



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano IX/1 Janeiro/Junho 2012

ISSN ELETRÔNICO: 2357-9420 ISSN IMPRESSO: 1807-5096

Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas
Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino
Profa. Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha
Profa. Ms. Francisca Galiléia P. da Silva
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins
Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo
Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano IX/1 Janeiro/Junho 2012

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3453-2150 – Fax: (0xx85) 3219-6733

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS : Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. –
Ano I, nº 1-2 (jan./dez. 2004) - . – Fortaleza: FCF, 2004 –

Semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia - Periódicos 2. Filosofia - Periódicos 3. Ciências Humanas -
Periódicos 4. Ciências Sociais - Periódicos 5. Educação - Periódicos I.
Faculdade Católica de Fortaleza

CDD 105
205
305
370.05

Bibliotecária responsável:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

*É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia
autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de
inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem
necessariamente a opinião da revista.*

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha
Ano: IX/1 Janeiro/Junho 2012

Chanceler: *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

Diretor e Redator: *Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*
Redator adjunto: *Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**
Diretor: *Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza
Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP
Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos
Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)
Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)
Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)
Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos
Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UFP)
Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)
Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP-Assunção)
Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-PE)
Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino
Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos
Prof. Dr. João Paulo de Mendonça Dantas
Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira
Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza
Prof. Ms. Emílio César Porto Cabral
Prof. Ms. Marcos Aurélio Alves Mareano
Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade
Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Editorial	7
-----------------	---

I – Seção Teológica

Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas

“Totus Tuus”: A contribuição de João Paulo II à História e à Teologia da “Consagração à Maria” – Parte I	9
---	---

Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino

Teologia na Filosofia!? A propósito da disciplina <i>Introdução à Teologia</i> no Curso de Filosofia.....	31
--	----

II – Seção Filosófica

Profa. Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha

Sobre o Princípio Responsabilidade em Hans Jonas: A necessária constituição de uma nova mentalidade para a preservação das gerações futuras.....	50
--	----

Profa. Ms. Francisca Galiléia P. da Silva

<i>Aflaton</i> : Trajetória e características de Platão na Filosofia árabe.....	62
---	----

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

A ideia de criação na Teologia do Pseudo-Aristóteles: Estudo comparativo entre as teses das <i>Enéadas</i> e a concepção do Plotino Árabe.....	75
--	----

III – Seção Psicológica

Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins

Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo

Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro

A psicodinâmica dos tempos sociais e as transformações culturais nas cidades contemporâneas.....	91
---	----

IV – Resenha

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

A pessoa sexual: Por uma antropologia sexual	110
--	-----

EDITORIAL

Com satisfação apresentamos a edição de 2012.1 da Kairós – Revista Acadêmica da Prainha, que coloca à apreciação dos leitores interessados o fruto das reflexões do corpo docente da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF, como também colaboradores especiais com renomada competência nas suas áreas específicas.

Já expectantes pela comemoração dos 150 anos do Seminário da Prainha, a completar-se em 18 de outubro de 2014 e com abertura das celebrações em 18 de outubro de 2013, procuramos com afincos preparar aprimoramentos e atualizações na nossa revista científica. Para tanto, há três novidades: a primeira é que a Kairós terá publicação *on-line* a partir desta edição; além disso, buscamos adotar as últimas normas oficiais de editoração, não somente para nos adequarmos a elas, mas também a fim de tornar a publicação mais ágil quanto aos seus elementos pré e pós-textuais. Em terceiro plano, acrescentamos uma nova seção “Resenhas” que está aberta a todos que quiserem compartilhar com nossos leitores impressões de novas publicações de sua área e apresentar uma visão crítica.

Enfim, o presente número da Kairós encontra-se dividido segundo áreas de atuação e interfaces da FCF. A seção teológica contempla: a primeira parte de uma produção acerca da contribuição teológico-bíblica de João Paulo II ao tema da Consagração à Virgem Maria em meio aos delineamentos históricos envolvidos ao âmbito em questão; e o artigo posterior que traz o desenrolar de relações interdisciplinares entre os saberes teológicos e filosóficos, quanto ao desenvolvimento e radicalização nas práticas acadêmicas.

Na seção filosófica, aborda-se o princípio da responsabilidade de Hans Jonas, em vista de sensibilizar para o exercício da responsabilidade com a preservação da vida; discorre-se acerca da trajetória e características de Platão na Filosofia árabe, partindo da influência e impactos dos escritos gregos em determinada filosofia; bem como, explana-se acerca da ideia de criação na Teologia do Pseudo-Aristóteles através de um estudo comparativo entre as teses das Enéadas e a

concepção do Plotino árabe, ao lançar o questionamento de como a Teologia desenvolve este tema e justifica o atributo criador de Deus.

Já a seção seguinte, desenvolve uma reflexão hermenêutica sobre as possibilidades das culturas e dos tempos sociais contemporâneos mediante diálogo acerca da psicodinâmica dos tempos sociais em cenário histórico transformante.

Por fim, apresenta-se uma resenha do livro: *A Pessoa Sexual: por uma Antropologia Sexual*, editado pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, publicado no ano de 2012 compondo a Coleção Ideias.

Desejamos que as leituras sejam propiciadoras de reflexões e mudanças enriquecedoras. Até a próxima edição!

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

“TOTUS TUUS”: A CONTRIBUIÇÃO DE JOÃO PAULO II À HISTÓRIA E À TEOLOGIA DA “CONSAGRAÇÃO À MARIA” – PARTE I

*Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas**

Resumo:

Este artigo tem como objetivo apresentar a contribuição teológico-bíblica de João Paulo II ao tema da Consagração à Virgem Maria. Apresentaremos um resumo da história da “consagração” à Virgem Maria, os fundamentos bíblico-teológicos desta “consagração”, trataremos da discussão terminológica que envolve este ato de piedade cristão e analisaremos a contribuição específica de João Paulo II a este tema.

Palavras-chave:

Consagração. Teologia. Maria. João Paulo II.

Abstract:

This article aims to present a biblical-theological contribution of John Paul II to the theme Consecration to the Blessed Virgin Mary. We will present a summary of the history of this "consecration" and its biblical-theological foundations, treat the terminological discussion surrounding this act of Christian piety and analyze the specific contribution of John Paul II to this topic.

Keywords:

Consecration. Theology. Mary. John Paul II

1 - Introdução

Este nosso artigo nasceu de um duplo amor cuja raiz é Cristo: um amor cheio de gratidão a Maria por tudo o que de suas mãos já recebemos, e o amor a um homem cuja vida transmitiu toda a beleza e o fascínio do amor de Deus revelado em Jesus Cristo: o beato João Paulo II.

Com João Paulo II, escutamos inúmeras vezes as palavras *Totus Tuus*, que nos confiavam a Nossa Senhora e que, ao mesmo tempo, nos convidavam a renovarmos a nossa entrega à Mãe do Verbo encarnado.

Para podermos compreender toda a riqueza do magistério de João Paulo II em relação ao tema da “consagração à Maria”, precisamos percorrer toda a história deste ato de devoção para contextualizarmos a sua peculiar contribuição teológica e espiritual a esta devoção cristã duas vezes milenar. Neste itinerário histórico, destacaremos alguns pontos que iluminam o magistério do papa da Polônia, no que concerne à Consagração à Maria.

Na segunda etapa, buscamos identificar os principais fundamentos bíblicos desta consagração, assim explanamos o modo como João Paulo II os utilizou durante o seu magistério.

Na terceira etapa da nossa pesquisa, buscamos expressar de um modo simples e claro toda a discussão teológica pós-conciliar sobre o significado terminológico-teológico do “consagrar-se/confiar-se” à Maria, pois, como veremos no ensinamento de João Paulo II, estas duas expressões são equivalentes.

No fim de nosso trabalho, trazemos os textos mais importantes do magistério de João Paulo II, nos quais o Papa “consagra-confia” a Igreja e o mundo a Maria e ao seu Coração Imaculado. Tentamos responder a seguinte pergunta - por que consagrar o mundo ao Imaculado Coração de Maria? - sem nos esquecermos de, sucintamente, expressar a particular contribuição de João Paulo II à Teologia da Consagração à Maria.

2 - História da “Consagração à Maria”

2.1- Antecedentes patrísticos da Consagração à Maria

Na literatura cristã dos primeiros séculos, não se tem notícias de expressões explícitas de consagração à Maria, mas já na oração mariana *Sub tuum praesidium*¹ notamos uma atitude interior de entrega confiante do homem que ora à Mãe de Deus². “Estudos recentes atestam a origem

¹ «Sob a tua proteção, ó Mãe encontramos refúgio, Santa Mãe de Deus [*Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genetrix*], não desprezeis as nossas súplicas em nossas necessidades, mas livrai-nos sempre de todos os perigos, ó Virgem Gloriosa e Bendita» (O texto desta oração é proposto como antifona a Nossa Senhora no ordinário das Completas- Liturgia das Horas: “À vossa proteção recorremos, Santa Mãe de Deus...” in: *Liturgia das Horas* (Vol. 4), Aparecida 1999, p. 565).

² Esta oração se revela importantíssima pelo fato de ser endereçada à *Theotókos*, muito antes do primeiro Concílio de Éfeso (431) cf. A. B. CALKINS, *Totus Tuus. John Paul II's program of Marian Consecration and entrustment*, New Bedford 1992, pp. 42-43. João Paulo II citou muitas vezes nos seus atos de Consagração a Maria, as palavras desta oração, cf. *Ibidem*, pp. 43-44.

antiguíssima desta oração: ela provém do século III e o seu conteúdo indica claramente que desde aquele tempo era viva, na Igreja, a fé em Maria, socorro e proteção do povo cristão”³.

Com Santo Êfrem († 373), diácono e Doutor da Igreja, inicia-se uma longa lista de testemunhos de autores que se autoproclamam “servos de Maria”. “E agora que nós te celebramos com todo o louvor, Santíssima Mãe de Deus, não cesse de interceder por nós, teus servos, de modo que sejamos preservados dos ataques do demônio e de todo o mal”⁴.

Na primeira estrófe do hino *Akathistos* se canta: “A ti, luz e defesa, cantos de vitória /e de reconhecimento, Mãe de Deus, consagro⁵/eu tua cidade, das horríveis ameaças libertada”⁶.

Encontramos outros testemunhos de “serviço-servidão” mariana em Romano, o Melode (†560 - “Salve esperança dos teus servos”) ⁷, em Santo Hildefonso de Toledo († 667)⁸ e no Papa João VII († 707)⁹. Esta fé

³ P. A. M. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, in: *Immaculata Mediatrix I* (2001), p. 72.

⁴ Texto original (na medida do possível, neste nosso trabalho, apresentaremos os textos na língua que nos serviu de fonte de pesquisa e proporemos uma tradução nossa): «Ed ora che ti abbiamo celebrato con ogni lode, santissima Madre di Dio, non cessare di intercedere per noi tuoi servi, affinché siamo preservati dalle insidie del demonio e da ogni male», SANT’EFREM, *Precationem ad Deiparam. Precatio tertia, apud APOLLONIO, La consacrazione a Maria*, p. 73.

⁵ O verbo *anágrafo* (= “innalzo”) pode ser traduzido com “consagro” ou “dedico”, cf. S. DE FIORES, *Consacrazione*, in: *Maria, Nuovissimo Dizionario*, Bologna 2006, p. 361.

⁶ Esta tradução do texto grego se encontra em DE FIORES, *Consacrazione*, p. 361.

⁷ «Salve speranza dei tuoi servi». ROMANO IL MELODE, *Himnus 13. De Nativitate*, 4, 13, in: APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, p. 73.

⁸ A este autor, discípulo de Isidoro de Sevilha (†636), é reconhecido o mérito de ter expressado e difundido a ideia da plena dedicação ao serviço da Virgem Maria (o seu influxo se estende até a liturgia visigoda do século VII, que reflete o tema do serviço a Maria em uma dimensão comunitária “nos alegramos em experimentar o suave jugo do teu serviço” (“godiamo di sperimentare il soave giogo del tuo servizio”). Idelfonso apresenta e vive o seu serviço a Maria com o nome de “devoção” (que em latino tende mais a significar “doação” do que “prática”); ele defende a noção de que o seu serviço a Maria é um “estado” (*status*) em harmonia com a totalidade da sua vida cristã. Idelfonso distingue claramente o serviço a Cristo (Deus) daquele a Maria (criatura), recordando que também ela é serva do Senhor. Segundo o nosso autor, o serviço a Maria deriva do serviço a Cristo, e a Ele é finalizado (ser servo de Maria não diminui em nada o serviço a Cristo, mas o coloca em evidência e o atualiza): “Ó Jesus, (...) faz com que eu sirva a tua mãe, de modo que eu demonstre assim, ter servido a Ti mesmo; faz que ela me tenha ao seu serviço, de modo que eu reconheça ter te agradado; faz com que a sua senhoria me conserve na vida deste mundo, de modo que Tu te tornes o meu Senhor para toda a eternidade”, ILDEFONSO DI TOLEDO, *Libro sulla verginità della santa Maria contro tre negatori*, 12,4, apud DE FIORES, *Consacrazione*, 362. João Paulo II, no dia 6 de novembro de 1982, por ocasião da consagração da Espanha a Maria, proferiu as seguintes palavras sobre este santo: “Santo Hildefonso de

viva será o fundamento das sucessivas consagrações coletivas a Maria. A primeira destas foi aquela de Constantinopla no ano 626, que visava a livrar a cidade do perigo da invasão dos persianos: “Nesta situação, o imperador, elevando as mãos aos céus, gritava ao Senhor: ‘Senhor, Tu que tudo vê, que tudo conheces, Tu sabes que eu confiei a Ti e à Virgem Mãe, os filhos, a cidade e o povo que nela habitam...’”¹⁰.

2.2- De São João Damasceno (1ª fórmula de Consagração à Maria) a São Maximiliano Kolbe

A primeira fórmula de consagração à Maria que conhecemos foi escrita por S. João Damasceno (†749): “Também hoje, nós estamos próximos a ti, ó Soberana, (...) unindo as nossas almas à tua esperança, como a uma âncora seguríssima e completamente indestrutível (cf. Eb 6,19), consagrando-te¹¹ [*ánatémnoi*] a nossa mente, alma, corpo e todo o

Toledo, o mais antigo testemunho desta forma de devoção que se chama ‘escravidão mariana’ [No sentido de ser escravo de Maria], justifica a nossa condição de escravos de Maria baseando-se na especial relação que ela tem com Cristo: ‘Por isto eu sou teu escravo, porque o meu Senhor é teu filho. Por isto tu és a minha senhora, porque tu és a escrava do Senhor. Por isto, eu sou o escravo da escrava do Senhor, porque tu fostes feita mãe do teu Senhor. Por isto eu fui feito escravo, porque tu fostes feita Mãe daquele que me criou’ (S. Hildefonso de Toledo, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, 12: PL 96,106). Como é óbvio, estas reais relações existentes entre Cristo e Maria fazem com que o culto mariano tenha Cristo como objeto último. Disto era consciente o mesmo Santo Hildefonso: ‘De fato, se refere ao Senhor aquele que serve a escrava; deste modo chega até o Filho aquele que se oferece à Mãe; assim vai ao Rei, a honra que se presta, com o próprio serviço, à Rainha’ (S. Hildefonso de Toledo, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, 12: PL 96,108). Se compreende então, a dúplice destinação do desejo que o Santo formula a respeito da santíssima Virgem: ‘Concedei-me de ofertar-me a Deus e a ti, de ser escravo de teu Filho e de ti, de servir ao teu Senhor e a ti’ (‘Concedimi di offrirmi a Dio e a te, di essere schiavo di tuo Figlio e tuo, di servire il tuo Signore e te’. *Ivi.*: 12: PL 96,105)» JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* V/3 (1982), pp. 1179-1180.

⁹ Este Papa nos deixou dois vestígios arqueológicos nos quais se lê: «João, servo de Maria - *Iohannes Servusce Mariae*» e «Servo da Bem- Aventurada Mãe de Deus - *Beatae Dei Genitricis Servus*». Cf. APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, p. 74.

¹⁰ “Frattanto, l’imperatore, Signore, tu che tutto vedi, che tutto conosci, tu sai che io ho affidato a te e alla Vergine Madre i figli, la città e il popolo che vi abita...”» TEODORO SINCELLO (VII Secolo), *Sull’incursione degli Avari e dei Persiani*, apud APOLLONIO, *La consacrazione a Maria*, 75. Apollonio nos diz ainda que a consagração de Constantinopla era um fato conhecido e atestado por Severiano de Gabala (final do século V), bem como de S. Germano de Constantinopla (VIII século).

¹¹ O verbo grego usado por S. João Damasceno, que é traduzido para o Português como «consagrar», é «*anatítemi*». Este verbo designa uma verdadeira consagração, como aquela que pode ser feita a uma divindade. No caso de Maria, devemos nos lembrar de guardar as devidas proporções. DE FIORES, *Consacrazione*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 400.

nosso ser e honrando-te, como nos é possível, por meio de salmos, hinos e cânticos espirituais”¹².

De Fiores, um grande mariólogo italiano, comenta este texto da seguinte maneira:

“Se trata de uma postura interior de confiança e de oferta total, que diz respeito à pessoa como um todo e se exprime através de cânticos de louvor”. Acrescenta ainda que São João Damasceno “conserva a presença de Maria na vida através de um constante ‘recordar-se’: É suficiente, na verdade, para aqueles que cultivam plenamente a tua memória, o dom precioso da tua recordação [lembrança] (...). De quais alegrias, de quais bens, não estão cheios aqueles que fizeram de seus intelectos o tesouro da tua santa lembrança?”¹³.

Na Idade Média, sob a influência do sistema feudal, difundiu-se em muitos lugares da Europa uma relação-devoção de servidão (servo-súdito) no âmbito da devoção mariana.

Em uma longa oração do século XI, escrita por Fulberto de Chartres († 1028), encontram-se uma clara alusão à consagração batismal e uma referência ao fato de que Jesus mesmo confiou cada cristão a Nossa Senhora:

“Recorda-te, Senhora, que no batismo fui consagrado ao Senhor e professei com a minha boca o nome de cristão. Infelizmente não observei [fui fiel] o que prometi. Todavia, fui entregue e confiado a ti pelo meu Senhor Deus vivo e verdadeiro. Tu salvas aquele que te foi entregue e guardas aquele que te foi confiado”¹⁴.

Santo Odilão de Cluny (†1049) se ofereceu a Maria para sempre como seu escravo: “Ó piíssima Virgem e Mãe do Salvador de todos os séculos, de hoje em diante, aceita-me ao teu serviço, e sede sempre uma advogada misericordiosa para mim, nas minhas causas. Depois de Deus,

¹² «Anche noi oggi ti restiamo vicini, o Sovrana, (...) legando le nostre anime alla tua speranza, come a un'ancora saldissima e del tutto infrangibile (cf. Eb 6,19), consacrandonoti¹² (ánatémnoi) mente, anima, corpo e tutto il nostro essere e onorandonoti, per quanto è a noi possibile, “con salmi, inni e cantici spirituali”» GIOVANNI DAMASCENO, *Omelia I sulla Dormizione*, apud DE FIORES, *Consacrazione*, p. 361.

¹³ GIOVANNI DAMASCENO, *Omelia I sulla Dormizione*, apud DE FIORES, *Consacrazione*, p. 361.

¹⁴ FULBERTO DI CHARTRES, *Oratio animae poenitentis*, apud DE FIORES, *Consacrazione*, p. 364.

nada antepoño a ti, e voluntariamente entrego-me como servo e propriedade tua, para a eternidade”¹⁵.

Em um tempo em que o homem livre que não obtinha sucesso em seus negócios se apresentava ao seu senhor com uma corda em torno do pescoço e se comprometia a servi-lo, aconteceu que Marino (irmão de S. Pedro Damiano - † 1072) com uma corda em torno de seu pescoço, se consagrou à Maria como seu servo perpétuo¹⁶.

“As expressões mais comuns, no que diz respeito à devoção mariana, durante os séculos X-XI são *commendatio* [recomendar-se] e *traditio* [entregar-se completamente] que indicam o confiar-se, a entrega, o dar-se, dedicação de si mesmo à Virgem. Algumas vezes esta entrega é feita pela mãe, tomemos por exemplo o filho da rainha Gertrudes († 1108), confiado por ela à Maria para que fosse servo seu e de Jesus Cristo”¹⁷.

Fazendo memória do gesto de Jesus que confia totalmente o seu discípulo amado à sua Mãe, por ocasião da sua entrega perfeita ao Pai na Cruz, Santo Anselmo de Lucca (†1086) compôs duas orações para a condessa Matilde de Canossa: “entrego nas tuas mãos santíssimas a minha alma e o meu corpo (...) aceitei o sinal do teu serviço, pronto a antes morrer do que contradizer a tua vontade”¹⁸.

Na mesma linha, encontramos esta oração de Santo Anselmo de Aosta (†1109), na qual exprime o seu profundo amor a Maria unido ao seu desejo de estar sempre ao seu serviço: “Perdoa, ó pio Senhor, o servo

¹⁵ «O piíssima Vergine e Madre del Salvatore di tutti i secoli, da oggi in poi accettami al tuo servizio, e tu sii sempre misericordiosa avvocata per me, nelle mie cause. Dopo Dio nulla antepongo a te, e voluntariamente consegno me stesso come servo e proprietà tua, per l'eternità», SAN ODILONE DI CLUNY, *Vita S. Odonis*, lib. II, cap. I, *apud* APOLONNIO, *Consacrazione a Maria*, p. 76. Este santo, quando ainda era jovem, se consagrou à Virgem Maria, peregrinando a uma igreja dedicada à Virgem e recitando uma oração de consagração diante do altar do Senhor, cf. CALKINS, *Totus Tuus*, pp. 49-50.

¹⁶ Cf. APOLONNIO, *Consacrazione a Maria*, p. 76 e DE FIORES, *Consacrazione*, p. 363.

¹⁷ «Le espressioni ricorrenti nelle preghiere a Maria dei secoli X-XI sono *commendatio* e *traditio* che indicano l'affidamento, la consegna, il dono, la dedizione di sé alla Vergine. Talvolta questa consegna è fatta dalla madre, come accade per il bambino della regina Gertrude († 1108), affidato da lei a Maria perché sia servo suo e di Gesù Cristo», DE FIORES, *Consacrazione*, pp. 363-364.

¹⁸ «Consegno nelle tue mani santissime la mia anima e il mio corpo (...) ho accettato i segni della tua servitù, pronta più a morire che a contraddire la tua volontà» Citado por DE FIORES, *Consacrazione*, p. 363 (o autor cita a obra de H. Barré, *Prières anciennes de l'occident à la Mère de Dieu*, Paris 1963, pp. 229.234).

da tua Mãe. Perdoa, ó pia Senhora, o servo do teu Filho. Ó Filho bom, consola tua Mãe no confronto de teu servo. Ó Mãe boa, reconcilia o teu Filho com o teu servo”¹⁹. Um de seus discípulos, chamado Eadmer (†1124), autor da primeira apologia do dogma da Imaculada Conceição, usará muitas vezes a expressão “Coração de Maria” associada à santidade da Mãe de Deus: “Com Eadmer, a expressão “Coração de Maria entra definitivamente na reflexão teológica”²⁰.

No século XIII, nasce a Ordem dos Servos de Santa Maria (Servitas). Os membros desta nova ordem professaram e viveram no decorrer dos séculos a sua consagração religiosa, mediante especial *deditio* [dedicação] a Maria: uma espécie de contrato entre o servo, que se doa livremente à Maria, reconhecida e intitulada Senhora, prestando a ela o seu serviço, obséquios e reverências, e dela recebe em troca a proteção (*tuitio*). A profissão religiosa prevê a seguinte fórmula desde o início da ordem: “Querendo servir a Deus e à santíssima Maria... [nome do professando] oferece a si mesmo e a seus bens a Deus e à Bem-Aventurada Maria sempre Virgem”²¹.

Ricardo de São Lourenço († 1260), considerado o grande teólogo da “servidão” mariana, no seu tratado *De laudibus Beatæ Virginis Mariæ*, indica cerca de 40 motivos pelos quais os homens devem se empenhar no serviço de Maria²².

Santa Matilde de Hackeborn (†1298) é a pioneira ao ensinar a consagração do coração de cada cristão ao Coração de Maria. Santa Brígida († 1373) falou da identidade moral que existe entre o coração de Maria e aquele de Jesus: “porque Maria e Jesus resgataram o gênero humano *quasi uno corde* [como com um só e mesmo coração]”²³.

¹⁹ “Perdona, o pio Signore, il servo della tua Madre. Perdona, o pia Signora, il servo del Figlio tuo. O Figlio buono, placa la Madre nei confronti del tuo servo. O Madre buona, riconcilia il Figlio tuo con il tuo servo”, citado por APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 77 (o autor cita a obra de H. Barré, *Prières anciennes de l’occident à la Mère de Dieu*, p. 301).

²⁰ G. GEENEN, *Les Antécédents Doctrinaux et Historiques de la Consécration du Monde au Cœur Immaculé de Marie*, in : H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge* I, Paris 1949, p. 853.

²¹ «Volendo servire a Dio e a s. Maria... offri se stesso e i suoi beni a Dio e alla b. Maria sempre Vergine», DE FIORES, *Consacrazione*, p. 365.

²² Cf. G. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia* (vol. 4), Roma 1954, p. 105.

²³ «perché Maria e Gesù hanno riscattato il genere umano *quasi uno corde*, come con uno solo ed stesso cuore». Também Santa Gertrudes escreve sobre a consagração ao Coração de Maria, cf. GEENEN, *Les Antécédents*, pp. 853-854.

No ano de 1381, o rei Ricardo II consagrou solenemente a Inglaterra à Maria, no primeiro sábado depois da solenidade de *Corpus Christi*²⁴.

Na tardia Idade Média, a devoção à Maria tomou a forma de um amor cavalheiresco típico da época. A Virgem era vista como a dama por excelência, incomparável e inalcançável na sua virgindade e santidade, merecedora do mais alto e digno amor. O Espírito cavalheiresco, que se dedica a Maria, exprime-se bem nos votos dos cavaleiros teutônicos: “prometo ser puro no corpo, sem bens próprios e obediente a Deus, à santa Maria e a ti, mestre da ordem”²⁵.

A imagem da “Patroa” (Mestra) é muito presente nas primeiras gerações carmelitas²⁶, que tinham como ideal religioso uma “vida mariaforme e mariana”. Desde o século XVI, os carmelitas usam a expressão «consagração à Maria», juntamente com outras (entrega, oferta...) para indicar a sua particular espiritualidade mariana²⁷.

O Jesuíta belga Jean-Leunis fundou em Roma, no ano de 1563, as congregações marianas, que desde o início reconhecem Maria como a sua protetora. A ideia de uma oferta e dom total a Maria já está presente no *Manual da Congregação da bem-aventurada Virgem*, escrito por A. Girare²⁸ (1650). Nesse manual, fala-se dos congregados que escolheram Maria como “Senhora e Mãe, e se consagraram inteiramente ao seu serviço”²⁹.

²⁴ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, p. 50. «A primeira consagração de uma inteira nação à Maria, foi aquela da Hungria, realizada pelo seu rei Estevão I († 1038)», M. HAUKE, *Devozione Mariana* (Apostila do curso Devoção Mariana, FTL), n. 11.4.

²⁵ «Prometto di essere puro nel corpo, senza beni propri e obbediente a Dio, a s. Maria e a te, maestro dell'ordine», DE FIORES, *Consacrazione*, p. 365.

²⁶ Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 366. Para aprofundar a influência desta tradição na vida e na obra de João Paulo II cf. CALKINS, *Totus Tuus*, pp. 51-53. Cf também: JOÃO PAULO, *Dono e Mistero*, Città del Vaticano 1996, p. 35: «Isto fez crescer em mim o interesse pela espiritualidade carmelitana. Em Cracóvia, na rua Rakowicka, existia um mosteiro dos Padres Carmelitas descalços. Frequentei aquele mosteiro e uma vez fiz ali um retiro de exercícios espirituais, contando com a ajuda de Pe. Leonardo da Adolorada. Por certo tempo pensei até na possibilidade de entrar no Carmelo. As dúvidas foram resolvidas pelo Arcebispo Cardeal Sapieha, o qual (...) disse brevemente: “É necessário antes, terminar aquilo que já se começou [Na época Karol Wotjyla era seminarista da arquidiocese de Cracóvia]”. E assim foi».

²⁷ Cf. APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 79.

²⁸ Esse manual era uma tradução do *Manuale Sodalitatis* di F. Véron (1614), cf. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 367.

²⁹ Citado por DE FIORES, *Consacrazione*, p. 367. Apollonio afirma que em 1910 a prática da *Oblatio Mariae* assume o nome de Consagração, cf. APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 79.

No fim do século XVI, registrou-se em meio ao movimento franciscano um grande florescer da espiritualidade mariana, especialmente com as franciscanas concepcionistas da Irmã Inês Batista de São Paulo que, no ano de 1595, em Alcalá (Espanha) fundou uma associação de “escravos”³⁰ em honra à Virgem Maria. Esta associação era aberta não somente às religiosas do seu mosteiro, mas também a todas as pessoas desejosas de viver aquela espiritualidade. O seu mosteiro tornou-se o epicentro de um verdadeiro movimento que difundiu proficuamente por toda a Europa a devoção de uma vida vivida como “escravo” de Maria. João dos Anjos (*Juan de los Angeles* - Ofm, †1609)³¹ e Melquio de Cetina³² (Ofm, †1619) foram os primeiros a aprofundar e difundir uma teologia da “escravidão” à Maria.

Da Espanha a “escravidão à Maria” chegou à França, através do Cardeal Pierre de Bérulle (†1629)³³, fundador da “escola francesa de espiritualidade”. Bérulle fundamentou trinitariamente a prática desta devoção. Buscou introduzir, sob a forma de voto, a “escravidão à Maria” no âmbito da vida religiosa e monástica. O voto era realizado em honra da Trindade e era dirigido a Deus: “Faço voto a Deus de perpétua servidão à santíssima Virgem Maria, Mãe de Deus”³⁴. Resolve-se assim o problema da relação entre o “serviço” à Maria e o “serviço” a Cristo,

³⁰ Ser “escravo” significa algo mais do que ser um simples “servo”. São Luís Montfort apresenta do seguinte modo a diferença entre o “servo” e o “escravo”: «Há duas maneiras, aqui na terra, de alguém pertencer a outrem e de depender de sua autoridade. São a simples servidão e a escravidão, donde há a diferença que estabelecemos entre servo e escravo.

Pela servidão, comum entre os cristãos, um homem se põe a serviço de outro por um certo tempo, recebendo determinada quantia ou recompensa.

Pela escravidão, um homem depende inteiramente do outro durante toda a vida, e deve servir ao seu senhor sem esperar salário nem recompensa alguma, como um dos animais sobre quem o dono tem o direito de vida e de morte». S. L. G. DE MONTFORT, *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*, Petrópolis: 2003, p. 74.

³¹ Segundo esse autor, o fundamento da “escravidão a Maria” é bíblico e consiste na pertença a Jesus e a Maria: o ato de consagração a Maria levaria o cristão a pertencer de um modo ainda mais perfeito a Jesus, cf. APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 80.

³² Esse autor nos apresenta uma definição da “escravidão à Maria”: “tener a la Virgen Santissima por Señora y el acerarla a servir dignamente, merced es para desearla y para pedislerla a Dios en la oración y favor que en señal de amor se la concedió Dios a sus mayores amigos (...) Supliquemos a Dios nos de gracia para servir a su Mádre degnamente”, citado por APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 81.

³³ Bérulle foi membro da Congregação Mariana em Clermont e esteve em Alcalá para encontrar o Superior Geral dos Carmelitas. Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, p. 57.

³⁴ «Faccio voto a Dio di perpetua servitù alla ss. Vergine Maria, Madre di Dio», DE FIORES, *Consacrazione*, p. 368.

vendo o primeiro não apenas como simples disposição ou preparação ao segundo, mas como realidade coexistente e contemporânea a este.

Ainda no século XVII, a prática da “escravidão à Maria” chega à Alemanha, Bélgica, Itália e Polônia. Por esta época o Santo Ofício chegou a condenar escritos que afirmavam ser obrigatória tal prática para todos os cristãos³⁵.

São João Eudes († 1680) foi o primeiro a sublinhar a dimensão batismal da consagração à Maria³⁶. No seu livro *O coração admirável da santíssima Mãe de Deus* ou *Devoção ao santíssimo Coração da Bem-Aventurada Virgem Maria* (1680), proclama a realeza universal da Virgem e consagra ao Coração de Maria os corações de todos os homens, crentes ou não, devotos ou pecadores³⁷.

Sob o influxo da “escola francesa de espiritualidade” e a influência do cardeal Richelieu, a França foi consagrada à Maria pelo rei Luís XIII em 1638³⁸.

São Luís Maria Grignon de Montfort († 1716) possui um lugar fundamental na eficaz difusão da espiritualidade da “escola francesa”, fortemente centrada na consagração à Nossa Senhora³⁹. De Fiores resume com as seguintes palavras o específico da “Consagração a Jesus pelas mãos de Maria”, proposta por Montfort:

“A re-centralização cristológica⁴⁰ da devoção mariana ganha um novo impulso na parte central e mais original do Tratado da Verdadeira Devoção à Maria

³⁵ Cf. APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 82.

³⁶ Na sua obra *Contrato do homem com Deus por meio do batismo* (1654), S. João Eudes traz o batismo como uma aliança na qual Deus e o homem se empenham a um recíproco dom. O homem se oferece, doa e consagra a Deus e se obriga a dois importantes empenhos: renunciar a Satanás e aderir a Jesus. Na obra *Contrato de uma santa aliança com a santíssima Virgem Maria mãe de Deus* (1668), ele aplica a noção de contrato esponsal à relação do cristão com Maria, com as diferenças e peculiaridades do *status* de Maria. Ele propõe que se faça uma verdadeira aliança com Maria, aliança fundamentada na graça batismal e na relação com Cristo, cf. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 371.

³⁷ Cf. GEENEN, *Les Antécédents*, p. 863.

³⁸ Outras nações seguiram o exemplo dos franceses: em 1643, as colônias espanholas da América do Sul foram consagradas a Maria; em 1664, Portugal e as suas colônias (incluindo o Brasil), nos anos sucessivos a Áustria... cf. CALKINS, *Totus Tuus*, pp. 60-61.

³⁹ Cf. APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, pp. 82-83.

⁴⁰ O cristocentrismo de Montfort chega ao seu cume quando ele afirma que toda colaboração de Maria com o Espírito tende a mais íntima, crescente e perseverante comunhão com Cristo: “tocca a Maria generare noi in Gesù Cristo e Gesù Cristo in noi fino alla perfezione e alla pienezza della sua età (VD 20.37.61.212)” cf. DE FIORES, *Consacrazione*, p. 374.

(VD 120-131), que recebe o título, dado pelo próprio Montfort, de 'a perfeita consagração a Jesus Cristo'. O caráter cristocêntrico da espiritualidade montfortiana deriva de um lado do seu fundamento que é o batismo, na medida em que implica 'uma perfeita renovação dos votos ou promessas do santo batismo' (VD 120.126). De outro lado, da sua finalidade última que é Jesus Cristo, pois consagra 'a nosso Senhor, como ao nosso fim último, a quem devemos tudo aquilo que somos, pois é nosso Redentor e nosso Deus' (VD 125) (...). Montfort chega a um patamar teológico até então desconhecido ou somente vislumbrado por estes [seus predecessores]: a identificação da consagração a Cristo com a perfeita renovação das promessas batismais e a doação de si mesmo à Maria"⁴¹.

Montfort reconhece que a consagração a Jesus Cristo constitui um ato de adoração (*latria*), mas, ao mesmo tempo, acentua que a consagração à Maria mesmo sendo um dom total e perpétuo, permanece sempre no plano da *dulia* (veneração). Em vez de contrapor as duas consagrações, Montfort defende a ideia de que a finalidade do dom a Maria é alcançar a perfeita doação a Cristo⁴².

No seu "Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem", Montfort não se demonstra ligado demasiadamente nem ao termo «escravidão», tampouco ao vocábulo "consagração", mas utiliza um vocabulário muito rico e variado: dom, acolhimento, confiar-se, serviço e abandono.

⁴¹ "O ricentramento cristologico della devozione mariana raggiunge nuovo impulso nella parte centrale e più originale del Trattato della vera devozione a Maria (VD 120-131), dallo stesso Montfort intitolata 'la perfetta consacrazione a Gesù Cristo'. Il carattere cristocentrico della spiritualità montfortiana deriva sia del suo fondamento che è il battesimo, in quanto implica 'una perfetta rinnovazione dei voti o promesse del santo battesimo' (VD 120.126), sia del suo fine ultimo che è Gesù Cristo, poiché consacra 'a nostro Signore, come al nostro fine ultimo, cui dobbiamo tutto ciò che siamo, perché è nostro Redentore e nostro Dio' (VD 125) (...) Monfort raggiunge qui un traguardo prima ignoto o appena accennato da essi [suoi predecessori]: l'identificazione tra la consacrazione a Cristo come perfetta rinnovazione delle promesse battesimali e la donazione di sé a Maria", DE FIORES, *Consacrazione*, p. 373.

⁴² O nosso santo chega ao ponto de declarar não apenas a inseparabilidade da consagração à consagração a Cristo, mas também a identidade entre as duas consagrações: "Eis porque a perfeita consagração a Jesus Cristo nada mais é que uma perfeita e inteira consagração à Santíssima Virgem (VD 120)" *apud* DE FIORES, *Consacrazione*, p. 373. Cf. MONTFORT, *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*, p. 119.

A obra de Montfort influenciou muito a vida e o pensamento de João Paulo II:

“A leitura deste livro [Tratado da verdadeira devoção à Maria], marcou na minha vida uma transformação decisiva. Digo transformação, ainda que se tratasse de um longo caminho interior, que coincidiu com a minha preparação clandestina ao sacerdócio⁴³. Foi, então, que caiu nas minhas mãos, este tratado singular, um desses livros que não basta “haver lido”. Recordo-me de havê-lo sempre comigo por muito tempo, mesmo na fábrica, ainda que a capa ficasse manchada de cal...”⁴⁴.

João Paulo II também menciona Montfort em sua encíclica *Redemptoris Mater*: “A este propósito, é me grato recordar, dentre as muitas testemunhas e mestres de tal espiritualidade, a figura de São Luís Maria Grignon de Montfort, (143) o qual propõe aos cristãos a consagração a Cristo pelas mãos de Maria, como meio eficaz para viverem fielmente os compromissos batismais”⁴⁵.

No século XIX, todo o conteúdo mariano da *escola francesa* é retomado e aprofundado por G. Chaminade (†1850) e por Santo Antônio Maria Claret (†1870), graças ao qual se inicia e difunde a consagração ao Coração Imaculado de Maria. Ambos os autores inserem a consagração à Maria na consagração religiosa⁴⁶.

São Maximiliano Kolbe († 1941) viveu e difundiu a consagração à Imaculada com um escopo essencialmente apostólico, pois tal oferta de vida se orienta a “estender, ao máximo possível, o reino bendito do sacratíssimo Coração de Jesus”. Na mesma linha de Montfort, Kolbe se diferencia deste por sublinhar dois aspectos: o mistério da Imaculada define o ser de Maria⁴⁷ e a dimensão apostólica da consagração à Maria⁴⁸.

⁴³ João Paulo II foi seminarista durante a segunda Guerra Mundial, em um tempo em que na Polônia, ocupada pelos nazistas, os seminários tinham sido fechados e proibidos de continuar as suas atividades.

⁴⁴ São palavras de João Paulo II in: A. FROSSARD, “Não tenham Medo”. *Diálogo com João Paulo II*, Milano 1983, São Paulo 1983, p. 175. Cf. também JOÃO PAULO II, *Dono e Mistero*, pp. 37-39.

⁴⁵ JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (n. 48), in: EE 8, 709 (n. 758).

⁴⁶ Cf. APOLLONIO, *Consacrazione a Maria*, p. 84.

⁴⁷ Na Imaculada o amor de Criação de Deus chega ao seu vértice, pois nela acontece a misteriosa união de Deus com a sua criação (Jesus assume no seu ventre a natureza humana criada- Encarnação do Verbo). Maria Imaculada é a esposa do Espírito Santo, mesmo que

2.3 - Fátima

Para podermos falar de João Paulo II e de sua contribuição ao tema da Consagração à Maria, precisamos aprofundar um pouco o significado teológico e devocional das aparições de Fátima. Estas aparições, como veremos mais adiante, exercerão uma grande influência na vida e no magistério do Pontífice.

As aparições de Nossa Senhora em Fátima foram precedidas pelas aparições do “Anjo de Portugal”, que se apresentou aos pequenos pastores como sendo o “Anjo da Paz”. Na sua primeira aparição (primavera de 1916), o anjo ensinou aos videntes uma oração de reparação ao Coração de Jesus e ao Coração de Maria: “Meu Deus, eu creio, adoro, espero e vos amo. Vos peço perdão por aqueles que não crêem, não adoram, não esperam e não vos amam”⁴⁹. Na segunda aparição (verão de 1916), o mesmo anjo se apresentou como o Anjo de Portugal e convidou os pequenos pastores a rezar e a oferecer sacrifícios de reparação a Deus: “Os corações de Jesus e Maria tem a respeito de vós desígnios de misericórdia”⁵⁰. Na sua terceira aparição (outono de 1916), o anjo se mostrou tendo em suas mãos um cálice e uma hóstia da qual caíam algumas gotas de sangue. Recitou, então, uma oração na qual se referia ao Sacratíssimo Coração de Jesus e ao Imaculado Coração de Maria⁵¹.

Entre os dias 13 de maio e 13 de outubro de 1917, Nossa Senhora apareceu aos pequenos pastores de Fátima: Lúcia⁵², Jacinta e Francisco⁵³. Nas suas aparições, a Virgem propôs à Igreja uma autêntica espiritualidade, condensada na devoção e na consagração ao seu Coração Imaculado. Outra realidade interessante: Maria não se expressou com um

este título não consiga expressar toda a ação do Espírito Santo nela e por seu intermédio Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, 376.

⁴⁸ Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, 374-377.

⁴⁹ E. MARINI, *Breve Storia delle Apparizioni di Fatima*, in: AA.VV., *Il Cuore che si dona a tutti*, NewJersey-Fatima 1972, 18.

⁵⁰ MARINI, *Breve Storia*, 19.

⁵¹ «Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, vos adoro profundamente, e vos ofereço o Preciosíssimo Corpo, Sangue, Alma e Divindade de Jesus Cristo, presentes em todos os sacrários do mundo, em reparação pelos ultrajes, sacrilégios e indiferenças, pelas quais Ele mesmo é ofendido, e, pelos méritos infinitos do Seu Sacratíssimo Coração e do Coração Imaculado de Maria, vos peço a conversão dos pobres pecadores» MARINI, *Breve Storia*, 20.

⁵² Depois das aparições, a jovem pastora se tornou uma carmelita e recebeu o nome de Irmã Maria Lúcia do Coração Imaculado. Morreu aos 97 anos no dia 13 de fevereiro de 2005.

⁵³ Francisco e Jacinta foram beatificados por João Paulo II no dia 13 de maio de 2000.

escopo “exclusivamente espiritual”, pois falou de guerra e paz e mencionou aquele que seria um dos fenômenos mais longos e, talvez, mais terríveis do século XX: a Rússia comunista. Falou do futuro e confiou aos pastorinhos três segredos. Depois das aparições de 1917, Nossa Senhora, de um certo modo, continuou o seu diálogo com o mundo por meio da Irmã Lúcia.

Esta aparição terá um impacto universal sobre a piedade dos fiéis e até mesmo de muitos bispos e de papas, particularmente de João Paulo II, que atribuiu publicamente a sua sobrevivência depois do atentado do dia 13 de maio de 1981, à intercessão da Virgem de Fátima. O ato de consagração do mundo ao Coração Imaculado de Maria realizado por João Paulo II no dia 25 de março de 1984 (e renovado em outubro do ano 2000) é um sinal claro do influxo de Fátima no pontificado deste Papa, influxo que se manifestará claramente depois do referido atentado.

Qual é, porém, o coração da mensagem de Fátima? Segundo o teólogo suíço E. K. Winter, a essência de Fátima se encontra na visão do inferno; para o moralista português J. T. da Cunha, “paz e guerra” é a temática central da mensagem; outros acreditam que se trate da oração e da reparação. Stefano di Fiore concorda com o parecer do claretiano Joaquim Alonso, que aponta como essência da mensagem de Fátima a veneração ao Coração Imaculado de Maria: “o Coração Imaculado de Maria, seja no seu manifestar-se ao mundo na riqueza de seus valores evangélicos, seja na resposta que cada fiel deve dar ao Senhor por meio de uma vida de consagração ou acolhimento da Virgem como Mãe dos discípulos amados por Jesus”⁵⁴.

Em Fátima, como escrevemos, foram confiados três segredos aos pastorinhos⁵⁵:

a) o primeiro está ligado à visão do inferno. No dia 13 de julho de 1917, Nossa Senhora mostrou o inferno aos videntes. Com esta terrificante visão, ela desejava despertar as consciências humanas para encaminhá-las à salvação: “Vós vistes o inferno, para onde vão as almas dos pobres pecadores. Para salvá-las, Deus deseja estabelecer no mundo a devoção ao meu Coração Imaculado”⁵⁶.

⁵⁴ DE FIORES, *Fatima*, in: *Maria, Nuovissimo Dizionario*, 697.

⁵⁵ Segundo a vidente Lúcia, pode-se falar também de um só segredo dividido em três partes. Cf. DE FIORES, *Fatima*, 699-700. Cf. também CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *II Messaggio di Fatima*, Milano 2000.

⁵⁶ MARINI, *Breve Storia*, 23.

b) o segundo segredo pode ser compreendido nas próprias palavras de Nossa Senhora: “No fim, o meu Coração Imaculado triunfará. O Santo Padre consagrará a mim a Rússia, que se converterá, e será concedido ao mundo um certo período de paz”⁵⁷.

“Tudo isto se realizou? Realizaram-se estas duas previsões? Apesar da demora, a consagração da Rússia, pedida por Nossa Senhora, foi realizada por João Paulo II. Segundo a versão de Monsenhor Bertone, o papa não teve a oportunidade de ler a terceira parte do segredo logo depois da sua eleição pontifical. Mas, a experiência do atentado do dia 13 de maio de 1981, ocorrido no mesmo dia e hora em que Nossa Senhora apareceu em Fátima 64 anos antes, moveu o papa a aprofundar a mensagem e os pedidos feitos pela Virgem à Lúcia⁵⁸. De fato, enquanto se recuperava do atentado, internado no Hospital Policlínico Gemelli, o papa pediu a uma amiga polonesa, chamada Doutora Wanda Poltawska, que lesse para ele os *Documentos de Fátima*, organizados e editados por A.-M. Martin, e pediu, através do nuncio apostólico em Portugal, Monsenhor Portalupi, que se contactasse a Irmã Lúcia em Coimbra (...). Depois disso, João Paulo II realizou a consagração do mundo, juntamente com todos os bispos, com uma clara, mesmo se não explícita, referência à Rússia (25 março 1984) (...). Quanto a conversão da Rússia, é ainda cedo para se dar uma resposta definitiva, mas alguns fatos constatados são evidentes. Antes de mais nada, parece inegável a ação decisiva de João Paulo II, segundo o testemunho de Michail Gorbaciov (...) ‘E hoje podemos dizer que tudo o que aconteceu na Europa oriental [fala-se da queda do comunismo e do muro de Berlim] nestes últimos anos, não teria sido possível sem a presença deste papa, sem a sua obra –também política- que ele soube realizar no cenário mundial’ (...) para o papa não existe dúvida que a conversão da Rússia aconteceu (...) ‘não devemos esquecer uma coisa importante, não houve apenas uma crise no comunismo, mas houve

⁵⁷ MARINI, *Breve Storia*, 24.

⁵⁸ No primeiro aniversário do seu atentado, João Paulo II visitou Fátima e fez colocar na coroa de Nossa Senhora a bala que a mão de Maria desviou de seu coração.

também uma perestroika. E perestroika entre tantas outras coisas, significa também conversão'»⁵⁹.

c) o terceiro segredo foi publicado no dia 13 de maio de 2000:

“Depois das duas partes que já expus, vimos ao lado esquerdo de Nossa Senhora um pouco mais alto um Anjo com uma espada de fogo em a mão esquerda; ao centilar, despedia chamas que parecia iam encendiar o mundo; mas apagavam-se com o contato do brilho que da mão direita expedia Nossa Senhora ao seu encontro: O Anjo apontando com a mão direita para a terra, com voz forte disse: Penitência, Penitência, Penitência! E vimos numa luz imensa que é Deus: ‘algo semelhante a como se vêem as pessoas num espelho quando lhe passam por diante’ um Bispo vestido de Branco ‘tivemos o pressentimento de que era o Santo Padre’. Vários outros Bispos, Sacerdotes, religiosos e religiosas, subir uma escabrosa montanha, no topo da qual estava uma grande Cruz de troncos toscos como se fôra de sobreiro com a casca; o Santo Padre, antes de chegar aí, atravessou uma grande cidade meia em ruínas, e meio trémulo com andar vacilante, acabrunhado de dôr e pena, ia orando pelas almas dos cadáveres que encontrava pelo caminho; chegado ao cimo do monte, prostrado de juelhos aos

⁵⁹ «Si sono realizzate queste due predizioni? Sia pure con rimandi, la consacrazione della Russia richiesta da Maria si è realizzata per opera di JOÃO PAULO II. Secondo la versione di Mons. Bertone, il papa non ha preso visione della terza parte del segreto subito dopo l'elezione al pontificato. La circostanza dell'attentato del 13 maggio 1981, avvenuto “nel giorno e nell'ora” in cui la Madonna era apparsa a Fatima 64 anni prima, ha certamente spinto il papa ad approfondire il messaggio e le richieste della Vergine a Lucia⁵⁹. Infatti, mentre era ricoverato al Policlinico Gemelli si fece leggere dall'amica polacca dott. Wanda Poltawska i *Documentos de Fátima* a cura di A.-M. Martin e ha fatto contattare suor Lucia a Coimbra da parte del nunzio apostolico in Portogallo mons. Portalupi (...) JOÃO PAULO II ha quindi proceduto alla consacrazione del mondo coinvolgendo tutti i vescovi con chiaro, anche se non esplicito, riferimento alla Russia (25 marzo 1984) (...) Quanto alla conversione della Russia, è ancora presto per dare una risposta definitiva, ma alcune constatazioni sono evidenti. Innanzitutto appare inegabile l'opera di JOÃO PAULO II, secondo la testimonianza di Michail Gorbaciov (...) “E oggi possiamo dire che tutto ciò che è successo in Europa orientale in questi ultimi anni non sarebbe stato possibile senza la presenza di questo papa, senza il grande ruolo – anche politico – che lui ha saputo giocare sulla scena mondiale” (...) per il papa non c'è dubbio che la conversione della Russia sia avvenuta (...) “non dobbiamo dimenticare una cosa importante non c'è stata solo una crisi del comunismo, c'è stata anche una perestroika. E perestroika tra le tante cose, vuol dire anche conversione”» DE FIORES, *Fatima*, 702-703.

pés da grande Cruz foi morto por um grupo de soldados que lhe dispararam varios tiros e setas, e assim mesmo foram morrendo uns tras outros os Bispos Sacerdotes, religiosos e religiosas e varias pessoas seculares, cavalheiros e senhoras de varias classes e posições. Sob os dois braços da Cruz estavam dois Anjos cada um com um regador de cristal em a mão, n'êles recolhiam o sangue dos Martires e com êle regavam as almas que se aproximavam de Deus"60.

No seu comentário teológico ao terceiro segredo de Fátima, o então Cardeal Ratzinger identificou como palavra-chave do referido segredo o triplo grito "penitência", isto é, a urgência de penitência – de conversão – de fé. A figura iluminada de Maria, que sempre escolheu a vontade de Deus, convida os homens a segui-la por meio da conversão. Quanto à cidade em ruínas e aos cadáveres, trata-se de uma profecia já realizada: a Igreja no século XX foi perseguida com e por intermédio de seus mártires, e sofreu, juntamente com todo o mundo, o horror das duas grandes guerras mundiais. O bispo vestido de branco que cai por terra seria uma imagem de João Paulo II e do seu atentado. É verdade que o Papa não morreu sob os disparos durante o atentado, mas isto se explica pela intervenção de Maria que neutralizou as balas "mortais". Ratzinger defende o argumento de que se trata de uma visão consoladora, que deve ser entendida à luz do capítulo 7 do livro do Apocalipse, onde se fala de uma multidão de mártires que já gozam das bem-aventuranças celestes⁶¹.

Podemos, assim, resumir a mensagem de Fátima: ao caminho dos pecadores que desemboca no inferno se contrapõe Maria. Ela, feita mãe, nos ensina o caminho da salvação, que consiste em um itinerário de conversão, na comunhão com Deus, na oração (importância do Rosário meditado) e da devoção ao seu Coração Imaculado. Esta devoção comporta uma vida nova segundo o profeta divino. Como podemos observar, encontramos em Fátima um verdadeiro programa de intensa espiritualidade⁶².

⁶⁰ Para o texto em italiano cf. SUOR LUCIA, *Terza parte del segreto*, in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, 33-34. O texto em português (lusitano) se encontra no seguinte endereço na internet: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html.

⁶¹ Cf. J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, 57-63.

⁶² DE FIORES, *Fatima*, 707.

2.4 - O Magistério recente

É importante contextualizarmos o pontificado de João Paulo II na história do magistério recente. Como poderemos notar, a Providência de Deus foi preparando a Igreja, por meio de nossos papas, para poder melhor compreender e viver a sua relação com Maria, mediada por uma especial consagração ao seu Coração Imaculado.

Em 1864⁶³, quando da beatificação de Margarida Maria Alacoque, iniciou-se um verdadeiro “movimento” à favor da consagração do mundo ao Sagrado Coração de Jesus, ao mesmo tempo em que foi sendo gerado em diversos âmbitos da Igreja um desejo eclesial de consagrar o mundo ao Imaculado Coração de Maria. Deste modo, em 1864, um grupo de bispos franceses (entre esses o Cardeal Gousset de Reims e o arcebispo de Bourges, Monsenhor Mermillod) e espanhóis pediu ao Papa Pio IX que realizasse um ato solene de consagração do mundo inteiro ao Coração de Maria⁶⁴.

Durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), o arcebispo de Bourges (Mermillod) tentou encontrar apoio nos padres conciliares para reforçar o pedido feito a Pio IX, seis anos antes, em favor da consagração do mundo ao Coração Imaculado de Maria da instituição de uma festa litúrgica em honra da Realeza de Maria⁶⁵. O Santo Padre acolheu com gratidão esta iniciativa e pediu que todos os bispos rezassem por esta intenção⁶⁶. Durante o mesmo período, o padre jesuíta Henri Ramière († 1884), grande animador do Apostolado da Oração, que participava do Concílio como especialista teológico, conseguiu o apoio de 272 bispos presentes para solicitar ao Santo Padre que realizasse uma consagração de toda a Igreja ao Sagrado Coração de Jesus. Infelizmente esta iniciativa perdeu a sua força com a interrupção do Concílio⁶⁷.

O Papa Pio IX, que nutria intensa devoção à Maria e era «favorável» a uma Consagração do mundo inteiro ao seu Coração

⁶³ Recordaremos rapidamente alguns fatos importantes anteriores a 1864: Em 1830, acontece a aparição de Nossa Senhora a Santa Catarina Labouré; Entre 1823 e 1836- São João Maria Vianney, o Cura d’Ars, consagrou a sua paróquia ao Coração de Nossa Senhora; Em 1854- o Papa Pio IX proclamou o dogma da Imaculada Conceição; 1856- aparição de Nossa Senhora em La Salette; 1858- aparição de Nossa Senhora em Lourdes. Cf. GEENEN, *Les Antécédents*, 863.

⁶⁴ Cf. GEENEN, *Les Antécédents*, 863.

⁶⁵ Atualmente, a Igreja celebra a realeza de Maria no dia 22 de agosto, na oitava da Solenidade da Assunção de Maria.

⁶⁶ Cf. GEENEN, *Les Antécédents*, 863.

⁶⁷ O Concílio Vaticano I foi suspenso com a invasão de Roma por parte das tropas prussianas, no contexto da guerra entre a França e a Alemanha.

Imaculado, convidou toda a Igreja a consagrar-se ao Sagrado Coração de Jesus no dia 16 de junho de 1875 (aniversário de 200 anos da mais conhecida aparição de Jesus a Santa Margarida em *Paray-le-Monial*⁶⁸). Esta consagração se realizou em um modo solene em diversas Igrejas espalhadas pelo mundo. O Papa a fez em sua capela privada, e não de um modo público na Basilica Vaticana, como os bispos lhe pediram.

Durante o pontificado de Leão XIII, nasceu na Itália outro movimento, encabeçado pelos arcebispos de Milão e Torino, que defendia a consagração das dioceses italianas ao Coração de Maria. Em 1898, realizou-se um Congresso Mariano em Torino, fim do qual os participantes entregaram ao Papa um pedido oficial para que consagrasse todos os italianos ao Coração Imaculado de Maria e aprovasse uma fórmula de consagração redigida pelo arcebispo de Torino, Monsenhor Richelmo. No final daquele mesmo ano, a Congregação dos Ritos (hoje chamada Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos) concedeu a permissão para que se realizasse tal consagração a todos os que a tinham solicitado e aos que no futuro desejassem fazê-la.

Ainda durante o ano de 1898, a Madre Maria do Divino Coração⁶⁹, filha espiritual de S. João Eudes, escreveu ao Santo Padre para solicitar a Consagração de toda a humanidade (raça humana) ao Coração de Jesus. A Providência Divina se manifestou de um modo muito claro mediante a cura milagrosa de um tumor no Papa Leão XIII (que já tinha quase 90 anos). Depois da cura, o Papa, em gratidão a Deus, se propôs realizar a Consagração da humanidade ao Coração de Jesus o mais rápido possível⁷⁰.

Depois de ter publicado a encíclica *Annum Sacrum* (Ano Sagrado), na qual explicava o fundamento de um ato de consagração do mundo (o que inclui os católicos e os não católicos) ao Coração de Jesus⁷¹, e depois

⁶⁸ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 81.

⁶⁹ Esta irmã foi beatificada por Paulo VI no dia 1º novembro de 1975, cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 82.

⁷⁰ Podemos ver aqui o paralelo entre a Consagração do mundo inteiro ao Coração de Jesus e a cura de Leão XIII, e a Consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria e o restabelecimento de João Paulo II depois do atentado de 1981. cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 84.

⁷¹ Leão XIII, antes de realizar o ato de consagração da humanidade ao Coração de Jesus, teve que encontrar os fundamentos teológicos de sua autoridade para consagrar a Jesus os não batizados (não pertencentes à Igreja). Foi realizado um aprofundado estudo sobre esta questão, no fim do qual o Cardeal Camillo Gazzella (1833-1900), jesuíta, prefeito da

de ter convidado todos os católicos a se prepararem para esta Solene Consagração por meio de um tríduo, no dia 11 de junho de 1899, Leão XIII, recitou o Ato de Consagração da humanidade ao Sagrado Coração de Jesus (publicado juntamente com a referida encíclica) ⁷².

Este ato de Consagração estimulou também a prática da Consagração ao Imaculado Coração de Maria, inspirada nos escritos de João Eudes. Enquanto a consagração ao Sagrado Coração de Jesus era considerada como um ato de *latría* (adoração - o que só é devido a Deus), a Consagração ao Coração de Maria era entendida como um ato de *hyperdulia* (ato de veneração - os cristãos podem venerar os santos e especialmente a Virgem Maria). Estes atos da virtude da Religião são, como sabemos, complementares e não se excluem reciprocamente.

No ano de 1907, a Santa Sé concedeu uma indulgência para todo cristão que recitasse o ato de Consagração ao Imaculado Coração de Maria⁷³. Iniciativas de Consagração ao Coração Imaculado de Maria se multiplicaram por todo o Continente europeu⁷⁴.

Depois do decreto com o qual se permitiu o culto e a veneração de Nossa Senhora de Fátima (13 de outubro de 1930), no dia 13 de maio de 1931, os bispos portugueses consagraram Portugal ao Coração Imaculado de Maria⁷⁵. Três anos mais tarde, Pio XI compartilhou com os bispos portugueses a sua alegria diante de tantas graças que a Virgem de Fátima derramava constantemente na vida de Portugal⁷⁶.

Os congressos marianos franceses de 1930 (Lourdes), 1934 (Liesse) e 1938 (Boulogne-sur-Mer) solicitaram ao Santo Padre que realizasse uma consagração oficial de todo o gênero humano ao Coração Imaculado de Maria. Entre 1939 e 1940, os bispos portugueses apresentaram o mesmo pedido ao Papa Pio XI e depois a Pio XII, contando com a ajuda da Irmã Lúcia e da serva de Deus Alexandrina Maria da Costa⁷⁷.

Congregação dos Ritos, respondeu afirmativamente à questão levantada pelo Santo Padre. Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 83-84.

⁷² LEÃO XIII, *Annum sacrum*, in EE 3, 1141 (n. 1441).

⁷³ GEENEN, *Les Antécédents*, 864.

⁷⁴ GEENEN, *Les Antécédents*, 865-867.

⁷⁵ Em 1938 os bispos portugueses renovaram esta consagração. Cf. GEENEN, *Les Antécédents*, 869.

⁷⁶ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 95.

⁷⁷ Trata-se de uma mística portuguesa. É interessante percebermos o paralelo entre o influxo da experiência mística de Santa Margarida Maria Alacoque e a Consagração do mundo ao Sagrado Coração de Jesus e o influxo da experiência mística da Irmã Lúcia e da beata

A resposta a este pedido chegou no dia 31 de outubro de 1942⁷⁸ (durante a Segunda Guerra Mundial), por ocasião do 25º aniversário das aparições de Nossa Senhora em Fátima. Naquele dia, Pio XII⁷⁹, em uma rádio-mensagem dirigida à Nação Portuguesa, anunciou e realizou, em uma súplica emocionada, a consagração da Igreja e do gênero humano ao Coração Imaculado de Maria:

“A Vós, ao vosso Coração Imaculado, Nós como Pai comum da grande família cristã, como Vigário daquele a quem foi dado todo poder no céu e na terra (Mt 28,18), e de quem recebemos a solicitude de quantas almas remidas com o seu sangue que povoam o mundo universo, - a Vós, ao vosso Coração Imaculado, nesta hora trágica da história humana, confiamos, entregamos, consagramos não só a Santa Igreja, corpo místico de vosso Jesus, que pena e sangra em tantas partes e por tantos modos é atribulado, mas também todo o mundo, dilacerado por discórdias, abrasado em incêndios de ódio, vítima de sua própria iniquidade”⁸⁰.

No mesmo ano, o Papa repetiu em italiano, na Basílica de São Pedro, este mesmo ato de consagração no dia da Solenidade da Imaculada Conceição (8 de dezembro)⁸¹.

Paulo VI concluiu a terceira sessão do Concílio Vaticano II com as seguintes palavras: “Ao teu Coração Imaculado, ó Virgem Mãe de Deus, recomendamos todo o gênero humano; leva-o a reconhecer a Cristo Jesus, único e verdadeiro Salvador; preserva-lhe da desventura que os pecados trazem e da-lhe a paz, que se fundamenta na verdade, na justiça, na liberdade e no amor”⁸².

Alexandrina e a Consagração do mundo ao Coração Imaculado de Maria. Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 96-97.

⁷⁸ Antes da consagração da Igreja e do mundo ao Imaculado Coração de Maria, realizada por Pio XII, houve numerosas consagrações particulares, coletivas e locais realizadas à Virgem Maria, cf. GEENEN, *Les Antécédents*, 860-861.

⁷⁹ Pio XII È stato consacrato vescovo il 13 maggio 1917.

⁸⁰ Conservamos o texto original em Português de Portugal, PIO XII, *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. IV, Città del Vaticano 1960³, 260.

⁸¹ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 99.

⁸² «Al tuo Cuore Immacolato, o Vergine Madre di Dio, raccomandiamo tutto il genere umano; conducilo a riconoscere Cristo Gesù, unico e vero Salvatore; preservalo dalle sventure che i peccati attirano e donagli la pace, che si fonda nella verità, nella giustizia, nella libertà e nell'amore» PAULO VI, *Discorso di chiusura del 3° periodo*, in: EV 1, 203 (n.324).

No dia 13 de maio de 1965, o Papa enviou ao Santuário de Fátima uma rosa de ouro, doada como um privilégio especial⁸³. Dois anos mais tarde, na mesma data, a convite do episcopado português, o Papa visitou Fátima. Ainda no mesmo ano publicou a exortação apostólica *Signum magnum*, na qual convida todos os filhos da Igreja a se consagrarem de novo, de um modo pessoal, ao Coração Imaculado de Maria⁸⁴.

(continua no próximo número)

**Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas*
Doutor em Teologia pela Faculdade de Teologia de Lugano/ Suíça.
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF.

⁸³ MARINI, *Breve Storia*, 32.

⁸⁴ PAULO VI, *Signum magnum*, in: EV 2, 980-1003 (nn. 1177-1193). L'invito si trova alla p. 1003 (n.1193).

TEOLOGIA NA FILOSOFIA!? A PROPÓSITO DA DISCIPLINA *INTRODUÇÃO À* TEOLOGIA NO CURSO DE FILOSOFIA

*Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino**

Resumo:

Este trabalho tem uma dupla pretensão: explicitar, de modo mais direto e imediato, o estatuto teórico da disciplina introdução à teologia no curso de filosofia, justificando, assim, sua inserção no âmbito teórico-acadêmico da filosofia, e, de modo mais indireto, e como seu pressuposto, o vínculo ou nexos interno entre teologia e filosofia. Com isso, pretende contribuir tanto para o caráter interdisciplinar da teologia e da filosofia, quanto, sobretudo, para o desenvolvimento e radicalização do fazer teológico e filosófico, seja no que eles têm em comum, seja no que eles têm de específico.

Palavras-chave:

Teologia. Filosofia. Autonomia. Interdisciplinaridade.

Abstract:

This work has a double intent: explicit, more direct and immediate, the theoretical status of the discipline introduction to theology course in philosophy, thus justifying their inclusion in the theoretical-academic philosophy, and, more indirectly, and how your assumption, the bond or internal nexus between theology and philosophy. This is intended to contribute both to the interdisciplinary character of theology and philosophy, and, above all, for the development and radicalization of making theological and philosophical, is what they have in common, is that they have the specific.

Keywords:

Theology. Philosophy. Autonomy. Interdisciplinarity.

O Concílio Vaticano II, em sua Declaração *Gravissimum educationis* sobre a educação cristã, ao tratar das faculdades e universidades católicas, insiste na importância e necessidade de uma articulação entre fé e ciência. Assim, o pensamento cristão se fará presente “de maneira pública e estável nos meios em que se promove a cultura” e as pessoas serão “capazes de assumir os mais altos encargos na sociedade e dar ao mundo o testemunho de fé”. Em vista disso, recomenda que “nas

universidades católicas em que não há faculdade de teologia, funde-se um instituto ou departamento de teologia para o ensino de maneira adaptada aos leigos”¹.

O Código de Direito Canônico², por sua vez, tratando da educação católica, ao falar das universidades católicas e outros institutos de estudos superiores, determina que “nas universidades católicas se constitua uma faculdade ou instituto, ou pelo menos uma cátedra de teologia, onde se leciona também para os estudantes leigos” (Cân. 811, § 1) e que “em cada universidade católica haja preleções, em que se tratem principalmente questões teológicas conexas com as disciplinas das faculdades” (C.A. 811, § 2).

Na mesma direção, vai a Constituição Apostólica do Papa João Paulo II, Sobre as Universidades Católicas. Ao falar da identidade da universidade católica, como universidade e como católica, destaca algumas das características fundamentais de sua atividade acadêmica: busca de uma “integração do conhecimento”, “diálogo entre fé e razão”, “preocupação ética” e “perspectiva teológica”³. A Teologia, diz o texto, “desempenha um papel particularmente importante na investigação de uma síntese do saber, bem como no diálogo entre fé e razão. Além disso, ela dá um contributo a todas as outras disciplinas na sua investigação de significado, ajudando não só a examinar o modo como as disciplinas influirão sobre as pessoas e sobre a sociedade, mas também fornecendo uma perspectiva e uma orientação não contidas em sua metodologia. Por sua vez, a interação com as outras disciplinas e suas descobertas enriquece a teologia, oferecendo-lhe uma melhor compreensão do mundo de hoje e tornando a investigação teológica mais adaptada às exigências de hoje”. E conclui: “dada a importância específica da Teologia entre as disciplinas acadêmicas, cada universidade deverá ter uma faculdade ou, ao menos, uma cadeira de teologia”⁴.

¹ CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Gravissimum Educaionis* sobre a educação cristã, Nº 10, in VATICANO II. *Mensagens, discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007.

² Cf. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1997.

³ JOÃO PAULO II. Constituição Apostólica sobre as universidades católicas. São Paulo: Paulinas, 2004, Nº 15.

⁴ *Ibidem*, Nº 19. A segunda parte do documento apresenta algumas normas gerais. No § 5 do artigo 4, que trata da comunidade universitária, afirma: “A educação dos estudantes deve integrar o amadurecimento acadêmico e profissional com a formação nos princípios morais e religiosos e com a aprendizagem da doutrina social da Igreja. O programa de estudos para cada uma das diversas profissões deve incluir uma formação ética apropriada à profissão para a qual ela prepara. Além disso, a todos os estudantes deve ser oferecida a possibilidade de seguir cursos de doutrina católica” (*Ibidem*, Art. 4, § 5).

Em sintonia com essas orientações e determinações do magistério episcopal da igreja é comum encontrar-se nos vários cursos oferecidos em universidades e faculdades católicas (Filosofia, Direito, Medicina, Comunicação, Artes, Ciências Sociais etc.) uma disciplina teológica. Chame-se Introdução à Teologia, Introdução ao Pensamento Teológico, Tópicos de Teologia, Cultura Religiosa etc. Pouco importa.

O problema é como essa disciplina teológica se insere nessas diversas áreas de conhecimento: é um corpo estranho ou tem algo em comum com elas? Justifica-se simplesmente pela orientação e determinação do magistério episcopal ou por um vínculo-nexo interno entre a Teologia e as diversas áreas de conhecimento? Pode ser estruturada e desenvolvida da mesma forma em diferentes áreas de conhecimento ou requer uma estruturação e, inclusive, um método específico para cada área de conhecimento?⁵ É, aqui, precisamente, onde se insere o problema fundamental com a qual nos confrontaremos neste trabalho: Teologia na Filosofia!?

Nossa pretensão é explicitar o vínculo-nexo interno entre Teologia e Filosofia e, assim, justificar teoricamente a existência e mesmo a necessidade de uma disciplina teológica em um curso de Filosofia, ainda que a modo introdutório. E tanto pelo caráter interdisciplinar do saber como um todo (tudo tem relação com tudo, de alguma forma e em certa medida), quanto pelo vínculo peculiar entre essas duas áreas de conhecimento (tratam de tudo do ponto de vista de seu fundamento último).

⁵ A Coleção *Teologia na Universidade* das edições paulinas, por exemplo, reflete o atual esforço de pensar e elaborar essa problemática nas diferentes áreas de conhecimento (Cf. PASSOS, João Décio. *Teologia e outros saberes: uma introdução ao pensamento teológico*. São Paulo: Paulinas, 2010; SOARES, Afonso Maria Ligorio – PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia e direito: o mandamento do amor e a meta da justiça*. São Paulo: Paulinas, 2010; BAPTISTA, Paulo Agostinho – SANCHEZ, Wagner Lopes. *Teologia e sociedade: relações, dimensões e valores éticos*. São Paulo: Paulinas, 2011; CRUZ, Eduardo Rodrigues da – DE MORI, Geraldo. *Teologia e ciências da religião: a caminho da maioridade acadêmica no Brasil?* São Paulo: Paulinas, 2011; MARTINS, Alexandre – MARTINI, Antonio. *Teologia e saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana*. São Paulo: Paulinas, 2012; ALTEMAYA, Fernando – BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Teologia e comunicação: corpo, palavra e interfaces cibernéticas*. São Paulo: Paulinas, 2012; CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2012; MARIANI, Ceci Baptista – VILHENA, Maria Ângela. *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2012).

Para isto, confrontar-nos-emos, em primeiro lugar, com o problema propriamente teológico; em segundo lugar, com a problemática de sua inserção no âmbito teórico-acadêmico da Filosofia; e, por fim, apresentaremos o modo como tratamos o assunto na disciplina de introdução ao pensamento teológico no curso de filosofia na Faculdade Católica de Fortaleza.

1 – Problemática Teológica

1. Como indica a própria etimologia da palavra, a *teo-logia* consiste fundamentalmente num *saber/logos* sobre uma realidade que de uma forma ainda muito genérica e abstrata se pode denominar *Deus/Théos*. A problemática teológica envolve, portanto, um assunto ou *âmbito de realidade* (Théo/Deus) e um *modo de inteligência* (logos/razão).

A. Certamente, há que se determinar o *conteúdo* dessa realidade que chamamos *Deus*: a que se refere concretamente? Que queremos dizer quando dizemos Deus?⁶ Esse é um dos problemas mais fundamentais do método teológico (a determinação de seu assunto ou âmbito de realidade). E isso é tudo, menos evidente. Bastam ter presentes os vários sentidos que a expressão “deus” tem nas diferentes correntes filosóficas da Antiguidade grega (pré-socráticos, Platão, Aristóteles, estoicos), onde surgiu a expressão Teologia, e o sentido ou, quem sabe, os sentidos que ela tem na tradição cristã⁷.

Em todo caso, a determinação desse conteúdo está possibilitada e condicionada por seu modo de presença e atuação na história e, conseqüentemente, pelo modo como o acedemos e o experimentamos. O que sabemos ou podemos saber dessa realidade (em si) depende de *se*, do *que* e de *como* ela se dá a conhecer (para nós). Numa linguagem estritamente teológica dever-se-ia falar aqui de revelação e de fé. Por este motivo, a revelação e a fé se tornam a condição de possibilidade (pressuposto) e o critério (medida) de determinação da realidade que a

⁶ “Em sua significação etimológica ‘teologia’ quer dizer, de modo muito geral, um discurso sobre Deus, sem que com esta palavra fique definida a índole do discurso ou da realidade religiosa que o termo ‘deus’ significa” (RITO, Frei Honório. *Introdução à teologia*. Petrópolis: Vozes, 1999, 25).

⁷ Cf. CONGAR, Yves. *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée, 1962, 125s; LIBANIO, João Batista – MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996, 62-76; RITO, Honório. *Introdução à teologia*. Petrópolis: Vozes, 1999, 25-36; BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, 548-560.

Teologia procura entender [em si]⁸, embora esta não se esgote naquelas: Deus é mistério inesgotável⁹. No caso da Teologia cristã, o conteúdo dessa realidade está dado definitivamente (sem perder seu caráter de mistério inesgotável, é claro!) na história de Israel e, em última instância, na práxis de Jesus de Nazaré, a quem os cristãos confessam como o Cristo, e, a partir daí, na práxis daqueles que de alguma forma o seguem e prosseguem sua missão: salvação da história ou reinado de Deus, cujo critério é sempre a justiça aos pobres e oprimidos deste mundo (Mt 25, 31-46). Aí, Deus se dá a nós; aí, temos acesso (também intelectual) à realidade de Deus.

B. Da mesma forma, há que se determinar esse *modo de acesso intelectual* que é a Teologia: *-razão-* um dos problemas mais complexos e difíceis de toda e qualquer ciência, e que diz respeito tanto ao saber/conhecimento em geral quanto a um saber/conhecimento concreto, seja pelo caráter de momento da ação humana, seja pelo que tem de específico frente a outros modos de saber e pelo vínculo ou nexo que mantém com esses outros modos de saber.

Antes de tudo, é preciso ter presente o fato de que a atividade intelectual, por mais irredutível e autônoma que seja, não é, em hipótese alguma, independente das demais atividades humanas, como são, por exemplo, o sentimento e a volição. Dá-se, sempre em respectividade a elas. A vida humana não é um armário com várias gavetas, mas uma realidade dinâmico-estrutural: atividade/práxis de notas diversas estruturalmente organizadas (intelecção, sentimento, vontade)¹⁰. Desse modo, a intelecção, como *momento* constitutivo da ação humana¹¹, tem relação com o sentimento e com a volição. Por um lado, a atividade intelectual é uma *sentiente* (sentidos): entende sentindo. Não se trata

⁸ O que Deus revela *de si* é o que ele é *em si*: “A trindade ‘econômica’ é a trindade ‘imanente’ e vice-versa” (RAHNER, Karl. “O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação”, in FEINER, Johannes – LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Fundamentos de dogmática histórico-salvífica II/1: A História da salvação antes de Cristo. Petrópolis: Vozes, 1978, 283-359, aqui 293).

⁹ Cf. IDEM. “Conceito de Mistério na teologia católica”, em *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970, 153-216.

¹⁰ Cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre El hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, 11-41; IDEM. *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza Editorial, 2006, 281-285.

¹¹ “A inteligência humana tem, sem dúvida, uma estrutura própria, pela qual se diferencia de outras notas da realidade humana [...]. Mas o que a inteligência faz, por muito formalmente irredutível que seja, o faz em unidade primária com todas as demais notas da realidade humana” (ELLACURÍA, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 187-218, aqui 206).

simplesmente de inteligir coisas sensíveis. Isso seria o que Zubiri chama “inteligência sensível”¹². Trata-se de algo muito mais radical: o sentir mesmo é intelectivo ou comporta um momento inteligente e a intelecção mesma é *sentiente* ou comporta um momento *sentiente*¹³. Por outro lado, ela é uma atividade estritamente histórica, no sentido de que se dá mediante um processo de apropriação de possibilidades intelectivas que, por sua vez, desencadeia um processo de capacitação intelectual¹⁴.

Além do mais, embora no processo intelectivo¹⁵ o *logos* (palavra, discurso), sobretudo o *logos* predicativo (predica algo de algo: A é B), desempenhe uma função fundamental e, quiçá, preponderante, não é senão um de seus momentos. A intelecção não arranca do *logos*, mas de um modo mais primordial de saber (o mero estar presente de algo) que é, inclusive, condição de possibilidade de toda e qualquer predicação: só posso predicar algo de algo (A é B) se esse algo (A) de alguma forma já está inteligido. É o que Zubiri chama *apreensão primordial de realidade*. Tampouco a intelecção termina no *logos*. Ela marcha em busca do fundamento último da coisa já apreendida primordial e afirmativamente (logos): “Na marcha intelectiva, as coisas começam dando que pensar e terminam dando [ou tirando] razão”¹⁶. É o que Zubiri chama *razão*, de modo que o *logos* não é senão um momento do ato intelectivo, por mais importante e determinante que seja. A redução do saber ao *logos* – o que Zubiri chama “logificação da inteligência”¹⁷ – constitui um dos grandes

¹² Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Op. cit.*, 82, 86, 104.

¹³ Cf. *Ibidem*, 85s, 99ss.

¹⁴ “A constituição da possibilidade real é ela mesma processual e é isso o que se há de entender formalmente por capacitação; a capacitação é um processo pelo qual se vai incorporando ao sujeito em questão um poder-poder, um poder possibilitar, um poder fazer possíveis” (ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 1999, 554). “O conceito de capacidade busca expressar essa constituição do poder enquanto logra fazer um poder [...] Com ela, assistimos não simplesmente a algo que diz respeito ao exercício de uma potência, mas a algo que abre um âmbito ou outro de possibilidades: mais que atualização de uma ou outra possibilidade, no caso das capacidades, encontramos com a constituição do âmbito mesmo de um tipo de possibilidades ou outro. Neste sentido, não apenas se faz algo novo, não apenas se atualiza uma possibilidade, mas se constitui o princípio histórico do humanamente possível” (*Ibidem*, 560).

¹⁵ Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Op. cit.*; IDEM. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002; IDEM. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983. Para uma visão global e sintética do processo de intelecção na perspectiva de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría, cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como intelecção do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010, 215-245.

¹⁶ ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón. Op. cit.*, 71.

¹⁷ Cf. IDEM. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Op. cit.*, 86, 167s.

equivocos/erros da tradição filosófica ocidental. Como modo de inteligência, a razão ou o pensamento consiste numa atividade intelectual: “marcha” em busca do fundamento da realidade que está sendo inteligida¹⁸: marcha para “além” do já inteligido (primordial e *logos*); marcha “incoada”: abre uma via intelectual; marcha “ativada” pela realidade.

Tudo isso tem muitas implicações para o fazer teológico, como atividade teórico-intelectiva. A Teologia aparece aqui como algo intrinsecamente vinculado a uma práxis salvífico-teológica (momento da práxis) e se constitui como um modo específico de saber (razão) perante a outros modos de saber.

2. Há uma mútua implicação entre a determinação do conteúdo da realidade teológica (Deus) e a determinação do modo de acesso intelectual a essa realidade (razão).

No ato de inteligência, a realidade a ser inteligida e sua inteligência se implicam e se determinam de tal modo que se pode e se deve falar de uma coatualidade (“atualidade comum”, “comunidade de atualidade”)¹⁹ de realidade e inteligência. Determinar o conteúdo de uma realidade qualquer é, já, uma atividade intelectual. Carece, portanto, de sentido falar da realidade independentemente (fora, antes) de sua inteligência. Por sua vez, o que seja a inteligência não se sabe senão na medida em que se entende algo: toda inteligência é inteligência de algo. Não tem sentido, portanto, falar de inteligência independentemente (em si) da realidade inteligida.

Como insiste Zubiri, “saber e realidade são congêneres em sua raiz”²⁰. Por isso mesmo, não se pode falar de modo consequente da “realidade em si”, independentemente de sua inteligência (realismo ingênuo), nem da “inteligência em si”, independentemente da realidade inteligida (idealismo ingênuo). Agora, claro que se pode, didaticamente, se deter na análise e formulação de um ou de outro momento no que ele tem de mais específico. Afinal, por mais que sejam congêneres e se codeterminem, inteligência e realidade são irreduzíveis, têm a própria especificidade.

¹⁸ Cf. IDEM. *Inteligencia y razón*. Op. cit., 27-38.

¹⁹ Cf. IDEM. *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. Op. cit., 155ss.

²⁰ *Ibidem*, 10. Ao contrário do que pensa Clodovis Boff, para quem saber e vida, teoria e práxis são realidades essencialmente “heterogêneas, ainda que combináveis” (BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Op. cit., 391).

3. Uma introdução ao pensamento teológico pode dar-se com base na realidade pensada (realidade teológica) ou com suporte na atividade pensante (pensamento teológico).

Embora realidade pensada e atividade pensante se impliquem e se condicionem no pensamento, não se identificam – são relativamente autônomas. E essa autonomia relativa de realidade e pensamento permite que se possa tomar como ponto de partida de uma introdução ao pensamento teológico um ou outro. Não há nenhuma razão que obrigue partir de um ou outro: “Certamente a investigação sobre a realidade necessita lançar mão de alguma conceituação do que seja saber”, mas “não é menos certo que não se pode levar a cabo uma investigação acerca das possibilidades de saber, e de fato nunca foi levado a cabo, se não se apela a alguma conceituação da realidade [...]. É impossível uma prioridade intrínseca do saber sobre a realidade ou da realidade sobre o saber. Saber e realidade são, em sua própria raiz, estrita e rigorosamente congêneres. Não há prioridade de um sobre o outro”²¹.

A opção por um ponto de partida ou outro, por mais razoável que seja, tem sempre algo de arbitrário, seja porque ambos os pontos de partida são legítimos e possíveis seja porque, de alguma forma, se implicam.

2 – Teologia num curso de filosofia!?

Tendo esboçado a estrutura da problemática teológica (âmbito de realidade – modo de inteligência), precisamos nos confrontar agora com a problemática de sua inserção no âmbito teórico-acadêmico da Filosofia.

Uma *introdução à Teologia num curso de Filosofia* não pode ser um objeto estranho, intruso e indesejável. Deve ser parte integrante deste e, portanto, deve estar estruturalmente articulada com a reflexão filosófica. Há que situar-se, portanto, na *fronteira* da Filosofia e da Teologia²². Não

²¹ ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. Op. cit., 9s. “A suposta anterioridade crítica do saber sobre a realidade, isto é, sobre o sabido, no fundo, não é senão uma espécie de titubeio escrupuloso no arranque mesmo do filosofar. Algo assim como se alguém que quer abrir uma porta passasse horas estudando os movimentos dos músculos de sua mão; provavelmente não chegará nunca a abrir a porta. No fundo, essa idéia crítica de anterioridade, por si só, nunca levou a um saber do real e quando o logrou, em geral, foi por não ter sido fiel à crítica mesma” (*Ibidem*, 10).

²² “Problemas de Fronteira” é, aliás, o subtítulo de uma das obras de Lima Vaz que aborda temas situados “nesse território de fronteiras incertas entre filosofia e teologia que se constitui, ao longo da tradição, em terra natal do pensamento cristão” (LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de Filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, 7).

como uma “ponte” entre saberes que, enquanto tais, em nada se relacionou com o outro, mas como “terreno comum” que, de alguma forma e em certa medida, pertence a ou tem relação com ambos os saberes, sem que isso comprometa a especificidade e autonomia de cada um.

Com efeito, é preciso começar recordando o fato de que a articulação estrutural entre Filosofia e Teologia é um *fato* constatável na história da Filosofia e da Teologia²³, independentemente da apreciação que se faça acerca desse aspecto e da pluralidade e complexidade dos modos como se deram e ocorreu essa articulação²⁴.

Por um lado, a Filosofia nasceu e se desenvolveu profundamente articulada com a problemática teológica. De fato, “a origem da filosofia está estreitamente ligada à religião”²⁵. Ela significou “uma forma audaciosa de fazer a razão, investigadora da natureza e construtora da ciência, servir ao intento de exprimir a visão religiosa do mundo”, constituindo-se, assim, como “*teologia*, expressão racional do *theion*, do divino”²⁶. Nasceu como Teologia e se desenvolveu “sob o signo da

²³ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências e de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008; LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Op. cit.*; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre fé e razão*. São Paulo: Paulinas, 2000; JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão*. São Paulo: Loyola, 1998.

²⁴ Quanto à relação entre Filosofia e Teologia, Pannenberg apresenta, com propósitos sistemáticos, quatro definições de “relação formalmente possíveis” entre elas: “Por um lado, a relação entre filosofia e teologia foi concebida como oposição e, por outro, procurou-se identificar ambas. Além disso, subordinou-se a filosofia à teologia ou, inversamente, a teologia à filosofia”. Mas, adverte: “um exame mais acurado mostrará que essas definições formais da relação, na melhor das hipóteses, podem assumir o significado de ponderações prévias e que chegam ao seu limite quando se deparam com a complexidade das maneiras com que a relação entre filosofia e teologia de fato tomou forma na história” (PANNENBERG, Wolfhart. *Op. cit.*, 17).

²⁵ *Ibidem*, 10. “Esse é um dado fundamental para a questão da relação entre filosofia e teologia. Os filósofos nem sempre estiveram conscientes dele ou, em todo caso, de toda a sua importância. A filosofia antiga, desde Xenófanés, tendeu antes a conceber esse dado de modo inverso, ou seja, como revestimento sensível das verdades filosóficas pelas tradições religiosas. A dependência em que a filosofia se encontra do fato religioso historicamente anterior a ela só foi apreciada em sua relevância fundamental com o surgimento da consciência histórica na era moderna, especialmente com Hegel, com sua tese de que a filosofia confere uma definição precisa à religião que a precedeu historicamente. Desse modo, Hegel atribuiu à filosofia uma função parecida com a da teologia” (*Ibidem*, 11)

²⁶ LIMA VAZ, Henrique Claudio de. “Teologia medieval e cultura moderna”, in IDEM. *Op. cit.*, 71-86, aqui 74. É o que demonstra a obra do grande historiador do pensamento antigo Werner Jaeger sobre a Teologia dos primeiros filósofos gregos (Cf. JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998). A Teologia, diz ele, “é uma criação específica do espírito grego”. Ela é “uma atitude do espírito que é caracteristicamente grego e que tem alguma relação com a grande

teologia". Como recorda Lima Vaz, "o pensamento de Platão é, fundamentalmente, uma visão teológica do mundo"; para Aristóteles, a ciência mais elevada "é aquela que está voltada para a contemplação das realidades divinas: ciência primeira ou teologia"; a moral estoica atinge seu ápice na Teologia, pois ela "se funda na aceitação de um *logos*, de uma razão divina imanente ao universo e cuja providência conduz todas as coisas"; mesmo o epicurismo, diz ele, "considerava que a vida humana somente adquire sentido quando confrontada ao problema teológico" – descoberta de "uma razão e uma ordem divina" na natureza e na vida humana²⁷. E, então, daí, sobretudo com o desenvolvimento da Teologia cristã, toda a Filosofia ocidental foi desenvolvida e organizada "segundo o esquema que M. Heidegger denominou *onto-teologia*"²⁸. Xavier Zubiri chega a afirmar/denunciar o fato de que "a filosofia europeia, de Santo Agostinho a Hegel, é, em última instância, uma filosofia que nem nasceu nem viveu de si mesma. Com todas as suas limitações, a filosofia grega pelo menos nasceu a partir de si mesma frente às coisas em contato imediato com elas. Mas o homem da era cristã nunca se encontrou consigo de maneira imediata, mas mediante Deus, ou seja, com a mirada fixa no ente infinito"²⁹. E isso não se rompe completamente nem sequer nessa época que Lima Vaz denomina "modernidade moderna"³⁰. Primeiro, porque, como lembra Pannenberg, há uma série de questões desenvolvidas e elaboradas em diálogo estreito com a Teologia cristã que continua central no mundo moderno (contingência, individualidade, história etc.)³¹. Segundo, porque, como adverte Manfredo Oliveira, a Modernidade não pode ser simplesmente identificada com as correntes filosóficas anti ou pós-metafísicas; ela pode ser entendida também "como esforço de reestruturação da filosofia enquanto teologia racional a partir

importância que os pensadores gregos atribuem ao *logos*, pois a palavra *theologia* quer dizer a aproximação a Deus ou aos deuses (*theoi*) por meio do *logos*. Para os gregos, Deus se tornou um problema" (*Ibidem*, 10).

²⁷ LIMA VAZ, Henrique Claudio. *Op. cit.*, 74s.

²⁸ IDEM. "Filosofia e modernidade filosófica". *Síntese Nova Fase* 53 (1991) 147-165, aqui 153.

²⁹ ZUBIRI, Xavier. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, 123s. Como bem adverte Antonio González, "não se trata [aqui] de uma crítica do Cristianismo nem de uma crítica da teologia enquanto tais, mas de uma crítica da função filosófica que a teologia desempenhou no Ocidente" (GONZÁLEZ, Antonio. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1993, 6).

³⁰ LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Op. cit.*, 152, 154. Segundo ele, "a 'modernidade moderna' irá reformular de maneira profunda e, mesmo, radical, o modelo das relações até então vigentes entre filosofia e religião. Essa reformulação consistirá, em suma, na abolição da estrutura *onto-teológica* e na sua substituição por uma estrutura que propomos designar como *onto-antropológica*" (*IBIDEM*, 154s).

³¹ PANNENBERG, Wolfhart. *Op. cit.*, 99-119.

das exigências que emergem do novo contexto cultural”³², ou seja, a filosofia moderna não é necessariamente uma filosofia fechada ao problema do fundamento último de toda realidade e, por isso, não é sem mais uma filosofia anti-teológica.

Por outro lado, a Teologia cristã, embora fincando raízes mais profundas no ambiente cultural semítico-judaico, teve que se confrontar desde o início e se desenvolver em diálogo e interação com a Filosofia grego-helenista. Esta era, aliás, uma questão de vida ou morte para o cristianismo e sua Teologia, na medida em que se desenvolvia e se enraizava neste novo ambiente cultural³³. Na verdade, este diálogo ou esta interação Teologia e Filosofia começa já no interior do próprio judaísmo. “No mundo helenístico, o monoteísmo judaico já entendia a crítica filosófica à fé popular politeísta como afirmação da fé judaica no Deus único”. E, “assim como fizera o judaísmo helenístico, também o cristianismo pôde recorrer, no mundo helenístico, aos filósofos em favor de sua mensagem do Deus único de todos os seres humanos, ao qual todos deveriam converter-se (1Ts 1,9), depois de ele ter-se revelado a todos em Jesus Cristo”³⁴. Índícios deste diálogo ou interação já aparecem nas escrituras cristãs ou no Novo Testamento. Os Atos dos Apóstolos, por exemplo, fazem referência à discussão entre Paulo e alguns filósofos epicuristas e estoicos (At 17, 18) e, no discurso de Paulo no Areópago (At 17, 22-34), aparecem alusões a ideias populares de origem predominantemente estoica³⁵. E com os Padres da Igreja esse diálogo se intensificou de tal modo, que condicionou e determinou radicalmente esse modo de saber que é a Teologia. Trata-se, sem dúvida, de um diálogo tenso e complexo³⁶.

³² OLIVEIRA, Manfredo – ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002, 9; Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Mediação filosófica no trabalho teológico”, in *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990, 173-181; IDEM. “Filosofia da religião e teologia”, in *Op. cit.*, 183-195; IDEM. “Ética e religião”, in *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 174-189; IDEM. “‘É necessário filosofar na teologia’: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner”, in OLIVEIRA, Pedro Rubens – PAUL, Claudio. *Karl Rahner em perspectiva*. São Paulo: Loyola, 2004, 201-218; HÖSLE, Vittorio. “Religião, teologia, filosofia”. *VERITAS*, 47 (2002) 567-579.

³³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade: o exemplo de Agostinho”, in IDEM. *Diálogos entre fé e razão*. *Op. cit.*, 51-73, aqui 51-62.

³⁴ PANNENBERG, Wolfhart. *Op. cit.*, 12.

³⁵ Cf. FABRIS, Rinaldo. Os Atos dos Apóstolos. São Paulo: Loyola, 1991, 327-336, especialmente, 333s.

³⁶ “Quando se percorre a história do encontro entre o cristianismo e a cultura grega desde os primeiros séculos de nossa era, é possível distinguir duas linhagens de cristãos: uns, desde Tarciano (c. 120) até Kierkegaard (1813-1855), para dizer o mínimo, propensos a acentuar a distância e mesmo a separação entre o cristianismo e o mundo ou a cultura profana. Outros,

Afinal, se, por um lado, a Filosofia grega foi se constituindo “na forma de teologia”, o que possibilitou sua assimilação pela teologia ou mesmo a construção de uma teologia filosófica³⁷, de outra parte, “as declarações das diferentes escolas filosóficas sobre a realidade divina não tinham todas o mesmo grau de afinidade com a compreensão bíblico-cristã” e “os teólogos cristãos sempre tiveram consciência de que aquilo que os filósofos dizem de Deus não é idêntico, em todos os aspectos, à mensagem bíblica de Deus”³⁸, diálogo tenso e complexo, mas constitutivo dessa forma de saber que é a Teologia cristã, tal como é desenvolvida ao longo da história. Certamente, há momentos altos e intensos desse diálogo ou dessa interação, como os que se deram com o platonismo a partir do século III e com o aristotelismo nos séculos XII e XIII³⁹. Ele ocorre, porém, inclusive, naqueles casos em que se reage explicitamente contra o uso da Filosofia na Teologia, como, por exemplo, em Tertuliano, Pedro Damiano, Lutero, Barth e Jüngel⁴⁰, e continua se dando na atual reflexão teológica⁴¹, ainda que nem sempre de modo crítico e consciente.

de Justino (c. 105-c.165) a, digamos, Hegel (1770-1839), inclinados a ver no Cristianismo o ponto mais alto e a consumação do que a cultura não cristã buscava um pouco às escuras” (NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre do ofício*. Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011, 104).

³⁷ LIMA VAZ, Henrique Claudio de. “Teologia medieval e cultura moderna”. *Op. cit.*, 73. “Justamente porque a filosofia antiga era *teológica*, a teologia cristã pôde tornar-se filosófica” (IDEM. “Filosofia e modernidade filosófica”. *Op. cit.*, 153).

³⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Op. cit.*, 12s.

³⁹ Segundo Lima Vaz, se a teologia cristã se torna “a expressão intelectual mais alta” do novo ciclo civilizatório que se inicia no ocidente com o cristianismo, isso “se deve ao fato de ter sido realizada com êxito, a partir do século III em Alexandria, a delicada tarefa de recepção e assimilação do platonismo pelo cristianismo, da qual nasceu a primeira grande teologia cristã; operação retomada, com êxito talvez ainda maior, com relação ao aristotelismo nos séculos XII e XIII” (LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Op. cit.*, 153).

⁴⁰ Assim, “a teoria estoica do espírito e sua visão de corporeidade do espírito”, permitiu a Tertuliano afirmar também “a corporeidade de Deus”; embora Pedro Damiano rejeite a autonomia irrestrita da dialética frente à teologia, não rejeita “a dialética em si”; Lutero, além de ter professado em seu período inicial ser ockhamista, “chegou a defender a tese estoica de Lorenzo Valla e John Wiclif de que tudo acontece por necessidade, como descrição do agir onipotente de Deus e de sua providência” (PANNENBERG, Wolfhart. *Op. cit.*, 18-20); Karl Barth “concebe o Deus cristão utilizando a categoria filosófica de sujeito” e mesmo quando Jüngel “recorre à revelação cristã para eliminar aqueles conceitos metafísicos que resultam incompatíveis com as exigências conceituais dessa revelação”, continua sendo condicionado por “certos pressupostos filosóficos” como, por exemplo, “a idéia do mal como negatividade” (GONZÁLEZ, Antonio. *Teologia de la praxis evangélica*: ensayo de una teología fundamental. Santander: Sal Terrae, 1999, 73s).

⁴¹ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

Além de ser, no entanto, um fato constatável/verificável na história da Filosofia e da Teologia, a relação ou interação delas parece estar imbricada na natureza ou na estrutura mesma de seus discursos, ou seja, parece ser algo *constitutivo* de ambas as ciências e, assim, uma *necessidade* que brota da própria estrutura interna dos discursos teológico e filosófico, ainda que por motivos e de modos diferenciados.

Da parte da Teologia, não se pode esquecer de que ela se constitui como um saber radical ou fundamental, isto é, um saber que se volta para as raízes ou para os fundamentos da realidade que procura inteligir, qual seja, a presença e ação salvíficas de Deus na história ou a realização histórica do reinado de Deus; um modo de saber fundamentalmente filosófico⁴² e um modo de saber, entre outros. É o que Zubiri chama de razão ou conhecimento: um saber que busca conhecer as coisas em profundidade, em sua estrutura fundamental. A Teologia não é a única forma de saber sobre Deus. Deixando de lado os discursos mitológicos sobre Deus, passados e presentes, basta recordar outros modos de inteligência muito mais desenvolvidos e, quiçá, mais eficientes na vida da Igreja, como são a liturgia, a arte, os exercícios de piedade, etc.⁴³. A Teologia é apenas um modo de saber – por mais importante que seja e por mais vinculado que esteja ou deva estar a outros modos de saber – e um modo de saber que tem uma estrutura semelhante ao modo de saber que é a Filosofia, sem que isso negue a especificidade da Filosofia e da Teologia e a consequente diferença entre eles⁴⁴. Por isso mesmo, ela não

⁴² Cf. Nota 25. Na verdade, como afirma Lima Vaz, esse modo de saber que é a Teologia se enraíza em “duas tradições didáticas de grande riqueza: a tradição rabinica com sua apurada técnica de exegese e interpretação da escritura e a tradição das escolas greco-romanas” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. “Teologia medieval e cultura moderna”. *Op. cit.*, 73).

⁴³ Cf. ELLACURIA, Ignacio. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, in *Estritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 163-185; GONZÁLEZ, Antonio. *Introducción a la práctica de la filosofía*: Texto de iniciación. San Salvador: UCA, 2005, 87.

⁴⁴ Especificidade e diferença que se revelam, dentre outros aspectos, pelo ponto de partida e pelo procedimento de cada uma dessas ciências. Enquanto a Teologia parte de uma experiência concreta de Deus, a Filosofia pode chegar à sua afirmação ou postulação. Enfrentando-se com uma realidade qualquer, na busca de conhecê-la em suas últimas determinações, a filosofia chega ou pode chegar à afirmação ou postulação de uma realidade absoluta como fundamento último de todas as coisas, de alguma forma relacionável/identificável ao que a Teologia chama Deus. A Teologia, por sua vez, partindo de uma experiência concreta de Deus, no caso, a experiência cristã de Deus, procura compreender e interpretar toda e qualquer realidade a partir e em função dessa realidade experimentada. Neste contexto, é importante ter presente a distinção que Manfredo Oliveira faz entre uma “teologia filosófica (teoria do Absoluto)” e uma “teologia das religiões (teoria de Deus)”. Elas possuem “uma *unidade* temática, ou seja, falam em última instância da mesma realidade, e uma *diferença* de horizonte uma vez que uma trabalha esta

pode ser desenvolvida senão filosoficamente, sem que isso signifique ou implique afiliação a uma escola ou corrente filosófica determinada⁴⁵. Afinal, como vimos, mesmo quando se quer reagir a uma tese/postura filosófica na Teologia, essa reação é sempre, de alguma forma, uma reação filosófica. A Filosofia é um momento constitutivo da reflexão teológica. E não apenas na medida em que ela utiliza conceitos filosóficos ou, em todo caso, conceitos carregados de conseqüências filosóficas – o que já seria muito⁴⁶; mas, sobretudo e mais radicalmente, na medida em que ela se constitui como um modo de saber semelhante ao modo de saber filosófico: saber que vai às raízes, aos fundamentos, que procura explicitar a estrutura essencial da realidade a ser conhecida; saber crítico, sistemático, autorregrado; numa palavra, saber racional.

Da parte da Filosofia, além de sua histórica vinculação com as tradições religiosas do mundo grego e, de modo especial, com o cristianismo, como vimos, convém lembrar que ela (como a Teologia) não tem um assunto específico que a distinga das demais ciências; ela trata ou pode tratar de *todas as coisas* e, assim, distingue-se das outras ciências, não pelo assunto/objeto/tema, mas, pelo *modo de tratamento*. E daqui decorrem duas conseqüências fundamentais para a relação ou interação Filosofia e Teologia. Em primeiro lugar, as experiências/tradições religiosas podem e de fato têm sido ao logo da história assunto da Filosofia. Ela sempre se confrontou e continua se confrontando com o fenômeno religioso, procurando compreendê-lo em sua raiz e em seu fundamento último, criticando seu caráter mitológico e/ou ideológico e

realidade fundamental a partir unicamente da reflexão humana a respeito do ser em si mesmo e em seu todo e a outra tematiza as determinações maiores desta mesma realidade, sobretudo, no caso do judaísmo/cristianismo, a partir da autocomunicação livre de Deus. Esta diferença se exprime terminologicamente através das expressões Absoluto [própria da filosofia] e Deus [própria das religiões e suas teologias] (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. "Filosofia e teologia" – a ser publicado em breve).

⁴⁵ O próprio Papa João Paulo II diz claramente em sua Carta Apostólica *Fides et Ratio* que "a Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras" (JOÃO PAULO II. *Op. cit.*, N° 49).

⁴⁶ Como isso se dá sempre, consciente ou inconscientemente, "é preferível um recurso explícito à filosofia, pois ele nos permitirá determinar com o maior grau possível de consciência qual é o instrumental filosófico que vamos utilizar" (GONZÁLEZ, Antonio. *Teología de la praxis evangélica*: ensayo de una teología fundamental. *Op. cit.*, 74). E, provavelmente, essa é uma tarefa muito mais da filosofia que da teologia. "É perfeitamente legítimo que a filosofia analise os conceitos que a teologia pressupõe, precisamente porque eles por si mesmos não constituem o objeto da teologia". Além do mais, "ao determinar com rigor o sistema conceitual utilizado, a Filosofia liberta a Teologia da servidão de conceitos filosóficos incontrolados, possibilitando à revelação cristã a utilização consciente daquelas categorias que considere necessárias para sua própria compreensão" (IBIDEM, 75).

perguntando-se por sua função na atividade individual, social e histórica da humanidade⁴⁷. Desse modo, o assunto da Teologia cristã (a experiência cristã de Deus e sua plasmação no cristianismo) pode ser também assunto da Filosofia. Ela trata de tudo e, portanto, também cuida da experiência cristã de Deus. Em segundo lugar, na medida em que trata de todas as coisas desde o seu fundamento último, quando radicalizada e levada às últimas consequências, desemboca, não raras vezes, naquela realidade absolutamente absoluta que a tradição judaico-cristã chama Deus ou, em todo caso, desemboca num âmbito de realidade que permite, ao menos, postular, de modo razoável – ainda que discutível, criticável ou negável – uma realidade absoluta como fundamento último de toda e qualquer realidade⁴⁸. Trata-se, sem dúvida, de uma questão polêmica e complexa, tanto no que diz respeito à problemática do fundamento último quanto, sobretudo, concernente à sua identificação/vinculação com o Deus cristão, mas, em todo caso, de uma questão razoável e central na história da Filosofia e na determinação da especificidade do conhecimento filosófico ou do modo como a Filosofia trata de todas as coisas.

Com efeito, seja pelo modo de intelecção (conhecimento), seja pelo assunto (experiência cristã de Deus), seja, inclusive e mais radicalmente, pelo ponto de vista ou pelo modo de tratamento de todas as coisas (desde seu fundamento último), Filosofia e Teologia estão muito mais implicadas do que parece, não apenas do ponto de vista histórico (fato), mas, também, sob o prisma da sua estrutura teórica (necessidade). E, assim, justifica-se, teoricamente, transpondo as orientações e determinações do magistério episcopal da Igreja, a inserção de uma disciplina teológica no curso de Filosofia.

3 – A disciplina Introdução à Teologia no curso de filosofia na Faculdade Católica de Fortaleza

Depois de esboçarmos a estrutura fundamental da problemática teológica (*realidade – conhecimento*) e de justificarmos sua inserção no âmbito teórico-acadêmico da Filosofia (*fato* historicamente constatável e *necessidade* que brota da estrutura teórica da Teologia e da Filosofia), apresentaremos o modo como tratamos essa questão na disciplina de introdução ao pensamento teológico no curso de Filosofia na Faculdade Católica de Fortaleza.

⁴⁷ Cf. IDEM. *Introducción a la práctica de la filosofía*: Texto de iniciación. Op. cit., 353-400.

⁴⁸ Cf. ZUBIRI, Xavier. “O problema teológico do homem”, in OLIVEIRA, Manfredo – ALMEIDA, Custódio (orgs.). *Op. cit.*, 13-20.

Convém explicitar, de antemão, uma dupla dificuldade com a qual nos confrontamos na determinação do estudo teórico dessa disciplina. Primeiro, trata-se de uma *disciplina nova*, tanto como matéria (diferente da Introdução à Teologia no curso de Teologia), quanto pelo âmbito teórico-acadêmico em que ela se insere (curso de filosofia). Segundo, trata-se de uma disciplina tão *próxima da introdução à teologia no curso de teologia*, que não é nada fácil distinguir uma da outra, embora tampouco se possa desconsiderar ou tornar irrelevante o âmbito teórico-acadêmico onde elas se inserem sem falar que se trata de uma disciplina de apenas dois créditos, portanto, de um caráter meramente introdutório.

Em todo caso, cremos que essas dificuldades, na medida em que são explicitadas e formuladas, contribuem, positivamente, na determinação do estatuto teórico da disciplina e, conseqüentemente, em sua estruturação e organização.

1. Antes de tudo, é uma disciplina de *Introdução à Teologia*. E no duplo sentido que a expressão introdução tem entre nós: *iniciação* (ser iniciado em) e *começo* (início dos estudos teológicos). Etimologicamente falando, introduzir – *intro* (movimento para dentro), *ducere* (conduzir, levar) – significa conduzir/levar para dentro de algo. Ser introduzido é ser iniciado (na capoeira, no terreiro, em determinados ritos, na fé, na vida religiosa, na universidade, em uma determinada ciência etc.). Acentuamos o caráter experiencial do saber/conhecimento (conhecer homem/mulher, a dor, o sofrimento, a amizade, o amor, Deus etc). Ser introduzido na Teologia, nesta perspectiva, significa ser iniciado na prática teológica. Aprende-se Teologia, fazendo Teologia. Cronologicamente falando, introdução significa o começo temporal do processo de iniciação experiencial do saber/conhecimento, pelo menos num sentido mais elaborado e sistemático, uma vez que a Teologia como ciência supõe algum nível de saber, por mais elementar que seja.

Temos então, a primeira característica de nossa disciplina: *caráter introdutório*. Ela está pensada como o *começo* da *iniciação* na prática teológica. Como tal, ela prioriza o processo mesmo de iniciação e sabe que não pode tratar de todas as questões teológicas.

2. Como *Introdução à Teologia*, a disciplina envolve um *âmbito de realidade* (Théo/Deus) e um *modo de inteligência* (logos/razão) e pode ser desenvolvida tanto com suporte na realidade pensada (realidade teologal), quanto baseada na atividade pensante (pensamento teológico). Ambos os pontos de partida, como vimos, são legítimos.

Embora consciente da congeneridade e codeterminação de realidade e pensamento no processo de conhecimento, e considerando o caráter introdutório de nossa disciplina, optamos por tomar como *ponto de partida* de nossa Introdução à Teologia a *realidade teologal*. E por duas razões fundamentais: 1) o que seja a realidade teologal é tudo menos evidente. Com a palavra “Deus” designam-se realidades e conteúdos tão diversos e, quiçá, contrários que põem em xeque sua aparente unidade e evidência. Mesmo entre os cristãos, não é tão evidente o que seja Deus (além da formalidade discursiva) ou qual seja seu conteúdo. A unidade discursiva *pode* mascarar um pluralismo ou mesmo uma contradição de fato. 2) Sobretudo no âmbito da Filosofia, “Deus” perdeu sua evidência. Se, antes, a afirmação de Deus era o ponto de partida da Filosofia, hoje, sequer chega a ser, muitas vezes, ponto de chegada da reflexão filosófica. Não se trata simplesmente da inevidência do que seja Deus (seu conteúdo). Trata-se, mais radicalmente, da inevidência de Deus mesmo (sua realidade).

Dada a importância fundamental da realidade teologal no próprio processo de intelecção/pensamento (se é verdade que a intelecção de uma realidade qualquer depende em grande parte das possibilidades intelectivas do homem, também é verdade que o próprio processo de intelecção está determinado pelo que seja e como se deixa apreender a realidade em questão) e sua inevidência cultural-filosófica e, inclusive, religiosa, convém (justifica-se!) tomá-la como problema ou via central de nossa introdução ao pensamento teológico. É, certamente, *uma* possibilidade; e uma possibilidade estruturalmente articulada à outra possibilidade (atividade pensante). Uma possibilidade, porém, que, não obstante sua congeneridade com a outra possibilidade e *nessa* congeneridade, tem uma certa primazia (*prios*)⁴⁹: “Na marcha intelectual, as coisas começam dando que pensar e terminam dando [ou tirando] razão”⁵⁰.

Temos explicitada, aqui, a segunda característica de nossa disciplina: a introdução na problemática teológica dá-se com origem no âmbito de realidade ou do assunto que a Teologia procura inteligir, presença e ação de Deus na história.

3. Por fim, falamos de uma disciplina de Introdução à Teologia no *âmbito teórico-acadêmico da Filosofia*, o que significa, como vimos, que deve

⁴⁹ ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. Op. cit., 160.

⁵⁰ IDEM. *Inteligencia y razón*. Op. cit., 71.

estar estreitamente articulada com a reflexão filosófica ou, melhor, que há de explicitar e desenvolver muito mais os pressupostos e as consequências filosóficas do que fazer teológico. Se o estudo da Teologia em geral não pode prescindir sem mais da filosofia, sob pena de perda de criticidade e rigor teórico, menos ainda o estudo da Teologia na Filosofia. Esta é, aliás, uma ocasião privilegiada para se confrontar de modo mais explícito e consequente com os pressupostos e as consequências filosóficas da reflexão teológica.

Tal confronto pode se dar, no caso de uma introdução à Teologia, tanto na determinação do modo de saber que é a Teologia (conhecimento), quanto na abordagem de seu âmbito de realidade (presença e ação de Deus na história). No caso de nossa disciplina, conforme indicamos no item anterior, isso se dará, sobretudo, no contexto da determinação do assunto da Teologia.

Essa é a terceira característica de nossa disciplina: abordagem filosófica do âmbito de realidade onde emerge a problemática propriamente teológica e confronto com os pressupostos e as consequências filosóficas da reflexão teológica.

Com arrimo nessas características, podemos compreender a ementa e a estrutura da disciplina: inserida no âmbito teórico-acadêmico da Filosofia, a disciplina *Introdução ao pensamento teológico* situa-se na fronteira da Filosofia e da Teologia e tem um caráter duplamente introdutório: iniciação, começo. Ela visa a *introduzir* o aluno no pensamento teológico *com procedência na problematização e explicitação da realidade a ser pensada teologicamente*, como condicionante e determinante (não exclusiva nem absoluta!) do pensar teológico: “problema teológico do homem”, revelação e fé cristãs, relação teoria – práxis.

Partindo da problematização do estatuto teórico da disciplina, como fizemos neste trabalho (1), confrontamos o “problema teológico do homem”, uma análise filosófica do problema de Deus na vida humana (2), com a experiência cristã de Deus: revelação e fé (3) e concluímos com a problemática da relação teoria teológica – práxis teológica, cerne da problemática teológica (4). É a nossa disciplina *Introdução ao pensamento teológico*:

I – A modo de introdução

◆ Pensamento teológico – realidade teológica

◆ Caráter introdutório

◆ Natureza do curso: Filosofia-Teologia

♦ Estrutura do curso: problema teológico, especificidade cristã, relação teoria-práxis

II – “O problema teológico do homem” (Xavier Zubiri)

♦ A realidade humana: religação, marcha intelectual, experiência

♦ A religião

♦ O cristianismo

III – A revelação e a fé cristãs

♦ “As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus” (J. L. Segundo)

♦ Cristologia – Teologia – Antropologia - Eclesiologia

♦ O caráter prático-salvífico da revelação e da fé cristãs

♦ A parcialidade pelos pobres

IV – Relação teoria-práxis (I. Ellacuría)

**Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino*

Doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität de Münster –
Alemanha, Professor de teologia na Faculdade Católica de Fortaleza e
presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte – CE.

SOBRE O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS: A NECESSÁRIA CONSTITUIÇÃO DE UMA NOVA MENTALIDADE PARA A PRESERVAÇÃO DAS GERAÇÕES FUTURAS

*Profa. Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha**

Resumo:

O contexto da sociedade atual, com o desenvolvimento exacerbado da tecnologia, destituída de uma consciência ética que leve em consideração a preservação da vida no planeta, exige uma mudança de mentalidade ancorada numa postura ética denominada por Mancini et al.(2000) de Macroética. O princípio responsabilidade elaborado pelo filósofo alemão Hans Jonas, é muito importante para a compreensão da Macroética. Este artigo é baseado em pesquisa bibliográfica, fundamentada em Jonas (2004; 2006), Mancini et al. (2000), Giacoia Jr. (2009), Zancanaro (In Carvalho, 2004;2010) e outros autores. Seu objetivo é sensibilizar os leitores para o despertar da responsabilidade com a preservação da vida de todos os seres, no presente e no futuro.

Palavras-chave:

Princípio Responsabilidade. Macroética. Ontologia. Mudança de mentalidade.

Resumé:

Le contexte de la société actuel, avec le développement exacerbé de la technologie, dépourvue d'une conscience éthique qui tient compte de la préservation de la vie sur la planète, exige un changement de mentalité fondé sur une posture éthique dénommée par Mancini et al.(2000) de Macroéthique. Le principe responsabilité, élaboré par le philosophe allemand Hans Jonas, est très important pour la compréhension de la Macroéthique. Cet article est basé sur la littérature recherche, fondé sur Jonas (2004; 2006), Mancini et al. (2000), Giacoia Jr. (2009), Zancanaro (In Carvalho, 2004;2010) ET d'autres auteurs. Son objectif est sensibiliser les lecteurs sur la responsabilité avec la préservation de la vie de tous les êtres, dans le présent et dans le futur.

Mots-clé:

Principe Responsabilité. Macroétique. Ontologie. Changement de mentalité.

Introdução

As transformações incessantes ocorrentes em todas as áreas desde o mundo moderno exigem uma mudança de mentalidade que oriente um comportamento humano voltado para o bem da humanidade e do planeta Terra, a casa comum de todos os seres que constituem essa morada. Tal ação humana que orienta uma nova mentalidade é denominada por Mancini et al (2000) de Macroética, uma ética intercultural que move a práxis política e considera realidades originárias como intrinsecamente dotadas de valor.

Até a Idade Média havia, entre natureza e razão, uma ideia de integração mútua e de harmonização. O entendimento dessa relação feita pelos modernos rompeu com essa ideia inicial, excluindo a reflexão sobre a posição desmedida da tecnologia na Idade Moderna e as consequências de sua utilização sobre os seres humanos e a natureza em geral. Daí a necessidade de novas referências éticas que pensem no lar comum da humanidade e garantam um futuro para todos.

Na Macroética, é fundamental o respeito incondicional à vida e à dignidade humanas. Nessa ética mundial, a teoria é interpretada num espaço intercultural, isto é, transforma o discurso apodítico em repertório hermenêutico e aponta o limite de cada pretensão cognoscitiva diante das relações humanas contextualizadas.

Foi apenas depois das terríveis consequências da segunda Guerra Mundial que houve uma tomada de consciência de que a ideologia do progresso não traz necessariamente o melhor para a humanidade. O que mais impressionou aos pensadores que se dedicaram a esta reflexão foi a desproporção entre as forças destrutivas tecnologicamente disponíveis e a insuficiência da consciência moral presente nas pessoas, povos e governos.

Uma vez expressa esta conscientização e o impulso de novos conhecimentos descobertos pelas Ciências da terra, pela Ecologia e pelas várias vias espirituais, articula-se, segundo Boff (2003), um novo retorno à natureza e ao *logos* universal, com uma consequente resistência ao entendimento da relação entre natureza e razão, assumido pela cultura moderna.

Leitura obrigatória na compreensão da Macroética da humanidade é a obra do filósofo alemão, de origem hebraica Hans Jonas. Consoante Mancini et al. (2000), o autor propõe uma ontologia teleológica que identifica a finalidade do ser como dever-ser universal e constitui uma

norma obrigatória no plano moral. Essa obrigação moral é denominada por Jonas como princípio-responsabilidade.

A teoria da obrigação jonasiana compreende o aspecto objetivo, concernente à validade e ao fundamento racional da obrigação, e o aspecto subjetivo, baseado na motivação. Esta pode ser acionada pelo sentimento de temor, concebido como superior a um mero impulso, pois nele se acha implícita a chamada ao dever.

No princípio-responsabilidade de Jonas¹, a responsabilidade prevalece sobre a liberdade, o “sim” adquire obrigatoriedade na liberdade do homem. O apelo do possível bem-em-si presente no mundo situa perante a vontade humana e exige ser ouvido. O ser humano, então, esquece o bem pelo eu individual e volta-se para o bem interativo e comunicativo, o que significa a realização do bem pelo bem. Esse princípio, ao demonstrar a imanência do fim do ser, ganha em Zancanaro (2004) expressão substancial.

2. Inquietações éticas no contexto do século XXI

A crise da sociedade globalizada hodierna necessita que as pessoas, grupos sociais e governos tenham uma consciência planetária fundamentada na ética e que aponte para uma profunda transformação cultural que disponha as condições para o surgimento de uma nova ética, outra economia e renovada política.

Notícias recentes divulgadas nas *mídias* mostram a necessidade de medidas urgentes para a concretização de um novo paradigma que oriente a conduta das pessoas, sociedades e governos. Assim é o anúncio na internet, feito pelo diretor de marketing, Luciano Pires (www.slideshare.net, 2012) mostrando que a China vai quebrar a economia mundial: enquanto os ocidentais terceirizam sua produção e táticas, e lucram em curto prazo, a China adquire tecnologia e investe à longo prazo no monopólio da produção mundial, o que muito provavelmente no futuro terá o impacto de uma bomba atômica chinesa. Depois de visitar as fábricas chinesas, Pires adverte para a ideia de que os cidadãos consumidores devem começar a comprar os produtos de fabricação nacional, estimulando o emprego em seu país; e, desta forma, proporcionando a sobrevivência não apenas de pessoas anônimas, mas

¹ A divulgação desse princípio teve suas primeiras noções propagadas na obra *O princípio vida* (2004), e foi depois consolidado no livro *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (2006).

de seu amigo, de seu vizinho e até mesmo da própria sobrevivência, como também a de seus descendentes.

Aliada única do regime comunista norte-coreano, que ameaça a segurança do Planeta com o desenvolvimento de tecnologia nuclear, a República Popular da China mostra que suas estratégias se estendem da Economia à Política. Comemorou o entendimento entre o país aliado e os Estados Unidos e manifestou intenção de trabalhar com as partes relevantes para seguir promovendo as negociações realizadas em Pequim, cujo objetivo era a suspensão de testes nucleares, lançamento de mísseis e o enriquecimento de combustível nuclear, em troca de “um compromisso dos EUA em fornecer 240 mil toneladas de ajuda alimentar e estudar um auxílio adicional posterior” (O Povo. Fortaleza, 02 de março de 2012).

Dos EUA, que se relacionam com a China, na Política e na Economia, surge a voz de Al Gore, ex-candidato à Vice-Presidência dos Estados Unidos, com a divulgação de uma verdade inconveniente:

Somos de longe os maiores poluidores. Temos que pensar nisso porque nossa maneira de pensar transformou nossa relação com a terra. Nosso sistema nervoso central precisa de uma pancada para se dar conta do perigo e reagir.(...) Cada um de nós pode contribuir para a mudança através das compras que fizermos, dos carros que dirigimos. Precisamos ter determinação para que nossas escolhas se efetivem (UMA VERDADE inconveniente. DVD, 2006).

Nesse documentário encontra-se a mensagem que Al Gore tem divulgado em palestras no mundo inteiro:

O que está em jogo é nossa habilidade de viver no Planeta Terra, de ter um futuro como civilização. Essa é uma questão moral. É nossa hora de lutar para garantir nosso futuro. Se nada fizermos, um dia, as gerações futuras poderão parar e perguntar: onde nossos pais estavam com a cabeça por que não acordaram quando tiveram chance? Precisamos ouvir essa pergunta agora (UMA VERDADE inconveniente. DVD, 2006).

Na civilização que vivemos, o que causa mais espanto e admiração; a realidade ou a ficção? Como aconteceu no passado, a ficção de hoje será a realidade de amanhã? Na constatação da aplicação da técnica nos seres

humanos², na atualidade, a realidade imitou a ficção, como aconteceu com a obra *Admirável Mundo Novo*, de Huxley³.

Jonas (2006) indica esse livro⁴ quando se reporta ao caráter sério da ficção científica. É possível que esse autor tenha encontrado na leitura de Huxley a possibilidade de previsão das consequências da aplicação, nos seres humanos, dos progressos da Ciência nas áreas da Biologia, Fisiologia e Psicologia, à serviço de um governo totalitário.

A possibilidade de a ficção científica apontar caminhos para a reflexão filosófica mostra-se no prefácio da edição de *Admirável Mundo Novo* em 1952. No prefácio, Huxley aborda os aspectos econômicos e políticos de uma comunidade futura, numa economia descentralizada e numa política cooperativa, em que a Ciência e a Tecnologia fossem destinadas ao homem, e não como aconteceu com a revolução científica moderna: o homem submetido a elas. A filosofia de vida predominante na comunidade anunciada por Aldous Huxley seria uma espécie de Utilitarismo Superior, na qual o princípio da Felicidade Máxima seria secundário ao princípio do Fim Último – a primeira questão a ser feita e respondida em qualquer contingência da vida seria: “de que modo este pensamento ou ação contribuirá ou interferirá na realização do Fim Último, por mim e pelo maior número possível de outros indivíduos?” (HUXLEY, 1981, p. 13-14).

Na exposição da realidade, o que causa mais admiração, a Literatura ou a Filosofia? Na abertura de *Admirável Mundo Novo*, Huxley fala desse “embaralhamento” por meio dos versos de William Shakespeare, destacando e ironizando o papel futuro dos seres humanos na constituição do mundo:

² Jacqueline Russ (1999, p. 98) observa o crescimento brutal dos poderes humanos, ao mesmo tempo sujeito e objeto da técnica. Entre as técnicas utilizadas na atualidade, menciona o prolongamento da vida, as manipulações genéticas e o controle de comportamento, com “a regulação das condutas pelas drogas, a intervenção direta no cérebro por meio de eletrodos implantados, a programação da ação humana pela terapia comportamental”.

³ Crítico das utopias de Bacon, Marx e Bloch, Jonas leva em consideração o aspecto sério das obras de ficção científica, que reside na elaboração de experimentos intelectuais bem fundamentados cujos resultados podem ser comparados à função heurística. Segundo Jonas (2006, p. 73), o mero saber sobre possibilidades “é suficiente para os fins de casuística heurística, posta a serviço da doutrina ética dos princípios”. Na mesma obra, diz que “sente-se impelido para o mito, pois ele vale-se de automanifestações em nossa experiência mais profunda, “sob a pressão de uma tarefa a que a filosofia, em seu desamparo, não pode subtrair-se”. (RUSS, 1999, p. 267)

⁴ Publicado pela primeira vez em 1932.

Ó maravilha!
Que adoráveis criaturas aqui estão!
Como é belo o gênero humano!
Ó ADMIRAVEL MUNDO NOVO
Que possui gente assim (A tempestade, ato V).

Jonas, por sua vez, usa uma passagem de Sófocles para mostrar as relações entre homem e natureza:

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o homem! (...) Só a morte ele não encontrará nunca um meio de evitar (...) Industrioso e hábil, ele se dirige ora para o bem ora para o mal...confundindo as leis da natureza e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade muitas vezes se torna indigno e pratica o mal audaciosamente (JONAS, 1979,apud GIACIOIA JR, 2000, p. 196).

Esta passagem apresentada por Giacoia Jr. aparece em Jonas como paradigmática, no que diz respeito às relações entre homem e natureza. Se o homem, industrioso e hábil, pode inventar inúmeras coisas, até hoje não encontrou um meio de evitar a morte, muitas vezes usa suas habilidades contra o bem da cidade. Por isso, a louvação a um poder humano que não respeita a ética é inquietadora e angustiante.

3. A fundamentação da ética contemporânea

Segundo Manciniet al (2000), a transformação global exigida pelo mundo contemporâneo não compreende uma mudança de mentalidade seguida de comportamentos humanos equivalentes, mas num processo em que “teoria e práxis, cenários de sentido e processos político-sociais se condicionem mutuamente” (2000, p. 203). Isto significa que não é uma teoria ‘boa’ em si que convencerá os humanos a serem melhores, mas sua adesão a teorias que abram espaço para uma condição dialógica na qual uma perspectiva particular possa interagir com as outras.

Tal ação humana visando ao bem da humanidade – denominado por esses autores de Macroética - não consiste em pensamento único, mas em uma ética intercultural que mova uma práxis política, na qual a realidade não é derivada de um princípio, mas é intrinsecamente dotada de valor; isto é, a teoria é interpretada num espaço intercultural que exprime o limite de cada pretensão e poder diante de um ser humano.

Nessa perspectiva, é fundamental o respeito incondicional à dignidade humana, invocado pela Macroética para diferenciá-la de morais manipuladoras, particulares e irracionais, presentes, tanto nos continentes Americano e Europeu, quanto nos países árabes e Israel.

No encaminhamento de questões sobre a validade de uma referência ética e também moral para “pensar o lar comum e garantir um futuro para todos”, é preciso “voltar ao sentido originário da ética e da moralidade” (BOFF, 2003, p. 27). O termo “ética”, originário de “*ethos*”, possui dois sentidos: abrigo permanente de animais e de seres humanos, e conjunto de meios para bem conservar este abrigo, isto é, conjunto de valores e hábitos consagrados pela tradição cultural de cada povo.

Conforme Boff, o novo entendimento da relação natureza/razão proposta pelos modernos, além de romper a ideia de integração mútua e harmonização, mostra que “as combinações natureza/razão estão sujeitas às variações históricas, às conjunturas e às interpretações no quadro das mais diferentes culturas” e que “podem ser influenciadas também pela dimensão da demência, do drama e da tragédia” (2003, p. 32).

Lima Vaz (1993) contribui para esse tema, ao explicar como sucedeu a mudança da relação natureza/razão, e de que modo ocorreu a posição desmedida que a técnica assumiu no começo da Idade Moderna. O deslocamento, da *tecne* no esquema do logocentrismo grego, um braço da Ciência criado para servir aos interesses humanos, torna-se o símbolo de um progresso cumulativo e quantitativo que, segundo a ideologia do progresso vigente no início da revolução científica, necessariamente traria o melhor para a humanidade. Excluiu-se então a reflexão sobre as consequências da utilização da tecnologia sobre os seres humanos.

Uma tomada de consciência de que a tecnologia não apenas facilitava o dia a dia dos seres humanos, na comunicação, transportes e objetos utilitários, mas também trazia muitos malefícios para a vida humana, ocorreu no final da Segunda Guerra Mundial, com a observação do potencial destrutivo mostrado não só nos acontecimentos bélicos convencionais, mas também no Holocausto e, sob outro ângulo, no bombardeamento atômico de Hiroxima e Nagasaki. Desde então, impressionou, antes de tudo, a desproporção entre as forças destrutivas tecnologicamente disponíveis e a precariedade da consciência moral dos indivíduos, dos povos, dos governos. (MANCINI et al., 2000, p.8).

Com origem nessa conscientização, surge na ética contemporânea a resistência ao entendimento do vínculo natureza-razão feita pelos

pensadores modernos, com suporte em conclusões racionais subjetivas (logos subjetivado). Com o impulso “dos novos conhecimentos acumulados pelas ciências da terra, pela ecologia e pelas várias vias espirituais” (BOFF, 2003, p. 36), articula um novo e poderoso retorno à natureza e ao *logos* universal. Nessa concepção, o conceito de natureza é mais próximo da *physis* grega: *logos* universal expresso na história e produzindo de forma incessante cultura, significações e processos de espiritualização.

As éticas abordadas por Mancinet al (2000), possuem em comum o reconhecimento dos valores fundamentais da condição humana e sua interpretação nas diversas culturas. Daremos prioridade, neste trabalho, à pesquisa sobre o princípio responsabilidade em Hans Jonas, classificado por esses autores, juntamente com Karl Jaspers, Dieter Henrich e Vittorio Hosle, entre os filósofos que postulam um fundamento ontológico na responsabilidade pela terra.

4. Hans Jonas e o princípio responsabilidade

A obra de Jonas representa, segundo Mancini et al (2000), leitura obrigatória na compreensão da Macroética da humanidade. Seu pensamento, conforme Zancanaro (2010), foi marcado pelo existencialismo de Heidegger⁵, pela fenomenologia de Husserl, pelos estudos históricos de Bultman, além de pertencer ao círculo intelectual de Hannah Arendt e Karl Jaspers, entre outros. O estudo da gnose⁶ também foi muito importante para suas futuras reflexões.

Sua questão é: “pode a razão tornar a garantir o fundamento da ética sem dever recuperar a categoria do sagrado?” (MANCINI et al, 2000, p. 29). A proposta de Jonas é uma “ontologia teleológica que identifica a finalidade do ser como dever-ser universal, que origina no plano moral uma norma obrigatória”.

O autor lança no livro *O princípio vida* as bases do *Princípio Responsabilidade*. Afirma, no capítulo final dessa obra, que antes de se

⁵ Cf. Mancini et al (2000), Jonas incorporou categorias descritivas do existencialismo: possibilidade, projeto, renúncia, presente, passado, futuro, liberdade, cuidado, temor existência. A ideia heideggeriana de “partir do ser” adquire uma dimensão pedagógica em Jonas. (...) Para que esta possibilidade se mantenha viva, é necessária uma ética de preservação, de previsão, de custódia.

⁶ Cf. Zancanaro (2010), Jonas analisa a gnose como uma situação específica, um modo determinado de conceber o mundo e a vida, não em termos de consciência, espírito ou interiorização.

pensar num provável êxito ou fracasso no imortal, é preciso “salvar a aventura mortal em si” (JONAS, 2004, p 269), em virtude da ameaça causada pela tecnologia, em que a bomba atômica talvez seja o aspecto mais fácil de ser controlado, perigo que só pode ser enfrentado por ação atual coletiva pública.

A ameaça do futuro total ergue a um plano mais elevado o aspecto da proteção meramente física, com isto transformando a prudência preventiva ao seu serviço no dever transcendental mais urgente, isto é, o momento da decisão, neste contexto, não é mais apenas o da própria ação isolada e de curto prazo, mas, acima de tudo, “o momento do gênero humano em seu agir social global” (JONAS, 2004, p. 270).

Depois de anunciar algumas ideias, aprofundadas no Princípio Responsabilidade, Jonas demonstra a necessidade de empreender essa tarefa: “para a novidade desta situação, que atribui ao conhecimento das consequências, e com ele ao conhecimento científico um papel nunca antes conhecido, nós não fomos preparados por nenhuma doutrina de deveres” (JONAS, 2004, p. 270).

É unanimemente reconhecida a contribuição de Jonas em redefinir a relação entre ontologia e ética, com a retomada original da categoria responsabilidade⁷ e a superação do vazio ético, causado pela “exaltação do saber como via única de salvação”⁸(MANCINI et al, 2000, p.28). Conforme Mancini et al, a ética que em Jonas é necessária para a crise atual da humanidade não pode se amparar no formalismo subjetivo de Kant, tampouco na razão absoluta de Hegel, onde não existe uma autêntica responsabilidade moral, porque o curso das coisas já está legitimado; nem no utopismo de Marx, que concede aos seres humanos uma excessiva capacidade de previsão dos acontecimentos determináveis por suas ações.

A ética jonasiana supera a ética proposta por Max Weber que, ligada aos sujeitos, não propõe mudanças à política em curso, e supera também o antropocentrismo em geral. Sua raiz é o apelo imperativo da totalidade do mundo vivente. Apesar de tratar da totalidade, e talvez,

⁷ Cf. Zancanaro, 2004, p. 187, a meta da Teoria da Responsabilidade é garantir o retorno do homem ao seu lugar de honra que lhe foi subtraído pelo nihilismo moderno.

⁸ Cf. Zancanaro,2004, p. 208, nesse sentido, Jonas é pré-moderno porque não edita o gesto onipotente do homem cartesiano, baconiano, galilenano, de poder tudo, mas por estar atento às exigências do ser” .A esse respeito afirma Giacoia Jr, 2000, p. 194 que, em sua fundamentação, Jonas procura legitimar filosoficamente a passagem desautorizada pela Filosofia moderna, do plano do ser e da existência, para o plano do dever-ser.

justamente por isso, Jonas renuncia a projetos muito ambiciosos a favor de opções controláveis passo a passo.

Conforme Zancanaro, a Teoria da Responsabilidade em Jonas considera os aspectos objetivos, relativos à validade e ao fundamento racional da obrigação, e o aspecto subjetivo com a capacidade de mover a vontade. Essa motivação para uma ação responsável pode ser acionada pelo “sentimento de temor, de perda, de ameaça, de destruição, de morte” (JONAS, 1993, apud ZANCANARO, 2004, p. 216). O sentimento, mais do que um mero impulso, é concebido aqui como elemento cardeal da moral e nele se acha implícita a chamada ao dever.

A teoria da ética da responsabilidade em Jonas não parte da racionalidade lógica como dedução elaborada em pressupostos idealistas, como os da ética tradicional, mas no pressuposto ontológico contido no próprio fato. Essa dedução põe o universal, o todo, o duradouro, como elemento que vai sustentar a existência de fins na natureza. De maneira inversa, o transitório, o ínfimo, é uma afirmação contrária à sua expansão e permanência. “Impedir sua realização constitui um problema ético, já que a prevalência está voltada para o transitório”.⁹ (ZANCANARO, 2004, p. 204).

Na compreensão de Zancanaro, “é a liberdade e não a compatibilidade lógica de um princípio que nos obriga a afirmar a vida” (2004, p. 205). Mas a causa geradora é a responsabilidade, não a liberdade, pois “cada ampliação da liberdade é uma grande aposta sobre a eventualidade de que o seu bom uso prevaleça sobre o seu mau uso” (JONAS, 1979, apud MANCINI et al, 2000, p. 37). “É o apelo do possível bem-em-si no mundo que se coloca frente à minha vontade e exige ser ouvido” (JONAS, 1993 apud ZANCANARO, 2004, p. 215). Neste caso, “o sim adquire obrigatoriedade na liberdade do homem. (...) O bem se constitui valor por exigência do ser, isto é, o sim ontológico possui força de obrigatoriedade na liberdade como atendimento ao trabalho teleológico da natureza” (IBIDEM, p. 211).

Na Teoria da Responsabilidade em Jonas, fazemos o bem não para nosso eu individual, mas em virtude do próprio bem, que é, ao mesmo tempo, interativo e intercomunicativo. Daí a afirmação de Jonas: “homem bom não é o que tem feito bom a si mesmo, mas o que tem feito o bem pelo bem” (JONAS, 1993, apud ZANCANARO, p. 215).

⁹ Cf. Zancanaro, 2004, p. 218. Embora o existente não seja considerado algo melhor ou do mais alto valor, está aí objetivamente.

Jonas pretende, “ganhar a batalha decisiva para a teoria ética, expondo a doutrina dos valores, a partir da demonstração da imanência do fim do ser (...) existir é ser; e ser é um valor ou um bem não mensurável quantitativamente” (ZANCANARO, 2004, p. 206). O caráter subjetivo do valor requer uma fundamentação ontológica. Por isso, no entendimento de Zancanaro, é primordial a construção de uma ponte para que possa nascer a possibilidade da responsabilidade com a natureza com origem no princípio ontológico.

A ética defendida por Jonas deve “fixar as normas mínimas para a sobrevivência do homem e da natureza” (MANCINI et al, 2000, p. 36). Nestas normas há não apenas a determinação de como se deve agir, mas também a proibição daquilo que em absoluto não deve ser feito, como aquilo que o emprego inconsequente da tecnologia tem feito: pôr em risco a vida em geral e a própria essência humana.

5. Considerações Finais

A importância da contribuição de Hans Jonas, reconhecida pela comunidade filosófica na contextura mundial, decorre de sua redefinição do vínculo relação entre a ontologia e a ética, assim como da retomada da categoria responsabilidade no contexto dos problemas da atual situação mundial. Seu compromisso ontológico expande-se à totalidade do mundo vivente e sua ética é baseada na necessidade de controlar as capacidades destrutivas da humanidade que atingiram um poder desmedido no âmbito tecnológico, mas não assumiram a responsabilidade pelos resultados de suas ações.

Ante a imprevisibilidade das consequências a que a tecnologia expõe a humanidade e o meio ambiente, Jonas (2006) proclama que a ética não pode mais permanecer apenas orientada para atos individuais voltados para o sumo bem, mas deve zelar pelas necessidades temporais e urgentes de nosso planeta. Por isso o autor se dirige aos governantes e governos, cobrando a estes últimos a mediação do controle das decisões políticas e seus efeitos a longo prazo.

Como que respondendo ao apelo de Jonas, Al Gore (2006), ex-candidato à Vice-Presidência dos Estados Unidos, viaja pelo mundo divulgando um DVD produzido em 2006 em que trata de uma “verdade inconveniente” para o mundo político, a começar pelo que é praticado em seu país. Em suas palestras, à semelhança de Jonas, Gore provoca o medo pela extinção do Planeta e instiga a um compromisso efetivo dos políticos e de cada cidadão do mundo, dizendo que podemos contribuir

para a preservação de nossa civilização, mediante a modificação de nossa relação com a terra, o que pode ser feito nas coisas mais simples de nosso dia a dia, como em nossas escolhas sobre as compras e os carros que dirigimos. Diz ainda que, se não fizermos nossa parte, nossos descendentes nos cobrarão, porque nada fizemos quando tivemos chance.

Jonas (2006) usa uma passagem de Sófocles sobre as relações entre ser humano e natureza, mostrando que este confunde as leis da natureza e as leis divinas que jurou obedecer, praticando o mal audaciosamente e tornando-se indigno. Por intermédio dessa passagem, mostra o angustiante poderio da técnica em mãos humanas eticamente despreparadas.

Que nos invada uma angústia benfazeja e esta não descance enquanto não procurarmos fazer algo, tanto na teoria quanto na prática, que possa contribuir para a constituição de uma nova relação do homem com a natureza em sua totalidade e nos conduza a uma nova maneira de viver.

Profa. Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará

Especialização em Formação de Formadores pela

Universidade Estadual do Ceará

Bacharelado em Direito pelo Centro de Estudos

Superiores do Estado do Pará - CESEP

Graduada em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza

rosarocha17@hotmail.com

AFLATUN: TRAJETÓRIA E CARACTERÍSTICAS DE PLATÃO NA FILOSOFIA ÁRABE

*Profa. Ms. Francisca Galiléia P. da Silva**

Resumo:

A Filosofia árabe é marcada pela filosofia grega, em que procurava bases doutrinárias para o império em que se desenvolvia incontestavelmente a figura de Platão destaca-se, embora Aristóteles ocupa o primeiro lugar. O pensamento de Platão migra do metafísico para o teológico, influenciado pelo neoplatonismo. Neste contexto começam a ter influência grande os textos apócrifos atribuídos a Platão. Apresentando três categorias: política, moral, magia e química. O Fihrist de Ibn al-Nadīm testemunha esta literatura. A figura proeminente de Aristóteles faz desaparecer em alguns casos a autoria platônica e neoplatônica.

Palavras-chave:

Filosofia Árabe – Platão – Neo-Platonismo – Obras apócrifas – Aristóteles.

Abstract:

Arabic Philosophy is marked by Greek Philosophy, wherein it sought doctrinal foundations for the empire in development. The undisputed figure of Plato stands out, though Aristotle occupies absolutely the first rank. The thought of Plato's metaphysics migrates to the theological outlines, influenced by Neoplatonism. In this context begins to have great influence apocryphal texts attributed to Plato. Featuring three categories: political, moral, magic and chemistry.

Keywords:

Arabic Philosophy - Plato - Neo-Platonism – Apocryphal writings - Aristotle.

A presença da Filosofia grega no mundo árabe está estreitamente vinculada à finalidade de assegurar a estabilidade da recente configuração política, presente em terras arábicas, com a consolidação do Islamismo. A Filosofia que se constitui, neste contexto, adquire dimensão prática, de modo que é sobre esta que se desenvolveram as características fundamentais do pensamento filosófico muçulmano. Entre os ganhos provenientes da expansão do império islâmico, pode ser mencionado o grande número de bibliotecas, de modo que as conquistas realizadas não

provocaram o rompimento da produção intelectual que existia nas outras culturas, mas foi absorvida pelo novo império em expansão. Por isso, “Algunos califas también trataron de hacer venir manuscritos griegos desde Bizancio. Así lo confirma el caso de Al-Mahdi (775-785), que pidió al *cathólicos* nestorianos Timoteo que le proporcionara una copia de los *Tópicos* de Aristóteles”¹.

Os escritos gregos possuem lugar de destaque no Islã, escritos estes que chegaram aos árabes por intermédio dos povos da Síria e da Mesopotâmia. Recém-convertidos ao cristianismo, os sírios se viram obrigados a aprender o grego a fim de ler o Antigo Testamento e os escritos dos Padres da Igreja, uma necessidade que conduziu às leituras da Ciência e Filosofia gregas. Desta forma, no momento da conquista árabe, a região da Síria e a antiga província romana da Palestina consistiam em um território cristão, no qual estavam presentes as igrejas melquita, jacobita e maronita. Enquanto isso, Jerusalém se dividia entre os cristãos e os judeus na Alta Mesopotâmia e no Iraque, que faziam parte do Império Persa. Aqui, os cristãos se distinguiam entre jacobitas e nestorianos que, por sua vez, tinham, no período que antecedeu a conquista islâmica, o centro religioso mais importante da Mesopotâmica. Ali, se desenvolviam inúmeras e distintas atividades culturais, tinha-se acesso aos textos gregos, uma vez que era o idioma das Sagradas Escrituras, da liturgia e da cultura, de modo que as obras filosóficas (em especial de Aristóteles e Galeno), médicas e dos sábios gregos se constituíram os pilares para o pensamento dos Padres da Igreja. Assim, com os estudos realizados na Escola de Edessa, na Mesopotâmia, fundada em 363, as obras gregas foram sendo traduzidas para o siríaco². Quando fechada, em 489, os professores da referida escola migraram para a Pérsia e se fizeram presentes nas escolas de Nísibis e Gundishapur. Posteriormente, com a expansão do Islamismo, os estudos helênicos passam a compor as bases da Filosofia árabe.

¹ GOUGUENHEIM, Sylvain. *Aristoteles y el Islam*. Trad. Ana Escartin. Madrid : Gredos, 2009. P.118.

² A respeito do siríaco, é válido elucidar que se trata de um idioma que faz parte de “una de las ramas del arameo, hablado en la región de Edesa – era una lengua empleada por el conjunto de las poblaciones cristianas del antiguo Imperio persa y de los confines del Imperio bizantino, es decir, las tierras que hoy van desde el norte de Arabia hasta el sur de Turquía pasando por Jordania, Siria, Irak y el oeste de Irán; el término designa habitualmente tanto la lengua como a las poblaciones que la utilizaban”. (GOUGUENHEIM, *op.cit.*, p.74).

1. Trajetória e característica de Platão no mundo árabe

No que concerne à figura de Platão no mundo árabe, ela é expressa de forma muito particularizada, uma vez que ele se configura, no contexto da Filosofia árabe, como um pensador cuja reflexão filosófica foi associada a uma concepção religiosa, a preocupações morais e, além disso, a uma marcante conjuntura política. Por isto, foi compreendido, entre os árabes, como um dos mais importantes filósofos gregos, de modo que inúmeros de seus textos foram conhecidos, traduzidos, citados e sobre os quais se fizeram paráfrases, resumos e comentários. Pela necessidade de repensar a configuração religioso-política da comunidade, as obras que exerceram mais influências no mundo árabe foram aquelas em que são mais presentes as ideias políticas, tais como: a *República*, *Leis*, *Apologia*, assim como o *Fedon*, *Timeu*, *Crítion*. Há, porém, alguns aspectos que devem ser mencionados a respeito da presença dos textos de Platão na Filosofia árabe.

Primeiramente, é largamente conhecido o fato de que, no âmbito da Falsafa, Aristóteles se destacou como o mais relevante entre os antigos. Não se trata, aqui, porém, do Aristóteles como é conhecido nos dias de hoje, pós-tradição tomista, mas um Aristóteles com tendências neoplatônicas. Esta tendência neoplatônica, tão presente na Filosofia árabe, está relacionada, em grande parte, com a tentativa de conciliação entre o conteúdo filosófico e a religião islâmica, uma vez que visa a realizar uma articulação entre as filosofias de Platão e Aristóteles³. Ante

³ A Filosofia árabe herdou muito dos estudos presentes nas escolas de Alexandria e Atenas, que preservavam o constante intento de conciliação entre as filosofias de Platão e Aristóteles. Tal conciliação se dava pelo fato de os membros dessas escolas acreditarem que a distinção entre os dois mais importantes filósofos gregos era somente aparente. Sendo assim, o Aristóteles que foi conhecido pelos árabes, o Mestre que lhes foi apresentado, já estava marcado pelas influências das escolas neoplatônicas, então com o evidente intento de conciliar o pensamento grego com as doutrinas cristãs. Há, pois, uma “neoplatonização” de Aristóteles, algo que partiu, também, da intenção de unir, ou mesmo identificar, o pensamento do Mestre Primeiro com o de seu antecessor, Platão. Este intento de harmonizar os dois grandes pensadores gregos está relacionado à tentativa de união da Filosofia com a Religião, uma vez que se compreendia Platão como o divino enquanto Aristóteles, era o sábio. Sabedoria e religião caminhariam, assim, juntas e em busca de um mesmo fim. Essa harmonia poderia ser utilizada como saída para as principais problemáticas do Islamismo, de forma que, se as ideias aristotélicas não conflitavam com as de Platão, tampouco a doutrina filosófica possuiria qualquer oposição com a religiosa. Mais informações a respeito, valem as leituras de FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Trad. Marwan Nars. Paris: Cerf, 1989; RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004; GOUGUENHEIM, Sylvain. *Aristoteles y el Islam*.

tais considerações, porém há uma pergunta que se torna quase inevitável: considerando que os filósofos árabes possuem, claramente, uma tendência neoplatônica, não é assombroso que eles não identifiquem e relevem Platão e o platonismo no interior da *Falsafa*? Em uma tentativa de resposta a esta questão, Peter argumenta, atribuindo o ocorrido, principalmente, ao fato de que “(...) the Arabs, who had just as much of a claim to the Platonic tradition as Damascius or Olympiodorus⁴, did not recognize their affiliations”⁵. Para, então, melhor compreender e desenvolver uma análise sobre o assunto faz-se necessário realizar breve roteiro histórico do platonismo desde o mundo grego ao mundo árabe.

Nos primeiros anos do século III d.C., entre os gregos, só havia as escolas platônicas de Alexandria e Atenas, além de alguns estudos em Apamanea e Pergamo. Já no período da invasão dos muçulmanos, só se mantinha ativa a escola de Alexandria, onde estavam muito presentes as tendências de conciliação entre as filosofias platônica e aristotélica. Portanto, os que ainda seguiam os estudos do platonismo, nessa escola, se convertiam, aos poucos, aos estudos de Aristóteles. Já no que respeita à escola de Atenas, nela se mantinha, durante os séculos II e III, a ideia de um platonismo misto, com Plotino (205-270 d.C.) e Porfírio (232-304 d.C.), Jamblico (245-325 d.C) e Proclo (412-485 d.C.), o que conduziu à morte do platonismo ateniense.

Ocorreu, então, que, entre os séculos V e VI, o pensamento filosófico que se desenvolvia em Atenas se converteu cada vez mais sistemático. A finalidade das reflexões não era mais a Metafísica, senão a Teologia, de modo que inclusive as alegorias platônicas foram sendo interpretadas com base em uma proposta de formulação de uma doutrina teológica e princípios divinos. No início do século V, Plutarco (m. 432 d.C) é o platônico da Academia. Em seu platonismo, segue o mesmo estilo de Plotino, Porfírio e Jamblico, bem como é notável sua influência exercida sobre os discípulos Siriano (m.437 d.C) e Proclo. Este, por sua vez, não realizou, somente, um comentário acerca dos objetivos dos diálogos de Platão, mas também elaborou um tratado teológico, *A teologia*

Trad. Ana Escartin. Madrid : Gredos, 2009 ; BADAWI, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris : VRIN, 1968.

⁴ Como referência acerca dos trabalhos desenvolvidos por Damascius e Olympiodorus, c.f. LARDNER, Nathaniel. *Testimonies of ancient heathens*. Vol. VIII. London : Joseph Ogle, 1829.

⁵ PETERS, E.F. *The origins of Islamic Platonism : the school tradition*. New York: New York University Press, 1979. p.18.

Platônica, de modo que organizou um número de axiomas teológicos⁶. Tudo isto porque, no ambiente cristão, tanto Alexandria como Atenas seguiam, com suas escolas neoplatônicas, uma tradição de comentários das filosofias de Platão e Aristóteles. A respeito dessas escolas, anota D’Ancona: “To some extent, one may also venture to say that it was one and the same school, unified by travel and personal ties between the two cities”⁷. Enquanto isso, no século VI, as discussões mais frequentes em Alexandria eram a respeito de Aristóteles, ao mesmo tempo em que o neoplatonismo pagão era posto para fora da escola. Trata-se, pois, de uma tendência à redução dos estudos de Platão vinculada ao ambiente cristão em que eram realizados tais estudos. Seguindo com D’Ancona, tem-se que: “especially after 529, the date of ban on public teaching by philosophers of pagan allegiance, it would have been daring give courses on the ‘theological’ dialogues by Plato, whose interpretation, especially after Proclus, was strongly committed to polytheism⁸”.

Então, tem-se a conversão do foco dos estudos neoplatônicos em um caráter mais aristotélico que platônico. Há, porém, um fato que não pode ser esquecido: a presença de Simplício (490-560 d.C), Damascius (458-538 d.C) e outros cinco filósofos atenienses na Pérsia, precisamente, na corte de Khusraw I (531-579 d.C), em Ctesifonte, durante um período de, aproximadamente, um ano⁹. De acordo com estudiosos, Khusraw I possuía um grande interesse na Filosofia grega, de modo que traduziu as obras de Platão e Aristóteles para estudos próprios¹⁰. Sem dúvida, seu principal interesse, como cristão, era a Filosofia aristotélica, em especial, a

⁶ Sobre a atenção destinada, entre os alexandrinos, a uma leitura teologizante dos diálogos platônicos e a interferência da Filosofia aristotélica neste processo, afirma Vallat: “les Alexandrins faisaient de la lecture des oeuvres d’Aristote la nécessaire introduction à l’étude des dialogues de Platon. Il convenait selon eux de partir de l’*Organon* et de son introduction, l’*Isagoge*, pour finir avec le *Parménide* où ils voulaient voir, à la suite de Syrianus et Proclus, le traité par excellence de la théologie platonicienne, c’est-à-dire de la vraie théologie » VALLAT, Philippe. *Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p.43.

⁷ D’ANCONA, Cristina. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation*. In. ADANMSON, Peter, TAYLOR, Richard. *Arabic Philosophy*. (Org.) Cambridge : Cambridge University.p.17.

⁸ Idem.

⁹ Tais filósofos permaneceram na Pérsia de 532 a 533 d.C. quando, sob o tratado de “paz eterna” firmado entre os bizantinos e os persas, retornaram a Bizâncio. No mesmo período em que os platônicos regressaram a Bizâncio, houve, por parte de Justiniano, uma recepção dos cristãos nestorianos para a participação de uma conferência em que se discutiriam temas relacionados à Teologia. Sobre este assunto, vale a leitura biográfica de Damascio e Simplício presente em LARDNER, Nathaniel. *Testimonies of ancient heathens*. Vol. VIII. London : Joseph Ogle, 1829.

¹⁰ Sobre este tema, C.f. A D’ANCONA , *op. cit.*,p.18.

Lógica, mas também não desconsiderou o já desgastado paganismo platônico, como o de Simplício¹¹. Como era comum entre os últimos platônicos gregos, Simplício se dedicou, particularmente, à discussão a respeito da eternidade do mundo.

As reflexões sobre a eternidade do mundo também exerceram considerável influência no Islã, entre elas, se destacam as de Simplício e João Filoponos (490-530 d.C.), ambos discípulos de Amônio de Alexandria. Amônio, como não é raro entre os que estavam inseridos na tradição platônica, se dedicava, principalmente, aos estudos de Aristóteles. Portanto, pelos contatos com os textos de Amônio e de seus discípulos, os árabes o compreendiam como, quase exclusivamente, comentador de Aristóteles. Um dos exemplos que se pode utilizar para demonstrar o modo como Amônio foi conhecido entre os árabes é o fato de Ibn al-Nadīm tê-lo identificado como exegeta do pensamento aristotélico depois de Galeno¹². É curioso que, ainda que somente os textos que se centraram em Aristóteles fossem publicados, nas aulas de Amônio eram apresentados conteúdos voltados para a Filosofia platônica. Como, no entanto, os árabes não tinham tido contato direto com esse Pensador, de modo que só tinham, em mão, seus textos, eles o classificaram como mais um que se destinava a analisar as obras de Aristóteles. Fica, então, evidente o motivo que conduziu os árabes a considerá-lo entre os que faziam parte da tradicional escola platônica de Alexandria como comentadores dos trabalhos de aristotélicos. Afinal, apenas um dos comentários da Filosofia platônica, sobre o *Sofista*, feito por Olimpíodoro (495-570 d.C.), foi conhecido no mundo árabe.

Com suporte nesses dados, pode-se, então, perceber um pouco melhor a trajetória do pensamento platônico até o mundo árabe. Os árabes, entretanto, desconheciam este processo, bem como o papel de Proclo, Damascio e Simplício na evolução do platonismo, ainda que possuíssem seus textos. Sua Atenas era Alexandria. Logo no primeiro momento, realizaram as traduções dos textos de Aristóteles e Platão para, em seguida, elaborarem as paráfrases e comentários, onde é evidenciada a influência dos comentadores da escola de Alexandria. Infelizmente, os

¹¹ C.f. PETERS, E.F. *op. cit.*, p.22.

¹² Os comentários de Ibn al-Nadīm a respeito dos autores antigos se encontram em sua obra *Al-Fihrist*. Trata-se de um texto, dividido em três seções, onde podem ser vistos os nomes de escritos de filósofos e homens de ciências diversas, tais como a Lógica, a Matemática e a Medicina. Para o desenvolvimento deste artigo, recorrem-se a edição de Bayard Dodge. Cf. AL-NADIM, Muhammad ibn Ishaq. *The Fihrist of al-Nadim – a tenth-century survey of muslim culture*. Trad. e Ed. De Bayard Dodge. Vol.II. New York : Columbia University Press,1970.

escritos dos comentadores alexandrinos, como de Simplicio, Amônio e Olimpíodoro, não foram preservados, isto é, desapareceram como igualmente foi perdida a tradução grega do compêndio das obras platônicas feita por Galeno, também conhecida entre os árabes. Do contrário, seria possível ter uma ideia mais precisa da influência de tais escritos sobre os árabes.

O resultado de tudo isso é o fato de o número de traduções e trabalhos desenvolvidos a respeito do pensamento de Platão, no Islã, não se comparar à produção que se fez com origem nas obras aristotélicas¹³. Badawi indica alguns problemas acerca das traduções ou mesmo dos comentários dos textos platônicos, entre eles, acentua que existe a possibilidade de algumas obras, mencionadas por distintos autores, não tenham sido traduzidas naquele contexto, uma vez que:

al-Mas'ūdī mentionne la *République*, le *Timée*, et le *Phèdre*; Muhammad ibn Zakaryya al-Rāzī cite le *Timée*; Albīrūnī cite longuement le *Timée*; Maïmonide cite le même dialogue; al-Qiftī et ibn abī Usaibī'ah, dans leurs articles sur Socrate, relatent la mort de Socrate en se basant sur le *Criton* et le *Phédon*. Mais ces citations ne prouvent pas nécessairement que ces dialogues ont été traduits en arabe. Elles pourraient être des citations d'après des citations dans d'autres sources indirectes¹⁴.

Ao menos é possível exprimir, com certa segurança, que houve uma tradução árabe da *República*, uma vez que Averroes (1126-1198 d.C.) elaborou uma paráfrase dela. Essa tradução, contudo, pode ter sido resultado de um evento muito interessante: ocorreu que alguns autores árabes realizavam paráfrases de textos de Aristóteles, ao mesmo tempo em que não sentiam a necessidade de seguir em uma análise mais aprofundada dos textos platônicos, quer dizer, é como se o texto de Platão só fosse útil para confirmar o trabalho de Aristóteles. Ademais, é possível, também, que somente alguns árabes tivessem tido

¹³ Sobre as traduções das obras de Platão no mundo árabe, destacam-se as de: a *República*, comentada por Ḥunain ibn Iṣḥāq, as *Leis*, traduzida por Ḥunain e por Yaḥya ibn 'Adyy, *Sofista* com a tradução de Iṣḥāq e com os comentários de Olimpíodoro, o *Timeu* corrigido por Yaḥya ibn 'Adyy e traduzido por al-Bitriq ou (porque se encontram algumas dúvidas a respeito) traduzido por Ḥunain e corrigido por al-Bitriq. Mais informações, c.f. BADAWI, Abdurrahman. *op.cit.*,p.36.

¹⁴ BADAWI, Abdurrahman. *op.cit.*,p.37.

conhecimento dos comentários de Proclo a respeito da *República* e do *Timeu*, bem como o escólio do *Timeu* por Plutarco.

2. Textos apócrifos atribuídos a Platão

Se, entretanto, o número de traduções das obras de Platão é pequeno, quando comparado às traduções das obras aristotélicas, o total dos textos apócrifos, atribuídos a Platão, ultrapassa o de Aristóteles. Essas obras que levam o nome do Mestre da Academia sem ser dele de fato podem ser distribuídas em três categorias: as que tratam da Política, as obras morais e as de magia e Química.

Entre as políticas, sobressaem-se *Os testamentos gregos* que têm como base o texto da *República*, embora, também, reúnam as ideias de outras obras gregas sobre a Política. Trata-se de um livro de Aḥmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm ou, ao menos, tudo sugere que seja dele. Eles são compostos por três testamentos e não correspondem, propriamente, a um comentário da *República*, inclusive não há qualquer citação do texto platônico. Há, ainda, a *Platonica*, conjunto de sentenças morais e políticas, juntamente com um comentário ao último livro das *Leis* e o *Al-maqūlāt lil-hakim Aflātūn*, que versa sobre as definições de gênero, espécie etc, em seus 46 capítulos. Em Istambul se encontram duas outras obras sobre o mesmo tema: a *Epístola de Platão, o divino, para refutar os que afirmam que o homem desaparece depois da morte*, e *Epístola de Platão, o divino, a Timeu*.

A respeito dos tratados políticos, é comum a afirmação de que o pensamento político árabe se aproxima bem mais da Filosofia platônica do que da aristotélica. Uma das justificativas para tanto é que o livro *Política* de Aristóteles não tenha sido conhecido pelos árabes, ou mesmo tenha desaparecido desde o currículo filosófico escolar antes mesmo dos árabes. A respeito disto, anota Peter,

But the now commonplace judgment that the political treatises of Plato replaced the *Politics* of Aristotle in the later school curricula is doubly misleading. There was, as has been seen, little interest in *anyone's* political theory in the Platonic schools. And while it is true that Aristotle's *Politics* excited little interest in the antiquity, it is equally true that there were circulating among the Arabs treatises that purported to be Aristotle's thinking on political subjects¹⁵.

¹⁵ PETERS, E.F. *op.cit.*, p. 28.

Das obras que se destacam entre as que versam sobre a moralidade, pode ser citada a *Reprovação da alma*, que, em apenas um manuscrito, é atribuída a Platão, enquanto as demais se referem a Hermes¹⁶. Muitos estudiosos, acentua Badawi, divergem acerca da verdadeira autoria do texto. Como exemplo, Fleischer tem por certo que o autor é um cristão com traços gnóstico, neoplatônico e maniqueu ou mesmo partidário da teosofia oriental. Enquanto isso, Bardenhewer não está convencido desta possibilidade, uma vez que no livro existem partes que exprimem contradições com os dogmas cristãos e quase nunca faz referência à Bíblia. Então, para esse estudioso, é mais propício pensar que se trata de um autor muçulmano com interesse na Ciência grega. Não é, também, ignorada a possibilidade dessa obra fazer parte de um tipo de literatura hermética, muito comum no período de declínio do pensamento antigo¹⁷.

Nas *Sentenças* morais, existem as que são só compostas de palavras de Platão, de modo que, no início de cada uma das sentenças existe a expressão: “ele disse” e, algumas vezes, há referências de onde é possível ler tais partes nas obras de Platão. Há, também, as que são sentenças morais de Sócrates, Platão, Aristóteles e, além destas, algumas sentenças de Alexandre, filho de Felipe. Existem, ainda, outros textos de conteúdo moral, como, por exemplo, *O testamento de Platão para a educação dos jovens*, que foi traduzido por Ishâq ibn Hunain (+910)¹⁸, as *Palavras platônicas* e o *Testamento de Platão a Aristóteles*.

¹⁶ A respeito de Hermes, tem-se, no *Fihrist*, a seguinte descrição: “He was the most thoroughly intelligent, the most strikingly wise, and the most refined in discernment among them. He went to the land of Egypt, where he ruled over the inhabitants, making the land prosperous, improving the conditions of the people, and manifesting his wisdom among them” (AL-NADIM, Muhammad ibn Ishaq. *The Fihrist of al-Nadim – a tenth-century survey of muslim culture*. Trad. e Ed. De Bayard Dodge. Vol.II. New York : Columbia University Press,1970.p. 574).

¹⁷Cf. BADAWI, Abdurrahman, *op.cit.*, p.39.

¹⁸ Sobre Ishaq b. Hunayn, é válido realizar breve consideração sobre como ele está situado entre os tradutores dos textos gregos. Afinal, trata-se do filho do tradutor Hunayn b. Ishaq (809 – 873) que foi, igualmente, teólogo e filósofo. Hunayn b. Ishaq é conhecido como o criador da terminologia médica árabe, de modo que buscou “arabizar” as palavras gregas assim como criar vocábulos equivalentes com base no sentido dos termos. Entre suas diferentes atividades no âmbito da tradução, uma das que possuem maior destaque é a elaboração de um glossário greco-síriaco e um manual de tradução do Grego ao Árabe. Sobre este tema, é recomendada a leitura de RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

Igualmente interessante é a presença de tratados de alquimia e magia que levam o nome de Platão. Entre eles, se destaca o *Liber Quartus* que, atribuído a Platão, é comentado por Ahmad ibn al-Husain ibn Jahār Buhtār e Thâbit ibn Qurrah. A respeito desse texto, comenta Badawi:

L'auteur de ce livre mentionne des noms purement imaginaires: il prétend que Platon avait un disciple qui s'appelait Oumanitus, qu'il a un livre qui s'appelle Dialogon qui est composé de maqâlât, il cite la 7e maqâlah; dans un autre endroit il prétend que des figures s'y trouvent ; il dit encore qu'il y a réfuté Hipparque, le fameux astronome grec ; il mentionne Apollon de Pergame, Ptolémée (Claudius) ; il nomme aussi un autre disciple de Platon qui s'appelle Glaucon, ce nom étant tiré véritablement des Dialogues de Platon, mais il lui attribue ici des paroles sur l'alchimie. Il mentionne aussi les gens de Lydie, voisins des Grecs et leur attribue des opinions sur la pourriture et la sublimation¹⁹.

Por volta do ano de 1200, essa obra foi novamente traduzida, então para o Latim. Em geral, nela há uma frase ou um pequeno texto de Platão seguido de uma explicação de Ahmad ibn al-Hausain, porém, persistem algumas dúvidas sobre se o texto foi produzido pelos sabeuos de Bagdad. Entre as obras de alquimia, há, também, o *Tratado dos princípios e dos meios de controle em alquimia*, composto de dez capítulos. Trata-se de um livro a respeito de como se fazem unguentos mágicos, com algumas ideias extraídas das *Leis* de Platão.

Diante do exposto, é possível dizer que, embora exista larga produção filosófica que saiu da Helade ao ecumeno árabe, os textos platônicos não chegaram, até os islâmicos, com as mesmas características presentes entre os helênicos. Um dos exemplos em que se pode demonstrar esta asserção é o modo como Ibn al-Nadīm o narra em sua obra, o *Fihrist*. Nela, observa-se que Ibn al-Nadīm tinha o conhecimento do *corpus* aristotélico, seus comentários gregos e as traduções siríacas e árabe. Com respeito a Platão, porém o que possuía correspondia a algumas informações que fazem referência às traduções e, basicamente, seus tradutores, bem como era identificado entre comentadores²⁰. De acordo com Peters,

¹⁹ BADAWI, Abdurrahman. *op.cit.*, p.42.

²⁰ Com fins ilustrativos, transcrevem-se, aqui, algumas linhas do texto de Ibn al-Nadim. Primeiramente, tem-se: "Theon Said, 'Plato wrote his books as dialogues in which were

No Arabic version of a Platonic dialogue has been preserved. And yet Ibn al-Nadīm writing in the late tenth century at the height of Islam's reception of Hellenism knew, principally on the basis of a written memoir by the Christian scholar Yahyā ibn Adī (d.974), of translations of the *Republic* (Ḥunayn), the *Laws* (Ḥunayn and Yahyā), the *Sophist* (Ishāq ibn Ḥunayn), the *Timaeus* (Ibn al-Bitrīq and Ḥunayn) and, finally, the *Letters*, though no translator is mentioned in their case (...) That the complete work also embraced the *Parmenides* we know from a reference in the preserved section, as well as Ibn al-Nadīm's explicit statement in the *Fihrist*²¹.

Portanto, o conhecimento dos textos platônicos entre os *falasifa* se fez presente desde o início da Falsafa, de modo que as distinções entre os períodos da tradição platônica no mundo árabe se deram com base no nível de sincretismo destes textos com a Filosofia aristotélica. É válido, pois, recordar que esta tendência de mesclar Aristóteles a Platão já estava presente desde o Império Romano, por isto, o pensamento neoplatônico se destaca, neste contexto, como aquele que deu início a esta tendência que tanto influenciou o mundo árabe.

É válido destacar, ainda, o fato de que a ordem dos textos platônicos, que recebeu a influência do neoplatonismo, é marcada por uma ordem circular feita por Jamblico, cujo início ocorreu com os diálogos com aspectos políticos, como o *Górgias*, e segue até os diálogos que se ocupam da Causa Final e do Bem, como o *Filebo*. Com o livro da *República*, destinaram a atenção para o mito de Er e, com o livro das *Leis*, no livro 10. Ibn al-Nadīm, no entanto, identifica o trajeto das obras de Platão no Islã de modo distinto do neoplatônico, tendo, como bem resume Peters, a seguinte configuração: "*Timaeus*, 'Relationships', 'a book of Plato to the Creta non the laws', 'Oneness', 'his dialogue in the soul, the intelligence, substance, and properties', 'Sense Perception and Pleasure', the *Timaeus* again, the *Thaetetus*; 'the Education of Young Men', and the *Letters*"²².

discourses with people, and he named each book with the name the person with whom the composition was related", e, mais adiante: "I read what was written in the handwriting of Yahya ibn 'Adi, Ishaq ibn Hunayn translated the *Sophistes*, with the commentary of Olympiodorus" (AL-NADIM, Muhammad ibn Ishaq. *op.cit.*, pp.562-593).

²¹ PETERS, E.F. *op.cit.*, p.15.

²² *Op.cit.*, p.30.

Estudos recentes, como os elaborados por Walzer, argumentam que os árabes tiveram contato com um tipo de platonismo pré-plotiniano, de modo mais provável que o médio platonismo, presente no princípio do Império Romano²³. É difícil saber, ao certo, no entanto, a dimensão da influência exercida por Plotino sobre seus posteriores na Academia, dado que, após seus tratados, os neoplatônicos anteriores ficaram, praticamente, ocultos ou com baixa referência. Já no que concerne a Porfírio de Tiro, ele foi conhecido, entre os árabes, seja como autor da *Isagoge*, seja como comentador de Aristóteles, uma vez que seus trabalhos sobre Platão foram escassamente conhecidos pelos autores muçulmanos.

Entre os árabes, curiosamente, foi o platonismo de Galeno, justamente com sua exposição dos diálogos de Platão, o que foi amplamente conhecido. Tal como os demais, porém, Galeno foi tido como os que faziam parte da tradição aristotélica. De todo modo, vale ressaltar que a forma do neoplatonismo plotiniano não foi a única versão do platonismo de que o mundo árabe teve conhecimento. Houve, também, no século V, principalmente em Atenas, uma variante do platonismo muito próxima àquela de Gaius (sec.II) e Albinus (sec.II) e que teve, como principal representante, Hiérocles (sec.V). É esta a vertente de platonismo que está mais de acordo com a concepção de Deus por alguns filósofos árabes, como é o caso de al-Farabi (872-950 d.C.).

Houve, portanto, uma variedade de platonismo vinculado ao modo como o conhecimento da tradição platônica saiu das antigas academias para o ambiente acadêmico dos *falāsifa*. São eles: um platonismo que foi mantido seja pelos sabeuos, que fizeram ressurgir o platonismo morto no Império Bizantino Cristão, e aquele dos Ismā'īlīs, que podem ser compreendidos como responsáveis pela persistência e vitalidade do legado filosófico de Platão no Islã. Assim,

Platonism survived on its merits, but high literary and scholastic quality of much of that tradition has enable us to chart the path of its survival, for methods, texts, and curricula all passed into Islam through the hands of Syrian intermediaries, who were themselves both schoolmen an sophisticated translators²⁴.

²³ Cf. WALZER, Richard. *Greek into arabic: essays on Islamic philosophy*. Cambridge: Havard University Press, 1962. pp. 48-59.

²⁴ PETERS, E. F. *op.cit.*, p.14.

Resulta, portanto, que a tendência “aristotelizante”, a que foram conduzidos os filósofos platônicos e neoplatônicos na escola platônica de Alexandria, foi dada continuidade com os árabes, possivelmente sem que eles tivessem a verdadeira percepção disso. Por isto, no mundo árabe, os textos neoplatônicos foram entendidos, muitas vezes, como platônicos. Um exemplo é que eles passaram a crer que as *Enéadas* realmente constituíam a *teologia de Aristóteles* ou mesmo viam os trabalhos de Porfírio como comentários das *Categorias* de Aristóteles. Tudo isto conduziu à crença de que aquilo que se poderia compreender como de Platão, ou dos platônicos, estava mais de acordo com o pensamento aristotélico. Conseqüentemente, ocorreu, então, que os árabes, ainda que platônicos, se consideravam muito mais aristotélicos. Isto, em grande parte, decorreu do fato de os filósofos árabes, como al-Farabi, tiveram contato com a Filosofia grega desde a Alexandria, não de Atenas. Com isso, ficaram mais evidentes os traços da tradição aristotélica, sem referências à escola de Atenas nem do platonismo.

Por fim, um aspecto importante e curioso, que surge, aqui, a fim de elucidar o exposto, é que a ênfase destinada a Aristóteles no mundo árabe é tão grande que inclusive os filósofos de tendência platônica, como é o caso de al-Farabi, são conhecidos com referência a Aristóteles. No caso de al-Farabi, que é conhecido, também, como o Segundo Mestre por alusão à Aristóteles, que é o Primeiro Mestre, tem seu pensamento político visivelmente mais de acordo com as ideias propostas por Platão do que com as aristotélicas. É, no entanto, a Aristóteles que ele tem o seu nome vinculado. Por esta via, resulta que, basicamente, Proclo e Theon foram identificados, entre os árabes, como platônicos ao passo que, os demais foram confundidos como integrantes da tradição de exegetas dos textos aristotélicos. Por todo o trajeto das obras e comentários de Platão, vê-se, então, que somente duas vias levaram os árabes ao conhecimento do platonismo: as versões neoplatônicas de Plotino e Proclo e as escolas romanas dos séculos II e III.

* *Profa. Ms. Francisca Galiléia P. da Silva*

Doutoranda em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidad Complutense de Madrid, com projeto desenvolvido com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Vice-coordenadora e pesquisadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UECE).

A IDEIA DE CRIAÇÃO NA TEOLOGIA DO PSEUDO-ARISTÓTELES: ESTUDO COMPARATIVO ENTRE AS TESES DAS ENÉADAS E A CONCEPÇÃO DO PLOTINO ÁRABE

THE IDEA OF CREATION IN THE THEOLOGY OF PSEUDO-ARISTOTLE: A COMPARATIVE STUDY ABOUT THE THESES OF THE ENNEADS AND THE CONCEPTION OF THE ARABIC PLOTINUS

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen**

Resumo:

Embora sendo uma paráfrase das Enéadas, de Plotino, a Teologia do Pseudo-Aristóteles, fiel ao contexto árabe-muçulmano em que foi elaborado, se distancia do seu original em algumas questões importantes. Uma delas é a identificação do Uno com o Deus do al-Quran, com todas as consequências que esta posição implica. Uma das mais importantes é, sem dúvida, a concepção de Deus como Criador de tudo o que existe. Como a *Teologia* desenvolve este tema e justifica este “atributo” de Deus, que é imutável, eterno, perfeito?

Palavras-chave:

Uno. Deus. Criador. Sabedoria. Tempo. Luz.

Abstract:

The Theology of Pseudo-Aristotle, although being just a paraphrase of Plotinus's Enneads, faithful to his Arabic-Muslim context of its elaboration, in some important questions is distant of his original. One of these questions is the identification of the One with the God of the al-Quran, with all the consequences of this position. One of them is, certainly, the conception of God of the Creator of all the existing beings. In what manner the Theology develops this theme and justifies this “attribution” of God, who is immutable, perfect and eternal?

Keywords:

One. God. Creator. Wisdom. Time. Light.

Introdução

A *Teologia do Pseudo-Aristóteles*¹ pode ser caracterizada como uma paráfrase da *Enéadas* IV – VI de Plotino, elaborada no mundo árabe e que apresenta como assunto principal a Alma, a Inteligência, o Ser e seus gêneros. A obra visa, sem dúvidas, a oferecer um referencial teológico-filosófico aos estudiosos da iniciante filosofia árabe, mas também promover a língua árabe como fator de união e unificação do novel império, fundado com as primeiras investidas do Mohamed. Esta paráfrase é, junto com o *Livro das Causas*, a *Carta sobre a Divina Ciência* e as *Palavras do Sábio Grego*, o que sobrou de uma grande obra coletânea de textos de Plotino – *as Enéadas*-, de Proclo – *Elementos Teológicos* -, e *Comentários* de Alexandre de Afrodísia, considerada uma complementação da *Metafísica* de Aristóteles. A *TdA* deve ter sido composta ao redor de 800-900/200-300H, o que se deduz pela citação feita da obra por Al-farabi² e a presença de vestígios de seus textos no famosos Círculo de Al-Kindi.

O grande objetivo do livro, exibido no próprio texto³, é expressar a doutrina primeira a respeito da divindade, a explicação a seu respeito que Ela é a Causa Primeira. Este objetivo é desenvolvido em X Livros⁴ que tentam explicar um elenco de 141 questões que se mostra como uma explicitação⁵ da hierarquia dos seres que procedem do 1º Princípio, as relações e semelhanças entre o mundo superior e inferior, as características do mundo inteligível, a alma universal, as estrelas, o mundo sublunar sensível, a descida da alma para ele com todas as consequências e implicações envolvidas.

¹ Desde agora indicada como: *TdA*.

² Al-Farabi viveu de 870-950/259-339H.

³ *Alfarabis Philosophische Abhandlung*. Aus dem Arabischen übersetzt von **Dr. Fr. DIETERICI**. Leiden: E.J. Brill, 1892, nº 23: *Wer die Ausprüche des Aristoteles über die Gottherschaft in seinem "Teologia" betitelten Buche betrachtet [...]*, como também nº 36: *Nur finden wir aber, das Aristoteles in seinem Buch von der Gottesherschaft, der "Theologia" betitelt ist, geistige Formen annimt und erklärt das dieselben in der göttlichen Welt existieren*". **VALLAT, Philippe**, - em *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des Premisses de la Connaissance à la Philosophie Politique*. Paris: Vrin, 2004 – procede um comentário sobre a presença da *TdA* em Alfarabi, especialmente na seção 6, *Ce qui Farabi lisait dans la Theologie du Pseudo-Aristote* e na *Conclusion et Hypothèses: Farabi, Platon et le Néoplatonisme de la Theologie*. Trata, sobretudo, da presença do pensamento da *TdA* na "Concordância entre Platão e Aristóteles", nos nºs 56 e 75.

⁴ A versão latina conta XIV livros, uma vez que chama "livros" algumas divisões e partes especiais do texto original.

⁵ Hesitei aqui na escolha da palavra: será que seria melhor usar *explicação*? Optei pelo termo usado.

O texto, então, deve ser considerado uma paráfrase, mas, além disto, se constata a existência de trechos que destoam de Plotino e de suas Enéadas, as assim chamadas “acréscimos” que expõem pontos de vista que denotam um pensamento pessoal daquele que é chamado por Adamson de “o Adaptador”⁶ e que é considerado o autor desta paráfrase, pensamento, aliás que muitas vezes avança num sentido de que é estranha ao texto parafraseado, as Enéadas, como, por exemplo, afirmando um monoteísmo explícito.

A autoria do texto é bastante complicada, não obstante a famosa primeira frase do Tratado Primeiro da TdA⁷ :

Do livro de Aristóteles, o filósofo, chamado em grego Teologia, que é a doutrina sobre a Divindade. Paráfrase de Porfírio de Tiro, que foi traduzida para o árabe por Abd al-Maib ben’Abd Allah bem Nai’ma de Emesa e corrigida por Abu Usuf Ya’qub ben Ishaq aL-Kindi; Deus tenha misericórdia dele, para Ahmad ben-al-Um ‘tassim biL-lah. ⁸

De modo geral a TdA é atribuída a um “Adaptador”⁹, isto quer dizer um autor que, com suporte na original coletânea, elaborou o seu texto e introduziu nela algumas mudanças muito radicais e significativas que dizem respeito a Deus; talvez a mais destacada característica desta paráfrase seja a de que o Uno de Plotino é transformado num Deus Criador. Em razão disto, foi necessária uma reelaboração ou um repensar do Primeiro Princípio, aplicando a Deus as regras de predicação por causalidade e eminência usadas no caso do Uno;¹⁰ e mais profundo como mudança, a identificação de Deus com o Ser e sua apresentação como Criador.

É importante acentuar que a paráfrase não é influenciada somente pela tradição grega, seja ela platônica, seja ela aristotélica. Deus como Ser parece ser fruto de um debate entre teólogos contemporâneos como o círculo de Al-Kindi, desenvolvido no contexto da *Kalam*.

⁶ Cfr. **Adamson, Peter**, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: uckworth, 2002, p. 18.

⁷ Falo do “primeiro “Tratado Primeiro”, porque a TdA apresenta dois Tratados Primeiros.

⁸ Todas as traduções deste estudo da TdA são da minha autoria e elaboradas com base na versão espanhola de **Luciano Rubio**: *Teología*. Traducción del árabe, Intruducción e notas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.

⁹ Cf, nota 6.

¹⁰ Cf. **PETER ADAMSON**, op. cit., p. 112ss.

1 O pensamento plotiniano a respeito da procedência das coisas

Para poder avaliar o peso desta mudança, precisa-se, inicialmente, procurar o pensamento de Plotino a respeito destes assuntos. A chave do entendimento está nas concepções de Plotino a respeito da possibilidade de se atribuir a Deus determinados predicados, como também na incondicional negação de Deus como Criador.

a Predicação em Plotino.

De forma absoluta Plotino afirma a indescritibilidade do Uno.¹¹ Assim sendo, podem ser divisadas em Plotino três formas de *Teologia-Filosofia Negativa*. A primeira é a teologia negativa da transcendência positiva. O Uno com o Causa Primeira que está acima do Ser é expresso em termos de teologia negativa: somente por causa de sua realidade não poderia ser expresso em termos da realidade que conhecemos: frases a esclarecer a realidade transcendente é mais do que aquilo dela negado, são preferíveis:

Quando se trata, por tanto, de la Natureza más eximia, que no necessita de ningún auxilio, hay que desecher del todo las demas cosas. . Porque qualquier cosa que le añadas, ya has aminorado com la añadidura a quien no necesitaba de nada.¹²

Em segundo lugar, vem a teologia negativa matemática, que considera o Primeiro Princípio como unidade estando na origem do número que carrega consigo pouca profundidade de sentimento religioso. O Uno assim concebido é considerado um princípio de medida, embora fique claro que ele mesmo não pode ser medido, porque transcende aquilo que mede. O Uno desta maneira é entendido como fonte de multiplicação. Finalmente, há a teologia negativa do sujeito infinito: o Uno é considerado como o momento em que toda limitação é negada, a fronteira entre Sujeito e Objeto colapsa e todas as coisas são fundidas na Unidade.

b A negação de Deus como Criador.

Negar Deus como Criador deve ser entendido, e aprofundado, na luz da posição plotiniana a respeito dos predicados divinos. Afirmar o Uno como o princípio de tudo é uma conclusão que se pode tirar, entre

¹¹ Cf. **TER REEGEN, Jan G.J.** Deus não poder ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental. Em *Mirabilia*, 2, 2003, p. 126-127.

¹² Em. VI, Trat. VI, 7. Tradução de **Jesus Igal**. Madrid:Editorial Gredos, 1998.

outros, do fato que a alma pressupõe uma Inteligência Divina enquanto fonte de sabedoria que a guia. Essa Inteligência Divina, causa última para os aristotélicos, pressupõe em Plotino um princípio anterior que a constitui.

A constituição das coisas pelo Uno é descrita por Plotino como um processo de “derivação”.¹³ Quer se use “processão”, ou “derivação” ou “emanação”, de qualquer forma o Uno é a *dynamis* – o poder ou a potência – de tudo e sem ela o Uno ficaria num solipsismo total:

Ficando Ele mesmo, em si mesmo (V,4,2,1.20), ele não é um princípio inerte, “parado em si mesmo” (V,4,1,1.34-36). Sendo o Uno de forma absoluta, sendo o Uno mesmo de acordo com a expressão retomada por Proclo (9V,3,12,1.52), O Uno essencialmente um (V,4,1,1.8), o Uno verdadeiramente um (V, 5,4,1.2), o Uno pura e essencialmente um (I.60), o Uno total perfeitamente um (V,3,15,1.5), ele é transbordamento, ebulição substancial na eternidade imóvel de sua unidade, poder como consequência de todas as coisas (V,1,7,1.9;1,1.24-25; 4,2,1.40), não poder material como uma matéria é sujeito de uma forma (V,3,15,1.33-35), mas poder formal, como o ponto ou a linha ou o círculo ou a esfera em Nicolau de Cusa são poder de todas as figuras geométricas. Ele, conseqüentemente, somente pode proceder ele mesmo.¹⁴

Em Plotino é evitado o uso da palavra Criador, e mesmo quando usada tem ligação com a Inteligência a primeira processão que cria. Esse transbordar, ou esta processão, é atemporal, não cria o tempo que só ocorre quando a alma se encontrar com a matéria, o poder-ser, o não

¹³ Cf. **O'Meara**, Plotin. *Une introduction aux Ennéades*. Fribourg/Paris: Cerf Editions Universitaires, 1992. Outros autores usam a expressão “emanação”, que possui até certa fundamentação em Plotino usando imagens de água e luz para descrever a constituição das coisas desde o Uno. “Emanação”, porém, tem certas implicações de cunho material, por isso a preferência de autores modernos pelo conceito “derivação” ou “processo”.

¹⁴ **Muralt, André de**. *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique Médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995, p.59: “*Demeurant lui même en lui-même*”. *Il n'est pas inerte, "arrêté en lui-même". Étant l'Un absolument, étant l'Un même selon l'expression reprise par Proclus, l'Un essentiellement un, l'Un véritablement un, l'Un purement et essentiellement un, l'Un totalement ou parfaitement un, il est débordement, ébullition substantielle dans l'éternité immuable de son unite, uissance par consequent de toutes choses, non puissance matérielle comme une matière est sujet d'une forme, mais puissance formelle, comme le point ou la ligne ou le cercle ou la sphere chez Nicolas de Cuse sans puissance de toutes les figures géométriques. Et lui par consequent ne peut proceder que lui-même.*

formado. Não estamos diante de um ato explícito de querer, embora ele seja livre como pura necessidade da própria natureza do Uno.

c A atitude do Islã diante da teoria de processão.

É claro que o Islã, com suas ideias, expressas entre outras na *Surra* X 4¹⁵ ou XXIII, 12-14¹⁶, ou XXXVII, 64¹⁷a respeito da criação, usando a mesma linguagem que a Sagrada Escritura dos cristãos e judeus, não pode aceitar a ideia neoplatônica da processão no que tange à criação do mundo como algo necessário, e não como uma decisão explícita de Deus. Isto não conduz à constatação de que a *TdA* defende simplesmente a existência de atributos em Deus, pois isto seria negar sua absoluta simplicidade, ponto defendido incondicionalmente pelo *Adaptador*. Além disso, ele raciocina: como causa de tudo que tem atributos, Deus mesmo não pode haver atributo, porque nada existe acima dEle que Ele poderia desejar de limitar, como também nada abaixo dele que seria capaz de limitá-lo: Deus é sem limite de qualquer modo.

Fica evidente que estão em jogo, então, dois tipos de causalidade: aquela exercida pela Inteligência, que impõe a própria forma a efeitos mais baixos, e aquela do Primeiro Princípio, que não tem forma nem modelo, mas dá origem a uma forma:

Quando a alma vê o eu esplendor e beleza, sabe de onde vem esta beleza, sem precisar de raciocínio para sabê-lo, porque o sabe por intermédio da inteligência. A luz primeira não é uma luz que se dá em alguma coisa, mas ela é somente luz, subsistente na sua essência. Por isso, essa luz ilumina a Alma por intermédio da Inteligência sem necessidade de atributos, como os atributos de fogo e outros, próprios às coisas agentes, pois as ações de todas as coisas agentes se dão somente por meio de atributos que nelas existem, não em virtude de sua essência. Por outro lado, o Agente Primeiro realiza a coisa sem nenhum atributo, porque nele, indubitavelmente, não existe nenhum atributo, mas ele age por meio de sua essência. Por isso, é agente primeiro e agente de

¹⁵ [...] é uma promessa de Allah em verdade. Lo! Ele produz a criação, em seguida recriou-a, que Ele recompense aqueles que crêem e fazem boas obras [...].

¹⁶ Em verdade, Nós criamos o homem a partir de um produto de terra molhada. Em seguida o colocamos como uma gota (de semente) numa morada segura.

¹⁷ Não é Ele o melhor que produziu a criação, em seguida a reproduziu para vocês do céu e da terra? Existe algum Deus ao lado de Allah?

beleza primeira que existe na Inteligência e na Alma. O Agente primeiro é agente da Inteligência que é a Inteligência perpétua, não da nossa inteligência, porque aquela não é inteligência participada, nem inteligência adquirida.¹⁸

Se falar de Criador, porém, aplica-se um atributo ao Primeiro Princípio que, então, também será o Ser. Como isto pode ser explicado? O “*Adaptador*” explica isto num trecho do X Livro da *TdA* :

Em relação à imponente sabedoria primeira e sua potência, quem é aquele que poderá vê-la e conhecê-la até às profundezas de seu conhecimento? Isto em razão de ela ser uma sabedoria em que está a totalidade das coisas e a potência que criou todas as coisas. Todas as coisas estão nela, ela é diferente de todas as coisas, porque é a causa das coisas inteligíveis e sensíveis, ressaltando que criou as coisas inteligíveis sem intermediário, enquanto criou as coisas sensíveis por meio das coisas inteligíveis.

Isto me conduz a ver que o “*Adaptador*” usa a predicação para o Primeiro Princípio – além da aplicação da causalidade universal, única e absoluta – também pelo caminho da eminência. Isto revela que ele não quer comprometer a divina transcendência com um sistema de predicação positiva:

A coisa dotada de vida excelente não se cansa nem nela penetra a dor, porque nunca deixa de ser completa, desde que foi criada sem defeito, e por isso não precisa de esforço nem de cansaço. Aquela sabedoria só foi criada a partir da sabedoria primeira e a substância primeira a partir da sabedoria. A substância não foi a primeira e depois a sabedoria, mas a substância é a sabedoria e o ser primeiro, e a substância e a sabedoria são uma mesma coisa. Por isso, aquela sabedoria é mais ampla que toda sabedoria, e é a sabedoria das sabedorias [...].¹⁹

Este caminho é expresso pela adição de adjetivos como “puro”, “acima”, primeiro”, “verdadeiro”, entre outros.

¹⁸ *TdA*, IV, 62.

¹⁹ *TdA* 10, 156.

d A ideia da Criação na TdA.

Como já se afirmou, há na *TdA* - como também em outros textos que sobraram da antiga antologia *Teologia de Aristóteles*, a saber a *Carta sobre a Divina Ciência* e as *Ditas do Sábio Grego* – uma constante referência ao Primeiro Princípio como um Deus Criador, o Feitor ou o Originador. Esta identificação de Deus com o Criador e o Uno de Plotino, celebrada na *Kalam* do Islã e na exegese judaica e cristã, fez surgir uma expectativa: O “Adaptador” mudaria a maneira de Plotino tratar da origem do cosmos?

A primeira impressão é a de que o “Adaptador” simplesmente transfere o conteúdo do *Nous*, da Inteligência. O uso da palavra “completo” poderia indicar isto, visto que ele aplica a palavra tanto à Inteligência (*Nous*) quanto ao Primeiro Princípio, como se entre os dois não houvesse tanta diferença. De outros *loci*, porém, é mais do que claro que o Primeiro Princípio é a origem da Inteligência, que ela foi por ele criada. A leitura da *TdA*, Livro X, 135 indica de maneira inconfundível a posição do “Adaptador”:

A prova de que o Uno puro é uma perfeição²⁰ que está sobre a perfeição, reside no fato de Ele não sentir necessidade de coisa alguma nem busca proveito algum e por causa da intensidade e excesso de sua perfeição só produz a partir d’Ele outra coisa porque não é possível uma coisa que está sobre a perfeição seja produtor sem que a coisa produzida seja perfeita, pois no caso contrário, não estaria sobre a perfeição. Isto porque se a coisa perfeita produzir alguma coisa, com maior razão a coisa que está acima da perfeição é produtora da perfeição, porque produz a coisa tão perfeita que não é possível que coisa alguma produzida seja mais capaz nem mais bonita, nem mais elevada do que ela.

Para que a coisa seja perfeita – ou completa – é necessário não somente que ela possua todas as coisas, mas que ela o possua simultaneamente. Sendo assim, à ideia da perfeição estão associadas algumas outras.

- Tudo o que é perfeito deve ser eterno e atemporal;

²⁰ **Adamson, Peter**, o.c. p. 121 usa em vez de “perfeição” a palavra “completo”, o que, afinal não muda substancialmente o sentido.

- Os atos da perfeição não se sucedem um após o outro, tampouco têm começo ou fim, mas tudo ocorre “de uma só vez”;

- O perfeito – ou completo – não pensa discursivo, deduzindo uma verdade de outra, porque este *modus procedendi* implica “transferência” de uma coisa à seguinte, o que significa mudança c.q. movimento;

- O perfeito – ou completo – deve ser um e não muitos, haja vista a “deficiência” incluída na realidade de muitos.²¹

Para o “*Adaptador*”, então, o Primeiro não é simplesmente perfeito ou completo, mas perfeito acima da perfeição, completo acima da completude. A doutrina do *hyperpleres* aplicada ao Primeiro Princípio implica a transferência de todas as características da Inteligência/Nous plotiniana para o Deus do “*Adaptador*”. É nesta perspectiva que começa a clarear a afirmação de que Deus é Criador.

Fica, entretanto, uma interrogação importante: como esta criação se concretiza? Ela se realiza de forma mediada ou não mediada? A dificuldade é sentida na evolução da filosofia árabe, entre outros por Ibn Sina, quando afirma que “o Um como tal somente produz o um”²², em contraste com Plotino ao assegurar que o Uno pode produzir – e de fato produz – algo múltiplo, caso quo o “uno múltiplo” que é a Inteligência o fato é que existe uma tensão entre a Criação, como defendida no Al Quran, das coisas individuais encontradas no mundo sensível e o esquema emanentista neoplatônico.

Pode-se expressar com arrimo em uma leitura criteriosa e atenta da *tda*, é que o ato criativo de Deus se realiza sem intermediário, porque ele cria somente a Inteligência em que todas as coisas estão contidas: “Ele faz todas as coisas sem intermediário, tudo de uma só vez, e tudo junto”.²³ Juntando estas palavras com outro trecho da *TdA* (VII, 84), depara-se uma bela descrição da majestade do Criador:

A prova de que isto é desta maneira encontra-se na criatura. Quando é formosa, resplandecente, múltipla e colorida, perfeita e visível, o contemplador, se for inteligente, não somente admira a sua beleza exterior, mas também vê o seu interior, e, como consequência, admira o seu criador e autor e não duvida que este seja o máximo de beleza e esplendor e que a sua

²¹ Cfr. **Adamson, Peter**, o.c., p. 120.

²² Citado em **Adamson, Peter**, o.o., p. 137, nota 50.

²³ *TdA* VIII, 98.

potência não tenha limite, porque fez algo semelhante a estas ações repletas de formosura, e de beleza e de perfeição completa. Assim, então, se o Criador, poderoso e excelso, não tivesse criado as coisas, mas se tivesse existido somente Ele e nada mais, as coisas teriam ficado ocultas e a sua formosura e esplendor não teriam se manifestado nem aparecido. Se este Ente único tivesse permanecido na sua essência e retido sua potência, sua ação e sua luz, não existiria nenhum dos entes nem persistentes nem mutantes e perecíveis, nem existiriam as coisas múltiplas criadas a partir do Uno, da forma que existem agora, nem teria havido causas que produzissem os seus causados, nem elas teriam introduzido no caminho da geração e dos entes.

A citação deixa bem clara a absoluta força criadora de Deus, o único responsável por tudo o que existe e pela beleza que está nas coisas; sem esta ação criadora, nada teria existido e nada, então, teria sido revelado. O Princípio Primeiro, então, cria tudo, o intermediário é sustentado pelo “*Adaptador*” no sentido de que todas as coisas estão no seu poder criativo, mas este poder é revelado numa emanção/processão que divide em ato o que existe em Deus em potência ou como poder. Afirmar isto é a mesma coisa que dizer: Deus não cria por intermediários, porque o “intermediário” é a sua potência ou poder:

Digo que na Inteligência está a totalidade das inteligências e do animal. A razão é que elas estão distribuídas nela e a distribuição na Inteligência não é porque as coisas nela sejam subsistentes, nem tampouco que as coisas nela sejam compostas, mas só porque ela é agente das coisas, exceto que as faz uma pós da outra, em ordem e posição. O Agente Primeiro, entretanto, faz todas as coisas que realiza simultaneamente sem intermediário e de uma só vez.²⁴

O Princípio Primeiro, então, é a causa da Inteligência, do Ser, de forma imediata, estando nele tudo, enquanto na Inteligência tudo está como criado por Ele; por isso, as coisas provêm da Inteligência não de

²⁴ TdA, VIII, 98.

maneira direta, mas de forma indireta: em outras palavras, a Primeira Causa, o Primeiro Princípio, cria tudo sem intermediário.²⁵

E o que dizer de um problema famoso²⁶ da relação entre a Criação e o tempo? O melhor texto a respeito é, sem dúvida, a famosa “doxologia platônica”²⁷, no fim do Tratado I da *TdA*:

De que forma bonita e correta o filósofo descreve o Criador, afirmando que é ele que faz a Inteligência, a Alma, a Natureza e todas as demais coisas! Porém, não convém que o ouvinte das palavras do filósofo encare a sua expressão e que, baseado nelas, se imagine que o filósofo disse que o Criador excelso só criou as criaturas no tempo, pois mesmo sendo isto imaginável em razão de sua expressão e sua linguagem, nisto expressou somente, sem dúvida, a sua vontade de seguir o uso dos antigos. Os antigos foram obrigados a mencionar o tempo referindo-se ao começo da criação somente porque eles queriam descrever a geração das coisas, e por isso, foram forçados a introduzir o tempo na sua descrição da geração e da criação que, sem dúvida, não se realizou no tempo. [...] Entretanto, não é desta forma que as coisas sucedem, quer dizer, nem todo agente realiza a sua ação num determinado tempo, nem toda causa é antes do seu causado no tempo. Se quiser saber se este feito temporal ou não, olha para seu agente.

²⁵ A mesma questão é abordada no *Livro das Causas*, outro documento que tem origem na original antologia *Teologia de Aristóteles*, Proposição II, VI, VII, VIII, IX. **D’Ancona, Cristina** dedica ao assunto um estudo penetrante no seu *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, .62-95. A grande questão é como conciliar a afirmação do *Liber* que Deus é o Criador de tudo e a presença da Inteligência como mediador universal, em outra palavras: “[...] *équivaute en effet d’établir dans quelle mesure la doctrine de la procession propre a cette ourage peut être accueillie*”. [...] *cela oblige à examiner la cohérence de cette doctrine avec l’idée de création, elle aussi soutenue par le De Causis*” **São Tomás de Aquino** no seu comentário – *Super Librum de Causis Expositio*.- diz o seguinte: “*Hence the soul is from God as the first cause, but from na intelligence as the second cause*” (*Versão inglesa da “Expositio” Commentary of the Book of Causes, translated and annotes by Vincent a Gualardo, O.P. e outros*. Washington DC: The Catholic University of América Press, p.23.

²⁶ Cf., por exemplo, **Santo Agostinho**, Confissões, Livro que fala num contexto parecido com aquele que se encontra na *TdA*: o neoplatonismo e a fé que Deus é o Criador de tudo.

²⁷ A expressão é de **D’Ancona, Cristina Costa**. Per uno profilo del autore della *Teologia del Aristóteles*, Padova: *Medievo XVI* (1991), p. 83-134.

Desta citação fica, portanto, bem claro que nem todas as causas operam no tempo, como, também, que causa e efeito são de naturezas semelhantes, e, finalmente, que a temporalidade é um fator que diferencia o mais alto do mais baixo. É neste sentido que a *TdA* pode afirmar:

Unicamente foram criados (os entes verdadeiros) por esta criação e feitos de tal maneira que não há entre eles e o Criador intermediário algum, isto é incontestável. Como poderia a sua criação ocorrer no tempo, sendo eles causa do tempo das gerações temporais, de sua ordenação e de sua nobreza! A causa do tempo não pertence ao tempo, mas é de outro modo superior e mais elevado, como é a sombra em relação à coisa que a reproduz. (VIII, 114)

Este pensamento é completado por *TdA* IX, 130:

A Causa Primeira está firme repousando na sua essência, porém, não num evo, num tempo, nem num lugar, mas a substância do evo, tempo e lugar e o restante das coisas existem somente em virtude dele. [...] Assim ocorre também conosco, nossa subsistência e consistência existem em virtude do Agente Primeiro, dele dependemos, nele está o nosso desejo e diante dele nos inclinamos e para ele regressamos.

Sendo assim, Deus está acima tanto da eternidade como do tempo!

Outra questão a respeito de Deus e a Criação foi ainda desenvolvida na *Kalam*, a teologia islâmica: a relação entre a Criação e a necessidade. Toda a reflexão arvora-se, entre outras, na questão sobre a liberdade e necessidade no pensamento neoplatônico, questão essa que se pode desenvolver em duas direções. A primeira traz a pergunta sobre quem é livre e sua resposta: livre é aquele que age pela própria vontade. A segunda assegura que não é livre aquele cuja relação com o causado é necessária. Vem logo, no entanto, a interrogação: qual é a relação entre necessidade e liberdade em se tratar do Primeiro Princípio, absolutamente simples e Uno, sem sucessão, mas sendo e tendo tudo “de uma só vez”?

Nesta questão o “Adaptador” não se afasta muito do texto que está parafraseando e comentando, as *Enéadas* de Plotino, mantendo a posição

de que a Criação é necessária, mas que esta necessidade não afeta a liberdade²⁸:

Supondo que não tenham existido as coisas perpétuas nem tampouco as perecíveis, que são regidas pela lei da geração e da corrupção, o Uno primeiro não seria a causa verdadeira. Mas, como teria sido possível que não existissem as coisas, dado que sua causa é a causa verdadeira, a luz verdadeira e o bem verdadeiro! Sendo esta a essência do Uno primeiro, quer dizer, causa verdadeira, seu causado é um causado verdadeiro. Sendo luz verdadeira, aquele que recebe esta luz é um receptor verdadeiro. Sendo bem verdadeiro e, dado que este bem transborda, aquele sobre quem transborda é também verdadeiro. Sendo assim e não sendo necessário que o Criador exista somente ele, nem que deixe de criar alguma coisa nobre, receptora de sua luz, quer dizer, a Inteligência, da mesma forma é tampouco necessário que exista a Inteligência somente ela e que não forme qualquer coisa receptora da sua ação, da sua potência nobre e de sua luz resplandecente, e, por isso, a Inteligência forma a Alma.²⁹

O mesmo pensamento é expresso num texto, pertencendo à mesma grande tradição do pensamento neoplatônico árabe, As Palavras do Sábio Grego:

O Primeiro Agente - Ele é grande e poderoso - criou todas as coisas com extrema sabedoria. Ninguém pode compreender as razões do seu vir à existência, e porque elas estão na condição em que neste momento se encontram. Ele não pode conhecê-las de forma completa, ou saber por que a terra está no meio, e por que ela é redonda e não irregular e quadrada. Ele pode somente dizer que é assim, a terra tem que ser redonda e colocada no meio, e que o Criador - Ele é grande e poderoso - afez no meio. Ela, por isso, deve ser redonda e colocada no meio, o único lugar em que pode estar. [...] A mais remota Causa, que é a razão que as coisas se tornaram o que são agora, não pode ser conhecida e alcançada por ninguém, porque elas se

²⁸ Cf. **TER REEGEN**, A Liberdade na Teologia do Pseudo-Aristóteles, *Cadernos UFS – Filosofia*, vol. VIII, Fasc. 6 (2006) – São Cristóvão: Editora UFS, 2006, p.31-61.

²⁹ *TdA*, VII, 85.

originaram de acordo com a definitiva sabedoria, que inclui qualquer sabedoria.³⁰

No mesmo sentido vai a Carta de Divina Sabedoria, que ao assinalar que o ato do Primeiro Agente não é precedido por vontade, porque ela somente age por ser só.

Conclusão

Percorri um caminho nem sempre fácil, guiado pelo estudo de Peter Adamson e pelas reflexões precisas e profundas de Cristina D'Ancona Costa. Muitas coisas ficaram em aberto, outras nem se revelam com a clareza desejada e intencionada. O conhecimento da *TdA* é um objetivo não tão fácil a se alcançar, e exige uma constante leitura e tentativa de interpretação.³¹ Descobrimos que, para o autor da *toda*, o Uno, Deus, além do Ser, é o Criador de todas as coisas, sem exceção, das coisas inteligíveis e sensíveis. O caminho percorrido neste “processo” de criação talvez não seja o mais claro possível, mas ele está ancorado na fé inabalável do “Adaptador” de que a Divina Sabedoria – Causa Primeira – Primeiro Princípio criou tudo e que tudo o que existe participa de sua imensa beleza e bondade.

Bibliografia

- Fontes

PL0TINI OPERA. Tomus II. *Enneades IV-V*. Ediderunt Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER. Plotiniana Arabaica. Ad codicum fidem anglice vertit Geoffrey LEWIS. Paris/Bruxellas: Desclée de Brouwer et Cie/l'Édition Universelle, S.A., 1959.

PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione com texto grego a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Prsentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. Revisione finali dei testi, appendici e indici di Roberto Reale. Milano: Rusconi, 1996 (4ª edizione).

Teologia do Pseudo Aristóteles.

³⁰ **Plotini Opera**, Tomus II, ENÉADAS IV-V. Ediderunt Paul HENRY e Hans Rudolf SCHWYZER. PLOTINIANA ARÁBICA, ad codicum fidem anglice vertit Geoffrey LEWIS. Paris/Bruxellas: Desclée de Brouwer et Cie/l'Édition Universelle S.A., 1959, p. 484.

³¹ Aqui tenciono deixar claro o meu reconhecimento ao *Grupo de Estudo de Filosofia Medieval da UECE*, que nos anos passados dedicou quase dois anos à reflexão e estudo deste riquíssimo documento.

PLOTINO, *Eneadas*. Tradução de Jesus Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

PSEUDO-ARISTOTELES. *Teologia*. Traducción del Árabe, Introducción y notas: Luciano Rubio, O.S.A., Madrid: Ediciones Paulinas, 1978.

_____. *Liber de Causis. O Livro das Causas*. Uma tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

- **Outros estudos**

ADAMSON. *The Arabic Plotinus. A philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.

COSTA, CRISTINA D'ANCONA. La Doctrine de la Création "Mediante Intelligentia" dans le Liber de Causis et dans ses sources. En: *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995, 73-95.

_____. Per um profilo filosófico dell'autore della "Teologia di Aristotele". Padova: *Medievo*, 17, 1992, 83-134.

LOPEZ-FARJEAT, LUIS XAVIER. La inmortalidad del alma en la Theologia Pseudoaristotélica y su pale em la filosofia de Al-Farabi. Em: *Estúdios de Ásia y África XL: 3, 2005, p. 577-606*.

MURALT, ANDRÉ DE. *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique Médiévale*. Analogie, Causalité, participation. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1995.

O'MEARA, DOMINIC. *Plotin. Une introductiuon aux Ennéades*. Fribourg Suisse/Paris: E'ditions Universitaires/Éditions du Cerf, 1992

TOMÁS E AQUINO, *Commentary on the Book of Causes*. Translated by Vincent A. Guagliardo (and others) Washington .C., The Catholic University of America Press, 1996.

TER REEGEN, JAN G.J. Deus não pode ser conhecido. A Incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental. Em: *Mirabilia 2 Alexander Fidora e Jordi Pardo Pastor (coord.) Expressa lo divino: lenquaje, arte y mística.*, 2003, p. 121-137. Espírito Santo.

_____. A liberdade na Teologia do Pseudo-Aristoteles. Em: *Cadernos UFS – Filosofia Universidade Federal de Sergipe*, vol. VIII Fasc. 6 (2006) p. 31-47.

THE CAMBRIDGE COMPANION TO PLOTINUS (edited by Lloyd P. Gerson) Cambridge: University Press, 1996.

ZIMMERMANN, F.W. The origins of the so-called Theology of Aristotle. Em: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The "Theology" and other texts*. Ed. by J KRAYE and others, London: The Wartburg Institute, 1986, p. 110-240.

** Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Professor Emérito da UECE. Professor do CMAF da UECE.

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza.

Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS e

DL em Filosofia Antiga pela UECE.

Fortaleza, outubro-novembro de 2009.

Endereço eletrônico: jan.gjtr@gmail.com

A PSICODINÂMICA DOS TEMPOS SOCIAIS E AS TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS NAS CIDADES CONTEMPORÂNEAS

THE PSYCHODYNAMIC OF SOCIAL TIMES AND CULTURAL TRANSFORMATIONS IN CONTEMPORARY CITIES

*Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins **

*Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo ***

*Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro ****

Resumo:

Na atualidade, somos convocados a pensar sobre aspectos relacionados à psicodinâmica dos tempos sociais, da cultura, da política, da economia, do consumo, da espiritualidade e de questões simbólicas que se ligam à história de nossas tradições, como também, às questões que estão ligadas aos valores que constituem o estilo de vida de homens e mulheres contemporâneos. O presente estudo, teórico, qualitativo, faz uma reflexão hermenêutica sobre as possibilidades da cultura ou das culturas, do tempo social ou dos tempos sociais nas cidades contemporâneas. O nosso objetivo é dialogar sobre as transformações culturais e a relação com os tempos sociais, observando alguns aspectos da história. Dessa forma, apresentamos no estudo noções sobre a cultura e o tempo social e destacamos importantes mudanças valorativas ao longo da história, observando, de modo especial, que a cidade é uma permanente energia repleta de significados que sempre dizem alguma coisa a alguém, um feixe de códigos variados e subcódigos, contextos diversos, uma pluralidade de signos adormecidos ou não à espera de um fluído.

Palavras-chave:

Tempo Social. Cultura. Cidade. Contemporaneidade.

Abstract:

Currently, we are called to think about the psychodynamic aspects of social time, culture, politics, economics, consumption, spirituality and symbolic issues that bind the story of our traditions, but also the issues that are values which are linked to the lifestyle of contemporary men and women. The present study, theoretical, qualitative, makes a hermeneutical reflection on the possibilities of culture or

cultures, social time or social time in contemporary cities. Our goal is to talk about the cultural transformations and the relationship with the social times, noting some aspects of the story. Thus, the present study notions about culture and social time and highlight important evaluative changes throughout history, noting, in particular, that the city is full of energy a permanent meanings that always say something to someone, a beam various codes and subcodes, different contexts, a plurality of signs asleep or not waiting for a fluidor.

Keywords:

Social Time. Culture. City. Contemporaneity.

Introdução

Assistimos nas últimas décadas a um crescente interesse pelas questões relacionadas com a cultura, seja no âmbito político ou na vida cotidiana. Isto não significa, necessariamente, tomar a cultura como uma instância epistemologicamente superior às demais instâncias sociais – como a política, a econômica, a educacional, a religiosa.

Para Hall (1997), assistimos hoje a uma verdadeira virada cultural, que pode ser resumida como o entendimento de que a cultura é central, não porque ocupe um centro, uma posição única e privilegiada, mas porque perpassa tudo o que acontece nas nossas vidas e todas as representações que fazemos desses acontecimentos.

Neste texto, trazemos algumas contribuições para o diálogo com as questões ligadas à cultura nas cidades, de modo especial quando apresentamos questões relacionadas ao tempo social. Sobretudo, procuramos compreender a proveniência e a emergência do conceito contemporâneo de cultura, bem como expressar alguns comentários sobre os deslocamentos atuais deste conceito, dos quais resultou uma proliferação de práticas que paulatinamente foram se tornando culturas.

Neste estudo interpretativo, observamos, nas produções recentes, que as transformações socioculturais de cada época da história exprimem noções diferenciadas sobre a cultura e o tempo social. É importante observar que tais mudanças são diferentes em sociedades diferentes. Basta fazer breve retrospectiva nos escritos produzidos na História e percebemos que, no feudalismo, durante a Idade Média, o tempo era regido pelos eventos da natureza. Desta forma, os homens e as mulheres começavam seu dia quando o sol raiava, permitindo que a luz oferecesse aos sujeitos condições de enxergar, e terminava suas atividades diárias com o pôr do sol, pois, havia menos luz e a escuridão não favorecia

determinadas atividades. Nessa época, lembremos, era comum a utilização de lamparinas e velas que possuem um efeito luminoso muito inferior à luz elétrica.

O que podemos constatar ao fazer esta reflexão, com suporte em estudos realizados por antropólogos, sociólogos, psicólogos e filósofos, é que a cultura designa o conjunto de tudo aquilo que a humanidade havia produzido de melhor – fosse em termos materiais, artísticos, filosóficos, científicos, literários etc. Em outras palavras, em épocas que mudam - e a mudança já faz parte da cultura da cidade - a cultura que cada comunidade, grupo ou sociedade introduz é a contribuição para a humanidade, em termos de maneiras de estar no mundo, de produzir e apreciar obras de arte e literatura, de pensar e organizar sistemas religiosos e filosóficos (NETO,2003).

Mais recentemente, com origem na Modernidade e Contemporaneidade, os estudos mostram que é mais eficiente falarmos no momento atual de culturas em vez de cultura; de tempos sociais em vez de tempo social. Em qualquer caso, esse deslocamento de compreensão e experiência de cultura e tempo social está intensamente conectado ao contexto de crise por que passa a sociedade contemporânea (OLIVEIRA, 1990, 2001). Esse deslocamento, manifesto numa dimensão teórica e intelectual, também é perceptível no cotidiano da metrópole. Muito mais do que isso, tal deslocamento é inseparável de uma dimensão política em que atuam forças poderosas em busca da imposição de significados e de dominação material e simbólica da cultura e do tempo (COSTA, 2000).

Metodologia

Este ensaio elegeu a abordagem hermenêutica como um método para a feitura da reflexão crítica sobre a cultura na cidade e tempos sociais na contemporaneidade, pelo fato de esta metodologia estar ligada à interpretação de textos.

Nessa perspectiva metodológica, o hermeneuta é que interpreta e dá sentido ao texto desde o contexto histórico que ocorre, buscando investigar o mundo pessoal das experiências e não um objeto independente do sujeito.

Para Gadamer (2005) e Heidegger (2002), a Hermenêutica exerce função importante nos estudos qualitativos de cunho interpretativo, pois ajuda na recuperação do sentido dos fatos ocorridos, levando em

consideração o contexto histórico em que acontece. Ensina Gadamer (2005) contudo, que toda a interpretação correta não pode ser arbitrária e imbuída de intuições repentinas e estreiteza de pensamento, esta deve se voltar para uma reflexão crítica.

A Hermenêutica deve levar em conta o aspecto construtivista da história, não podendo, quando interpreta um texto, ficar limitada à intenção do autor, mas considerar, sobretudo, a influência que o texto opera no decurso da história.

Explicitando melhor, Heidegger (2002) considera que o hermeneuta é que recupera o sentido da coisa, ou seja, o sujeito interpretativo não pode se eximir de sua história, pois esta é a condição da busca da verdade. “A interpretação de algo como algo se funda, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2002, p. 207).

Em suma, a Hermenêutica busca fazer a relação da parte com o todo e deixa que o texto fale ao pesquisador, para que este compreenda o fenômeno pelo contexto histórico no qual ocorre e estabeleça um novo horizonte no presente, ou seja, dê um novo sentido, outra forma à experiência no contexto atual.

Cultura na cidade

A vida social, a cultura das cidades grandes ou metrópoles do Brasil, com todas as suas dimensões que envolvem uma imensidade de questões, exigem estudos multidisciplinares para que possamos mapear aspectos relacionados ao econômico, social, cultural, tecnológico, religioso e ao espiritual. Essas estruturas englobam o sistema capital que visa a maior lucratividade. Com isso, uma mesma cidade exprime uma diversidade de estruturas e experiências econômicas e culturais.

Essa estrutura afeta a formação e a manutenção de identidades pessoais, de grupos e etnias. A tentativa, neste estudo, é compreender a dinâmica dos tempos sociais e culturais que pulsa na vida das grandes metrópoles. Todos esses fatores concorrem para a formação de uma cultura da urbanização, permeada pela segurança privada, as invasões, a sobrevivência baseada na economia, na troca de favores, na corrupção, na ignorância, no misticismo e em manifestações culturais que saltam diretamente da cultura de raiz para a cultura televisiva e importada (MIRANDA, 2000).

Então, o que é cultura? Como podemos defini-la? Encontramos em diferentes pesquisadores (WEYRAUCH, 2007; TASCHNER, 2000; SILVA, 2008; NETO, 2003; MORA, 2001; MIRANDA, 2000) a ideia de cultura como práticas e ações sociais que seguem um determinado padrão de comportamento no espaço. A ideia de cultura tem relação com crenças, instituições, comportamentos, valores e regras morais, que permeiam e identificam uma sociedade, um grupo ou comunidade. Também é praxis vincular cultura a aspectos da vida social relacionados com a produção de saber, artes, costumes, folclore; valores que foram perpetuados e transmitidos por intermédio das gerações.

A ideia ou o conceito de cultura, tal como é concebido na sociedade contemporânea, traz a seguinte noção: “a ideia de ‘cultura’ como um cultivo de capacidades humanas e como resultado do exercício dessas capacidades segundo certas normas” (MORA, 2000, p. 626).

Num sentido mais amplo, usamos a palavra cultura como sinônimo de sofisticação, sabedoria, educação. Cultura aqui é equivalente a volume de leituras, a controle de informações, a títulos universitários, e chega até mesmo a ser confundido com inteligência, como se a habilidade para realizar certas operações mentais e lógicas fosse algo a ser medido ou arbitrado pelo número de livros que uma pessoa foi capaz de ler, as línguas que pode falar, ou os quadros e pintores que sabe, de memória, enumerar.

Costumamos, também, ouvir referências à cultura quando as pessoas fazem menção à raça, etnias cujos valores seguem tradições diferentes e desconhecidas, como a dos índios, negros, quilombolas etc.

Depois dessa prévia apresentação das definições de cultura, passamos à perspectiva da Antropologia social, que se utiliza da palavra “cultura”, como um conceito-chave para a interpretação da vida social. Porque no entendimento de Matta (1981), “cultura” não é simplesmente um referente que marca uma hierarquia de “civilização” mas a maneira de viver total de um grupo, sociedade, país ou pessoa. A Sociologia exprime a cultura como um mapa por meio do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas (MATTA, 1981).

No âmbito sociocultural, o que observamos nas cidades grandes ou metrópoles são grupos que compartilham de parcelas importantes destas culturas com interesses e capacidades distintas e até mesmo opostas, transformando-se num grupo, e podem viver juntos, sentindo-se parte de

uma mesma totalidade. Podem, assim, desenvolver relações entre si, porque a cultura lhes forneceu normas que dizem respeito aos modos, “ditos” apropriados de comportamento diante de certas situações (SILVA, 2008).

Por outro lado, é indispensável considerar que a cultura não é um código que se escolhe simplesmente. É algo que está dentro e fora de cada um de nós. Quer dizer, as regras que formam a cultura permitem às pessoas se relacionarem entre si, com o próprio grupo e com o ambiente onde vivem.

A verdade é que todas as formas culturais ou todas as subculturas de uma sociedade são equivalentes e, em geral, aprofundam algum aspecto importante que não pode ser esgotado completamente por uma outra subcultura. Quer dizer, existem gêneros de cultura equivalentes a diversificados modos de sentir, celebrar, pensar e atuar sobre o mundo, e esses gêneros podem estar associados a certos segmentos sociais. O problema é que sempre, ao nos aproximarmos de alguma forma de comportamento ou de pensamento diferente, tendemos a classificar a diferença hierarquicamente, tornando-se uma forma de excluí-la. Cada cultura ou subcultura em uma sociedade é um modo de demonstrar o modo de vida daqueles sujeitos.

No sentido antropológico, portanto, a cultura é um conjunto de regras que nos diz como o mundo pode e deve ser classificado. Ela indica maneiras gerais e exemplos de como pessoas que viveram antes de nós estabeleciam relações, viviam suas tradições, celebravam seus cultos, etc. Isto porque embora cada cultura contenha um conjunto finito de regras, suas possibilidades de atualização, expressão e reação, em situações concretas, são infinitas (COELHO, 2008).

Portanto, a cultura parece ser um bom instrumento para compreender as diferenças entre os seres humanos, as cidades e as sociedades. Elas não são dadas, de uma vez por todas, por um meio geográfico ou uma raça, mas em diferentes configurações ou relações que cada sociedade estabelece no decorrer de sua história. A cultura permite traduzir melhor a diferença entre nós e os outros e, assim fazendo, reaver a nossa humanidade no outro e a do outro em nós mesmos.

Num mundo como este, marcado pela comunicação em escala planetária, é importante uma atitude aberta para as formas e configurações sociais que, como revela o conceito de cultura, estão dentro e fora de nós. Esse exercício antropológico de descobrir que, paradoxalmente, um modo

de agir cultural deve ser visto, pensado e talvez substituído por uma fórmula de produção de valores que desperte em nós novas potencialidades humanizadoras e novos critérios para aprender a lidar com as atuais perspectivas de tempo social.

Tempo social

Seguindo o pensamento de Ost (2005) o tempo é compreendido como uma instituição social, ou seja, o poder do tempo está presente na elaboração social, sedimentando concepções, valores e culturas que buscam mecanismos capazes de unir os grupos sociais para que caminhem em um só passo.

Então, o que é o tempo? Por que o tempo passou a ocupar o papel protagonista nas relações humanas na contemporaneidade? O que o tempo representa no cotidiano das grandes cidades? Por quais maneiras esses sujeitos estabelecem as prioridades, no conjunto das atribuições cotidianas, em relação ao tempo de que dispõem? Sobre o TEMPO existem vários conceitos históricos e apreensões peculiares, de acordo com variados pensadores em cada época de nossa história (MORA, 2001).

Tomemos como exemplo o que disse Santo Agostinho (354 a 430), que já trazia consigo a dificuldade em designar a representação social do tempo. Não obstante, o tempo ainda é um problema filosófico de grande interesse dos pesquisadores. O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se eu quiser explicar a quem me fizer à pergunta, já não sei.

Deleuze (1997), fazendo referência ao tempo, acentua que *chronos* é o presente que existe e que faz do passado e do futuro suas duas dimensões sempre dirigidas, tais que se vai do passado ao futuro, mas “à medida que os presentes se sucedem nos mundos ou nos sistemas parciais. Aiôn é o passado-futuro em uma subdivisão infinita do momento abstrato, que não cessa de decompor-se nos dois sentidos de uma só vez, esquivando para sempre todo presente”. (P. 95).

O tempo, portanto, passa a ser conceituado de acordo com cada circunstância em que é empregado, seja com finalidade de nos auxiliar quanto à duração de vida dos seres, como também apontar os estados climáticos de várias regiões do globo ou até mesmo a sinalização de um determinado período.

Dessa forma, o fator tempo passa por metamorfoses significativas, iniciadas no momento em que o ser humano resolve medir o tempo cotidiano e quantificar o tempo social na sociedade industrial, chegando

à comercialização do próprio tempo, que se torna uma mercadoria e passa a ter valor econômico (AQUINO; MARTINS, 2007).

O que é o tempo social? Harvey (1989), fazendo referência à obra de Boaventura de Souza Santos sobre a Globalização e as Ciências Sociais, expressa as consequências desse novo tempo na sociedade contemporânea, o qual revela que “uma das transformações mais frequentemente associadas aos processos de globalização é a compressão tempo-espaço, ou seja, o processo social pelo qual os fenômenos se aceleram e se difundem pelo globo” (P. 89).

Zarifian (2002), reportando-se a Elias, considera que o relógio é um símbolo social que adquiriu um lugar inédito nas sociedades modernas e contemporâneas, nas quais se exerce uma enorme autodisciplina do tempo. O tempo é uma realidade percebida pelas pessoas diferentemente, ou seja, a forma com a qual o homem experimenta o tempo também pode ser visivelmente influenciada pela maneira com que a vida é compreendida. Então, o tempo social é:

- uma designação sucinta para o conceito de representação social do tempo;

- é uma categoria de pensamento e, como tal, resulta de uma elaboração simbólica solidária com o sentido e os recortes gerais de cada cultura; e

- é uma forma de ajustamento social e da necessidade de produção – reprodução do capital: tal modo de produção busca por todos os meios sua acumulação, concentração e revalorização, ou seja, sua reprodução, ocorrente por meio de mais - valia extraída da força de trabalho (BIROU, 1978).

O tempo social está intrinsecamente ligado às modificações que ocorrem nas sociedades, seja no âmbito das relações políticas, das relações econômicas, culturais ou ações outras que marcam a história de vida das pessoas. Tais mudanças suscitadas na sociedade demonstram como os seres humanos organizam suas vidas de acordo com a captação do tempo de cada época social.

Na Modernidade, com o ingresso da luz elétrica na sociedade, o tempo se estende por mais horas de trabalho, uma vez que as pessoas passam a ter maiores recursos e condições para continuar as atividades ou iniciar outras no período noturno. Essa nova condição de trabalho vai ganhando espaço com apoio nas inovações tecnológicas, no fenômeno da globalização e nas exigências incididas desse processo que permeiam o mundo do trabalho.

Ao que nos parece, estamos tão impregnados da lógica da produção própria ao capital que, de fato, só nos restaria reduzir a experiência humana às práticas administrativas: organização do tempo, definição de metas e objetivos, busca pelos resultados de eficiência e eficácia. Com efeito, aspiramos à compreensão sobre as maneiras e as determinações presentes na organização da vida profissional e as decorrências para os demais âmbitos da vida pessoal, tentando estabelecer as possíveis relações com a “lógica do capital”.

Nessa perspectiva, percebemos uma tendência de que a vida social seja conduzida de acordo com o tempo cronológico na sociedade contemporânea. Vivemos numa “corrida incessante” contra o tempo e sem que ao menos paremos para refletir sobre as implicações “desse novo modo de viver” na sociedade capitalista industrial.

Certamente, muitos já escutaram que o tempo está passando cada vez mais rápido ou que o dia não rendeu nada, porém o dia continua com as suas 24 horas de sempre e o que muda são as exigências do sistema capitalista, no qual o tempo real é o agora, havendo sempre a sensação de estarmos atrasados no “relógio social” do capitalismo.

Logo, deparamos no cotidiano a evidência de que o tempo se tornou cada vez mais escasso. O desafio é o “fardo do tempo histórico”, lógica que compreende o livre controle humano do tempo disponível minimizado sob a contabilidade do tempo do sistema do capital, “que procura reduzir a vida a um conjunto de infindáveis decisões instantâneas voltadas à ampliação da produtividade e dos lucros em benefício da rede de interesses estabelecidos” (MÉSZÁROS, 2007, p.16).

Alguns pensadores classificam essa mudança através da passagem do sistema feudal para o sistema capitalista, em que surgem os donos do capital, como dinheiro, imóveis, instrumentos de trabalho e a matéria-prima. Dessa forma requisitam a força de trabalho daqueles que não detêm tais meios, iniciando, assim, o processo de produção e reprodução do capitalismo. Este “relógio social” consiste no tempo determinado pelo ciclo do capital, quer dizer, produção, circulação e consumo. Todos estes “momentos” da produção capitalista devem ser agilizados, no sentido de garantir não apenas a produção, mas também o movimento incessante de valorização do capital.

O tempo da produção deve ser mais rápido, quer dizer, eficaz; o tempo da circulação tem de ser encurtado, ou seja, há de se ter o acesso imediato à aquisição. O consumo deve ser instantâneo, a satisfação

atingida e finalizada no consumo imediato, sucedendo-lhe nova busca por aquisição. O tempo social determinado pelo capital faz com que o controle das práticas temporais, espaciais e dos meios de produção aloque e realoque o tempo de vida dos trabalhadores ou o tempo social, redefinido pelas necessidades reprodutivas ampliadas do capital, seja tempo de trabalho, 'tempo livre' ou tempo de envelhecer (MELUCCI, 1996).

Consideramos relevante, ao trazer esta discussão do tempo vivido, o fato de que na sociedade de hoje ele recebe nova aparência, ultrapassando sua função primária de contabilizar as frações do dia e passando a ser um controlador de vidas, o que nos faz não só escravos do relógio, mas também cativos do relógio voltado à produção de bens para a troca.

Apontamos aqui para uma reflexão acerca do cotidiano da vida social, tão oprimido por este sistema de acumulação produtivo que se expande. O padrão flexível de organização da produção modifica as condições sociais e as técnicas de organização do trabalho e do trabalhador. Sabemos, conforme a teoria marxista, que, sob o capitalismo, vivemos o império do valor de troca e não do valor de uso, quer dizer, não se trata mais propriamente de produzir bens para a vida humana, mas de produzir necessidades que exijam o consumo de bens. Assim, o bem produzido não tem como determinação seu valor de uso, mas seu valor para a troca (OLIVEIRA, 1990).

O trabalhador é levado a ajustar-se às novas exigências de produção de mercadoria e excedente. Em última instância, o que comanda a flexibilização do trabalho e do trabalhador é um novo padrão de racionalidade do processo de reprodução ampliada do capital, lançado em escala global (IANNI, 1996, p.21).

Portanto, na reflexão de Ianni (1996), conferimos que a nova configuração do modelo produtivo da sociedade contemporânea trouxe mudanças no que tange à vida dos trabalhadores, à vida cultural e à relação com o tempo social, requisitando destes uma disciplina e uma inclinação voltadas ao trabalho, haja vista as cobranças de especializações que privilegiem vários arranjos na estrutura social. O trabalhador, nesta concepção, tem que atender todas as lacunas do mundo do trabalho, buscando sempre a superação de suas funções pré-estabelecidas. Assim, o sistema e sua conjuntura conferem aos seres humanos contemporâneos um estilo de vida marcado pelo apressamento dos tempos sociais e pela normatividade de culturas diferentes que penetram o cotidiano de

homens e de mulheres que habitam, de modo particular, nas grandes cidades de nosso país.

A psicodinâmica dos tempos sociais e as transformações culturais na contemporaneidade

Para estabelecer o diálogo entre tempos sociais e culturas nas cidades contemporâneas, partimos da compreensão da Antropologia filosófica¹, ao assinalar a ideia de que tudo em nós expressa alguma coisa - palavras, gestos, sentimentos, sonhos, construções, nossa dor e morte, esperanças e frustrações, enfim, tudo pode ser expressão de alguma coisa, da nossa cultura (VAZ, 2006). A materialização desse processo de construção nas cidades concretiza-se por meio das estruturas arquitetônicas de ruas, praças e avenidas e, ao mesmo tempo, revela a técnica e/ou cultura de uma comunidade em determinado tempo-espaço.

A essa compreensão antropológica de que o ser humano só é como ser de cultura nos estimula a fazer algumas perguntas: então, o que é a cultura nas cidades? Quais os impactos dos tempos sociais para a vida do ser humano contemporâneo? Com esses questionamentos, passamos a demonstrar a concepção de cidade, cultura e tempos sociais.

A cidade é uma construção, uma “obra” do trabalho humano, um arranjo de signos², que provoca no receptor uma constante fruição. Ela é uma permanente energia repleta de significados que sempre diz alguma coisa a alguém, um feixe de códigos variados e subcódigos, contextos diversos, uma pluralidade de signos adormecidos ou não à espera de um fruidor.

A cidade nos oferece um imenso conjunto de códigos “engessados”, à espera da decodificação. Dialogar com ela significa fruir até a exaustão de tudo aquilo que ela é. No primeiro momento, ir desatando os nós, estabelecendo com ela relações, para que ela vá soltando aos poucos o que retém. Cada pedaço urbano construído é a concretização de uma soma de técnicas de trabalho, da arte do fazer e do esforço de uma pessoa ou de uma sociedade (CARLOS, 2004).

A cidade é ao mesmo tempo nossa “interlocutora”, pois com ela dialogamos. Contemplar a cidade significa entrar em diálogo com seu

¹ No sentido estrito da palavra designa um movimento reflexivo sobre a realidade humana.

² Um signo é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém. (PEIRCE, 1972).

“depósito” de possibilidades dialógicas. Ela é um convite permanente para o falar, o conviver, o consumir e imbuir-se nos seus mistérios, por meio de sua linguagem; entrar pelas ruas da cidade e penetrar as raízes de sua estrutura econômica, social, política, cultural, tecnológica e espiritual (LIBANIO, 2001).

No âmbito da cidade contemporânea percebemos as inúmeras culturas presentes e as que vão surgindo com seus valores e especificidades. No contexto tecnológico da vida urbana, torna-se fundamental destacar o fato de que a globalização é o fenômeno que torna a temporalidade da vida contemporânea cada vez mais efêmera, pelo fato de que vão sendo criadas novas formas de urbanismo, novas tendências de cidade, novas noções de lugar, de cultura, de memória e de identidade.

Como esse espaço é atrativo, o ser humano vai atribuindo significados especiais e desenvolvendo laços afetivos. Assim, o espaço urbano é cada vez mais o *locus* da cultura, o lugar onde florescem, desabrocham e fermentam as ideias contemporâneas, os valores da atualidade, a inovação e a criação, porque a cidade congrega, une e reúne, influencia, multiplica, combina e potencializa as várias sensibilidades e talentos.

A cultura como produção da alma humana, no meio urbano, nas metrópoles de Brasil em desenvolvimento, tenderá a produzir uma sensibilidade e necessidade de uma política de lazer e de cultura, para dar significação ao espaço urbano da vida cotidiana de seus habitantes, aumentando as dimensões existenciais de suas relações com a cidade transpondo a vida de trabalho e subsistência (LIBANIO, 2001).

É importante acentuar a ideia que a base destas configurações é sempre um repertório comum de potencialidades. Algumas sociedades desenvolveram essas potencialidades mais e melhor do que outras, mas isso não significa que elas sejam mais retrógradas ou mais adiantadas. O que isso parece indicar é, antes de qualquer coisa, o enorme potencial que cada cultura encerra como elemento motivacional dos seus membros, bem como os desafios externos existentes nelas.

As culturas são o testemunho da finitude da pessoa humana, a expressão de uma liberdade à busca de uma configuração para ser. [...] As culturas têm na liberdade seu fundamento; por outro lado, constituem o próprio ser da liberdade que só é por meio da transformação do existente

num mundo configurado pelas ações dos homens na contingência de situações históricas diferenciadas (OLIVEIRA, 2000, p. 122).

O homem, como ser no mundo, que se liga às culturas, já nasce dentro de um complexo de normas, instituições e costumes, que são expressão de ações de gerações anteriores, com seu mundo de objetos portadores de significados humanos.

Então, as culturas nas cidades podem ser pensadas com base nas atividades simbólicas de cada sujeito, bem como do conjunto dessas, é que temos a representação cultural, pois saímos do universo, simplesmente, natural e passamos ao universo simbólico do qual se constituem, pela linguagem, o mito, a arte e a religião.

A linguagem no âmbito da Hermenêutica de feição cultural nos leva a crer que o ser humano, enquanto dá sinais de si mesmo e situa tudo no espaço do sentido, num contexto de significação, ele é e interpreta o seu ser, o que se exprime na linguagem. Pela linguagem, o ser humano faz-se ser significante. Quem fala não só transcende o mundo objetivo, como também atinge o intersubjetivo e em si mesmo chega a sua subjetividade. A linguagem é o espaço do desvelamento, da crítica do sentido do mundo do homem e do todo. “A linguagem é condição de possibilidade da ação histórica do homem precisamente enquanto espaço de desvelamento do sentido, que se gesta nas interações simbólicas mediadas pelos sujeitos” (OLIVEIRA, 2000, p. 127).

Nas sociedades tradicionais, o conhecimento de toda ação humana no mundo envolvia certezas inabaláveis. O ser humano entendia a si mesmo desde a referência ao seu grupo humano. “A pessoa individual aparece como uma espécie de cópia dos padrões comuns de interpretação da vida e da ação” (OLIVEIRA, 2000, p. 129).

Na modernidade, o ser humano experimenta a si mesmo como sujeito fonte de autonomia, de sentido e ação. É a pessoa que tem sua inteligibilidade e legitima a si mesma sem a necessidade da referência ao grupo. O ser humano é elevado aqui à função de referência primeira e última.

Na Contemporaneidade, os seres humanos percebem que as relações mais e mais se tornam fluidas, contraditórias e instáveis. Isso abala os fundamentos de sua identidade, propiciando a dificuldade de estabelecer relações duráveis, tornando-se vítima fácil de orientações que lhe vêm de fora, mesmo tendo a pretensão de autodeterminação soberana (BAUMAN, 1998).

eticamente, a vida humana se torna pluralista pela inexistência de uma ética comum, desembocando num ceticismo e no relativismo. Com isso, a religião deixa de ser a fonte exclusiva de saber, cultura e tradição. Vivemos agora numa concorrência entre os diferentes sentidos em que se fragmentou a visão unitária do mundo (OLIVEIRA, 1995).

Portanto, na perspectiva da cidade contemporânea: o sujeito é responsável pela sua vida, conseqüentemente, a realidade social é uma produção histórica que pode ser transformada; nesse contexto de autonomia, o direito e a diferença vão emergindo e uma nova atitude no concernente às relações humanas, a urgência do diálogo com as tradições culturais, sejam elas míticas, artísticas ou religiosas, vão surgindo.

Em síntese, o modo de vida no qual estamos inseridos, representando épocas de conquistas nas Ciências, na Filosofia e nas Artes se converteu em irradiadores de transformações, políticas, sociais, econômicas e espirituais.

Hoje, as metrópoles são cidades mundiais e sintetizam seus países e sua cultura. Em sua estrutura, localizam-se a Arte, a Filosofia e a Ciência; os costumes, as tradições e a memória; os sistemas políticos e o Direito; a Administração financeira e a Gestão dos negócios. Tudo isso, desemboca numa nova estrutura que marca os novos tempos sociais contemporâneos, da substituição da indústria pesada pela indústria da informática e pelos serviços. Algumas ações são adequadas, coerentes e até necessárias para o impulso rumo a uma nova cultura metropolitana. Essa nova cultura expressa mudanças de hábitos que interferem na relação do sujeito consigo mesmo e com os outros, no trabalho, na religião e na espiritualidade.

Essa nova ordem na vida do ser humano que habita nas cidades está perpassada pelo encontro com o diferente nas diferenças e por um estilo de vida que influencia a vida social e subjetiva. Assim, os tempos sociais nas cidades contemporâneas são marcados pelos seguintes impactos para a vida humana:

- os desenvolvimentos econômicos e urbanos das cidades e a dinâmica de fluxo produzem relações humanas efêmeras;
- o deslocamento constante pode ensejar ausência de referências, valores e sentido;
- o tempo de deslocamento habitação - trabalho é muito variado. É o tempo lento dos congestionamentos, em que o tempo de espera é maior do que o espaço percorrido;

- o tempo lento é o tempo dos homens que não se deixam levar pelos acontecimentos rápidos;
- o tempo rápido é marcado pela tecnologia, pela informação, pelo efêmero.

Em uma sociedade que está quase que inteiramente constituída por nossos investimentos culturais simbólicos, tempo é uma das categorias básicas mediante as quais elaboramos nossa experiência. Hoje, o tempo se torna uma questão-chave nos conflitos e mudanças sociais, bem como no estilo de vida do ser humano.

Portanto, o tempo que a sociedade contemporânea conhece é medido por máquinas: os relógios são as máquinas por excelência. A máquina cria uma dimensão do tempo: não mais “natural”, com ciclos do dia e da noite, das estações, e não mais “subjetivo”, ligado à percepção e à experiência dos humanos. O tempo da máquina é um produto artificial que tem a objetividade de uma coisa. É também uma medida universal que permite comparação e troca de desempenhos e recompensas, por meio do dinheiro e do mercado. Tempo é uma medida de quantidade: nos ritmos diários de trabalho, como nos balancetes anuais das empresas. Aliás, em qualquer cálculo pautado na racionalidade instrumental, a máquina estabelece uma continuidade entre tempo individual e tempo social (MELUCCI, 1996).

Na situação presente, podemos perceber nossa distância com respeito a esse modelo, porque a diferenciação das nossas experiências temporais está aumentando. Os tempos que experimentamos são muito diferentes uns dos outros e às vezes parecem até opostos. Há tempos muito difíceis de medir — tempos diluídos e tempos por demais concentrados. Pensemos na multiplicidade de tempos que imagens de propagandas introduzem na nossa vida diária. Isto também significa separações, interrupções mais definidas do que no passado. Hoje, são muito mais perceptíveis do que em estruturas sociais relativamente homogêneas como as mais tradicionais.

Existe particularmente uma clara separação entre tempos subjetivos (tempos que cada indivíduo vive a experiência interna, afeições, emoções) e tempos sociais marcados por diferentes ritmos e regulados pelas múltiplas esferas de pertença de cada pessoa. A presença dessas diferentes experiências temporais não é novidade, mas certamente em uma sociedade rural ou mesmo na sociedade industrial do século XIX, existiu certa integração, certa proximidade entre experiências

subjetivas e tempos sociais, e entre os vários níveis dos tempos sociais. Em sistemas altamente “tecnologizados”, percebemos mais claramente as diferenças, as descontinuidades como uma experiência comum.

Ante a conjuntura comentada sobre as diversas formas das culturas, e as inúmeras experiências de tempos sociais que marcam a vida dos homens e mulheres nas cidades contemporâneas, perguntamos: como lidar, na contemporaneidade, com uma multiplicidade de culturas e experiências temporais, de modo particular nas cidades, nas quais muitos valores vão desaparecendo? Por isso, precisamos estar atentos à linguagem e à metodologia de aprender e apreender os valores culturais dos novos seres humanos.

Para tanto, sugerimos que a linguagem e a metodologia sejam inculturadas e passem por processos que vão das práticas ao coração de cada povo, de cada comunidade e grupos nas estruturas urbanas vigentes. Essa mediação deve contar com uma linguagem com símbolos compreensivos adequados aos autênticos valores de cada cultura, considerando de modo particular os espaços abertos e diversificados pela mobilidade e liquidez dos tempos sociais contemporâneos.

Conclusão

Após o percurso hermenêutico realizado sobre algumas questões relacionadas à cultura e aos tempos sociais nas cidades contemporâneas, consideramos importante destacar a mudança de época em que vivemos, visto que esta influencia o estilo de vida, o modo de compreender a cultura, o tempo e os valores que, ao longo da história, marcaram a existência humana.

Essas mudanças têm influenciado as relações do ser humano com a natureza, com os outros seres humanos e consigo mesmo. Como ao longo do estudo destacamos, a cultura é algo ligado ao cultivo de capacidades humanas segundo algumas normas e, estas, por sua vez, mudam com muita velocidade, levando grupos, comunidades e sociedades a um deslocamento do conceito e a uma nova interpretação dos hábitos culturais nas relações sociais.

Haja vista esse deslocamento, uma das dimensões da vida humana que recebe maior influência do mundo globalizado é o aspecto espaço-tempo, pois o fator tempo passa por metamorfoses significativas, iniciadas no momento em que o ser humano resolve medir o tempo cotidiano e quantificar o tempo social na sociedade industrial.

Cada pedaço das cidades na Contemporaneidade é a concretização de uma soma de técnicas de trabalho, da arte do fazer, dos símbolos e do esforço de uma pessoa ou de uma sociedade. Assim, percebemos as inúmeras culturas presentes e as que vão surgindo com seus valores e especificidades no ambiente urbano contemporâneo.

Portanto, no contexto tecnológico da vida urbana, torna-se fundamental o fato de que o sistema globalizado envolve todas as dimensões da vida do ser humano, sejam elas culturais, econômicas, religiosas, temporais etc. Esse fenômeno que torna a temporalidade da vida contemporânea cada vez mais efêmera é marcado por novas formas de urbanismo, outras tendências de cidade, renovadas noções de lugar, de cultura, de memória e de identidade, tornando a vida e as relações humanas assinaladas pelo pluralismo, relativismo, ceticismo. Com isso, surge uma multiplicidade de culturas e experiências temporais, de modo especial, nas metrópoles, brotando a necessidade de inculturação da linguagem para que seja possível estabelecer diálogo com grupos, comunidades e sociedade, levando-os a identificar nesta cultura e nesse tempo os reais valores humanos e sociais.

Bibliografia

AQUINO, C. A. B.; MARTINS, J. C. de *O. Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho*. Revista Mal-estar e subjetividade, 2007.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BIROU, A. *Dicionário das Ciências Sociais*. Lisboa: D. Quixote, 1973.

CARLOS, A. F. A. *O espaço urbano, novos escritos sobre a cidade*. São Paulo: Contexto, 2004.

COELHO, T. *A cultura pela cidade. Imaginários culturais da cidade: conhecimento / espetáculo / desconhecimento*. São Paulo: ILUMINURAS, 2008.

COSTA, M. V. *Estudos culturais: para além das fronteiras disciplinares*. In: *Estudos culturais em educação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2000.

DELEUZE, G. *La logique du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1997.

GADAMER, H.G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo: Parte I*. 12ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- HALL, S. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Educação & Realidade, 1997.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- HARVEY, D. *Condição Pós-Moderna*. Loyola: São Paulo, 1989.
- IANNI, O. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MATTA, R. da. *Ensaio de Antropologia: Estrutura*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- MELUCCI, A. *Juventude, tempo e movimentos sociais*. Revista Young. Estocolmo: v. 4, nº 2, 1996.
- MIRANDA, M. F. de. *Um catolicismo desafiado: Igreja e pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- MIRANDA, D. D. de. *Reflexões sobre o papel da cultura na cidade de São Paulo*. São Paulo em Perspectiva, 14(4) 2000.
- MÉSZÁROS, I. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MORA, J. M. *Dicionário de Filosofia*. (Vols. I–IV). São Paulo: Loyola, 2001.
- NETO, A. V. *Cultura, culturas e educação*. Revista Brasileira de Educação, Maio/Jun/Jul/Ago, Nº23, 2003.
- OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na Crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____. M. A. *Pluralismo e ética: in ética e práxis cristã*. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. M. A. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- _____. M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. (2ªed.). São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. M. A. *Pós-modernidade: abordagem filosófica*. Fortaleza: UFC, 2002.
- OST, F. *O tempo do direito*. Bauru: EDUSC, 2005.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- SANTAELLA, L. *O que é Semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SILVA, J. *Gestão cultural na e para a cidade*. São Paulo: Itaú Cultural, 2008.

TASCHNER, G. B. *Lazer, cultura e consumo*. RAE - Revista de Administração de Empresas, v. 40, n. 4, Out./Dez. 2000.

WEYRAUCH, C. S. *Cultura e cidade em faixa de risco*. Estudos e pesquisas em psicologia. Rio de Janeiro: UERJ, v. 7, n. 2, p. 350-356, ago. 2007.

VAZ, H. C de L. *Antropologia Filosófica* (8ª Ed.). (Vol. 1). São Paulo: Loyola, 2006.

ZARIFIAN, P. *O tempo do trabalho: o tempo-devir frente ao tempo especializado, tempo social*. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 14(2): outubro de 2002. P. 1-18.

**Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins*

Doutor em Psicologia e Pós-Doutor em Ócio e Desenvolvimento Humano. Professor Titular do Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR.

***Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo*

Doutor e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR. Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

****Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro*

Mestre em Psicologia. Doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR. Professora da Universidade de Fortaleza - UNIFOR



RESENHA A PESSOA SEXUAL: POR UMA ANTROPOLOGIA SEXUAL

Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
Tradução: Luzia Araújo
Editora Unisinos, Coleção Ideias, 2012

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen**

Este livro, prefaciado por Charles E. Curran, conhecido e polêmico moralista, significa extraordinária contribuição à Antropologia Sexual, sob a aproximação da fé. Faz tempo que se esperava um volume como este: no último século o mundo cristão, especificamente católico, sentia a falta de uma obra madura, que de maneira orgânica e sistemática, tratasse da sexualidade humana como parte integrante – e importante – do amadurecimento humano e cristão.

São oito capítulos densos que, além de uma visão histórica, capítulo 1, expressa grande questão da Lei natural, visto tanto na luz dos tradicionalistas, como os revisionistas católicos, capítulos 2 e 3, em seguida abordando a moralidade sexual unitiva, a moral conjugal, a coabitação e o processo de união conjugal, capítulos 4, 5 e 6, este último dando uma contribuição especial para uma realidade cada vez mais presente no mundo moderno. Já o capítulo 8 traz uma aproximação mais positiva - porque mais humana e desenvolvida sob a luz do amor - das técnicas de reprodução artificial.

Uma consideração especial a respeito do capítulo 7, que trata da homossexualidade, em que se relata uma revisão da exegese dos textos bíblicos que tratam dos atos homossexuais e que, conforme a tradição católica são imorais de forma inequívoca. Inicia com uma parte que confronta a Bíblia e o discurso contemporâneo sobre a homossexualidade, em que se desenvolve a noção de uma nova abordagem teológica, que deve se apresentar como histórica e empírica.

Passando de uma análise sobre a lei natural e a homossexualidade, chega-se ao ponto mais revolucionário e crítico da argumentação: a

moralidade dos atos homossexuais. Esta é, sem dúvida, uma das questões mais espinhosas da moral cristã e que, mesmo com uma descrição objetiva de argumentos “ex auctoritate”, começa a ser avaliada e revista na atualidade. Não se trata de concordar ou discordar: há importante e vasto material para uma reflexão crítica, para uma aproximação nova de um problema expresso, com rigor cada vez maior, na sociedade contemporânea.

A tese básica é dupla: a orientação homossexual é uma orientação semelhante à heterossexual: inata, profundamente estabelecida e estável, predominantemente às pessoas do mesmo sexo: ela não é em si mesma moral nem imoral, ela simplesmente existe *sem ser escolhida*, ou *podendo ser modificada prontamente*. Os atos sexuais são morais quando são materiais, e o são quando coincidem com a *natureza da pessoa humana*, “segundo a reta razão e o que facilita o florescimento humano” (321).

Aqui é formulada uma tese que merece ser refletida, debatida e amadurecida, mas ela significa um novo caminho que não pode ser simplesmente fechado – nem aceito sem estudo profundo e objetivo - à pena de perder uma possibilidade de julgar melhor, e talvez mais justamente, os atos homossexuais.

Resumindo, eis um livro que não pode faltar na mesa de ninguém que tem atividades pastorais e/ou se prepara para tais. Além disso, deve ser discutido em grupo para que a sua riqueza floresça, *suas teses se estabeleçam*, por mais revolucionárias que sejam, e para que se chegue a uma verdadeira visão cristã da complexa e rica sexualidade humana.

Parabéns aos seus autores e à Editora Unisinos, que publicou este importante produto editorial no Brasil.

**Prof. Dr Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Professor Emérito da UECE. Professor do CMAF da UECE.

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza.

Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS e

DL em Filosofia Antiga pela UECE.

Endereço eletrônico: jan.gjtr@gmail.com