”,<sup>13</sup> en 1620 oleadas de inmigrantes comenzaron a llegar a tierras norteamericanas. Provistos de una concesión del Rey Carlos I para la fundación de una colonia, una de ellas desembarcó en las costas de la Bahía de Massachusetts en 1630. Integrada por puritanos, con prácticas religiosas cada vez más restringidas en Inglaterra. Trajeron con ellos una propia carta constitutiva. De tal modo la autoridad de gobierno no residiría en Inglaterra sino en su residencia de Massachusetts.<sup>14</sup> En 1632, la familia católica Calvert obtuvo una carta constitutiva del Rey Carlos I para tomar posesión de las tierras ubicadas al norte del río Potomac, en lo que sería Maryland. Fue refugio de los católicos perseguidos en la Inglaterra anglicana.

En 1636 un clérigo joven, Roger Williams, expulsado junto a sus seguidores de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, compró a los narragansetts, norteamericanos nativos, tierras en lo que constituye hoy Providence, Rhode Island. En 1664, un Parlamento inglés que simpatizaba con él, y era controlado por puritanos, le concedió el acta constitutiva que estableció a Rhode Island como una colonia distinta donde se practicaba la libertad religiosa. La separación de la Iglesia y el Estado era total.

Es notable el impulso alentaba a emigrar rumbo a las nuevas colonias, fueron convocados hasta a los convictos que quedaban liberados. Otros aspirantes que no poseían dinero para los pasajes eran reclutados con contratos de servidumbre y los capitanes de navíos. En muchos otros casos los gastos de transporte los solventaban agencias de colonización (MOREL, 2105, p. 38) Ferguson explica: “Quienes partieron de Inglaterra con destino a Norteamérica más o menos a partir de 1670 [...] se llevaron muy poco consigo. Hasta el precio de su pasaje se pagaba, de hecho, con una hipoteca sobre su futuro trabajo. Pero sí llevaron en su mente una serie de ideas que tendrían profundas implicaciones para el futuro norteamericano. La primera fue la idea del derecho de propiedad” (FERGUSON apud MOREL, 2015, p. 37).

---

<sup>13</sup> “El Pacto del Mayflower fue redactado a bordo y firmado ante de desembarcar” (ARENDRT, 2009, p. 227).

<sup>14</sup> “En sus disposiciones se hacía constar que el poder residía en la Corte General, formada por “hombres libres” que debían, además, ser miembros de la Iglesia Puritana o Congregacional. Entre las facultades de la Corte General estaba la de elegir al gobernador, quien, durante la generación siguiente” (MOREL, 2015, p. 34).

Ya, en la década, de 1660, al aumentar la demanda de mano de obra en las plantaciones del sur, se optó por “importar” africanos encadenados y condenarlos a servidumbre involuntaria toda su vida. Al referirnos a la importante barrera racial que se estableció en las colonias norteamericanas. Otro rasgo básico diferencial con las colonizaciones española y portuguesa era que el gobierno inglés, distraído en otras cuestiones de Estado, nunca logró ejercer un control férreo sobre las colonias. “Con excepción de Georgia, todas las colonias se fundaron como compañías de accionistas o como propiedades feudales creadas mediante una carta constitutiva otorgada por la Corona” (USA apud MOREL, 2015, p. 40). Para nada o significó que no se ejerciera una suerte de control externo a través de estas Compañías formadas al efecto, cuyas sedes normalmente estaban en Inglaterra. En síntesis los colonizadores, herederos de la larga tradición inglesa de luchas por las libertades políticas, incorporaron el concepto de libertad en la primera carta constitutiva de Virginia (MOREL, 2015, p. 40).

### **El Proceso de Independencia e institucionalización inicial de Brasil**

Las acciones militares de Napoleón Bonaparte en 1808 afectaron no sólo a España sino también a Portugal. Los reyes portugueses, Juan VI, y su madre María I, fueron obligados a exiliarse, y se radicaron en Río de Janeiro. Ya varios movimientos independentistas habían germinado en América a raíz de la revolución americana, y el príncipe fue ganado por ellos.

En 1815, el Rey Don João VI elevó a Brasil de ser colonia a pasar a ser Reino Unido con Portugal. Después de ser requerido en Portugal, el Rey dejó en cargo a su hijo Don Pedro. Quién después de oponerse a las cortes portuguesas retiró a parte de la armada portuguesa y se unió a la causa de un Brasil independiente. “En 1815, se conformó la fusión de la Corona bajo el nombre de Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarves, con el que logró un status bastante particular: se dejaba de ser colonia, pero no se alcanzaba la independencia” (MOREL, 2015, p. 86). El 30 de septiembre de 1821 se emitió desde Portugal un decreto que subordinaba a Lisboa todas las cortes brasileñas, y exigía a Pedro que regresara. La respuesta del príncipe a esta exigencia fue recibida el 9 de enero de 1822, figura en los libros de historia como una de las más famosas: “Me quedo” (“Eu Fico”). Finalmente, septiembre en 1822 declaró la independencia del Imperio Portugués. Para septiembre de 1822, la corona portuguesa

había declarado “traicionero” al gobierno de Pedro mediante cartas. Al día siguiente de recibir las comunicaciones, 7 de septiembre, Pedro lanzó la proclama independentista, conocida como el Grito de Ipiranga, que convertiría esa fecha en el Día de la Independencia de Brasil.

El día 3 de mayo de 1823, la Asamblea constituyente y legislativa del Imperio del Brasil inició su legislatura con el intento de realizar la primera constitución política del país. Tras un proceso conflictivo, la primera Constitución de Brasil, como un imperio independiente fue promulgada el 25 de marzo de 1824. De las constituciones de Brasil fue la que tuvo la mayor vigencia, habiendo sido revocada en la proclamación de la República de Brasil, el 15 de noviembre de 1889.

Desde el punto de vista bélico, el proceso independentista brasileño no fue tan fuerte como el de la América Hispana, pero sí hubo escaramuzas durante el desarrollo del mismo. Finalmente, Portugal reconoció oficialmente su independencia un año después del suceso la independencia del Imperio de Brasil fue reconocida en un tratado del 25 de agosto de 1825. “La vía del desarrollo mercantil dependiente quedaba expedito. **En Brasil, poco era lo que se alteraba con relación a la vida colonial**” (MOREL, 2015, p. 88 - El destacado es nuestro).

“Curiosa forma de declarar la independencia: el mismo príncipe regente que había sido el símbolo de la opresión, pasaba ahora a ser el conductor del proceso libertario [...] Como bien señalan Rapoport y Madrid, la situación era equiparable a una mera transferencia de poder entre integrantes de la casa real gobernante manteniendo el orden establecido [...] El nuevo Estado de Brasil fue conformado como un Imperio” (MOREL, 2015, p.87). Sin embargo, hay que considerar que “Lo que distingue al caso brasileño, es su decidida enunciación temprana como nación (o como Imperio), a partir de un imaginario que excluía al pueblo de manera explícita en aquellos primeros años” (HASPIDE apud BARRENECHE et al, 2017).

El profesor João Pimenta, doctor en Historia por la Universidad de São Paulo (USP, Brasil), que se distingue por sus escritos sobre el proceso de independencia brasileño, en *La independencia de Brasil como revolución: historia y actualidad sobre un tema clásico*, presenta un importante análisis

El periódico oficial del gobierno de Pedro I, bastante optimista sobre las perspectivas que, supuestamente ya en febrero de 1823 se observaban en relación a la adhesión de todas las provincias americanas al Imperio, afirmaba

que éste, en breve, le presentaría al mundo “un hecho pocas veces ocurrido, una revolución desarrollada, un Pueblo que reasume sus derechos inalienables a la independencia, corta los vergonzosos eslabones de su vituperio y entra, sin haber pasado por los horrores de la guerra civil y de la anarquía, en el círculo de las Naciones libres del Universo [...] La cuestión de mantener, en el nuevo Imperio de Brasil, lazos dinásticos con el antiguo Imperio Portugués, le ofreció a la historiografía uno de los principales argumentos para definir al proceso de independencia como conservador, sin sacudidas, poco significativo y, muchas veces, “no revolucionario [...] Del mismo modo, la creación de una esfera de derechos vinculada con los nuevos conceptos de ciudadanía y representación política, típicamente modernos; un nuevo locus de ejercicio de la soberanía nacional (organizado por una monarquía constitucional); y nuevas formas de expresión y asociación colectivas y públicas, que reorganizarían las jerarquías coloniales y permitirían esa creación bastante original de la realidad nacional brasileña: una sociedad al mismo tiempo liberal y esclavista” (PIMENTA, 2008).

### **Breve comentario sobre el proceso de independencia e institucionalización de EEUU**

Como consecuencia de la Guerra de los 7 años, entre Gran Bretaña y Francia, comenzó el proceso de independencia de Estados Unidos. Luego de la victoria Gran Bretaña quedó quebrada económicamente e impuso a sus colonias en América diversas leyes e impuestos que causaron gran malestar en las trece colonias de Norteamérica, que se manifestó en protestas, motines y revueltas sociales. En 1770, se produjo la «masacre de Boston que terminó con la vida de colonos en manos de soldados británicos. Este acontecimiento determinó un quiebre de relaciones entre las colonias y Gran Bretaña.

La revolución estadounidense se inició por la falta de representación política de los colonos norteaméricos en el parlamento británico y en relación con el aumento de impuestos para saldar la deuda acumulada de la Guerra de los Siete Años. En 1773 se produjo en Boston, el llamado *Motín del Té*, que intensificó la escalada de las hostilidades entre los ingleses, que cerraron el puerto de la ciudad, y las colonias americanas cuyos representantes reunidos en Filadelfia en 1774 respaldaron a Boston frente a las exigencias de reparación inglesas. "Ningún impuesto sin representación" (No taxation without representation) fue el lema de la lucha.

Los colonos del norte en el año 1774 convocaron a un Congreso en Filadelfia para tomar medidas ante todo lo que estaba sucediendo. Este Congreso no tenía carácter separatista, pues pretendía sólo retomar la situación anterior respecto a impuesto y representación. En 1775 comenzó oficialmente la guerra de la

Independencia. Se organizaron los cuerpos civiles, bases del futuro ejército, y se acordó nombrar a George Washington, ex-teniente y coronel del ejército británico, como su comandante. El avance inicial fue dominado por los ingleses, sin embargo, tras la victoria estadounidense en Batalla de Saratoga, cambió el curso de la guerra. Francia y posteriormente España entraron en guerra apoyando a los independentistas norteamericanos (AMERICAN, 2007).

Los colonos se congregaron nuevamente en Filadelfia, Segundo Congreso Continental, y el 4 de julio de 1776 se declaró la independencia de los Estados Unidos rompiéndose los lazos coloniales con Inglaterra. “El poder – que los hombres de la revolución americana concibieron como algo natural, ya estaba presente en todas las instituciones existentes a lo largo y ancho del país – no solo era anterior a Revolución, sino que, en cierto sentido, era anterior a la colonización del continente.” (ARENDR, 2009, p. 227).

Estados Unidos entre los años 1776 a 1787, conformó una Confederación, donde los Estados gozaban de absoluta soberanía. En 1783 Inglaterra reconoció su independencia. En 1787, fue sancionada la Constitución de Estados Unidos con fuertes características iluministas del movimiento de la ilustración. garantía de la propiedad privada, optó por el sistema de república federativa y defendía los derechos y garantías individuales del ciudadano, adoptando un sistema político republicano y federalista. La esclavitud, que setenta y siete años más tarde los llevará a una cruenta guerra civil, era un asunto de competencia de los estados, no del gobierno federal. Hay que subrayar que, desde su sanción en 1787, hasta la actualidad la Constitución nunca fue interrumpida en su ejercicio.

## Epílogo

Las ideas sostenidas por Belgrano fueron un instrumento ético de responsabilidad para construir un estado que conjugase objeto y sujeto, mundo y percepción. En suma, la edificación de una visión del mundo reconocida como natural e instituida en las categorías de percepción de los agentes como aquello que tiene valor, aquello por lo que vale la pena luchar. En la batalla librada por Belgrano para construir una visión del mundo reconocida como legítima, la báscula del poder se inclinó a su favor a través del capital simbólico acumulado. Sus ideas monárquicas,

así como la creación y jura de la bandera adquieren fuerza simbólica por la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia. En su figura se encarnó el grupo y se homologó el significado y el significante.

El recorrido realizado a través de la comparación de nuestra construcción como Estado – Nación, de la República Federativa del Brasil y de los Estados Unidos de América, sobre la impronta colonial, el proceso de independencia, la organización del Estado y las luchas civiles a que dio lugar dicho proceso, que pone en acto el “uso” del capital simbólico acumulado, fue considerablemente elocuente. Si recordamos el conjunto de atributos que definen la estatidad -capacidad de externalizar su poder, capacidad de institucionalizar su autoridad, capacidad de diferenciar su control y una capacidad de internalizar una identidad colectiva- Argentina la alcanzó recién en el año 1890.

En Brasil el 7 de septiembre de 1822 Pedro lanzó la proclama independentista, conocida como el Grito de Ipiranga. La primera Constitución de Brasil, como un imperio independiente fue promulgada el 25 de marzo de 1824, haciendo un uso intenso de la estructura colonial heredada.

Es decir, solo trascurrieron dos años y las condiciones de estatidad ya estaban inicialmente presentes, luego deberían decir, luego debieron pasar 65 años para evolucionar a una república. Estados Unidos de América el 4 de julio de 1776 declaró la independencia y en 1787, fue sancionada la Constitución. En 11 años las condiciones de estatidad estaban consolidadas, sin alteraciones en cuanto a las estructuras y costumbre coloniales. En ambos casos las luchas civiles durante el proceso fueron muy bajas.

Un comentario final, sobre el general Manuel Belgrano y el capital simbólico. La bandera nacional es un constructo simbólico, en ella se reconoce a la Nación y se le da valor, a partir de ese reconocimiento. La creación, jura y uso por parte de Belgrano contrariando muchas veces las autoridades, es conocido y por sí solo explica importancia que le otorgó a lo simbólico.

El aporte de la teoría social haciendo uso de los postulados de Bourdieu, con su desarrollo de la importancia de lo simbólico, en tanto se posiciona en cualquier propiedad que sea percibida, reconocida, y se le da valor, permite comprobar el valor que adquieren las acciones que se desarrollan para implementar una solución si ellas tienen en cuenta, o no, aquello que los habitantes perciben reconociendo y dándole

valor. En este contexto deben considerarse las ideas monárquicas de Belgrano y la génesis de la construcción del Estado Nación.

## Referencias

ÁLVAREZ, Juan. **Las guerras civiles argentinas**. EUDEBA, Bs. As, 1966, p. 11. Disponible en: <https://elsudamericano.files.wordpress.com/2017/01/86-c3a1lvarez-guerras-civiles-colecccic3b3n.pdf>.

AMERICAN REVOLUTION DIGITAL LEARNING PROJECT [1] **New-York Historical Society**. Disponible en: [https://web.archive.org/web/20070207143730/http://amrevoonline.org/museum/main\\_page.cgi?rm=intro](https://web.archive.org/web/20070207143730/http://amrevoonline.org/museum/main_page.cgi?rm=intro)

ARENDDT, Hannah. **Sobre la Revolución**. Madrid: Alianza, 2009.

BARRENECHE, Osvaldo; ANDRÉS BISSO, André y MELEAN, Jorge.T. (Coord.). **Historia de América Latina Recorridos temáticos e historiógrafos: siglos XIX y XX** UNLP, 2017. Disponible en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/64269/Documento\\_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/64269/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1)

BENDER, Thomas. **Historia de los Estados Unidos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

DEPARTAMENTO DE ESTADO DE ESTADOS UNIDOS. **Reseña de Historia de Estados Unidos, USA**. 2005.

BOURDIEU, Pierre. Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. **Revista Sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales**, N.º 8., UBA, Bs. As. 1996. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/3182>

BURKE, Peter. **Historia y teoría social**. Buenos Aires: Amorroutu, 2007.

CAMOGLI, Pablo. **Batallas entre Hermanos**. Silvina Frieria. Nota con entrevista al autor, diario p. 12 21 de julio de 2009. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/2-14640-2009-07-21.html>.

ESTIÚ, Horacio Roberto. **El monarquismo en el Río de la Plata (1815-1819)**. Tesis para la obtención del título de Licenciatura de historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2001. Disponible en: [http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6772/uba\\_ffyl\\_t\\_2001\\_801124.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6772/uba_ffyl_t_2001_801124.pdf?sequence=3&isAllowed=y).

DIB, Martín. **Ideario de Belgrano**, Buenos Aires: Instituto Nacional Belgraniano, 2019.

FERGUSON, Niall. **Civilización, Occidente y el resto**. Buenos Aires: Debate, 2011.

FERNÁNDEZ, José Manuel Fernández. **Capital simbólico, dominación y legitimidad**. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu en <https://papers.uab.cat/article/view/v98-n1-fernandez>

GALASSO, N. **Seamos libres y lo demás no importa nada**. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2000. Extractado en <https://diariolaopinion.com.ar/contenido/146741/el-proyecto-del-rey-inca> Consultado el 20 de enero de 2019.

OSZLAK, O. **La formación del Estado Argentino**. Buenos Aires: Editorial Belgrano, 1982.

PIMENTA, João. La independencia de Brasil como revolución: historia y actualidad sobre un tema Clásico, Nuevo Topo. **Revista de historia y pensamiento crítico**, N.º 5, Buenos Aires, 2008. Disponible en: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/xix2pimenta.pdf>.

PORTINARO, P. **Estado**. Léxico de política. Buenos Aires: Nueva Edición, 2003.

RELA, W. Proyectos Monárquicos en el Río de la Plata (1808 – 1816). **Revista Digital Estudios Históricos**, n. 3, 2010. Disponible en: [http://www.estudioshistoricos.org/edicion\\_3/walter-rela.pdf](http://www.estudioshistoricos.org/edicion_3/walter-rela.pdf) Consultado: 10 de diciembre 2019.

SANTAMARINA, S. (2018). **Historia de la guita. La cultura del dinero en la Argentina**. Buenos Aires: Planeta, 2018.

SPERONI, J. (2005). **Las ideas de Belgrano, su vigencia actual en perspectiva**. Anales 11, Buenos Aires: INB, 2005.

ZUBIZARRETA, I; RABINOVICH A. Nuevas líneas de investigación para la guerra desde la historia política y social. **XI Congreso Argentino de Antropología Social**, Rosario, julio, 2014. Disponible en: <http://cdsa.academica.org/000-081/1093.pdf> Consultado el 20 de diciembre de 2019.

Artigo recebido em: 07/02/2021.  
Artigo aprovado em: 06/03/2021.



---

AS CRIANÇAS NA BÍBLIA: UM NOVO OLHAR, IMPORTÂNCIA E  
ELEMENTOS EDUCATIVOS

---

---

CHILDREN IN THE BIBLE: A NEW LOOK, IMPORTANCE AND  
EDUCATIONAL ELEMENTS

---

Érico Tadeu Xavier<sup>1</sup>  
Noemi Pinheiro Xavier<sup>2</sup>

### RESUMO

Em diversas culturas as crianças não eram valorizadas e essa visão influenciou até mesmo o povo de Israel. Neste trabalho aborda-se o tratamento dado às crianças na Bíblia, visando evidenciar sua importância e fornecer elementos para que a educação atual das crianças seja realizada segundo o que o Livro Sagrado preceitua e conforme as orientações da igreja. Os resultados desse estudo revelam que Deus, pretendendo revelar-se como o Deus da vida, interviu em diferentes situações para que a vida das crianças fosse valorizada. E Jesus, com Seu amor e exemplo, elevou a posição das crianças perante a sociedade e as colocou em pé de igualdade com outros seres humanos, enaltecendo sua importância. Com isso, lançou um novo olhar para as crianças, ressaltando sua importância e o valor da educação cristã no lar. Conclui-se que a atenção dada pela Bíblia às crianças trouxe mudanças importantes para o tratamento das mesmas no contexto socioeducacional, propiciando uma nova perspectiva na educação e cuidado das mesmas.

**Palavras-chave:** Crianças. Bíblia. Valor. Educação.

### ABSTRACT

In different cultures, children were not valued and this view influenced even the people of Israel. This work deals with the treatment of children in the Bible, aiming to highlight their importance and provide elements for the current education of children to be carried out according to what the Holy Book prescribes and according to the guidelines of the church. The results of this study reveal that God, intending to reveal himself as

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia. Professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (Ivatuba, PR). E-mail: etxacademico@gmail.com.

<sup>2</sup> Mestre em Educação. Psicopedagoga e professora da Faculdade Adventista Paranaense (Ivatuba, PR). E-mail: noemix1962@gmail.com.

the God of life, intervened in different situations so that children's lives were valued. And Jesus, with His love and example, elevated the position of children before society and placed them on an equal footing with other human beings, extolling their importance. With that, he took a new look at children, emphasizing their importance and the value of Christian education in the home. It is concluded that the attention given by the Bible to children brought important changes for the treatment of them in the socio-educational context, providing a new perspective in their education and care.

**Keywords:** Children. Bible. Value. Education.

## **Introdução**

A Bíblia Sagrada traz o relato de como as crianças eram tratadas nas diferentes culturas que influenciaram o povo de Israel e, conseqüentemente, os cristãos atuais. Os relatos históricos mostram que as crianças, quase sempre, eram tidas como de pouca importância na sociedade, sendo raras as que recebiam uma educação adequada. Deus, porém, na sua infinita bondade e misericórdia, ouviu os gritos das crianças juntamente com os gritos dos menos favorecidos e buscou meios de modificar essa situação para que elas tivessem seu valor reconhecido.

No Velho Testamento já havia relatos de como Deus se importa com as crianças e com um tratamento e educação mais adequados a elas e, essa importância foi salientada mais firmemente no Novo Testamento com as manifestações de Jesus em Seus ensinamentos.

Este artigo, portanto, dedica-se a relatar como as crianças eram tratadas na Bíblia tendo em vista evidenciar sua importância para Deus e a sociedade e fornecer elementos para que as crianças sejam educadas, atualmente, segundo o que o Livro Sagrado preceitua, em concordância com as orientações da igreja.

## **A Criança no Antigo Testamento**

A Palestina, terra de Canaã, pertencia ao império egípcio e o Faraó determinava todos os assuntos que deveriam ser obedecidos por aqueles que morassem no território sob seu jugo. Conforme Mesters (apud SILVA, 1997, p. 9), o Faraó controlava a região através do tributo, através do exército e através da ideologia

que ensinava o rei ser filho de deus (*sic*). E como faraó tratava a questão das crianças?

A criança, nessa época, parecia não ter valor e relatos levam a crer que possuíam uma simbologia, como segue:

Quando alguém construía uma casa, um templo ou uma cidade costumava sacrificar um filho para que fosse enterrado debaixo das fundações. Era assim que a religião de Canaã procurava a proteção dos deuses para a casa, o palácio, o templo e a cidade. Por isso, a cidade de Jericó foi reconstruída 'pelo preço' de duas crianças (1Rs.16.34) (MESTERS apud SILVA, 1997, p. 10).

Crianças também eram sacrificadas para acalmar a ira dos deuses, que acreditavam se manifestar em épocas de crises ou guerras e esse costume cananeu foi adotado pelo povo hebreu, cujos reis faziam "passar seus filhos pelo fogo" (2Rs.16.3; 21.6; 23.10; Jr.7.31, 19.5; 32.35; Ez.16.21; Lv.20.2-5, 18.21).

O Faraó também impingiu leis severas com relação às crianças como, por exemplo, quando preocupado com o crescimento numérico do povo hebreu, ele decretou a morte de meninos (Ex.1.16-22), com vistas a controlar a população. Meninas poderiam viver, pois tinham como destino "gerar filhos para o opressor e dar prazer ao seu senhor" (MESTERS apud SILVA, 1997, p. 10).

Por outro lado, havia o culto da fertilidade, promovido pelo povo cananeu. Esse culto:

[...] favorecia o acesso à divindade através do contato com prostitutas sagradas. Aumentava o número de filhos para trabalhar e guerrear a serviço do rei e, assim, produzia crianças abandonadas<sup>3</sup>. Além de desvirtuar o sentido divino, este culto desintegrava o sentido humano. A vida do profeta Oséias é um exemplo concreto de como este culto marginalizava a mulher e desintegrava as famílias. (MESTERS apud SILVA, 1997, p. 10).

Os filhos também poderiam ser vendidos para aplacar a situação de pobreza das famílias e serviam como escravos ao credor. Segundo Mesters (apud SILVA, 1997, p. 11), "Na época do exílio, a escravidão foi total, do povo inteiro, mas a maior vítima era a juventude" (Lm.5.13-14).

<sup>3</sup> O nome simbólico das crianças indica a situação de abandono: *Lo-Ruhamah* (Sem-misericórdia); *Lo-Ammi* (Não-meu-povo) (Os 1:6-9). (MESTERS apud SILVA, 1997, p. 10).

A situação da criança, à época, em Samaria, era lamentável. Relata-se em Reis que mães chegaram a comer seus filhos para saciar a fome<sup>4</sup>.

Durante o cerco de Jerusalém parece acontecer essa mesma pouca importância ao sentido da vida humana: “As lamentações de Jeremias falam de crianças famintas, abandonadas, assassinadas (Lm.1.5; 15.18; 2.11-12,19) e de mães que chegaram ao ponto de matar e comer seus próprios filhos (Lm.2.20; 4.10)” (MESTERS, apud SILVA, 1997, p. 11).

Mesters relata ainda que Deus usou quatro mulheres para agir em defesa das crianças: Sifra e Fuá, que eram parteiras; e Joquebede e Miriam (mãe e irmã de Moisés). Essas mulheres iniciaram um movimento de resistência contra o Faraó, notadamente contra a decisão do extermínio dos meninos.

Foram ações como essas que fizeram com que o povo hebreu, buscando forças em Javé, condenasse práticas religiosas que causassem a morte de crianças. O maior expoente dessa condenação pode ser encontrado na história de Abraão e Isaac, como relata Mesters:

[...] Ela apresenta Abraão seguindo uma inspiração religiosa, obedecendo a um apelo de Deus que pedia o sacrifício do filho. No último momento, porém, o narrador faz saber que o Deus de Israel não quer este sacrifício (Gn.22.12). Ele condena as matanças de crianças que ocorriam em Israel (2Rs.16.3-34). Assim, a história apresenta Abraão, o pai do povo, como modelo a lutar em defesa da vida ameaçada da criança. (MESTERS apud SILVA, 1997, p. 14).

É dessa maneira que Deus passa a se revelar como o Deus da vida e as crianças passam a ser vistas sob uma nova ótica. Ressalte-se que Deus ouviu o grito das crianças e a Bíblia fala disso. Os pais estavam acostumados à cultura que se impunha à época e que preconizava pouco valor aos filhos, choravam a falta de descendência, mas Deus queria que valorizassem a vida das crianças.

Em decorrência, Deus passou a falar claramente sobre a questão e suas admoestações podem ser vistas nos seguintes versículos:

---

<sup>4</sup> Duas mulheres combinaram entre si matar e comer seus próprios filhos. Comeram o filho da primeira. Mas a segunda não manteve a promessa. Aí, a primeira recorreu ao rei, para que ele obrigasse a outra a cumprir o prometido (2Rs. 6.24-31).

“Herança de Javé são os filhos<sup>5</sup>, uma recompensa aos frutos do seio. São como flechas na mão do homem forte [...] bem-aventurado o homem que tem sua aljava cheia. Não ficará confundido quando tiver que se defender de seus inimigos” (Sl.127). “Que Shaddai te abençoe e te faça fecundo ao ponto de te tornares pai de uma multidão” (Gn.28.3)<sup>6</sup>.

“Nunca maltrates a viúva e o órfão. Se os maltratares eu escutarei seu grito de ajuda e minha cólera se reverterá sobre ti e morrerás [...]. Tua mulherentão se tornará viúva e teus filhos órfãos” (Ez.22.21-23).

É o valor da vida que importava a Deus e, percebendo isso, os homens começaram a mudar paulatinamente a cultura vigente e as crianças passaram a ocupar outra posição, como será relatado a seguir.

#### *A Importância da Descendência em Israel*

A Bíblia revela grande preocupação com as crianças<sup>7</sup>. Champlin e Bentes (1995, v. 1, p. 962) salientam que, tanto no AT como no NT, as referências feitas a filhos e crianças são consideravelmente utilizadas: “uma criança era considerada, entre os israelitas, uma bênção de Deus; e muitos filhos eram um sinal de favor divino, ao passo que as pessoas estéreis eram olhadas com menosprezo (Gn 11:30; 30:1; I Sm 2:5; II Sm 6:23 e Sl 127:3)”.

Conforme Daniel-Rops (1988, p. 73), tal como nas palavras do Salmista, “Herança do Senhor são os filhos; o fruto do ventre seu galardão”. Outro salmo comparava o pai de uma família numerosa ao homem cuja mesa está cercada de oliveiras novas. Um trocadilho popular transformou a palavra *banim*, filhos, em *bonim*, construtores. Desse modo, os filhos passaram a ser esperados, desejados com alegria.

A notícia se espalhava pela vila ou quarteirão e os vizinhos eram avisados de que, segundo o costume antigo, haveria uma festa para a qual seriam

<sup>5</sup> Importante salientar que não há mais distinção de sexo.

<sup>6</sup> Valorização da vida.

<sup>7</sup> Do hebraico *yaleb*, o termo aparece 87 vezes no AT (Gn.21.8,14,16; Ex.2.3,6-10; Rt.4.16; 1Sm.12.15,18,19,21,22; 1Rs.3.25; 2Rs.4.18,26,34; Ec.4.13,15; Is.9.6; Je.31.20, para citarem-se alguns. No grego, a palavra criança é *paidíon*, palavra que ocorre 53 vezes. E também *país*, que aparece por 24 vezes, com o sentido de “servo”, “criado”, “filho” etc. Também no AT é usada muitas vezes no plural para designar somente um descendente masculino, dando a entender descendência.

convidados todos os parentes, amigos e pessoas que vivessem nas proximidades a fim de se rejubilarem juntos. O mais humilde dos casais se apropriava da grandiosa declaração de Isaías, repleta de implicações messiânicas: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu” (DANIEL-ROPS, 1988, p. 73).

Há tamanha importância na descendência que uma mulher estéril no Oriente Próximo e Médio era vista com maus olhos<sup>8</sup>. De fato, uma teologia popular da época dizia que a mulher estéril estava debaixo do juízo divino<sup>9</sup> e essa situação parecia estar ligada a questões de herança de terras e perpetuação do patrimônio e do nome da família. Conforme explicam Champlin e Bentes (1995, v. 2, p. 271), “não podia haver calamidade maior para um israelita do que a sua família desaparecer da face da terra”.

De acordo com Daniel-Rops (1988, p. 73), “quando a esterilidade era voluntária, era tida como um pecado tão grave que o profeta Isaías foi pedir contas ao rei Ezequias por causa disso, dizendo-lhe que a morte era o justo castigo de tal crime”.

A importância que se dava à descendência em Israel era tanta que até mesmo se abria uma exceção ao descanso sabático.

O desejo de assistir ao nascimento de crianças era tão grande que os rabinos abriam uma exceção na lei sagrada do descanso sabático: era lícito ajudar a mulher em trabalho de parto, levar uma parteira até ela, amarrar o cordão umbilical e até, como afirma o tratado Shabbath, cortar o mesmo. (DANIEL-ROPS, 1988, p. 73).

Compreendendo a ótica divina, Israel passou a ver as crianças como uma bênção do Senhor, passando a dar maior importância aos seus descendentes.

---

<sup>8</sup> No Talmude, *Yeremoth* vi. 6, a um homem casado com uma mulher estéril era ordenado deixá-la após dez anos de casamento e casar-se com outra; e repetir a prática se a segunda esposa também fosse estéril. Um antigo costume, refletido na história de Sara e Abraão, consistia em dar ao marido uma concubina que lhe pudesse dar filhos, para que houvesse uma situação doméstica normal. [...] A reversão da esterilidade era uma misericórdia e intervenção divina, uma resposta à oração [...] Em sua misericórdia, Deus dá a uma mulher um lar e filhos (ver Sl.113.9) [...] As palavras hebraicas para “estéril”, no tocante à mulher são três: *otser* (restringida), *agar* (estéril); e *shakkul* (privar), demonstram as atitudes da época. [...] Alguns intérpretes pensam que uma das razões da ansiedade das mulheres judias diante da esterilidade, era a promessa messiânica. Aquela que tivesse filhos poderia ser a mãe do Messias prometido. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 2, p. 271).

<sup>9</sup> Ver Gn.16.2;30.1-23, 1Sm.1.6,20.

### *A Posição da Criança em Israel*

O tratamento dado às crianças em Israel envolvia alguns cuidados e rituais. Os bebês recém-nascidos eram cuidados por parteiras ou servas, embora muitas mulheres judias soubessem se ajeitar sem elas, a exemplo de Maria, no estábulo em Belém (DANIEL-ROPS, 1988). Os bebês eram banhados “em água, esfregada com sal, envoltos em panos e cuidados pela mãe (Gn.21.7; 1Sm.1.23), com a ajuda de outras pessoas [...] dependendo das posses da família” (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 962).

Recebiam nomes de acordo com circunstâncias que envolviam o nascimento ou ainda por algum desejo ou esperança por parte da mãe. Acreditava-se que o nome fazia parte integral do indivíduo, e que tinha influência sobre seu caráter e seu destino. E era provavelmente no dia de sua circuncisão que a criança recebia seu nome. Com oito dias de nascidos os meninos eram circuncidados<sup>10</sup>.

A mãe também era responsável por oferecer um sacrifício de purificação no templo para apresentar a criança<sup>11</sup> a Deus, remindo-a com certa importância em dinheiro. O desmame, que acontecia geralmente por volta dos dois ou três anos de vida, também era celebrado com sacrifícios.

Apesar de serem consideradas uma bênção de Deus as crianças eram, muitas vezes, vendidas como escravas ou, ainda, dadas em pagamento de uma dívida. O pai hebreu possuía um poder ilimitado sobre seus filhos, escolhendo inclusive seus cônjuges (Gn 21:21; Ex 21:9-11). “Ele (o pai) tinha autoridade para contratar casamento para seus filhos, e podia vender uma filha como concubina; mas não podia vendê-la a um povo estrangeiro (Êx.21.7ss). Os filhos podiam ser vendidos a fim de ser paga alguma dívida [...]” (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 962).

---

<sup>10</sup> O vocábulo português circuncisão deriva-se do latim, que significa, literalmente, “cortar ao redor”, referindo-se a uma pequena operação cirúrgica mediante a qual o prepúcio do pênis masculino é removido. [...] sendo um dos mais antigos costumes da antiguidade, praticado por diversos povos [...] Diversas teorias têm sido apresentadas como explicação da origem e do propósito dessa medida: a) teria finalidades higiênicas; b) seria um sinal de afiliação grupal; c) seria uma preparação para a vida sexual; d) seria um teste iniciatório da coragem, antes de um jovem ser aceito pela tribo; e) seria um meio que santifica as faculdades geradoras; f) seria um sacrifício que redime o varão do deus que lhe outorgou a vida. [...] De acordo com os judeus era uma garantia virtual da salvação, porquanto entre eles se pensava que todos os circuncidados, que eram israelitas por nascimento, já estariam automaticamente absolvidos de todo o julgamento. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 746-747).

<sup>11</sup> Os meninos com quarenta dias de vida e as meninas com 80 dias.

Comenta ainda este autor que, os pais tinham autoridade sobre os filhos e sobre estes eram responsáveis:

Um pai podia anular um voto sagrado feito por uma filha, embora não por um filho. Dos pais esperava-se que entregassem seus filhos para serem mortos, se se tornassem culpados de abusar de um dos genitores (Ex.21.15,17; Lv.20.9). Jesus referiu-se a essa lei em Mt.15.4 e Ma.7.9. Antes da legislação mosaica, um pai podia designar quem era o seu filho primogênito, usualmente filho de uma esposa favorita, sem importar se esse filho era, ou não, o mais velho [...]. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 962).

Assim, depois da lei mosaica, que se refere à primogenitura<sup>12</sup>, o primeiro filho assim declarado, não podia perder esse direito, se seu pai viesse a gerar um filho de outra esposa mais favorecida (Dt.21.15-17).

A reverência aos pais era exigida totalmente e, sem esse atributo, a criança não prosperaria espiritualmente, conforme se acreditava à época.

Se uma criança amaldiçoasse a seus pais, imediatamente ficava debaixo de uma maldição divina (De.27.16). Se um filho fizesse alguma violência contra seus pais, era executado (Êx.21.15,17; Lv.20.9). Se um filho se tornasse um alcoólatra, um glutão, um malfeitor, ignorando as advertências de seu pai, seria morto por apedrejamento, pelos anciãos da cidade (Dt.21.18-21). (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 962).

Os filhos ilegítimos não tinham direito à herança e não recebiam qualquer educação formal e também eram excluídos da congregação, sendo totalmente desprezados, como se lê em Deuteronômio 23.2 e Juízes 11.2.

Sobre a adoção<sup>13</sup> de filhos, relatos dizem que, na antiga Mesopotâmia havia o costume de adotar crianças. Os relatos bíblicos de adoção ocorrem, geralmente, em terras estrangeiras, conforme Champlin e Bentes (1995, v. 1, p. 962), “[...] como a adoção de Moisés por parte de uma filha de Faraó (Êx.2.10), ou a adoção de Ester

---

<sup>12</sup> Quando a criança era o primogênito, os pais precisavam cumprir um dever especial. Isto fazia parte da lei geral, pois em Israel todos os primogênitos de todos os seres vivos, assim como os primeiros frutos, pertenciam a Javé. O Todo-poderoso, ao falar a Moisés, lhe ordenara que todos os primogênitos, seja de homens ou animais, fossem dedicados a Ele. Em seu evangelho, Lucas usa o mesmo termo grego *hagion* que significa santo; tornando-se a criança uma coisa santa, oferecida a Deus e separada do mundo comum, terreno. (DANIEL-ROPS, 1988, p. 73).

<sup>13</sup> Adoção traduz um termo grego que significa “colocar como filho”. [...] Sua origem foi o desejo de ter um descendente do sexo masculino para que a herança continuasse na família, quando não havia nenhum filho natural do sexo masculino. [...] Uma forma de adoção estava envolvida naqueles casos em que uma esposa dava uma serva a seu marido, mediante a qual ele geraria filhos [...] como o filho que nasceu de Abraão e Hagar. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 1, p. 44).

por Mordecai (Es.2.7,15). [...] Abraão adotou um herdeiro (Gn.15.3), embora não houvesse qualquer legislação formal para isso [...]”. Muitos relatos mostram que, em alguns casos, os adotados já eram descendentes da mesma linhagem.

No que se refere à posição ocupada pelas meninas é sabido que, nos valores dos povos antigos, mulheres tinham menos valor que mulas e camelos. “Malditos aqueles cujos filhos são fêmeas”<sup>14</sup>. Dessa maneira, os filhos homens eram considerados bênçãos e as filhas um sêmen perdido para o pai e essa visão se sustentou por séculos, sempre relegando a mulher a uma condição de inferioridade.

Lê-se no Mishná<sup>15</sup> que o pai não era obrigado a sustentar filhas e era comum abandonar filhas não desejadas em lixos ou à beira das estradas. Quando não eram devoradas por animais ou mortas em decorrência do frio e outras intempéries, eram recolhidas por pessoas que faziam delas prostitutas. Acredita-se que essas ações não constituíam falta de amor, mas sim uma cultura cristalizada que colocava a mulher nessa condição<sup>16</sup>.

### *A Educação das Crianças*

O lar era a unidade básica da sociedade e cabia à mãe o papel da educação dos filhos e filhas, as quais tinham uma supervisão mais acirrada que ia até o dia do casamento. Por isso, constituía a primeira escola que as crianças judias conheciam. Nas famílias mais abastadas, professores eram contratados e se incumbiam da educação das crianças (Nt.11.12; Is.49.23; II Rs.10.1; Gl.3.24). Quanto aos pais, estes assumiam um papel ativo na educação quando os filhos atingiam a idade de cinco anos.

Conforme explicam Champlin e Bentes (1995, v. 2, p. 271), “o Antigo Testamento mostra o grande valor dado às crianças e grande responsabilidade pesava sobre os ombros dos pais, porquanto os filhos eram tidos como dons de Deus (Jó.5.25; Sl.127.3; 28.3-4. Ver também Gn.18,19 e Dt.11.19 [...])”.

<sup>14</sup> *Quiddushim*: texto matrimonial hebraico. Lit.: santificação do matrimônio.

<sup>15</sup> Comentário judaico da Bíblia.

<sup>16</sup> Acreditava-se que filha não prestava, valia menos que um escravo e por isso não deveria receber instrução. Nota do autor.

A base da educação era a religiosa, bem como a leitura e escrita (Ex.12.26, 13.8-14; De.4.10,6-7). No que se refere à profissão, os meninos normalmente eram treinados na profissão que o pai exercia, aprendendo negócios e ofícios. Às meninas eram ensinadas as prendas domésticas e algumas poucas mulheres, “segundo todas as aparências, eram bem-educadas e chegaram a tornar-se líderes (Jz.4.4ss; II Rs.22.14-20)” (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 2, p. 271).

Quando surgiram as artes e ofícios, esses eram ensinados mediante o aprendizado. No que se refere às escolas<sup>17</sup>, as sinagogas tornaram-se o centro da erudição, pois não existiam escolas formais como se conhecem atualmente. Com efeito, as escolas como centros de educação são relativamente recentes e Gamaliel, nos dias de Jesus, conforme relata a História, foi o primeiro judeu a estabelecer escolas, que eram destinadas somente aos meninos.

## **A Criança no Novo Testamento**

No Novo Testamento, as crianças passam a receber um novo olhar, como se observa no relato da história do nascimento de João Batista, a qual está repleta de fatos que merecem ser narrados, em decorrência da cultura vigente: “O seu nascimento é anunciado pelo anjo Gabriel, a Zacarias, no Templo (Lc.1.5-25). Zacarias já era idoso, assim como sua esposa Isabel, que além disso era estéril” (SILVA, 1997, p. 58).

Assim, é com o anúncio desse nascimento que a história sofre uma reviravolta.

A oração dos oprimidos é ouvida, a vergonha da esterilidade se acaba, o sacerdócio do templo fica mudo, a alegria do povo aumenta, a profecia passa a atuar com toda a intensidade. No seu programa de vida consta a recuperação das famílias, na esteira do profeta Elias, ‘a fim de converter os corações dos pais aos filhos’ (Lc.1.17). Está aberta a porta para a chegada de Jesus. (SILVA, 1997, p. 59).

O mesmo anjo Gabriel é quem faz o anúncio do nascimento do Messias e Maria dá a Ele o nome de Jesus, cujo significado traz implícita a salvação. Porém, o

---

<sup>17</sup> Após o exílio babilônico, os escribas profissionais vieram à existência. Eles eram mestres na sinagoga [...]. Havia os sábios, mas o termo parece não distinguir uma classe distinta dos mestres [...] que não recebiam paga por seu trabalho [...]. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 2, p. 271). As escolas são uma invenção relativamente recente [...]. (Idem, v. 1, p. 962).

nascimento de Jesus também é cercado de um fato que implica o bem-estar das crianças:

No contexto de um censo imperial Jesus nasce (Lc.2.1-7). Nasce como migrante, forçado a viajar, desprotegido, como tantas crianças vítimas da dominação. O recenseamento visava contar as pessoas para saber quantos impostos deveriam ser arrecadados. Não poupava sequer uma mulher grávida, já às vésperas de dar à luz. (SILVA, 1997, p. 59).

Jesus nasce em terras estranhas e, dadas as condições divinas que envolvem seu nascimento, Herodes, o rei, sente-se ameaçado e decreta uma matança geral de meninos (Mt.2.1-23): “O rei poderoso, cruel e controlador, sente-se ameaçado pela simplicidade da criança” (SILVA, 1997, p. 60).

Muitas mães choram a morte de seus filhos. Percebe-se no Novo Testamento uma nova realidade: há dor e sofrimento na morte de crianças.

Jesus cresce em graça e inteligência e inaugura uma nova era, pois já em criança assombrava os doutores com sua sabedoria.

Aos doze anos de idade vamos encontrar Jesus menino entre os doutores, no templo (Lc.2.41-50). A agitação geral, em época de festa, atiçava a curiosidade, sobretudo das crianças. E Jesus se envolve nas conversas sobre religião, deixando os grandes embaraçados [...]. (SILVA, 1997, p. 61).

Nesses novos tempos muita coisa mudara. Não se sacrificavam mais os recém-nascidos e adotou-se uma prática nova, decorrente da nova mentalidade que agora se instalara e que santificava a vida.

Em lugar de sacrificar o recém-nascido, eles então o dedicavam de modo inteiramente espiritual e depois o resgatavam. Isto é, davam um animal para ser sacrificado em substituição, ou uma soma em dinheiro: foi isto que Javé exigiu deles, em memória da misericórdia que mostrara a seu povo naquela noite em que seu anjo destruíra todos os primogênitos do Egito, mas poupava os de Israel, satisfazendo-se com um cordeiro em seu lugar. (DANIEL-ROPS, 1988, p. 76).

Assim, nos dias de Cristo, o bebê deveria ser dedicado com até um mês de vida, como relata Daniel-Rops (1988, p. 76), juntamente com “uma oferta queimada de dois pombinhos ou duas rolas [...], mas os pais ofertavam também cinco ciclos de prata”. E todas as famílias judias sentiam-se felizes em cumprir esse encargo piedoso.

### *A Educação no Novo Testamento*

No que se refere à educação das crianças, ao tempo de Cristo, White (2004, p. 48) ensina que “a vila ou cidade que não providenciava quanto à instrução religiosa da mocidade, era considerada sob a maldição de Deus”. Porém, a instrução religiosa não tinha lugar no sistema educativo que ora nascia.

Absorvido na rotina das coisas exteriores, o estudante não encontrava horas de quietação para estar com Deus. Não Lhe escutava a voz falando ao coração. Em sua procura de conhecimentos, desviava-se da Fonte da sabedoria. Os grandes elementos do serviço de Deus eram negligenciados, obscurecidos pelos princípios da lei. O que se considerava como educação superior constituía o maior obstáculo ao verdadeiro desenvolvimento. Sob a influência dos rabis, as faculdades dos jovens eram reprimidas. Seu espírito se tornava constringido e estreito. (WHITE, 2004, p. 48).

Por isso, Jesus não Se instruía nas escolas das sinagogas. Foi em Maria, sua mãe, que encontrou Seus primeiros ensinamentos humanos e dos profetas recebeu a instrução celestial. E Deus era Seu supremo instrutor. Assim, sua instrução não se baseava nas coisas do mundo.

Desviado dos profanos métodos do mundo, adquiriu da natureza acumulados conhecimentos científicos. Estudava a vida das plantas e dos animais, bem como a dos homens. Desde a mais tenra idade possuía-O um único desígnio: vivia para beneficiar os outros. Para isso, encontrava recursos na natureza; novas ideias de meios e modos brotavam-Lhe na mente, ao estudar a vida das plantas e dos animais. Procurava continuamente tirar, das coisas visíveis, ilustrações pelas quais pudesse apresentar os vivos oráculos de Deus. (WHITE, 2004, p. 48).

Desse estudo assistemático nasceram as parábolas que tanto Jesus usou para mostrar o amor de Deus, compreendendo a razão das coisas.

### **Jesus e as Crianças**

Com Jesus, nasce um novo momento na história da humanidade para as crianças e a vida de adulto de Jesus mostra vários contatos com as crianças, destacando-se as situações de cura, como será relatado a seguir.

### *Jesus e a Cura de Crianças*

Os evangelhos relatam a cura do menino que sofria muito, com uma doença complicada, da qual Jesus o liberta. Ressalta Silva que:

Com pequenas variantes, os três evangelhos sinóticos apresentam o menino com características de epilepsia. Ele cai no chão, na água ou no fogo, espuma, range os dentes, enrijece o corpo, fica atordoado. Mateus diz que ele é lunático, já em Marcos ele é mudo ou surdo-mudo, enquanto para Lucas ele solta gritos. O terceiro evangelista frisa ainda que ele é filho único. (SILVA, 1997, p. 61).

Segundo a mentalidade da época, esses diagnósticos eram atribuídos a alguém possuído pelo demônio ou a um espírito impuro. Mas o que quer se ressaltar com a citação é que, de um lado, existe um pai cheio de fé e, do outro lado, Jesus, que com amor e demonstrando a importância das crianças, cura o menino.

Segundo relata Silva (1997, p. 62), Jesus “cura também o filho de um funcionário real, de Cafarnaum” (Jo.4.46-54). Atendendo ao pedido confiante do pai do menino, Jesus lhe diz: ‘vai, o teu filho vive’, e na mesma hora o filho sente-se melhor. Assim toda a família crê, pela cura da criança.

E Jesus não faz distinção de sexo, mostrando a nova era de amor que instaurava a partir de suas ações, pois também curava as meninas, que outrora eram relegadas a um segundo plano, muitas vezes à morte: a menina do chefe da sinagoga já estava à beira da morte, Jesus vai levá-la (Mt.9.18-26; Mc.5.21-43; Lc.8.40-56).

A história de um pai aflito (Jairo) que, com muita fé, roga a Jesus por sua filha de doze anos, mostra essa realidade. Silva (1997) relata que Marcos usa a expressão ‘filhinha’ que Jairo usa para se referir à menina, mostrando que no Novo Testamento, as meninas passaram a receber uma atenção diferente e envolta de muito carinho e amor. Parece refletir o que Deus quer, o amor pela humanidade.

A cena do milagre é íntima e familiar. Acompanhado pelo pai e pela mãe da menina, além dos três discípulos de mais confiança, Jesus entra no quarto dela e segura a sua mão. Isso tendo antes passado pelo alvoroço da multidão que já pranteava a morte e que zombava ao ouvir Jesus dizer: ‘a criança não morreu, está dormindo’. (SILVA, 1997, p. 62).

E novamente outra menina é curada, desta vez a filha de uma mulher siro-fenícia, ou cananeia (Mt.15.21-28; Mc.7.24-30). Essa cura aconteceu em terra estrangeira e a iniciativa dessa mãe é considerada ousada, ao tentar convencer Jesus a curar aquela a quem carinhosamente trata de ‘filhinha’.

### *Jesus usa as Crianças como Exemplos em Seus Ensinos*

No relato da multiplicação dos pães, Jesus usa uma criança. O Evangelho de João relata que Jesus, indiferente às observações dos apóstolos, toma cinco pães de cevada e dois peixinhos, multiplicando-os, conseguindo saciar a fome de aproximadamente cinco mil pessoas. Para descrever esse acontecimento, “o quarto evangelho usa a palavra *paidárion*, que significa menininho, criança, até jovem, ou também servo” (SILVA, 1997, p. 63).

Sabedor que era da importância das crianças e conhecendo as relações entre pais e filhos, Jesus diz: Se vocês, pais, sabem dar coisas boas aos filhos, quanto mais o Pai [...] (Mt.7.7-11; Lc.11.9-13). O que Jesus quis enfatizar é que as crianças são alvo de atenção e carinho, mesmo que os pais ou mães sejam maus.

Com que vou comparar esta geração? São como crianças sentadas nas praças (Mt.11.16-19; Lc.7.31-35)’. Para descrever o comportamento das autoridades, Jesus usa o exemplo das crianças brincando nas praças, nesse caso brincando de casamento e de enterro. Crianças mal-humoradas diante dos coleguinhas, assim são os chefes, no seu infantilismo, acusando João Batista e Jesus de beberrão. (SILVA, 1997, p. 63).

A Bíblia, no Novo Testamento, é rica em relatos de ocasiões em que Jesus usou as crianças para atingir os adultos. Num momento de alegria, Jesus agradece ao Pai, por ter revelado estas coisas aos pequeninos (Mt.11.25-27; Lc.10.21-22). Nesse sentido, Silva relata que:

O contraste é entre esconder e revelar. E a realidade é escondida dos sábios e inteligentes, e revelada aos pequeninos. Maior contraste não poderia haver. A palavra usada aqui para pequenino é *népios*, que tem o sentido de infante, menor, com as implicações de indefeso, inexperiente e simples, tendendo mesmo para a estultície. Define, com isso, as pessoas mais capazes de entender a mensagem do reino. A mensagem de Jesus segue a lógica de privilegiar os simples [...]. (SILVA, 1997, p. 64).

Em outra passagem, Jesus adverte: “Se vocês não se tornarem como as crianças [...]” (Lc 18:17). Nessa ocasião, Jesus estava reunido com os discípulos, que perguntavam a Jesus quem seria o maior no reino dos céus. Calmamente, Jesus chama a uma criança com a intenção de evidenciar quem é o maior. Silva relata que Jesus colocou a criança no meio de todos, insistindo que receber a uma criança significa receber a Jesus. “Com variantes nas palavras de Jesus, os três evangelistas<sup>18</sup> (Mateus, Marcos e Lucas) apresentam a criança como símbolo máximo do reino dos céus” (SILVA, 1997, p. 64).

Jesus enaltece a importância das crianças, quando orientou a não escandalizar os pequenos (Mt.18.6-7; Mc.9.42; Lc.17.1-2).

Pequeno (*mikrós*) é sempre um critério básico para o projeto de Jesus. Agora a ameaça fatal se dirige a quem colocar pedra de tropeço no caminho destas pessoas de fé. A imagem usada se reveste de brutalidade, ser lançado ao mar com uma pedra de moinho ao pescoço. Tamanha é a importância dos pequeninos para Jesus. (SILVA, 1997, p. 64).

E, por fim, Diz Jesus: “Deixai vir a mim as criancinhas [...]”<sup>19</sup>. Jesus queria as crianças ao seu redor, porém, instruídos nas coisas terrenas, Seus apóstolos não entenderam esse objetivo e quando as mães trouxeram as crianças para que fossem abençoadas por Jesus, afastaram-nas.

Os apóstolos ainda estavam imbuídos da mentalidade da época, que acreditava que as crianças não tinham muito valor na sociedade e que somente incomodavam, atitude reprovada por Jesus. Pearlman (1995, p. 88) comenta que:

Segundo a cultura judaica da época, se uma criança não se portasse como um adulto, não poderia jamais ver o Reino de Deus. Em Mateus 18:1-5, o Mestre ensina justamente o oposto. Os discípulos não haviam atinado ainda com o valor dos pequeninos em relação ao Reino de Deus. Com certeza era este o seu pensamento: ‘São apenas crianças. Que utilidade podem ter na obra de Cristo?’

Assim, traziam-lhe as crianças para que as tocasse e os discípulos falavam mal por causa disto. Mas Jesus indignou-se com essa atitude e disse-lhes: “Deixai

<sup>18</sup> Segundo o autor, novamente, os três evangelistas usam a expressão *paidíon* (criancinha ou infante, com menos de sete anos de idade).

<sup>19</sup> As palavras usadas são: *paidíon* (criancinha) em Mateus e Marcos, e *brephos* (bebê), em Lucas. (SILVA, 1997, p. 65).

que venhama mim as criancinhas, porque o reino dos céus é feito delas<sup>20</sup>. Em verdade vos digo quem não acolhe o reino de Deus como uma criança, não entrará no reino de Deus”. E as abraçava e impunha suas mãos sobre elas (Mc.10.13-16). A atitude dos discípulos, que as repeliam, reflete:

[...] certa mentalidade corrente no mundo de então. Jesus reage indignado e manda abrir caminho para as crianças, com a mais forte razão possível, porque delas é o reino dos céus. E acrescenta novamente a condição para pertencer ao reino, tornar-se criança. Enfim lhes impõe as mãos (segundo Mateus) e as abraça, abençoa e impõe as mãos (em Marcos). (SILVA, 1997, p. 65).

Os evangelhos também narram que as crianças acolheram Jesus na sua entrada em Jerusalém e gritavam: “Hosana ao Filho de Deus”. Com grande indignação dos príncipes, dos sacerdotes e dos escribas, as crianças gritavam: “Hosana ao filho de Davi”. E eles disseram “Ouves o que eles dizem”? Ao que Jesus respondeu: “Perfeitamente. Nunca lestes estas palavras? Da boca dos meninos e das crianças de peito tirastes o vosso louvor?” (Mt 21:16), referindo-se a Salmos 8:3.

Essa narração mostra mais uma lição de Jesus, que usou as crianças como exemplo. Contra a arrogância e o poder daqueles que se consideravam donos da verdade, Jesus mostra que eles devem aprender com as crianças. São elas que ensinam como Deus deve ser louvado.

Era o fim do caminho e o ponto de chegada. Assim, Jesus condenou definitivamente uma mentalidade secular e a criança estava situada no lugar que Deus reservou para ela desde a criação do mundo: delas é o reino dos céus.

### *A Educação das Crianças Atualmente*

Tendo em vista o tratamento dado por Jesus às crianças, é relevante ressaltar que o amor de Deus restaurou o papel da vida, que se inicia sempre por um nascimento e por uma criança. E, nessa perspectiva, é importante evidenciar a

---

<sup>20</sup> “Tais palavras significam que as crianças que morrem antes da idade da razão, beneficiam-se automaticamente da obra expiadora de Cristo. Descrevem também as qualidades que devem caracterizar os que almejam entrar no reino – humildade, docilidade, confiança e simplicidade (Mt. 18.1-5)”. (PEARLMAN, 1995, p. 88).

atenção que as crianças devem receber atualmente, seguindo o que preceitua a palavra de Deus.

Há muitos pais e pessoas, em geral, que relegam as crianças a um segundo plano, a exemplo do que fizeram os apóstolos, quando as crianças se aproximaram de Jesus. Isso se nota em todos os aspectos da vida, notadamente na orientação cristã. Entretanto, Spurgeon aconselha que se dê maior atenção a elas. Ele comenta:

Diria que, de modo geral, tenho mais confiança na vida espiritual das crianças, que já recebi na igreja, que na condição espiritual dos adultos. Digo mais: usualmente descubro um conhecimento mais claro do Evangelho, e um amor mais profundo por Cristo, nas crianças convertidas do que nos adultos. Ficarão ainda mais surpresos se disser que tenho me deparado com crianças de dez ou doze anos com uma experiência espiritual mais profunda do que certas pessoas de cinquenta ou sessenta anos. (SPURGEON, apud PEARLMAN, 1995, p. 92).

Isso porque, para o autor, as crianças ainda estão livres do apelo social, da denominada sabedoria mundana e do ceticismo que já contaminou os adultos.

Em decorrência, é possível entender o que Jesus queria dizer quando se manifestou assim: “Em verdade vos digo quem não acolhe o reino de Deus como uma criança, não entrará no reino de Deus” (Mt 18:3). Obviamente, Jesus não quis que os adultos se infantilizassem, mas que sua atitude para com Deus deveria ser de docilidade, simplicidade e confiança, como agem as crianças.

Hoje, assim como nos tempos relatados no Antigo e Novo Testamento, a educação das crianças se inicia no lar, em meio à família e de maneira informal. Trata-se de uma matriz modeladora que organiza seu mundo interno, preparando a criança para inserção no mundo que a rodeia. Mas nesse organizar, nesse preparar, muitas vezes Deus é esquecido, a palavra divina não é pronunciada e a criança, o futuro adulto, desvia-se da igreja. Por isso, Ellen White aconselha a dar maior importância ao ensino das crianças.

Pais e mães devem sentir que se lhes impõe o dever de guiar as afeições dos jovens, a fim de que possam ser colocados naqueles que hajam de ser companheiros convenientes. Devem sentir como seu dever, pelo seu próprio ensino e exemplo, com a graça auxiliadora de Deus, modelar de tal maneira o caráter de seus filhos desde os seus mais tenros anos que sejam puros e nobres, e sejam atraídos para o bem e para o verdadeiro. (WHITE, 1976, p. 172).

E mais, os pais devem ser um exemplo tanto em palavras como em ações tornando seus filhos a expressão mais pura do amor que Deus tem por todos nós. E, no que se refere ao amor de Deus para com nossos filhos, a Bíblia ensina:

- a) a “criá-los na disciplina e admoestação do Senhor” (Ef.6.4);
- b) a “criá-los no temor de Deus” (Pv.1.7);
- c) a “ensiná-los nos caminhos do Senhor” (Pv.22.6);
- d) a “discipliná-los no tempo próprio” (Pv.13.24; 23.13-14; 29.15);
- e) a “orar com eles e por eles” (Jó.1.5);
- f) a “ensinar-lhes a Palavra de Deus” (Dt.6.4-9);
- g) a “levá-los à casa de Deus enquanto crianças” (1Sm.1.24; Lc.2.21-24);
- h) a “incentivá-los a uma vida em e com Deus” (2Tm.1.4-5);
- i) a “viver uma vida piedosa e de exemplo diante deles (Mt.5.13-16);
- j) a incentivá-los a tomarem uma decisão por Cristo o mais cedo possível; e
- l) a “Contar com a graça e ajuda de Deus no cumprimento da tarefa” (Jo.15.5).

Dessa maneira, em vista de como as crianças foram tratadas nos relatos bíblicos, a importância da educação cristã fica evidente sendo imprescindível que as crianças sejam ensinadas com o mesmo amor e valor que Cristo lhes dava e dá.

### **Considerações Finais**

Este estudo trouxe um breve relato de como as crianças eram vistas e tratadas nos tempos do Antigo Testamento e como essa percepção mudou depois da vinda de Jesus, que com Seu amor, lançou um novo olhar para as crianças, ressaltando sua importância e o valor da educação cristã no lar.

Nesse sentido, fica evidente que, a atenção recebida pelas crianças, nos relatos bíblicos, ressalta a importância que, atualmente, deve ser atribuída a elas, no sentido de que recebam a educação e cuidado adequados, segundo os preceitos de uma educação cristã equilibrada e voltada a proporcionar um crescimento intelectual, moral e espiritual que lhes auxilie a reconhecerem-se como pessoas de valor para Deus e para a sociedade.

## Referências

CHAMPLIN, Russel Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. Vol.1. São Paulo: Candeia, 1995.

CHAMPLIN, Russel Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. Vol.2. São Paulo: Candeia, 1995.

DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Vida Nova, 1988.

MESTERS, Carlos. Criança não é problema! Ela é solução! In: SILVA, V. Crianças no Novo Testamento. **Revista Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 54, p. 9-10. 1997.

PEARLMAN, Myer. **Marcos, o evangelho do servo de Jeová**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1995.

SILVA, Valmor da. Crianças no Novo Testamento. In: SILVA, V. Crianças no Novo Testamento. **Revista Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 54, p. 58-59. 1997.

WHITE, Ellen. **Patriarcas e profetas**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1976.

WHITE, Ellen. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

Artigo recebido em: 14/04/2021.  
Artigo aprovado em: 28/05/2021.



---

CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA TEOLOGIA DE KARL RAHNER  
LIDOS À LUZ DA PARÁBOLA DO FILHO PRÓDIGO (Lc 15, 11-32)

---

---

FUNDAMENTAL CONCEPTS OF KARL RAHNER'S THEOLOGY  
CONFRONTED IN LIGHT OF THE PARABLE OF THE "PRODIGAL  
SON" (Lk 15, 11-32)

---

Judikael Castelo Branco<sup>1</sup>

### RESUMO

O texto revisita alguns conceitos da teologia de Karl Rahner acompanhando a leitura do trecho bíblico de Lc 15,11-32. O escopo não é aproximar textos de naturezas distintas, mas utilizar a narrativa de um como mapa à leitura de outro. Dessa forma, o objeto estudado é propriamente a teologia de Rahner enquanto o texto lucano serve de quadro para a colocação dos conceitos considerados. No entanto, o exercício não nos oferece apenas uma chave para a interpretação da obra de Rahner, mas nos leva a reflexões que encontram diretamente algumas das questões mais inquietantes da espiritualidade cristã hoje, a saber, como entender a indiferença religiosa, por um lado, e o retorno do fundamentalismo, por outro. Em cifras rahnerianas, o problema só pode ser bem colocado considerando seriamente a noção de autocomunicação de Deus e as implicações que esse termo carrega para a compreensão do ser humano.

**Palavras-chave:** Autocomunicação divina. Transcendência. Graça. Ser pessoa.

### ABSTRACT

The text addresses some concepts from Karl Rahner's theology following the reading of the biblical passage from Lk 15,11-32. The goal is not to bring together texts of different natures, but to use the narrative of one as a map to the reading of another. Thus, the object studied is Rahner's theology, while the Lucan text serves as a framework for the placement of the concepts considered. However, the exercise offers us not only a key to the interpretation of Rahner's work, but leads us to reflections that directly encounter some of the most disturbing questions of Christian spirituality today,

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université Charles de Gaulle (Lille). E-mail: judikael79@hotmail.com.

namely, how to understand religious indifference, on the one hand, and the return of fundamentalism, on the other. In Rahnerian figures, the problem can only be posed seriously considering the notion of God's self-communication and the implications that this term has for the understanding of the human being.

**Keywords:** Divine self-communication. Transcendence. Grace. Being person.

## Introdução

A teologia contemporânea – sobretudo no que veio depois do Concílio Vaticano II – se caracteriza por sua fecundidade e por sua multiplicidade de vozes, bem como pelos novos contextos culturais, temas, métodos e formas de diálogo (cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2012).<sup>2</sup> Esse contexto se formou em grande medida ao redor da nova forma de pensar a *Revelação* e conseqüentemente a fé.<sup>3</sup> É precisamene nesse ponto que se destaca a figura de Karl Rahner, ao assumir a tarefa de pensar o tema da autorrevelação de Deus no diálogo franco com as outras ciências, de modo especial com a filosofia; sublinhando, assim, a necessidade de se retomar, levando seriamente em conta as exigências do mundo moderno, uma questão constitutiva do pensamento cristão.<sup>4</sup>

No que concerne ao nosso trabalho, do título pode-se já intuir o risco da abordagem que propomos: aproximar textos que, por si, não são próximos; ou seja, procurar em Rahner uma chave de leitura para a parábola lucana, ou, ainda, ler o trecho de Lucas em categorias rahnerianas. Por isso, a primeira exigência é esclarecer o objetivo e o método deste escrito. De fato, o nosso escopo é tão-somente apresentar alguns conceitos fundamentais da teologia de Rahner utilizando como referência a imagem ou o “quadro” ofertado pela parábola do “Pai misericordioso” do

<sup>2</sup> Para um quadro panorâmico da teologia contemporânea, cf. (GIBELLINI, 1996).

<sup>3</sup> Sobre o conceito de Revelação na teologia contemporânea, cf. (LATOURELLE, 1996); (DULLES, 2010) e (QUEIRUGA, 2010).

<sup>4</sup> O elenco de trabalhos introdutórios sobre a teologia rahneriana é extensíssimo, aqui, nós nos limitamos a indicar alguns textos que fazem ou uma apreciação geral, como verdadeira introdução, ou que tomam como objeto um aspecto fundamental da obra. Esse modo de proceder, ainda que não atenda devidamente às exigências de todos os leitores, tem o mérito, a nosso ver, de oferecer aos interessados alguns instrumentos válidos para ulteriores pesquisas: (OLIVEIRA, 1984); (BRITO, 1997, p. 352-374); (CARRARA; MACHADO, 2017, p. 369-392); (EGAN, 2013, p. 43-62); (HIGHFIELD, 1995, p. 485-505); (HOLZER, 2010, p. 59-84); (KILBY, 2009); (KILBY, 2004); (SANNA, 2004); (VERWEYEN; RAFFELT, 2004); (PETER, 1965, p. 81-94); (VORGRIMLER, 2006).

capítulo 15 do Evangelho de Lucas. A possibilidade desta abordagem nos é dada quer pelo caráter distinto da linguagem parábólica, quer pelo uso da linguagem analógica em Karl Rahner, linguagem que, “oscilando entre um ponto de partida categorial e a incompreensibilidade do mistério santo” (RAHNER, 2005, p. 106), cria, como uma parábola, um espaço de “tensão” na qual o homem pode falar de Deus. É propriamente neste espaço que queremos desenvolver o nosso argumento.

O trabalho busca sobretudo privilegiar os aspectos essenciais do método transcendental, depois, oferecer uma reflexão pessoal como conclusão aberta e preocupada em ler – com os instrumentos que se encontram no método de Rahner e na imagem de Lucas – a situação da experiência religiosa atual.

## 1 “O homem é pessoa, é sujeito”

A primeira característica da apresentação dos personagens na parábola é o fato fundamental das suas relações como base para a identidade pessoal. Com efeito, o narrador diz simplesmente: “Um homem tinha dois filhos” (Lc 15, 11) e é óbvio que quem se identifica como filho pode fazê-lo apenas em referência ao pai: é sobre isso que se constrói a história de cada ser humano individualmente.

Nessa mesma perspectiva, queremos ver a afirmação rahneriana de que “o homem é pessoa, é sujeito”, enquanto vive “uma relação pessoal com Deus”, de modo que também a história da salvação se torna uma história “genuinamente dialógica entre Deus e o homem” (RAHNER, 2005, p. 47). Esse diálogo se assenta sobre a ideia de *revelação* e é em vista da possibilidade de uma real revelação por parte de Deus ao homem, e da capacidade do homem de acolhê-la, que Rahner coloca como ponto de referência fundamental da própria teologia o caráter antropológico. Os pressupostos para compreender a novidade do seu método são, por um lado, reconhecer que se existe uma revelação por parte de Deus, o seu conteúdo é a autocomunicação que Ele faz de Si mesmo (cf. VEGA, 2001, p. 133-151), e por outro lado, que se essa autocomunicação é real, deve situar-se dentro das possibilidades do conhecer humano, ou seja, pressupõe que “a estrutura fundamental do homem seja capaz *a priori* de compreender tal revelação de Deus” (BAENA, 2011, p. 38).

Karl Rahner quer superar com esta abordagem, a leitura tradicional da revelação compreendida em um conjunto de verdade no qual “os mistérios revelados

se juntam ao saber natural como um novo fragmento do saber” (RAHNER, 2009, p. 35)<sup>5</sup>, conjunto no qual a revelação implicaria um conteúdo inacessível e exigiria, para ser conhecido, uma nova faculdade “divina” acrescentada às capacidades essenciais do homem.<sup>6</sup>

O autor intenta partir de uma “ciência do ser do homem” capaz de colher a estrutura fundamental do conhecer como “pressuposto essencial permanente da autocomunicação de Deus”, pressuposto que “não pode deixar de ser sempre o fundamento contínuo da possibilidade da revelação e, portanto, da teologia” (BAENA, 2011, p. 49). Logo, o objetivo é analisar se o homem, partindo da sua auto-experiência está em condições de receber uma possível revelação da parte de Deus.

Para alcançar esse objetivo, Rahner desenvolve o chamado “método transcendental”, no qual procura (1) responder ao contexto moderno marcado pelo pluralismo ideológico e por uma cultura tão diversificada, (2) refletir sobre as fórmulas e as expressões tradicionais da fé como também sobre as questões do significado salvífico de um evento histórico, e, por fim, (3) dialogar com as ciências e particularmente com a filosofia enquanto expressão da autoconsciência humana.<sup>7</sup> É a pergunta sobre o homem, não apenas sobre as suas condições históricas, mas sobre as estruturas constitutivas que tornam possíveis a sua compreensão e a sua realização enquanto ser cognoscente. O ponto de partida é, portanto, a pergunta sobre as condições *a priori* de possibilidade do próprio conhecimento:

Esse com-conhecimento do sujeito cognoscente, com-conhecimento subjetivo, atemático, presente em todo ato de conhecimento espiritual, necessário, ineliminável, não menos que a sua abertura à infinita amplitude de toda a realidade possível, é nomeada por nós *experiência transcendental*. Trata-se de uma *experiência*, porque esse conhecimento de natureza atemática mas inevitável, é momento e condição da possibilidade de qualquer experiência concreta de qualquer objeto. Dizemos que é uma *experiência transcendental*, porque faz parte das estruturas necessárias e inelimináveis do sujeito cognoscente e porque consiste precisamente na superação de um determinado grupo de possíveis objetos, na superação de categorias. A experiência transcendental é a experiência da *transcendência*, na qual experiências são dadas contemporaneamente e em identidades a estrutura

<sup>5</sup> Cf. (NEUFELD, 1984, p. 817-833).

<sup>6</sup> Sobre o modelo “proposicional” da revelação própria à teologia tradicional, cf. (DULLES, 2010, p. 97-127).

<sup>7</sup> “A grande filosofia ocidental continuará viva e a teologia terá sempre o que aprender com ela. Porém, isso não diminui em nada o fato de que uma teologia hodierna não possa, aliás, não deva negligenciar a autocompreensão do homem, como se exprime na filosofia determinada pela mudança antropológico-transcendental desde os tempos de Descartes e de Kant e através do idealismo alemão até a atual filosofia existencialista” (RAHNER, 1970, p. 22).

do sujeito e portanto também a última estrutura de todos os homens objetos pensáveis do conhecimento (RAHNER, 2005, p. 40).<sup>8</sup>

É ainda nesta experiência transcendental que, segundo Karl Rahner, o ser absoluto está implicitamente dado em todo objeto do conhecimento como ponto de referência transcendental e o homem, no mundo e no tempo, se encontra como ser orientado para esse “horizonte”.<sup>9</sup> Em suma, o ponto de partida é a pergunta sobre o ser do homem, pergunta que, feita pelo próprio homem, o torna sujeito (inquiridor) e objeto (inquirido), homem que, na sua totalidade e complexidade, “se põe analiticamente em questão e desvela o horizonte ilimitado de uma símile indagação” (RAHNER, 2005, p. 52). Ser pessoa, por isso não é apenas um dado, mas um ato, um gesto de “autoposse” do homem que se vê diante de si mesmo como horizonte infinitamente aberto enquanto pergunta (cf. RAHNER, 2005, p. 52-55). O ser do homem é justamente a sua transcendência que se manifesta no seu conhecer e agir com resultados da sua decisão livre e responsável.

## 2 “... Partiu para um país distante...” (Lc 15,13)

As referências à liberdade e à responsabilidade do homem querem indicar justamente que o ser pessoa não é somente um dom, mas *também* uma conquista, uma tarefa. Por isso, podemos dizer que o reconhecimento da abertura fundamental do homem ao absoluto não é algo de meramente dado como uma realidade de fato. Com efeito, o homem pode desatender e “dar de ombros” diante da experiência transcendental e se dedicar ao seu mundo “mondo concreto”, aos seus afazeres imediatos, às suas atividades categoriais no espaço e no tempo, a servir ao seu sistema, a manobrar determinadas levas e interruptores da sua realidade... Pode não escutar a palavra: “o homem pode, de fato, desatender algo que ele é, ou melhor,

---

<sup>8</sup> Como Rahner diz noutro texto: “pode-se chamar teologia transcendental a teologia que, a partir de pressupostos genuinamente teológicos, examina as condições *a priori* no sujeito crente pelo conhecimento das verdades importantes da fé” (RAHNER, 1985, p. 611).

<sup>9</sup> Aqui, entramos no tema do *excessus* como “antecipação” do ser, antiga ideia metafísica retomada por Rahner como um dos elementos centrais do seu método: “ao pôr o “intelecto agente” abstrai a ‘imagem intelectual’ da ‘imagem sensível’, descobrimos ainda algo mais: ao abstrair o ‘intelecto agente’ se estende ao mesmo tempo *além* do concretamente apreendido na sensibilidade. Esse estender-se Rahner o indica com um termo que depois se tornou para ele de uma importância central: ‘antecipação’ ou ‘precognição’ (*Vorgriff*)” (VERWEYEN; RAFFELT, 2006, p. 42). Cf. (RAHNER, 1963); (NEUFELD, 1984); (PETER, 1965).

pode olhar o todo enquanto tal, que ele é também e sobretudo; nele, o remorso pode ser experimentado”, e ainda, “a coisa mais originária e óbvia pode também ser a mais ignorada e afastada” (RAHNER, 2005, p. 51). Uma existência “ingênua”, desesperada ou mesmo uma deliberada decisão, podem, de fato, fechar o homem à experiência da sua abertura ao absoluto, uma verdadeira negação da sua relação fundamental.

Na parábola lucana, isto pode ser ilustrado pela ação do filho mais jovem quando diz: “Pai, dá-me a parte do patrimônio que me toca” (Lc 15,12), que significa a rejeição a viver sua relação fundamental.

Na linguagem rahneriana, porém, o gesto de desatender à relação constitutiva do ser do homem, não nega o fato que “o homem é o ser da transcendência” (RAHNER, 2005, p. 56), isto é, de um “conhecimento atemático da infinidade da realidade”, que ele fala ao mesmo tempo da sua fragilidade interior e da sua esperança em um “movimento para o que o liberta” (RAHNER, 2005, p. 57). Este movimento, porém, o homem não criou por si mesmo, mas o acolhe como dom, como *graça*, graça que o traz a si mesmo, à sua verdade mais autêntica (Cf. RAHNER, 2005, p. 87). Portanto, isso significa num primeiro momento que por meio da autocomunicação de Deus ao homem, este último se tornou capaz de estar “face a face com Deus”, é “Deus invisível [que] pela riqueza do seu amor fala aos homens como a amigos e se entretêm com eles, para convidá-los à comunhão consigo” (DV 2).

Significa também “uma qualificação ontológica ordenada ao seu fim último” (VERWEYEN; RAFFELT, 2006, p. 71). Karl Rahner sublinha assim em categorias da interpersonalidade a nova compreensão da graça como comunicação entre Deus e o homem; esta será a base para a formulação de um dos pontos mais originais e discutidos de Rahner: a tese do existências sobrenatural:

A tese de que o homem enquanto sujeito é o evento da autocomunicação da parte de Deus é uma proposição – mantendo-se o fato de que essa fala de uma graça e livre indevida, de um milagre do livre amor de Deus pela criatura espiritual – que toca simplesmente todos os homens e que exprime um existencial do homem. Tal existencial não se torna devido e nesse sentido “natural” pelo fato que é dado a todos os homens como existencial da sua existência concreta e pelo fato que pré-existe à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência. O caráter gracioso de uma realidade não tem nada a ver com a questão se tal realidade seja dada a muitos ou só a poucos homens (RAHNER, 2005, p. 175).

É exatamente a graça que dá ao homem a verdadeira dimensão da sua

liberdade, enquanto, sempre segundo Rahner, “só a graça divina liberta para a liberdade” (RAHNER, 2007, p. 219). Ser livre, portanto, significa ainda um determinado modo de estar diante de Deus, quer dizer, ser livre é também ser responsável, “poder e dever responder por si, pela totalidade do sujeito diante de Deus sobre a salvação ou sobre a condenação definitiva” (RAHNER, 2007, p. 218). A graça constitui, assim, a base sobre a qual o homem experimenta a própria liberdade e logicamente a própria responsabilidade. Karl Rahner fala da experiência humana como uma existência “ameaçada pela culpa”, e é exatamente esta perspectiva que nos permite ver a verdadeira medida da graça na vida do homem, pois, enquanto ser orientado para Deus, é a compreensão de cada ação particular sua, uma resposta à autocomunicação divina que dá à sua história a própria dignidade. Cada decisão do homem tem, então, um valor definitivo para o sujeito. O homem, “ser moral por necessidade transcendental” (RAHNER, 2005, p. 129), percebe cada decisão sua como algo que supera o seu sentido imediato.

Na sua ação cotidiana, o homem se coloca diante de Deus “na sua decisão absoluta do amor por ele, em uma proximidade face a face, ou mesmo no caráter definitivo do autofechamento contra ele” (RAHNER, 2005, p. 559), isto é, toda ação tem uma extensão definitiva. Quando o homem responde de modo negativo, podemos falar claramente de uma vida não-autêntica (seguindo Heidegger): é o homem “entregue a si mesmo, que experimenta poder e entrar de fato em conflito consigo e com a própria autoconcepção originária” (RAHNER, 2005, p. 129), na afirmação da sua liberdade pró ou contra Deus (que justamente ao dizer “não”, afirma o “sim” que a sustenta). De fato, “nós somos sujeito e portanto livres, apenas por que (...) ‘Deus’ constitui o horizonte e o ponto de chegada do nosso movimento espiritual” (RAHNER, 2005, p. 137). Mais uma vez: existe a possibilidade de faltar contra o próprio horizonte da transcendência enquanto livremente nos interessamos pela realidade categorial da experiência que se encontram dentro do espaço da transcendência.

Nesse cenário, se configura a liberdade verdadeiramente humana apenas como a orientação do sujeito para si mesmo na própria definitividade e assim, liberdade de Deus e concretiza graciosa e histórica da nossa transcendência, graça como “proximidade absoluta do mistério santo como aquele que se comunica” (RAHNER, 2005, p. 141). A vida de um sujeito livre no seu complexo é inevitavelmente uma resposta à pergunta na qual Deus se nos apresenta como a origem da

transcendência.

### 3 “Me levantarei e irei ao meu pai...” (Lc 15,18)

A realidade do pecado com esse “afastar-se” do Pai, o fechamento do sujeito à sua vocação fundamental, faz da “salvação” um conceito chave da doutrina cristã, como possibilidade, novamente dada por Deus, de uma vida autenticamente humana. Nesse absoluto, o “mistério santo” ao qual a nossa experiência transcendental “nos leva necessária e inevitavelmente” se mostra não somente inefável, mas também e sobretudo como “amor”.

Voltar ao pai não é só esperar o seu socorro, para o filho mais jovem é também o reconhecimento de que a dimensão meramente imediata do existir não respondeu ao seu desejo profundo de autenticidade e de sentido. Voltar ao pai não é apenas procurar as seguranças que sua casa oferece; é antes de tudo abrir-se conscientemente à experiência originária da relação entre nós e Deus, experiência originária que pode ser resumida na apresentação rahneriana do termo “criaturalidade” que indica um “estado permanente”, uma condição “sempre atual” (RAHNER, 2005, p. 111).

Voltar ao pai, finalmente, é reconhecê-lo precisamente como fundamento real do único modo de existir autêntico. Nesse gesto se afirma que o mundo depende “radicalmente de Deus” (RAHNER, 2005, p. 112), isto é, afirma-se um modo de dependência radical permanente no qual o sujeito recebe a sua própria existência como algo que não foi gerado diretamente por ele e ao mesmo tempo a acolhe na sua total autonomia, pois sabe que é sempre uma realidade posta diferente do seu fundamento. O homem sabe, finalmente, que depende de Deus e que só é autônomo enquanto ser diverso, dono de sua completa singularidade. Assim, autonomia e dependência são verdadeiras apenas se vistas como “dois lados de única e mesma realidade” (RAHNER, 2005, p. 113). Como Rahner afirma: “só onde o homem se experimenta como sujeito livre diante de Deus e aceita tal responsabilidade, só ali ele compreende o que significa autonomia e como com a derivação de Deus essa cresce na mesma medida e não diminua” (RAHNER, 2005, p. 114)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Esse tema é complexo e pode ser representado, por exemplo, na relação entre os conceitos de redenção ou salvação e aquele de emancipação. (Cf. METZ, 1985, p. 129-145).

#### 4 “Seu pai o viu, encheu-se de compaixão e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou” (Lc 15,20)

Assim como é o abrir-se do filho que permite Jesus desenvolver na linguagem parabólica a identidade do pai, é o gesto do homem que “escuta a palavra” a condição de possibilidade da autocomunicação de Deus como autoparticipação no sentido ontológico. Dito de outro modo, “autocomunicação por parte de Deus significa então que isto que nos é comunicado ou participado é realmente Deus no seu próprio ser e, então, que a comunicação consiste em agarrar-se e em possuir a Deus na visão imediata e no amor. Tal comunicação significa precisamente que o dom e a comunicação, ponto culminante da subjetividade por parte daquele que comunica e daquele que recebe, são objetivos” (RAHNER, 2005, p. 163).

Essa autocomunicação é por uma parte graciosa, porque indevida, e por outra, não extrínseca, porque o homem é o seu evento. Como transcendental, esta realidade é constitutiva de todo homem como dimensão existencial, mas sempre como dom de graça, logo, sobrenatural. “Tal existencial não se torna devido e neste sentido ‘natural’ pelo fato que é dado a todos os homens como existencial” (RAHNER, 2005, p. 175). O caráter gracioso não tem nada a ver com a questão se tal realidade seja dada a muitos ou a apenas poucos homens. Nesse sentido, a criatura aparece como “gramática de uma possível automanifestação divina” (RAHNER, 2005, p. 290).

Sobretudo a partir de 1965 aparece na teologia de Karl Rahner o problema da relação com as outras religiões e a questão da salvação universal. Na pergunta do próprio Rahner, a questão é posta assim: “como podemos conceber Jesus Cristo presente e eficaz nas religiões não cristãs partindo da dogmática cristã e, portanto, *a priori* de uma descrição *a posteriori* que se baseia sobre esta questão?” (RAHNER, 2005, p. 405). Para responder aos desafios postos por essa problemática, Rahner desenvolve o conceito “cristão anônimo”, com isto, busca pensar o problema da relação entre a necessidade da fé cristã e a vontade geral de salvação, de onde se chega à conclusão: “de algum modo deve-se fazer de todos os seres humanos membros da Igreja” (RAHNER, 2005, p. 486). De fato, a diversidade de situações históricas e culturais impõe às possibilidades concretas de uma explícita experiência de fé “categoricamente” cristã. Para nosso autor, “quem (...) aceita a própria existência e portanto a própria humanidade em silêncio e com paciência (ou melhor: com fé,

esperança e amor), a acolhe como o mistério que se perde no mistério santo do amor eterno que leva a vida no sentido seio da morte, este (...) diz sim a Cristo” (RAHNER, 2005, p. 297).

Enfim, quem aceita completamente o seu ser-homem, este acolheu o Filho do homem, porque nele Deus aceitou o homem. Por isso, a tese do cristão anônimo. A hipótese do cristão anônimo é a afirmação de que cada homem em Jesus pode conhecer o horizonte e o critério de uma história da salvação. Horizonte e critério que trazem consigo uma qualidade a descobrir. É a afirmação de que Jesus representa uma orientação que não se impõe de fora, mas está sempre presente. Como disse João Paulo II: “Se é destinada a todos, a salvação deve ser posta concretamente a disposição de todos” (RM 10), e podemos continuar, compreendidos aqueles que não têm a possibilidade de conhecer o Evangelho.

## **5 Observações conclusivas: o filho mais velho**

Desde Aristóteles, sabemos que os contrários são extremos da mesma ordem. Dito isto, queremos nestas observações conclusivas confrontar os comportamentos fundamentais dos dois filhos como os dois modelos da relação do homem contemporâneo com Deus.

O filho mais jovem pode muito bem representar o comportamento de um percentual que cresce, sobretudo na Europa, de um tipo de relação que se caracteriza pela indiferença religiosa, uma distância do sacro, pelo menos na forma tradicional cristã. É a atitude fundamental daqueles que querem a emancipação e não a redenção, que sentem no Deus cristão, a fonte dos complexos e da culpa, mas sobretudo o vêm como culpado pela incapacidade de responder ao problema do sofrimento e do mal. Deus limita a liberdade e o anúncio da sua morte é o que de mais belo aconteceu no século passado.

O filho mais velho, ao contrário, é aquele que sempre viveu junto ao pai, fez a sua vontade e não se afastou nunca da sua casa. Porém, sua afirmação depois do retorno do irmão mostra bem como vivia a sua relação com o pai: “sempre fiz”. Era o preceito do comportamento fundamentalista e rigorista que caracteriza um outro percentual, este muito presente no continente americano, e que cresce entre os jovens, de uma experiência de Deus baseada sobre o cumprimento das regras fixas

e minuciosas. É o filho que não parte, não por amor, mas por medo.

Enfim, o pai se encontra sozinho no seu amor, incompreendido pelos dois filhos, tanto pelo que partiu porque não havia ainda entendido que o amor não tira a liberdade, quanto por quem ficou por medo e não por amor. Esta é a situação desenhada por Jesus na parábola, ao mesmo tempo terrível e bela. Terrível porque ambos demonstraram a própria incapacidade de amar e bela porque em tudo o Pai mostra o dom da sua misericórdia. Sobre o perdão e a reconciliação, Rahner afirma: “o perdão é o maior e o mais incompreensível milagre do amor divino, pois Deus comunica a Si mesmo e o faz a um homem que, em um evento da vida cotidiana, banal só na aparência, realizou o gesto inaudito de dizer não a Ele” (RAHNER, 2005, p. 534). Apenas aparentemente banal, pois na vida humana não existe banalidade, tudo o que o homem realiza é uma resposta a Deus e nesta relação tudo é fundamental, não há nada de superficial: todo momento da história individual e universal tem a ver com a eternidade.

Hoje ainda o amor é a condição de possibilidade para a superação dos comportamentos errados diante de Deus. Também hoje o anúncio do amor de Deus revelado em Jesus de Nazaré na sua radicalidade pode levar a uma justa relação com o sagrado.

## Referências

BAENA, G. **Fenomenología de la revelación**. Navarra, 2011.

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

BRITO, E. La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique. **Nouvelle Revue de Théologie**, 119/3, 1997, p. 352-374.

CARRARA, P.; MACHADO, J. Antropologia transcendental: uma leitura de Karl Rahner. **Interações**, 12/22, 2017, p. 369-392.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia hoje**: perspectivas, princípios e critérios. Brasília: Edições CNBB, 2012.

DULLES, A. **Modelli della rivelazione**. Roma: Lateranense University Press, 2010.

EGAN, H. The mystical theology of Karl Rahner. **The Way**, 52/2, 2013, p. 43–62.

GIBELLINI, R. **Teologia del XX secolo**. Brescia: Queriniana, 1996.

GODET, A. Concept et théologie. L'exemple de Karl Rahner. **Nouvelle Revue de Théologie**, 135/3, 2013, p. 371-386.

HIGHFIELD, R. The freedom to say "no"? Karl Rahner's doctrine of sin. **Theological Studies**, 56, 1995, p. 485-505.

HOLZER, V. *Philosopher à l'intérieur de la théologie. La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une philosophie de la religion dans l'œuvre de Karl Rahner*. **Recherches de Science Religieuse**, 98/1, 2010, p. 59-84.

JOÃO PAULO II. **Redemptor Missio**. São Paulo: Paulinas, 1990.

KILBY, K. **Introducción a Karl Rahner**. Bilbao: Mensajero, 2009.

KILBY, K. **Karl Rahner: Theology and Philosophy**. London;New York: Routledge, 2004.

METZ, J, B. **La fe, en la historia y la sociedad**. Madrid: Herder, 1985.

NEUFELD, K. Somme d'une théologie – Somme d'une vie. *Le Traité fondamental de la foi* de Karl Rahner. **Nouvelle Revue de Théologie**, 106/6, 1984, p. 817-833.

OLIVEIRA, M. **Filosofia transcendental e religião**. São Paulo: Loyola, 1984.

PETER, C. The position of Karl Rahner regarding the supernatural: a comparative study of the nature and grace. **Proceedings of the Catholic Theologica Society of America**, 20, 1965, p. 81-94.

QUEIRUGA, A. **Repensar a Revelação, a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. "Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia". In: **MySal** II/2. Queriniana: Brescia, 1970, p. 9-30.

RAHNER, K. **Corso fondamentale sulla fede**. Paoline: Milano 2005.

RAHNER, K. **Escritos de teología VI**. Madrid: Herder 2007.

RAHNER, K. **Espíritu en el mundo**. Barcelona: Herder 1963.

RAHNER, K. **Oyente de la palabra**. Barcelona: Herder 2009.

RAHNER, K. Teología transcendental. In: **Sacramentum Mundi 6**. Barcelona: Herder, 1985, p. 610-617.

SANNA, I. **Teologia come esperienza di Dio**. La spiritualità cristológica di Karl Rahner. Queriniana: Brescia, 2004.

VEGA, J. La autocomunicación de Dios en si mismo según Karl Rahner. **Veritas**, 25, 2011, p. 133-151.

VERWEYEN, H.; RAFFELT, A. **Leggere Karl Rahner**. Queriniana: Brescia 2004.

VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**. Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

Artigo recebido em: 31/05/2021.  
Artigo aprovado em: 10/06/2021.



---

## FILOSOFIA DO FUTURO EM ANTÔNIO VIEIRA

---

---

## FILOSOFIA DEL FUTURO EN ANTÓNIO VIEIRA

---

Victor Nojosa de Oliveira<sup>1</sup>

### RESUMO

Pesquisadores estão cada vez mais interessados na vida e obra do padre António Vieira. Fóruns e Congressos, bem como o desenvolvimento de pesquisas que dizem respeito à filosofia brasileira, tem estabelecido caminhos teóricos e metodológicos para compreender o pensamento e o significado do pensamento de Vieira. Este artigo analisa o conceito de futuro em Vieira a partir da obra *História do Futuro*. Portugal estava vivendo um momento dramático com a morte de D. Sebastião, o que culminou com um problema de sucessão ao trono. Com Filipe II, rei da Espanha, tivemos a União Ibérica. Quando D. João IV acende ao trono, as esperanças de uma Restauração vêm à tona. Nesse momento, eclodem os movimentos messiânicos e surgem diversas mensagens proféticas. Nesse sentido, Vieira se coloca como o intérprete do futuro, anunciando a esperança de Portugal. Pretendemos mostrar que os conceitos de história e logocentrismo, de tempo e providência, foram fundamentais para consolidar uma filosofia da história em Vieira.

**Palavras-chave:** História. Logocentrismo. Providência divina. Tempo.

### RESUMEN

Los investigadores están cada vez más interesados en la vida y en la obra del padre António Vieira. Los foros y congresos, así como el desarrollo de las investigaciones que conciernen a la filosofía brasileña, han establecido caminos teóricos y metodológicos para comprender el pensamiento de Vieira y su significado. Este artículo analiza el concepto de futuro en Vieira a partir de la obra *Historia del Futuro*. Portugal vivía un momento dramático con la muerte de Sebastián I, que culminaba en un problema de sucesión al trono. Con Felipe II, rey de España, teníamos la Unión

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida. Graduado em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Especialização em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará sob a orientação do professor Evanildo Costeski. E-mail: victor.nojosa7@gmail.com.

Ibérica. Cuando Juan IV asciende al trono, las esperanzas de una Restauración pasan a primer plano. En este momento, estallaron movimientos mesiánicos y surgieron varios mensajes proféticos. Así, Vieira se pone como el intérprete del futuro, anunciando la esperanza de Portugal. Pretendemos mostrar que los conceptos de historia y logocentrismo, de tiempo y providencia, fueron fundamentales para consolidar una filosofía de la historia en Vieira.

**Palabras-clave:** Historia. Logocentrismo. Providencia divina. Tiempo.

Ao analisarmos o pensamento profético de Vieira podemos relacioná-lo ao contexto político de Portugal, mais especificamente entre os séculos XVI e XVII. Com a morte de D. Sebastião, na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578, e com a problemática gerada pela ausência de descendentes, houve um problema de sucessão ao trono. D. Henrique, tio de D. Sebastião, assumiu o trono, de forma breve, e Filipe II, rei da Espanha, se tornou rei de Portugal. Consequentemente, os portugueses perderam a autonomia política. Diante do misterioso desaparecimento do corpo de D. Sebastião e com o domínio da Espanha sobre Portugal, iniciou-se uma cogitação popular de que o rei haveria de retornar e reestabelecer uma nova ordem, onde a honra e o poder retornariam a Portugal. É nesse contexto que nasce o sebastianismo, que significou a busca incessante por restauração e independência. Em 1640, D. João IV chega ao poder renovando as perspectivas de Restauração.

Portanto, o conceito de Futuro em António Vieira é inseparável de premissas fundamentais, como a história, o logocentrismo, a providência divina e o tempo. Essas proposições implicam na compreensão de um marco temporal que converge às realizações do Ser na História, acentuando a primazia do aspecto escatológico no tempo. Vieira escreveu a *História do Futuro* (Livro I e Livro II) entre 1640 à 1660 e ela foi publicada pela primeira vez em 1718, com segunda edição em 1855. O contexto histórico em que Vieira escreveu esse texto foi marcado pela sua condenação no Tribunal do Santo Ofício: a *História do Futuro* foi parte de sua defesa perante o tribunal.

A partir da análise do texto de Vieira, analisaremos o conceito de futuro enquanto categoria teórica que justifica uma Filosofia da História. Vieira desenvolveu a crença de que Portugal seria o reino fundado por Deus com a missão de disseminar

a fé cristã e liderar o V Império Universal<sup>2</sup>. Por esta razão, ele concebe a ideia de uma “Ciência do Futuro” pautada na filosofia natural e na filosofia cristã, pois a relação entre essas duas premissas é importante para a compreensão da fé e da natureza, elemento fundamental onde se processa o percurso do mundo. Pretendemos demonstrar a origem, o desenvolvimento e a maturidade de um pensamento particular, cuja forma de ser pressupõe o arcabouço de um Futuro.

### História e logocentrismo

O objetivo de Vieira era teológico-filosófico-político, já que colocou o futuro de Portugal profeticamente, como o cumprimento de um projeto divino anunciado no passado. Primeiramente, analisaremos o conceito de História. Podemos observar nas palavras do padre Vieira:

A história mais antiga começa no princípio do mundo; a mais estendida e continuada acaba nos tempos em que foi escrita. Esta nossa começa no tempo em que se escreve, continua por toda a duração do Mundo e acaba com o fim dele. Mede os tempos vindouros antes de virem, conta os sucessos futuros antes de sucederem, e descreve feitos heroicos e famosos, antes de a fama os publicar e de serem feitos. O tempo, (como o mundo), tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa História, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os Antípodas do passado. (VIEIRA, 2015, p. 67).

É preciso pontuar que sua concepção se distinguiu da concepção dos historiadores. Sua história está inserida no teatro do mundo. É uma história que coloca

---

<sup>2</sup> O contexto onde Vieira elaborou o seu conceito de Quinto Império, foi marcado por crenças messiânico-milenarista. Podemos mencionar, de modo mais específico, as novidades do sebastianismo e restauracionismo. Havia, no imaginário popular, a crença de que Portugal seria o Quinto Império mundial e sua missão era disseminar a fé cristã em escala global. Havia, notadamente, duas lendas que nutriam a expectativa popular, o “milagre de Ourique” e as “Trovas de Bandarra”. Vieira salientou que, para além de um governo, haveria um Estado forte que teria a prerrogativa de conduzir a História para a sua finalidade conforme a providência divina. No Livro II, da História do Futuro, Vieira explica, a partir da profecia de Daniel, como será instaurado Portugal como o Quinto Império mundial. Daniel interpretou o sonho de Nabucodonosor e divulgou quais seriam as potências mundiais que dominariam o Oriente Médio. Daniel revelou ao rei que a Babilônia era representada pela cabeça de ouro, o império de prata foi o Medo-Persa, o império de bronze foi o Greco-Macedônio e o império de ferro seria o império Romano. Sendo assim, Vieira estabelece o projeto Quinto Imperial, ou seja, a instauração de Portugal como continuidade e cumprimento das profecias bíblicas.

em suspeição as regras de gênero da história tradicional; ou seja, a história, em Vieira, não está condicionada às determinações do passado. Tampouco tem como fim último exaltar os “grandes eventos” e nem colocar em lugar de destaque os “grandes personagens”. Sua história é singular, pois possui a prerrogativa de desvelar e descortinar o Futuro. A história desempenhará a tarefa impossível e possível – descrever a história do futuro antes de seu acontecimento. Vejamos um fragmento que retrata uma provocação de Vieira:

As outras histórias contam as coisas passadas; esta promete dizer as que estão por vir. As outras trazem à memória aqueles sucessos públicos que viu o mundo; esta intenta manifestar ao mesmo mundo aqueles segredos ocultos e escuríssimos que não chega a penetrar o entendimento. Levanta-se este assunto sobre toda a esfera da capacidade humana, porque Deus, que é a primeira fonte de toda a sabedoria, posto que repartiu os tesouros dela tão liberalmente com os homens, e muito mais com o primeiro, sempre reservou para Si a ciência dos futuros, como regalia própria da divindade (VIEIRA, 2015, p. 63).

Cada evento da História é histórico e possui ser próprio. Cada evento possui uma natureza interior e seu sentido está em Deus – sentido primeiro – que está fora do tempo (transcendência), ao mesmo tempo em que está no tempo (imanência). Por esta razão, sua história é uma nova história do futuro, pois a chave de interpretação do futuro está no indeterminado, que ao mesmo tempo é determinado, no atemporal, que ao mesmo tempo é temporal. Ou seja, para compreender o futuro é preciso submeter às tentativas e premissas fundamentais a luz do divino; não somente isto, estamos diante da ideia de que o futuro, para Deus, está pronto. Deus é atemporal. Passado, presente e futuro são eternos agora. O futuro não está aberto. Existe uma finalidade na História.

Podemos depreender da citação acima o conceito de revelação, que segundo Vieira, “intenta manifestar ao mesmo mundo aqueles segredos ocultos e escuríssimos que não chega a penetrar o entendimento” (2015, p. 63). Como o futuro está nas mãos de Deus, Vieira estabelece o contraste entre os atributos divinos e a insuficiência humana, no sentido de que o sujeito humano está preso nas contingências do tempo e do espaço. Ele não é atemporal e a sua compreensão do futuro é condicionada. Segundo Vieira, “O homem, filho do tempo, reparte com o mesmo tempo ou o seu saber ou a sua ignorância: do presente sabe pouco, do passado menos, do futuro nada” (2015, p. 63). Nesse sentido, os instantes da contingência não são meras

variáveis casuais e aleatórias. Daí a necessidade da Revelação como princípio fundamental para a compreensão do futuro.

Do ponto de vista filosófico, existe uma metafísica latente no pensamento de Vieira. Deus é a fonte primeira e a fonte da sabedoria. A ciência do futuro, assim, é de competência da divindade. A onisciência é um atributo intransferível que não tem nenhuma ressonância na criatura humana, pois essa qualidade é o que faz a divindade ser o que é. Por outro lado, não existe um abismo intransponível entre a revelação de Deus e a capacidade humana de apreensão dessa revelação: ou seja, o conhecimento de Deus e do futuro é possível mediante a correta interpretação das profecias. Embora exista uma relação qualitativa entre Deus e o sujeito humano, esse recebe afecções sensitivas. Se existe a possibilidade do conhecimento da revelação é porque só se conhece aquilo que é transformado para o ser humano. A revelação é a instância de expressabilidade de todas as coisas.

A revelação é de fora para dentro, porém, a inteligibilidade humana deve ser compreendida ontologicamente. Se há uma revelação, exige-se que aja em Deus uma estrutura capaz de se articular com o sujeito. O ser enquanto tal é expressável, mas ele depende de uma instância. Essa instância é Deus.

Em Vieira, a subjetividade também é uma instância teórica que determina, em parte, a apreensão da revelação. Existe uma estrutura ontológica universal. Vejamos, nas palavras de Vieira, como se processa esse dado da sua história revelacional:

Para satisfazer, pois, à maior ânsia deste apetite e para correr a cortina aos maiores e mais ocultos mistérios deste segredo, pomos hoje no teatro do mundo esta nova História, por isso chamada do Futuro. Não escrevemos com Beroso as antiguidades dos assírios, nem Xenofontes as dos persas, nem com Heródoto a dos egípcios, nem com Josefo a dos hebreus, nem com Cúrcio a dos macedônios, nem com Tucídides a dos gregos, nem com Lívio a dos romanos, nem com os escritores portugueses as nossas, mas escrevemos sem autor o que nenhum deles escreveu nem pôde escrever. Eles escreveram histórias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes (VIEIRA, 2015, p. 66-67).

Vieira problematiza até mesmo o conceito de profecia e a põe em confronto direto com sua definição de história. As profecias não possuem leis imanentes, diferente da história que tem a capacidade de discernir os tempos e forjar lugares. Para Vieira, a profecia é definida como uma linguagem tipológica, metafórica, figurativa, simbólica; ou seja, a função da profecia é manter-se oculta e condicionada

às figuras de linguagem. As profecias revelam o mistério que se desvelará com a irrupção de uma nova ordem que será capaz de discerni-la no tempo e no espaço. Vieira sabia muito bem que as tipologias, na interpretação de cada profecia, assumiam a tarefa de descortinar o plano global determinado pela providência divina para a realização plena do cumprimento histórico. Eis aí a essência da história do futuro. Nas palavras do próprio autor podemos notar essas ideias:

Se já no mundo houve profeta do passado, porque não haverá um historiador do futuro? Os profetas não chamam histórias às suas profecias, porque não guardam nelas estilo nem leis de histórias: não distinguem os tempos, não assinalam os lugares, não individualizam as pessoas, não seguem a ordem dos casos e sucessos; e quando tudo isto viram e tudo disseram, é envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido em enigmas, e contado ou cantado em frases próprias do espírito e estilo profético, mais acomodado à majestade e admiração dos mistérios que à notícia e inteligência deles (VIEIRA, 2015, p. 68).

Podemos elencar outro elemento de vital relevância para uma Filosofia da História em Vieira: o logocentrismo. Vieira se coloca como aquele que narrará uma história sem autor, pois o padre se reconhece como um instrumento do dizer divino. Nesse caso, a palavra de Deus está oculta para os humanos e a Ciência do Futuro será o caminho metodológico que ele utilizará para apresentar a palavra divina. Assim, a autoridade de Vieira é logocêntrica, no sentido de que o verbo é a palavra verdadeira. Logocentrismo é a metafísica da presença, autoridade externa que forma, compõe e opera a centralidade da linguagem. O logos é a palavra que se antecipa a todo homem. Todavia, essa palavra reverbera a presença do verbo criador na constituição ontológica de todo o existente.

O pecado e a culpa resultaram no deslocamento da escuta e degradaram a atenção fazendo com que a linguagem desenvolvesse uma improbidade que deturpa o sentido originário. Daí a necessidade da escrita, como fixação textual do discurso, para a superação de toda e qualquer distorção. As profecias foram apropriadas e legitimadas por Vieira como chaves hermenêuticas e exegéticas na compreensão do devir e do porvir na história. Citando Borges, podemos ampliar essa questão:

A exegese escriturária, particularmente dos profetas, é a condição necessária para o reencontro de uma Palavra que aos homens agora se revela como texto, ou seja, como o apoio objetivo para que o Verbo originário seja reciprocamente descoberto no mundo e na assistência interior que faculta tal

descoberta. A mediação exegética – até porque totalmente orientada para o desvelamento do sentido genuíno e literal em que encarna a mesma Palavra que, no texto do mundo, o orienta para a consumação da necessidade de qualquer mediação – possui assim, em Vieira, uma dimensão eminentemente conversiva e escatológica. Conforme veremos, mais do que circunscrita a potencializar-se num processo de especulação teológica, tendente à produção cultural, ela é amplamente subsidiária dos modos propriamente hebraicos de intervenção profética, sendo já a apresentação da Palavra primordial que, ainda em sua intencionalidade futurante, intenta desocultar (BORGES, 1995, p. 28).

Portanto, podemos salientar que por traz da palavra escrita do texto sagrado existe a palavra viva. O esforço exegético de Vieira se direciona para o exercício da abstração da revelação que, por sua vez, explicitará o Logos. Mesmo que essa compreensão do Logos seja captável por um aparato subjetivo, pois o ser humano possui afecções para a realização dessa tarefa, ou por meio de uma instância que liga essa compreensão à inteligibilidade do mundo, Vieira opta pela necessidade fundamental da exegese profética.

### **Tempo e Providência**

Segundo Vieira, o tempo é uma qualidade inerente da natureza: “o mais certo intérprete das profecias” (VIEIRA, 2005, p. 248). O tempo diz respeito à modalidade concreta do Ser, à temporalidade contínua da criação, bem como a condição imanente da vida. A temporalidade pode ser apreendida na transcendência de sua origem. Segundo Borges: “O tempo constitui o concreto e positivo testemunho de uma Origem criadora e ordenadora” (BORGES, 1995, p. 33). Ao criar o mundo, Deus estabeleceu o tempo e, nesse caso, o tempo é a condição de possibilidade onde a realidade e o procedimento de substituição da identidade do Ser (sentido) dão lugar ao significado (Ente). É nesse sentido que o mundo existe e cada evento da história é histórico: embora exista livre-arbítrio, o tempo foi criado e nenhum evento tem relação de igualdade com Deus. O tempo é qualificado, ou seja, o processo histórico não está subordinado à ação humana<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Segundo Maria Abrão, a intenção de Vieira é revelar o futuro e sua história não é especulativa, pois na contingência humana existe a condição de possibilidade para o exercício da liberdade. Por outro lado, o tempo não é resultado de variáveis inéditas que surpreendem os propósitos de Deus, ou seja, a força do tempo não impele o sujeito humano para longe de Deus, ao contrário, “O tempo, de lugar hostil ao encontro com Deus, passaria talvez a ser o lugar dado por Deus para o encontrar. Em vez de nos separar, o tempo nos aproxima de Deus”. O presente é a instância onde o futuro se desdobra e se

Embora a liberdade humana sempre se esbarrará na providência divina, Vieira se posicionou contra a relação entre sorte e fortuna, pois ressaltava o mérito da ação humana. Nesse caso, se os destinos do sujeito humano têm haver com a sorte, isso traria necessariamente implicações para o exercício do livre arbítrio. Vejamos as palavras de Vieira:

Mas que direi das ciências ou ignorâncias, das artes ou superstições, que os homens inventaram desde a terra até o céu, levados só deste apetite? Sobre os quatro elementos assentaram quatro artes de adivinhar os futuros que tomaram os nomes dos seus próprios sujeitos: a geomancia, que ensina a adivinhar pelas coisas da terra, a hidromancia pelas da água, a aeromancia pelas do ar, e a piromancia pelas do fogo. Tão cegos seus autores no apetite vão daquela curiosidade, que tendo-se perdido na terra os vestígios de tantas coisas passadas, cuidaram que na água, no ar e no fogo os podiam achar das futuras. No mesmo homem descobriram os homens dois livros sempre abertos e patentes, em que lessem ou soletrassem esta ciência: a fisionomia nas feições do rosto, a quiromancia nas raias da mão. Em um mapa tão pequeno, tão plano e tão liso como a palma da mão de um homem, inventaram os quiromantes não só linhas e caracteres distintos, senão montes levantados e divididos, e ali descrita a ordem e sucessão da vida e casos dela: os anos, as doenças, os perigos, os casamentos, as guerras, as dignidades e todos os outros futuros prósperos ou adversos, arte certamente merecedora de ser verdadeira, pois punha a nossa fortuna nas nossas mãos. Deixo a astrologia judiciaria tão celerada nos nascimentos dos príncipes, em que os <genetlíacos>, sobre o fundamento de uma só hora ou instante da vida, levantam ou figura ou testemunhos a todos os sucessos dela. Nem quero falar na triste e funesta nigromancia, que, frequentando cemitérios e sepulturas no mais escuro e secreto da noite, invoca com deprecações e conjuros as almas dos mortos, para saber os futuros dos vivos (VIEIRA, 2015, p. 64-65).

Se faz necessário, antes de retomarmos a discussão sobre o tempo, fazer menção de uma passagem no Sermão nas exéquias da senhora Dona Maria de Ataíde, filha dos Condes de Atouguia, dama do palácio que ressalta a opção que Vieira fez de valorizar a liberdade humana sem negar a soberania de Deus e a sua providência:

Casos sucedem no mundo, que parece se decuida Deus do governo dele: e se alguns são à nossa admiração maiores motivos, são os da vida, e da morte. Esta admiração introduziu no juízo dos homens o erro de Fados, e de

---

descortina e onde o passado se exauri. O passado se inseri no presente para elencar variáveis do futuro. O sujeito humano é protagonista na construção do futuro a medida em que desenvolve a sensibilidade necessária para discerni-lo, e só é possível sondá-lo em Deus, pois Ele é quem se revela. O Deus que não está condicionado ao tempo e tampouco ao espaço, faz com que passado, presente e futuro sejam eternos “agora”. Ainda conforme Maria Abrão, Vieira, invertendo os polos da história tradicional, que tenta compreender o futuro a partir do passado, parti do futuro para desvelar o presente. Portanto, “A atualização do desígnio de Deus atualiza a ação humana e a torna efetivamente contemporânea. Ela faz que o homem pertença ainda mais a seu tempo” (2012, p. 79-86).

Fortuna, que se bem entre nós perderam a divindade, ainda conservam os nomes. Se repararmos com atenção quem vive neste mundo, em quem morrem é necessário muita fé, para cere que há providência (VIEIRA, 2015, p.111).

Para Vieira não existe a possibilidade de um contínuo evolutivo que avança para realizar as utopias da razão. O tempo tem como prerrogativa desvelar novos fatos, à medida que a contingência humana contribui para o desdobramento da história e a escatologia vai se descortinando e revelando os horizontes futurísticos passivos de apreensões concretas. Vieira, no sermão da Quarta-feira de Cinzas, 1672, afirma: “porque tudo o que vive nessa vida, não é o que é, é o que foi, é o que há de ser. Ora vêde?” (VIEIRA, 1952, p. 173). O tempo não é progressivo e se direciona em linha reta. Podemos ainda acrescentar que o tempo não é concebido de forma positivamente aberto para um futuro infinito. Os eventos se mostram insuficientes para explicar em si mesmo a relação de causa e efeito. Nesse caso, os acontecimentos não reúnem condições de excluir o Ser divino, e também nunca serão autônomos em cada instante. Ainda é importante mencionar que, para Vieira, somente o tempo é capaz de desvelar e elucidar as profecias:

De maneira que, resumindo toda a resposta da objeção, digo que descobrimos hoje mais, porque olhamos de mais alto; e que distinguimos melhor porque vemos mais perto; e que trabalhamos menos porque achamos os impedimentos tirados. Olhamos de mais alto, porque vemos sobre os passados; vemos de mais perto, porque estamos mais chegados aos futuros; e achamos os impedimentos tirados, porque todos os que cavaram neste tesouro e varreram esta casa, foram tirando impedimentos à vista, e tudo isto por benefício do tempo, ou, para o dizer melhor, por providência do Senhor dos tempos (VIEIRA, 2005, p. 254).

A Providência divina é outra chave exegética para analisarmos a História do Futuro. Trata-se de um mistério imposto pelo tempo, porém, Vieira aponta para uma finalidade divina na História. A Providência tem singularidades com as contingências históricas, acentuando a revelação profética do Reino de Cristo. Portanto, a história é definida qualitativamente e subordinada ao tempo de Deus. Ela é semelhança e oposição de eventos.

Para Vieira, o texto sagrado expõe uma visão de realidade que pretende suplantar outra realidade. Existe uma premissa fundamental no relato bíblico: a pretensão universalista, ou seja, uma teleologia. Tudo o que acontece no mundo é

resultado de um plano divino e universal. Os retalhos da contingência humana possuem uma coerência vertical operando a partir da ideia de Deus e de sua providência.

O valor histórico dos acontecimentos foi gradualmente ganhando um valor simbólico. O conceito de história foi cedendo lugar para o sentido abstrato e deixou de lado o sentido concreto. A história do Antigo Testamento foi interpretada como os eventos que antecipavam o advento de Cristo. O conceito de figura, assim, passou a ser ligado ao de figura de linguagem. Para Vieira, a figura passa a ser historicamente plausível, que anuncia outra coisa também historicamente plausível. Os acontecimentos do passado são compreendidos e concebidos como figuras da revelação, são cifras em que se lê o universo criado. As diferenças temporais confluem para a identidade do mesmo conceito indeterminado; Deus, no qual todas as coisas subsistentes são reflexos ou predicados. A providência é parte de um processo histórico que se articula com os fluxos contínuos do tempo. Significado e sentido são filtrados e estabelecidos pela peneira do presente. Sendo assim, é possível, no tempo existencial de Vieira, compreender as profecias de maneira muito mais ajustada do que os próprios profetas que as anunciaram. Conforme alusão do padre, percebemos essa dinâmica:

Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais alto que ele. Pigmeus nos reconhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós. Pudéramos ver sem eles, mas nós, como viemos depois deles e sobre eles pelo benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram e um pouco mais (VIEIRA, 2005, p. 248).

No plano divino o evento é uma figura de um evento novo e, nesse sentido, o segundo evento preenche o primeiro (a figura) dando inteligibilidade a um conceito antes oculto. Portanto, a providência divina é a chave de interpretação dos eventos. Corroborando com essa premissa vale destacar o que concluiu Auerbach:

Só é possível estabelecer esta relação quando se unem os dois acontecimentos, verticalmente, com a providência divina, que é a única que pode planejar a história desta maneira e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão. A conexão temporal-horizontal e causal dos acontecimentos é dissolvida; o agora e aqui não é mais elo de uma corrente terrena, mas é, simultaneamente, algo que sempre foi e algo que se consumará no futuro (AUERBACH, 1997, p. 86).

Na convergência e divergência entre tempo e providência, a *História do futuro* não apresenta nada de inédito e inovador. Na realidade é história nova sem nenhuma novidade. O desenvolvimento do tempo não pressupõe a superação do passado, pois a eternidade está em todos os lados e em todos os tempos. Claro que o desconhecimento dos sujeitos humanos se rende diante da novidade, porém, a novidade em si não é nova diante da providência, pois tudo o que vai acontecer para Deus já aconteceu.

Porventura aquela metade do Mundo a que chamavam quarta parte, não foi criada juntamente com Ásia, com África e com Europa? E, contudo, porque a América esteve tanto tempo oculta, é chamada Mundo Novo; novo para nós, que somos os sábios; mas para aqueles bárbaros, velho e muito antigo. Assim que, recolhendo todos estes exemplos, umas cousas fazem novas o esquecimento, porque se não lembram. Outras a escuridade, porque se não veem; outras a ignorância, porque se não sabem; outras a distância, porque se não alcançam. Outras a negligência, porque se não buscam; e de todas estas novidades sem novidade, haverá muito nesta nossa História. Lembraremos nela muitas cousas esquecidas, alumiaremos muitas escuras, descobriremos muitas ocultas, poremos à vista muitas distantes e procuraremos saber muitas ignoradas (VIEIRA, 2005, p. 272).

Para o Padre Antônio Vieira, o futuro é resultado da revelação da eternidade. O futuro é o meio onde se estabelecerá a materialização do Reino de Cristo na terra. É uma realidade latente que eclodirá em dimensões planetárias. Essa eclosão não se limitará teoricamente a um plano especulativo. As grandes mudanças que o mundo sofreu, tais como a “descoberta da América”, provaram a sua lógica.

## Conclusão

Podemos sintetizar o que foi exposto acima pontuando que, historicamente, Portugal passa a ter importância na identificação de um Império temporal de paz e concórdia. Portugal vai ocupar, por meio de seu rei “encoberto”, a prerrogativa de consolidar o Reino de Cristo na terra, impulsionado pelo sebastianismo, pela Restauração e pelo joanismo. Vieira se fundamentou nas profecias canônicas e não canônicas, como em Bandarra, fundamento para a sua justificativa. E, quando avaliamos a natureza da sua justificativa, notamos que é inerente a mesma uma Filosofia da História, pois estão presentes em seu pensamento aspectos filosóficos

que ele lançou mão para construir sua ideia de futuro. Podemos ressaltar, por exemplo, questões teleológicas, logocêntricas, temporais e históricas.

## Referências

ABRÃO, Maria. **Lembra-te do futuro - a teologia de António Vieira à luz da História do Futuro**. São Paulo: Edições Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), 2012.

AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução de Duda Machado. Revisão da tradução de José Marcos Macedo e Samuel Titan Jr. São Paulo: Ática, 1997.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. **A Plenificação da História em Padre António Vieira**: estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.

VIEIRA, António. **História do futuro**. Brasília: Editora UnB, 2005.

VIEIRA, António. História do futuro e voz de Deus ao mundo, a Portugal e a Baía. Direção de José Eduardo Franco, Pedro Calafate. In: **Obra completa**. Tomo III, Volume I, profética. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VIEIRA, António. **Sermões fúnebres**. Direção de José Eduardo Franco, Pedro Calafate. Tomo II, Volume XIV, parenética. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

Artigo recebido em: 25/05/2021.  
Artigo aprovado em: 05/06/2021.



---

## FREUD E FRANKL: O SER HUMANO ENTRE O PRINCÍPIO DO PRAZER E A VONTADE DE SENTIDO

---

---

## FREUD AND FRANKL: THE HUMAN BEING BETWEEN THE PRINCIPLE OF PLEASURE AND THE WILL OF MEANING

---

Francisco Antonio Francileudo<sup>1</sup>

Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha<sup>2</sup>

José Carlos Miranda Moura<sup>3</sup>

### RESUMO

Este estudo apresenta duas formas distintas de compreender o ser humano extremamente significativas e influenciadoras no modo de concebê-lo na contemporaneidade. Em um parâmetro, temos a força motriz libidinal do ser humano segundo a psicanálise de Freud e de outro a vontade de sentido na óptica da análise existencial e logoterapia de Frankl. Esse estudo qualitativo com enfoque interpretativo tem por objetivo demonstrar, por meio da crítica de Frankl à concepção de ser humano de Freud, que o ser humano não se reduz a processos físicos ou psicológicos; já que no seu interior há uma potência de ser, um ser integral, que age e tem poder de decidir e de constituir seu mundo dando razões que contenham sentido. De modo que, no tocante às estruturas psíquicas como parte da estrutura subjetiva, grande é a

---

<sup>1</sup> Doutorem Psicologia (2013) e Mestre em Psicologia (2009) pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Pós-doutorado (2016-2017) realizado na Universidad Kennedy com projeto de pesquisa sobre A Função do Educador de Jovens na Hipermodernidade à luz da Antropologia de Viktor E. Frankl. Professor da graduação e Pós-graduação da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Membro dos Grupos de Pesquisa Sofrimento psíquico: sujeito, sociedade e cultura, do Grupo de Pesquisa OTIUM/Estudos Multidisciplinares sobre Ócio e Tempo Livre e do Laboratório OTIUM (Laboratório de Estudos sobre Ócio, Trabalho e Tempo Livre) vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR (Universidade de Fortaleza-CE/Brasil). Membro da ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia). Atua nas áreas de Psicologia e Fenomenologia, Subjetividades, Logoterapia e Análise Existencial, Antropologia Filosófica e Ética. Diretor Geral da Faculdade Católica de Fortaleza. Reitor do Seminário São José - Teologia da Arquidiocese de Fortaleza. E-mail: fafleudo@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR) (2013-2017). Mestrado e Graduação em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Professora da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Membro do Laboratório OTIUM, do Grupo de Pesquisa OTIUM/Estudos Multidisciplinares sobre Ócio e Tempo Livre e da ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia). E-mail: rochalisieux@gmail.com.

<sup>3</sup> Pós-graduação em Logoterapia e Análise Existencial. Bacharel em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: josecarlos.deusemais@outlook.com.

descoberta de Freud do *inconsciente* como um espaço não físico no qual se armazenam conteúdos psíquicos. Contudo, acredita Frankl que o inconsciente pode delinear, moldar, mas não determinar a subjetividade. A liberdade do ser humano faz com que ele tenha a capacidade de posicionar-se diante das situações, não se reduzindo a nenhuma categoria psíquica, conforme explicita Frankl na ontologia dimensional, compreendendo o homem aberto, imbuído da dimensão espiritual a qual não pode ser negada, levando o sujeito a autodeterminar-se.

**Palavras-chave:** Frankl. Freud. Princípio do Prazer. Vontade de Sentido. Valores.

## ABSTRACT

This study presents two distinct ways of understanding the human being, which are extremely significant and influencing the way they are conceived in contemporary times. In one parameter, we have the libidinal driving force of the human being according to Freud's psychoanalysis, and in the other, the will for meaning in the perspective of Frankl's existential analysis and logotherapy. This qualitative study with an interpretive approach aims to demonstrate, through Frankl's criticism of Freud's conception of the human being, that the human being is not reduced to physical or psychological processes; since in its interior there is a power of being, an integral being, which acts and has the power to decide and to constitute its world, giving reasons that contain meaning. So, regarding psychic structures as part of the subjective structure, Freud's discovery of the unconscious as a non-physical space in which psychic contents are stored is great. However, Frankl believes that the unconscious can delineate, shape, but not determine subjectivity. The freedom of the human being gives him the ability to take a stand in situations, not reducing himself to any psychic category, as Frankl explains in the dimensional ontology, comprising the open man, imbued with the spiritual dimension which cannot be denied, leading the subject to self-determination.

**Keywords:** Frankl. Freud. Principle of Pleasure. Will of Sense. Values.

## Introdução

Os séculos XIX e XX foram de grande produção epistemológica no tocante à antropologia. Autores como: Nietzsche, Freud, Marx, Schopenhauer, Feuerbach, Marcel, Buber, Mounier, Heidegger, Husserl, Sartre e Frankl estão entre os mais conhecidos e estudados tanto pela reflexão antropológica quanto pela herança filosófica impulsionadora que toca o ser humano hodierno. Dentre estes, uns acreditavam ser inovadores fazendo rupturas com pensamentos tradicionais, outros preferiram aprofundar-se naquilo que já sabem a fim de não perder a essência do ser

humano. Pode-se dizer que uns refletem de maneira pessimista a realidade e outros de maneira mais otimista. Humanistas, existencialistas, fenomenólogos, personalistas... rumo ao aprofundamento do que é ser humano, ser existente.

É notória que a limitação da grande parte desses autores não é a delimitação do objeto de estudo e sim o determinismo posterior aos dados da pesquisa, fazendo com que o objeto estudado não mais transcenda além do dado observado, imprimindo uma identidade universal e desconsiderando outra tese qualquer que seja.

Este estudo qualitativo com enfoque interpretativo tem por objetivo demonstrar, por meio da crítica de Frankl à concepção de ser humano de Freud, que o ser humano não se reduz a processos físicos ou psicológicos, que no seu interior há uma potência de ser, um ser integral, que age e tem poder de decidir e de constituir seu mundo dando razões que contenham sentido.

Conforme Viktor Frankl (1905-1997), fundador da logoterapia, o ser humano é movido por uma vontade de sentido ontológica. Acredita também que a pessoa é capaz de ser resiliente, de autotranscender e se autodeterminar diante de qualquer situação, mesmo nas mais dolorosas, em busca da razão de sua existência, que não está no simples fato da posse do objetivo almejado, mas no glorioso ato de buscá-lo, oferecendo o seu melhor. Mas o que acontece é que o próprio ser humano cansa de ser reduzido a determinados aspectos de suas estruturas seja física, seja psíquica. Estas pessoas sabem que são limitadas, contudo, reconhecem uma potência interior que transcende às pulsões libidinais ou qualquer determinismo psíquico.

Este estudo aponta duas visões antagônicas, extremamente significativas e influenciadoras do nosso tempo; a força motriz libidinal do ser humano segundo a psicanálise e a vontade de sentido na óptica da análise existencial e logoterapia, no rumo dos limites que a segunda aponta ao reducionismo da primeira, com a dimensão espiritual e a vontade de sentido defendidas por Frankl.

## **1 A concepção freudiana de homem**

Sigmund Freud (1856-1939), ao descrever o ser humano, transita de estruturas marginais, como a consciência à estruturas obscuras e, conseqüentemente, desconhecidas como o inconsciente, o grande “mundo” do homem. A personalidade tem o seu início na infância e continua sua influência na fase adulta. A característica

presente já desde a infância é de um ser que quer satisfazer suas pulsões. A atividade dos sentidos possibilita o reconhecimento das realidades internas, pertencentes ao *eu*, bem como as externas fora dele “[...] no início o Eu abarca tudo, depois separa de si o mundo externo” (FREUD, 2011, p. 11).

Freud postulou cinco fases psicosssexuais que variam de acordo com a idade e sua zona erógena, a qual corresponde a parte do corpo onde há a identificação do prazer. Nas respectivas fases há também o momento do conflito que é fruto da realidade que vai contra o princípio prazeroso da determinada fase. O autor, ao explicar as fases, descreve o desenvolvimento gradativo da personalidade.

A primeira fase chama-se *oral*, é a fase que se dá aproximadamente de zero a doze meses de idade. “O primeiro órgão a surgir como zona erógena e a fazer exigências libidinais à mente é, da época do nascimento em diante, a boca” (FREUD, 1978, p. 205). Nesta fase a criança entra em conflito quando é desmamada e a consequência disso é o otimismo ou pessimismo que aparecerá na fase adulta.

A segunda fase é nomeada como fase *anal*, cuja zona erógena é o ânus, fase esta que acontece por volta do primeiro ao terceiro ano de vida. “O desejo de controlar os movimentos esfinterianos na criança que começa a andar entra em conflito com a exigência social de aquisição de hábitos de higiene” (CLONINGER, 1999, p. 58). Por exemplo, o conflito nessa fase se ocasiona devido à educação que a criança recebe na qual é obrigada a adquirir determinados hábitos, que a leva a externar teimosia por resistir a eles.

A terceira fase acontece em torno dos três aos cinco anos, denominada “[...] como fálica, que é, por assim dizer, uma precursora da forma final assumida pela vida sexual e já se assemelha muito a ela” (FREUD, 1978, p. 205). Aqui já surgem as fantasias sexuais com o conflito da masturbação e o medo da castração. Nesta fase o complexo de Édipo está relativamente superado, o que faz com que os meninos desloquem o sentimento de aversão ao pai por um sentimento de se assemelhar a ele.

As meninas desenvolvem-se de outra forma, embora também tenham as fantasias, “[...] vem a reconhecer sua falta de pênis, ou antes, a inferioridade do seu clitóris [...]” (FREUD, 1978, p. 205). Acham-se inferiores por não terem um pênis e almejam tê-lo. “Diferentemente dos meninos, as meninas precisam deslocar seu vínculo erótico com a mãe (o primeiro objeto pré-edípico de amor para ambos os

sexos) para o pai” (CLONINGER, 1999, p. 59). Isso ocorre pelo fato de que a menina sente repulsa da mãe por não tê-la protegido da castração e o pai aparenta ser forte.

Freud acreditava que a personalidade do homem está formada em torno do final da terceira fase. O que não deve acontecer é a fixação em uma dessas fases, pois, caso isso ocorra pode desencadear uma patologia. O indivíduo deve progredir segundo os padrões citados, caso contrário quanto menor for o desenvolvimento maior será o distúrbio ocasionado pela ausência dele e, assim, seu ego não será sadio o suficiente para combater a angústia e adaptar-se ao meio.

O desenvolvimento da personalidade ocorre quando o ego encontra novas estratégias para lidar com as frustrações impostas pela socialização. Se esta for severa ou rápida demais, o jovem ego não consegue dar conta das exigências, e o desenvolvimento da personalidade fica prejudicado (CLONINGER, 1999, p. 57).

A quarta fase é um tempo em que as energias sexuais abrandam até chegar à puberdade. “[...] Esses fenômenos que surgem na tenra idade fazem parte de um curso ornado de desenvolvimento, que atravessam um processo regular de aumento, chegando a um clímax por volta do final do quinto ano de idade, após o qual segue-se uma acalmia” (FREUD, 1978, p. 204). É a fase que Freud chamou de *latência*, ou seja, aquilo que está em preparação.

A quinta fase é a *genital*, a qual se inicia aproximadamente na puberdade e vai até a fase adulta. “O **caráter genital** é o ideal freudiano do desenvolvimento pleno, que se desenvolve na ausência de fixações ou depois de sua resolução por meio de uma psicanálise” (CLONINGER, 1999, p. 63). O adulto está longe das suas fantasias e pode ter uma vivência sexual com a pessoa do sexo oposto. Os conflitos não são tão significativos nesta fase, pois a maturidade já se faz presente.

Foi-nos possível entender que é através dos órgãos de sentido que a criança percebe que há um mundo fenomênico à sua volta, que a existência não se dá somente na sua experiência sensorial e cognitiva interior, mas no mundo como instância externa, como sendo em comum entre os homens. Ela cresce e nesse momento esse mundo se apresenta a ela, que nasce num determinado contexto, com uma identidade, com uma série de outras pessoas com as quais deve conviver. Insere-se, então, na vivência cotidiana a busca pela felicidade que é aquilo que “[...] vem da satisfação repentina das necessidades altamente represadas [...]” (FREUD, 1996, p.

20). Freud, nessa perspectiva, aponta os três pontos que dificultam a felicidade do homem:

O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos (FREUD, 1996, p. 20).

A questão se torna complexa devido às regras morais inseridas na cultura, pois não deveria haver repressão da parte da sociedade no que concerne às pulsões, isso barra a liberdade do homem. Freud, ainda, diz que isso é um peso que o ser humano tem que carregar, pois foi imposto a ele. Gera um desconforto porque é natural que o homem queira aliviar toda a sua tensão; contudo, a forma arcaica da civilização o leva a seguir um único caminho.

É perceptível que o indivíduo se sente desconfortável diante desse antagonismo entre o que ele sente e o que é permitido a ele executar dentro das relações sociais. Há, portanto, um elemento que une todo o corpo social, essas relações entre os indivíduos estão marcadas de um interesse subjacente o qual Freud chamou de “libido inibida na meta” (FREUD, 1996, p. 54). A libido inibida na meta é uma força sexual escondida nas relações de amizade. Como se todos os gestos amigáveis tivessem por trás um desejo libidinal, contudo ele se mantém oculto nas relações cotidianas.

Uma vez que o homem está cercado por essas questões que o fazem abandonar sua real felicidade que, como diz Freud, é o alívio das pulsões, ele se arma de um mecanismo de defesa, a “*sublimação*” (FREUD, 1996, p. 42), que o faz viver como manda as regras sociais, desviando assim o foco da satisfação em outras atividades, já que é imposto à renúncia do prazer pela civilização. “A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas [...] tenham papel significativo na vida da civilização” (FREUD, 1996, p. 42). A sublimação ajuda no uso da energia libidinal em outras atividades nas quais os indivíduos possam também se comprazer já que não podem ir exatamente onde querem.

Destarte, o homem, mesmo civilizado, se coloca contra a civilização pelo simples fato de que ele não é visto em sua singularidade e percebe que “[...] a

civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção” (FREUD, 1996, p. 16). Ora, a civilização surge para frear os impulsos libidinais, “[...] acima de sua condição animal” (FREUD, 1996, p. 15). Mesmo com toda essa pressão, foi aprendido pelo homem a maneira de se comportar como manda a civilização, mesmo, claro, tendo alguns deslizes da parte dos civilizados. Há, portanto, uma hegemonia da civilização em relação ao indivíduo, pelo fato de que ela educa o homem, tornando, dessa maneira, a convivência mais suportável. Assim, no que diz respeito a finalidade da vida, nos explicou o autor, que é:

[...] simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; não há dúvidas quanto à sua adequação, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo (FREUD, 1996, p. 20).

E é assim que o homem é impelido: pelas forças das pulsões, forças biológicas inatas. Entretanto, essa não é a única energia psíquica que envolve as relações sociais, já que há outro tipo, totalmente diferente, que também ocupa a interioridade do indivíduo. Este princípio está em contraste com o princípio do prazer: enquanto o Eros busca a satisfação através do prazer, o Tânatos é o instinto mais mortal, no qual Freud via a “[...] origem de todos os tipos de agressividade, inclusive a guerra e o suicídio” (CLONINGER, 1999, p. 47). Essa conclusão foi ratificada por Freud ao ver suas teorias sendo confirmadas na Primeira Guerra Mundial com o grande número de mortes, com a satisfação de muitos em matar uns aos outros. É também uma espécie de prazer, mas que se deleita em destruir.

Nas funções biológicas, os dois instintos básicos operam um contra o outro ou combinam-se mutuamente. Assim o ato de comer é uma destruição do objeto com o objetivo final de incorporá-la, e o ato sexual é um ato de agressão com o intuito de a mais íntima união. Esta ação concorrente e mutuamente oposta dos dois instintos fundamentais dá origem a toda a variedade dos fenômenos da vida (FREUD, 1978, p. 202).

“A substituição da noção descritiva de inconsciente pelo conceito de inconsciente sistemático é um dos momentos fundamentais da construção teórica de Freud” (GARZIA-ROZA, 2009, p. 80). Em sua época, Freud combateu uma questão muito comum, pois era unânime a concepção de que a nossa mente só guardava

aquilo que lembrávamos e o que não lembrávamos mais, não era importante, por isso não influenciava a nossa vida, já havia simplesmente se esvaído. O autor percebeu que a nossa mente não funcionava daquela forma e aquilo que recordávamos com mais facilidade era apenas o começo de um grande “mundo” a ser desvelado. A constituição teórica sobre a consciência na psicanálise teve seu grande passo dado da seguinte forma:

Freud postulou três níveis de consciência e comparou a mente a um iceberg flutuando na água. Como um iceberg, apenas uma pequena parte da mente é visível: a mente **consciente**. Sob a superfície da água está a mente **pré-consciente**. Como num iceberg, grandes perigos se escondem na parte não-visível. Por fim há uma grande massa, equivalente à maior parte da mente, que está oculta, como o bloco do iceberg submerso na água: a mente **inconsciente** (CLONINGER, 1999, p. 40).

O primeiro nível<sup>4</sup>, a consciência, é aquele que é capaz de perceber todas as coisas de imediato. É o presente, o notório. É a consciência que faz com que escolhamos as coisas que devemos, pois a consciência mostra aquilo que é coeso, que é permitido mediante o mundo que nos cerca e que aponta os objetivos mais claramente.

O nível consciente refere-se às experiências que a pessoa percebe, incluindo lembranças e ações intencionais. A consciência funciona de modo realista, de acordo com a regra do tempo e do espaço. Perceberemos a consciência e a aceitamos como nossa; identificamo-nos com ela (CLONINGER, 1999, p. 40).

Paralelo a este mundo que percebemos de imediato, a consciência, existe outro nível bem próximo a ele na questão dos conteúdos, o pré-consciente, no qual estão guardadas as situações vividas ou presenciadas, nomes de amigos mais distantes, o número do celular de alguém e etc. Esses conteúdos do pré-consciente são aqueles que, embora não sejam percebidos imediatamente, não são completamente inconscientes. Após uma reflexão breve ou longa, na tentativa de lembrar, ele retorna à consciência, como uma gaveta cheia de documentos que se pode consultar quando se precisar de seus dados. As informações do consciente e do pré-consciente estão bem próximas.

---

<sup>4</sup> Quando cito o termo “nível” baseio-me no que diz no livro de Cloninger (1999), pois veremos adiante que as estruturas psíquicas que tem sintaxe diferente são duas: o Pcs/Cs e o Ics.

Parte do material que não está consciente num determinado momento pode ser facilmente trazida para a consciência; esse material é chamado *pré-consciente*. Inclui conteúdo em que não está se pensando, mas que podem ser facilmente recordadas em caso de necessidade, como, por exemplo, o segundo nome de sua mãe. O conteúdo do pré-consciente não difere fundamentalmente do da consciência. Os pensamentos transitam rapidamente entre os dois níveis (CLONINGER, 1999, p. 40-41).

Antes de Freud, o termo “inconsciente” já existia, entretanto, sua concepção não é a mesma, pois antes se tratava de uma expressão “[...] puramente adjetiva para designar aquilo que não era consciente, mas jamais para designar um sistema psíquico distinto dos demais e dotado de atividade própria” (GARZIA-ROZA, 2009, p. 168). Freud detectou algumas lacunas no comportamento e estas apontavam para conteúdos que, na consciência, não havia explicação. São os famosos lapsos ou atos falhos que fizeram que o autor refletisse sobre outro sistema psíquico, o inconsciente.

Os fenômenos normais que mais chamaram a atenção de Freud foram as parapraxis, os chistes e os sonhos, por que mais do que quaisquer outros funcionavam como indícios seguros do determinismo psíquico e dos motivos inconscientes (GARZIA-ROZA, 2009, p. 172).

“Chegamos finalmente àquele que é apontado como conceito fundamental da psicanálise” (GARZIA-ROZA, 2009, p. 168). No inconsciente, estão armazenados os conteúdos que causaram dor ao indivíduo, as experiências traumáticas. “O *inconsciente* refere-se a processos mentais de que a pessoa não está cônica” (CLONINGER, 1999, p. 41). Fazer com que esse conteúdo seja lembrado, ou seja, que ele volte à consciência traria angústia ao indivíduo e por isso eles permanecem reprimidos no inconsciente.

Ora, uma vez que esses conteúdos, contém informação sobre o indivíduo, e o seu acesso sendo dificultado há “algumas estradas” para ir à eles. Há brechas no comportamento consciente que possibilitam vias, tais como: “[...] o lapso, o ato falho, o chiste e os sintomas” (GARZIA-ROZA, 2009, p. 171). Freud também aponta que o principal caminho para se chegar a esse conteúdo é o sonho. Quando estamos acordados, a consciência impede que o inconsciente se manifeste. Quando dormimos são relaxadas as “portas do consciente” e se abrem ao acesso do inconsciente expondo aqueles conteúdos reprimidos de forma branda, disfarçada através de simbolismos, pois, se fossem expostos os conteúdos tais e quais eram no inconsciente traria angústia ao indivíduo, pois tratam-se de experiências dolorosas.

Freud exaltava os sonhos como a “estrada real para o inconsciente”. Durante a vigília, as forças da consciência refreiam poderosamente as forças inaceitáveis do inconsciente. Durante o sono, as forças refreadoras da consciência relaxam e o inconsciente procura emergir na consciência provocando angústia, que ameaça despertar quem está sonhando. O sono é protegido pelo sonho, que disfarça o inconsciente sob formas simbólicas menos ameaçadoras (CLONINGER, 1999, p. 43).

Existe, portanto, entre os níveis da consciência, essa contraposição entre o inconsciente e o consciente/pré-consciente, como sistemas psíquicos diferentes. “A sintaxe do inconsciente não é a mesma do sistema pré-consciente/consciente, mas isso não significa que ele não possua sintaxe nenhuma” (GARZIA-ROZA, 2009, p. 171). A diferença é notória, pois, enquanto pré-consciente/consciente entram em contato com o mundo no presente o inconsciente tem sua própria dinâmica, atemporal e caótica.

Freud não nos fala de uma consciência que não se mostra, mas de outra coisa inteiramente distinta. Fala-nos de um sistema psíquico lcs – que se contrapõe a outro sistema psíquico – Pcs/cs – que é em parte inconsciente (adjetivamente), mas que não é o inconsciente (GARZIA-ROZA, 2009, p. 170).

Os dois sistemas têm seu modo próprio de operar e Freud os denominou de processo primário e processo secundário. O primeiro é o modo de funcionamento do Inconsciente e o segundo é do Pré-conscientes/Consciente, este é a maneira em que a energia psíquica tem de se escoar, sendo que no primário: “[...] a energia psíquica tende a se escoar livremente, passando de uma representação para outra e procurando a descarga da maneira mais rápida” (GARZIA-ROZA, 2009, p. 182). Ou seja, busca um prazer por um caminho direto. O processo secundário funciona inversamente, sendo o processo mais vagaroso e controlado.

O termo “conteúdo do inconsciente” não designa uma relação de conteúdo a continente análogo a quando dizemos que o copo contém água. Dizer que uma representação é inconsciente ou que está no inconsciente não significa outra coisa senão que ela está submetida a uma sintaxe diferente daquela que caracteriza a consciência (GARZIA-ROZA, 2009, p. 174).

Convém ressaltar que o que leva as experiências dolorosas ao inconsciente é a repressão. “Obtemos assim o nosso conceito de inconsciente a partir da teoria da repressão. O reprimido é, para nós, o protótipo do inconsciente” (FREUD, 1976, p.

27). O homem é um ser movido pelo princípio do prazer e toda espécie de sentimento que vá contra este princípio é exaurido da consciência e transmitido para o inconsciente a fim de evitar o desprazer, reprimindo-o.

O que ocorre, portanto, no processo de recalçamento, é que uma determinada representação ligada à pulsão e oriunda do sistema lcs procura sua expressão consciente. Ao tentar penetrar no sistema Pcs/Cs, a representação em questão tem seu ingresso recusado ou, se já ingressou no sistema Pcs/Cs, é mandado de volta para o inconsciente (GARZIA-ROZA, 2009, p. 180).

Há outro modo, também explicativo, para ratificar essa questão entre o consciente e o inconsciente, são as estruturas: id, ego e superego. Foram elaborados por Freud como estruturas da personalidade e explicam de forma mais prática como ocorre a tensão entre o consciente e o inconsciente.

O id é puramente inato e também inconsciente. Sua energia psíquica é a libido, ou seja, é motivado pelo prazer sexual. O homem quando é educado é capaz de desenvolver uma transformação do princípio do prazer em outras atividades. Do id é que também derivam os impulsos biológicos.

O id funciona de acordo com o **processo primário**, que é puramente instinto não socializado. O processo primário é tão cego e inflexível quanto os impulsos instintivos que levam a mariposa para uma chama, e suas consequências podem ser igualmente mortais (CLONINGER, 1999, p. 49).

O ego é a parte mais racional do homem, o que regula os instintos e faz com que estes se conciliem entre o id e o superego, que é a próxima parte da estrutura da personalidade. O ego “opera de acordo com o **princípio realidade**, ou seja, pode compreender com precisão a realidade e adaptar-se às exigências do mundo real” (CLONINGER, 1999, p. 50). Destarte, o ego tem essa função, pois, além de ser capaz de processos secundários, o que significa que pode fazer coisas no tempo em que achar conveniente bem como idealizar o futuro, é também o responsável pelo controle da angústia.

Formamos a ideia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu ego. É a esse ego que a consciência se acha ligada: o ego controla as abordagens à motilidade – isto é, à descarga de excitações para o mundo externo (FREUD, 1976, p. 28-29).

Tudo o que é imposto ao ser humano alimenta o superego. É essa instância que é formada pelas delimitações do meio em que vive o homem e uma vez que o indivíduo não segue as normas, seja por qualquer motivo, gera nele uma angústia, por não ter conseguido. O superego tem, sobretudo, a principal função de frear o complexo de Édipo. Graças às questões adquiridas na infância o superego vai se estabelecendo e ajudando a construir a personalidade graças a essa mesma vivência. A principal referência é a relação paterna, como é notado no complexo.

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com ego não se exaure com o preceito: 'Você *deveria* ser assim (como seu pai)'. Ela também compreende a proibição: 'Você *não pode* ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele,' Esse aspecto duplo do ideal do ego deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo; em verdade, é a esse movimento revolucionário que ele deve a sua existência (FREUD, 1976, p. 49).

Convém ressaltar que as estruturas da personalidade não são algo que identificamos cada separadamente, mas estão dinamicamente em cada indivíduo mesmo que "[...] nem sempre coexistam pacificamente" (CLONINGER, 1999, p. 50). Essa dinâmica entre as três estruturas é que vai gerar o **conflito intrapsíquico**, ou seja, o ego tentando mediar os desejos inaceitáveis que o id impõe e o superego gera o sentimento de culpa quando há fracasso da parte do ego. A resolução dos conflitos intrapsíquicos é mediada pelo ego através dos mecanismos de defesa.

## 2 Limites que Frankl encontra na teoria de Freud

Viktor Frankl, a princípio, era discípulo de Freud, no entanto, formulou divergências quanto à sua concepção de ser humano. Nessa perspectiva, Frankl mostra que as teorias psicológicas anteriores a ele reduziam o homem a um determinado aspecto de sua existência, desprezando, dessa forma, outros de igual ou superior importância, tais como: o sentido da vida, os valores, a dimensão espiritual, dentre outros. Sobre algumas diferenças entre a psicanálise e a logoterapia, explica Frankl:

A logoterapia considera sua tarefa ajudar o paciente a encontrar sentido em sua vida. Na medida em que a logoterapia o conscientize do logos oculto de sua existência, trata-se de um processo. Até esse ponto a logoterapia se assemelha à psicanálise. Entretanto, quando a logoterapia procura tornar algo novamente consciente, ela não restringe sua atividade a fatos instintivos dentro do inconsciente do indivíduo, mas se preocupa também com realidades existenciais tais como o sentido em potencial de sua existência a ser realizado, bem como a sua vontade de sentido (FRANKL, 1991, p. 95).

Frankl recebeu muitas influências da filosofia, as quais se determinaram a estudar o ser humano. “Por esse motivo, ao longo das suas reflexões, Frankl sustentará que não há psicoterapia sem filosofia do homem, e que na base de toda e qualquer concepção psicológica encontraremos uma concepção antropológica” (PETER, 1999, p. 8).

Freud não se interessou tanto em bases filosóficas para a psicanálise, ele queria manter-se distante de qualquer influência. “Mesmo assim a psicanálise não conseguiu se livrar da filosofia. Até quando Freud era cientista, não fez outra coisa, como observa Ludwig Marcuse, a não ser falar de Eros e da Luta eterna entre Eros e Tanatos” (PETER, 1999, p. 8). Mesmo Freud, então, que queria um rigor científico para a psicanálise, não fugiu de questões filosóficas.

A filosofia é a base inevitável de todo pensamento: todo ponto de vista psicológico inclui uma filosofia do homem, e os erros, quando acontecem, se referem, em última análise, à implementação filosófica. O método e as técnicas terapêuticas também se defrontam necessariamente com os problemas mentais do homem, inclusive com o problema do significado da vida, questão ao mesmo tempo filosófica e psicológica (PETER, 1999, p. 10).

A análise existencial ou logoterapia, por ser de cunho fenomenológico, caminha ao lado da filosofia e resgata concepções de grandes reflexões filosóficas como espírito, sofrimento, sentido... este seria o primeiro diferencial existente entre ela e a psicanálise.

Ratificamos que a teoria antropológica freudiana define que o ser humano é envolto por um determinismo psíquico, uma força inconsciente com uma sintaxe diferente da consciente, a qual reduz o homem a processos relacionados à pulsão sexual. “Para esse autor, pensar na vida como se ela tivesse um propósito parece presunção humana [...]” (AQUINO, 2013, p. 105). Frankl, por sua vez, não negou a importância que a psicanálise tem na psicologia nem mesmo a sua veracidade, no

entanto, prescinde de uma imagem antropológica mais integrada e não reduzida a este aspecto nem a qualquer outro.

Frankl (1990b) parte da seguinte analogia: uma cidade é composta por uma infraestrutura que contém tubulações de água, gás, e cabos elétricos que alimentam a vida cultural, representada por universidades, igrejas, templos e museus. Da mesma maneira que a vida cultural de uma cidade não pode ser reduzida à sua infraestrutura, aspiração por valores não pode ser reduzida ao caráter psíquico instintivo (AQUINO, 2013, p. 43).

O fato de reduzir o homem a qualquer aspecto que seja o deixa numa situação periclitante, pois, inflige uma fixação: de ser só “aquilo” e conformar-se, não transcendendo. Remonta a uma existência limitada e, por assim dizer, sem significado ontológico. “Freud reduz então a questão do propósito da vida ao princípio do prazer, pois observa que as pessoas se aproximam das experiências agradáveis e se distanciam da dor e do sofrimento” (AQUINO, 2013, p. 105). Freud afirma no início da obra *Além do princípio do prazer* que:

Não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio do prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer (FREUD, 1996, p. 17).

Podemos indicar com isso que esta é a imagem do reducionismo em Freud; limitar o ser humano a esses processos psíquicos deterministas e descartar as possibilidades de o mesmo ir além. Ele ainda intensifica que: “[...] as impressões subjacentes à hipótese do princípio do prazer são tão evidentes, que dificilmente podem ser desprezadas” (FREUD, 1999, p. 17). Ou seja, a regra geral é que todos os indivíduos são assim e um caso isolado seria a anormalidade. Na psicanálise, portanto, o ser humano é reprimido pelas leis éticas e morais as quais impedem a fruição da libido. Freud defendeu que este problema estaria resolvido caso houvesse um novo modo, tanto no comportamento do ser humano diante de suas pulsões como no modo dos homens entre si.

A interpretação psicanalítica do ser-homem prende-se, por sua vez, unicamente à descrição e à interpretação do psicofísico, baseada em conceitos fisiológico-mecanicistas e numa visão antropocêntrica do homem, que não ultrapassa o imanente (XAUSA, 1988, p. 58).

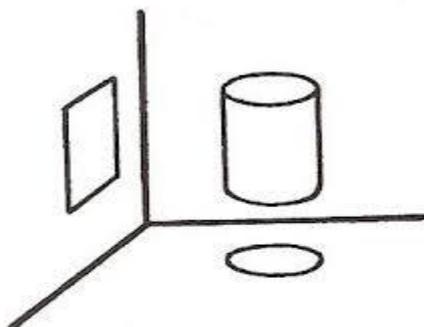
Frankl, por sua vez, acredita que o ser humano possa ser integrado e livre em seu posicionamento decisório, desaprovando uma visão pandeterminista. Ele aposta nas potencialidades do ser humano e não compartilha, de nenhuma forma, que o ser humano não possua liberdade para decidir o que fazer diante das diversas situações as quais pode vir a experimentar. “Assim, para fugir do reducionismo, Frankl vai recorrer ao conceito grego *nous* e integrar o ser humano numa unidade biopsiconoética” (AQUINO, 2013, p. 43).

A *ontologia dimensional* compreende o ser humano em suas três dimensões. É nessa unidade biopsiconoética, composta por corpo, psiquê e espírito, que a logoterapia compreende o ser humano e assim é mostrada, também, a incoerência do reducionismo. Nas duas leis que compõe a *ontologia dimensional*, “Frankl critica as formas reducionistas de compreender o homem por meio das dimensões biológicas ou psíquicas [...]” (AQUINO; DAMÁSIO; SILVA, 2010, p. 21).

Recordo-me agora de um episódio que me aconteceu quando eu tinha treze anos. Um dia meu professor de ciências passeava entre os bancos da classe e ensinava aos alunos que, no fundo no fundo, a vida era senão um processo de combustão, um processo de oxidação. Eu levantei-me e sem pedir permissão, como era ainda de costume, lancei-lhe a pergunta: “que sentido então tem a vida?” Naturalmente, ele não podia responder-me por que era um reducionista (FRANKL, 2005, p. 31).

Ao contrário de Freud, Frankl atribui importância à dimensão espiritual e identifica nela a essência do ser humano, entretanto, não reduz o “ser homem” a ela. E assim não é o ego que regula o comportamento, mas “[...] a dimensão noética seria o núcleo integrador do ser humano” (AQUINO, 2013, p. 45).

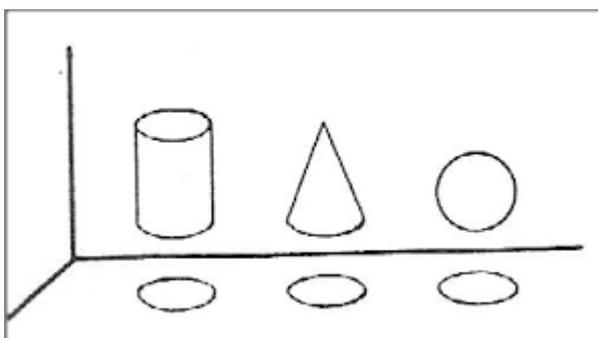
Figura (A)



Fonte: Frankl (2011, p. 34).

É explicitada através da figura “A” a primeira lei da ontologia dimensional contra o reducionismo, que diz: “se um objeto for projetado em suas dimensões inferiores, resulta em figuras contraditórias entre si” (AQUINO, 2013, p. 45). Este cilindro visto sob um único ângulo reflete o que não é ele em sua totalidade. Dessa forma, o ser humano, quando visto apenas como um ser movido somente pelas pulsões, não é identificado com a sua própria natureza.

Figura (B)



Fonte: Frankl (2011, p. 35).

A segunda lei defende que: “quando vários objetos como cilindro, cone e esfera, são projetados num plano unidimensional, produzem figuras ambíguas e contraditórias, pois esses objetos tridimensionais não podem ser reduzidos a um círculo” (AQUINO, 2013, p. 47). Destarte, é mostrado que a realidade humana não pode ser baseada e nem definida em uma única dimensão projetada do ser humano para fora dele. Todos os aspectos biopsiconoéticos devem ser considerados, mas a totalidade humana não deve ser ancorada em uma única dimensão. No quadro 1, é explicitado que a força motriz na logoterapia é psiconoética.

Quadro 1

<b>2ª dimensão do homem “PSIQUE”</b>	<b>3ª dimensão do homem “ESPÍRITO”</b>	<b>Redução errônea da 3ª dimensão à 2ª conduz ao:</b>
<b>Destino</b>	<b>Liberdade</b>	<b>Pandeterminismo</b>

<b>Susceptibilidade</b>	<b>Integridade</b>	<b>Psicologismo</b>
<b>Orientação ao prazer</b>	<b>Orientação ao sentido</b>	<b>Reduccionismo</b>
<b>Caráter</b>	<b>Personalismo</b>	<b>Coletivismo</b>

Fonte: Lukas (1989, p. 34).

É sabido que, em Freud, o que move o homem rumo à felicidade é o princípio do prazer. É através do alívio de suas tensões que o homem se sentirá mais feliz. Ou seja, a força motriz funciona psicodinamicamente, como mostra o quadro acima. Então, esse prazer não tem um significado em si mesmo. Ele é, ao mesmo tempo, meio e fim das atitudes humanas. “Os outros métodos nos quais evitar o desprazer e a intenção predominante se diferenciam conforme a fonte de desprazer a que mais dirigem a atenção” (FREUD, 1996, p. 21). Assim explica Freud:

Afirmamos que a descoberta de que o amor sexual (genital) proporciona ao indivíduo as mais fortes vivências de satisfação, dá-lhe realmente o protótipo de toda felicidade, deve tê-lo feito continuar a buscar a satisfação vital no terreno das relações sexuais, colocando o erotismo genital no centro da vida (FREUD, 1996, p. 46).

Existe, contudo, segundo Frankl, algo além do princípio do prazer que inquieta mais o homem, o vácuo de sua própria existência. “O vazio existencial é um fenômeno muito difundido no século XX” (FRANKL, 1991, p. 96). Isto preocupou Frankl, pois, uma vez que a existência carecia de significado, este seria procurado podendo sua busca ser em lugares errados. Mesmo depois de a psicanálise ser difundida, esse vazio continuou sendo identificado em muitas pesquisas e em atendimentos contra o suicídio que Frankl e sua equipe fizeram junto aos jovens vienenses.

Nessa perspectiva, Frankl mostra que há um desejo subjacente a qualquer outro, o de encontrar sentido nas realizações humanas, de preencher sua existência de significados frutíferos. “Atualmente, até mesmo os psicanalistas freudianos admitem, que mais e mais pacientes vêm sofrendo de uma insatisfação interior de uma falta de propósito na vida” (FRANKL, 2011, p. 106).

Um dos princípios fundamentais da logoterapia está em que a principal preocupação da pessoa humana não consiste em obter prazer ou evitar a dor, mas antes em ver um sentido em sua vida. Esta é a razão por que o ser humano está pronto até a sofrer, sob a condição, é claro, de que o seu sofrimento tenha um sentido (FRANKL, 1991, p. 101).

Os animais irracionais são condicionados pelos seus instintos. Eles vivem, simplesmente! O homem não, “[...] a procura existencial de um sentido da vida são coisas que hoje obsessam os indivíduos mais que seus problemas sexuais” (FRANKL, 2005, p. 17-18). O ser humano deseja desvelar o sentido de sua existência. Em tese, não são as pulsões que movem o homem, mas sua vontade de sentido. “A verdade é que, a *luta pela sobrevivência* não se acaba e ponto. De repente brota a pergunta: ‘sobreviver? Mas para que?’” (FRANKL, 2005, p. 15).

Nesse contexto, insere-se a questão colocada por Frankl que o prazer é algo secundário, pois, uma vez que se tem um motivo para ser feliz, uma meta a alcançar a felicidade vem como consequência. Quando a felicidade é puramente o meio e o fim das atitudes humanas ela fica comprometida. “O prazer é e deve permanecer efeito colateral ou produto secundário; ele será anulado e comprometido na medida em que dele se fizer um objetivo em si mesmo” (FRANKL, 1991, p. 107). Assim, Frankl defende que, caso o prazer seja posto em primazia pode-se desenvolver uma neurose sexual.

Com esta questão, a logoterapia também faz um lembrete ao retorno do sentido que há nas relações sexuais dos seres humanos. Quando o *princípio do prazer* foi introduzido como algo fundamental, os homens caíram no erro de usarem-se uns aos outros. Tal reflexão impulsionou a conclusão de Frankl que diz: “na verdade, o chamado ‘princípio do prazer’ é um estraga prazeres” (FRANKL, 1991, p. 20). Isso porque determinado princípio levou as pessoas a desejarem se autorrealizarem como se isso fosse algo possível ou mesmo da sua natureza humana, mas não é. “Isto é mais evidente quando se trata da felicidade sexual, da busca do prazer sexual” (FRANKL, 2005, p. 29). A pessoa que vive baseada nisso, vive de forma vazia.

Podemos denotar, portanto, duas propostas da logoterapia: uma para a questão do vazio existencial e a outra para a felicidade. Ambas estão ligadas e apontam para uma vida cheia de significados. Quanto à primeira, Frankl, dentre as várias propostas, aponta o retorno dos valores, pois, os “[...] espectros dos valores irradiam na consciência do ser humano, despertando a vontade de sentido” (AQUINO,

2013, p. 60). Em sua natureza “[...] o homem se orienta rumo aos valores [...] a busca de significados corresponde a busca de valores” (PETER, 1999, p. 21). Isto é, como o tratamento do vazio existencial há também uma reconstrução da vida interior, “[...] tal resultado sugere a ideia que exatamente o desmoronamento das tradições seja o fator mais importante para a explicação do vazio existencial” (FRANKL, 2015, p. 20).

Frankl, em seus escritos, não é a favor da autorrealização e sim da autotranscendência, como indicativo de que a autotranscendência é o caminho mais seguro para obtenção da felicidade verdadeira, pois, nela, a felicidade não parte de um *eu*, mas da realização de um *tu*. “Assim, ‘autotranscendência’ significa a capacidade do homem de sair de si mesmo e voltar-se para algo ou alguém que está além de si próprio” (AQUINO; DAMÁSIO; SILVA, 2010, p. 34).

Convém ratificar o contraste entre Freud e Frankl: de um lado [...] a psicanálise se detém no “subsolo” do mundo humano, descobre somente impulsividade e energia instintiva” (PETER, 1999, p. 24). O que vai levar ao vazio existencial, pois o pandeterminismo entra como prioridade. Concebe-se um ser humano sem liberdade e autenticidade. Em contrapartida, Frankl mostra a importância do “ser”, no sentido de essência, “[...] centraliza-se na própria experiência de si mesmo, como pessoa livre e responsável que transcende o próprio isolamento para se expandir, para oferecer e, sobretudo, para oferecer-se a si mesmo” (PETER, 1999, p. 24).

É por isso que Frankl recorre à antropologia, ele acredita que há fenômenos que são especificamente humanos e é através deles, os quais apontam a natureza do homem, que se encontram as respostas para as crises existenciais. E é por fugir tanto desses fenômenos que teorias sobre o ser humano caem no reducionismo, como é o caso da psicanálise. No espírito humano, explica Frankl, há a potência de um sentido e este se realizará fora, no mundo. É velado no homem e desvelado no mundo, por meio da noção de transcendência.

O determinismo psíquico de Freud, apontado por Frankl, indica que o ser humano está submetido à energias inconscientes, e que, uma vez que a criança não evolua dentro dos padrões ela pode sentir dificuldades na fase subsequente. Freud descobriu que “[...] a vida sexual não começa apenas na puberdade, mas inicia-se, com manifestações claras, logo após o nascimento” (FREUD, 1978, p. 204). O adulto bem resolvido psicologicamente, logo, é aquele que vivenciou bem as fases psicosssexuais na sua infância.

Descobriu-se que, na tenra infância, existem sinais de atividade corporal a que somente um antigo preconceito poderia negar o nome de sexual e que se acha ligada a fenômenos psíquicos com que nos deparamos mais tarde na vida erótica adulta – tais como a fixação em objetos específicos, o ciúme, e assim por diante. Descobriu-se ainda, entretanto, que esses fenômenos que surgem na tenra infância fazem parte do curso ordenado de desenvolvimento, que atravessam um processo regular de aumento, chegando a um clímax por volta do final do quinto ano de idade, após o qual segue-se uma acalmia (FREUD, 1978, p. 204).

Sendo essa uma premissa verdadeira entra em questão a liberdade da pessoa. Ora, se a vida tem um curso, o homem não tem liberdade para mudar de posição ou enfrentar as diversas situações limítrofes da existência. O homem é mecanizado a ser um ser que evolui psicosssexualmente e, desde a infância culminando na fase adulta, a ser uma pessoa que procura o prazer e evita o desprazer. Não há nem a liberdade diante das situações adversas nem uma crença na existência de um bem-estar interior fora desses padrões.

Frankl parte desses dois pontos citados acima, a determinação psíquica e a liberdade para mostrar insuficiência da tese de Freud. Ora, primeiramente Frankl defende que o ser humano pode se autodeterminar diante de qualquer situação, até mesmo da morte. Acredita também que a liberdade do homem é também um fenômeno humano, ou seja, faz parte de sua essência. “Tratando-se, porém, de um fenômeno humano, a liberdade é também inteiramente humana” (FRANKL, 2005, p. 42).

Freud afirma numa carta escrita à princesa Marie Bonaparte, que o sentido da vida não existe. Ao nos questionarmos sobre isso o que estamos fazendo é apenas a exposição da consequência de uma libido frustrada. Trata-se de uma doença<sup>5</sup>. É bem notório que Frankl não compartilha dessa concepção, pois, até mesmo, o confrontar-se com a dor é saudável e através dela é passível se encontrar um sentido para a vida. “A preocupação ou mesmo o desespero da pessoa sobre a sua vida vale a pena ser vivida e é uma angústia existencial, mas de forma alguma uma doença mental” (FRANKL, 1991, p. 94). Entretanto, esse desejo pela busca de um sentido para a vida é fruto da liberdade humana bem como de sua autodeterminação diante de qualquer realidade. “Não se pode conceber algo que condicione o ser humano a ponto de deixá-lo sem a menor liberdade” (FRANKL, 1991, p. 113). Frankl comenta:

---

<sup>5</sup> Cf.: <http://litura-terra.blogspot.com.br/2012/04/uma-carta-de-freud-marie-bonaparte.html>

Sigmund Freud disse uma vez: “experimentemos abandonar um certo número de pessoas das mais diversas extrações a uma condição uniforme de fome. Com o crescer do estímulo da fome todas as diferenças individuais serão ofuscadas e em seu lugar aparecerá a expressão uniforme daquele estímulo insatisfeito”. Nos campos de concentração, contudo, era verdade o contrário. As pessoas acentuavam suas diferenças individuais [...]. A fome era a mesma, mas as pessoas eram diferentes. Para dizer a verdade, as calorias não contam nada (FRANKL, 2005, p. 42).

Empiricamente, Frankl detectou nos campos de concentração a grande capacidade que os seres humanos tiveram diante das situações e parece-lhe absurdo que o curso de uma vida infantil determine a vida adulta: “a infância, menos ainda que a hereditariedade, não pode determinar de maneira unívoca o curso da vida” (FRANKL, 2005, p. 44).

Frankl também percebeu que esse pandeterminismo psíquico de Freud só se deu em teoria, pois na prática, o próprio Freud mostrou a possibilidade de o homem responder aos estímulos diversos do sistema psíquico primário. Essa possibilidade está no *Ego*, como mediador entre o *id* e o *superego*. Freud mostrou através do *ego*, como esse conciliador, que o homem pode manter uma posição diante das imposições dos outros dois. O *ego* é a prova, digamos assim, dentro da própria teoria de Freud, que o homem pode se autodeterminar. “A liberdade humana implica a capacidade do homem de distanciamento de si próprio” (FRANKL, 2005, p. 43).

Ora, o que dizer, então, sobre a *libido inibida na meta*? Perceber o outro como pessoa humana que tem um valor e uma dignidade é basilar. A pessoa humana consegue doar-se, ser um com os outros, descobre potencialidades e tende a encarar melhor seus limites. Já a desumanização do humano gera essa crise que Frankl chamou de “[...] tríade da neurose de massa: a depressão, a agressão, e a toxicodependência” (FRANKL, 2005, p. 20). Os três pontos da tríade são consequência de uma vida cujo sentido ainda não foi encontrado, e tais pontos estão fortemente presentes nos tempos hodiernos.

Frankl propõe uma maneira para amenizar esse perigo na relação dos seres humanos entre si, sobretudo nos jovens, já que “[...] é sempre nos jovens que se nota um declínio mais pronunciado das tradições [...]” (FRANKL, 2005, p. 20). O retorno dos valores seria a solução viável, pois estes não são criados, eles já existem ontologicamente nos indivíduos. O valorizar o outro e ter empatia para com ele é fazer brotar um valor intrínseco do ser humano. Dotar a vida de sentido é o mesmo que

dotar a vida de valores, eles ampliam o horizonte de sentido do indivíduo que outrora fora reduzido. É claro que essa tomada de atitude pelos valores é buscada, ainda, infelizmente pela minoria. Frankl acredita que o ser humano pode se erguer desse pessimismo no qual foi envolvido e comenta: “Por outro lado, não devemos permitir que nossa fé na potencial humanidade do homem nos induza a esquecer o fato que, na realidade, os homens *humanos* são, e provavelmente sempre serão, uma minoria” (FRANKL, 2005, p. 24).

Diante de qualquer contexto comunitário desagregador, poderia ser empregado um trabalho em grupo, onde todos pudessem autotranscender e assim, com objetivos comuns, pacificar e resolver conflitos interpessoais. Dentre muitos exemplos, Frankl mostra um:

Em uma experiência bem conhecida, referida por Carolyn Wood Sherif, em um grupo de jovens foram induzidas cargas agressivas de grupo. Apesar delas, quando os jovens eram reunidos para o esforço comum de arrastar uma carreta para fora de um atoleiro, “esqueciam-se” simplesmente de seus conflitos e divisões internas. Sua vontade de sentido havia tomado o primeiro plano! E eu penso que a busca da paz, em vez de limitar-se a um contínuo remanejamento de potenciais agressivos e semelhantes, deveria primeiramente concentrar-se sobre a vontade de sentido e considerar o fato que, aquilo que é verdadeiro para os homens individualmente, vale do mesmo modo para toda a humanidade (FRANKL, 2005, p. 30).

É apenas reumanizando o homem que a humanidade conseguiria se reerguer de um pessimismo trágico e de um reducionismo antropológico. A liberdade e a responsabilidade são fenômenos humanos e assim como outros fenômenos devem ser reconhecidos para uma vida carregada de sentido e conseqüentemente de valores, culminando na integração do ser humano. Se há um declínio nas tradições, há um declínio nos valores, pois estes são passados pelo próprio homem para as gerações posteriores e se ele, ao olhar ao seu redor, não conseguir perceber sua integralidade cai em qualquer reducionismo. É preciso saber não somente sobre as estruturas biológicas e psíquicas, mas também perceber a existência pelo viés biopsicosocioespiritual.

## Considerações Finais

É salutar nos questionarmos o porquê das pessoas agirem como agem, questionar o que questionam, buscarem ser aquilo que acreditam ser ou idealizam ser. É notório que há algo subjacente em qualquer ação ou pensamento humano. Esse movimento entre o ser, na perspectiva do presente, e o desejar ser, na perspectiva futura, manifesta uma grande inquietação no espírito humano; o desejo de uma razão para ser feliz ou de sentir-se completo. Como dizia Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco*: todo ser humano deseja a felicidade (ARISTÓTELES, 1984, p. 49).

O início da vida, com o desenvolvimento da personalidade, caracteriza que o ser humano se constrói a partir de um elo familiar, de uma educação, de uma cultura, de um povo. Mas esta construção, como defende Freud, reprime o ser humano. Mas poderíamos também refletir: quem projetou essa construção? Quem a organizou ao ponto de legitimá-la? A resposta é simples, o próprio ser humano. Ele mesmo sentiu a necessidade de controlar suas pulsões.

Os homens que encontraram o sentido da sua vida conseguiram superar qualquer desafio e mesmo aqueles que eram insuperáveis foram cobertos de sentido e de valor, como acredita Frankl. “Na esfera espiritual o homem é aberto para o mundo e orientado para sua plenitude de valor; se for projetado erroneamente ao plano psicológico, ele produz para si apenas um sistema fechado [...]” (LUKAS in PEREIRA, 2013, p. 90). Tal sistema é capaz de produzir homens desintegrados, fechados ou, por algum motivo, descrentes de sua própria natureza ou existência.

No tocante às estruturas psíquicas como parte da estrutura subjetiva, grande é a descoberta de Freud do *inconsciente* como um espaço não físico no qual se armazenam conteúdos também não físicos, aspecto que pode delinear, moldar, mas não determinar a constituição subjetiva. A liberdade do ser humano faz com que ele escolha, decida, viva e assuma as consequências. Isso ninguém pode tirar, pois é subjacente a ele. O homem é aberto para o mundo e não somente adaptável a ele. É a manifestação especificamente humana de sua dimensão espiritual que não pode ser negada, pois o homem autodetermina aquilo que quer ser.

Seria demasiado equívoco olhar apenas uma parte da estrutura humana e científicá-la como principal, desconhecendo as outras que se mostrarem menos

desenvoltas em alguns. mas onde estão os fenômenos humanos destacados em teorias mais otimistas no que concerne à antropologia? Será que elas deixaram de existir no nascer da modernidade? Claro que não. Apenas não são “tão” divulgadas ou não são divulgadas de jeito nenhum. Existe outro cenário teórico otimista ou realista esperançoso trazido por Frankl mostrando ao homem de hoje que ele é mais do que aparenta ser, ou que disseram de forma reduzida que ele era, através de pensamentos que o elevem verdadeiramente.

Em suma, é a integração do ser humano que precisamos buscar. A concepção do homem como um ser somático, psico e espiritual o fará sentir-se mais completo. A solução não é buscar a felicidade em si, mas o motivo para ser feliz, pois ela é espontânea (Cf. PEREIRA, 2013). Trata-se da relação com algo objetável, como se o objeto da felicidade fosse a razão para ser feliz e como o sujeito não realiza a ação sem seu objeto, conclui-se que ninguém é feliz sem um motivo, sem uma força impulsionadora. O olhar que transcender qualquer dor mais profunda, que seja, qualquer “turbulência” na vida, conseguirá enxergar grandes possibilidades de preencher a vida de sentido. “É por isso que o comportamento humano não pode ser plenamente entendido através de hipóteses que afirmam que o homem busca prazer e felicidade independentemente da razão que houver para experimentá-las” (FRANKL in PEREIRA, 2013, p. 93). É preciso detectar o que é essencial, o que é valioso e o que constrói.

## Referências

AQUINO, Thiago Antônio Avellar de. **Logoterapia e Análise Existencial**: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.

AQUINO, Thiago Avellar de; DAMÁSIO, Bruno F.; SILVA, Joilson P. da. **Logoterapia e Educação**: fundamentos e prática. São Paulo: Paulus, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornhaime. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

CLONINGER, Susan C. **Teorias da personalidade**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. Tradução de Walter O. Schiupp e Carlos C. Aveline; revisão técnica

de Helga H. Reinhold. 2ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

FRANKL, Viktor E. **A vontade de sentido**: fundamentos e aplicações da logoterapia. Tradução de Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANKL, Viktor E. **Um sentido para a vida**: psicoterapia e humanismo. Tradução de Victor Hugo Silveira Lapenta. 11ª ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Cinco lições da psicanálise. A história do movimento psicanalítico. O futuro de uma ilusão. O mal-estar na civilização. Esboço da psicanálise**. Seleção de textos de Jaime Salomão; tradução de Durval Marcondes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id. Uma neurose demoníaca do sec. XVII e outros trabalhos**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud com comentários e notas de James Strachey: em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão. O mal-estar na civilização e outros textos**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: com comentários e notas de James Strachey: em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: com comentários e notas de James Strachey: em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARZIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o Inconsciente**. 24ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LESLIE, Robert C. **Jesus e a Logoterapia**: o mistério de Jesus interpretado à luz da logoterapia de Viktor Frankl. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2013.

MOREIRA, Neir; HOLANDA, Adriano. Logoterapia e sentido do sofrimento: convergências nas dimensões espiritual e religiosa. **Psico-USF**, n. 3, p. 345-356, set./dez. 2010.

PEREIRA, Ivo Studart. **A Ética do Sentida da Vida**: fundamentos filosóficos da logoterapia. Aparecida: Ideias & Letras, 2013.

PETER, Ricardo. **A antropologia como terapia**. Tradução de Thereza Cristina Stummer. São Paulo: Paulus, 1999.

XAUSA, Aparecida de Moraes. **A Psicologia do sentido da Vida**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

Artigo recebido em: 31/03/2021.  
Artigo aprovado em: 17/06/2021.



---

## HISTÓRIA DE ISRAEL: DESAFIOS DO ENSINO A PARTIR DA ARQUEOLOGIA

---

---

## ISRAEL'S HISTORY: TEACHING CHALLENGES FROM ARCHEOLOGY

---

Abimael Francisco do Nascimento<sup>1</sup>

### RESUMO

Pensar a história de Israel é um dos procedimentos fundamentais para se estudar a Sagrada Escritura judaico-cristã. Particularmente, desde os primórdios do cristianismo houve grande interesse pelo povo de Jesus e sua história, até mesmo em virtude da sacralidade que envolve a história de Israel. Muitas teorias têm sido formuladas ao longo dos anos; com o advento dos avanços da arqueologia, especialmente aplicada ao estudo bíblico, muitas revelações surgem, trazendo novas questões ao ensino e estudo dessa história. Assim, em meados do século XX, apesar de já haverem escavações que traziam novas perspectivas, predominou entre os estudiosos e no ensino o entendimento e transmissão de que tenha havido um reino unido em Israel sob os governos de Saul, Davi e Salomão. Propagou-se a partir do texto bíblico e suas análises um império judaíta sob o reinado de Davi e Salomão; as riquezas das edificações de Salomão têm sido causa de admiração de muitos estudiosos. Porém, com o avanço das escavações, inclusive com a independência da arqueologia em relação a correntes maximalistas e minimalistas, vemos ser desenterrada outra história. Uma na qual os povos de Samaria e Jerusalém tiveram processos históricos independentes até a queda da Samaria (722 AEC); seus contatos eram de povos vizinhos, que às vezes faziam alianças, outras vezes guerreavam entre si. O desafio das descobertas arqueológicas prontamente se coloca também ao ensino, de modo que exige uma revisão bibliográfica e maior acatamento da cientificidade do estudo bíblico.

**Palavras-chave:** Bíblia. Arqueologia. História. Reino do Norte. Reino do Sul.

---

<sup>1</sup> Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor substituto da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: mento22000@yahoo.com.br.

## ABSTRACT

Thinking about the history of Israel is one of the fundamental procedures for studying the Judeo-Christian Sacred Scripture. Particularly, since the beginnings of Christianity there has been great interest in the people of Jesus and their history, even because of the sacredness that surrounds the history of Israel. Many theories have been formulated over the years; with the advent of advances in archeology, especially applied to biblical study, many revelations arise, bringing new questions to the teaching and study of this history. Thus, in the mid-twentieth century, despite excavations that brought new perspectives, the understanding and transmission that there was a united kingdom in Israel under the governments of Saul, David and Solomon prevailed among scholars and teaching. From the biblical text and its analysis, a Judaite empire under the reign of David and Solomon spread; the riches of Solomon's buildings have been a cause of admiration for many scholars. However, with the advance of excavations, including the independence of archeology in relation to maximilist and minimalist currents, we see another story being unearthed. One in which the peoples of Samaria and Jerusalem had independent historical processes until the fall of Samaria (722 B.C.); their contacts were from neighboring peoples, who sometimes made alliances, other times warred with each other. The challenge of archaeological discoveries is readily posed to teaching as well, in a way that requires a bibliographical review and greater acceptance of the scientificity of biblical study.

**Keywords:** Bible. Archeology. History. Northern Kingdom. Southern Kingdom.

## Introdução

O ensino da história de Israel, no geral, tem seguido o ritual que parte dos materiais produzidos pelas pesquisas, sobretudo do século XX, entretanto, já nas últimas décadas a história de Israel, no ambiente acadêmico, tem sofrido diversos questionamentos, não só acerca das chamadas teorias das origens, como também e, especialmente, no que toca a teoria da primazia de Jerusalém sobre o chamado Reino Unido. Em virtude de uma apurada elaboração da teologia davídica, houve uma concentração de atenção dos estudiosos na hipótese de uma prioridade histórica de Judá sobre Israel (Reino do Sul sobre o Reino do Norte), entretanto, pesquisas arqueológicas que começam a serem mais especificamente datadas da década de 1980 colocam uma intensa dúvida sobre essa pretensa prioridade histórica de Judá, que, na verdade, implica em elementos mais complexos, como por exemplo, os questionamentos sobre a teoria dos dois reinos (Reino do Norte e Reino do Sul). Tais

pesquisas já percorrem algumas décadas e, conseqüentemente, já desafiam o ensino atual sobre a História do Israel Bíblico.

O texto que aqui desenvolveremos tem por finalidade visitar algumas teorias das origens de Israel, compartilhar o resultado de algumas revelações da arqueologia e colocar esses paradigmas para o estudo bíblico.

### **Perspectiva da origem comum e do reino unido**

A Sagrada Escritura em sua obra historiográfica, mais especificamente nos livros de Josué, Juízes, 1-2 Samuel, 1-2 Reis, 1-2 Crônicas, apresenta a transição do período tribal ao estabelecimento e solidificação da monarquia. Antecipados pelo Pentateuco sustenta a narrativa de uma unidade territorial que foi sendo constituída mediante a ocupação da terra: inicialmente por meio de uma confederação de tribos, depois por meio do estabelecimento de uma monarquia (Cf. Js 22,30-34; Jz 17; 1Sm 8). As pesquisas bíblicas ao aceitarem a narrativa da *ocupação e unidade territorial* foram buscar as chamadas teorias das origens; delas nasceriam diversas possibilidades de ocupação que teriam a finalidade de manter a tese da unificação, isto é, confirmavam que Israel e Judá desde as origens sempre foram um único povo.

Entre as teorias das origens podemos nos ater àquelas demonstradas por dois autores de língua portuguesa, mas sempre sabendo que se trata de pesquisas muito comuns entre os estudiosos da bíblia.

Schwantes transcreveu o conteúdo de suas aulas de História de Israel, do ano de 1983, em um texto que ele quis chamar de polígrafo, que implica num modelo de escrita decorrente em razão do discurso, normalmente palestras ou aulas, em todo caso, aqui partimos do princípio da relevância de Schwantes para o ensino de Bíblia em muitas faculdades teológicas, especialmente na América Latina. Nesse polígrafo, publicado em 1984, ele apresenta as chamadas *teorias das origens de Israel*, que no geral são entendidas como complementares, são elas: a) origem no Egito, tendo sua afirmação em Ex 1,9; Dt 26, como também outras passagens; b) uma segunda teoria defende que Israel teria nascido de comunidades seminômades, que se estabeleceram nas estepes de Canaã; c) num documento diplomático do Egito, por volta de 1220 AEC, pode indicar a origem de Israel anterior a Ramsés, ainda em 1240 AEC (Cf. Schwantes, 1984, p. 33).

Gass em seus estudos sobre a história de Israel vai também levantando hipóteses que se assemelham àquelas defendidas por Schwantes; Gass está publicando sua coleção em 2003. Ele apresenta três hipóteses das origens de Israel: a) ocupação violenta liberada por Josué; b) ocupação pacífica por meio da sedentarização de grupos seminômades em Canaã; c) os grupos diversos se reuniram em razão de uma rebelião contra os reis das Cidades-Estado de Canaã (Cf. GASS, 2003, p. 31-32).

As duas propostas das origens de Israel são bastante semelhantes, mas nos compete aqui atentar que ambas demandam o entendimento de que tenha havido a unificação em um período anterior à formação do Estado monárquico de Israel. No mesmo horizonte vai o pensamento de Pikasa, escrevendo em 1990, quando escreve sobre a formação do Povo de Deus. Pikasa expõe a teoria da ocupação pacífica, pelo movimento seminômade; apresenta também a perspectiva da ocupação violenta, seja pela guerra de conquista ou pela revolta popular (Cf. PIKASA, 1990, p. 87). Como mencionado acerca de Schwantes e Gass, Pikasa parte da ideia de que a conquista, por qualquer via que seja, teria dado origem a um único povo, donde surgiu um reino unido por volta de 1100 AEC.

Pixley, em seu livro sobre a *História de Israel a partir dos pobres*, 1993, ocupa-se em suas primeiras páginas a demonstrar a formação da nação israelita no período tribal. Na primeira ideia ele partilha a hipótese de vínculos familiares entre as tribos, donde decorreria a unidade; entretanto sob suspeita quando se considera a questão dos pobres; uma segunda hipótese é que a unidade seria construída pelo exercício do pastoreio, isto é, os cananeus seriam agricultores, os israelitas seriam pastores, tais práticas teriam unificado os pastores como povo; a terceira hipótese por Pixley apresentada se situa como uma reunião de interesses entre insurgentes em Canaã, imigrantes e fugitivos do Egito. Esses grupos se reuniram para dar origem ao povo unido de Israel (Cf. PIXLEY, 1993, p. 10-15). Pixley, coletando diversas pesquisas, defende com mais clareza a construção de uma unidade de nação em Israel desde a reunião das tribos.

Donner em sua monumental obra sobre a história de Israel não difere das teorias já citadas anteriormente, conservando essa perspectiva de que em algum momento, no final da Idade do Bronze, grupos de referência patriarcal se reuniram e deram origem ao que chamamos de Israel; entretanto, quando se detém na possível

ruptura dos dois reinos, após a morte de Salomão, ele, Donner, coloca sob suspeita a tese de um Israel submetido a autoridade de Judá, isto é, as tribos do Norte possuiriam certa autonomia frente ao governo de Davi e Salomão.

Entre as tribos do Norte, no velho reino de Saul, as coisas não eram tão fáceis. Que o Reino do Norte de modo algum estava disposto a aceitar sem mais nem menos a monarquia dinástica da família de Davi já se mostrara enquanto ainda vivia o fundador da dinastia, por ocasião da rebelião do benjaminita Seba (2Sm 20). No Norte estava vivo o antigo ideal carismático, que praticamente proibia reconhecer de modo tácito os reis de Jerusalém e de Judá, também os reis de Israel do norte. Podia-se esperar, no mínimo, que o sucessor do trono davídico se apresentasse aos delegados das tribos do Norte, para receber deles, expressa e especialmente, aclamação e, assim, renovar a união pessoal com base no qual, Davi havia reinado sobre Judá e Israel. Não sabemos se Salomão fez isso, mas queremos crer que sim, embora a tradição não relate nada a respeito – a não ser que se pudesse extrair uma referência oculta a isso da história do sonho de Salomão no templo de Gibeom (1Rs 3,4-15), que está ligada ao ritual de subida ao trono através do ‘pedido de coroação’ (vv. 5,9). (DONNER, 1997, p. 276).

O entendimento de Donner mescla uma inclinação a defender certa autonomia do Norte, mas logo volta para a dependência deste em relação ao Sul. Em todo caso, ele imagina que tenha havido no Norte a vivacidade do sonho tribal por muito mais tempo que no Sul, tal pensamento parece ter sido bastante presente na teologia bíblica latino-americana (Cf. NAKANOSE, 2000). Em continuidade com as teorias das origens de Israel, Donner assume a ideia de um Reino unido desde Saul até a divisão com Roboão, mesmo considerando uma resistência do Norte, diz ele, “para Roboão parece ter estado claro que, ao assumir, o governo de Jerusalém e Judá, ele não havia se tornado, por assim dizer automaticamente, rei também sobre o Israel do norte” (DONNER, 1997, 277). Embora tal intuição seja inovadora, Donner, nesse momento, não coloca a questão de não ter existido o chamado Reino unido de Israel-Judá, mas segue a visão descrita na historiografia bíblica de que tenha havido um cisma interno no grande reino de Israel-Judá.

O trabalho de Zenger, ao publicar *Introdução ao Antigo Testamento*, passa pelo apanhado crítico sobre o que os estudiosos chamam de historiografia deuteronomista. Zenger questiona “se podemos e devemos chamar esses livros de ‘historiógrafa’” (Cf. ZENGER, 2003, p.160). Nessa questão ele está tendo por base a ideia de que “a teologia histórica de Israel encontrou seus contornos inconfundíveis em épocas de abalos históricos” (ZENGER, 2003, p. 160), conseqüentemente, podemos pensar que

a historiografia de Israel seja, predominantemente, uma interpretação teológica da história, logo, realmente não pode ser confundida com as pretensões historiográficas modernas, com a exigência de objetividade do fato. Por outro lado, não devemos também concluir que as narrativas contidas na Bíblia, acerca da história de Israel, sejam automaticamente meras fantasias, mas, sobretudo, seria preciso pensar que os fatos foram vistos pelo viés teológico, pela compreensão da ação divina na história, porém, sem omitir as realidades humanas, inclusive a criatividade. Portanto, as origens de Israel, a compreensão de um povo unido em tribos e depois em reino, pode ter sido um trabalho teológico, mais que uma realidade histórica.

Nakanose reconhece que houve um trabalho redacional no período exílico e no período pós-exílico (Cf. NAKANOSE, 2000, p. 76-77); deste processo redacional teria se mantido viva a história da monarquia unida e a crise de sua divisão, com ênfase na figura do rei Josias e sua piedosa reforma religiosa. Para ele, “na reelaboração da obra, os redatores exílicos acrescentaram dados posteriores ao reinado de Josias (2Rs 23,31-25,29) e a notícia de sua morte (2Rs 23,29-30)” (NAKANOSE, 2000, p. 77). Esse seria o trabalho redacional no exílio. O redator pós-exílico também teria feito acréscimos, especialmente para ligar o Pentateuco a historiografia deuteronomista (Cf. NAKANOSE, 2000, p. 77), a redação pós-exílica teria acontecido após o ano 400 AEC.

No interior da Sagrada Escritura, quando se trata das origens do povo e de suas fases bíblicas veterotestamentárias, não se pode omitir a consideração de uma interpretação teológica da história, pelo que os estudiosos têm sustentado a hipótese de uma historiografia deuteronomista, onde predominam narrativas teológicas mais que fatuais, portanto, as teorias da origem e também as teorias do reino unido podem sofrer revisão, uma vez que a arqueologia bíblica possa trazer dados plausíveis que questionem não somente a interpretação teológica, como também a historicidade e relevância histórica de alguns baluartes do ensino de Bíblia em nosso tempo.

Sobre a historiografia deuteronomista, Vitório assimila as novas perspectivas e já passa a incluí-la num processo de ligação entre o Norte e o Sul por meio do livro do Deuteronômio, uma vez que “o livro do Deuteronômio foi composto, originalmente, para servir de introdução à chamada Historiografia Deuteronomista (HDtr), que compreende os livros de Josué até o Segundo Reis” (VITÓRIO, 2020, p. 25). O

Deuteronomio seria um livro de “ligação” entre o Pentateuco e a historiografia, como também a ligação entre o Norte e o Sul.

As tradições legais mais antigas reportam-se ao período pré-monárquico. As soluções dos conflitos entre famílias e clãs foram, pouco a pouco, sendo formuladas e postas por escrito. Este material avolumou-se no decorrer do tempo, especialmente ao ser trabalhado no Reino do Norte pelos grupos empenhados em garantir a pureza da fé javista, num contexto de expansão do baalismo. Situa-se, aí, o germe da elaboração do Deuteronomio. (VITÓRIO, 2020, p. 27).

A visão presente em Vitório aponta para uma origem dos escritos deuteronomista entre os grupos do Norte, que teriam investido relativo esforço em vincular os diversos grupos superando as diferenças e enfatizando o elemento da fé. Por outro lado, o Sul teria recebido parte desse material após a destruição de Samaria, submetendo-o a uma revisão, que imprimiria uma visão de primazia político-religiosa do Sul.

Por ocasião da destruição da Samaria, o material foi trazido para o Reino do Sul pelos israelitas fugitivos. A chamada Lei Deuteronomista, corresponde a Dt 12,1-26,19, foi elaborada a partir deste material. Nela estavam contidas as orientações básicas para as reformas de Ezequias (2Rs 18,4) e de Josias (2Rs 23,4-20). O núcleo central ao ser editado pelos escribas da corte de Jerusalém, foi revisado e recebeu o acréscimo de dois blocos. (VITÓRIO, 2000, p. 27-28).

Apesar de não se demorar no modo que o Sul se apropria das tradições do Norte, Vitório já lança dados suscetíveis a suspeita frente à visão que predominou no ensino da história de Israel, quando se pensou um povo unido desde uma saída do Egito, seguindo do mesmo modo durante a ocupação da terra de Canaã e igualmente no chamado reino unido, sob os reis Saul, Davi e Salomão. Nessa visão, a separação se deu quando da morte de Salomão; recaindo sobre Israel a culpa de idolatria, isto é, houve na redação historiográfica deuteronomista fortes acusações contra os governantes e povo do Norte (Cf. 1Rs 12,26-13,10).

Portanto, a perspectiva de uma origem comum e de um reino unido em Israel passa por revisão desde as duas últimas décadas do século XX, o que, seguramente, desafia o ensino dessa matéria, daí a necessidade de se elencar nas próximas linhas as ideias gerais que têm despertado um novo olhar sobre a história bíblica do Antigo Israel.

## Perspectiva da revisão do reino unido

Donde partem o que aqui estamos chamando de novas perspectivas? Donde surge o que denominamos revisão das teorias das origens de Israel?

A nossa atenção aqui se volta para a contribuição da arqueologia, que por meio de descobertas vai abrindo questionamentos à ciência bíblica. Uma descoberta relevante veio da cidade egípcia de Tell el-Amarna, quando em meados do século XIX foram escavadas muitas cartas que revelam a força do império Egípcio em períodos muito antigos, que remontariam ao século XIV AEC; as cartas demonstram como o império egípcio possuía grande domínio sobre diversos povos antigos, entre eles os povos situados na região de Canaã. Os reis (faraós) ligados diretamente às cartas são Amenhotep III e Amenhotep IV (que será chamado de Akenaton) (Cf. KAEFER, 2019, p. 12). Ambos são reis de transição, o primeiro representa a manutenção da religião politeísta do Egito; o segundo, conhecido como o rei monoteísta, imprimi uma reforma religiosa de cunho monoteísta no Egito, tendo como consequência a mudança da capital de Tebas para uma nova cidade, Akenaton (Cf. KAEFER, 2019, p. 20). Após a morte do imperador Akenaton, a cidade passou a ser chamada de Tell el-Amarna. A antiga capital egípcia por alguns anos ficou esquecida, mas descobertas feitas a partir de 1897 atraiu grande atenção sobre ela, quando as primeiras cartas foram descobertas.

Até os dias atuais, foram encontradas 382 cartas. Apesar de muitas estarem fragmentadas, a maioria se encontra bem preservada. A conclusão unânime é de que elas correspondem ao período de dois reis: Amenhotep III e Amenhotep IV, também conhecido como Akenaton. Quando este último abandonou Tebas e se mudou para a sua cidade, Akenaton, hoje el-Amarna, seus ministros das relações exteriores levaram consigo boa parte das correspondências que Amenhotep III enviara e recebera de seus correspondentes internacionais. Quando a cidade de Akenaton (el-Amarna) foi abandonada, após a morte de seu fundador, também o foram as cartas, tanto as de Amenhotep III quanto as escritas por Akenaton. (KAEFER, 2019, p. 29-30).

Entre essas 382 cartas há relatos de tráfico de mulheres e de homens provindos de Canaã (Cf. KAEFER, 2019, p. 57-68); também consta a narrativa de uma revolta nas terras de Canaã, sob a liderança de Lab'ayu (Cf. KAEFER, 2019, p. 69). Possivelmente esse contexto de dominação egípcia estaria na origem das narrativas

da origem. As cartas el-Amarna 244-245 narram a morte de Lab'ayu em Meguido<sup>2</sup>. Lab'ayu lidera uma revolta a partir da cidade de Siquém. Essa revolta não morreu com o seu primeiro líder, pois a dominação egípcia perdurou, logo, os focos de revolta continuaram, especialmente com os filhos de Lab'ayu (Cf. KAEFER, 2019, p. 101). As cartas demonstram que Lab'ayu conseguiu reunir a inquietação de muitos outros grupos, inclusive de outras cidades-Estado.

Podemos fazer pairar sobre a revolta de Lab'ayu um protótipo das narrativas que os escribas de Israel irão ter como base para as narrativas de Josué e Juízes, em todo caso, séculos depois o Norte verá surgir uma libertação em relação aos grandes impérios, ou seja, “somente vários anos depois, com os amridas, início do século IX a.C., foi que surgiu na mesma região montanhosa o primeiro reino-estado independente, chamado Israel.” (KAEFER, 2019, p. 151).

No estudo bíblico, ao lado das cartas de Tell el-Amarna, Schwantes cita a carta de Menerpta; na verdade, as cartas de el-Amarna em torno de 1400 a 1350 AEC, segundo Schwantes, serviria para entender os processos mencionados em Menerpta, por volta de 1200 AEC, isto é, ambas mostram ambientes socialmente instáveis em Canaã (Cf. SCHWANTES, 1984, p. 52). Sendo que em Menerpta há a citação de um povo chamado Israel, situado em Canaã.

O Israel mencionado nas cartas de Menerpta (1224-1214 A.E.C.) se encontra no norte de Canaã; parece ser um grupo de camponeses que resiste às cidades-Estado. A organização desse grupo lembra, de fato, as figuras de Lab'ayu, pois as revoltas se situavam prioritariamente nas áreas férteis do Norte; em todo caso nos é relevante voltar atenção à hipótese de que o nome Israel venha do Norte, que futuramente seria assimilado pelo reino de Judá, após a queda da Samaria.

Prioto, um professor italiano, levanta em sua obra *Introdução geral às Escrituras* as questões das origens e o *status* no qual se encontram na atualidade.

As origens de Israel constituem um dos problemas mais difíceis de toda a história de Israel, porque já em si, prescindindo do problema das fontes, essa problemática não faz referência a um fenômeno bem determinado e circunscrito, que dá origem a uma realidade histórica nova, clara e documentada, mas a um fenômeno muito complexo, inconscientemente vivido. De fato, a fixação de um início corresponde a uma opção ideológica, que aconteceu mais tarde, isto é, quando já existe uma realidade bem

<sup>2</sup> Lembremos que Meguido está na memória bíblica como lugar da morte do grande rei Josias (Cf. 2Rs 23,28-30; 2Cr 35,20-27).

constituída, e que exige um retorno no tempo para ser compreendida. (PRIOTTO, 2019, p. 225).

O início de Israel, apesar das contribuições da arqueologia e da historiografia deuteronomista, não é passível de fácil descrição, definição; contudo, para Priotto, um traço se levanta com irrecusável notoriedade: a não-unidade originária do Israel bíblico; ou seja, em sua origem não podemos sustentar que os reinos do Norte e do Sul formassem uma unidade de qualquer natureza de nação, por isso Priotto faz o paralelo entre a interpretação mais comum e a interpretação que se tem levantado nas últimas décadas.

A pesquisa passada gostava de acentuar a unicidade de Israel em relação aos povos circunvizinhos; mas esse conceito de unicidade é muito posterior, devido às interpretações judaicas e cristãs da Bíblia. A sociedade de Israel não nasce, de um ponto de vista sociocultural, com modalidades diferentes das modalidades limítrofes do Oriente Próximo antigo; a unicidade de Israel só será profundamente caracterizada no decurso da história. (PRIOTTO, 2019, p. 226).

Na pesquisa reportada por Priotto, a arqueologia ao lado da historiografia bíblica atesta que o Norte conheceu um maior desenvolvimento social antes do Sul, que viria apenas após a queda da Samaria (722 A.E.C.). O Norte “durante a dinastia de Amri, [...] inicia profundas relações políticas e comerciais com as cidades fenícias por causa da complementariedade das duas economias” (PRIOTTO, 2019, p. 203). No entanto, a “pesquisa passada” tem sustentado um grande desenvolvimento no Sul, em detrimento de um Norte pouco desenvolvido, por isso encontramos expressões como a presente em Konings (2014, p. 59), “no plano militar, Josias consegue reconquistar, na Palestina Central, alguns territórios do antigo reinado de Davi”; o escrito de Konings relacionando Josias com uma restauração da grandeza de Davi, parte exatamente da ideia da “pesquisa passada”, que sustentou certa historicidade para as narrativas de um suposto império davídico e salomônico. Inclusive um dos livros de Gass recebe exatamente esse título: *Formação do império de Davi e Salomão* (Cf. GASS, 2003). Nakanose (2000) em sua obra de comentário a Reforma de Josias, tal como Konings e Gass, apresenta Josias como um grande rei, tendo como paradigma o rei Davi (Cf. NAKANOSE, 2000, p. 75-76). Os biblistas-professores citados, Priotto, Konings, Gass e Nakanose, demonstram a visão comum acerca da

formação do povo de Israel e os desdobramentos de uma unidade original até o suposto cisma após a morte de Salomão.

Tradicionalmente há a aceitação da grandeza dos reinos de Davi e Salomão, mas as pesquisas arqueológicas têm apontado relevantes dados que colocam plausíveis questões à visão tradicional. Frente a estas questões surgem, então, correntes entre os pesquisadores que se agrupam com Maximalistas, Minimalistas e Novas Tendências.

### **Arqueologia “Bíblica” e correntes de interpretação**

O Maximalismo, por alguns chamados de fundamentalistas, consiste em afirmar que os relatos bíblicos são de natureza histórica; para essa corrente a arqueologia não poderia discordar verdadeiramente da Bíblia, pois os relatos bíblicos seriam históricos, de sorte que podemos pensar em uma insuficiência da arqueologia em expor todos os relatos da Sagrada Escritura. No geral, esse grupo defende a monarquia unida, uma vez que a unidade de Israel viria desde o tempo dos patriarcas (Cf. KAEFER, 2015, p. 11-12). Para essa corrente a arqueologia, além de uma ciência bastante limitada, embora em certa medida queiram usá-la, pois a arqueologia é vista como serva dessa visão fundamentalista, “usa a arqueologia para fundamentar o texto bíblico” (KAEFER, 2015, p. 13).

Silva (2008), em seu comentário a Tobolowsky, lembra que o Maximalismo, diante de uma arqueologia da Palestina, passa a enfatizar uma visão positiva da historiografia deuteronômista, mas segue dando grande consideração histórica aos relatos bíblicos.

O Minimalismo acomoda pensadores que pretendem dar um significado mínimo de historicidade aos textos bíblicos, geralmente descartando que a Bíblia tenha alguma significância para a história. Assim, os escritos seriam plenamente metafóricos, cabendo um estudo totalmente fora da margem bíblica para demonstrar qualquer evento da antiguidade de Israel. Kaefer diz que “o grupo considerado ‘minimalista’ descarta qualquer hipótese de ser a Bíblia uma fonte histórica. A Bíblia não pode ser considerada como evidência para comprovar a história de Israel” (KAEFER, 2015, p. 15). Silva, por sua vez, comentando Tobolowsky, entende que os minimalistas dão preferência a fontes não bíblicas ao pesquisarem sobre a história de

Israel (Cf. SILVA, 2018). Portanto, mesmo as visões sobre o minimalismo se mostram pouco concordantes entre abolir de vez as fontes bíblicas ou tê-las em alguma consideração para o estudo da história de Israel.

Existe ainda uma terceira via que tenta conciliar o estudo da história israelita entre a bíblia e a literatura, atendo-se mais ao texto final, com menos preocupação acerca do contexto em seu processo de elaboração, isto é, prescinde de uma crítica histórica (Cf. KAEFER, 2015, p. 18-19). Não obstante a estas correntes há a importância da arqueologia para se ter uma compreensão mais ampla da história bíblica.

A arqueologia direcionada aos estudos em Israel-Palestina, nos últimos anos, passou por uma revisão do nome, pretendendo certa autonomia frente às correntes acima citadas, deixou-se de falar *arqueologia bíblica* para se falar *arqueologia da Palestina* ou *arqueologia do médio-oriente*. Essa mudança de “nome” visa deslocar o exercício da ciência arqueológica, em Israel-Palestina, das convicções sejam religiosas (maximalistas) ou não-religiosas (geralmente minimalistas), tendo como proveito uma autonomia para a pesquisa. Desde uma perspectiva autônoma, a arqueologia passa a se situar num lugar bastante relevante nas pesquisas sobre a história de Israel. De fato, antes dessa “mudança”, desde o final do século XIX ela já desempenhava papel singular, no entanto, a tendência maximalista buscou, normalmente, uma arqueologia da confirmação; enquanto a tendência minimalista buscou, geralmente, uma arqueologia da negação; nas últimas décadas, parece-nos que a autonomia construiu análises arqueológicas mais complexas, que, inclusive nos impõe revisões,

Com os avanços da arqueologia e do estudo literário, uma nova Israel vem sendo descoberta [...]. Os historiadores sempre olharam muito para o sul: Judá e Jerusalém, e pouco para o norte: Israel e Samaria. Esse papel agora se inverte. Começa a ser ‘desenterrada’ uma nova história que vai revelando uma Israel Norte forte e desenvolvida, em contraposição a uma Judá, no Sul, pequena e subdesenvolvida. Além disso, há cada vez menos estudiosos que sustentam a teoria da existência da chamada monarquia unida, sob os reinos de Davi e Salomão. A grandiosidade do Império Davídico e Salomônico, com suas riquezas e esplendor, não passou de um sonho ardiloso de um monarca chamado Josias (640-609 a.C.), que quis expandir o seu reinado conquistando novos territórios. (KAEFER, 2015, p. 28).

Como colocado por Kaefer, a arqueologia da Palestina nos traz elementos desafiadores ao tradicionalmente ensinado no estudo da história de Israel. Antes

vimos que ao comentar o livro de Deuteronômio, Vitório nos indicava o olhar sobre essa nova perspectiva. O ponto interpretativo é considerar um movimento de migração do Norte para o Sul, com a queda da Samaria (Cf. VITÓRIO, 2020, p. 25-61). Kaefer segue nessa linha da hipótese de movimento migratório, “depois da destruição de Samaria, capital de Israel Norte, pelos assírios em 721-722, boa parte dos habitantes que não foram deportados para as colônias assírias (2Rs 17,6.24-41) fugiu para o sul, Jerusalém” (KAEFER, 2015, p. 28).

Frente à hipótese da migração, podemos nos perguntar como a arqueologia realmente contribui com esta tão significativa revisão da história de Israel. Para a resposta a tal questão é indispensável considerar os estudos de Finkelstein<sup>3</sup>, que pode ser considerado o maior responsável por estas inquietações na atualidade.

A controvérsia sobre a monarquia unida começou quando Israel Finkelstein publicou, em 1996, um estudo sobre as datações feitas com radiocarbono em vários sítios arqueológicos importantes da região, propondo o que se convencionou chamar de “cronologia baixa”. Ou seja: o que se atribuía ao século XI é da metade do século X e o que era datado na época de Salomão deve ser visto como pertencendo ao século IX a.C. Isto gerou grande debate no meio acadêmico e numerosos estudos foram publicados. Posições a favor e contra podem ser vistas no livro de 2007 que traz o debate entre Israel Finkelstein e Amihai Mazar. Esta é uma área complexa, pois envolve detalhes técnicos sobre datação por radiocarbono, difíceis para quem não é especialista. E também porque as discordâncias de Finkelstein e Mazar são sobre as interpretações dos dados e não sobre os dados em si. (SILVA, 2018)

A contribuição de Finkelstein parte de uma nova datação que desvela a possível inexistência de reino unido entre Israel e Judá, por sua vez, interpreta Mazar que tenha havido de forma pouco elaborada, insipiente, a monarquia unida (SILVA, 2018). Diante desse impasse, obviamente os dados da pesquisa arqueológica, regida por seus rigorosos métodos, devem ser mais relevantes que posições interpretativas.

O maximalismo prontamente tende em interpretar os dados arqueológicos buscando harmonizar com as narrativas bíblicas; os minimalistas tendem a logo descartar as narrativas bíblicas; mas, parece-nos que para um bom proveito é preciso afastar de tendências extremadas, e se acercar mais de uma autonomia em relação a Bíblia, sem exaltá-la ou negá-la. Seria uma posição de observador.

<sup>3</sup> Israel Finkelstein é um especialista ligada a Universidade de Tel Aviv. Iniciou suas pesquisas na década de 1980 e ganham cada vez mais aceitação, dadas as evidências que as corroboram.

No prólogo da obra *A Bíblia desenterrada*, Finkelstein e Silberman já lançam um parágrafo de abertura por demais assustador, causa até mesmo perplexidade; aliás, talvez sejam essas as reações que quiseram despertar, diz o prólogo,

O mundo no qual a Bíblia foi criada não era o de um reino mítico de grandes cidades e heróis sagrados, mas reino minúsculo, no plano terreno, onde as pessoas lutavam pelo futuro contra os medos demasiado humanos da guerra, pobreza, injustiça, enfermidade, fome, seca. A saga histórica contida na Bíblia – desde o encontro de Abraão com Deus e sua jornada até Canaã, da libertação dos filhos de Israel da escravidão por intermédio de Moisés até a ascensão e queda dos reinos de Israel e Judá – não foi uma revelação miraculosa, mas o produto brilhante da imaginação humana. Ela foi concebida inicialmente – como sugerem os achados arqueológicos recentes – no intervalo de duas ou três gerações, há cerca de dois mil e seiscentos anos. Seu lugar de origem foi o reino de Judá, a região esparsamente povoada de pastores e fazendeiros, governada a partir de uma cidade real afastada precariamente empoleirada no meio das montanhas em algum pico estreito situado entre íngremes ravinas rochosas. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 11).

O que essa abertura de prólogo nos apresenta é uma leitura que se inclina de modo regressivo, isto é, interpretar que os textos são escritos em um momento (rei Josias) e se projetam sobre fatos passados (reis Saul, Davi ou Salomão). Esse modo de interpretação se apoia como pontuado pelos autores, nessas novas descobertas arqueológicas, assim, não se trata de uma interpretação arbitrária, mas pautada nestas referidas descobertas. O que se sobressai é que estamos diante de uma nova<sup>4</sup> possibilidade de entendimento da história de Israel.

Após a queda da Samaria, como já reportado aqui, com um intervalo de paz no cenário internacional, o Sul vê a oportunidade da expansão territorial e com as contribuições culturais do Norte, encontra-se com um material de tradições muito antigas, que lhe servirão para solidificar uma dinastia, uma fé, um reino. A primeira fase desse processo seria de Ezequias a Josias, no pré-exílio, depois seguirá nas produções e revisões redacionais do pós-exílio. Em todo caso, a chamada monarquia unida é então posta sob suspeita e com ela, todo o poderio de Davi e Salomão.

---

<sup>4</sup> Há de se saber que estas pesquisas remontam as últimas décadas do século XX, de sorte que o adjetivo “nova” se aplica não literalmente.

## Descobertas arqueológicas: questões novas sob o Reino unido de Israel

Como mencionado ao longo desse texto, predominou entre os estudiosos da Bíblia e outros especialistas de áreas e pesquisas afins, a aceitação de que desde uma origem no Êxodo, na travessia do deserto, na ocupação da terra, no período tribal e em uma primeira fase da monarquia, Israel e Judá foi um único povo, mas “agora esse quadro amplamente aceito parece estar errado” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 161), de fato, “as intensas explorações arqueológicas na região montanhosa central na década de 1980 abriram novas perspectivas para compreender o caráter e as origens dos dois estados das terras altas, Judá e Israel” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 161).

Escavações nas terras de Israel-Palestina têm descoberto um ciclo de assentamentos populacionais que datariam da Idade do Bronze (3500-1550 AEC), em suas diversas etapas; continuando até a Idade do Ferro I (1150-900 AEC); essas descobertas, indicaram um paralelo entre Sul e Norte desde essas origens (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 161), ou seja, são assentamentos concomitantes, todavia, o Norte em virtude de sua condição geográfica, com extensas planícies, favorecia uma maior concentração de populações; os assentamentos do Sul ficaram mais nas montanhas e, conseqüentemente isso causava uma menor concentração populacional. Esse elemento geográfico será decisivo para a distinção no desenvolvimento das duas regiões.

Kaefer apresenta o resultado de algumas escavações, onde foi demonstrado que “no período do Ferro I (1200-1000), enquanto em Israel Norte grandes áreas começaram a ser cultivadas, no sul [sic], em Judá, isso não acontecia. O clima e o declive do terreno dificultavam o plantio” (KAEFER, 2015, p. 29). Em decorrência de uma situação geográfica pouco favorável, o Sul manteve-se, na era do Ferro, “quase desabitada [...] período que inclui o tempo de Davi e Salomão” (KAEFER, 2015, p. 29); após a queda da Samaria, vê-se, a partir do século VIII AEC, um desenvolvimento em Judá (Cf. KERFER, 2015, p. 29).

O território do Sul por vários séculos, desde o início da Idade do Bronze e mesmo da Idade do Ferro I, foi pouco povoado. Saber que essas idades coincidem, em algum momento, com os reinos de Saul, Davi e Salomão, trazem perplexidade diante das narrativas de um reino imperial que, segundo a historiografia bíblica, estaria

sob o reinado de Davi e Salomão. Portanto, as descobertas arqueológicas impõem a Kaefer e a nós, um olhar distinto sobre essa história.

Jerusalém mesmo, como revelam as intensas escavações arqueológicas das décadas de 1970 e 1980, não teve ocupação significativa no século X a.C. Não foram encontradas grandes construções da Jerusalém desse período, o que poderia provar o desenvolvimento da cidade. Até mesmo a cerâmica típica do século X a.C., muito comum em outros sítios, é quase inexistente em Jerusalém. Isso comprova que a Jerusalém do séc. X a.C. não passava de uma pequena cidade, mais comparável a uma aldeia, habitada pelos Jebuseus. [...] de maneira que parece impossível esse território ter sido um grande império que se estendia do Mar Vermelho até o sul de Damasco (2Sm 8). (KAEFER, 2015, p. 30).

O que se chamou de império davídico e salomônico, seriam, segundo revelado pelas escavações, mais uma elaboração literária que fato histórico. A descrição do desenvolvimento do Norte seguramente há de causar bastante perplexidade, pois na literatura bíblica houve a constante associação do Norte com o pecado e na interpretação latino-americana, normalmente, se pensou que lá houvesse sempre um modo de vida segundo a organização tribal descrita no livro de Juízes. As escavações deixam entrever que se trata de realidade distinta de qualquer proposta destas.

Israel, em contrapartida, era bem desenvolvida. Dois fatores foram determinantes para esse desenvolvimento: a fertilidade do seu solo e as rotas comerciais internacionais que passavam por seu território. [...] no período do Bronze tardio, entre os anos de 1550-1200 a.C., começaram a surgir novas técnicas para explorar as montanhas, como a metalurgia, que facilitou a derrubada das matas, e a utilização da cal para o revestimento de cisternas, o que permitiria maior reserva de água. [...] no norte [sic] a ocupação foi bem mais intensa, com maiores estruturas, enquanto o sul continuava mais aldeão e pouco povoado. (KAEFER, 2015, p. 30).

Segundo Finkelstein e Siberman, as escavações demonstram de maneira cabal a distância populacional das duas regiões (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 162). Uma inscrição egípcia do séc. XIX AEC, “menciona *Siquém* paralelamente a *Retenu* – um dos nomes egípcios para toda a terra de Canaã – isso parece indicar que no segundo milênio AEC, Siquém – um dos centros mais importantes do reino de Israel – foi o eixo de uma grande entidade territorial.” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 163). Doutra parte, no que se refere ao Sul as informações são escassas, embora em el-Amarna, já mencionada, nota-se a existência de duas cidades-Estado distintas e independentes.

As cartas de Tell el-Amarna do século XIV AEC confirmam a divisão da região montanhosa central entre duas cidades-Estado ou de fato entre dois estados territoriais, Siquém e Jerusalém. Certa quantidade de cartas se refere nominalmente a regentes dessas duas cidades-Estado – um rei chamado Abbi-Heba que reinou em Jerusalém e um rei chamado Labaiu que reinou em Siquém -, cada um dos quais controlou territórios de cerca de mil milhas quadradas. Estas foram as áreas mais vastas dominadas por um só governante local, porque nessa época a planície costeira e os vales cananeus estavam divididos em muitas cidades-Estado minúsculas. [...] Siquém e Jerusalém, Israel e Judá, sempre foram territórios distintos e concorrentes. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 163).

Até aqui se configura como certo que o Norte teria se desenvolvido mais que o Sul, em razão de sua situação geográfico-climática e consequente densidade populacional, além de estar próxima ou ser cruzado por estradas comerciais da época. Disso decorre o entendimento que coloca em questão toda a “glória” da Jerusalém davídica e o seu império formado por uma unificação das doze tribos de Israel. Na verdade, o próprio texto bíblico já lança a diferença populacional em evidência, ao colocar, no episódio da divisão, dez tribos com Israel Norte e duas tribos com Israel Sul, talvez porque seria demais forçoso descrever o contrário; outrossim, no contexto dessas escavações tem se sobressaído a ausência de atestação da grandeza da Jerusalém de Davi, Salomão e mesmo de Roboão (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 166). Todavia, do Norte surge Amri (Omri 884-874 AEC), que teria formado uma bem-sucedida dinastia e levado Israel Norte a ser um importante reino em seu tempo (Cf. KAEFER, 2015, p. 70).

Nas narrativas bíblicas a dinastia amrida é vista de forma bastante negativa, tendo seu auge de pecado com o casal Acab e Jezabel, colocados como grandes adversários do javismo e do profeta Elias (Cf. 1Rs 16,29.22,29-38; 2Rs 9,30-37). Diferentemente do retratado na Bíblia, uma visão negativa sobre os amridas, viu-se em sítios arqueológicos que Israel conheceu um verdadeiro desenvolvimento (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 189-190). Essas descobertas, inicialmente eram atribuídas ao grande Salomão, contudo, à medida que as pesquisas foram avançando e as datações foram se tornando mais exatas, veio o desconforto de se levantar a plausível hipótese de que o reino do Norte e não do Sul, conheceu verdadeiros dias de glórias; Amri e não Salomão era um rei reconhecido e admirado por reis estrangeiros.

Além de descobertas em Samaria e Meguido, as revelações em Hasor trariam novas luzes sobre a grandeza amrida; mais tarde “a evidência encontrada em Gazer talvez seja a mais fragmentária de todas as cidades supostamente salomônicas, mas foi encontrado o suficiente para indicar a similaridade com os demais sítios amrida” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 195).

Os dados levantados pelas análises das escavações descobrem, no sentido próprio do termo, a grandeza do Reino do Norte e o pouco desenvolvimento do Reino do Sul, trazendo aos escritos bíblicos o predominante caráter de escritos de propaganda, isto é, a história de Israel passa a ser revista em profundidade, ao ponto de deslocar a importância do Sul para o Norte.

Em termos arqueológicos e históricos, a nova datação dessas cidades da era de Salomão para a época dos amridas possui enormes implicações. Ela afasta a única evidência arqueológica de que alguma vez houve uma monarquia unificada com sede em Jerusalém e dá a entender que, em termos políticos, Davi, Salomão não passaram de chefes montanheses, cujo alcance administrativo se manteve em um nível puramente local, restrito à região montanhosa. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 196-197).

Diante das informações que começam a surgir de sítios arqueológicos desde o século XX, passamos a admitir que a perspectiva do escritor bíblico fosse abordar a realidade com o filtro teológico, que partiria do princípio de que a queda da Samaria fosse um castigo divino, logo, esse texto se trata de um texto teológico, contudo, não sem coincidências históricas, como por exemplo, personagens, cidades, obras, impérios que existiam naquela época, mas sempre com um predomínio da interpretação teológica.

Até por volta do século VIII AEC a região de Judá se manteve bastante isolada e pouco desenvolvida (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 236), porém, “a partir final do século VIII AEC, algo extraordinário aconteceu. Uma série de mudanças que marcaram época, começando com a queda de Israel” (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 236). Quando a Samaria cai (722 AEC), Ezequias reina sobre Judá (727-698 AEC), Jerusalém passa pela ameaça da invasão assíria (2Rs 18,17ss), respirando um período de relativa paz. Paz que vai passar o reinado de Manassés (698-643 AEC), em decorrência dos tratados de vassalagem; a paz, no entanto, ganha maior estabilidade sob Josias (640-609AEC). Nesse intervalo de reinados, com Ezequias, Manassés, (Amon, 643-640AEC), e Josias, uma porção da população do

Norte se estabeleceu no Sul, a Assíria e a Babilônia começam a disputar territórios, voltando a atenção para longe de Judá, de sorte que Judá pode aspirar um reinado *panisraelita*. Nesta aspiração parece ter nascido uma leitura regressiva sobre as figuras de Davi e Salomão, com uma visão negativa da dinastia de Amri.

A retirada dos assírios das regiões setentrionais da terra de Israel criou uma situação que deve ter parecido, aos olhos judaítas, como um milagre há muito esperado. Um século de dominação assíria havia terminado; o Egito estava interessado principalmente na costa; o perverso Reino do Norte de Israel não existia mais. O caminho parecia estar franqueado para o cumprimento final das ambições judaítas. Finalmente pareceu possível a Judá expandir-se para o norte, tomar posse dos territórios montanhosos do Reino do Norte derrotado. (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 287).

O intervalo de paz e a chegada de material do Norte deram ao Sul as condições para sonhar com o *panisrael*, projetando tais pretensões para uma realidade do passado a ser reconstituída. Tais projeções parecem ter se iniciado ainda com Ezequias, continuado com Manassés, mas o seu maior executor seria o rei Josias, de modo que “os tempos de Josias foram claramente messiânicos” (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 289). Josias realmente conseguiu expandir as fronteiras de seu reino, apesar de não ter sido como pretendia, não deixou de ser uma expansão significativa.

A extensão das conquistas de Josias foi determinada apenas em amplos traços por meio de critérios arqueológicos e históricos. Embora o santuário de Betel ainda não tenha sido descoberto, artefatos judaíta típicos do século VII foram encontrados na região circunvizinha. É possível que Josias tenha expandido mais para o norte na direção da Samaria (como insinuado em 2Rs 23,19), mas até agora nenhuma evidência arqueológica clara foi encontrada. (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 293).

Embora ainda haja muito a ser desvelado nos diversos sítios arqueológicos na região de Israel-Palestina, as descobertas que se avolumam desde o final do século XIX nos trazem a possibilidade de um olhar mais límpido sobre a história do Israel bíblico, seguramente não sem alguma perplexidade de nossa parte. Por exemplo, até aqui, impõe-se reconhecer a relevante dependência da historiografia deuteronomista com o reinado de Josias, donde teria se solidificado o projeto de unificação estatal entre o Sul e o Norte.

## Considerações Finais

O ensino da história de Israel, o estudo bíblico se encontra diante de grande desafio, pois ao se considerar a não unidade anterior às investidas do Sul após a queda da Samaria, então estamos colocando em questão toda a narrativa de origem do povo de Israel, como até então compreendemos. Pois, inclusive o Êxodo fica em suspeita, aliás, parece de imediato que na teoria das origens o grupo vindo do Egito seria mesmo apenas uma pequena porção; as questões estão colocadas e são evidentemente problemáticas para o ensino de Bíblia.

Voltando ao tema do Êxodo, é-nos permitido até mesmo levantar a hipótese de que não se trate de um deslocamento físico, geográfico, e sim de uma condição de libertação do domínio egípcio, algo pelo que o Norte lutou desde Lab'ayu, mas que parece ter logrado êxito apenas sob os amridas, de modo que a narrativa épica significaria uma memória teologizada da dura resistência dos povos do Norte.

As narrativas de ocupação, como o Êxodo, também parecem ter proveniência do Norte, mas assimiladas pelo Sul, servindo, então, de fundamento para o grande Israel desde a “ocupação” da terra. Igualmente, os grandes heróis, ainda que remontem a um ou outro personagem que os estudos têm confirmado a existência, passaram por uma hipervalorização ou desvalorização, tendo como propósito maior a diretriz teológica e a ideia de posse comum da terra.

No que toca a Saul, Davi e Salomão, os dois primeiros parece certo que reinaram sobre a pequena população do Sul, sendo Davi reconhecido por meio de escritos encontrados ao longo das escavações, já sobre Salomão paira uma densa dúvida, dada a quase inexistência de elementos que lhe coloquem na sucessão de Davi, entretanto, é certo que Davi, no pequeno reino do Sul, constituiu uma dinastia.

Ensinar a história de Israel vai ganhando outros contornos e ainda que sobre as novas teorias imperem desconfianças, parece-nos que estejamos diante de estudos que não podem ser ignorados, o que seguramente pode causar prejuízo à pretensão de cientificidade do estudo bíblico. Aliás, elementos práticos se impõem ao ensino frente a tais descobertas, tal como uma revisão bibliográfica e a necessária abordagem comparativa das várias correntes.

Portanto, ensinar história de Israel, como também o estudo do Antigo e Novo Testamento, passa a agrupar novos paradigmas, olhar para as abordagens tradicionais requer uma vista sobre as novas perspectivas.

## Referências

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados**. Tradução de Nélio Schnaider. Petrópolis: Vozes, 2018.

GASS, Ildo Bohn (org). **Uma introdução à Bíblia: formação do império de Davi e Salomão**. São Leopoldo-RS: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KONINGS, Johan. **A Bíblia: sua origem e sua leitura**. Petrópolis: Vozes, 2014.

NAKANOSE, Shigeyuki. **Uma história para contas: a páscoa de Josias – metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30**. São Paulo: Paulinas, 2000.

PIXLEY, Jorge. **La historia de Israel vista desde los pobres**. Quito: Edicay, 1993.

PIKASA, Xabier. **Para leer la historia del Pueblo de Dios**. Navarra: Editorial Verbo Divino (EVB), 1993.

PRIOTTO, Michelangelo. **Introdução às Escrituras**. Tradução Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2019.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel: local e origens**. S/L: Editora Com Deus, 1984.

SILVA, Airton José da. **A história de Israel e Judá na pesquisa atual**. 2018. Disponível em: <https://airtonjo.com/site1/a-historia-de-israel-e-juda.htm>. Acessado em 29.mai.2021.

VITÓRIO, Jaldemir. O Deuteronômio e a historiografia deuteronomista. In: KONINGS, Johan; SILVANO, Zuleica Aparecida (Orgs.). **Deuteronômio: Escuta Israel**. São Paulo: Paulinas, 2020.

ZENGER, Erich *et al.* **Introdução ao Antigo Testamento.** Tradução Werner Fuchs. São Paulo: 2003.

Artigo recebido em: 03/06/2021.

Artigo aceito em: 10/06/2021.



---

## PODER Y EMPODERAMIENTO EN MUJERES EN SITUACIÓN DE VULNERABILIDAD SOCIAL

---

---

## PODER E EMPODERAMENTO EM MULHERES EM SITUAÇÃO DE VULNERABILIDADE SOCIAL

---

Salvio Alan Sosa Tello<sup>1</sup>

### RESUMEN

La presente investigación tiene el propósito de comprender los sucesos biográficos que llevaron a las mujeres que asisten a la Parroquia X a empoderarse socialmente y llegar a ser Jefas de Hogar. Metodológicamente el estudio adoptará un enfoque cualitativo, aplicando entrevistas en profundidad con preguntas preestablecidas. Como resultados esperados se cree que los procesos de empoderamientos que presentan las mujeres del estudio, tienen relación con la carencia de apoyo socio-familiar, logrando a partir de situaciones adversas de la vida bajo contextos de vulnerabilidad social, la posibilidad de lograr autonomía y ser Jefa de Hogar por medio de la seguridad económica.

**Palabras clave:** Psicología social. Empoderamiento. Sucesos biográficos. Mujeres en situación de vulnerabilidad social. Jefas de hogar.

### ABSTRACT

The present investigation had the purpose of understanding the biographical events that led women attending the X Parish to become socially empowered and to become Head of Home. Methodologically, the study adopted a qualitative approach, applying in-depth interviews with pre-established questions to 24 female heads of household attending the parish X in the province of San Luis. A biographical-narrative investigation was developed that allowed us to understand the ways in which the "Head of Households" managed to carry out an empowerment process that used not only the will of each woman to overcome and leave a toxic environment. vulnerable, but also of the support provided by parish X in the province of San Luis. The results achieved show that the empowerment processes presented by the women in the study are

---

<sup>1</sup> Doctor en Psicología Social. Licenciado en Educación. Especialista en Investigación Social y Antropológica. Docente de la Cátedra de Sociología y Doctrina Social de la Iglesia en Instituto Aleluya (Argentina). E-mail: salvioalanst@gmail.com.

related to the lack of socio-family support, achieving the possibility of achieving autonomy and being based on adverse situations of life under contexts of social vulnerability. Head of Household through economic security.

**Keywords:** Social psychology. Empowerment. Biographical events. Women in a situation of social vulnerability. Heads of household.

## Introducción

Distintas motivaciones me llevaron a centrar mi atención en la mujer, en su rol social, atención que me lleva día a día a la admiración.

Tal va siendo la fuerza social que toma la temática, la visibilidad en toda Latinoamérica respecto al empoderamiento femenino, que fue casi inmediato elegir el tema de investigación, los objetivos, las hipótesis y al mismo tiempo claros oscuros, turbulencias, respecto a la amplia visión antropológica-social que se tiene sobre la mujer. Apareciendo así distintos movimientos, teorías, ideologías, construcciones Sociales, Religiosas, que me hacen pensar más aún, la importancia de su rol, que no termina de expresarse con una idea, o más bien, es tan amplia la misión social de la mujer, que resurgen tendencias machistas, opresoras, controladoras como siempre existieron, pero ya en otro contexto, por tanto creo que es primordial que la mujer se empodere, en el sentido que Foucault tratará principalmente, rompiendo con las concepciones clásicas de este término. Para él, el poder no puede ser localizado en una institución o en el Estado; por lo tanto, la "toma de poder" planteada por el marxismo no sería posible.

En una explicación sobre el poder representado por Foucault, Ibarra en su estudio sobre dicho autor explica:

El poder no es considerado como un objeto que el individuo cede al soberano (concepción contractual jurídico-política), sino que es una relación de fuerzas, una situación estratégica en una sociedad en un momento determinado. Por lo tanto, el poder, al ser resultado de relaciones de poder, está en todas partes. El sujeto está atravesado por relaciones de poder, no puede ser considerado independientemente de ellas. El poder, para Foucault, no sólo reprime, sino que también produce: efectos de verdad, saber, en el sentido de conocimiento. (IBARRA, 2009).

De aquí surge que para ayudar a la realización de este empoderamiento, que tiene dimensiones no solo individuales, sino ambientales o colectivas, es decir, para el empoderamiento no solo la mujer debe decidir sobre el poder, sino que ayuda a que un ambiente, una comunidad, pueda sostener y acompañar ese proceso para que el cambio sea Vital y permanente, para esto observo conveniente que la medición del Locus de Control Interno de Rotter permite dar respuesta a ciertos procesos de afianzamiento de la mujer.

Conjuntamente una tercera pata importante es lo ambiental, para lo cual Marc Augé, en su libro de los no lugares, espacios del anonimato, se ve reflejada la cultura del descarte como lo pronunciase tan gráficamente el Papa Francisco, donde los descartados, los que viven en los “no lugares” están atravesados por poderes que los sitúan ahí. De la misma forma el Papa Francisco nos motiva a plantarnos ante esta problemática intentando revertirla y brindarles espacio, lugares de Encuentro, vinculación, contención es ayudarles a tomar conciencia de sí mismo, de su dignidad para que se sitúen en otro “lugar”, el lugar del empoderamiento.

En el viaje apostólico del Papa Francisco a Colombia (2017), se reunió con el Comité Directivo del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) y realizó un discurso en la nunciatura, a todo el episcopado, con palabras que pueden haber sonado duras para una línea de la Iglesia diciendo: “La Esperanza en América Latina tiene rostro Femenino”. Estoy seguro que esto es así, por ello me motivó a realizar este trabajo, a descubrir herramientas y ponerlas a disposición de tantas mujeres que silenciadas, violentadas, o vulneradas por amplísimas circunstancias que en el desarrollo del texto iré exponiendo, no pueden Empoderarse y ser el Rostro Esperanzador de América Latina.

### **La mujer versus machismo?**

Para entender la desigualdad entre los hombres y las mujeres se debe partir del hecho que se trata de un proceso histórico y complejo de relaciones sociales, basado en la creencia que las diferenciaciones sexuales, donde lo femenino es inferior a lo masculino, justifican y legitiman relaciones de dominación y privilegios de unos (hombres) sobre otras (mujeres) en todos los referentes sociales: simbólicos, materiales, jurídicos, morales y éticos. Todos ellos apuntalan normatividades que

construyen el orden social, las que a su vez justifican ampliamente la distribución inequitativa de las riquezas y del poder. Se trata de una forma primaria de relaciones de poder justificadas por estas normatividades (SCOTT, 1996).

Como forma de machismo se evidencia la cruda realidad de la violencia, como denuncia Gaborit (2005) en su estudio de violencia hacia la mujer en el Salvador. Explica en su estudio que la violencia del hombre hacia la mujer incluye actos físicos, visuales, verbales, sexuales que experimenta la mujer a lo largo de su vida como una amenaza, invasión cuyo fin es perjudicarla, degradarla o despojarla de la capacidad de controlar sus relaciones con los demás, disminuyendo su empoderamiento, yo diría también su locus de control interno, logrando un sometimiento psíquico o físico, o ambos, logrando asolarla por completo social y psicológicamente.

También actitudes de pretender un cierto sometimiento o dependencia de parte del hombre, sectorizándola a algunos quehaceres y desacreditando sus comentarios e iniciativas. Esta vulnerabilidad es la que mella la dignidad de la mujer y va poniendo barrera para su empoderamiento.

El machismo no es meramente determinar una tarea concreta a la mujer en el hogar, es decir afirmar que la mujer es para la cocina, los quehaceres del hogar, cuidar, limpiar, cocinar, sino mucho más profundo, el ahogo ante su desarrollo, más allá de las funciones en el hogar que pueden ser las típicas pensadas por la construcción colectiva u otras, de hecho pienso que no hay tarea en el hogar que tenga género alguno, el hogar se construye entre los que colaboran desarrollando cada uno un rol y una función en pro del bien común, al servicio del amor de uno al otro.

Esta violencia a la que la mujer se encuentra sometida se agrava terriblemente cuando la vulnerabilidad azota su vida. Situaciones de pobreza, exclusión dificultan aún más la dignificación. Cuando una mujer que es jefa de hogar tiene que pensar en sostener una familia trabajando duramente, su condición de vivienda no es la óptima, quizás no tiene vivienda propia y habita en un lugar casi insalubre, sin acceso a la salud pública, una buena alimentación, evidentemente es una de las mayores faltas que se realiza sin darle la posibilidad de emprender el camino al propio empoderamiento.

Scott dirá que el género es poder, depende las prohibiciones que se establezcan será el género dominante, por eso la concepción de sujeto de Foucault

es primordial para el estudio que desarrollará Scott, en donde deja ver en sus escritos que el poder ejerce dominio sobre un dominado, ósea que existe un dominante y que la sociedad alimenta ese dominio en un patriarcado, que termina siendo un yugo.

Este yugo se quita dando el paso al empoderamiento, pero considero que no es sobreponiendo el género femenino sobre el masculino, porque caeríamos en la misma situación que el machismo, la violencia, pero con distintos sujetos, sino que en el camino de empoderamiento, la mujer que es esperanza para el mundo, pueda pararse en su Ser y Misión, para transformar y vivificar los contactos sociales.

### **Mecanismos de poder en la sociedad patriarcal**

De acuerdo con Urlzelai Cabañes (2014, p. 11),

El poder patriarcal ha significado y patrocinado la pérdida de poder del colectivo femenino. Las consecuencias del ejercicio tradicional de este tipo de poder patriarcal controlador es que las mujeres se acostumbran a ser controladas, dominadas, discriminadas, a que se les despojen de sus derechos, de la propiedad de la tierra, de la educación, de la capacidad de ser ella mismas, del control de su cuerpo y de su sexualidad.

Retomar la noción de poder desarrollada por Michel Foucault (1987) nos permitirá abordar el modo en que el poder patriarcal opera generando desigualdades muchas veces veladas por los discursos naturalizadores. En *La voluntad de saber*, el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault (1987) realiza un análisis acabado de la noción de poder en tanto mecanismo regulador capaz de ejercer su maquinaria disciplinaria en diferentes ámbitos y a través de distintos individuos.

Se trata de una concepción de poder que dista considerablemente de aquella concepción jurídico-estatal tradicional del poder, según la cual la obediencia es obtenida a través de la dominación. Foucault (1987) remarca que existen mecanismo de poder mucho más sofisticados que la mera dominación y que están ligados a la prohibición, a la sumisión y a la sujeción. El éxito del poder, en términos foucaultianos, está “...en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos” (FOUCAULT, 1987, p. 105).

En otras palabras, el poder se encuentra en todas partes, desde las relaciones intrapersonales hasta las instituciones estatales, puesto que su imposición es

aceptada por los individuos. Los mecanismos de poder son los responsables de dicha aceptación. Los mismos consisten en modos de regulación que suelen presentarse de forma positiva: no se trata de prohibir explícitamente algo, sino de defender positivamente y promover su contrario. De ahí la sutileza de estos mecanismos que generan un efecto concreto al entender de Foucault (1987), a saber, el que no parezcan tan violentos y agresivos.

Sin embargo, existen diferentes focos de resistencia al poder que constituyen excepciones o casos especiales y que sólo pueden existir, por definición, en el campo estratégico de las relaciones de poder. Estas resistencias son, de acuerdo con Foucault (1987), las únicas capaces de realizar la revolución a través de su articulación.

Los discursos sobre sexo, sexualidad y género se enmarcan, en este modelo, en ámbito de las relaciones de poder, apareciendo como dispositivos de gran importancia. A este respecto, el problema no reside en la prohibición del sexo, sino en su gestión, en quién prohíbe y autoriza y cómo, en la configuración de los discursos médicos, psiquiátricos, pedagógicos, jurídicos y familiares que establecen los límites de lo correcto y lo incorrecto, de lo normal y lo patológico o lo abyecto, de lo que es valorado como positivo y de lo que ha de ser corregido o punido (FOUCAULT, 1987).

Siguiendo esta línea, podemos afirmar que la determinación binaria de los géneros y la consecuente jerarquización de los roles de lo masculino por sobre lo femenino responden este tipo de lógica. En otras palabras, son impuestas por el poder patriarcal y naturalizado por los discursos que sustentan dicho poder y que suelen ser tomados como verdaderos e incuestionables. Develar que dichos roles están configurados como construcciones de carácter histórico e impuestos por los mecanismos de poder resulta fundamental, de acuerdo con esta perspectiva, para que se dé efectivamente el empoderamiento de las mujeres.

La concepción multidimensional del poder desarrollada por Foucault (1987) se opone, como hemos sugerido, a las concepciones dualistas, de acuerdo con las cuales el poder sería el producto de un enfrentamiento entre opuestos. Esta última forma de concebir el poder distingue entre dos sentidos de poder, a saber, el poder individual y el colectivo, distinción que de acuerdo con Foucault (1987) conduciría a una concepción reduccionista.

En esta misma línea, Stephanie Riger (1997) discute con la concepción del empoderamiento desarrollada por la psicología comunitaria norteamericana. De acuerdo con esta corriente, que se centra en los procesos cognitivos individuales, el empoderamiento ha de circunscribirse al sentido auto-conferido por cada individuo. En otras palabras, el énfasis es puesto por parte de los representantes de dicha escuela en el carácter individual del empoderamiento y la capacidad de cada uno de generar procesos tendientes a transformaciones individuales basados en el dominio personal.

Riger (1997) interpreta esa centralidad del individualismo como un valor propio de la masculinidad que tiende a disminuir la importancia o el valor de la cooperación en los procesos de empoderamiento. En otras palabras, el individualismo no hace sino omitir las estructuras sociales y las prácticas grupales cotidianas en las que se conforma el poder y reduce el alcance del empoderamiento a percepciones de carácter individual.

Sin embargo, remarca Riger (1997), no es preciso desconectar la sensación de empoderamiento reconocida por los psicólogos comunitarios norteamericanos de las acciones colectivas en el marco de determinado contexto histórico-social. Es imprescindible, de acuerdo con la autora, integrar el sentimiento de autoconfianza conferido por el empoderamiento en un sentido de proceso comunitario, en la cooperación y en la solidaridad.

De este modo, cabe considerar el proceso histórico en el que se genera la carencia de poder y se torna necesaria por parte de cierto sector de la sociedad, en este caso las mujeres, la alteración de las estructuras sociales vigentes para lograr el empoderamiento y hacerles frente a los mecanismos opresivos del poder establecido.

### **El locus de control de Rotter**

La importancia del locus de control radica en su relación con los procesos cognitivos como actitudes, opiniones, percepciones, formaciones de conceptos, toma de decisiones, satisfacción hacia el trabajo y otros factores como el nivel de desempeño, responsabilidad y productividad del trabajador.

Rotter en su teoría de aprendizaje social sostiene que las experiencias de la vida permiten que las personas vayan construyendo creencias del por qué ocurren

sus reforzamientos y sobre la posibilidad de intervenir favorablemente en las ocurrencias y construir, de este modo su propio futuro. De tal manera que las personas buscan con sus acciones maximizar sus reforzamientos, evitando al mismo tiempo castigos y experiencias negativas. La Teoría del Aprendizaje Social de Rotter (1981), explica la conducta humana en términos de una continua interacción entre los determinantes cognitivos, conductuales y ambientales.

Según Guerrero y López (1997) haciendo referencia a Rotter (1981) plantean que esta teoría otorga una función importante a las expectativas de control del reforzamiento a través del concepto locus de control. Rotter expresa en su escrito que este concepto de locus de control se refiere al grado con que el individuo cree controlar su vida y los acontecimientos que influyen en ella. En términos generales, constituye una expectativa generalizada o una creencia relacionada con la previsibilidad y estructuración del mundo. Cuando un sujeto percibe que un determinado evento reforzador es contingente con su propia conducta, esto es, considera que ejerce influencias importantes sobre el curso de su propia vida, se dice que tiene un control interno del refuerzo; si por el contrario, un sujeto percibe un refuerzo como una consecuencia indirecta de su comportamiento y posee la creencia de que estos acontecimientos están determinados por fuerzas externas fuera de su alcance, tal como la suerte o el destino, se dice entonces que tiene un control externo del refuerzo.

Esta explicación del Locus de control en Rotter nos da el indicio que es posible aportar esta teoría en nuestro trabajo en cuestión, si bien al parecer está dirigido a la productividad del mundo laboral, creemos que es totalmente aplicado el concepto al trabajo particular de las mujeres vulnerables, ya que un punto de partida es que ellas se amen, se valoren y se descubran, para poder caminar hacia una dignidad que empodera.

No solo nos servirá la teoría de Rotter, sino que él pensó el método para la estimación del locus de control, ésta se ha llevado a cabo mediante instrumentos elaborados con diversas metodologías como las empleadas para elaborar frases incompletas de Rotter (1950) y las escalas para medir actitudes mediante el método de Estimaciones Sumatorias propuesto por Likert (2001) A través de la escala de Locus de Control, desarrollada por Rotter y referida por él, en un artículo publicado en 1966, que describe el procedimiento para la elaboración de la escala Internalidad - Externalidad, usada para obtener las primeras medidas del Control Interno - externo

como una variable de la personalidad. Con posterioridad a lo anterior, se han desarrollado muchas técnicas e instrumentos diferentes para evaluar el locus de control.

### **El poder y empoderamiento**

En la revista Salud Colectiva, Resende Carvalho explica que el origen de la noción de empoderamiento se encuentran las luchas de los nuevos movimientos sociales en el hemisferio norte en la década del '60, los movimientos de autoayuda y de psicología comunitaria de la década del '70 y '80 y las discusiones en torno a la noción de ciudadanía en la sociedad contemporánea en la década del '90. Distintos orígenes y movimientos que a veces se complementan y que, en muchas ocasiones, son antagónicos.

Basándose en autores como Paulo Freire (educador brasileño) y Saúl Alinsky (activista social norteamericano) algunos autores anglosajones vienen proponiendo, en contraposición a la visión psicológica, el uso del concepto de *"empowerment"* comunitario, Carvalho hace una estas dos ideas expresando: "A continuación discuto y analizo esta categoría, que denominaré empoderamiento social, dado que en la cultura política latinoamericana la palabra "comunitario" tiene muchas veces una connotación (sentido derivado y figurativo) diferente de aquella que es comúnmente sugerida por el uso en los países anglosajones. Considero que para el concepto en cuestión, la palabra "social" traduce con mayor precisión el significado del término comunitario que es utilizado en los textos investigados".

El empoderamiento social no significa la negación de los elementos que componen el empoderamiento psicológico, sino todo lo contrario, dado que propone que este último alcance un nuevo nivel que posibilite la ampliación de la capacidad reflexiva y la participación de los individuos en procesos decisorios. Demanda, para esto, la convivencia de la noción de determinismo social con la de agenciamiento humano, al entender que las macroestructuras condicionan el cotidiano de los individuos y éstos, a través de sus acciones influyen y/o resignifican los distintos planos de realidad macrosocial.

El empoderamiento social es considerado, por lo tanto, un proceso de validación de la experiencia de terceros y de legitimación de su voz y, al mismo tiempo,

de remoción de las barreras que limitan la vida en sociedad. Indica procesos que buscan promover la participación apuntando al aumento del control sobre la vida por parte de los individuos y las comunidades, la eficacia política, mayor justicia social y la mejora de la calidad de vida. Se espera como resultado, el aumento de la capacidad de los individuos y de los colectivos para definir, analizar y actuar sobre sus propios problemas.

El camino de empoderamiento lleva a una ampliación de la *habilidad de la mujer para responder* a los desafíos de la vida en sociedad, *habilidad* que demanda capacidad, competencias, oportunidades y recursos sociopolíticos y culturales, contenciones, sabiendo que conjuntamente con estas habilidades hacia afuera, para que pueda enfrentar los desafíos, primeramente ella pudo lograr un Locus de Control tal que desde sus seguridades internas puede emprender el camino del empoderamiento Social.

Agamben filosofo, hablando de la contemporaneidad dice: “Contemporáneo es aquel que puede ver al mismo tiempo las luces y las sombras del presente, porque el presente está iluminado, pero arroja sombras, pero el problema es poder visualizar esas sombras, tener capacidad de ir hacia la sombra y evidenciarlas” (AGAMBEN, 2011), describe en este pensamiento el propósito del pensamiento de Foucault que quiere ver las sombras en el pero lugar de los que no se ven, que identifica que nosotros ponemos a esos sujetos en esas sombras y las naturalizamos y hasta las justificamos para que sigan ahí. Esa búsqueda de lo sombrío, de la tiniebla de lo que esta opacado para justificar lo iluminado lleva a expresar a Foucault la idea del empoderamiento.

En esta línea para Foucault el poder opera también mediante leyes, aparatos e instituciones que ponen en movimiento relaciones de dominación. Pero esta dominación no nos remite simplemente a viejos modelos de una subyugación sólida, global, aplastante, que sobre la gran masa del pueblo ejercen una persona o un grupo que centralizan el poder. El gran descubrimiento de Foucault que que el poder lo ejercemos todos de múltiples formas en nuestras interrelaciones, el poder circula entre todos nosotros, los dominadores y los dominados, que además podemos serlo de diversas maneras e intercambiando estos dos roles según el tipo de relación de que se trate. Por ejemplo, un obrero puede padecer la dominación del jefe, pero ejercerla

ante su mujer y sus hijos. Una madre puede repetir con sus hijos las dominaciones que padeció y quizás aún padece, a manos de su propia madre.

El poder se ejerce, también mediante una red de discurso de prácticas sociales. Del poder participan hasta los mismos dominados, quienes lo apuntalan y lo comparten, en la medida en que, por ejemplo, repiten los dichos, las ideas que justifican su propia dominación.

## Los Lugares y los no lugares

Augé habla de los no lugares, parte desde el concepto que la antropología comenzó siendo la cultura de los pueblos originarios, pueblos que viven en estado diferente de las grandes urbes y que con el cambio del tiempo y de las personas se pregunta el autor a que se debe ocupar la antropología ahora en este mundo desbocado, sin control, dual, y se responderá que la antropología tendrá que adaptarse a los nuevos escenarios, estudiar el cambio, por ejemplo, como ubicarse en el trabajo.

Me interesó este autor, porque evidentemente el empoderamiento no solo habla de una capacidad personal, sino de una ambientación, de espacios que sean capaces de sostener los procesos emprendidos, según la necesidad de cada mujer vulnerable.

Augé dice que hay espacios o lugares en la sociedad que se les dio significado, están cargados de sentidos. Esa significación se sostiene a través de rituales que los actualiza en todo tiempo, en nuestras sociedades hay lugares que la gente se congrega, celebra, con el tiempo comienzan a tener ciertas características llaman, convocan a la reunión, al vínculo, a la protección.

Estos lugares tienen tres rasgos:

1. Son identificados, nos dan identidad, uno pertenece a estos grupos que participan o interactúan en cierto sitio.
2. Provocan relaciones, vínculos, propician reuniones.
3. Se Mantienen en el tiempo, propician identidades. (AUGÉ, 1992).

Frente a estos lugares, hay no lugares que no dan identidad, ni contención, ni vinculación ni historias, están hechos para que mucha gente pase, mantenga su

anonimato, su distancia. Son todos lugares anónimos, grandes, no están hechos para crear raíces, ni acompañarnos. Estos Lugares funcionan como promotores de un empoderamiento que podrá sostenerse en el tiempo, también me animo a decir que las comunidades de pertenencia provocan la fuerza necesaria en un proceso de dignificación.

En los no lugares ponemos también a las personas cuando las excluimos, las descartamos, sin ayudar a que descubran herramientas propias para salir adelante.

### *Dimensión personal y dimensión colectiva del empoderamiento*

De acuerdo con Rowlands (1997), el empoderamiento ha de ser concebido como la conjunción de una serie de procesos psicológicos capaces de desarrollar capacidades que permitan a personas o a grupos interactuar con su entorno. Dicho proceso, al entender de la autora, no sólo se da en los niveles individuales y colectivos, sino que abarca un nivel más, a saber, el de las relaciones cercanas.

En este sentido, es preciso considerar, junto con Rowlands (1997), que los procesos de empoderamiento descubren, desarrollan y potencian ciertas capacidades a nivel individual y grupal y pueden analizarse desde tres dimensiones que interactúan entre sí:

**1. Dimensión personal:** Esta dimensión refiere en particular a la capacidad de desarrollar la autopercepción individual, a saber, la confianza en sí mismo y en las propias capacidades, la autoestima, el sentido para generar cambios, la dignidad y el sentido de ser en un contexto amplio. La dimensión en cuestión se manifiesta en el aumento de las habilidades para formular ideas, expresarse, influir en espacios nuevos, participar en distintos ámbitos, aprender, analizar, organizar el propio tiempo, obtener recursos y controlarlos e interactuar fuera del hogar.

**2. Dimensión de las relaciones cercanas:** Esta dimensión, por su parte, refiere a las habilidades de cada uno para negociar con otro o influir en la relación y las decisiones que se ejercen desde su interior. La dimensión en cuestión está estrechamente ligada a los cambios de comportamiento y expectativas en el seno de una pareja o en los vínculos familiares.

**3. Dimensión colectiva:** Esta dimensión refiere al modo en que los individuos trabajan en conjunto en virtud de lograr un impacto mayor en sus acciones políticas,

lo que les permite trascender en tanto sujetos sociales colectivos a nivel institucional. Es preciso que las mujeres descubran, entonces, su poder de asociación para que sus esfuerzos adquieran un mayor valor y una mayor trascendencia para sus vidas. Esta dimensión tiene como núcleo la identidad grupal, a través de la cual las mujeres emergen en tanto nuevos sujetos sociales, institucionales y políticos. No obstante, cabe aclarar que para que esto suceda es preciso, en primer lugar, que las mujeres en tanto individuos tomen consciencia de sus capacidades y, en segundo lugar, que ejerzan el empoderamiento en el ámbito doméstico y de la pareja.

## Referencias

AGAMBEM, Giorgio. **Desnudez**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2011.

AUGÉ Marc. **Los “no lugares” espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.

GABORIT, M. Los senderos del poder. Violencia en contra de las mujeres. ECA: **Estudios Centroamericanos**, 2005, p. 677-698.

GUERRERO, A.; LÓPEZ, Chanez F. J. El Locus de Control. **Revista Panorama Administrativo**, v. 223, n. 1, 2007.

IBARRA F, Jorge Ignacio. **Foucault y El Poder, Diatriba al Derecho, la Razón de Estado y los aparatos Disciplinarios**. Valparaíso: Editorial, 2008.

RESENDE Carvalho, S. Promoción de la salud, "empowerment" y educación: una reflexión crítica como contribución a la reforma sanitaria. **Salud Colectiva**, v. 336, n. 4, 2008.

ROTTER, J. B.; Rafferty, J.E. **The Rotter Incomplete Sentences Blank manual**: College form. New York: Psychological Corp, 1950.

ROWLANDS, J. Cuestionando el empoderamiento. En: León, M. (Comp.). **Poder y empoderamiento de las mujeres**. Bogotá: T/M Editores, 1997.

SCOTT, Joan W. (1996), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas (Comp.), **El género: la construcción cultural de la diferencia sexual**, PUEG-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, 1996, p. 265-302.

Artigo recebido em: 13/03/2020.  
Artigo aceito em: 10/01/2021.



---

## UMA BREVE INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE PÓS- MODERNIDADE

---

---

## A BRIEF INTRODUCTION TO THE CONCEPT OF POST- MODERNITY

---

José Romildo Santos Mendes<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo tem como objetivo possibilitar a reflexão sobre o conceito de pós-modernidade, a partir de uma percepção das mudanças sociais e culturais que aconteceram em meados do século XX, mais precisamente a revolução tecnológica nos meios de informação e de comunicação. Para tanto, tem-se como referencial teórico principal a obra de David Lyon: *Pós-Modernidade*; nesta o autor parte da ideia de providência, na qual Deus é o Pai providente. Contudo, na modernidade, essa ideia perde seu significado, uma vez que esta época vê fracassar o projeto do Iluminismo: expressão máxima da ideia de progresso, que acreditava em uma humanidade iluminada pela razão. Esse é o motivo dos indivíduos pós-modernos rejeitarem todo e qualquer fundamento, já que o progresso que conduziria a humanidade à sua emancipação, na verdade o conduziu à morte. Nesse contexto apresentado, alguns conceitos serão fundamentais para o entendimento sobre o período abordado, como o niilismo e o consumismo. Assim, para Lyon, este último é o imperativo básico da pós-modernidade, o que significa que a análise da cultura de consumo é a condição de possibilidade de compreensão do fenômeno pós-moderno.

**Palavras-Chave:** Tecnologia. Comunicação. Consumismo.

### ABSTRACT

This article aims to make possible the reflection on the concept of postmodernity, from a perception of the social and cultural changes that happened in the middle of the twentieth century, more precisely the technological revolution in the means of information and communication. For that, we have as main theoretical reference the work of David Lyon: *Post-Modernity*; in this the author starts from the idea of providence, in which God is the provident Father. However, in modernity, this idea loses its meaning, since this era sees the project of the Enlightenment fail: the maximum expression of the idea of progress, which believed in a humanity enlightened

---

<sup>1</sup> Especialista em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: mendesantosromildo@gmail.com.

by reason. This is the motive of postmodern individuals to reject every foundation, since the progress that would lead humanity to its emancipation actually led to death. In this context, some concepts will be fundamental for understanding the period covered, such as nihilism and consumerism. Thus, for Lyon, the latter is the basic imperative of postmodernity, which means that the analysis of consumer culture is the condition of possibility of understanding the postmodern phenomenon.

**Keywords:** Technology. Communication. Consumerism.

## 1 Introdução

Este artigo tem como objetivo elaborar uma introdução ao conceito de pós-modernidade, evidenciando alguns aspectos da sociedade em processo de vertiginosas mudanças e chamando a atenção para problemas que dizem respeito a toda humanidade. Para empreender esta análise é necessário primeiramente uma tomada de consciência, acompanhada do desejo de mudança.

O fenômeno pós-moderno, mais do que uma realidade para além da modernidade é um conceito que faz perceber mudanças sociais e culturais que aconteceram na segunda metade do século XX e que favoreceram à cultura de consumo. Tema básico no debate pós-moderno, uma vez que o consumismo é condição de possibilidade para se compreender o fenômeno pós-moderno, principalmente na perspectiva de David Lyon.

Este trabalho foi desenvolvido a partir da metodologia bibliográfica, tendo como obra principal: *Pós-Modernidade*, de David Lyon e como referencial teórico secundário, as seguintes obras: *Condição Pós-Moderna*, de David Harvey; *Ética Social: o que é, como se faz*, de Enrico Chiavacci; *Educar e Evangelizar na Pós-Modernidade*, de Italo Gastaldi; *História da Filosofia*, de Giovanni Reale; *Para Filosofar*, de Hryniewicz e *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*, de Battista Mondin.

Para atingirmos os objetivos propostos, o artigo está organizado em dois tópicos principais.

O primeiro consiste em apresentar as três grandes ideias da cultura ocidental utilizadas pelo autor, a saber: Providência, Progresso e Nihilismo, afim de que nos situemos no fenômeno pós-moderno concretamente.

No segundo tópico, examinaremos o consumismo como condição de possibilidade para a compreensão do fenômeno pós-moderno, o tema principal desse debate. Considerar-se-á, então, a realidade pós-industrial, que tem como característica a utilização da informática no setor de produção. Nesse contexto as máquinas, que na Revolução Industrial eram movidas pela força muscular, o são agora através da inteligência artificial. Também mudaram os cenários urbanos, pois esses são invadidos pelas lojas e pelos centros de lazer para satisfazer as necessidades do consumidor. Assim, inaugura-se a cultura de consumo, com um consumismo que ultrapassa os limites do mercado, afetando sobretudo a religião, o conhecimento e os relacionamentos humanos.

Tal consumismo não subsiste por si mesmo, mas se fundamenta a partir de estratégias que manipulam os consumidores, afim de que a sociedade consumista seja uma realidade cada vez mais consolidada. Por isso, Lyon aponta para a importância da análise dessa temática e faz uma reflexão do que ele denomina de sintomas do pós-modernismo na cultura do consumidor, que consiste na produção de desejos. Os principais instrumentos para tal produção são a mídia, principalmente a televisiva e a própria cidade, como espaço privilegiado para a prática do consumo.

## **2 “Pós-Modernidade: a história de uma ideia” (LYON, 1998, p. 13)**

A história dessa ideia se deu com a confluência de um grande número de ideias ocidentais o que, de acordo com Lyon, tem seu limiar com a ideia de providência, que na modernidade é substituída pela ideia de progresso, somente daí passando para o niilismo (Cf. LYON, 1998, p. 14). Portanto, se faz necessário retroceder no tempo e na história a partir da ideia de providência até chegar à ideia que mais se assemelha à pós-modernidade: o conceito de niilismo.

### *2.1 Providência*

Segundo Mondin, a providência é uma verdade basilar da revelação bíblica, e por isso tornou-se logicamente um tema constante da filosofia cristã, o que aos poucos foi lhe dando um perfil racional de indubitável valor. Os primeiros a se ocuparem da providência foram os padres da Igreja, sobretudo Clemente, Orígenes, Gregório de

Nissa e Agostinho; logo depois, os grandes expoentes da escolástica: Bernardo, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Todavia, não somente pensadores medievais analisaram tal conceito, mas também pensadores modernos como: Leibniz, Molina, Rosmini entre outros (Cf. MONDIN, 1997, p. 366-367).

Para Santo Agostinho, a providência é uma verdade tão evidente quanto a criação. Deus é Aquele Pai que provê com amor tudo quanto seus filhos e filhas necessitam.

Assim se expressa o Bispo de Hipona acerca da providência:

Toda a criação é governada pelo seu criador, do qual, por meio do qual e no qual foi criada e organizada. Consequentemente, a vontade de Deus é a causa primeira e suprema de todas as formas e dos movimentos sensíveis. De fato, nada de visível e sensível acontece sem que das profundezas do seu palácio invisível e inteligível o Supremo Soberano haja comandado e permitido, em conformidade com a inefável repartição dos prêmios e dos castigos, das graças e das recompensas, neste vastíssimo e imenso estado que é a criação (AGOSTINHO apud MONDIN, 1997, p. 368).

## 2.2 *Progresso*

A ideia de providência é substituída, na modernidade, pelo conceito de progresso, que se solidificou, sobretudo, com as revoluções a partir do século XV. De acordo com Gastaldi (Cf. GASTALDI, 1997, p. 13-16), a revolução científico-técnica, é talvez a que mais alterou a autoimagem do homem. Com efeito, o homem primitivo não conhecia os processos que regiam as leis da natureza, mas dependendo delas e dos seus ciclos, pensavam que forças superiores manipulavam diretamente os fenômenos cósmicos. Mas, no final da Idade Média o contexto começou a mudar, e o primeiro passo para a modernidade foi dado pelo franciscano Guilherme de Ockham, de temperamento pragmático e positivo, que criou uma desconfiança profunda em relação às verdades filosóficas e deu uma orientação prática e científica para o conhecimento.

A revolução copernicana, influência que os empreendimentos científicos do século XVII e início do século XVIII tiveram sobre as novas ideias, serviu para alimentar ainda mais a esperança de um progresso que seria construído exclusivamente pelo homem. A astronomia e a física, de Galileu Galilei e Isaac Newton, levaram a humanidade a conceber o universo como natureza, ou seja, como

realidade dinâmica, regida por leis gerais que a razão sempre poderia conhecer. A constatação que Galileu realizou, através do telescópio, provou a veracidade da teoria do sistema heliocêntrico em detrimento do sistema geocêntrico, dando aos homens a certeza de que eles possuíam a capacidade de conhecer a realidade dos fenômenos naturais tal como é e dominá-la.

A revolução Industrial, cujo objetivo é produzir sempre mais, substituindo o homem pela máquina, decorreu-se por consequência desta revolução científico-técnica. Essas revoluções foram promovidas em grande escala pela revolução cultural, esta por sua vez proveniente do Iluminismo.

No campo político deu-se o fenômeno da revolução democrática, fruto da ânsia de liberdade, da vontade emancipadora e da afirmação crescente dos direitos humanos. O grito de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa, expressa bem a ideologia desse período. É, portanto, com tais revoluções que foi solidificada a ideia de progresso. Mas não se pode falar de progresso sem falar do Iluminismo. Reale traça algumas características principais desse movimento:

A razão dos iluministas se explica como defesa do conhecimento científico e da técnica enquanto instrumento de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade; como tolerância ética e religiosa; como defesa dos inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão; como rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis; como crítica daquelas superstições que seriam constituídas pelas religiões positivistas e como defesa do deísmo (mas também do materialismo); como luta contra os privilégios e a tirania. (REALE, 1990, p. 670).

Com o iluminismo a ideia de progresso é fundamentada e solidificada, gerando a expectativa de uma humanidade emancipada. Contudo, para que a humanidade chegasse a tal objetivo, se faria necessário romper com as barreiras que impediam o homem de contemplar o verdadeiro rosto da realidade. Essas barreiras foram compreendidas, sobretudo, como trevas, herança da Idade Medieval. É preciso, portanto, iluminar, pôr luz para que as trevas se dissipem.

Pode-se, por conseguinte, entender trevas como ignorância, e por isso era necessário desmistificar a realidade, desmascarar os mitos, formando consciências esclarecidas, sobretudo em relação aos direitos naturais que possibilitam ao homem desenvolver suas potencialidades e viver com dignidade. Nesse contexto a razão é

exaltada como deusa, caminho seguro para a humanidade atingir sua emancipação. Por isso a educação será prioridade para os pensadores iluministas.

Todavia, todo o otimismo iluminista é abalado com as grandes catástrofes do século XX: as duas grandes guerras a bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki, o holocausto promovido pela Alemanha nazista, o buraco na camada de ozônio, entre outros impactos que prejudicaram a humanidade. É neste cenário de decepção com a razão, de revolução nos meios de informação e comunicação, de revolução pós-industrial, que o homem pós-moderno é gestado e que o niilismo encontra espaço.

Há quem suspeite também que o Iluminismo desde o princípio já estava estruturado a conduzir a humanidade, em nome da sua emancipação, à sua subjugação. Harvey faz uma análise do pensamento Iluminista e consta que este:

Internalizava uma imensa gama de problemas e não possuía poucas contradições incômodas [...]. A questão da relação entre meios e fins era onipresente, enquanto os alvos em si nunca podiam ser especificados precisamente exceto em termos de algum plano utópico que com frequência parecia tão opressor para alguns quanto emancipadora para outros (HARVEY, 2002, p. 24).

Se a ideia de progresso já estava predestinada a nos levar ao absurdo de Hiroshima, Nagasaki e Auschwitz, é ainda uma questão crucial a ser analisada o mal dialético da Modernidade. No entanto, na segunda metade do século XX, a humanidade contemplou a explosão das novas tecnologias de informação e de comunicação, que quer dizer esperança pela solução das crises contemporâneas (LYON, 1998 p. 14).

### *2.3 Nietzsche: progenitor da ideia pós-moderna (LYON, 1998, p. 17)*

Para compreendermos o pensamento pós-moderno, precisamos retroceder no tempo e interrogar os progenitores dessa ideia. De acordo com Lyon (LYON, 1998, p. 17-18), o mais representativo deles é o filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

Nietzsche se considerou o homem do destino, sobre isso assim se expressando:

Eu conheço minha sorte. Um dia meu nome irá ligado à recordação de uma crise como nunca houve outra semelhante na terra, ao mais profundo conflito

de consciência, à decisão proclamada contra tudo que até então fora criado, exigido e consagrado. Não sou homem, sou dinamite [...]. Contradigo como nunca foi contradito e, apesar disso, sou a antítese de espírito negador [...]. Com efeito, se a verdade entra em luta com a mentira de milênios, teremos tais abalos e tais convulsões de terremotos que nunca antes haviam sido sequer sonhados (REALE, 1991, p. 421).

## 2.4 *Niilismo*

Nietzsche se tornou notável ao declarar a morte de Deus (LYON, 1998, p. 18), mas é importante demonstrar que essa afirmação não se trata apenas da perda de fundamentos filosóficos, mas significa, sobretudo, que não podemos mais ter certeza de nada. No célebre parágrafo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche indaga o homem moderno:

[...] por acaso estamos vagando por um infinito nada? [...] Deus morreu! Deus está morto! E nós é que o matamos! Como poderemos ser consolados, nós os maiores assassinos?! Tudo o que havia de mais sagrado e de mais poderoso no mundo esvai-se em sangue sob o peso do nosso punhal; quem nos purificará desse sangue? Qual a água capaz de nos limpar? (NIETZSCHE apud MONDIN, 1997, p. 148).

A morte de Deus, nesse contexto de ruptura era a ideia que mais se aproximava da realidade pós-moderna, representado pelo niilismo, enquanto ideia que se contrapõe à ideia de progresso. De acordo com Lyon (LYON, 1998, p. 18), um dos temas básicos do debate pós-moderno gira em torno da realidade, da falta de realidade ou, por outro lado, da multiplicidade de realidades. Assim, o niilismo é o conceito nietzschiano que mais de perto corresponde a este sentido de realidade fluida e oscilante. Quando a irrequieta atitude de dúvida da razão moderna se volta para a razão em si, o resultado é o niilismo.

Niilismo, em sentido amplo, pode ser definido como a ausência total de sentido, sobre o qual o próprio Nietzsche assim se expressa: “O mundo não tem sentido: eu encontrei em todas as coisas esta certeza feliz: elas preferem dançar com os pés do acaso” (NIETZSCHE apud REALE, 1991, p. 435).

Niilismo segundo Nietzsche (NIETZSCHE, 1991, p. 160-161), como estado psicológico ocorrerá, primeiramente, quando se buscar um sentido que não existe em todas as vicissitudes da vida, de modo que aquele que procura cai em um profundo desânimo. Este sentido poderia ser a realização ou o fortalecimento de um valor moral, como: fidelidade, felicidade, entre outros.

Em segundo lugar ocorrerá quando se colocar uma totalidade, uma sistematização, ou mesmo uma organização, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer. O homem se submete a um ser sobrenatural absoluto, contudo, esse ser divino não existe. Na verdade, isso significa que o homem perdeu o sentido do seu valor, uma vez que para acreditar em si mesmo necessitou de um ser absoluto que era a causa dos seus valores mais caros.

A terceira forma de niilismo acontece quando há a rejeição de uma dimensão metafísica, uma vez que por necessidades psicológicas esse mundo foi montado e continuar com ele seria tanto permanecer na ignorância, como também uma rejeição ao verdadeiro mundo que, na perspectiva nietzschiana, é a realidade. Deve-se também rejeitar todo caminho dissimulado que leve a realidades sobrenaturais pois, segundo Nietzsche, aqueles que pregam tais realidades propagam também a morte, até porque todos os deuses estão mortos, de acordo com essa filosofia. Em suma, o sentimento de falta de valor é alcançado quando o homem não utiliza os conceitos tradicionais de fim, de unidade e de verdade para interpretar a existência humana na sua totalidade.

### *2.5 Pós-modernidade: uma realidade fragmentada*

De acordo com Gastaldi (1997, p. 20), filosoficamente a pós-modernidade depende do vitalismo que pôs em crise a razão humana, ao qual rendia culto exagerado. Como consequência dessa crise, o homem pós-moderno rejeita a razão, no que se refere a utilização da mesma para solidificar e para fundamentar os acontecimentos da realidade, uma vez que o sujeito pós-moderno não encontra sentido nem na metafísica e nem na filosofia.

Nessa perspectiva, a razão torna-se instrumental, utilizada somente para a tecnocracia, a produção e o consumo. Assim, nos afirma ainda Gastaldi que há uma dissolução do sentido da história, pois o homem pós-moderno não acredita em uma unidade histórica: para eles existe apenas histórias fragmentadas. Frente a isso, não vale a pena fazer memória do passado, pois isso significaria mergulhar em uma história trágica e absurda. Com efeito, entramos num novo modo de sentir e experimentar a vida, sem memória, sem continuidade histórica, nem futuro. O pós-moderno tem gosto pelo que é caótico, fragmentário, fugidio.

O homem pós-moderno é o homem dionisíaco de Nietzsche, o homem do prazer, pois a sociedade pós-moderna é hedonista, busca o prazer sem limites. O importante é experimentar sensações prazerosas, transitando nas diversas possibilidades de vivenciar o prazer, tudo isso feito sem nenhum compromisso, constrangimento ou sentimento de culpa, uma vez que os valores éticos tradicionais, como: fidelidade, respeito, sacrifício, compromisso entre outros, perderam seu sentido na pós-modernidade.

Dentre suas diversas faces, o pós-moderno relaciona-se também com a crise de valores. Na sociedade moderna há uma alteração na escala dos valores, uma vez que uma das principais características desse período é o rompimento com tudo aquilo que é tradicional.

A revolução juvenil de 1968, dentre outras coisas evidenciou o homem dionisíaco. A juventude desiludida com os sistemas totalitários, aguçada também por uma ânsia de liberdade, reivindicava uma nova sociedade, na qual deveria acontecer mudanças tanto no setor político e econômico, como no aspecto cultural e existencial.

Gastaldi elenca as principais características da pós-modernidade (GASTALD, 1997, p. 30), de acordo com ele mesmo, a saber: desconfiança da razão e desencanto frente aos ideais não realizados pela modernidade; desaparecimento de dogmas e princípios fixos: agnosticismo, pluralidade de verdades, subjetivismo; abolição dos grandes relatos e fragmentação das cosmovisões; dissolução do sentido da história; crise aguda da ética: individualismo (narcisismo), hedonismo, flexibilidade de costumes, permissividade; ateísmo prático e fragmentação religiosa.

Segundo Baudrillard (apud HRYNIEWICZ, 1999, p. 517), em sua obra: *A Transparência do Mal*, vivemos em uma época de "pós-orgia". A era da orgia teria sido o momento da modernidade em que ocorreu a liberação generalizada da política, do sexo, de expressão. Frente a isso, a grande questão é: o que fazer depois da orgia? Para onde o ritmo pós-moderno está conduzindo a humanidade?

Vattimo propõe, como caminho para a emancipação da humanidade, a criação de uma ética que esteja sob o signo da compaixão. (Cf. VATTIMO apud GASTALD, 1994, p. 25).

### 3 Consumismo: uma possibilidade de compreensão do fenômeno pós-moderno

#### 3.1 Pós-Industrialismo

Os primeiros sinais de que um novo tipo de sociedade estava surgindo provém de Daniel Bell (LYON, 1998, p. 59). Embora não tenha sido ele a primeiro utilizar tal termo, foi quem o popularizou. O pós-industrialismo, segundo Bell, seria a nova condição de uma sociedade da informação, na qual o operário será substituído pela nova elite profissional e técnica.

Pode-se, de fato, confirmar na realidade atual a transformação no setor industrial. A comunicação via satélite, a utilização da informática no setor de produção e serviço, a internet e a telefonia como meios de comunicação de alcance planetário, assim como as revoluções no mundo cultural, da política e da economia, foram fatores determinantes que ajudaram a preparar o terreno pós-moderno. Contudo, as novas tecnologias da informação e comunicação, não produzem, apenas por si mesmas, a sociedade pós-industrial e menos ainda a pós-moderna, mas quer significar esperança pela solução das crises contemporâneas. Destarte, uma das características fundamentais da modernidade é a habilidade de se adaptar, de encontrar novos modos de produzir e, neste sentido, está aberta a possibilidade, no que se refere à modernidade, em relação às novas tecnologias de informação e comunicação, de pensar tal sociedade como uma modernidade renovada.

Para Lyon (1998, p. 59) se aderimos às proposições do Iluminismo relativas à razão, agora codificadas digitalmente, o progresso ainda é possível. Todavia ele (LYON, 1998, p. 83) adverte para a certeza de que as novas tecnologias de informação e comunicação, estão profundamente envolvidas nas transformações contemporâneas do mundo. Sem elas, a atual existência do consumismo e das culturas de consumo seria impossível, visto que as empresas na área de comunicação, atualmente, formam grandes blocos econômicos. É o que diz o jornalista e sociólogo Ricardo Mendes:

O mundo hoje, na verdade, possui grandes empresas de comunicação, blocos econômicos na área de comunicação. Não temos mais pequenos grupos, uma pluralidade de opiniões, como já ocorreu no passado. Sobretudo depois da globalização, temos aí a formação de blocos econômicos,

multinacionais, se aglutinando e formando grandes grupos na área de entretenimento e comunicação. Por exemplo, a América on Line (AOL) faz parte de um grupo que é o mesmo grupo de uma grande revista e é o mesmo grupo de uma grande empresa de telecomunicação. Aqui no Brasil a gente tem a Rede Globo, que é a maior empresa; em São Paulo o Grupo Folha. (MENDES, 2003. p. 8).

O operário, na revolução, industrial, considerado um elemento essencial para o funcionamento das máquinas e conseqüentemente da produção, na realidade pós-industrial é totalmente desvalorizado, uma vez que a tecnologia, através da cibernética proclamou a independência das máquinas e a substituição do homem pela mesma. Sendo o homem substituído pela máquina e tendo essa uma maior capacidade de produzir bens de consumo, é lógico concluir que o capitalismo gera uma sociedade de consumidores alienados, isto é, de pessoas que consomem além do necessário, uma vez que a lógica do regime do capital é o lucro. Nesse contexto, Marx constatou o paradoxo do sistema econômico vigente de sua época, a saber, o capitalismo em ascensão industrial, através do que ele denominou como alienação do trabalho, que consiste em:

Quanto mais o operário produz, menos tem para consumir; quanto mais valor produz menos valor e menor dignidade possui; quanto mais belo é o produto, tanto mais disforme torna-se o operário [...]; quanto mais espiritual é o seu trabalho, mais ele se torna material e escravo da natureza (REALE, 1991, p. 194).

Acerca do capitalismo, de acordo Lyon (1998, p. 19), as pessoas permitem que o mercado organize a sua vida, incluindo nossa vida interior. Equacionando tudo com seu valor de mercado, comercializando, acabamos buscando respostas sobre o que tem valor, honra e até mesmo realidade, no mercado público

A posição antes mantida pelo trabalho, no capitalismo moderno, agora é assumida pela liberdade do consumidor atrelada ao mercado de consumo. Questões de controle, o direito de autogerir, são deslocadas da fábrica para a loja. Consumir não trabalhar, se torna o eixo em torno do qual o mundo da vida gira. O prazer, uma vez visto como o inimigo da industriabilidade capitalista, agora desempenha função indispensável (LYON, 1998, p. 101).

### 3.2 Sintomas do pós-modernismo na cultura do consumidor

#### 3.2.1 A produção do desejo na cultura de consumo globalizada

As novas linguagens da TV e dos meios de comunicação eletrônicos são fatores determinantes na produção do desejo em tal cultura. De acordo com Lyon (1998, p. 87), podemos observar em primeiro lugar que o consumo possui foco na produção de necessidades e de desejos. Tudo é mercantilizado e esse processo é constantemente reforçado pelos anúncios de TV.

Para entender melhor a produção de desejos, necessário se faz, compreender, em linhas gerais, o processo de globalização. Entende-se por globalização o processo de interligação política e cultural que surgiu a partir de 1980, tendo como fatores determinantes o crescimento econômico dos principais centros capitalistas e a revolução tecnológica nos meios de informação e comunicação.

Segundo Chiavacci (2001, p. 45-49), a globalização é uma realidade que favorece a formação de uma cultura de consumo, uma vez que, entre outras coisas, significa o anulamento de todas as outras culturas para dar lugar à cultura ocidental ou precisamente a cultura das grandes potências do mundo.

Em um mundo globalizado e consumista - como o contemporâneo - a hegemonia de produtos para serem consumidos é posto sutilmente para toda a sociedade que vê em tais produtos algo bom e que dá sentido à vida.

De acordo com Lyon

As rodas do sistema são movimentadas pelo consumo; viciados em cartões de crédito são uma ajuda. E no nível social, a pressão para gastar vem da rivalidade simbólica e da necessidade de construir nosso eu (imagem) através da aquisição do distinto e do diferente. A coerção pode ser suplantada com segurança; como Pierre Bourdieu diz sedução assume seu papel como meio de controle e de integração social. (Um anúncio numa loja no centro de Kingston nos convida a 'entrar pelo simples prazer de entrar' (LYON, 1998, p. 101).

#### 3.2.2 A cidade como centro de consumo

Para Lyon, a cidade passando por um processo de desindustrialização transforma-se em centros de consumo, isto é, se na revolução industrial as cidades

foram invadidas pelas fábricas, no pós-industrialismo, as cidades são invadidas pelas lojas, áreas de lazer, entre outros (LYON, 1998, p. 90-93).

Nos megacentros comerciais o fator crucial é o investimento na imagem, fator determinante para o sucesso da cidade; visto que as cidades são também locais onde estão em evidência imagens sociais, em que os anúncios e as promoções são mais intensos e o consumo é mais significativo. “Disneylândia é a utopia arquitetônica popular. A faixa de asfalto, ladeada por sinais brilhantes de neon, seduz aos prazeres do consumo” (LYON, 1998, p. 91).

### *3.2.3 O consumo ultrapassa os limites do mercado*

O consumo não conhece limites. Ele influencia não só à vida do consumidor, no que se refere ao mercado, mas invade outros aspectos da vida humana, como a religião, a ciência, os relacionamentos. Invasão essa que se dá de maneira fragmentada, em que o conceito de verdade é eliminado. Nesse contexto os intelectuais são rebaixados de tarefas legislativas para interpretativas, pois à medida que o seminário, e não a palestra, se torna o novo meio de intercâmbio acadêmico, valores e crenças perdem qualquer sentido de coerência. Isso tudo sem mencionar o de continuidade no mundo de escolha do consumidor, de mídia múltipla e de pós-modernidade globalizada.

## **Considerações Finais**

David Lyon é professor na Queen’s University Kingston, no Canadá. Ele ensina e pesquisa principalmente na área de teoria social e dos aspectos sociais das novas tecnologias. Seus vários livros foram traduzidos em diversos idiomas.

Lyon pensa a realidade pós-moderna, a partir de uma perspectiva social. Todavia, sua proposição é de que pós-modernidade envolve tanto mudanças culturais como sociais, daí reside a importância de aprofundar essa ideia. Tendo como referência a revolução tecnológica nos meios de informação e de comunicação, que aconteceu na segunda metade do século XX, para Lyon o importante é compreender o que está acontecendo, e não simplesmente adotar um conceito e utilizá-lo para captar o que acontece de modo dissociado da realidade. Porém, ele está consciente

de que no momento o que se pode é apenas identificar os afluentes que deságuam no rio pós-moderno, sem, contudo, analisá-lo exaustivamente, muito menos abrandar, o rio em si. Entretanto, é necessário identificar esses afluentes, a fim de que se tenha não apenas consciência, mas também capacidade para intervir de maneira crítica, na história em curso.

Lyon não apenas identifica os afluentes que deságuam no rio pós-moderno, mas dá um nome específico ao que ele considera sua característica principal, o consumismo, cuja existência depende exclusivamente da revolução tecnológica nos meios de comunicação e informação. Porém, Lyon concorda que é difícil encontrar marcos limítrofes culturais claros atualmente. O surgimento do consumismo e da TV acelerou a implosão da realidade, obscurecendo distinções anteriormente existentes.

Nesse contexto, a realidade se torna mais confusa, de modo que é fácil percebemos uma fragmentação (perda de fundamento), na arte, na política, na ciência, na filosofia e na escala de valores, fruto de um desencanto com a razão, que a modernidade, sobretudo, com o Iluminismo, alimentou a esperança de uma humanidade emancipada. Todavia, na pós-modernidade rejeita-se olhar para o passado, porque o que contempla é exatamente tristeza e morte. Embora a ciência tenha trazido benefícios, mas esses, dificilmente são contemplados, uma vez que apenas uma minoria participa dos benefícios da ciência

Temos, portanto, na pós-modernidade, uma humanidade caótica, que rejeita a metafísica e os valores éticos tradicionais, como consequência do desencanto com razão que conduziria a humanidade à sua emancipação. Como sabemos, tal promessa não foi cumprida.

Essa humanidade rejeita todo e qualquer fundamento, mas continua sua busca a tão sonhada emancipação. Contudo, a alienação e o consumismo são realidades contemporâneas globais, uma vez que o que move o mundo é a economia neoliberal.

## Referências

CHIAVACCI, Enrico. **Ética Social**. O que é, Como se Faz. São Paulo: Editora Loyola, 2001.

GASTALDI, Italo. **Educar e Evangelizar na Pós-Modernidade**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1997.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural. São Paulo: Editora Loyola, 1992.

HRYNIEWICZ, Severo. **Para Filosofar Hoje**. Rio de Janeiro –Edição do Autor, 2000.

LYON, David. **Pós-Modernidade**. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

MONDIN, Battista. **Quem é Deus?** Elementos de Teologia Filosófica. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

MENDES, Ricardo. É Hora de Produzir Comunicação. **Revista Mundo Jovem**. Porto Alegre, ano 41, n. 342, p.8, nov. 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Do Romantismo até os nossos dias. São Paulo: Editora Paulus, 1991.

Artigo recebido em: 11/05/2021.  
Artigo aprovado em: 02/06/2021.

