

## **Cosmovisões e as virtudes teológicas à luz da lógica diagramática**

*Worldviews and theological virtues in the light of diagrammatic logic*

Enidio Ilario

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

[enidioilario@uol.com.br](mailto:enidioilario@uol.com.br)

<http://lattes.cnpq.br/8529209209670380>

### **Resumo**

Com base em diagrama geométrico plano e espacial, da geometria analítica cartesiana, denominado hiperdiagrama, como modo de representação dos conceitos no campo da antropologia e da ética filosófica, procurou-se apresentar um modelo lógico e diagramático das relações entre indivíduo- sociedade e natureza-cultura. A partir da obra de Kierkegaard “*Temor e Tremor*”, o personagem conceitual Abrão, por se expressar em traços personalíssimos, como que despidos de atributos secundários, permitiu sínteses imediatas para as quais a finalidade (*Telos*) atuou como verdadeiro princípio ordenador, capaz de atribuir a cada conceito, no todo, o seu lugar e função. Dessa forma, foi possível visualizar topologicamente as relações estruturais das chamadas virtudes teológicas e observar que a esperança pressupõe obrigatoriamente as duas outras virtudes, o amor e a fé. O hiperdiagrama expõe o potencial de desespero que decorre do amor sem esperança por um lado e o ódio que decorre da fé sem amor. Como já teorizado por Tomás de Aquino, a esperança não pode existir isolada, portanto, constitui uma síntese dialética, capaz de dar inteligibilidade aquilo que Kierkegaard problematizou como o paradoxo que pôs a caminho do Monte Moriá não um fanático religioso e potencial filicida, mas o Abrão, pai de Isaac, pai da fé, mas, sobretudo, pai da esperança.

**Palavras-chave:** Cosmovisões. Virtudes teológicas. Lógica diagramática. Hiperdiagrama.

### **Abstract**

Based on a plan and spatial geometric diagram, from cartesian analytical geometry, called hyperdiagram, as a way of representing concepts in the field of anthropology and philosophical ethics, we tried to present a logical and diagrammatic model of the relationships between individual-society and nature-culture. Based on Kierkegaard's work “*Fear and Trembling*”, the conceptual character Abraham, by expressing himself in very personal traits, as if stripped of secondary attributes, allowed immediate syntheses for which the



purpose (*Telos*) acted as a true organizing principle, capable of assign to each concept, as a whole, its place and function. In this way, it was possible to visualize topologically the structural relationships of the so-called theological virtues and to observe that hope necessarily presupposes the two other virtues, love and faith. The hyperdiagram exposes that the potential for despair stems from hopeless love on the one hand and that the potential for the hatred stems from loveless faith. As already theorized by Thomas Aquinas, hope cannot exist in isolation, therefore, it constitutes a dialectical synthesis, capable of giving intelligibility to what Kierkegaard problematized as the paradox that put on the way to Mount Moriá not a religious fanatic and filicidal potential, but the Abraham, father of Isaac, father of faith, but above all, father of hope.

**Keywords:** Worldviews. Theological virtues. Diagrammatic logic. Hyperdiagram.

## 1. Considerações sobre a metodologia

“Vamos! Não é à clara luz, é à beira da sombra que o raio, ao difratar-se, entregamos seus segredos” (BACHELARD, 1996).

O conceito esquema ganhou importância maior na história do conhecimento a partir de Kant, que em sua “Crítica da Razão Pura” (1999, pp. 99-138) o descreve como uma representação mediadora entre o intelectual e o sensível, em outras palavras, o esquema transcendental atua como mediador entre a categoria e a aparência ou fenômeno. O filósofo não deixou de reconhecer, no entanto, a dificuldade de explicar a própria natureza de tais relações representacionais com as aparências (fenômenos) e se refere ao esquema transcendental como: “Uma arte oculta nas profundidades da alma humana cujos modos reais de atividade a natureza jamais nos permitirá descobrir e abrir ao nosso olhar” (Id.). Dessa forma, embora relacionado e sumamente importante do ponto de vista epistemológico, o esquema transcendental não é um termo intercambiável com aquele de esquema conceitual. Conforme o filósofo da mente e da linguagem norte-americano Donald Davidson (1984, pp. 183-198), esquemas conceituais são sistemas de categorias que representam os dados dos sentidos; são pontos de vista a partir dos quais indivíduos, culturas ou períodos examinam a cena dos acontecimentos e, dessa forma, o conceito acaba por apresentar uma sobreposição com outras categorias, entre elas, visão de mundo, concepção filosófica, doutrina científica e paradigma. Esse último termo utilizado por Kuhn (1990) para se referir aos esquemas conceituais nas áreas da ciência, derivado do grego *paradeigma*, significa exemplo ou modelo, uma espécie de princípio organizador e até um arquétipo a ser seguido (Id. pp. 13, 228-229). Na medida em que, além de teoria, paradigma subsume o significado de modelo, pode ser compreendido como um princípio, como uma ferramenta para o conhecimento e não sendo uma teoria propriamente, pode se referir às diversas teorias. Davidson (1984 pp. 183-198), abordando o problema



epistemológico do relativismo conceitual, salienta que aceitando que a posse de uma linguagem pode ser também a posse de um esquema conceitual, não deveríamos considerar que a partir daí, necessariamente, falantes de linguagens diferentes não possam partilhar um mesmo esquema, em suas palavras: “os cientistas de Kuhn talvez, assim como as pessoas que necessitam de um dicionário do vernáculo, estejam apenas a palavras de distância” (Id). Acreditamos que esquemas conceituais são mais do que linguagens estanques e referidas somente a contextos sócio-histórico-culturais, pois, mesmo implicitamente, uma vez existentes, as estruturas linguísticas ou mesmo infraestruturas cognitivas, há pontes que viabilizam interpretações e traduções. A busca dessas pontes pode ser empreendida seguindo algumas pistas ou pressuposições básicas, entre elas a de que têm caráter estrutural e o método estruturalista considera que o conjunto das relações que estabelecem a estrutura é determinante nas explicações dos fenômenos. A utilização de modelos diagramáticos pode ajudar na busca e compreensão dessas relações, articulando conceitos que somente existem na mente humana e partindo dessa premissa, empreender-se-á uma espécie de análise estrutural, mas acatando a advertência de Bachelard (1996), que recomendando cuidados necessários para se evitar a pura reificação, prescreve o método da alternância entre o arqueológico e o teleológico, em outras palavras, entre o estrutural e o fenomenológico. O epistemólogo buscou superar a contradição entre o arqueológico e o teleológico transformando o que poderia ser um impasse epistemológico em apenas um obstáculo epistemológico (Id, pp. 17-28), através de uma metodologia que consiste na alternância do estudo científico dos signos com a imaginação criativa, para a compreensão do conteúdo simbólico da linguagem. Acerca desse mesmo aspecto Bachelard (Ibid. pp. 36-37) alude às dificuldades em desenvolver um pensamento verdadeiramente inovador e nos diz que foram tardias e excepcionais as tentativas de geometrização e deixa clara a sua proposta de provar que pensamento abstrato não é sinônimo de má consciência científica, definindo bem o que ocorre com o espírito diante da formulação de uma “lei geométrica” (Ibid. pp. 7-8):

Quando se consegue formular uma lei geométrica, realiza-se uma surpreendente inversão espiritual, viva e suave como uma concepção; a curiosidade é substituída pela esperança de criar. Já que a primeira representação geométrica do fenômeno é essencialmente uma ordenação, essa primeira ordenação abre-nos a perspectiva de uma abstração alerta e conquistadora que nos levará a organizar racionalmente a fenomenologia como teoria da ordem pura.

Partindo de tais pressupostos é que reivindicamos validade científica para o presente estudo, ainda que na forma exploratória de uma meta-experiência (quase empírica), ou seja, experiência que



envolve personagens conceituais<sup>1</sup>. Tal enfoque não deverá causar estranheza, pois, por exemplo, Freud, leitor assíduo de Nietzsche e conhecedor de Kierkegaard, além de beber da fonte do nascente existencialismo, foi certamente influenciado por esses dois filósofos exímios na arte da personificação conceitual. No caso de Nietzsche o Zarathustra do “Assim Falava Zarathustra” (escrito entre 1883-1885) e, no caso de Kierkegaard, o Abraão, Pai da Fé em “Temor e Tremor” (1970) publicado pelo autor sob o pseudônimo de Johannes de Silentio. Dentro de nossa opção metodológica, a escolha para uma meta-experimentação recai sobre o Abraão de “Temor e Tremor” e na busca da compreensão do paradoxo da fé, seguiremos por caminhos apontados por Kierkegaard, para tal utilizando um modelo diagramático (Hiperdiagrama) como ferramentas heurísticas e recurso explicativo ou interpretativo.

## **2. Acerca do more geométrico e o hiperdiagrama**

“As divisões já existem; basta preenchê-las, e uma tópica sistemática, como a presente, dificilmente se engana sobre o lugar que convém peculiarmente a cada conceito e ao mesmo tempo nota facilmente o lugar que ainda está vazio.” (Kant, CRP)

A descrição resumida do modelo adotado pode ser encontrada em Ilario et al.(2020), e conforme sua introdução, pode ser assim transcrito: “Com base em diagrama geométrico plano e espacial, da geometria analítica cartesiana, como modo de representação de fenômenos no campo das ciências da cognição, procura-se apresentar um modelo lógico e diagramático das relações entre Indivíduo, Sociedade, Natureza e Cultura. Este trabalho toma como base um modelo psicológico para compreensão das relações entre indivíduo - sociedade e natureza – cultura, partindo do espaço bidimensional da geometria analítica (ILARIO, 2011)”. Ainda dos mesmos autores pode-se destacar o seguinte (2020):

A escolha dos conceitos Indivíduo e Sociedade no eixo horizontal e Natureza e Cultura no eixo vertical, buscou evitar confusões frequentemente ocasionadas pela utilização de conceitos polissêmicos. Pensamos que uma forma de evitar a polissemia é utilizar conceitos raízes<sup>2</sup> e evitar em um primeiro momento aqueles que, como ramagens, emergem deles. Por exemplo, no campo da psicologia histórico-cultural, noções como subjetividade, personalidade e identidade orbitam em torno do conceito de indivíduo. Por subjetividade podemos entender o processo básico que possibilita a construção do psiquismo do indivíduo singular, mas a

---

<sup>1</sup> Conforme DELEUSE, G; GUATTARI, F. (1992).

<sup>2</sup> Ilario utiliza a expressão conceito-raiz para designar conceitos usuais nos campos da antropologia, ética filosófica e psicologia, que resistiram à prova do tempo, ou seja, que embora com infundáveis assinaturas no decorrer das histórias dessas disciplinas, conservam um núcleo significativo comum e que exatamente por essa razão habitam o senso comum, instituições de estado e as leis, inclusive as constituições.

individualidade em si, se refere mais precisamente à herança biológica do indivíduo e é uma das bases para o desenvolvimento da personalidade, que por sua vez é um sistema psicológico integrado que possibilita a formação do 'eu'. A outra base para a formação do 'eu' é a sociabilidade, derivada do conceito de sociedade e que por meio da subjetividade na relação com outros indivíduos (intersubjetividade), vai permitir o estabelecimento da identidade. Ora, a constituição da identidade é um processo que envolve constantes mudanças na relação entre o indivíduo e sociedade, daí, independentemente do critério que se queira adotar para simplificar a linguagem, certo grau de complexidade é inevitável. Aceitando que o termo Natureza na presente modelagem abarca as condições físicobiológicas que sustentam a vida e os processos vitais, incluídos aí o processo evolutivo que possibilitou o surgimento da espécie humana e que tais condições exigem comportamentos adaptativos para a manutenção da vida, a reprodução e a própria evolução da espécie, disso decorreria, como fenômeno emergente, a capacidade de simbolização e a linguagem, permitindo a eclosão daquilo que aqui designamos Cultura [...].

No diagrama da figura 1, o plano (protoplano) cartesiano (1999) com dois eixos fundadores de um plano de imanência constituído pelos quadrantes. Nos quadrantes se situarão os conceitos e categorias usuais na antropologia ética e filosófica, além da psicologia, sociologia e teologia. Vale notar que embora aparentemente óbvia a construção diagramática a partir das duas polaridades clássicas desde os pré-socráticos, o hiperdiagrama é totalmente original em sua concepção, apresentando implicações que o presente estudo buscará demonstrar de forma sucinta.



Figura 1 – Relações entre Indivíduo-Sociedade e Natureza-Cultura representadas em um diagrama cartesiano (fonte: autor)

O hiperdiagrama busca modelar processos dinâmicos e as polaridades a partir dos Princípios da Complementaridade Dimensional que permite a síntese entre os dois eixos fundadores, acrescidos dos Princípios da Associação e da Individuação no eixo horizontal e das forças itencionadoras e tensionadoras do Logos e do Conatus (no sentido aristotélico), no eixo vertical, como pode ser observado no diagrama da figura 2.



Figura 2 – Hiperdiagrama representando princípios e dimensões do humano (fonte: autor)

### 3. O homem religioso e a tensão entre o indivíduo e a sociedade

A deserção da morte está encerrada na vida; sem ela não haveria vida, e a posição do Homo Dei acha-se no meio, entre a deserção e a razão, entre a coletividade mística e o individualismo inconsistente (Thomas Mann, 1980).

Nesta seção, com o apoio do hiperdiagrama, será empreendida uma metaexperimentação a partir da obra de Sören Kierkegaard, “Temor e Tremor” (1970) com o intuito de explorar territórios para além do campo de imanência, numa espécie de noologia, que tenta compreender aspectos do Transcendente. Sabemos que, em tal ensaio, o autor evoca um “paradoxo” capaz de levar à suspensão teleológica, ou seja, a suspensão dos juízos morais/éticos diante do que define como “trevas da fé”. Tal problemática será tratada a partir da metodologia desenvolvida por Ilario (2011), buscando reconstruir tal dialética em termos inteligíveis. A tentativa de conciliação entre a coletividade e o indivíduo não deixa de ser aquela de compreender o paradoxo da fé, como assim define Kierkegaard o movimento do infinito na figura de Abraão (Id. p. 140):

É agora meu propósito extrair da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão (p. 140).

A questão colocada por Kierkegaard é essencialmente a do sentido teleológico, que sempre





exige que o fim seja alcançável e dotado de sentido, sob pena de ser, então absurdo, tender para ele. Obviamente, por ser absurdo o processo que pela fé leva aos movimentos infinitos, a questão que se coloca é a da possibilidade da transcendência enquanto movimento dialeticamente inteligível e dotado de sentido. Tais considerações levam, fatalmente, a inferir que a ruptura com o plano de imanência, ou seja, a autotranscendência ou a subtranscendência, são movimentos infinitos; movimentos de vertiginosa paixão, acessíveis somente aos “cavaleiros da fé” ou do “caos” e que os levam a ter contato, por um lado, com o Ser, o Absoluto e, pelo outro, com o Nada, o Absurdo, como busca expressar o diagrama de figura 3.

Figura 3 – O Hiperdiagrama representando os “movimentos infinitos” (fonte: autor)

O personagem conceitual representado pelo cavaleiro do infinito é aquele que oscila entre os extremos do plano de imanência, entre o coletivo e o individual, mas assim o faz com tanta elasticidade e elegância que lhe é permitido quase que “parar no ar”, interromper esse movimento dialético; nas palavras de Kierkegaard, lhe é permitido então, a suspensão teleológica; é o próprio movimento infinito (Ibid, pp. 71, 74):

A diferença que distancia o herói trágico de Abraão é evidente. O primeiro prossegue ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade possui o seu TELOS em uma expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um modo de sentir cuja dialética é referente à idéia da moralidade. Consequentemente, não temos aqui uma suspensão teleológica da moralidade em si mesma. Muito outro é o caso de Abraão. Através de seu ato foi além de todo o estágio moral; tem para, além disso, um TELOS diante do qual suspende esse estágio. Pois eu gostaria de conhecer como é possível reconduzir o seu procedimento ao geral, como é possível descobrir entre o seu procedimento e o geral uma outra relação que não aquela de o ter ultrapassado.

O autor prossegue mais adiante:

[...] Este é o paradoxo que o leva até ao extremo e que não pode tornar compreensível a ninguém, pois o paradoxo consiste em que se situa como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto. Está, porém, Abraão autorizado a tanto? Se está, eis outra vez o paradoxo, pois não o está em razão de uma participação qualquer no geral, porém na sua qualidade de Indivíduo.

### **3.1 Do paradoxo a uma hiperdialética**

Pois bem, nos perguntamos se acaso não será tal suspensão, na verdade, a própria essência teleológica do homem, de tal forma que o movimento somente se torne possível por etapas



dialecticamente mediadoras? Mediação que se dá, primeiramente, entre duas dimensões diversas (eixo vertical e horizontal) para, finalmente, se dar entre as duas resultantes do processo; etapa essa que levará então à superação do paradoxo, sendo a pura verticalidade capaz de levar “além” do plano de imanência. O próprio Kierkegaard (1970 p. 155) entrevê essa possibilidade quando desenha os atributos do cavaleiro do infinito:

Se acreditamos relativamente fácil ser Indivíduo, pode-se estar certo de que não se é cavaleiro da fé: pois os pássaros em liberdade e os gênios vagabundos não são os homens da fé. Ao invés disso, o cavaleiro da fé sabe que é estupendo pertencer ao geral. Sabe que é belo e útil ser o Indivíduo que se traduz no geral e que, por assim dizer, dá de si mesmo uma edição melhorada, elegante, o mais possível correta, que todos podem compreender; sabe quanto reconforta tornar-se inteligível a si mesmo no geral, de modo a entender este, e que todo o Indivíduo que o entender, a ele compreende o geral, ambos usufruindo do contentamento que a segurança do geral justifica.

A dialética descrita por Kierkegaard é aqui representada em um plano de imanência na figura 4, na qual, nos quadrantes superiores, encontramos a coletividade, que é o amor ao próximo (o filho Isaac) plasmado conceitualmente na Alteridade, e no quadrante da individualidade, a Liberdade compreendida no conceito escolástico de “amor-de-si”, que não deve ser confundido com egoísmo ou narcisismo. Daí, estão situadas, as pré-condições para a autotranscendência, movimento infinito representado pela absoluta verticalidade que arremete para fora do plano de imanência, para a Cultura e a Dimensão Noética. Não ao acaso, nos quadrantes em que se situam os movimentos ascensionais, os conceitos complementares de Pessoa, Cidadão, Comunidade e Nação, dinamizados pela Vontade ou Impulso Criador e a Paz como ideal. Em imagem espelhada, como contrários e contraditórios (remetendo aqui à lógica clássica aristotélica e ao quadrado lógico de Apuléo<sup>3</sup>) dos conceitos dos quadrantes superiores, nos quadrantes inferiores, os conceitos como tirania, solipso, massa, submissão, território, raça, com o conseqüente fenômeno da guerra.

---

<sup>3</sup> Para maiores detalhes ver: RASTIER, F. Les jeux des contraintes sémiotiques. In Greimas, A.J., Du sens, Paris: Ed. du Seuil, 1970, p. 135-155.



Figura 4 – Uma topologia dos paradigmas existenciais a partir do Hiperdiagrama (fonte: autor)

Como já vimos nesse modelo, o fenômeno polar desse movimento infinito que se dá a partir do ódio absoluto – quiçá indiferença absoluta - ao próximo é o egoísmo metafísico. Sem dúvida, há de ser assustadora tal possibilidade em nossa época, pródiga desses dois fenômenos, especialmente quando se antevê, não raramente, como em Hegel (apud Inwood, 1997 pp. 156-159), na guerra, a oportunidade para a volta do indivíduo ao estado, mesmo que através do sacrifício da própria vida. Diante de uma história repleta de guerras com motivações raciais, territoriais, econômicas e religiosas, que o estado esteja sempre disposto a exigir de seus cidadãos esse sacrifício “heróico”, espécie estranha de transcendência, não há que se duvidar. Sobre o esvaziamento axiológico pressuposto nos conceitos presentes no plano inferior de imanência, Kierkegaard nos diz, no trecho que segue, de sua obra “O Desespero Humano” (1979, p. 210):

A reflexão de quase toda gente prende-se sempre às nossas pequenas diferenças, sem que, naturalmente, se dê conta da nossa única necessidade (porque a espiritualidade está em dar-se conta dela) por isso nada percebem dessa indigência, dessa estreiteza, que é a perda do eu, perdido não porque se evapore no infinito, mas porque se fecha no finito, e por que em vez dum eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição de um eterno zero.

### 3.2 Para além do plano de imanência

Há que se perguntar, nesse momento, pelos limites pressupostos nos quadrantes e, embora subordinados aos proto-eixos, se as resultantes conceituais caminham também, teleologicamente, para o infinito. A resposta é positiva, na medida em que as resultantes rompem, por assim dizer, a horizontalidade, e, dessa forma, apontam para as bordas do plano de imanência. Em tais horizontes é que se situam os ultra-conceitos e dentre eles, podemos dizer, o prevalente é Deus, mas tal

constatação não torna mais simples a tarefa de defini-lo, senão, talvez, como modelo axiológico ou cosmovisões, que procuramos representar no diagrama da figura 5.

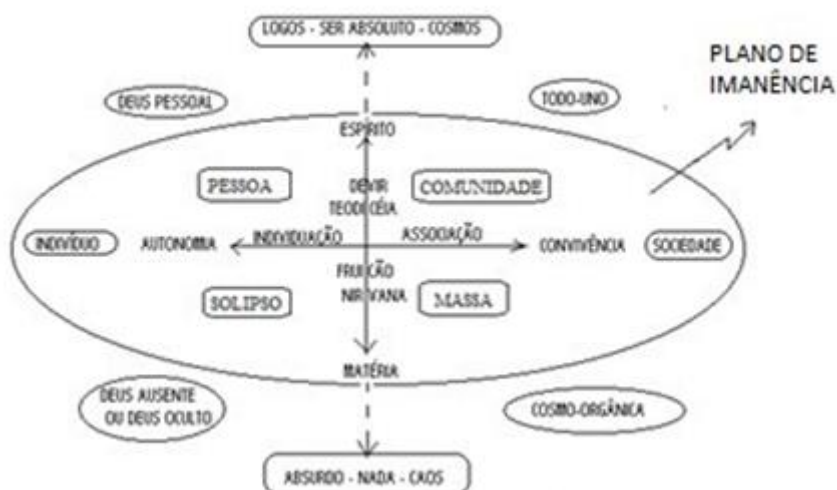


Figura 5 – O Hiperdiagrama e as cosmovisões (fonte: autor)

Dessa forma, como resultantes finais encontraremos sínteses cosmovisionais, tais como: Deus-Pessoal, Todo-Uno, Deus-Ausente e Cosmo-Orgânica, conceitos limites tratados pela Escolástica e vale aqui reproduzir a partir do dicionário Brugger (1987) que define Deus Pessoal como espírito puro e, por conseguinte, um ser pessoal o qual, conhecendo-se e amando-se, se possui e governa tudo o mais com sua providência. (Id. pp. 125-127). A mesma obra define a ausência de fé como agnosticismo que coloca a ideia de um Deus desconhecido (Ibid. p. 129), ou ainda o ateísmo positivo como dúvida da existência de Deus, pela sua não comprovação (é o caso particular do ceticismo). Quanto à forma como é concebida a ideia de Deus, a mesma fonte distingue dois modos (Ibid. pp. 311-312):

[...] o panteísmo em sentido estrito, que dilui Deus no universo, e o panenteísmo que vê no mundo um puro modo de manifestação de Deus o qual corresponde mais ou menos aos panteísmos transcendente e imanentetranscendente. Aparentada com esta é a distinção entre panteísmo e teopanismo: segundo o primeiro Deus subordina-se ao Todo; ao invés, para o segundo o Todo, subordina-se a Deus.

Nesta topologia o conceito de panteísmo se refere ao Deus que realiza-se e manifesta-se nas coisas, como o vê Espinosa, por exemplo, mas deve-se incluir aqui também o pampsiquismo, que considera o Todo animado por uma alma ou razão do mundo. (Ibid.). As imagens do Transcendente, cada uma delas paradigmática e presentes nos quadrantes, trazem a marca da imanência, posto derivarem parcialmente da horizontalidade. Quais são os conceitos que



integralizam esses ultraconceitos: Absoluto, Cosmos, Logos, Nada, Caos? É uma questão que há que se colocar com realismo e humildade, pois aqui se chega - mais do que aos conceitos limites □ aos limites dos conceitos. Ocorre que tais imagens (imago-mundi), na verdade, correspondem ao que se observa como fenômenos, como cosmovisões presentes em cada pessoa, em cada povo, cada cultura e, portanto, dentro de certos limites, são conceitos inteligíveis. É na forma destas cosmovisões que o homem se relaciona com o infinito, no entanto, em geral, tangenciando com maior ou menor inclinação a verticalidade, evitando-a sempre que possível, e dessa forma, mantendo-se firmemente preso ao campo de imanência, seguro pela poderosa atração da horizontalidade. É na perigosa oscilação entre os quadrantes, que ocorre na verticalização, ainda que rápida, a vertigem; é o “cavaleiro da fé”, aquele que ousa deter-se, de passagem, na verticalidade, realizando então o movimento infinito. Talvez, o análogo conceitual da teodicéia, situado em sentido oposto, seja o movimento de dissolução do “cavaleiro do caos”, esse também oscilando entre dois quadrantes, entretanto, inferiores, se aventurando perigosamente às pausas na verticalidade, numa espécie de imersão, mergulho regressivo ao pré-formal. Para que tais reflexões não nos induzam a perder, de sob os pés, o solo firme do plausível, cabe ressaltar que os movimentos infinitos são os movimentos de “personagens conceituais”, em geral, somente indiretamente acessíveis à abordagem fenomenológica, tais como consagrados personagens conceituais presentes na literatura e teatro desde a antiga Grécia até o presente. No entanto, se faz mister retornar ao campo do plausível no “mundo real”, e mesmo assim, há de se observar fenômenos análogos aos movimentos infinitos expostos anteriormente, ainda que manifestados sob a forma simbólica nos rituais em diversas culturas. Interessantes exemplos são os ritos iniciáticos do xamanismo e a imersão na água simbolizando a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência, nas palavras de Mircea Eliade (1996): “Assiste-se, com efeito, a uma crise total, que conduz muitas vezes à desintegração da personalidade. O ‘caos psíquico’ é o sinal de que o homem profano se encontra prestes a ‘dissolver-se’ e que uma nova personalidade está prestes a nascer” (Id. p. 159). Mas, de maneira geral, o homem, mesmo preso à horizontalidade, vislumbra o Transcendente e a sua maneira peculiar, busca se aproximar dele através da religiosidade e é o que o diagrama da Figura 6 busca representar.





impele para além dele mesmo e, portanto, se permanecer nele, a existência ficará limitada à realização da presença (estar-aí) enquanto existência do mundo. Então, “a filosofia viva se exprime pela finitude de posições, finitude que as penetra e atravessa como tais, movimentando-se de maneira a superar todas as posições.” (ibid. p. 915). Sim, é da existência, mas, sobretudo da autotranscendência que nos fala Jaspers, sem os quais não há sentido em se trabalhar no limite da condição humana, no território da loucura e do absurdo, subprodutos da incompletude constitutiva do humano, uma vez que (ibid. pp. 912-914):

Ele não é a mera síntese necessária de contrastes conforme esta se realiza em tudo quanto vive; não é apenas o movimento sintético-dialético, necessário e, como tal, compreensível, da mente; é, sim, luta radical a partir de suas origens mesmas. (...) Estas antíteses de sentido existencial são aquelas da fé e da descrença, do abandono e da obstinação, da lei do dia e da paixão da noite, da vontade de viver e da ânsia de morrer. Na decisão sempre há absoluto, o contraste entre bom e mau, verdadeiro e falso. (...) Todavia, o fato de o homem sentir em toda a parte essa finitude e de ela não lhe bastar, indica uma possibilidade oculta em sua essência; deve haver uma raiz de seu existir outra que não seja a raiz apenas de sua finitude. (...) Na direção transcendente da certeza existencial, vale para ele, de uma forma ou de outra, a frase: Deus existe.

Transpondo tais reflexões ao método e modelo proposto, observa-se que se tornam muito mais claros os limites estabelecidos pela tensão essencial presente, mesmo que de forma oculta, em todas as correntes da Ética, da Antropologia Filosófica e da Psicologia, onde ganha especial visibilidade a antinomia teonomia/nilação que dialeticamente pode pressupor princípios como o da autonomia e da heteronomia/justiça, como busca mostrar o diagrama da Figura 7.

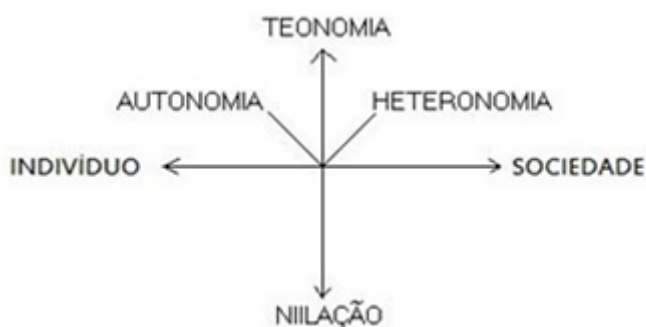


Figura 7 – O Hiperdiagrama e as antinomias (fonte: autor)

#### 4.1 A Esperança a síntese das virtudes teológicas



No enfoque metafísico, para que se entenda o movimento infinito na perspectiva desse modelo, reportemo-nos à Teologia, pois é através dela que procuraremos entender melhor o fenômeno Fé. Foi o Bispo de Hipona, Agostinho (354-430), que no início da Idade Média tratou especificamente das Virtudes Teologais como distintas das virtudes naturais por serem as primeiras infusas, ou seja, com origem no próprio Deus. Para Agostinho o intelecto deseja ver o que crê e a fé exprime sua vontade de compreender, sendo a razão parte constitutiva da condição espiritual humana, mas, segundo ele, nem todos querem crer: “Se alguém me diz: ‘Que eu entenda para que creia’, respondo: ‘Crê para que entendas’, em latim ”*Enchiridion de fide, spe et caritate* (apud Detoni, 2010). Da abordagem agostiniana das Virtudes Teologais, sobretudo da fé, deriva a importância do conceito especulativo de Iluminação, como recurso parabólico no entendimento que a razão sozinha não conseguiria realizar, o caminho na direção do objeto transcendente da fé. Conforme o Bispo de Hipona, a fé se não é pensada é vazia e só se justifica se se faz ativa por meio do amor, ao qual equipara a caridade, sendo, por sua vez, a esperança “boa esperança” quando aspira à felicidade futura que diz respeito aos bens eternos ou temporais que esperamos (Id.). Por sua vez, no Vol. II da “Suma Teológica” (2003), Tomás de Aquino, também vai tratar das Virtudes Teologais dentro de uma dimensão psicológica humana, a partir da compreensão do Sentido (Telos) como um dinamismo que inclui também a esperança. Aliás, o autor retomou sua reflexão sobre a Finalidade (Telos) no Vol. III da mesma obra (Id, pp. 31-46) e através do método escolástico, buscou respostas às seguintes questões: i) Convém ao homem agir em vista do fim? ii) Agir em vista do fim é próprio da natureza racional? iii) O ato do homem recebe a espécie do fim? iv) Há um último fim para a vida humana? v) Poderá haver muitos múltiplos fins para um só homem? Tudo aquilo que o homem quer é em vista do último fim? vii) Há um só último fim para todos os homens? viii) As outras criaturas têm como próprios esse último fim? É justamente na questão quatro que Tomás de Aquino detém-se mais demoradamente e a sua resposta é claramente positiva acerca da existência de um último fim para a vida humana. Também interessa observar que Tomás de Aquino, antes de tratar da Esperança como uma das Virtudes Teologais, aborda-a já quando trata das Paixões do Irascível (Id. pp. 470-482), fato que por si estabelece uma hierarquia, embora talvez, não pretendida. De qualquer forma é em tal abordagem que as qualidades dessa virtude ganham dimensão mais clara (ibid. pp. 472-474):

Possível e impossível não são condição totalmente acidental para o objeto da potência apetitiva. Porque o apetite é princípio de moção: nada se move para um objeto senão sob a razão de possível; pois ninguém se move para o que acredita ser impossível conseguir. Por este motivo, a esperança difere do desespero segundo a



diferença entre o possível e o impossível. (...) A esperança implica certa extensão do apetite para o bem; por isso pertence evidentemente à potência apetitiva, pois o movimento em direção às coisas pertence propriamente ao apetite. (...) Assim, a esperança é o movimento da potência apetitiva subsequente à apreensão do bem futuro, árduo e possível de ser obtido; é a extensão do apetite para esse objeto. (...), portanto, deve-se dizer que como a esperança visa ao bem possível, surge no homem um duplo movimento da esperança, pois as coisas lhe podem ser possíveis de dois modos: ou por suas próprias forças ou pelas forças de outro. O que alguém espera obter por suas próprias forças, não se diz que tem expectativa, mas apenas que espera. Só há expectativa, propriamente, do que se espera por auxílio de uma força alheia. Ter expectativa, *expectare*, é como olhar para um outro, *ex alio spectare*, no sentido de que a potência cognitiva que precede não olha só para o bem a alcançar, mas também para aquilo por cujo poder espera alcançar [...].

O Doutor Angélico, reconhecidamente encontra-se entre os que buscaram no seio da Igreja Católica a conciliação entre fé e razão e no curso do tempo, sem dúvida, contribuiu para a separação entre teologia e ciência, por ter facultado um objeto próprio a essa última (Plantinga, 2010). Não seria inoportuno atribuir à virtude da esperança no plano das Virtudes Teológicas à Boa Esperança, aquela que aponta para a possibilidade do desvelamento da Verdade, eis aí um credo perfeitamente secular e nascido no seio do Tomismo. Para o santo de Aquino, as Virtudes Teológicas constituem-se em uma ligação efetiva, ou seja, fé-esperança-caridade constituindo um todo que somente se desintegra em situações anômalas (Id. II, pp. 1-46). De fato, sabemos que a fé, isolada das duas outras Virtudes Teológicas, como adverte Kierkegaard, arremete a um movimento sem sentido nas trevas do absurdo e do desespero, como retratado em “Temor e Tremor”. No enfoque fenomenológico, para que se entenda o movimento infinito na perspectiva desse modelo, reportemos-nos à Análise Existencial, pois é através dela que buscaremos compreender o movimento da fé como dotado de sentido. O diagrama da Figura 8 permite apreender que o Logos, aqui entendido, sobretudo, como estrutura lógica da realidade, encontra seu fundamento último na Esperança, verdadeira síntese das virtudes teológicas, aquela que permite a verdadeira ordenação do caos para transformá-lo então, em cosmos.



Figura 8 – O Hiperdiagrama e as Virtudes Teológicas (fonte: autor)

No diagrama acima, tais reflexões se tornam expressáveis visualmente, na medida em que permite integrar as três Virtudes Teológicas em um esquema único e daí estabelecer relações que de outra forma tornaram fastidiosa a argumentação e, conseqüentemente, a sua compreensão, tal como usualmente ocorre na escolástica. O nosso é um tempo de carência de valores que dêem segurança frente aos acenos de um futuro incerto ou tenebroso que se abre perante os olhos atônitos de toda uma geração. Se for de virtudes que carece a humanidade, hoje é principalmente de Esperança, uma Virtude Teológica que obrigatoriamente pressupõe duas outras, o Amor (Caridade) e a Fé.

#### 4.2 Para uma decifração da simbologia ascensional

A partir de tais considerações, exercitaremos a seguir uma hermenêutica (decifração) da estrutura profunda do símbolo da Esperança, seu significado subsumido na âncora. É auto-evidente que a âncora significa segurança, mas é de se supor também que na medida em que se dirige para baixo, pode denotar uma simbologia de imersão e dissolução, mas vemos que se trata, sobretudo, de um símbolo ascensional, embora cravado no mundo de baixo como eixo do mundo (Axis mundi)<sup>4</sup>. A âncora é suficientemente pesada para segurar (tornar seguro), mas aponta para cima e tal é evidente não somente em seu eixo central, a haste, mas, sobretudo, pelos braços que, como setas, apontam para cima. Um dos braços, a Fé, o outro, a Caridade e, ainda mais acima, na haste, o arnete (ou arganéu), que permite a fixação da amarra ligando a âncora à nave. De tais atributos extraímos três analogias, a saber: i) A fé ainda que poderosa, sem amor e sem esperança, pode levar a causas desesperadas que somente geram sofrimento indizível para outrem e disso não necessitamos apelar para exemplos fora do cotidiano de guerras sem fim, “santas” ou não; ii) O amor (caridade) sem fé e

<sup>4</sup> Ver mais detalhes em Eliade, 1996.



sem esperança rapidamente arremete ao desespero e, finalmente iii) A esperança não pode existir sem amor e quanto a isso, os argumentos de Tomás de Aquino e a experiência de Karl Jaspers já não disseram, tampouco pode remanescer sem fé, posto que a finitude a tragaria em seu vórtice e dela nada restaria senão o seu contrário, o desespero. Eis então, que a esperança pressupõe as duas outras Virtudes Teológicas e, ao contrário delas, não pode existir isolada, portanto, constitui uma síntese dialética e mais do que isso, uma hiperdialética, capaz de dar inteligibilidade aquilo que Kierkegaard problematizou como o paradoxo que pôs a caminho do Monte Moriá não um fanático religioso e homicida, mas o Abrão, pai de Isaac, pai da Fé, mas, sobretudo, pai da Esperança.

### Considerações finais

Ma chi non è nulla, non incontra nulla neanche fuori. (ERNST BLOCH; SPIRITO DELL'UTOPIA, 2010)

O pai do existencialismo, Søren Aabye Kierkegaard, através de seu Abrão em Temor e Tremor<sup>5</sup> chama a atenção para o “paradoxo da fé”, paradoxo capaz de levar a “suspensão ética” e dessa forma, além de antecipar a filosofia existencialista, re-inseriu na filosofia contemporânea a importância da tensão entre o imanente e o transcendente na compreensão da existência humana. Influenciador de Nietzsche e Freud, Kierkegaard continua mais atual do que nunca e nos permitiu esse exercício teórico, mas, antes que sua doutrina filosófica, a inspiração veio do “existente” (esse), o *homo patiens*, em experiências médicas cotidianas em um centro público de reabilitação física (ILARIO; CYRINEU & NAVES, 2010). Os fatos clínicos com os quais os autores se depararam os assombraram pela capacidade, frente às vicissitudes da vida, desse *homo patiens* desmontar convicções e prognósticos inspirados em uma psicofísica reducionista. Na convivência com pessoas em situações-limite, os autores constataram que no processo de reabilitação, muita diferença faz a atitude diante do “golpe do destino”. O “para que?” em lugar do “por que?”, remete à uma percepção da diferença essencial entre as duas formas de se perguntar pelo sentido da vida e do sofrimento, significando a primeira, conforme Viktor Frankl (1989), saúde: “É que a vida só adquire forma e figura com as marteladas que o destino lhe dá quando o sofrimento a põe ao rubro”(Id. p.154). Acreditamos que quando escrutinados, muitos dos casos de sucesso em da experiência clínica em reabilitação física, citados por Ilario, Cyrineu & Naves (2010), se adequam a uma analítica existencial, a partir do modelo topológico-vetorial. De tal experiência, pudemos aduzir que somente uma analítica existencial pode dar conta da interação das diferentes e poderosas

---

<sup>5</sup> Obra publicada sob o pseudônimo de Johannes de Silentio.



forças a que estão submetidas pessoas em situações-limite, circunstâncias que podem levar ao desespero, ao fracasso terapêutico ou até mesmo ao suicídio. Embora a dialética apontada por Kierkegaard, em “Temor e Tremor”, remeta ao absurdo e à suspensão ética, há nela o pressentimento do sentido ainda imanente, como bem observou Thomas R. Giles (1989, p. 8)), a dialética kierkegaardiana “É um instrumento que tem por finalidade procurar a verdade na realidade, distanciando-se de tudo o que é vazio e abstrato para ir em direção daquilo que é concreto e rico de conteúdo.”. Mas, aos eventuais críticos da chave hermenêutica utilizada neste trabalho, incomodados com uma modelagem abstrata representada pela lógica diagramática, para interpretar o Abrão de Temor e Tremor, vale citar ainda a seguinte observação de Giles (Id):

E no entanto, Kierkegaard reconhece a força intelectual da dialética hegeliana, a nobreza daquela tentativa pra constituir um sistema que abarque a plenitude do ser. Só que ele pergunta se o sistema não acaba fazendo desaparecer a própria realidade, pois a dialética não pode ser real a não ser que encontre o real de novo sob os aspectos finitos, e o tempo constituído pela plenitude da história onde a existência se desenrola.

Acreditamos como Merleau-Ponty (1999), que devemos buscar “reencontrar o ser no seu horizonte, dentro e fora de nós, ou seja, onde os dois movimentos se cruzam, onde há alguma coisa” (Id. pp. 95-96). O autor, ao prefixar o termo dialética, indica um conceito mais abrangente, que tomamos emprestado para designar um método, uma modelagem que não reproduz uma má dialética: “A má dialética quase começa com a dialética, só é boa dialética aquela que se critica a si mesma e se ultrapassa como enunciado separado; a boa dialética é hiperdialética (Ibid.). Pois bem, o que aqui se propõe é uma hiperdialética como processo, no qual a dinâmica de suprassunção se dá através de mediações preliminares às próprias sínteses posteriores, ou seja, em dimensões diversas. Dessa forma, foi possível construir um diagrama, ao qual também foi prefixado como Hiperdiagrama (ILARIO, 2011) capaz de permitir um contínuo diálogo entre o abstrato e o concreto, no qual o conhecimento esquemático está apoiado. Para isso, o *more geometrico* desenha uma representação de um campo de imanência, através da instauração de polaridades fundadoras de um protoplano, no qual uma métrica ortogonal acolhe toda uma gama de conceitos e categorias. Mais do que isso, o Hiperdiagrama, como representação, também está apto a acolher personagens conceituais e procuramos expressar tal propriedade na metaexperimentação com o Abrão de Temor e Tremor. O personagem, por se expressar em traços personalíssimos, como que despidos de atributos secundários, permitiu sínteses imediatas para as quais a Finalidade (Telos) atuou como verdadeiro princípio ordenador, capaz de atribuir a cada conceito, no todo, o seu lugar e função. No



constructo, os conceitos sempre se prestarão a dirigir o olhar ao não conceitual, muito embora ele não prescindia de condições pré-existentes à experiência, tais como as já conhecidas categorias de entendimento “a priori” de Kant, ou seja, espaço e tempo, a modelagem que aqui se expõe não define apenas um espaço abstrato e sim um espaço estruturado e estruturante e tampouco um tempo abstrato, mas o tempo teleológico do dever-ser.

## Referências

BACHELARD, G. (1996) *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. [Trad. Estela dos Santos Abreu]. Rio de Janeiro: Contraponto, 316p.

BLOCH, Ernst (2010) *Spiritodell'utopia*. (título original: Geist der Utopie, 1923): Milano: BUR Alta Fedelità.

\_\_\_\_\_. *O princípio esperança*.(2006) Em 2 volumes. [trad. Nélio Schneider]. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto.

BRUGGER, W. (1987) *Dicionário de filosofia*. (organizado com a colaboração do corpo docente do Colégio de Pullach, Munique, e de outros professores). [Trad. Brasileira por Antônio Pinto de Carvalho]. 4ª ed., São Paulo: EPU.

DAVIDSON, D. (1984) *Sobre a própria idéia de esquema conceitual*. [tradução de Celso R. Braidia [Ufsc], tendo por base uma primeira versão de Noeli Rahme e Rafael Azize, a partir do original “On de very idea of a conceptual scheme”]. In: *Inquires into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, pp. 183-198.

DELEUSE, G; GUATTARI, F. (1992) *O que é a filosofia?* [Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz]. Rio de Janeiro: Ed. 34, 288p. (Coleção TRANS).

DESCARTES, R. (1999) *Discurso do método*. Coleção os Pensadores; São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda.

DETONI, E. (2010) Santo Agostinho: fé, esperança e caridade. *Mirabilia. Rev. Elet. de História Antiga e Medieval*, número 11, Jan-Jun.

ELIADE, M (1996) *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. [Trad. Rogério Fernandes]. São Paulo: Martins Fontes.

FRANKL, V. E. (1989) *Psicoterapia e sentido da vida*. São Paulo: Quadrante.

GILES, T. R. (1989) *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU.

ILARIO, E. (2011) *Entre indivíduo-sociedade e natureza-cultura: a constituição do ser – uma modelagem para a psicologia* / Enidio Ilario. – Campinas: PUC–Campinas, 2011.202p. Orientador: AntoniosTerzis.Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Pós-Graduação em Psicologia.



ILARIO, E.; PEREIRA JUNIOR, A.; BRESCIANI FILHO, E. (2020) *Modelo diagramático psicológico para compreensão das relações entre indivíduo, sociedade, natureza e cultura*. Acta Scientiarum. Humanand Social Sciences, v. 42, n. 3, p. e55193.

ILARIO, E., CYRINEU, K., NAVES, M. (2010) *Suporte entre pares e grupalidade: ampliação da clínica em reabilitação em um serviço do SUS Campinas*. In: TERZIS, A. (org). *Psicanálise aplicada na América Latina: Novos contextos grupais*. São Paulo: Via Lettera.

INWOOD, M. (1997) *Dicionário Hegel*. [trad. Álvaro Cabral]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

JASPERS, K. (2006) *Psicopatologia geral*. [Trad. Samuel Penna Reis; revisão terminológica e conceitual Paulo da Costa Rzezinski]. São Paulo: Editora Atheneu.

KANT, I. *Crítica da razão pura* (1999) [Rohden, V. e Moosburger, U.B., Trad.]. São Paulo. Os Pensadores: Nova Cultural.

KIERKEGAARD, S. (1970) *Temor e tremor*. [Guimarães, T., Trad.]. Rio de Janeiro: Ediour.

\_\_\_\_\_. *O desespero humano: doença até a morte*. (1979) São Paulo: Abril Cultural.

KUHN, T. S. (1990) *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.

MANN, T. *A montanha mágica*. (1980) [Trad. Herbert Caro]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MERLEAU-PONTY, M. (1999) *O visível e o invisível*. [Gianotti, J.A. e d'Oliveira, A.M., Trad.]. São Paulo: Editora Perspectiva.

PLANTINGA, A. (2011) *Religião e Ciência*. *The Stanford Encyclopeida of Philosophy* (Summer 2010, Edition, Deward N. Zalta (Ed.), In: *Crítica Revista de Filosofia*, (trad. Desidério Murcho).

RASTIER, F. (1970) *Les jeux des contraintes sémiotiques*. In Greimas, A.J., *Du sens*, Paris: Ed. du Seuil, p. 135-155.

TOMÁS DE AQUINO (2003) *Suma Teológica*. Volumes III e IV. São Paulo: Edições Loyola.

**Recebido: 08-05-2023**

**Aceito: 26-06-2023**