



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano VII/1 Janeiro/Junho 2010

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

IX Semana Teológica
"Teologia e Ecologia"

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prinha
Ano VII/1 Janeiro/Junho 2010

Correspondências:

K A I R Ó S – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

Tel.: (85) 3453-2150 – Fax: (85) 3219-6733

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha.
Fortaleza : ITEP/ICRE, vol. VII/1, janeiro/junho 2010.
V. semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia – periódico
2. Filosofia – periódico
3. Periódicos gerais

CDD – 105
205
059.813

Bibliotecárias:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

Luciana Silva de Arruda CRB – 3/900

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: VII/1 | Janeiro/Junho 2010

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

Diretor e Redator: *Prof. Dr. P. Evaristo Marcos*

Publicação: **Faculdade Católica da Prainha**
Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP
Diretor: *Prof. Dr. Mons. Francisco Manfredo Thomaz Ramos*
Instituto de Ciências Religiosas - ICRE
Diretor: *Prof. Pe. Luis Sartorel*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza
Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos
Revisão: Prof. Antônio Brandão de Macedo

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Caetano Minette de Tillesse
Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP
Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)
Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (UFRJ/RJ)
Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)
Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)
Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (UFCe)
Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos
Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UNICAP-Pe)
Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)
Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB-Brasília)
Prof. Dr. Ney de Souza (Assunção-SP)
Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-Pe)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Prof. Dr. Guido Imaguire
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira
Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa
Prof. Ms. Luis Eduardo T. Bedoya
Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira
Profª. Dra. Marly Carvalho Soares
Prof. Ms. Michael Reinhard M. Becker
Profª. Tânia Maria Couto Maia
Prof. Ms. Terezinha das Neves Cota

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Apresentação	7
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i> A Teologia do Pseudo-Aristóteles	9
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i> <i>Profa. Ms. Raphaela Cândido Lacerda</i> O lugar da moral no projeto de reforma do saber de Rogério Bacon	43
<i>Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa</i> O Conceito de Comunidade Segundo Lima Vaz	59
<i>Prof. Dr. Luiz Alencar Libório</i> O Fenômeno Humano: Aspectos Antropológico-Teológicos (Pierre Teilhard de Chardin S.J.)	77
<i>Prof. Dr. Evaristo Marcos</i> <i>Prof. Ms. Judikael Castelo Branco</i> Wolfhart Pannenberg, para a “Fundamentação Cristológica de uma Antropologia Cristã”	119
<i>Prof. Dr. Pe. Pedro Moraes Brito Júnior</i> O seguimento, eixo da moral cristã <i>Uma abordagem à luz da veritatis splendor</i>	142

<i>Prof. Marcelo João Soares de Oliveira</i> Rituais e rostos híbridos de Canindé	157
<i>Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira</i> Iniciação à Vida Cristã	173
Semana Teológica, 15 a 18 de setembro de 2009 Tema: Catequese em estilo catecumenal	188
<i>Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira</i> X Semana Teológica – 15 a 18 setembro 2009 Leitura Teológico-Pastoral do Painel Apresentado A situação atual da catequese no Brasil e no Ceará	192

APRESENTAÇÃO

Trazemos aos leitores de nossa Revista *Kairós*, mais um número, repleto de artigos acadêmicos, fruto da pesquisa de muitos de nossos professores e outros professores, que, convidados nos enviaram suas contribuições. Pela estrutura dos artigos aqui apresentados, pode-se perceber que nossa revista está cumprindo o seu papel de ser, no mundo acadêmico, um meio de diálogo interdisciplinar.

Neste volume trazemos: «A Teologia do Pseudo-Aristóteles», do Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen; «O conceito de comunidade segundo Lima Vaz», da Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa; «O lugar da moral no projeto de reforma do saber de Rogério Bacon», do Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen e da Profa. Raphaela Cândido Lacerda; «O fenômeno humano: aspectos antropológico-teológicos, (Pierre Teilhard de Chardin S.J. ★1881 - † 1955)», do Prof. Dr. Luiz Alencar Libório; «Wolfhart Pannenberg, para a “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”», do Prof. Dr. Evaristo Marcos & Prof. Ms. Judikael Castelo Branco; «O Seguimento, eixo da moral cristã. Uma abordagem à luz da *Veritatis splendor*», do Prof. Dr. Pe. Pedro Moraes Brito Júnior, «Rituais e rostos híbridos de Canindé», do Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira; «Iniciação à vida cristã», do Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira.

A todos, boa leitura.

Prof. Dr. P. Evaristo Marcos
Diretor/Redator



A TEOLOGIA DO PSEUDO-ARISTÓTELES

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Resumo: Neste estudo é apresentado um estudo introdutório ao famoso e pouco conhecido texto *A Teologia do Pseudo-Aristóteles*, enfatizando o seu caráter, a sua origem, a sua composição, a sua história e a influência por ele exercida. Além disso, é oferecida uma tradução do *Primeiro Tratado* deste texto.

Abstract: This paper is an introductory study of the famous and not very known text *The Theology of the Pseudo-Aristotle*, describing and explaining its character, origin, composition, history and its influence on medieval philosophical thought.

Palavras-chave: Enéadas, Platão, Aristóteles, Metafísica, Filosofia Árabe.

Key-words: Enneads, Plato, Aristotle, Metaphysics, Arabian Philosophy.

I. Introdução¹.

Não obstante a sua grande importância, testemunhada pela sua aceitação em círculos de estudiosos das três grandes religiões - cristianismo, islamismo e judaísmo - não existe, ainda, uma literatura que

¹ Esta introdução baseia-se nos estudos de: ZIMMERMANN, F.W., The origins of the so-called Theology of Aristotle. In: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*. Edited by KRAYE, J. et alii. London: The Wartburg Institute; University of London, 1986, p. 11-239. ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus. A Philosophical study of the "Theology of Aristotle"*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 2003. D'ANCONA COSTA, C., Per un profilo filosofico dell'autore della "Teologia di Aristotele". *Medioevo*, Padova, XVII, 1991, p. 83-134; id., Pseudo-Theology of Aristotle. Chapter I, Structure and composition. *Oriens*, Leiden, 36,2001, p. 79-112; id. *Plotino, La discesa dell'Anima nei Corpi. (Enn. IV 8 [6]. Plotiniana Árabe (Pseudo-Teologias di Aristoteli, Capitoli 1 e 7; "Detti Del Sapiente Greco")*. Padova: Il Poligrafo, 2003. TER REEGEN, Jan G.J. *Líber de Causis – O Livro das Causas. Uma introdução e tradução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000; id. Os Elementos Teológicos de Proclo. In: *O Neoplatonismo*. OSCAR FREDERICO BAUCHWITZ (org.) Natal: Argos, 2001, p. 267-285. id. A alma na Teologia de Aristóteles. *Kairós. Revista Acadêmica da Prainha*. Ano II, nº. 1 Janeiro/junho 2005, p. 75-101. DIETERICI, Fr. Die Theologie des Aristoteles. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Leipzig: 31, 1877, p. 177-126. SOUZA PEREIRA, Rosalie Helena de, (org.) *busca do conhecimento – ensaios de filosofia medieval no islã*. São Paulo, Paulus, 2007.

explique, analise e comente o impacto que a *TdA*² causou no seu tempo. Com Fenton podemos afirmar que

Uma das razões da extraordinária sorte deste livro pode ser descoberta no seu conteúdo doutrinário, aparentado em muitos aspectos com o monoteísmo judeu-cristão e ainda escondido na roupagem impressionante do maior pensador da Antiguidade.³

A obra está na origem da *falsafa* no sentido de que o seu aristotelismo neoplatônico “se tornou um dos pilares centrais da construção do sistema de Alfarabi e Ibn Sina”.⁴ Desta forma está ligado ao grande momento das traduções das obras dos antigos pensadores gregos, especialmente Platão, Aristóteles, e Plotino e seus comentadores, como também das várias escolas neoplatônicas da época pós-plotiniana e seus comentadores, geralmente a partir de cópias escritas em siríaco.

Embora os círculos tradicionais islâmicos não vissem com bons olhos este contato e estudo de fontes não islâmicas ou “pagãs”, pensadores como al-Kindi, entre outros, partiram do adágio “todo conhecimento enobrece, não importa qual sua origem”⁵, reconhecendo a importância destas fontes não islâmicas para o estudo do Alcorão, entre os quais os filósofos gregos da antiguidade e da época helenística e seus comentadores, cujos escritos foram encontrados nos centros de estudo, mosteiros, escolas de Síria, Pérsia e de Antioquia, quando da extraordinária expansão do reino islâmico no Oriente Próximo, logo depois da morte do profeta Muhammad.

A primeira menção da *TdA* é encontrada num dos escritos de Al-Farabi⁶. Isto leva a crer que a sua composição deva ter ocorrido ao redor

² A partir deste momento a abreviação *TdA* será utilizada quando se cita a *Teologia do Pseudo-Aristóteles*.

³ FENTON, Paul B., *The Arabic and Hebrew versions of the Theology of Aristotle*. In: KRAYE, Jill et alii, o.c., p. 241.

⁴ ATTIE FILHO, M., *FALSAFA, a filosofia entre os árabes – uma herança esquecida*. São Paulo: Editora Pallas Athena, 2002, p.145.

⁵ Citado em ZIMMERMANN, o.c., p. 112.

⁶ *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 Gottherrschaft in seinem “Theologia” betitelten Buche betrachtet [...]*, como também nº 36: *Nur finden wir aber, das Aristoteles in seinem Buch von der Gotteserschaft, der “Theologia” betitelt ist, geistige Formen annimt und erklärt das diesselben in der götlichen Welt existieren*. VALLAT, Philippe, - em *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des Premisses de la Connaissance à la Philosophie Politique*. Paris: Vrin, 2004 – apresenta 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

dos anos 825, quando os trabalhos de tradução de documentos gregos/siríacos estavam no auge, não somente para a formação de um referencial teológico-filosófico para os intelectuais e sábios árabes, mas também no intuito de promover a língua árabe como fator de integração e unificação das várias partes, culturas e línguas, de que o novo império se compunha.⁷

II. Caracterização geral da Teologia do Pseudo-Aristóteles.

A *TdA* é sem dúvida uma das obras da filosofia árabe que causou grande impacto. Da Pérsia até à Andaluzia, nos círculos judaicos, cristãos e islâmicos – que construíram nesta última região uma das mais marcantes e férteis convivências entre estas crenças na história – a obra marcou presença e deixou os seus vestígios. Fakhry, na sua *Histoire de la Philosophie Islamique* considera o texto “[...] um compêndio da filosofia grega, visto que tentava durante a época helenística fazer uma fusão de todos os elementos engendrados durante este período de grande criatividade”.⁸

Basicamente é uma paráfrase, em alguns casos até uma tradução livre, das últimas três Enéadas de Plotino:

<i>Enéadas</i>	IV – 3 (27)	V – 1 (10)	VI – 7 (38)
	4 (28)	2 (11)	
	7 (02)	8 (31)	
	8 (51) ⁹		

aquelas que, no dizer de Porfírio, tratam dos seguintes assuntos:

A quarta Enéada que vem depois dos tratados atinentes ao mundo, contém os relativos à alma [...] A quarta Enéada contém, pois, todas as questões atinentes à alma como tal; a quinta as que dizem respeito à Inteligência [...] Da restante sexta Enéada fiz outro volume à parte [...] ¹⁰

presença do pensamento da *TdA* na “Concordância entre Platão e Aristóteles”, nos nºs 56 e 75.

⁷ Este período é descrito, entre tantos outros estudos, de forma concisa num estudo de Cristina D’ANCONA: Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (edited by Peter ADAMSON and Richard C. TAYLOR. Cambridge: University Press, 2005, p. 10-31. Da mesma autora: Le traduzione di opere greche e la formazione dell corpus filosofico árabe. In: *Storia della filosofia nell’Islam Medievale* (a cura di Cristina D’Ancona). Torino: Giulio Einaudi Editore, 2005, p. 180-258.

⁸ FAHKRY, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Cerf, 1989, p. 43.

⁹ Os números entre parênteses indicam a ordem cronológica.

¹⁰ PORFÍRIO, *A vida de Plotino e ordenamento de seus escritos*. Tradução direta do grego e notas do Prof. Dr. REINHOLDO ALOYSIO ULLMANN – PUCRS, em: *Plotino, um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 282-283.

A esta paráfrase são acrescentados trechos que aprofundam e explicam determinados aspectos do texto parafraseado ou apresentam alguma tese não desenvolvida por Plotino. A *TdA* trata nos seus dez tratados de forma preferencial da Alma, abordando, outrossim, a Inteligência e a Causa Última, também apresentada como o Uno ou o Bem.

Não é de se admirar, então, que em razão de seu caráter especial de paráfrase – em alguns casos até uma tradução livre –, embora não respeitando a ordem do texto das *Enéadas*, a *TdA* desenvolva uma Metafísica, seguindo as linhas do seu texto inspirador: existe um mundo superior, contrário àquele em que se encontram os homens e os outros seres sensíveis; este mundo superior é o “habitat” dos Seres Substanciais, a Inteligência e a Alma, e Aquele ou Aquilo que é o Uno e o Primeiro, e como tal a Causa¹¹ e a origem de tudo e para onde tudo terá que voltar, também as coisas sensíveis, e especialmente o homem que possui uma alma imortal, superando destarte as limitações inerentes ao seu estado criatural, como a mobilidade e a mutabilidade, aliás, uma forma de multiplicidade que é considerada e concebida como certa forma de culpa.¹²

III. Origem e autoria do texto.

III.1. – A autoria do texto.

A *TdA* é apresentada no seu próprio texto como sendo da autoria de Aristóteles, mas, imediatamente depois da apresentação do objetivo geral, é agregado a este sábio o nome de Porfírio de Tifo, o aluno mais conhecido de Plotino, a quem foi confiada a tarefa da publicação e organização dos seus escritos¹³.

Mas, uma leitura mesmo superficial revela de forma inequívoca o caráter predominantemente neoplatônico da obra, o que elimina de vez Aristóteles como o autor da *TdA*: a questão da emanação ou processão, como também a afirmação de Deus como criador do todo, são com toda certeza pensamentos conflitantes com a doutrina do Estagirita. Há a

¹¹ Diferente das teses plotinianas, o Uno é apresentado na *TdA* como Criador, razão e existência de tudo que existe, tanto do primeiro ser criado a Inteligência – como de todos os outros seres (Tratado I).

¹² Cf., entre outros, TER REEGEN, Jan G.J., *A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles*, em *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23 (2006) 59-74.

¹³ Cf. *A Vida de Plotino e o ordenamento de seus escritos*. Tradução direta do Grego e notas do prof. Dr. R.A. Ullmann – PUCRS, em: ULLMANN Reinholdo Aloysio, o.c., p.270.

existência de outros pontos onde também a tendência neoplatônica se manifesta, como, por exemplo, quando se trata da perfeição ou entelêcheia.

Qual a relação, então, entre este texto e o filósofo Aristóteles, ou em outras palavras, o que levou os árabes a lhe atribuir esta obra? Zimmermann¹⁴ nos dá a pista quando, no seu magistral estudo dedicado à *TdA*, cita um texto de Amônio de Alexandria que defende a opinião de que o grande objetivo da filosofia de Aristóteles é

[...] ser conduzido à fonte (arkhé) de todas as coisas, para que se saiba que ela é simples, incorporeal, sem partes, não-circunscrita, indefinível, infinitamente poderosa, a própria bondade. E acrescenta que somos conduzidos até esta fonte pelo estudo da ética, física, matemática e, por último, da *teologia*.

Partindo desta observação pode-se completar que

aqui estaríamos, portanto, diante da fonte do Título *Teologia de Aristóteles*. A filosofia grega era estudada pelos árabes em vista da teologia, como uma teologia. Mas, onde em Aristóteles encontrar uma teologia? Para os árabes, na *Metafísica* existem tão somente algumas poucas referências, e não se tem notícia de um trabalho dele, com a garantia de sua autoria, exclusivamente dedicado à teologia. Por causa disto, há várias tentativas de atribuir uma Teologia a Aristóteles, como que uma continuação do Livro XII da *Metafísica*. Fazem parte desta tentativa, além da *Teologia* em questão, o famoso *Livro das Causas*, aliás, intimamente ligado à Teologia, sendo como ela uma das partes em que a Teologia original – a grande antologia de textos metafísicos – se dividiu.¹⁵

A *TdA*, então, parece ter sido uma compilação de textos, indo além de textos parafraseados e traduzidos de Plotino, o assim chamado AP (Arabic Plotinus). Esta compilação que não assumiu necessariamente a forma de um livro, era conhecida como *UTHULUJIHA*, isto é *Teoria de Rebutiyya*, no início do século IX, incluindo partes da obra procliana *Elementos Teológicos* e alguns tratados metafísicos de Alexandre de Aphrodiades.¹⁶ Esta antologia, a original *Teologia de Aristóteles* estaria na origem do texto atual, uma das partes, junto com o *Livro da Causas*, *Ditos do Sábio Grego* e a *Carta sobre a Divina Ciência*, em que esta antologia – por razões desconhecidas – teria se dividido. Este resultado é fruto de uma

¹⁴ ZIMMERMANN, o.c. p. 122.

¹⁵ TER REEGEN, o.c., p. 121. Cf., também, ADAMSON, o.c. p. 22.

¹⁶ Cf. ZIMMERMANN, o.c., p. 134.

longa história de formação em que ocorreu uma série de fatores que levaram ao formato e ao conteúdo que conhecemos atualmente.

Há, também, autores que defendem Porfírio como autor, entre outras coisas, baseados na referência do próprio texto da *TdA* e na menção feita na *Vida de Plotino*¹⁷, onde o próprio Porfírio conta que escreveu comentários para certas passagens das *Enéadas* e κεφαλαία (títulos) para acompanhar quase todos os escritos de Plotino¹⁸. D'Ancona Costa afirma que não se encontram “doutrinas características sustentadas nos escritos conhecidos de Porfírio”¹⁹, reforçando, assim, a opinião de Zimmermann que, no seu famoso estudo de 1986, descartou de forma clara a autoria possível de Porfírio.²⁰

A indicação do nome do tradutor, como também o do revisor, não somente indica o provável momento da composição da *TdA*, mas, além disso, remete à possível autoria do Al-Kindi²¹. O que as várias considerações e análises evidenciam como um fato inegável é que a procedência e composição do texto devem ser procuradas ao redor dos

¹⁷ Cf. ULLMANN, R.A., op. cit., p. 284.

¹⁸ ADAMSON, op. cit., p. 42 fala de “headings”. Com esta palavra traduz a expressão árabe *ru'us al-massa-il*; a respeito destas “headings” o autor continua: *they have been seen as preserving the (otherwise lost) kephalaia that Porphyry proclaimed to have produced for the Enneads*. Para um estudo mais pormenorizado, cf. ADAMSON, op. cit., p. 42-48. Cf. também AOUAD, M. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Publié sous la direction de Richard Goulet, chercheur au CNRS, Paris: CNRS Editions, 1994, p. 584-549: [...] *d'autres auteurs ont proposé de considérer la deuxième partie de la ThA comme un fragment des kephalaia (points principaux) et des epichêremes (procédés de raisonnement mettant en lumière les arguments sous-jacents de Plotin et, éventuellement, apportant nouveaux arguments pour étayer les thèses de celui-ci) que Porphyre [...] dit avoir consacrés aux Ennéades [...]*.

¹⁹ In: Per um perfilho [...], op. cit., nota 73, onde afirma literalmente: *L'ipotesi per cui la Teologia dipende de un'opera di Porfirio costringe ad ammettere almeno due fasi nella trasmissione delle Enneadi: una, nella quale il testo originale è stato rielaborato, appunto da Porfirio; l'altra, nella quale sono state aggiunte le interpolazioni e le digressioni che introducono tesi monoteiste e creazioniste, ovviamente non riconducibili a Porfirio. In questa ipotesi tuttavia: (1) le parti del testo di Plotino provenienti letteralmente dalle Enneadi dovrebbero ospitare tracce di dottrine tipicamente porfiriane; (2) non dovrebbe ospitare fraintendimenti, stridenti con la profonda conoscenza che Porfirio ebbe degli scritti di cui fu l'editore; (3) dovrebbero distinguersi nettamente per fraseologia e lessico dalle parti interpolate. Al contrario, il testo giunto sino a noi è molto compatto quanto a fraseologia e lessico; nelle parti provenienti dalle Enneadi si incontrano dei fraintendimenti; non vi si incontrano, invece dottrine caratteristiche sostenute negli scritti noti di Porfirio.*

²⁰ Op. cit., p. 121ss. Cf., também, ADAMSON, op. cit., p. 20.

²¹ Cf. ADAMSON, op. cit. p. 35-40; 171-177. Adamson descarta esta autoria, que na sua opinião pertenceria a al-Himsi

anos 820 no ambiente do famoso *Círculo de Al-Kindi*²², o conhecido centro onde se realizavam e foram revisadas e comentadas traduções de obras antigas gregas, “nelas se destacando temas sobre filosofia geral, lógica, música, astrologia, geometria, medicina e psicologia”²³. Al-Kindi fez, então, a obra circular nos ambientes cultos de Bagdá e especialmente na corte do Califa, a mesma coisa que fez com a *Metafísica* de Aristóteles.

No Ocidente a *TdA* somente se torna conhecida a partir dos inícios do século XVI, embora existam referências a uma existência da obra nos anos 1200, mas esta hipótese carece maior fundamentação e por isto não merece maiores atenções por parte dos estudiosos. A *TdA*²⁴, é trazida ao Ocidente por Francesco de Rossi, de Ravenna, - provavelmente um peregrino ou diplomata em missão²⁵. Há rumores²⁶ de que o livro tenha sido roubado de uma das muitas bibliotecas de Damasco. Trazido para Chipre, o texto foi traduzido pelo judeu Moisés Arovos. Esta tradução, numa edição melhorada – “de que não sobrou nada hoje em dia”²⁷ – foi publicada em 1519 sob a bênção de Leão X.²⁸ Será que por causa deste aparecimento tardio a *TdA* não tenha tido influência direta no Medievo Ocidental? Porém, sobretudo, através do *Liber de Causis* é que se constata

²² Cf. ENDRESS, G. *The cercle of Al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the rise of Islamic Philosophy*, in: *The Ancient Tradition of Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: 1997, p. 25-27.

²³ ATTIE FILHO, M., *o.c.* p.166.

²⁴ A língua em que esta cópia estava escrita era o hebraico, mas como em outros casos, escrito com caracteres árabes.

²⁵ No prefácio da tradução dedicada ao Papa Leão X, Rossi fez uma descrição como encontrou “um códice muito antigo” com a inscrição *A Teologia de Aristóteles* ou *Filosofia Mística*. Reconhecendo a importância da obra, usou propina para obter o manuscrito e conseguiu contrabandear-lo para fora da biblioteca (Cf. KRAYE, Jill, *The Pseudo-Aristotelean Theology in sixteenth – and seventeenth – century Europe*. In: KRAYE, Jill et alii, *Pseudo Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*. London: The Warburg Institute/University of Londres, 1986, p. 264.

²⁶ Cf. FENTON, Paul B., *The Arabic and Hebrew Theology*. In: KRAYE, Jill et alii, *op. cit.*, p. 260.

²⁷ Cf. AOUAD, Manon., In: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. CNRS, 1994, p. 565.

²⁸ No prefácio há uma explicação de Rossi a respeito de uma espécie de falha no início do texto do Capítulo IX. Ele fundamenta este fenômeno nas “peripécias” que os textos de Aristóteles sofreram em Scepsis – para onde tinham sido levados -: foram enterrados e sofreram muito por causa da umidade; quando foram desenterrados, tentou-se corrigir as partes mofadas, o que levou a outros danos do texto. Esta história, que pode ser encontrada em STRABO’s *Geografia* (xiii, l. 54, 608-609) foi muito citada nas discussões durante o Renascimento a respeito da autenticidade das obras aristotélicas. Porém a história é pouco provável. Cf. KRAYE, Jill, *op. cit.*, p. 264.

uma acentuada influência indireta.²⁹ No início não há muita dúvida sobre a autenticidade da obra. Tanto Rossi, como o editor Castellani afirmam sem hesitação a sua fé na autoria de Aristóteles, o último e.o. se referindo a Diógenes Laertius, que faz uma menção “clara” do livro quando fala de “mysticam philosophiam Aegyptiorum” (nome sob a qual a *TdA* era apresentada por Rossi), um livro escrito no contexto pitagórico. Mas, já bem cedo começam a sugerir dúvidas a respeito. Lutero, na sua ânsia de rejeitar Aristóteles como autoridade no meio cristão, e neste sentido a sua reação

[...] é antes contra os Escolásticos que fizeram de Aristóteles um teólogo e contaminaram o dogma sagrado com a filosofia profana de Aristóteles [...] Por isso não causa espécie que Lutero se negou a acreditar que a Teologia de Aristóteles, que tão perto se ajustou à teologia cristã, era genuína. Ele afirmou, por isso, que o livro era como sonhado por um pretensioso e foi passado como uma obra de Aristóteles para ressaltar sua reputação e para desta forma sustentar este inimigo de Cristo por mais tempo “adversus Christum.”³⁰ :

As opiniões a respeito da autenticidade ou não da *TdA* encontram um autor muito criterioso em Jacques Charpentier, que em 1572 não somente indicou as diferenças entre opiniões de Platão e Aristóteles, como também teses que se opõem ao próprio pensar do Estagirita, como por exemplo a questão de Deus como Criador do mundo. Ele tenta resolver a dificuldade dizendo que na *TdA* se trata de teologia, que difere da explanação física que é encontrada na filosofia da natureza.³¹

Um outro autor da mesma época, Patrizi, não desconhecendo a ligação entre Platão e Aristóteles, afirma categoricamente que a *TdA* é espúria, e baseando se na *Suda* apresenta um tal de Palaephatus como seu autor. Mudando o enfoque da questão, mais tarde afirma que a obra foi escrita por um “outro” Aristóteles, cujo sobrenome era Mythus ou o Aristóteles do diálogo Parmênides de Platão. Mas,

Patrizzi decidiu finalmente que nem um nem outro foi realmente um candidato conveniente [...] Por isso tornou se mais aceitável que o autor da Teologia era afinal o próprio Aristóteles o Estagirita.³²

²⁹ Cf. TER REEGEN Jan G.J., O Pseudo—Aristóteles. *Tese de Doutorado*, defendida na PUCRS, em julho de 2004, p. 104.

³⁰ KRAYE, Jill, op. cit., p. 268-269.

³¹ Cf. KRAYE, Jill. op. cit., p. 270.

³² KRAYE, Jill. Op. cit., p. 271.

Interessante, entretanto, nos escritos de Patrizi não é somente a abordagem da questão da autenticidade, mas também o estudo de outras dúvidas, entre as quais a existência de um prefácio, a divisão em curtos capítulos, a não citação por autores antigos, e sobretudo a questão de que a *TdA* é muito mais platônica do que aristotélica. Para Patrizi a *TdA* seria uma obra “não escrita” de Platão, anotada por Aristóteles quando ainda assistia às aulas deste.³³

A controvérsia continua ainda por um bom tempo. Existem as posições diametralmente opostas de Athanasius Kircher, ressaltando a *TdA*

[...] como ligada à sabedoria esotérica dos egípcios que tinha sido transmitida ao Ocidente pelos “prisci teologi”: Hermes Trismegistus, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Philolaus e Platão. Considerando que a Teologia de Aristóteles lembrava os ensinamentos secretos sobre filosofia egípcia, ela era uma testemunha particularmente valiosa nesta tradição.³⁴

As dúvidas permanecem, durante todo o século XVI e grande parte do século XVII. Uns aceitam, outras negam a autoria de Aristóteles. Mas, depois dos anos 1750 a *TdA* foi, de modo geral, considerada como espúria. De certa forma, toda esta história pode ser considerada como uma espécie de introdução à opinião, emitida em 1812, do platonista

[...] Thomas Taylor que denunciou a *TdA* como uma “falsificação árabe”, indicando que ela era em grande medida uma “compilação barbarizada” tirada das *Enéadas* de Plotino.³⁵

III. 2- As duas versões da Teologia do Pseudo-Aristóteles.

Da *TdA* são conhecidas duas versões. Uma, chamada de *Vulgata*, mais breve, e uma outra, mais longa, guardada na tradução latina, de 1519, e comumente chamada a *segunda*³⁶. A *Vulgata* é o texto conservado

³³ A obra em que Patrizi expôs as suas idéias, *Nova Philosophia*, foi colocada no *Index Librorum prohibitorum* em 1593, sob a acusação de conter seis heresias.

³⁴ KRAYE, JIII. Op. cit. P. 271. Curioso o fato que Kircher estava envolvido na recolocação de um obelisco na Piazza Navona em Roma; e os hieróglifos deste artefato teriam lhe ensinado ligações entre a *TdA* e as doutrinas egípcias .

³⁵ FENNON, Paul. Op. cit. p. 241

³⁶ Em 1930 foram publicados pelo pesquisador russo Borisov fragmentos desta edição, por ele considerada “a original”, opinião não seguida e aceita pela maioria dos estudiosos que, entretanto, aceitam a afirmação de Lewis, - in *PLOTINI OPERA, Tomus II Enneades IV-V ediderunt Paul Henry et Hans Rudolf Schwyzer*. Plotiniana Arábica ad codicum fidem anglice vertit Geoffrey Lewis. Paris/Bruxellas: Desclée de Brouwer et Cie L´Édition Universelle

pela maioria dos manuscritos árabes; e é também a versão editada por Dieterici em 1883; ela é conhecida como a “editio princeps” (edição principal).³⁷ A edição mais longa veio à luz por meio de um artigo do erudito russo A. Borisov que em 1930 publicou uma

[...] descrição de três antigos e fragmentos manuscritos da *TdA*, que descobriu na Saltykov-Shchedrin State Public Library in Leningrado, que apresentaram uma variante e um revisão mais longa do texto árabe em relação ao *textus receptus* na edição de Dieterici.³⁸

As diferenças entre as duas versões podem ser caracterizadas como sendo de dois tipos:

A - Os *externos*, que dizem diretamente respeito a assuntos como a forma da obra, em que se constata, entre outras coisas, que:

- O prólogo da 1ª versão é mais extenso do que o da segunda;
- Um elenco de 141 “questões”³⁹, de que o autor afirma que serão esclarecidas devidamente no texto, - embora na sua integra isto não aconteça de fato - antecede o corpo da obra na sua primeira versão;
- O corpo da primeira versão consta de 10 Tratados (*mayâmir*); os Tratados 8 e 9 apresentam uma segunda seção, enquanto o Tratado 10 tem uma seção dividida em dois capítulos sem título. A segunda versão, entretanto, apresenta 14 seções ou livros, todas divididas em capítulos.

Sob o título “externo” também pode ser registrado o fato de que os manuscritos da primeira versão falam da *Teologia* sob o nome de: *Livro de Aristóteles, o filósofo, chamado em grego Teologia, que é a doutrina da Divindade [...]*⁴⁰, enquanto a segunda versão fala da *Theologia sive Philosophia Mística (Teologia ou Filosofia Mística)*.

B - Os *internos*, que dizem respeito ao conteúdo, o que se revela em diferenças quanto a aspectos doutrinários:

- ambas as versões defendem a criação fora do tempo, mas a segunda defende, também, a *creatio ex nihilo*, diferente da primeira que apresenta a tese da processão ou emanação;

S.A., 1959, - de que o material acrescentado pela versão longa são somente interpolações que não pertenciam, originalmente, ao texto árabe.

³⁷ Para maiores informações sobre o aparecimento e a circulação da *Teologia* no Ocidente: cf. TER REEGEN, Jan G.J. *O Pseudo-Aristóteles*. Tese de Doutorado, defendida em julho de 2004 na PUCRS (no prelo).

³⁸ FENTON, Paul. Op. cit. P. 242.

³⁹ Para o significado, cf. nota 14.

⁴⁰ Cf. a tradução em seguida.

- Além disso, a segunda versão introduz – na dinâmica da processão - entre o Uno e a Inteligência o Verbo, identificado com Deus, de quem ele é enviado, bondade e vontade.

Zimmermann⁴¹ analisando os dados e teorias existentes a respeito da formação – que inclui a pergunta pela autoria - da *TdA* chega à seguinte conclusão: a versão latina encontrada deriva da versão árabe encontrada em Leningrado, o que se prova pela concordância básica entre ambas. Na base da versão árabe está uma versão elaborada por al-Kindi a partir de uma antiga paráfrase perdida de passagens seletas de Plotino, o famoso AP, cuja existência é atestada por três coleções de extratos plotinianos em árabe:

1. A própria *TdA*, atribuída erroneamente a Aristóteles;
2. Um texto cujo título permanece desconhecido, mas que é atribuído ao *Sábio Grego* (conhecido só por citações);
3. O *Tratado da Divina Ciência*, atribuída erroneamente a Alfarabi.

Na origem de tudo isto existe, então, uma mesma paráfrase, que pode ser atribuída a um mesmo e único tradutor, o autor do mencionado AP. Assim, a versão árabe mais curta deve ter nascido no círculo de al-Kindi, durante o século nono como uma transcrição de uma coleção fortuita de certas páginas do AP, da Teologia original.

Fica, portanto, o dado incontestável, que a *TdA*, nas suas duas versões, se caracteriza como uma paráfrase das três últimas *Enéadas* de Plotino, de acordo com a disposição por assuntos dada por Porfírio o Sírio⁴², que acusa, entretanto, uma grande variação na sua ordem cronológica. São parafraseados os seguintes tratados e seus respectivos capítulos:

Da *Enéada IV*, que contem os tratados relativos à Alma são parafraseados os seguintes tratados:

- Tratado 3: “Dos problemas da Alma I”;
- Par. 19, cujo tema é: “De que espécie de alma o corpo precisa para viver”;
- Par. 20, que trata do tema “A alma não está toda no corpo como num espaço”;
- Tratado 4 “Dos problemas da Alma II”;
- Par. 1 que fala “Que cada ato de pensar é sem tempo”;

⁴¹ Op. cit. 112-113;134.

⁴² Cf.: ULLMANN, Reinholdo Aloysio, o.c. 284.

Par. 2 “o que quer dizer ‘lembrança de nos mesmos’;
Par. 4 que afirma “A lembrança não é um valor supremo”;
Par. 8 que diz “As estrelas gozam de uma vida sempre igual”;

- Tratado 7 “Da imortalidade da Alma”;

Par. 1-4 apresentam e refutam as opiniões dos materialistas, dos epicuristas e dos estóicos, afirmando que a alma é “nosso eu”;

Par: 5. que afirma “A alma não é quantitativa”;

Par 6. que diz “o sujeito que sente é um ser unitário”;

Par. 7 em que se fala “o sujeito que sente é um ser diferente do corpo”;

Par. 8 1-5 que afirma “A alma não é corpo” porque ela penetra em qualquer parte do corpo: ela é incorpórea;

ela e a Inteligência são anteriores à Natureza;

ela não é harmonia;

ela não é enteléchéia.

Da *Enéada V*, que contem todas as questões relativas à Inteligência, é parafraseado:

- Tratado 1 “Das três hipóstases primeiras”;

Par. 1 que afirma “A alma deve conhecer a si mesma”;

Par. 2 que explica “A alma é uma e está em todo o lugar”;

Par. 8 que fala “Da Beleza suprema que é causa exemplar”;

Da *Enéada VI*, que contem as “questões relativas ao Ser e seus gêneros”, é parafraseado:

- Tratado 7 “como nasce a multiplicidade”, como também o tema “Do Bem”;

Par. 1 que fala “Na Inteligência não há raciocínio nem previsão”;

Par. 2 que afirma que “Em cima, isto é no mundo inteligível, o “por que” e o “é” são uma coisa só”;

Par. 3 que diz que “A essência geral existe antes das partes”;

Par. 7 que diz “As nossas sensações são pensamentos obscuros”.

Baseando-se nestes Tratados, o autor da *TdA* constrói o seu livro com uma acentuada liberdade quanto à seqüência dos Tratados como consta no original, i.é. nas *Enéadas*, além de acrescentar um sem número de comentários explicativos que, entre outros, afirmam a sua fé num Deus único, Criador de tudo que existe.

IV.- O esquema da obra

IV. 1 A Parte introdutória

Encabeçando o texto, encontra-se uma invocação a Deus, a quem se aplicam os atributos *Clemente* e *Misericordioso*, ambos constando na abertura do Alcorão:

Em nome de Allah, o clemente, o misericordioso
Louvor seja dado a Allah, Senhor dos Mundos:
O clemente e misericordioso [...] ⁴³

Segue-se a exclamação *Glória a Deus* e, no estilo clássico islamita, acrescenta-se: *Benção a Muhamad*.

Logo em seguida lê-se o enunciado *Tratado Primeiro*⁴⁴, - título aqui totalmente deslocado, porque o que se segue se constitui uma verdadeira introdução ao texto como um todo - que mais tarde, de acordo com vários manuscritos, é repetido depois do elenco das 141 questões ou títulos, e antes da exposição propriamente dita *Sobre a Alma*, com que de fato é iniciado o primeiro Tratado.

Na continuação revelam-se os seguintes dados:

- autor da obra: Aristóteles;
- conteúdo: Doutrina sobre a Divindade;
- “parafrazeador”: Porfirio de Tiro;
- tradutor para o árabe: ‘Abd al-Masih ben ‘Abd Allah bem Na’ima de Emesa
- revisor: Abu Yusuf Ya’qub bem Ishaq al-Kindi.

No Prólogo, a parte que vem em seguida à Introdução é desenvolvida uma explanação, cheia de referências a Aristóteles, sobre a arte de pesquisar e de suas conclusões. Além disso, descreve-se, em quatro assuntos especiais, o grande objetivo da obra, já mencionado, a “doutrina primeira a respeito da divindade”.⁴⁵

Antes de entrar no assunto propriamente dito, a reflexão *Sobre a Alma*, é apresentado um elenco de 141 questões ou títulos, às quais o autor, no decorrer no seu tratado, se propõe a responder.

⁴³ Surah I, a Abertura, revelado em Mecca.

⁴⁴ Em árabe *mauaamir* ou *mayamar*, que de acordo com Rubio, o.c. p.47 é uma palavra de origem síriaca. D’Ancona Costa usa tanto “trattati” como “mimar”, expressão também adotada por Zimmermann.

⁴⁵ Uma análise mais profunda e circunstanciada em IV. 2.

Seguem, então, os dez livros ou tratados em que está

[...] central a Alma ao redor e a partir da qual [o autor desconhecido] elabora a sua visão, considerando que há cinco (05) tratados explícitos dedicados ao tema. [...] A partir daí tem-se a impressão que a Teologia como um todo é o desenvolvimento da realidade da subida e descida da Alma, como preconizada nas *Enéadas*, desenvolvida, porém com acréscimos e novas reflexões⁴⁶.

Tanto a sequência como também o conteúdo destes livros revela não somente o grau de dependência do autor desconhecido da *TdA* em relação às *Enéadas*, mas igualmente as liberdades que toma quando se trata de estabelecer uma ordem na abordagem dos assuntos. Esta liberdade faz surgir a seguinte interrogação: a ordem dos assuntos tratados, tão diferente de sua fonte, é inerente à própria *TdA* e à sua fonte principal, as *Enéadas* na sua elaboração árabe - AP⁴⁷ -, ou é consequência de acidentes - caracterizados como uma catástrofe - na tradição dos textos como Zimmermann sugere. Ou deve-se, como Anderson e D'Ancona Costa pensam, opinar pela existência de sessões temáticas que então manifestariam que o autor desconhecido da fonte da *TdA* praticou uma seleção dos trechos a serem parafraseados e descritos.⁴⁸ Essa constatação é sem dúvida verdadeira quando se trata do Primeiro Tratado, mas Adamson⁴⁹ nos lembra que na maioria dos capítulos o foco do texto está centrado na reflexão sobre a alma.

⁴⁶ TER REEGEN, Jan G.J., A Metafísica do Pseudo-Aristóteles. Em: *Anales del Seminario de História de la Filosofía*, vol. 23 (2006): 59-74.

⁴⁷ Com A(rábic) P(lotinus) – simplificando um pouco as coisas – é indicada a tradução árabe das últimas *Enéadas* e que servia como base na elaboração da antologia “metafísica”, a original “Teologia de Aristóteles” que está na base do texto atual da *TdA*, e.o.

⁴⁸ Cf., por exemplo, a seguinte afirmação de D'ANCONA no seu estudo: *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.25: [...] *the reader of the Theology of Aristotle may be disappointed to see that the project outlined in the Prologue is not carried on in the Theology itself, and the parts of the Enneads and extensive interpolations are combined in what appears to be a baffling disorder. Only upon closer examination does the structure of the Theology appear: created out of Porphyry's edition, skipping the "propaedeutic" of Enneads I-III and translating only treatises belonging to Enneads IV-VI (on Soul, Intellect, and the One) the Theology is likely to be an abortive attempt at producing a systematic work on rational theology, whose subject matters are announced in the Prologue according to their ontological dignity – the First Cause, Intellect, the World Soul – but whose order of exposition is constrained by the actual order of the Enneads.*

⁴⁹ADAMSON, P. op. cit., p. 17.

IV. 2 O Prólogo

Uma leitura crítica do *Prólogo da TdA* revela a existência de duas partes claramente distintas. Na primeira constata-se a presença de várias citações de textos de Aristóteles, como também alusões a comentários sobre seus escritos, especialmente a *Metafísica*. Uma segunda parte é notoriamente inspirada pelo AP⁵⁰. Diante disto, Adamson afirma que o autor do Prólogo teria lido Plotino por meio dos olhos de Aristóteles, tentando assim formar o quadro geral das idéias expostas na fonte principal da *TdA* que é o AP:

[...] eu diria que isto sugere que o autor leu Plotino com os olhos de um aristotélico. Estava tentando, no Prólogo, estabelecer uma base para as idéias que encontrou no AP, ligando-as às obras de Aristóteles, que já conhecia bem, especialmente a *Metafísica*, mas também, assim parece, a *Sobre a Alma*.⁵¹

Quanto às citações de Aristóteles, elas são na sua maioria da *Metafísica*, muito embora a lista seja encabeçada por uma referência a um comentário árabe sobre as *Categorias* de Aristóteles.

O seguinte quadro apresenta as citações, c.q. referências à *Metafísica* de Aristóteles:

- Prólogo 3⁵²: “[...] a primeira coisa que se deseja é a última que se alcança, e a primeira que se alcança é a última que se deseja”.

Este texto é uma referência à tradição de comentários sobre as *Categorias*⁵³;

- Prólogo 4: “Dado que a finalidade ou termo de toda investigação e busca é somente alcançar a verdade [...]”

O texto corresponderia ao livro da *Metafísica* α 1 993b20: “[...] é também justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação”.⁵⁴

Outras referências possíveis, embora não literais, são assinaladas por D’Ancona Costa:

⁵⁰ Com esta abreviação indica-se Arabic Plotinus.

⁵¹ ADAMSON, P. op. cit. p. 35.

⁵² Adota-se aqui a numeração usada por Lewis, copiado por Adamson, op. cit. 30.

⁵³ Cf ADAMSON, [...] *the saying first entered Arabic literature in the paraphrase of Aristotle's logic works written by Ibn al-Muqaffa in the second half of the eighth century*. Op. cit., p. 30.

⁵⁴ Para a tradução da *Metafísica* foi usada a edição de REALE, *Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário*. Tradução de Marcelo Perine, 3 vls. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

- *Metafísica B 4 999a 27-28*: “De fato, nós sô conhecemos todas as coisas na medida em que existe algo uno, idêntico e universal”;

- *Metafísica α 2 993a, 18-20*: “Sob certo aspecto, a pesquisa da verdade é difícil, sob outro aspecto é fácil. Prova disso é que é impossível a um homem aprender adequadamente a verdade e igualmente impossível não apreendê-la de modo nenhum [...]”.

- *Metafísica Γ 4 1006a, 8-9*: “É impossível que exista demonstração de tudo: nesse caso ir-se-ia ao infinito e, conseqüentemente, não haveria nenhuma demonstração”.⁵⁵

- Prólogo 5. “Visto que - por consenso dos filósofos mais excelentes - ficou firmemente estabelecido que as causas eternas, iniciais do mundo são quatro [...]”.

O texto pode ser considerado como um eco da *Metafísica 988b20*: “Portanto, parece que todos esses filósofos atestem que nós definimos com exatidão o número e natureza das causas, na medida em que eles não souberam exprimir outras”.⁵⁶

- Prólogo 6. “De fato já encerramos, anteriormente, a explicação sobre elas e a explicação de suas causas no nosso livro que vem ‘Depois das coisas físicas’ [...]”.

O texto é uma referência direta à *Metafísica A 3 983b1*: “Estudamos adequadamente essas causas na *Física* [...]”.

- Prólogo 7: “Esclarecemos que também as essências das coisas intermediárias devem ter objetivos e que o sentido do objetivo é que aquilo que não é ele é causa dele, e que ele não é por causa do outro”.

O texto parece um paralelo daquele que encontramos na *Metafísica α 994b9ff*, na tradução árabe de Ustath⁵⁷:

Também a coisa em razão da qual as coisas são é um fim, e isto diz respeito às coisas cuja existência não é em razão de algo diferente que as sucede, porque a existência do resto das coisas depende dela.⁵⁸

⁵⁵ In: *Al-Kindi on the Subject Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of Faalsafa-I-ula, Chapter One, in Was ist Philosophie im Mittelalter*, edited by J.A. AERTSEN and A. SPEER, *Miscellanea Mediaevalia* (Berlim: Walter de Gruyter, 1998), 841-855.

⁵⁶ Alguns autores, e.o. ADAMSON referem-se aqui à *Filosofia Primeira* de Al-Kindi, onde se encontraria a mesma conjunção de idéias. Não foi possível checar ou estudar em profundidade esta afirmação.

⁵⁷ Cf. ADAMSON, o. c, p.32.

- Prólogo 8: “A constatação das essências do conhecimento é uma prova da essência da finalidade, porque o conhecimento é o alcançar da finalidade em razão de não ser possível o convencimento de que não tem termo em algo dotado de fim e de termo”.

Metafísica α 994b 10 reza: “Se, ao contrário, não existe um termo último deste tipo, não pode existir a causa final. [...] entretanto ninguém começaria nada se não fosse para chegar a um termo”.⁵⁹

- Prólogo 11: “[...] lembrando agora o objetivo que queremos explicar neste nosso livro, a saber o conhecimento universal [...]”.

Uma expressão similar é encontrada em *Metafísica A* 2 982 a20ff: “Ora, a primeira dessas características – a de conhecer todas as coisas – deve pertencer necessariamente sobretudo a quem possui a ciência do universal”.

A segunda parte do Prólogo começa no nº.12, trecho inspirado na paráfrase árabe de Plotino, e que apresenta as idéias principais da doutrina plotiniana: o Uno, a Inteligência, a Alma, a Natureza e o mundo físico, tanto exposto na AP como nas Enéadas.

No nº. 15, entretanto, de novo há uma alusão bastante explícita à doutrina aristotélica sobre o divino como “aquele que move sem mover e como a causa final do movimento”:

[...] que esta ação vem da Inteligência⁶⁰ sem movimento, que o movimento de todas as coisas vem Dela e por seu intermédio ou por sua causa, e que as coisas se movem até ela por meio de uma forma de desejo e nostalgia.⁶¹

O contexto deste pensamento é sem dúvida *Metafísica* \square 1071b, mas também o texto da *Física VIII* 257b12 é uma referência :

⁵⁸ Na tradução de REALE: *Ademais, o objetivo é um fim, e o fim é que não existe em vista de outra coisa, mas aquilo em vista de que todas as coisas existem, de modo que se existe um termo último desse tipo, não pode existir um processo ao infinito [...]*

⁵⁹ Na tradução árabe de Ustath, cf ARMSTRONG, p. 32: *Por isso é necessário que exista algo deste tipo, porque, caso contrário, haveria coisas ilimitadamente melhores, porque se não existisse algo assim no meio das coisas, então não existiria a coisa em razão da qual as coisas existem. E aquelas [coisas] que fazem as ilimitadas, tornam a natureza da bondade fútil, sem saber que fazem isto – nada desejaria realizar alguma ação – isto é, haveria um ato que falharia em atingir um limite.*

⁶⁰ Há, aqui, uma discrepância entre as traduções de ANDERSON e RUBIO: Enquanto esta fala da Inteligência, a outra fala da Causa Primeira. Parece-me que não há contradição entre as duas versões, visto que a Inteligência é o Primeiro Criado donde vem todo o movimento de todas as coisas, sendo considerada a perfeita intermediária.

⁶¹ ANDERSON traduz: *and that this act comes to be from [the first cause] without motion and that the motion of all things is from it and because of it and that things are moved towards it through a sort of desire and yearning. (O.c., p.33).*

Vemos, portanto, segundo o que vem dito, que o primeiro motor é imóvel: com efeito, quer a serie das coisas movidas, mas movidas por outrem, pare exatamente num primeiro imóvel, quer ela vá até um movido que se move e pára por si, de ambas as hipóteses resulta que em todas as coisas movidas, o primeiro motor é imóvel.

Mas, não obstante esta alusão, a inspiração geral desta última parte do Prólogo, como um todo, é, incontestavelmente, plotiniana, o que se manifesta na invocação da tão característica seqüência das hipóstases: O Uno, a Inteligência, a Alma, a natureza e o mundo físico..

Deste trecho podem, de uma forma clara e distinta, ser relevados os objetivos da *TdA*, como formulados por seu autor:

- *A doutrina acerca da Divindade,*

Isto é, a explicação da causa primeira, a processão da Inteligência, da Alma, da Natureza, das coisas gerais e corruptíveis;

- *O mundo inteligível,*

O seu esplendor, a sua nobreza e a sua dependência;

- *A Alma universal das esferas,*

O seu relacionamento com a Inteligência;

- *A natureza alternativa;*

- *A condição das almas racionais;*

Também são tratadas as almas animais, vegetativas, da terra e do fogo.

V. As κεφαλαια ou títulos ou questões.

A última parte da seção introdutória é um elenco de 141 títulos, ou questões, introduzido da seguinte forma – depois de mais uma invocação de “[...] Deus o Clemente, o Misericordioso”⁶²:-

Menção dos títulos ou questões cuja explicação foi prometida pelo Sábio no Livro da Teologia, que é a doutrina a respeito da Divindade, interpretada por Porfírio de Tiro e traduzida por Abd al-Himi al-Naimi.

Uma primeira pergunta surge de imediato: qual a ligação destes títulos ou questões com Porfírio, autor confesso – na *Vida de Plotino* - de

⁶² Cf. nota 41.

títulos e introduções aos vários Tratados que compõem as *Enéadas*⁶³? Eles são vestígios ou restos do trabalho porfiriano original ou será que devem ser considerados como pertencentes exclusivamente ao texto árabe das *Enéadas* e a partir daí aproveitadas na *TdA*? Zimmermann⁶⁴ fala neste contexto de uma “tradução-esqueleto” do texto grego e que seria um passo intermediário entre as versões gregas e árabes. Mas, Adamson demonstrou que uma comparação entre as *Enéadas* IV-V-VI e os títulos revela:

a.- Que neles a maior parte diz respeito às *Enéadas* IV,4, cujo título é “*Problemas a respeito da Alma*”;

b.- Que os títulos e a paráfrase parecem ter sido elaborados separadamente, mas que um texto original grego estaria na base dos dois;

c.- Que versões diferentes de um texto grego original constituiriam a base dos títulos e da paráfrase.⁶⁵

Tudo isto, por sua vez, apontaria para um autor árabe do Prólogo – de todas as suas partes – que poderá ser apelidado de “Adaptador” e que, conforme as indicações, aparece também como o autor das partes independentes do texto principal da *TdA*⁶⁶ que são construídas e apresentadas como uma explicação ou um comentário das teses desenvolvidas como claras paráfrases do texto das *Enéadas*.

As κεφαλαια parecem ter o objetivo de constituir uma listagem dos problemas ou dos tópicos levantados por Plotino no seu texto sobre a Alma. Não é temerário, ou ousado demais, falar de um resumo dos problemas que surgiram no texto e cuja solução é preparada e resolvida pela paráfrase que é a *TdA*, sem se constituírem, entretanto, uma tradução preliminar.

A Alma é o objeto direto favorito das 141 questões: a palavra “alma” aparece numa quarentena delas de modo explícito; a segunda maior referência é a Inteligência, tanto apresentando o que ela é, como explicando a sua relação com a Alma. O resto constitui uma reflexão sobre todos os objetivos apresentados e explicados no Prólogo.

Embora as questões não se apresentem sem uma clara inserção na visão neoplatônica de Deus, do mundo e do homem, seria forçado falar

⁶³ Cf. ULLMANN, R.A., op. cit. p. 278.284.

⁶⁴ Op.cit. p. 45..

⁶⁵ Op.cit. p. 247.

⁶⁶ Os assim chamados “acréscimos”, cf. cap.VII..

de uma visão filosófica ou de visões filosóficas presentes nestas questões. A sua brevidade reduz o pensamento e faz com que aqui se tenha a impressão de estar diante de alusões a teses mais amplas, ou diante de lembranças de uma doutrina mais vasta. Algumas, sem dúvida, deixam entrever posições e teorias que são basilares no grande sistema neoplatônico, como, por exemplo, o nº. 16 que fala que “[...] a ignorância é aqui a glória da Inteligência”, tema desenvolvida na *TdA*⁶⁷; ou os nºs. 44-46 que tem o tempo como assunto central e que levam à concepção mais clara de um Deus Criador

Sobre o entendimento, que ele é uma ação da Inteligência e que o argumento é uma ação da alma.

Sobre a alma do Todo e que ela, se não tiver lembrança, não está no âmbito do evo.

Sobre como nossas almas chegaram a estar no âmbito do tempo, sendo assim que a Alma não está no âmbito do tempo, mas que é agente do tempo.⁶⁸

Outras apontam uma doutrina a respeito da alma, por exemplo 107:

Sobre a alma animal ou sensitiva e por que, considerando que é a perfeição do corpo, não existe no corpo nenhum vestígio da alma sensitiva, quando a alma racional se separa do corpo.

Esta é uma posição que está mais de acordo com a obra *Sobre a Alma* de Aristóteles do que com a doutrina platônica ou neoplatônica e por isto precisa ser esclarecida - como de fato será - no decorrer do texto da *TdA*⁶⁹.

Conclusão.

A *TdA* apresenta-se, então, como um texto que

[...] foi transmitido em forma simplificada e tornada aceitável para os crentes de uma fé monoteísta e criacionista, bem propensos a aceitar a noção de um Deus que fosse ao mesmo tempo a Causa Prima e a

⁶⁷ Cf. *Teologia*, Tratado II.

⁶⁸ Cf. *Teologia*, Tratado I.

Sobre a Alma na *Teologia*, cf. TER REEGEN, Jan G.J., A Alma na Teologia do Pseudo-Aristóteles, em *KAIROS-Revista Acadêmica da Prainha*, Ano II, nº. 1 janeiro/Junho de 2005, p. 75-100.

⁶⁹ Cf. *Teologia*, Tratado IX

Inteligência Primeira, e que tivesse decidido – num dado momento – de criar o mundo visível a partir do nada⁷⁰.

O texto manifesta claramente os vestígios do longo caminho da doutrina platônica e aristotélica na formação da *falsafa*, de que a *Teologia* é uma das expressões mais significativas tanto quanto como um elemento básico para sua formação.

⁷⁰ ENDRESS, G. La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell' Islam Medievale. Em: *Storia della filosofia nell' Islam medievale*. Volume I. A cura de Cristina D'Ancona. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005, p. XXIX.

ANEXO

*O texto do Primeiro Tratado da Teologia do Pseudo-Aristóteles*⁷¹

EM NOME DE DEUS, O CLEMENTE, O MISERICORDIOSO. GLÓRIA A DEUS, SENHOR DOS MUNDOS E BENÇÃO A MAOMÉ E A SUA FAMÍLIA!

Tratado primeiro

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

Prólogo

2. Convém a todo mundo que se dedica ao conhecimento do fim que resolveu perseguir – pela necessidade de alcançá-lo e pela quantidade de benesses que lhe resultam da adesão ao caminho dos desejos do fim – vencer os caminhos estreitos que conduzem à fonte da certeza que afasta a dúvida das almas, ao conduzi-lo àquilo que buscava nela, e é conveniente, também, aderir a uma obediência que o afaste daquilo que lhe impedirá o prazer da subida gradual nos exercícios da ciência que possam elevá-lo ao auge da nobreza, à qual ascendem gradualmente as almas inteligíveis em virtude de uma nostalgia natural.

3. Diz o sábio [i.e. Aristóteles]: “a primeira coisa que se deseja é a última que se alcança, e a primeira que se alcança é a última que se deseja”. Assim, pois, aquilo a que chegaremos partindo do princípio da disciplina que está contido neste nosso livro, é o último do nosso objetivo e o termo ou o fim do que procuramos no conjunto dos temas de que tratamos anteriormente.

4. Dado que a finalidade ou o termo de toda investigação e busca é somente alcançar a verdade, e que o objetivo de toda ação está no término do trabalho, a investigação profunda e a reflexão discursiva oferecem como resultado o conhecimento firme de que todos os agentes perfeitos⁷² agem em razão do desejo natural eterno e que este desejo e esta procura são próprios de uma causa segunda e que, quando não se estabelece firmemente o sentido do fim, que é o que se procura na Filosofia, a investigação e a reflexão discursiva se tornam vãs, como vão é, também, o conhecimento, e vãs a generosidade e a ação.

5. Visto que - por consenso dos filósofos mais excelentes - ficou estabelecido firmemente, que as causas eternas, iniciais, do mundo são quatro, a saber: matéria, forma, causa agente e perfeição, necessário se faz refletir a respeito delas como também dos acidentes que emergem delas e nelas, e conhecer seus princípios, seus canais e os *logos* ⁷³

⁷¹ Esta tradução é mais completa do que aquela que se encontra nos ANEXOS da minha tese de Doutorado *O Pseudo-Aristóteles. A origem e o objetivo de algumas obras do Pseudo-Aristóteles*. Além de conter os 141 títulos ou “a menção dos capítulos da questões”... , o seu texto foi cuidadosamente comparado e revisado com traduções, completas ou parciais, existentes.

⁷² Baseado na edição crítica de Lewis. Adamson tem aqui: [...] *all agents that are generated* (o.c.p.28).

⁷³ A edição espanhola traz a seguinte observação : *Traducimos por logos el término árabe “kalima”, pl. kalimat”, que se repite bastante en la presente obra y literalmente significa palabra. Con el termino “kalima” traduce la Teología el termino “logos” de las Enéadas* (p. 49, nota 9).

ativos nelas, qual das causas é a mais digna em precedência e categoria, não obstante o fato de existir entre elas sob alguns aspectos certa igualdade.

6. De fato já encerramos – anteriormente – a explicação sobre elas e a explicação das suas causas, no nosso livro que vem “Depois das coisas físicas” (ou *Metafísica*) e organizamos estas causas em ordem metafísica, inteligível, depois da explicação da alma e da natureza, e da ação de ambas.

7. Estabelecemos ali também o sentido do fim procurado com normas satisfatórias necessárias. Esclarecemos também que as essências das coisas intermediárias devem ter objetivos e que o sentido do objetivo é que aquilo, que não é ele, é causa dele, e que ele não é por causa de outro.

8. A constatação das essências do conhecimento é uma prova da essência da finalidade, porque o conhecimento é o alcançar da finalidade, em razão de não ser possível o convencimento de que não tem termo em algo dotado de fim e de termo.

9. O tratado a respeito dos princípios das ciências é um prolegômeno útil para quem quiser perseguir o conhecimento da coisa procurada, e a prática e a habilidade nos exercícios das ciências é necessário para quem quer caminhar rumo às ciências naturais ou físicas porque elas são uma ajuda para obter aquilo que se deseja e o reconhecimento do que se procura.

10. Dado que já encerramos os prolegômenos que, tradicionalmente, devem ser colocados antes, e que são os princípios que convidam ao esclarecimento daquilo que queremos elucidar neste nosso livro, abandonaremos a prolixidade neste assunto, posto que já o expliquemos no livro da *Metafísica*.

11. Limitar-nos-emos àquilo que levamos ao termo lá, lembrando, agora, o objetivo que queremos explicar neste nosso livro, a saber o conhecimento universal, livro composto por nosso desejo de dar coroamento ao conjunto de nossa filosofia, para que intuito elaboramos a totalidade do conteúdo dos temas de que tratamos, – a fim de que a referência a seus objetivos possa constituir para o pensador um atrativo em relação àquilo que nele se planejou e uma ajuda para que compreenda aquilo que foi dito antes.

12. Porém, demos em relação a isso primeiro uma explicação abrangente do objetivo que alvejamos em nosso livro, oferecendo primeiramente daquilo que queremos explicar um esboço num estilo compreensivo, suscito, conciso, que abrange a totalidade do conteúdo do livro.

13. Em seguida, mencionaremos, uma por uma, os títulos das questões que pretendemos comentar, resumir e expor brevemente. Depois começaremos e explicaremos a doutrina dos capítulos das questões numa linguagem direta e exaustiva, se Deus, excelso, o quiser.

14. Assim, o nosso objetivo neste livro é a doutrina primeira a respeito da Divindade, a explicação a seu respeito, que Ela é a Causa Primeira, que o eterno e o tempo estão abaixo Dela, que Ela é a causa das causas, a criadora delas, através de um modo especial de criação, que deriva Dela a potência iluminadora sobre a Inteligência e Dela, por meio da Inteligência Dela, sobre a Alma Universal celestial, e da Inteligência por meio da Alma sobre a Natureza e da Alma por meio da Natureza sobre as coisas gerais geráveis e corruptíveis,

15. que esta ação vem da Inteligência sem movimento, que o movimento de todas as coisas vem Dela e por seu intermédio ou por sua causa, e que as coisas se movem até ela por meio de uma forma de desejo e nostalgia.

16. Depois, dando continuidade, mencionaremos o mundo inteligível, descreveremos o seu esplendor, a sua nobreza e beleza, recordaremos as formas belas excelentes esplendorosas que existem nele; que dele vem o ornamento de todas as coisas e sua beleza e que todas as coisas sensíveis se assemelham àquelas formas, porém as coisas

sensíveis – por causa da multiplicidade de suas aparências -, não permitem contar a verdadeira maneira de ser delas.

17. Depois falaremos sobre a Alma Universal das esferas e descobriremos também como derrama a potência a partir da Inteligência sobre ela e como é sua semelhança com a Inteligência.

18. Falaremos da beleza das estrelas e do seu ornamento e o esplendor daquelas formas que existem nas estrelas.

19. Além disso, mencionaremos a natureza alternativa abaixo da esfera da lua e como a potência das esferas transborda sobre ela, a recepção desta potência pela natureza, a assimilação desta por aquela e a manifestação do influxo da potência nas coisas sensíveis, materiais, passageiras.

20. Finalmente falaremos da condição das almas racionais na sua descida do mundo original até ao mundo das coisas corporais, sua ascensão e a identificação⁷⁴ da causa a respeito disso.

21. Falaremos da alma nobre, divina, que se une às excelências inteligíveis e não é esmagado pelos apetites corporais.

22. Mencionaremos, também, a condição das almas dos animais, das almas vegetativas, da alma da terra, do fogo, etc., E então mencionaremos os capítulos das questões.

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

Menção dos títulos das questões cuja explicação foi prometida pelo Filósofo no livro da Teologia, que é a doutrina a respeito da Divindade, interpretada por Porfírio de Tiro e traduzida por Abd al-Himsi al-Na'imi.

1. Quais as coisas de que a Alma se lembra quando está no mundo inteligível.

2. A respeito de que todo o inteligível é só sem tempo, porque todo inteligível e a Inteligência são do âmbito do evo, não do âmbito do tempo, quero dizer que por esta razão a Inteligência não precisa de lembrança.

3. De que as coisas inteligíveis que existem no mundo superior não estão sob o domínio do tempo, nem são engendradas como se fossem uma coisa depois da outra, nem são capazes de divisão. Por isto não precisam de lembrança

4. Sobre a Alma e como ela vê as coisas na Inteligência.

5. De que o Uno existente em potencia é múltiplo em outra coisa, porque esta não é capaz de recebê-lo na sua totalidade de uma só vez.

6. Sobre a Inteligência e sobre se ela se lembra de sua essência quando está no mundo superior.

7. Sobre o conhecimento e como a Inteligência conhece a sua essência. Parece te, por acaso, que ela somente conhece a sua essência, sem conhecer as coisas ou que conhece só a sua essência e todas as coisas simultaneamente, porque quando conhece sua essência, conhece todas as coisas?

8. Sobre a Alma, como ela entende sua essência e como entende o resto das coisas.

9. Sobre a Alma e que ela, quando está no mundo inteligível superior, está unida com a Inteligência.

10. Sobre a lembrança donde vem e com que impele as coisas ao lugar onde está.

11. Sobre a lembrança, o conhecimento e a imaginação.

12. De que todas as coisas estão na imaginação, porem, que estão nela de uma forma segunda, não de uma primeira.

⁷⁴ Adamson, o.c. p. 30, fala da "unification to the cause of it [sc. the sensible world?]"

13. Sobre a Alma e que ela, quando está no mundo inteligível, vê o bem puro somente na Inteligência.
14. Sobre que a lembrança não é própria das substâncias excelentes, nobres.
15. Sobre a lembrança, o que é como é.
16. Sobre a Inteligência e de que o conhecimento nela é sem ignorância e a ignorância é aqui a glória da Inteligência.
17. Sobre a Alma e de que a recordação de todas as coisas no mundo superior é unicamente em potência.
18. Sobre as coisas por intermédio das quais vemos as coisas inteligíveis quando estamos ali, que é o que investigamos quando estamos aqui.
19. Sobre a recordação e que seu começo é somente a partir do céu.
20. Sobre as excelências da Alma e que sua recordação está no céu.
21. Sobre as estrelas e se elas se lembram de alguma coisa..
22. Sobre a Alma divina, nobre.
23. Sobre as estrelas que elas não tem linguagem nem pensamento, porque não buscam coisa alguma.
24. Sobre as estrelas, de que elas não se lembram das coisas sensíveis e inteligíveis e de que unicamente têm conhecimento das coisas presentes.
25. De que não todo aquilo que tem visão, possui também recordação.
26. Sobre o planeta Júpiter e que este não se recorda.
27. A respeito das duas estrelas da Coroa e que não são duas espécies, uma delas é imagem do Criador, glorioso e excelso, e a outra imagem da Alma universal.
28. Sobre o Criador, glorioso e excelso, e de que Ele não precisa de lembrança, porque esta é distinta dEle.
29. Sobre a Alma do mundo inteiro e que ela não recorda nem pensa.
30. Sobre as almas que pensam.
31. Sobre a natureza inteligível, de que não recorda e de que a recordação é própria da natureza natural.
32. Sobre o pensamento e o que é.
33. Sobre que este mundo não abrange as coisas presentes e futuras.
34. Sobre o governo e que o universal é distinto do governado.
35. De que a lembrança, o pensamento e outras coisas semelhantes são acidentes.
36. Sobre a diferença que existe entre a natureza e o estatuto do todo.
37. Sobre que a natureza é somente uma imagem ou figura do estatuto do todo e um horizonte para a alma aqui em baixo.
38. Sobre a imaginação e que ela está entre a Natureza e a Inteligência.
39. Da imaginação e que ela é uma qualidade accidental, e da à coisa imaginada o que a adesão ao sinal ou à afeição nela imprime.
40. Sobre a Inteligência e que ela é uma ação e geração essencial.
41. Sobre a Inteligência e de que a Alma tem o que tem, porque a Inteligência concede à Alma sua potência e que é a Natureza a coisa de que a Alma se forma a representação e a faz chegar a estar na matéria.
42. Sobre a Natureza, de que ela é agente e paciente, de que a matéria é paciente, porém não agente e de que a Alma é agente, porém não paciente. Em relação à Inteligência, ela não é agente nos corpos.
43. Sobre o conhecimento dos elementos e dos corpos e como a Natureza os governa.
44. Sobre o entendimento, que ele é uma ação da Inteligência e que o argumento é uma ação da alma.
45. Sobre a alma do Todo e que ela, se não tiver lembrança, não está no âmbito do evo.

46. Sobre como as nossas almas chegaram a estar no âmbito do tempo, sendo assim que a Alma não está no âmbito do tempo, mas que é agente do tempo.

47. Sobre a coisa que faz o tempo nascer e o que é.

48. Sobre a Alma universal, que ela não cai sob o tempo e que somente suas impressões caem sob o tempo.

49. Sobre a Alma universal e que, se ela realizar uma ação após a outra, ela, então, necessariamente está sob o domínio do tempo ou não, mas que são as coisas juntadas uma após a outra que caem sob o tempo.

50. De que os logos agentes realizam as coisas simultaneamente, porém, por outro lado, os logos pacientes não recebem toda a paixão simultaneamente, mas sim pouco a pouco.

51. Sobre os logos agentes, que eles não são passivos e que coisa é a coisa primeira.

52. De que aquilo que desdobra da coisa primeira é o agente e que só ele realiza e mais nada.

53. Sobre a Alma, que ela é ação enquanto entende e que a coisa que realiza uma coisa atrás da outra somente ocorre em realidades sensíveis.

54. De que a matéria é distinta da forma e de que a coisa, composta das duas, não é unicamente a forma simples.

55. Sobre a Alma, que ela é um círculo que não tem distâncias do centro para a circunferência.

56. De que, se o Bem puro, primeiro, é um centro, e a Inteligência é um círculo que não se move, então a Alma é um círculo que se move.

57. Sobre a Alma, que ela se move por desejo de algo e que ela dá à luz as coisas.

58. De que o movimento deste todo é um movimento circular.

59. Sobre o pensamento e que o que lhe pertence está em nós com tempo e que contém vários capítulos.

60. Sobre a potencia apetitiva e como se estimula a ira.

61. De que, às vezes, o homem é forçado a dizer muitas coisas absurdas por causa das necessidades do corpo e por causa de sua ignorância relativa aos bens.

62. De que a providência somente acontece em relação à coisa geral e que a providência absoluta só tem lugar ligada à coisa mais excelente.

63. Do homem libertino e malvado, por meio de que potências ele conhece. O que é o homem excelente e o que é o homem medíocre que não é nem honrado nem malvado.

64. Do corpo e se a sua vida é devida à sua essência ou se a vida nele existente se deve à natureza.

65. Sobre o corpo animado, como sofre e padece e como conhecemos a nós mesmos sem paixão do nosso lado.

66. Sobre nossas partes, o que são e o que são as partes que há em nós e não são nossas.

67. Sobre que a dor somente é do vivente composto por causa da união e que a coisa que não está unida à outra é suficiente por sua essência.

68. Sobre como é o conhecimento das dores e que elas somente são produzidas em razão da união da alma e do corpo.

69. Sobre a dor e o prazer, o que é cada um deles e qual é a sua substância.

70. Sobre a dor, com ela é sentida pelo vivente e que a alma não cai sob o domínio da dor.

71. Sobre o sofrimento e o que é, visto que ele não atinge a alma: porém não ocorre senão junta com a alma. Como constatamos o sofrimento nisto?

72. Sobre os cinco sentidos e que não são receptores das afeições que os afetam.

73. Dos desejos ou apetites corporais, que somente são produzidos a partir da união da alma e do corpo e que não pertencem somente à alma nem somente ao corpo.

74. Sobre a natureza e que ela produz no corpo algo em que há afeições e dores.
75. Sobre os desejos e se há em nós desejo corporal e desejo natural.
76. Sobre a natureza e que ela é distinta do corpo.
77. Sobre o desejo e que o seu começo é o corpo composto com um modo especial de composição.
78. Sobre o desejo e que o desejo precede ao corpo.
79. Sobre o amor, que ele pertence ao âmbito do corpo animal e sobre o desejo [que pertence] ao âmbito da natureza e sobre a aquisição ou ganância [que pertence] ao âmbito da alma.
80. Sobre a Alma e que o desejo é inato à natureza.
81. Sobre o desejo que existe na planta, ainda que seja diferente do desejo que existe num animal.
82. Será que exista, por acaso, desejo na terra? Se existir, o que é?
83. Sobre a terra e se ela for dotada de alma, pois se ela estiver não haverá dúvida que ela seja animal também.
84. Sobre os cinco sentidos, se é possível que o ser vivo dotado de sentidos sinta sem nenhum órgão e se os cinco sentidos existem por causa de alguma necessidade.
85. Sobre os agentes, de que não são parecidos com os passivos, nem que os agentes nas naturezas se mudam em passivos.
86. Sobre as coisas que caem sob o domínio da visão, e como a alma vê as coisas.
87. Da sensação [visual?], e que esta só ocorre pelo intermédio de uma conjunção da alma e do ar (?) unicamente, porém, convém que haja uma outra coisa que receba a afecção. Que é a afecção e como é a sensação?
88. Sobre os sentidos corporais e que eles estão nos órgãos corporais.
89. Sobre a distinção, e do que existe entre as coisas distintas e as coisas que caem sob a distinção e o intermediário entre ambas.
90. Sobre a sensação, de que ela é como uma serva da alma e que só ocorre com o corpo.
91. Sobre o céu e se o céu e as estrelas possuem sensação, sim ou não.
92. Sobre o todo e que não tem sensação, mas que nós somente sentimos por intermédio de suas partes.
93. Sobre Platão e o que menciona no seu livro o *Timeu*.
94. Sobre que o homem não se contenta em conhecer as coisas sensíveis com os sentidos; a alma, porém, se satisfaz assim.
95. Da magia e do feitiço, como é, como a lua sente, o todo não sente nem em nenhuma de suas partes.
96. Sobre a terra, se sente e como sente o sol e a lua e quê coisas sente.
97. Sobre a planta, e de que pertence ao âmbito do ar.
98. Sobre a potencia geradora, de que existe na terra, de o que dá à planta a causa e o canal da germinação e de que a planta pertence somente à categoria do corpo que possui potência geradora.
99. Sobre o corpo da terra, que coisa lhe dá a alma. A terra, quando uma parte dela está unida à outra, não é semelhante a si mesma quando está separada.
100. Sobre a terra e de que nela existe uma potencia geradora, potencia sensitiva e inteligência que os antigos chamaram Demeter.
101. Sobre a irascibilidade e se a potencia da irascibilidade está difundida no resto do corpo ou está em alguma de suas partes.
102. De que o desejo se situa no fígado e como está ali.
103. Sobre a irascibilidade e onde no corpo se encontra a sua morada.
104. Sobre a árvore, por que carece de potencia irascível e não carece de potencia vegetativa.

105. Sobre a planta e que toda planta tem desejos.
106. Sobre a irascibilidade e que ela não está no coração.
107. Sobre a alma animal ou sensitiva e por que, considerando que é a perfeição do corpo, não existe no corpo nenhum vestígio da alma sensitiva, quando a alma racional se separa do corpo.
108. Sobre a alma animal ou sensitivo e se ela se separa do corpo quando da separação da alma racional.
109. Sobre a luz do sol e como se ausenta quando o sol se ausenta.
110. Sobre a alma inferior e se funciona como a alma superior ou se se corrompe.
111. Sobre as cores e as formas corporais, como são produzidas, como são corrompidas e se são corrompidas no ar ou não.
112. Sobre a alma e se as segundas a seguem, quer dizer, a alma animal ou sensitiva, ou não.
113. Sobre as estrelas e que elas não possuem nem recordação nem sensações.
114. Sobre as coisas geradas por meio da magia, do encanto e do feitiço.
115. Sobre as coisas que geram a visão por causa do feitiço.
116. Sobre os agentes e dos passivos naturais, artificiais e gerados.
117. Sobre o mundo, que ele atua nas suas partes e sofre a ação delas, de que umas partes do mundo atuam em outras e umas sofrem a ação de outras por causa das potências naturais que nele existem.
118. Sobre o movimento do todo e de que atua no todo e nas partes.
119. Sobre as partes e quais são as coisas que tem lugar por causa da ação de umas partes em relação a outras.
120. Sobre as artes e suas obras e o que se busca nas artes.
121. Sobre o movimento do todo e que é o que o movimento realiza na sua essência e nas suas partes.
122. Sobre o sol e a lua, o que elas fazem nas coisas terrestres e que ambos realizam nelas mais que a ação do calor e do frio.
123. Sobre as estrelas e que não convêm atribuí-lhes nenhuma das coisas que caem delas sobre as coisas particulares, com a vontade delas.
124. Sobre as estrelas e que, visto que não atribuímos os assuntos que caem delas sobre as coisas, às causas corporais, nem às causas anímicas, nem às causas ligadas à vontade, então, como é aquilo que ocorre a partir delas?
125. Sobre o todo e que é uno, vivo, abarcador de todo animal.
126. Sobre os corpos divisíveis em partes, que eles são partes do todo e que obtêm algo da alma do todo.
127. Sobre os corpos em que existe uma alma distinta da alma do todo e que são suscetíveis de afeições vindas tanto do interior como do exterior.
128. Sobre o todo e que sente dor parcial, próximo ou longe dele.
129. Sobre as partes e como algumas elas sofrem com a dor de outras.
130. Sobre o agente similar ao passivo e que não sofre o agente da parte do passivo, enquanto é semelhante a ele, o mesmo que sofre o agente que não é semelhante e que é de fato a coisa prazerosa.
131. Sobre o vivente e como as formas introduzem as ações dele umas em outras, sendo o vivente uno.
132. Sobre o todo e que nele existe uma matéria parecida com a irascibilidade.
133. Sobre as partes e que umas são úteis às outras.
134. Sobre o animal e como alguns se nutrem com outros.
135. Sobre o todo e as partes e por que algumas partes se opõem a outras, harmonizando o todo, não se opondo, o por que existe oposição entre as partes.

136. Sobre as partes e como se harmonizam no todo, sendo opostas. Exemplo disso são a arte e a dança.
137. Sobre as coisas celestiais e de que são agentes e sinais.
138. Sobre o mundo, que ele se parece com as estrelas, ele que é passivo em relação a elas e ele é, portanto, aquele que não é fixo na sua ausência.
139. Sobre as coisas que chegam a nós a partir do todo.
140. Sobre as coisas que chegam até nós a partir delas.
141. Sobre as formas das estrelas e que elas possuem potências formadas por aquelas formas.

Tratado Primeiro⁷⁵ **Do Livro da Teologia de Aristóteles**

Acerca da Alma

(*)⁷⁶ Entramos na matéria. Visto que já se esclareceu e é verdade que a alma não é um corpo, que não morre, nem se corrompe, nem acaba, mas que é persistente, perpétua⁷⁷, queremos a respeito dela também investigar como se separou do mundo inteligível, desceu a este mundo sensível, corporal e como chegou a estar neste corpo ordinário, mutável, que está sob a lei da geração e corrupção.

a. Dizemos, pois, que toda substância unicamente dotada de vida inteligível, não é capaz de receber afeição ou paixão alguma. Esta substância está em repouso no mundo inteligível, está fixa nele, é perpétua, não se separa dele, nem caminha a outro lugar, porque não tem outro lugar diferente do seu, para onde se mover, nem deseja outro lugar distinto do seu. Portanto, toda substância inteligível que tem algum desejo, é posterior à substância que é unicamente substância e como tal não tem desejo. Mas, quando a substância adquire algum desejo, ela segue a causa deste desejo até algum caminho e não persiste no seu primeiro lugar, porque deseja atuar de forma múltipla e embelezar as coisas que viu na Inteligência, Como a mulher que concebeu e a quem sobrevêm as dores do parto, deseja expulsar o que está no seu útero, da mesma forma a inteligência, quando informada pela forma do desejo da coisa desejada, anseia fazer sair para a ação a forma que está nela, e deseja isto com um intenso apetite, se agita e a faz sair para a ação por causa do desejo do mundo sensível.

b. Quando a inteligência recebe o desejo de algo inferior, se forma dela a alma. A alma, pois, é somente uma inteligência informada com a forma do desejo. Entretanto, a alma umas vezes deseja com desejo universal, outras vezes com desejo particular. Quando deseja com desejo universal, dá forma às formas universais em ato e as governa com governo inteligível universal, sem se separar do seu mundo universal. Quando deseja as coisas particulares, que são formas de seus desejos universais, as embeleza, aumenta a sua pureza e formosura, corrige o que de errado ou pecado houver nelas e as governa com governo superior, mais elevado que o governo de sua causa próxima que são as coisas celestiais. Quando a alma está nas coisas particulares, não está nelas bloqueada, isto quer

⁷⁵ O texto de Badawi, que é a base do texto espanhol cuja tradução portuguesa aqui é apresentada, repete neste lugar o título *Tratado Primeiro*, já mencionada antes do Prólogo.

⁷⁶ O asterisco indica passagens que não têm correlação direta com as Enéadas, embora possam ter as mesmas ideias e utilizar expressões idênticas, e para as quais adotamos o nome "acréscimos". As letras do alfabeto indicam que os trechos têm paralelos nas Enéadas.

⁷⁷ O *Tratado IX* desenvolve de forma sistêmica a questão da imortalidade da alma, tanto na parte principal como na na subdivisão que tem como título: *Capítulo das coisas inusitadas*.

dizer, que ela não está no corpo como se estivesse nele bloqueada, mas sim que está em e fora dele. Às vezes a alma está num corpo, outras está fora [dum corpo]. Isto acontece porque ela, quando deseja tomar um caminho e manifestar suas ações, se move primeiramente a partir do mundo superior, depois do mundo segundo e por fim do mundo terceiro. Porém, embora se mova e caminhe a partir do mundo segundo, rumo ao mundo terceiro, a Inteligência não se separa dela e mediante a Inteligência realiza o que a alma realiza. Mas, a alma, embora realize o que realiza, o faz mediante a Inteligência, porque esta não abandona o seu lugar inteligível, nobre e superior, sendo ela que obra as ações nobres, honoráveis, maravilhosas, mediante a alma. É ela que realiza os bens neste mundo sensível e que embeleza as coisas, fazendo com que algumas cheguem a ser perpétuas e outras passageiras; porém, isto é deste modo somente por meio da alma. Só ela realiza as suas ações por intermédio da Inteligência, porque esta é um ser perpétuo e sua ação é perpétua.

c. E a respeito da alma do resto dos animais, aquelas que seguiram um caminho errado, chegaram a estar nos corpos dos animais brutos, elas, porém, não morrem nem fenecem, necessariamente. No caso de encontrar neste mundo outra espécie de alma, esta só provém daquela natureza sensível, na hipótese de que a coisa engendrada da natureza sensível seja viva também, e que seja a causa da vida da coisa em que se encontra. Da mesma forma, todas as almas da planta são seres vivos, pois todas as almas são seres vivos que foram enviados a partir de um princípio único, porém cada uma delas tem a vida que lhe convém e a melhora e todas elas são substâncias que não são corpos nem são passíveis de divisão em partes. Quanto à alma do homem, esta é dotada de três partes, vegetativa, animal e racional e se separa do corpo, quando este vem a ser destruído e dissolvido. Entretanto, a alma pura, imaculada, que não se manchou nem se sujou com os excessos do corpo, quando se separa do mundo sensível, retornará rapidamente àquelas substâncias e sem se deter no mundo sensível. Por outro lado, aquela alma que se uniu ao corpo, que se submeteu a ela e chegou a ser como corporal por causa da intensidade de seu envolvimento com os prazeres do corpo e com seus apetites, quando esta alma se separa do corpo, não se unirá a seu mundo, a não ser por meio de um intenso esforço para afastar de si toda sujeira e toda mancha que ficou nela, procedente do corpo. Depois disso, volta a seu mundo donde saiu, sem que pereça ou se aniquile, como alguns opinaram alegando a razão de sua união com o corpo, embora tenha se afastado e ficado longe dele. Não é possível que algum ser pereça, porque são seres verdadeiros que não se aniquilam nem perecem, como já dissemos várias vezes.

d. Em relação àquilo que convém que lembremos àqueles que só aceitam as coisas se for por meio de raciocínios e argumentos, já acabamos de lembrá-lo num discurso conciso conforme a verdade e a veracidade. Mas, em relação às coisas a que convém lembrar àqueles que não acreditam nas coisas senão por meio do exercício dos sentidos, nós vamos lembrar e considerar começando a nossa exposição com aquele ponto com que estão de acordo os antigos e os modernos, e este ponto é aquele com que os antigos concordaram, a saber: quando ocorreram a impureza e a ligação aos apetites do corpo, à alma sobrevém um castigo da parte de Deus e, ao acontecer isto, o homem deseja afastar-se de suas ações corporais e começa suplicar humildemente a Deus e a rogar-lhe que lhe sejam perdoadas suas maldades e que encontre a sua satisfação só nEle. Os homens mais nobres e mais plebeus concordam com isto, como também com a consideração que os seus mortos e antepassados tem obtido misericórdia e que lhes foi dado o perdão. Veja bem, se não tivessem tido a firme opinião da continuação da alma e de que esta não morre, os seus costumes não teriam sido desta forma, nem teriam chegado a ponto de estes valerem para eles como uma lei natural, obrigatória, necessária. Lembraram que muitas almas que tinham estado nestes corpos, que tinham saído dele e tinham passado a seu mundo próprio, não cessaram de ajudar aqueles que lhes imploraram ajuda. Prova disto são os templos que

construíram e a que deram o nome delas, e, quando o necessitado se aproximava deles, o ajudavam e não o rejeitavam frustrado. Isto e outras coisas semelhantes demonstram que a alma que passou deste mundo àquele mundo, não morreu nem pereceu, porque ela é viva com vida persistente que não é aniquilada nem fenece.

Um discurso que se parece com um sinal a respeito da alma universal⁷⁸

e. Em verdade, freqüentemente tenho me encontrado a sós com minha alma, tenho deixado o meu corpo de lado e tenho chegado a ser como uma substância desnuda, sem corpo, e a estar dentro da minha essência, voltada para ela, fora do resto das coisas. Então, num único momento sou o conhecimento, o cognoscente e o conhecido. Vejo em minha essência tanta beleza, esplendor e luz que me sinto maravilhado, estupefato. Então sei que sou uma parte das partes do mundo nobre, excelente, divino, dotado de vida agente. Uma vez que sei isso com certeza, elevo-me com a minha essência deste mundo ao mundo divino e chego a ser como se estivesse colocado nele, ligado a ele. Então, estou acima de todo o mundo inteligível e vejo como se estivesse hospedado nesta morada nobre, divina. Vejo aí tanta luz e esplendor que as línguas não conseguem descrever, nem os ouvidos escutar. Quando esta luz e este esplendor me submergem eu não consigo suportá-los, caio da inteligência no pensamento e na consideração e uma vez que estou no mundo do pensamento reflexivo e da consideração, o pensamento me oculta aquela luz e esplendor. Então me sinto maravilhado sobre como descendi daquele lugar elevado, divino, e cheguei a estar no lugar do pensamento reflexivo, depois que minha alma pode deixar para trás seu corpo, voltar à sua essência, ascender ao mundo inteligível e, depois, ao mundo divino até estar no lugar do esplendor e da luz que é a causa de todo o esplendor e luz. É uma maravilha como vi a minha alma cheia de luz, quando estava no corpo como sua forma, não estando fora dela.

f. Porém, continuo pensando, volto a considerar e encontro-me como absorto lembrando neste particular *Heráclito*, pois ele mandava buscar e examinar a substância da alma, desejar a subida a este mundo nobre, superior. Dizia ele: quem deseja isto e se eleva ao mundo superior, é necessariamente recompensado com a mais bela recompensa. Por isso, não convém que alguém seja preguiçoso na busca e no desejo da elevação a este mundo, mesmo que isto canse e cause fadiga, pois diante dele se encontra o descanso depois do qual não haverá mais nem cansaço nem fadiga. Dizendo isto, somente queria inspirar a busca das coisas inteligíveis para que as encontremos como ele as encontrou e as alcancemos como ele as alcançou. No que diz respeito a *Empédocles*, este dizia que as almas estavam somente no mundo alto, nobre; mas que caíram neste mundo uma vez que pecaram, e que também ele chegou a este mundo somente para fugir da cólera do Deus, excelso. Mas, uma vez que desceu a este mundo, se converteu em ajuda para as almas que tinham suas inteligências perturbadas, como um homem jovial convocava as almas com a voz mais potente, e as ordenava a abandonar este mundo e o que nele existe, a se dirigir ao seu mundo primeiro, superior, nobre e as mandava pedir perdão a Deus, poderoso e grande, para que obtivessem aquele descanso e aquela graça na qual se encontravam antes. O filósofo *Pitágoras*, no convite que lança aos homens, concorda com isto, porém ele só fala aos homens em alegorias e coisas extraordinárias. Ele manda abandonar este mundo, deixá-lo e voltar ao mundo primeiro, o verdadeiro. No que diz respeito a *Platão*, o nobre, o divino,

⁷⁸: Na tradução latina, Lib. I, c. 4, - assim as fontes consultadas - atribui-se o seguinte discurso a Platão; na *Enéada* IV, 8, c. 1, este mesmo discurso é colocado na boca de Plotino, enquanto aqui o autor da TdA relata a experiência mística como sua.

D'Ancona traduz o título desta forma: *A statement of his that is like an allegory (ramz) on the universal soul.*(o.c. . 93)

ele descreveu a alma dizendo muitas coisas belas sobre ela. Menciona-a em muitos lugares. Conta como ela desceu e chegou a estar neste mundo, e que voltará a seu mundo verdadeiro, o primeiro. Fez uma descrição magnífica da alma, pois a pintou com tais atributos que neles podemos contemplar a nós mesmos com nossos próprios olhos. Vamos lembrar a doutrina deste filósofo. Entretanto, convém que saibamos primeiro que, quando este filósofo descreve a alma, não o faz da mesma maneira em cada um dos lugares em que a menciona, porque, se a tivesse descrito sempre da mesma maneira, seria claro o seu pensamento, porém, como não a descreveu sempre da mesma maneira, ocorre que, quando o ouvinte escuta sua descrição, não conhece o pensamento do filósofo. As suas descrições a respeito da alma somente diferem, porque nas descrições dela não usou da sensação, nem tampouco a rejeita em todos os lugares. Mas, sempre desaprova e menospreza a união da alma com o corpo, porque a alma está somente no corpo como bloqueada, muito oprimida, sem possuir linguagem nela. Além disso, diz que o corpo é para a alma como uma caverna. Concorde com ele neste ponto Empédocles, com exceção que este chama ao corpo ferrugem e Empédocles quer com este termo indicar somente este mundo todo inteiro. Além disso, Platão diz que a liberação da alma de suas cadeias consiste só na sua saída da caverna deste mundo e na sua ascensão ao mundo inteligível. Diz Platão no livro chamado *Fedro* que a causa da descida da alma a este mundo foi somente a caída de suas penas e que, uma vez estas restabelecidas, ascenderá a seu primeiro mundo. Diz ele em algum de seus livros, que as causas das descidas da alma para este mundo são diversas, a saber, uma dessas causas que a fizeram descer, se liga a um pecado que cometeu e somente desceu para este mundo para ser castigada por seus pecados. Outra razão de sua descida consiste numa outra causa, porém, resume sua doutrina desaprovando a descida da alma e a sua morada nestes corpos. Menciona isto somente no seu livro chamado *Timeu*. Além disso, menciona este mundo e o elogia dizendo que é uma substância nobre, afortunada, que a alma veio a este mundo por ação do Criador, generoso, pois o Criador quando criou este mundo, enviou Ihe a alma e fez que ela estivesse nele, para que este mundo fosse vivo, dotado de inteligência, porque não era uma necessidade – já que este mundo era grande, perfeito com extrema perfeição – que não fosse dotado de inteligência, nem era possível que o mundo fosse dotado de inteligência sem a alma. Por razão disto o Criador mandou a alma a este mundo e a fez morar nele. Depois enviou nossas almas e elas fizeram morada em nossos corpos, para que este mundo fosse perfeito, cabal, e para que não fosse inferior ao mundo inteligível em perfeição e integridade, porque convinha que houvesse no mundo sensível - em relação aos gêneros de animal - o que há no mundo inteligível.

(g). Podemos conseguir deste filósofo, como resultado, algumas coisas nobres no campo da investigação sobre a alma na qual estamos [a alma humana] e a respeito da alma universal, para que conheçamos o que ela é e por que razão desceu a este mundo, quer dizer a este corpo, e se uniu com ele, e para que saibamos qual é a natureza deste mundo, o que ele é e em que lugar dele mora a alma e se esta desceu e se uniu a ele por obediência, por repugnância ou por outra razão qualquer. Dele obteremos [também] outro conhecimento mais nobre que o conhecimento da alma, a saber, saberemos se o Criador, excelso, criou as coisas de forma direita ou se isto não veio de forma direita dele, se foi algo direito ou não Ele ter unido a alma com este mundo e com os nossos corpos, pois os antigos diferem a respeito disso e múltiplas são as doutrinas que tratam disso.

(*) Assim⁷⁹, pois, queremos [agora] começar a citar a opinião deste homem, excelente e nobre, a respeito das coisas que acabamos de mencionar. Dizemos que Platão, o

⁷⁹ A tradução deste trecho, embora também baseada na versão espanhola, teve como outro referencial a tradução de Cristina D'Ancona Costa, apresentada no importante estudo *Per*

nobre, quando viu que a massa dos filósofos estava errada na sua descrição dos entes e que a razão disto foi que, quando estes quiseram conhecer os entes verdadeiros, buscaram-nos neste mundo sensível, e por isto rechaçaram as coisas inteligíveis, aplicando-se unicamente mundo sensível, esperando obter por intermédio do sensível a totalidade das coisas, tanto as mortais como as perpétuas e persistentes; então quando viu que eles haviam errado o caminho ou o método que os devia levar à verdade e à retidão e que o sentido os havia dominado, por isto ele se compadeceu deles, se considerou superior a eles e os dirigiu ao caminho ou ao método que os devia conduzir às realidades das coisas. Distinguiu, pois, entre o sentido e a inteligência e entre a natureza dos entes e das coisas sensíveis. Fez dos entes as realidades perpétuas que não abandonam seu estado ou sua condição e considerou as coisas sensíveis transitórias que são sujeitos à geração e à corrupção. Uma vez efetivada esta distinção, começou a dizer que a causa dos entes verdadeiros, que não tem corpo, e a causa das coisas sensíveis dotadas de corpo era uma só, a saber, o ente primeiro, o verdadeiro. Com isto ele quer dizer o Criador, o Organizador, excelso é seu nome!

(*) Disse depois que o Criador primeiro, que é a causa dos entes inteligíveis, perpétuos e dos entes sensíveis transitórios, é o Bem puro e que a nenhuma coisa mais do que a Ele pertence o bem. Todo bem que existe no mundo superior e no mundo inferior, não provém de suas próprias naturezas, nem das naturezas dos entes inteligíveis, nem das naturezas dos entes sensíveis, transitórias, mas estas naturezas vêm daquela natureza superior. Toda natureza inteligível e sensível provém daquela, que é o início, porque o bem só é enviado pelo Criador aos dois mundos, porque Ele é o criador das coisas. Por meio dele a vida e as almas vieram a este mundo. Este mundo acolhe esta vida e estas almas que vêm do alto para neste mundo; são elas que o enfeitam para que ele não se desagregue nem se corrompa.

(*) Depois [Platão] disse que este mundo é composto de matéria e forma. As formas da matéria são somente uma natureza que é mais nobre e excelente que a matéria e esta natureza é a alma inteligível. A alma somente infunde na matéria a forma da potência que está nela e que recebeu da potência da Inteligência nobre. Só a Inteligência é doadora de potência à alma para informar a matéria por parte do Ente Primeiro, que é a causa de todos os entes inteligíveis, anímicos e materiais e do resto das coisas naturais. As coisas sensíveis são somente belas, esplendorosas por causa do agente primeiro, mesmo que essa ação se realize somente por intermédio da Inteligência e da Alma.

(*) Disse, também, que é o ente primeiro, o verdadeiro aquele que faz transbordar a vida em primeiro lugar sobre a Inteligência, em seguida sobre a Alma, depois sobre as coisas naturais e este ente é o Criador, aquele que é o bem puro.

(*) Como é bonita e correta a forma em que 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 forçados 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. Os antigos foram obrigados a mencionar o tempo na descrição da criação só para distinguir

um perfilo filosófico del'autore della "Teologia di Aristotele", Padova: Medievo – XVII (1991), p. 83-134.

entre as causas primeiras superiores e as causas segundas inferiores. E isto porque, quando o homem quer esclarecer a causa e conhece-la, se vê forçado a mencionar o tempo, porque não se pode deixar de pensar que a causa seja antes do seu causado e desta maneira aquele que se deixa guiar pela imaginação se imagina que a anterioridade é tempo e que todo agente realiza a sua ação num determinado 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 é temporal ou não, olha para seu agente. Se este estiver sob o domínio do tempo, então, sem dúvida, o resultado também estará. Se a causa é temporal, o causado também será temporal, porque o agente e a causa mostram a natureza do realizado e do causado, se está sujeito ao tempo ou não.

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

Professor emérito da UECE, Professor da Faculdade Católica de Fortaleza e do Mestrado Acadêmico de Filosofia da UECE. Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS e LD em Filosofia Antiga pela UECE



O LUGAR DA MORAL NO PROJETO DE REFORMA DO SABER DE ROGÉRIO BACON

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen^{1*}

Profa. Ms. Raphaela Cândido Lacerda^{2*}

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar em linhas gerais o pensamento de Rogério Bacon sobre a moral a partir da leitura da Filosofia Moral, sétima parte da sua obra principal *Opus maius*, como forma de divulgar o pensamento do filósofo tão pouco estudado no Brasil, e trazer para uma reflexão atual questionamentos levantados por ele no que se refere ao lugar da moral no saber e à necessidade de uma reforma moral como condição de possibilidade para a felicidade do homem, esta entendida e defendida por ele como a finalidade da vida.

Abstract: The objective of this article is to present, in general terms, Roger Bacon's thoughts on Moral Philosophy based on the seventh part of his main literary work *Opus maius*. The aim of this study is the promotion of the thoughts of this philosopher who is not well known in Brazil, and also of an analysis of the concepts he raises about the relation of where theology connects the knowledge as well as the necessity of a theological reform as a way of bringing opportunities to mankind in terms of happiness, which he feels is fundamental in defending life's purpose.

1. Introdução

Como ponto de partida, julgamos ser imprescindível uma breve apresentação do filósofo a fim de contextualizá-lo no cenário intelectual do seu século. Rogério Bacon foi um homem que vivendo no século XIII e, bebendo na fonte de pensadores antigos e daqueles a ele contemporâneos, foi capaz de fazer uma leitura do seu tempo, além de identificar causas que, segundo ele, eram ameaças à sociedade, à Igreja e ao saber propor, uma reforma inovadora capaz de promover uma reestruturação nos estudos que conduzisse à formação de um novo

¹ Professor do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE e da Faculdade Católica de Fortaleza. Doutor em Filosofia Medieval pela PUC-RS e Lion. Docente em Filosofia Antiga pela UECE.

² Mestranda do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará

homem. Aluno das grandes academias européias do período: Oxford e Paris, Rogério Bacon é herdeiro de uma tradição empirista marcada pela defesa à praticidade na aplicação dos conhecimentos. Estuda os textos clássicos, entre eles os trabalhos de Sêneca e Cícero, e recebe as influências dos pensamentos de Agostinho e Aristóteles de quem foi, talvez, o primeiro comentarista dos livros banidos em 1210 na Universidade de Paris, publicando os comentários da *Física*, da *Metafísica* e do *Livro das Causas*. O método de Bacon está fundado na doutrina da Sabedoria como revelação, que se dá na participação da experiência externa por meio da Ciência Experimental, na participação da experiência interna, esta se dando pela iluminação do intelecto por Deus e na verdadeira prática moral que unifica pensamento e ação.

2. A Moral Baconiana

A Filosofia Moral é posta no esquema baconiano num lugar de destaque entre todas as ciências. Mas o que para Bacon justifica a importância da ciência moral? Rogério usa para sua justificativa o pensamento de vários filósofos antigos e reconhece a autoridade de Aristóteles, Avicena e Averróis como principais autores que tratam da moral. Ele entende a Filosofia Moral como formação da alma para a aquisição do saber e da felicidade e para a aspiração da salvação do homem até onde possa a filosofia. Desde que esta salvação é a finalidade interior da sabedoria humana, e sendo a finalidade a parte mais nobre em qualquer coisa, se justifica o lugar da moral como senhora entre os saberes.

A Ciência Moral é uma ciência ativa³, isto é, formativa, pois cabe a ela conduzir as ações do homem relativas às virtudes e vícios e à felicidade e à miséria humanas. Esta ciência que é também chamada Ciência Civil, instrui o homem nas suas relações com Deus, com o seu próximo e com ele mesmo, e, além de revelar essas relações, nos convida a praticá-las.

A superioridade da Filosofia Moral sobre as outras ciências se dá pelo fato de elas, embora sendo ativas e formativas, dizerem respeito às ações da técnica e da natureza, e não às morais, e investigarem as

³ O termo ativo é tomado por Bacon num senso restrito, como aplicado às ações do condutor, de acordo com o fato de ser o homem bom ou mau. "Et hec est inter omnes practica, id est operativa, et de operibus nostris in hac vita et in alia constituta.[...] hec dicitur practica, propter principales operationes hominis, que sunt circa virtutes et vicia et felicitatem et miseriam alterius vite" *Moralis Philosophiae*, pp.3-4. Daqui em diante este trabalho será citado como *M.P.*

verdades das coisas e das atividades científicas que se referem ao intelecto especulativo. Além disso, a Filosofia Moral está diretamente de acordo com as questões da Teologia e contém uma grande quantidade de excelentes testemunhos em relação à fé. Sendo a Teologia a mais nobre ciência, aquela ciência que está mais próxima a ela é mais nobre do que as outras⁴. A Filosofia Moral é o fim de todos os ramos da Filosofia e em todas as ciências podem ser encontrados preceitos morais. Bacon chama a atenção para o fato de que se quisermos usar as ciências com a intenção para a qual elas foram criadas, elas devem ser fundamentadas por preceitos morais. Ele afirma que:

Não foi mero acaso o fato de os filósofos, através da totalidade da filosofia especulativa, terem difundido princípios éticos, pois que eles sabiam que esses princípios se relacionavam à salvação do homem e, portanto, em todas as ciências eles difundiram belos pensamentos, a fim de direcionar os homens para as bênçãos da salvação.⁵

Ainda justificando a posição de destaque que ocupa a ciência moral, Bacon afirma que a moral estabelece obrigações. Em primeiro lugar, nos ensina o que é a verdade nas leis e obrigações da vida; em segundo lugar, nos ensina que elas existem para serem acreditadas e aprovadas e que os homens são questionados em seus atos e sua vida, de acordo com essas leis. Desta primeira obrigação, ou seja, em relação às leis e obrigações da vida, Bacon afirma que ela, assim como nos é apresentada nas Escrituras, aparece em três dimensões: “primeiro vêm naturalmente os deveres do homem para com Deus e em respeito às substâncias angelicais; em seguida, o seu dever para com o próximo; por fim, o seu dever para consigo próprio”⁶.

Pois em primeiro lugar nos livros de Moisés estão os mandamentos e leis referentes a Deus e à divina adoração. Em segundo lugar estão aquelas que dizem respeito às relações do homem com o seu próximo. Em terceiro lugar são dadas instruções morais, como nos livros

⁴ ‘Set theologia est scienciarum nobilissima; ergo illa, que maxime convenit cum ea, est nobilior inter ceteras. *M.P.* p.4.

⁵ “Necmirum, si philosophi per totam philosophiam speculativam sparserunt moralia: quia sciverunt ea esse de salute hominis, et ideo in omnibus scienciis sententias pulcras miscuerunt, ut semper homines excitarent ad bonum salutis et ut sciretur ab omnibus, quod non queruntur scientie ceterae, nisi propter istam, que est humane sapientie dominatrix”. *M.P.* p.5.

⁶ “Prima pars dividitur in tres: nam primaturaliter occurrit ordinatio hominis in Deum et respectu substantiarum angelicarum, secundo ad proximum, tercio ad seipsum.” *M.P.* p.6.

de Salomão. De forma semelhante, no Novo Testamento há somente estes três preceitos. Por isso um homem não pode assumir outros deveres.⁷

Pela prática de uma filosofia moral, e Bacon concebe a moral como ativa, se instalaria a república dos fiéis. Seria utópico o ideal baconiano? Talvez. Mas a construção do novo homem era vista por ele como possível, bastando a humanidade seguir os preceitos apontados na Sagrada Escritura: adoração do homem a Deus, ética nas relações com o próximo e consigo mesmo.

3. A Estrutura da Moral Baconiana

N' *Opus Tertium*, Rogério Bacon explica ao Papa Clemente IV que a sétima parte d' *Opus maius*, Filosofia Moral, apresenta-se dividida em seis partes⁸, as quais ele chama:

- Sobre as verdades teológicas;
- Sobre a observância das leis;
- Sobre a moral humana;
- Sobre a demonstração da verdadeira religião revelada;
- Sobre a busca da eficácia prática da religião demonstrada como verdadeira;
- Sobre as decisões judiciais que visam a obtenção da justiça.

A partir desta divisão, nota-se que Rogério deu à última parte d' *Opus Maius* um recorte teológico, político e ético, ou seja, tratou de questões sobre as relações do homem com Deus, com o próximo e consigo mesmo. E é nesta perspectiva que exporemos a Filosofia Moral baconiana.

3.1. Filosofia Moral e Deus

A primeira dessas partes é chamada por ele de *teológica*, visto que diz respeito aos deveres do homem para com Deus e as substâncias angelicais. Bacon defende a existência de uma estreita relação entre

⁷ "Nam primo in libris Moysi sunt mandata et leges de Deo et cultu divino; secundo de comparatione hominis ad proximum in eisdem libris et sequentibus; tertio docetur de moribus, ut in libris Salomonis. Similiter in novo testamento hec tria tantummodo continentur; nam homo non potest alias recipere comparationes". M.P. p. 6

⁸ "Et hac habet sex parts magnas: prima ordinat hominem ad Deum, secundum quod esse posset philosophiae, et certificat quae potest de Deo, et de Angelis, [...]; nam secunda pars moralis philosophiae dat leges publicas [...]; tertia pars est de virtutum honestate ut amentur [...]; et quarta est de sectarum revolutione, ut una eligatur quae per totum mundam habeat dilatori, et aliae reprobentur [...]; quinta vero pars est de sectae jam persuasae et probatae exhortatione ad implendum in opere et ad nihil faciendum in contrarium". *Opus Tertium*, pp. 48-52.

Metafísica, Filosofia Moral e Teologia. Relação esta que pode ser comprovada se, segundo ele, se pensar que Metafísica e Filosofia Moral, mesmo que por caminhos diferentes – a Metafísica pelo transcendente; a Filosofia Moral, pela ação-, tratem de assuntos relativos a Deus, aos anjos, à vida eterna e questões afins. A Metafísica, através de princípios comuns a todas as ciências, investiga qualidades metafísicas: através do corpóreo investiga o espiritual; através da criatura, descobre o Criador; através da vida presente direciona a vida futura e fornece muitas questões introdutórias à Filosofia Moral.

O pensador não propõe um conflito entre Teologia e Filosofia Moral, já que a Filosofia faz parte da sabedoria de Deus, mas aponta para um confronto entre uma Teologia como fim em si mesma e uma reforma teológica exigida pelo desenrolar dos acontecimentos. A verdade, sendo uma só, é conteúdo idêntico tanto à Filosofia quanto à Teologia, no entanto, a aproximação com a verdade se daria por duas vias: a filosófica e a teológica. A Filosofia não é vista por ele como uma totalidade autosuficiente. Ao contrário, a Filosofia encontra seu fim no serviço que presta ao entendimento da Teologia. Quanto à aproximação da Metafísica com a Teologia, Bacon afirma numa passagem da *Filosofia Moral*, que há vários princípios metafísicos que provam a existência de Deus:

Deus existe e este fato pode ser provado metafisicamente; a existência de Deus é naturalmente conhecida por todo homem; Deus é de infinito poder e infinita bondade e, associado a isto, Ele é de infinita substância e essência, o que segue que Ele é o melhor, o mais sábio e o mais poderoso; Deus é um em essência e não mais que um; Deus não só é um em essência, mas trino de outra forma, o que pode em geral ser explicado pela metafísica; Ele criou todas as coisas e rege o reino da natureza; que além das coisas corpóreas Ele criou as substâncias espirituais as quais nós chamamos inteligências e anjos, porque inteligência é um termo que significa uma natureza, mas anjo é um termo que significa um serviço. Esta ciência também investiga quantas são as atividades dessas inteligências, de acordo com suas relações com a metafísica, até onde é possível para elas serem conhecidas pela inteligência humana; que além dos anjos Ele fez outras substâncias espirituais que são as almas racionais dos homens; que Ele as fez imortais; que a felicidade da outra vida é o mais alto bem; que Deus tem a direção moral da raça humana exatamente como Ele dirige todas as coisas no reino da natureza; que para aqueles que vivem de acordo com o direcionamento de Deus, Ele promete a felicidade futura; que devemos adorar Deus com toda reverência e devoção; que assim como a conduta

do homem em relação a Deus é regulada pela devida reverência, assim é sua conduta em relação ao seu próximo, regulada pela justiça e a paz e seu dever para consigo, pela integridade da vida; que um homem não pode pelos seus próprios esforços saber como agradar a Deus com a devida devoção, nem como se conduzir em relação ao seu próximo e a si mesmo, mas ele precisa de que a verdade dessas coisas seja revelada a ele; que a revelação deve ser feita a apenas um, e este, deve ser mediador de Deus e da humanidade e o vigário de Deus na Terra. Ele é o legislador e o mais alto padre que nas coisas temporais e espirituais tem completo poder como se fosse um Deus humano⁹.

Para Bacon, a Metafísica é capaz de ensinar aceitavelmente que Deus existe, que Ele é naturalmente conhecido, que Ele é de infinito poder, que Ele é um e que é trino. Mas a forma como existe a trindade¹⁰, a

⁹ "Dico igitur quod Deum esse oportet, sicut ibi debet ostendi; et secundo, quod Deum esse naturaliter cognoscitur ab omni homine; et tercio, quod Deum est potentie infinite et bonitatis infinite, et simul cum hoc, quod est essentie et substantie infinite, ut sic sequatur quod sit optimus, sapientissimus et potentissimus; quarto, quod est unus Deus in essentia, et non plures; quinto, quod non solum est unus in essentia, sed alio modo trinus, quod modus in universali methaphisico proferri habet, hic autem in própria disciplina explicandus; sexto, quod omnia creavit et gubernat in esse nature; septimo, quod preter corporalia formavit substantias spirituales, quas vocamus intelligentias et angelos, quia intelligentia est nomen nature, angelus est nomen officii; et quot sunt et que sunt eorum operationes secundum quod ad methaphisicum pertinet, prout possibile est sciri per rationem humanam; octavo quod preter angelos fecit alias substantias spirituales, que sunt anime rationales in hominibus; nono quod fecit eas immortales; et décimo, quod est felicitas alterius vite, id est summumbonum; undécimo, quod homo est capax illius felicitatis; duodécimo, quod genus humanum Deus gubernat in via moris, sicut cetera in esse nature; terciodecimo, quod illis, quid recte vivunt secundum gubernationem Dei, primitit Deus futuram felicitatem, sicut Avicenna docet décimo Methaphisice, et quod male viventibus debeatur infelicitas futura horribilis; quartodecimo, quod Deo cultus cum omni reverentia et devotione dbeat; quintodecimo, quod sicut homo ad Deum naturaliter ordinatur per debitam reverentiam, sic ad proximum per iusticiam et pacem, et ad seipsum per vite honestatem; et sextodecimo, quod non potest homo per propriam industriam sciri qualiter Deo placet cultu debito, nec quomodo ad proximum nec ad se ipsum se habere debeat, sed indiget in hiis revelanda veritate; decimoseptimo, quod uni tantum debet fieri revelatio, quod iste debeat esse mediator Dei et hominum, et vicarius Dei in terra, cui subiciatur totum genus humanum, et cui credere debeat sine contradictione, quando probatum fuerit certitudinaliter quod iste sit talis, ut nunc est assignatum; et iste legis lator et summus sacerdos, qui in spiritualibus et temporalibus habet plenitudinem potestatis, tanquam Deus humanus." *M.P.* pp. 7-8.

¹⁰ Para Rogério Bacon, a trindade já era tratada por Platão, por neoplatônicos e por Aristóteles, como vemos no seguinte trecho da Filosofia Moral: "Segundo Claudius, um dos expositores das Sagradas Escrituras, [...] Platão com louvável ousadia, maravilhoso gênio, imutável propósito, buscou, encontrou e proclamou as três pessoas de Deus. Deus, o Pai,

Metafísica não é capaz de explicar completamente, pois esta é uma verdade que se capta através da revelação mais do que pela razão. Portanto, onde a Metafísica não é capaz de explicar, dá-se a revelação. Ainda segundo Bacon, Avicena explica por que para os filósofos era mais difícil a compreensão da terceira pessoa de Deus: o Espírito Santo. Para eles, a verdade aparece mais claramente em relação ao Pai e ao Filho, porque é mais difícil entender a processão do Espírito Santo a partir de duas pessoas distintas, do que a geração de uma delas a partir da outra. Aquele que foi capaz de adquirir um conhecimento do Espírito Santo, conheceu muito mais sobre as outras pessoas de Deus.¹¹

Rogério explica que aquilo que é criado por Deus deve ser Deus, já que tem a essência natural do Criador, ainda que seja diferente em pessoa. E desde que o que é gerado tem infinito poder e infinita bondade, é capaz de gerar infinita bondade, portanto, é capaz de gerar uma outra pessoa. Então, por isso, o Pai gera a mesma pessoa, sendo, portanto, o Espírito Santo gerado por ambos – Pai e Filho -, pois se ele é gerado só pelo Filho, ele não pertencerá ao Pai, nem existirá uma plena relação entre eles, e não terá completo acordo com as pessoas divinas, o que é contrário à razão. Segundo esta visão, não haverá também igualdade de amor, porque o Pai amará mais o Filho que Ele gerou, do que o Espírito

também a mente paterna, arte ou sabedoria, e o mútuo amor de ambos. [...] Porfírio, como disse Agostinho no décimo livro da Cidade de Deus, capítulo XXIX, defendeu a existência de um Pai e seu Filho, que ele chamou intelecto paterno e mente, e o meio-termo desses, a quem, segundo Agostinho, nós pensamos que ele chamou de Espírito Santo e, segundo seu costume, ele os chamou três deuses, onde, embora ele empregue seus termos livremente, ele já percebia a verdade neles contida. [...] Aristóteles afirma no início do Paraíso e o Mundo que na divina adoração nosso objetivo é exaltar um Deus através do número três, excelência por causa das propriedades das coisas que foram criadas. E portanto já que toda criatura, como é evidente na Metafísica, é um vestígio da Trindade, deve haver uma Trindade no Criador.”. “Nam Claudius, unus de expositoribus Scripture Sacre [...] Plato tres divinitate personas laudabili ausu, mirabili ingenio, immutabile consilio quesivit, invenit, prodidit: Patrem Deum, paternamque mentem, artem, sixe consilium, et utrisque amorem mutuum. [...] Et Porfirius, ut Augustinus dicit libro décimo De civitate Dei, predicavit ‘Patrem et eius Fillium’, quem vocat ‘paternum intellectum et mentem’, et ‘honum medium’, ‘wuem, ut ait Augustinus, putamus ipsum dicere Spiritum Sanctum’, et more nostro quemlibet apelasse Deum; ubi si ‘verbis indisciplinatis’ utatur, videt tamen quid tenendum sit. [...] Et Aristoteles dicit, in principio Celi et mundi quod in cultu divino adhibemus nos magnificare Deum unum per numerum ternarium, eminentem proprietatibus eorum que creata sunt; et ideo, cum omnis cretura, ut ex methaphisicis patet, est vestigium Trinitatis, oportet quod in Creatore si Trinitas”. *M.P.* pp. 10-11.

¹¹ “Et ideo illi, qui potuerunt habere noticiam Spiritus Sancti, longe magis habuerunt de aliis personis.” Cf. *M.P.* p.12.

Santo que Ele não gerou. Portanto, Bacon defende que o Espírito Santo é Deus, porque ele tem a natureza divina, e Deus o amará como ao Filho, com um infinito amor. E desde que o amor do Pai não pode ser menor que um amor infinito, porque seu amor está de acordo com o seu poder, conclui-se que o amor do Pai pelo Espírito Santo será tão grande quanto o do Filho pelo Espírito Santo. Por conseguinte, ambos, o Espírito Santo e o Filho devem ter sido gerados pelo Pai.¹²

A leitura da compreensão da moral segundo antigos filósofos revela que eles ao tratarem de assuntos tais como a mediação dos anjos entre os homens e Deus e a imortalidade da alma, não afirmaram nada indigno ou em desacordo com o Cristianismo. É com este sentimento que Bacon aceita as contribuições dos antigos.

Eu fiz essas afirmações porque outros algumas vezes tentaram obscurecer sentimentos encontrados em livros dos filósofos. Mas nós percebemos com satisfação tal afirmação em testemunho de nossa fé; e é certo que esses homens aprenderam por meio de uma revelação feita a eles e aos sagrados patriarcas e profetas.¹³

Bacon considera que quando se dedicaram à imortalidade da alma, em tratados sobre a moral, Aristóteles, Avicena, Cícero, Marcus Tullius, Sócrates, Platão, Plínio, Varro e Agostinho fizeram afirmações sobre a ressurreição. Bacon justifica a defesa da ressurreição feita pelos filósofos dizendo que eles sabiam que o poder de Deus é infinito e, portanto, Ele pode motivar o mesmo corpo a retornar. E que Aristóteles diz que a vida se forma na morte se uma transformação acontecer à primeira substância. Desde que, portanto, Deus é capaz de motivar essa transformação, como é evidente, a ressurreição pode acontecer.

Se Platão afirma que as almas retornam aos corpos e Varro, que a alma retorna ao mesmo corpo, e se Porfírio, o maior dos filósofos de acordo com Agostinho, afirma que uma alma purificada nunca irá para o mal nem para esse mundo mas para Deus, o Pai, a ressurreição deve assim resultar das afirmações dos filósofos.¹⁴

¹²Cf. *M.P.* p.12

¹³ "Hoc dico, quia alii nituntur aliquando obfuscare sententias catholicas in libris phylosophorum repertas; sed guadenter debemus eas recipere in testimonium nostre fidei; et quia certum est hec habuisse per revelationem factam eis et sanctis patriarchis et phylosophis." *M.P.*, p. 20.

¹⁴ "Si igitur Plato voluit animas redire ad corpora, et Varo as idem corpus, et Porfirius, phylosophorum maximus, secundum Augustinum, vult quod anima purgata nunquam ad

Na medida em que a ressurreição é tratada por eles como o retorno da alma purificada ao seu corpo, a obediência aos mandamentos de Deus é o cultivo das virtudes defendidas por esses filósofos que entendiam ser a virtude pertencente à completa união formada de corpo e alma, ou seja, o homem, como afirma Aristóteles no *De Anima*. Os filósofos, portanto afirmaram que a felicidade pertence à completa união: “eles não afirmaram que o homem é uma alma num corpo, mas na realidade é o composto de alma e corpo, de forma que a essência do homem é formada de alma e corpo”.¹⁵

O que impede o homem de atingir o conhecimento da vida eterna? Para os antigos filósofos, a vida do homem se encontra no limite entre a felicidade da outra vida e a miséria preparada pelo mal. Somos então impedidos de alcançar um conhecimento da vida eterna por causa dos pecados, da atenção ao corpo, dos apelos do mundo sensível, da ausência de revelação. Rogério Bacon diz que Avicena, nos *Fundamentos da Filosofia Moral*, nos compara a um paralítico a quem deliciosas comidas são trazidas mas ele não percebe sua doçura até que seja curado de sua paralisia e sua enfermidade seja removida. Tal é nossa condição a respeito da doçura da vida eterna, por causa dos nossos erros e nossa união com um corpo mortal; pois os pecados afetam o desejo da alma racional, e o peso do corpo a oprime, e a atenção que se concede a este mundo dos sentidos nos faz negligenciar o mundo insensível e espiritual.¹⁶

Os filósofos defenderam que para o conhecimento da felicidade é imprescindível o abandono dos pecados e o desapego das coisas do corpo e do mundo, afim de que o homem esteja pronto para receber a iluminação interna e seja capaz de entender os artigos da verdade e da fé, e receba uma sábia contemplação da felicidade futura. Avicena aponta os passos que podem levar o homem ao conhecimento e deleite da felicidade eterna¹⁷: a purificação da alma; não permitir que os desejos do corpo conduzam a alma; a elevação da alma deste mundo dos sentidos; a

malum nec ad hunc mundum, sed ad Deum patrem itura est, tunc oportet quod ex dictis phylosophorum sequatur resurrectio.” *M.P.*, p. 23.

¹⁵ “Et ideo felicitatem posuerunt coniuncti esse; unde non posuerunt hominem esse animam in corpore, sed vere compositum ex anima et corpore, ita quod sua essentia sit sola anima in corpore”. *M.P.*, p. 23.

¹⁶ Cf. *M.P.*, p. 25.

¹⁷ “Et sunt sunt quatur, scilicet peccatum, occupatio circa corpus et mundis sensibilis amplexus et defectus revelationis: nam revelatio non est in potestate nostra”. *M.P.*, p. 25.

comprovação por meio da revelação daquelas coisas que a mente humana não é capaz de sozinha formar julgamento.

Bacon chama a atenção para a necessidade de estarmos atentos às armadilhas e não sermos aprisionados pelos vícios, pois, “os infiéis depois de suas transgressões serão compelidos a acreditarem não por palavras, mas por exemplos, não por ameaças, mas pelo sofrimento das punições”¹⁸. A eternidade para os maus é uma desvantagem visto que a punição será eterna.

Percebe-se que Rogério Bacon faz uma tentativa de resgatar o pensamento dos filósofos antigos associando os seus preceitos morais aos dogmas cristãos. O que resulta que não é prudente abandonar o que esses filósofos escreveram, seja em grego, hebraico ou árabe, mas, dominando essas línguas, ser capaz de bebendo desta fonte, utilizar seus ensinamentos para o fortalecimento da fé.

3.2. Política e Filosofia Moral

A segunda parte da Filosofia Moral, a que Bacon chama de *política*, trata da orientação do indivíduo e dos povos em relação à observância das leis a fim de ajustar o Estado e regular as relações entre seus membros, “pois o homem é um animal social e isto está de acordo com sua própria natureza”.¹⁹ O homem é testado em relação à sua conduta moral no convívio com outros homens. Pois ele, não se bastando a si mesmo, precisa praticar as leis da convivência, daí ser inato ao homem ter alguma organização social. Rogério diz que, segundo Aristóteles e Averróis, “um eremita, vivendo isolado, não é parte de uma sociedade organizada, não é nem bom nem mau”²⁰. Como defendem os estoicos, os homens foram gerados para benefícios uns dos outros. Enfim, nós não nascemos para nós mesmos.

Sob clara influência platônica, Bacon pensa como o filósofo grego que defende que “um Estado mais justamente organizado é aquele no qual cada cidadão conhece sua própria função”.²¹ A organização do Estado exige o estabelecimento de leis e essas leis devem, em primeiro

¹⁸ “Unde posuerunt quod Deus ‘obedientibus sibi preparavit promissionem felicem, [...] et inobedientibus promissionem terribilem’”. *M.P.*, p. 30.

¹⁹ “Nam homo est animal sociale, et de sua proprietate est”. *M.P.*, p. 45.

²⁰ “[...] vir heremita, quid non est pars civitatis, sed sibi soli vacat, neque est bonus neque malus”. *M.P.*, p. 46.

²¹ “Unde aput Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus”. *M.P.*, p. 40.

lugar, considerar a preservação da espécie humana, para tanto, foi necessário que os legisladores criassem as leis do casamento e determinassem como prejudicial ao Estado a fornicação e a sodomia. Em segundo lugar, as leis são dadas em concordância com as relações existentes entre sujeitos e preladados, senhores e escravos e em observância das diferenças entre todas as classes, segundo uma classificação de Avicena para quem o Estado, através da instituição das leis, deve ser organizado em três partes; aqueles que administram, aqueles que servem e aqueles que são peritos na lei²². São considerados o exílio e a morte para aqueles que, não se submetendo a essas leis, representam risco à harmonia do Estado. Os homens devem ajudar e defender uns aos outros e se unirem contra os inimigos da lei no esforço para subordiná-los.

Estabelecidas as regras dessas relações, o Estado deve se ocupar da captação e aplicação de fundos públicos. A origem desses fundos pode ser encontrada nos contratos entre governos, nas multas, no espólio dos rebeldes. Devem ser aplicados para assegurar aqueles que não têm como se manter: somente velhos e enfermos. A preguiça e a falta de ocupação são condenadas e desencorajadas. Estes fundos devem também se destinar ao sustento de professores da lei e médicos e para usos públicos. As leis devem, por fim, fomentar a boa convivência e a paz entre os cidadãos. Se um Estado tem leis boas e sólidas, o seu modelo deve ser estendido para o mundo inteiro. Nesta afirmação é sugerida para este fim a lei do Cristianismo, ou seja, como preceitos a serem seguidos por todos os governos do mundo.

3.3. A Felicidade e a Moral

A terceira parte trata da *conduta do homem em relação a si mesmo*. Mais uma vez, pode-se perceber a forte influência dos antigos filósofos²³ na sua concepção de moral, principalmente de Aristóteles. A influência da moral aristotélica se traduz no seu entendimento da moral como ciência civil, na medida em que diz respeito à conduta pessoal a fim de que cada homem possa, através do cultivo da virtude e mantendo-se livre dos vícios, viver em sociedade. Ao homem, para Rogério Bacon, é possível, por meio de reconhecimento da graça divina e pela prática

²² Invoca-se aqui o pensamento do Pseudo Dionísio tão divulgado na Idade Média, da classe dos "Oratores,e liboratores".

²³ Para tratar da Ética, Bacon recolhe trechos da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles; das *Cartas a Lucílio*, *De Constantia* e do *De Ira* de Sêneca; dos *Paradoxos*, dos *Tusculanos* e *De Officiis* de Cícero; dos *Fatos e Ditos Memoráveis* e do *Domate Platonis* de Valério Máximo; do *De Deo Socratis* de Apuleio. Cf. ??????????

incansável de bons atos, lapidar seu caráter e tornar-se um homem virtuoso. A este respeito ele cita Sêneca:

Não há nada tão pesado e difícil que a mente humana não possa dominar pela prática constante. [...] Não há nada nos vícios que possamos dizer que não pode ser removido; nós estamos doentes de males curáveis, e a natureza nos ajuda, criados como fomos para a totalidade, se desejarmos a cura, nós avançamos num caminho fácil, uma vez que Deus é nosso auxílio.²⁴

O trabalho constante do homem sobre si mesmo na busca do refinamento moral e na repetição da prática de boas ações deve, segundo Bacon, ter algumas perguntas de partida: Qual de suas faltas você corrigiu hoje? A qual vício você se opôs? Ou ainda: No que você é melhor agora? Este pensamento de Bacon é corroborado por Sêneca para quem as respostas podem surgir por meio de um exercício diário de retrospectiva.

Eu mesmo aproveito essa oportunidade e diariamente [...] examino meu dia inteiro e considero o que eu disse e fiz, não escondo nada de mim mesmo, não deixo passar nada. Pois, por que eu deveria temer meus erros quando eu posso dizer; cuide para não fazer isso novamente, eu lhe perdoou dessa vez.²⁵

Os vícios devem ser assim combatidos constantemente pois eles empurram o homem para o pecado, ou seja, para uma condição fora da ordem da natureza, a exemplo do que acontece com aquele que é dominado pelo apego exagerado às coisas materiais e pelo prazer sexual. O pecado cega e desfigura o homem enfraquecendo sua alma racional e o rebaixando ao nível dos irracionais. Além disso, Bacon afirma:

A filosofia atesta [...] que os homens maus perdem sua identidade, porque a identidade de uma coisa consiste em manter em ordem e preservar sua natureza. Mas o pecado é contrário à ordem da natureza,

²⁴ "Nichil est tam difficile et arduum, quod non humana mens vincat et in familiaritatem perducat assidua meditatio, nihilque sunt tam feri et sui iuris affectus, ut non disciplina perdomentur. [...] Non est in viciis quod dicas excidi non posse; sanabilibus egrotamus mali, ipsosque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, iuvat. Nec, ut quibusdam visum est arduum in virtutes et asperum iter est: plano itur, ipso Deo invante. *M.P.*, pp. 54-55.

²⁵ "Utor hac potestate et cotidie apud me causam duco. Cum sublatum conspectu lumen est, totum diem mecum iam scrutor, factaque ac dicta mea metior, nichil michi ipse abscondi, nil transeo. Quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: Vide ne istud amplius facias; nunc tibi ignosco? *M.P.*, pp. 58-59.

portanto, os homens maus deixam de conservar sua identidade. É necessário portanto, retirar da classificação de humanos, aqueles cujas maldades o excluem do status de homem. A conclusão é que você não pode conservar como humano o homem que foi transformado pelos vícios.²⁶

Mas, é possível ao homem se curar de seus vícios? Bacon responde a esta questão a partir de duas passagens do *Tusculanae disputationes* de Cícero. Uma onde ele afirma que a cura dos vícios se dá pelo desenvolvimento de virtudes; outra, segundo o qual o homem que é afetado pelos vícios deve ser tratado de forma a perceber o quanto seus desejos são insignificantes. Este homem deve ser levado a buscar objetivos nos estudos, nos negócios e até em outras regiões que lhe tragam novos ares.²⁷

Bacon traz então uma questão levantada por Sêneca; por que a virtude pode ser ameaçada pelos vícios? Ou, perguntando de outra maneira: Se o mundo é regido pela providência, por que tanto mal acontece aos homens bons? Ele apresenta uma resposta utilizando uma bela passagem de Sêneca na *Carta a Lucílio*:

Deus trata o homem bom como um favorito: ele o tenta, o põe à prova, o prepara para si mesmo. Nenhum mal pode acontecer ao homem bom; opostos não se misturam. Assim como tantas correntes e tão grande quantidade de água da chuva [...] não mudam o gosto do mar, se quer o alteram, da mesma forma o choque da adversidade não perturba o espírito do homem bom. Ele permanece imóvel e dá a cada evento as cores do seu caráter, pois ele é superior a todos os acontecimentos externos. E não digo que ele é insensível a essas coisas, mas ele as domina, e sua calma e plácida natureza é suporte contra todas as adversidades. Ele considera todas as coisas adversas como parte do seu treinamento. A virtude cresce frágil sem um adversário. Os virtuosos são maiores e sua habilidade aparece quando mostram seu poder através de desafios. [...] A questão não é o que você suporta, mas como você suporta.²⁸

²⁶ "Et phylosophia probat [...] quod mali non sunt, quia illud est, quod ordinem retinet servatque naturam; sed peccatum est contra ordinem nature; ergo mali esse desistunt. Et ideo necesse est ut, quos ab humana conditione deicit improbitas, infra hominis meritum detrudat". *M.P.*, p.57

²⁷ Cf. *M.P.*, pp. 67-68.

²⁸ "Bonum virum Deus in deliciis non habet: experitur, indurat, sibi illum preparat. Nichil accidere bono viro mali potest. Non miscentur contraria. Quemadmodum tot amner, tantum superne delectorum ymbrium, tanta saporem maris nec remittunt quidem, ita adversarum

Eis no que consiste a virtude do sábio: ele é de natureza calma e plácida e não se deixa atacar por insultos e injúrias. Ele, o sábio, não pode perder nada pois norteia sua vida pelo equilíbrio e não confiando na fortuna, ele mantém seus bens em segurança. A virtude lhe basta “pois a virtude é livre, inviolável, inatingível e inabalável”²⁹. O que resulta, para Bacon, que o saber é também uma virtude e deve ser cultivado. Este cultivo exige do homem o abandono de falsos saberes, o desapego a falsas autoridades, a pureza da alma e da mente a fim de receber a dádiva da revelação. O verdadeiro saber é capaz de melhorar o homem se este saber for fundamentado em preceitos morais, e estes preceitos estão contidos na Sagrada Escritura, pois esta traz os direcionamentos para a vida do homem nas suas relações com Deus, com o próximo e com ele mesmo.

A busca da felicidade seja no mundo material seja no mundo espiritual, era para Rogério Bacon a finalidade da religião, pois “não há nada na filosofia mais necessário ao homem ou de tamanha grandeza e honra”.³⁰ Deus quer que o homem alcance a felicidade e:

Ele não pode negar à raça humana um conhecimento do caminho da salvação, já que Ele deseja que todo homem se salve. A sua bondade é infinita, por conseguinte, ele tende deixar à humanidade os meios pelos quais eles podem ser iluminados para obterem um conhecimento dos caminhos da verdade. [...] Pois alguns creem que esta felicidade consiste nas delícias do corpo, alguns, nas delícias da alma, e ainda outros, nas delícias de ambos.³¹

impetus rerum viri fortis non verit animum; Manet in statu et, quicquid evenit, in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potencior. Nec hoc dico non sentit illa, set vincit et quietus placidusque contra advrsa attollitur. Omnia advrsa exercitacines putat. Marcet sine adversário virtus. Tunc apparet quanta sit quantumque polleat cum quia possit paciência ostendit. Quicquid accidat boni consulant, in bonum verdant. Non quid, set quemadmodum feras, interest”. M.P, pp.103-104.

²⁹ “Libera enim est, inviolabilis, immota, inconcussa”. M.P, p.111.

³⁰ “Nec est aliquid de philosophia ita necessarium homini nec tante utilitatis nec tante dignitatis”. M.P, p.187.

³¹ “Nunquam vero Deus potest denegare humano generi cognicionem vie salutis, cum omnes homines velit salvos fierit.[...] Et sua bonitas infinita est, propter quodo relinquit hominibus semper modos, per quos illuminentur ad cognoscendum viam veritatis.[...] Set, preter hás fines, est allus, scilicet felicitas alterius vite, quam diversi deversimode querunt et intendunt; quia quidam ponunt hanc in deliciis corporis, quidam in deliciis anime, quidam in deliciis utriusque”. M.P pp.188-189.

Tendo apresentado a busca da felicidade como a finalidade da religião, Rogério Bacon chama a atenção para o fato de que a busca da religião capaz de conduzir a humanidade a este fim tem como objetivos: “converter todo o mundo à verdade, fortalecer os homens contra as tentações, transformar o conhecimento imperfeito em conhecimento perfeito da verdade, fortalecer os infiéis com razões de sua fé”.³² Ele então apresenta o Cristianismo como a religião perfeita que deve ser difundida para todos os povos por ser capaz de resistir aos ataques do mal. Mas o que dá aos cristãos esta condição? Para Rogério Bacon, a verdade de sua religião e sua busca de Deus. Mas como provar a verdade da religião? Bacon responde: “Por dois caminhos. Um pelos milagres, mas isto não está no poder do homem. O outro, pela filosofia que é uma revelação geral de Deus a toda a humanidade”³³.

A firmeza do cristão se funda na sua capacidade de entender que o sentido da religião é a dádiva do homem ser iluminado para a compreensão de que a criatura, na sua condição de finitude e limite, deve adorar e fazer a vontade do Criador, em pensamentos e atos, pois “o poder finito não é capaz de criar, porque há uma distância entre não-existência e existência. Portanto a transição da não-existência a existência deve se dar através do poder infinito de um agente. Por conseguinte, a criatura deve reverência ilimitada ao Criador”.³⁴

Considerando o Cristianismo como a religião que sozinha contém a salvação da humanidade, é esta religião que deve ser preferida por apresentar verdades universais referentes a Deus: “Deus é a causa primeira, eterna, tem infinito poder, sabedoria e bondade, é criador e regente de tudo”.³⁵ Deus é um e há uma única raça humana, o que segue que há uma religião revelada. Mas como provar que o Cristianismo é fruto da revelação de Deus? Bacon cita Alfarábi que aponta três caminhos para esta prova:

Um caminho é que o perfeito legislador da religião revelada deve ter a evidência de profetas que o precederam e dos que virão depois dele, e Cristo tem esta evidência. Outro caminho é pelos milagres e o perdão

³² *Opus Tertium*, p. 63. Esta obra de agora em diante será citada como *O.T.*

³³ *O.T.*, p.64.

³⁴ “Ceterum, beneficium creacionis est infinitum in hoc, quod non potest fieri nisi per potentiam infinitam: nulla enim potencia finita potest creare, quia infinita est distancia inter non esse et esse; ergo ad esse sit per infinitam potentiam agenis. Quapropter creatura debet creatori reverenciam infinitam”. M.P., pp.205-206.

³⁵ *O.T.*, p.67.

dos pecados foi o maior de todos os milagres e foi obra de Cristo. O terceiro caminho é que os mais altos ideais morais são encontrados no Cristianismo.³⁶

4. Considerações Finais

Em seus escritos Bacon convocava os mestres para uma reforma que atendesse ao mundo da experiência imediata. A experiência imediata, no entanto, não deve ser compreendida como apelo ao imediatismo dos resultados (como a modernidade fez com a ciência), mas com a presteza na compreensão da natureza e seus fenômenos e no uso dessa ciência respaldado pela consciência ética do indivíduo. O seu programa científico apresentava-se como ato de reforma moral. Pela prática de uma filosofia moral, e Bacon concebe a moral como ativa, se instalaria a república dos fiéis. Seria utópico o ideal baconiano? Talvez. Mas a construção do novo homem era vista por ele como possível bastando a humanidade seguir os preceitos apontados na Sagrada Escritura: adoração do homem a Deus, ética nas relações com o próximo e consigo mesmo. Para Bacon, cada busca pelo conhecimento deveria ser antecedida da questão ética: em que ponto este saber me fará melhor como indivíduo e como parte de uma sociedade?

5. Referências Bibliográficas

BACON, Rogério: *Obras Escolhidas*. Introdução de Jan G. ter Reegen; Tradução de Jan G. ter Reegen, Luís A. De Boni, Orlando A. Bernardi; Revisão de Carlos Arthur R. do Nascimento, Luís A. De Boni, Orlando Bernardi. Porto Alegre: EDIPUCRS, Bragança Paulista: EDUSF: 2006.

BURKE, Robert Belle. *Opus Maius of Roger Bacon*, parts 1 and 2. London: Humphrey Milford Oxford University Press, 1928.

Moralis Philosophia, ed. Eugenio Massa, Zurich: Thesaurus Mundi, 1953.

Opus Tertium, Opus Minus, Compendium Philosophiae. London: edited by J.S. Brewer, 1859.

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

Professor emérito da UECE, Professor da Faculdade Católica de Fortaleza e do Mestrado Acadêmico de Filosofia da UECE. Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS e LD em Filosofia Antiga pela UECE

**Prof. Ms. Raphaela Cândido Lacerda*

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza. Mestre em Filosofia pela UECE.

³⁶ O.T, pp.73-4.



O CONCEITO DE COMUNIDADE SEGUNDO LIMA VAZ

Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa^{1}*

A comunidade humana é, pois, já na sua gênese, constitutivamente ética, e esta eticidade se explica, na sua razão última, pela submissão, tanto dos *sujeitos* como da relação *intersubjetiva* que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do *ser*. O *ser* rege tanto o agir individual como o agir social.

(Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica II*, p.77)

Resumo: O artigo objetiva demonstrar a inteligibilidade radical do conceito de comunidade segundo Lima Vaz. Ele tem dois tópicos. No primeiro apresenta-se a *Ideia* de comunidade como a racionalidade fundamental da relação intersubjetiva e no segundo trata-se de demonstrar essa racionalidade por meio da categoria do reconhecimento em seu movimento triádico: universalidade, particularidade e singularidade, para a afirmação da expressão constitutiva do homem enquanto ser-com-os-outros.

Palavras chaves: Lima Vaz, Ideia, Reconhecimento, Comunidade.

Abstract: This article sets out the demonstration of the radical intelligibility of the community concept according Lima Vaz. Its has two topics. The first talks about the community idea as fundamental rationality of the intersubjective relation. The second talk about the demonstration this rationality between of the recognition at his three movements: universality, particularity and singularity for the affirmation of the constitutive expression while been with another.

Keywords: Lima Vaz, Idea, Recognition, community. .

Introdução

O artigo tematiza o conceito de comunidade segundo Lima Vaz. Trata de apresentar a reflexão ontológica sobre a intersubjetividade, como uma expressão constitutiva do ser humano. Para Lima Vaz, o homem é, desde sempre, um ser social e ético, logo, é por meio do

¹ Especialista em Filosofia da Educação (UECE), Mestre em Filosofia Prática (UECE), Doutora em Filosofia (PUCSP), Vice-coordenadora do GT Um olhar interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana (UECE), Professora colaboradora do Mestrado Acadêmico (UECE), Coordenadora do Curso de Filosofia (FCF), Professora de Filosofia (FCF), Professora da Rede pública de Ensino do Estado do Ceará.

exercício da sua moralidade que ele efetiva concretamente a eticidade social. Resgatar este sentido da vida-em-comum numa tentativa em superar a racionalidade subjetivista que fundamenta a sociedade moderna é a proposta de Lima Vaz.

Lima Vaz compreende que o sentido da vida comunitária sedimenta-se na relação de reciprocidade que corresponde à estrutura dialética da liberdade. Por meio da dialética do reconhecimento (*Anerkennung*) ele reflete a progressão imanente da liberdade, por meio da dinâmica do conceito que particulariza o universal, dissolve-o e afirma-o na singularidade concreta da vida comunitária: “A Dialética é, pois, a ‘alma’ do conteúdo que produz e faz avançar no discurso sua razão imanente e, ao mesmo tempo, determina a *Ideia* como ‘forma de existir’ nas diferentes expressões sociais.

A dialética do reconhecimento explicita, portanto, as razões teóricas e práticas que permitem e asseguram a convivência humana e se denominam como leis da liberdade. Ora, para Lima Vaz à semelhança de Hegel “a filosofia pensa o que é, pois o que é, é a Razão. O que é não é o fato bruto, o poder ou a força que momentaneamente se impõem na história”². A filosofia pensa a efetividade racional da história presente na existência pessoal e comunitária e manifestada na presença do *ethos*.

A pessoa é movimento de auto-expressão. Cada categoria afirma uma dimensão constitutiva e expressiva de seu ser. A categoria da Intersubjetividade demonstra a experiência em que ela reconhece a si mesma como “ser-com-os-outros” e compreende que é pessoa, na medida em que reconhece o outro como outro eu. Por ser uma *experiência* esta categoria não põe o mundo da natureza e o mundo da vida “entre parênteses”, já que a pessoa não é um ser puro³, mas um ser situado que se interroga e torna-se objeto para o seu próprio conhecimento, nas três dimensões reais: mundo, sociedade e o próprio Eu.

² H.C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 392.

³ “O homem não é um ser puro-ou não tendo a intuição imediata e absoluta de si mesmo - a primeira realidade que circunscreve a sua *situação* é a realidade de seu próprio ser *situado* - a realidade que se apresenta a ele ou que ele experimenta como *questão* sobre si mesmo” (Cf. H.C. de LIMA VAZ *Antropologia Filosófica II*, p. 10).

O artigo divide-se em dois tópicos: 1) A *Ideia*⁴ de comunidade enfatiza o problema filosófico e a metodologia usada pelo filósofo brasileiro como instrumento para a interação simultânea entre antropologia, ética e metafísica; 2) A dialética do reconhecimento⁵ apresenta esta interação por meio da expressividade do ser-em-comum: “partindo da *situação* do sujeito empírico e passando pelo modelo do sujeito abstrato, a elaboração da categoria alcança, assim, o nível do *conceito ontológico*, que é o sujeito do discurso sobre o ser do homem (Dialética)”⁶.

1. A *Ideia* de Comunidade

Henrique Cláudio de Lima Vaz é um filósofo sistemático⁷ e dialético. Seu pensamento antropológico e ético situa-se no âmbito do *logos* que fundamenta o ser e o agir humanos, em uma atitude crítica à primazia da subjetividade moderna. Logo ele posiciona-se favoravelmente ao retorno da metafísica, enquanto filosofia primeira. Lima Vaz segue o caminho aberto por Hegel na *Filosofia do Espírito Objetivo*⁸ para refletir formal e teleologicamente a *Ideia* de comunidade, nas obras *Antropologia Filosófica II* e *Introdução à Ética Filosófica II* e em um discurso dialeticamente articulado apresenta no “tempo lógico do conceito”, as expressões universais, particulares e singulares que explicitam o ser, o agir e o viver comunitário.

Convém observar inicialmente que a acepção fundamental da dialética como *método* diz respeito a um caminho (*métodos*) do *logos* através de oposições que se apresentam tanto na ordem *real* quanto na ordem *racional* e que o *logos* integra uma unidade superior. Oposição

⁴ “Para Hegel a noção de *Ideia* equivale à noção de liberdade, autodeterminação, ou seja, ela é a *identidade* que permanece e se afirma em seu fazer-se *outro*.” (Cf. H.C. de LIMA VAZ, *Introdução à Ética Filosófica I*, p. 389.)

⁵ Lima Vaz elabora sua categoria da Intersubjetividade, por um lado, tentando superar as formas precárias de um reconhecimento não pleno, ou não efetivo, baseadas na razão instrumental, que se reduzem nos critérios do útil, do eficaz, do produtivo, do consumo, numa palavra, na absolutização da práxis; por outro lado, tentando superar o solipsismo. (Cf. R.G. SAMPAIO, *O Ser e os outros*, p. 121.)

⁶ *AF I*, p. 166.

⁷ “O termo sistema é a transliteração do grego *systema*, proveniente do verbo *synístánei*, que significa ‘estar de pé’ ou ‘estou de pé’. Da acepção metafórica inicial aplicada a significar ‘conjunto’ ou ‘reunião’, o termo *systema* foi empregado para designar o discurso (*logos*) cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica”. (Cf. H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 12)

⁸ HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830), p. 284-320.

significa sempre *distinção* dos termos que se opõem. Oposição *real* implica uma distinção real dos seus termos (por exemplo, *sujeito* e *objeto* extramental, que se opõem no conhecimento finito). O procedimento dialético não é um procedimento formal no qual uma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ela traduz a lógica *intrínseca* do conteúdo, o dinamismo da sua própria inteligibilidade.⁹

É evidente o problema que motiva Lima Vaz a filosofar sobre a *Ideia* de comunidade. Ele preocupa-se com o homem em suas vicissitudes históricas, notadamente com o modelo social hodierno, sua crise espiritual, o *solipsismo* e o *niilismo* ético que se estendem ao campo das ideias e das práticas sociais, e alerta para o pragmatismo de uma sociedade que existe para solucionar “o problema das necessidades que se desdobram, como necessidades artificiais, numa cadeia infinita (o ‘mau-infinito’ na expressão de Hegel, o ‘infinito em potência’ segundo Aristóteles)”¹⁰, cuja efetivação histórica é a nossa sociedade de consumo.

Esta sociedade limita-se à primeira dimensão da sociabilidade humana, que é o sistema das necessidades econômicas. Segundo Lima Vaz, “a fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica bem como das conseqüências *niilistas* que daí se seguem”¹¹.

Lima Vaz discorda radicalmente desse modelo de liberdade individualista e da sociedade em vista da satisfação das necessidades artificiais dos sujeitos. Para ele, a liberdade e a sociedade propriamente humana requerem outro nível de racionalidade que expresse a natureza e a estrutura da convivência humana em um nível mais elevado do que a produção e o consumo de objetos. Para superar, portanto, o *solipsismo* e o *niilismo* ético e propor um conceito de liberdade que contemple a verdade sobre a relação intersubjetiva, Lima Vaz aproxima-se do instrumental teórico hegeliano, e, metodologicamente faz certa analogia entre a categoria de *pessoa* como *expressividade* e a *Ideia Absoluta* hegeliana como método, na tentativa em encontrar o fundamento absoluto para o ser e o agir humanos.

Lima Vaz faz uma memória do *Ser*, uma retrospectiva sobre o pensamento constituído ao longo da história da filosofia até Hegel, sobre

⁹ H.C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 158.

¹⁰ IDEM, *Religião e sociedade nos últimos vinte anos*, p. 39.

¹¹ IDEM, *Escritos de Filosofia II*, p. 282.

as ideias matriciais que fundamentam a natureza e a estrutura da sociedade, notadamente a metafísica antropológica tomásica do “ato de existir” (*Esse*) e o conceito platônico-aristotélico do Bem (*tó agathón*), que ao ser retomado nas obras sistemáticas expressam o “ato de existir” da pessoa como “movimento de auto-expressão”.

A *Ideia* de comunidade contempla esse movimento expressivo da pessoa que se reconhece como ser-com-os-outros. Lima Vaz busca, com efeito, o *sentido* da relação intersubjetiva que está além do individualismo. A sua teoria social e política situam-se, portanto, em meio à tensão entre o modelo social e político aristotélico, que defende o princípio da natureza política do ser do ser humano (*zoon politikon*), e o modelo social e político hobbesiano, que defende o princípio do benefício próprio na relação intersubjetiva.

Ele procura uma terceira via quando opta pela tradição aristotélica e quando a pensa dialeticamente. Seu objetivo é elevar a sociedade ao plano ético, como uma comunidade de homens livres, cuja relação intersubjetiva seja regida segundo o direito de cada um ter a sua dignidade pessoal reconhecida e de ser partícipe do consenso racional em torno do bem comum. Essa elevação é feita por meio da estrutura formal e conceptual com que Lima Vaz exprime a inteligibilidade dialética de qualquer sociedade dotada de sentido e que, enquanto tal, se opõe ao não-ser do absurdo.

Pela lógica dialética ele apresenta a dinamicidade universal, particular e singular das expressões constitutivas do ser social. O conceito de comunidade exprime a determinação da expressão livre do *consenso* intersubjetivo que, por sua vez, determina o espírito ou a *liberdade* na construção da vida comunitária. Da particularidade da *situação* deve-se restituir, contudo, a plena inteligibilidade do universal da comunidade como *identidade* na *diferença* não em sua abstração, mas na “concretude do conceito realizado”.

O aspecto *teleológico* da dialética expressa a dinâmica cumulativa e progressiva do conceito de comunidade. É característica do movimento dialético a progressão e o retorno, ou a passagem da universalidade para a particularidade e da particularidade para a singularidade ou universal concreto. Por este movimento, Lima Vaz recupera o aspecto *teleológico* da relação intersubjetiva, ausente no modelo social moderno, dividido entre indivíduo e sociedade. A progressão circular da *Ideia* de comunidade mostra o enriquecimento sempre maior do universal, ou seja, da

pressuposição de uma racionalidade fundamental na realidade, que o movimento dialético procura captar e exprimir.

A *Ideia* de comunidade articula esse movimento dialético ou o *sentido* da relação intersubjetiva por meio de um tecido de mediações nas quais estão presentes a estrutura formal e o vetor *teleológico* do pensamento dialético vaziano: a mediação subjetiva ou fenomenológica, a mediação objetiva ou científica e a mediação sistemática, ou filosófica, nos três círculos expressivos da dialética do reconhecimento.

2. A dialética do reconhecimento¹²

A categoria do reconhecimento discorre sobre a forma como Lima Vaz responde à inquirição filosófica: como reconhecer a aparição do outro no horizonte do bem e consentir encontrá-lo, em sua natureza de outro eu? Para justificar a *autoposição* da pessoa como um ser-com-os-outros ou a noção da *ipseidade* da pessoa que se expressa como *alteridade*, Lima Vaz procura equilibrar os dados da experiência natural da sociabilidade humana expressa na Linguagem e os dados da experiência explicativa das Ciências Sociais, a Sociologia e a História para, enfim, sistematizar filosoficamente o discurso sobre a Intersubjetividade. Lima Vaz discorre, de fato, sobre o exercício da *razão prática* presente na relação de reconhecimento em seus três níveis de compreensão: universal, particular e singular.

2.1. A forma universal do reconhecimento

A forma universal do reconhecimento evidencia o *primum relacionis* ou o *logos* subjacente à relação intersubjetiva como *médium* para a *experiência* comunitária. Lima Vaz expõe a relação intersubjetiva *em si*, enquanto expressão das consciências que sabem ou que são na medida em que se relacionam ou reconhecem o Outro como outro eu.

A experiência comunitária é constituída pelos diversos círculos comunicativos pelos quais o ato intencional da consciência propicia o autoconhecimento da pessoa em busca de sua verdade. Logo, ao longo do desenvolvimento do conceito comunidade percebe-se a essencial sociabilidade humana tecida pela comunhão das consciências que criam entre si os diversos fios interativos por meio da linguagem. Cada gesto é uma comunicação, uma interpelação, um apelo e também a expressão de

¹² “Ela é conceito enquanto pressuposição da racionalidade primeira e constitutiva do real, ou ainda enquanto resulta, em termos hegelianos, da supressão dialética da oposição entre ser e essência”. (H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 238).

um sentimento, de uma busca, de uma resposta, enfim, de uma decisão de seres inteligentes e livres que se acolhem reciprocamente.

O movimento fenomenológico do encontro pessoal e social conduz à certeza de que o homem é um ser social, ou que a sociabilidade é a razão que antecede a convivência comum. Lima Vaz percebe esta certeza pela dialética Eu-Outro=Eu-Nós e pelas expressões criadas pelos sujeitos para manifestar esta certeza como negação primeira do ser-aí, do estar-aí simplesmente no mundo, negação esta que faz avançar o movimento dialético para a consciência histórica.

A pessoa adquire essa consciência histórica por meio da dialética da palavra e do trabalho. A palavra é a primeira mediação para o encontro entre o Eu e o Outro, é o *signal* interativo entre as consciências que exteriorizam a sua própria interioridade ou a sua liberdade e, juntos, criam um Mundo significativo para conviver. A palavra possibilita no Mundo o advento do *Nós*, ou o *sentido* para o ser-em-comum. A linguagem é “portadora do universo infinito de significação”¹³. Ela é o *medium* em que acontece essa experiência fundamental, no qual o Eu se abre para acolher o Outro por meio das múltiplas formas de expressão comunicativa que se estabelecem nesse encontro, como a postura, o gesto, a palavra, o discurso, enfim, o “dia-logo”.

A causa eficiente para o reconhecimento do Outro na comunidade é o trabalho. Por meio do trabalho os homens lutam não apenas pela sua vida ou pela sua sobrevivência, mas por uma significação, pelo espaço socialmente construído para o encontro entre as consciências. O trabalho expressa a realização e a libertação da pessoa do mundo natural e a sua elevação ao mundo significado, o mundo do *Nós*.

Para Lima Vaz esse é “o círculo originário do *Nós*”.¹⁴ O primeiro círculo em que as pessoas se comunicam entre si abrindo espaços para a constituição de novos círculos concêntricos desde os pequenos grupos às grandes comunidades históricas, ou o “*nós plural*”. Como participante desse “*nós plural*”, a pessoa manifesta a abertura constitutiva de seu ser, já que ela é “um todo paradoxalmente aberto”¹⁵ e construtor, pelo intercâmbio entre a interpelação e a resposta ao Outro, dos infinitos fios da forma cultural como história especificamente humana.

¹³ H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ H.C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p.52.

Essa reciprocidade expressa pelo encontro Eu-Outro impossibilita o *solipsismo*, uma vez que pelo movimento dialético a relação de objetividade é *suprassumida* na relação intersubjetiva e manifesta que a “*forma do ser-no-mundo como auto-expressão da pessoa implica necessariamente a forma do ser-com-o-outro*”¹⁶. A categoria do reconhecimento problematiza, portanto, a forma particular do reconhecimento moderno, uma vez que pelo movimento dialético, a consciência individual presa na tautologia “Eu sou Eu” eleva-se para a consciência social “Eu sou com o Outro”.

2.2. A forma particular do reconhecimento

A forma particular do reconhecimento evidencia a contribuição científica das Ciências Sociais, particularmente, da Sociologia e da História, que, segundo os cânones das Ciências Exatas procuram explicar a nova *experiência* intersubjetiva moderna em que a relação de objetividade ou instrumental, na forma da tecnociência do fato social expressa o uso da linguagem em vista da produção e do consumo de objetos. Nesse novo horizonte de natureza quantitativa, a comunidade é vista como um produto a ser alcançado e a política limita-se a solucionar os problemas associativos à satisfação das necessidades básicas e vitais dos Indivíduos. A metafísica da subjetividade explica, com efeito, a gênese da sociabilidade humana a partir da passagem da “natureza natural” para a “sociedade civil”, impondo a primazia do Indivíduo sobre a sociedade.

Ora, numa sociedade de indivíduos a relação intersubjetiva torna-se problemática, uma vez que o *primum ontologicum*, o *Cogito* limita o *sentido* da convivência ao parâmetro *poiético* ou à práxis. Esse “fenômeno social” é objeto de estudo das ciências históricas, que, embora contribuam para a compreensão da história da sociedade, não alcançam, de fato, a inteligibilidade última das “coisas humanas”. Como essas ciências oscilam entre a “explicação” rigorosamente científica e a “compreensão” do *sentido* das relações intersubjetivas, elas apontam para um nível mais elevado de compreensão que reflete sobre os elementos essenciais da *experiência* comunitária, que são os atos espirituais da Inteligência e da Liberdade.

Ao priorizar a “compreensão” na relação intersubjetiva, Lima Vaz afirma o espaço transcendental do encontro humano. Trata-se de um encontro entre dois sujeitos e não entre sujeito e coisa. Para ele, a História

¹⁶ Ibid.

e a Sociologia como ciências hermenêuticas expressam, de fato, a experiência concreta do encontro entre o Eu e o Outro, desde os mais simples gestos de convivência social até os mais amplos gestos culturais por meio da linguagem mediadora do mútuo reconhecer-se.

No entanto, além do conhecimento científico das ciências históricas que se limitam à análise das práticas sociais e culturais resultantes das relações intersubjetivas, para Lima Vaz a relação da Intersubjetividade expressa o caráter teleológico dessas relações que são em si mesmas espirituais. O reconhecimento, ato expressivo da Razão, e o consenso, ato expressivo da Liberdade, são atos espirituais e, como tais, não podem ser abstratamente explicados.

A complexidade da relação intersubjetiva ultrapassa, em conseqüência, os limites das ciências empíricas e hermenêuticas e aponta para um outro nível de compreensão que “provoca a transgressão dos limites da compreensão explicativa e a urgência da compreensão filosófica”¹⁷. É nesse transbordamento da relação intersubjetiva que o Filósofo brasileiro vai desenvolver a sua posição teórica sobre a forma singular do reconhecimento.

2.3. A forma singular do reconhecimento

A forma singular¹⁸ do reconhecimento¹⁹ apresenta a dialética da *identidade na diferença*, evidenciando a inteligibilidade última da relação intersubjetiva por meio da interrelação entre a inteligência e a liberdade. Esta dialética demonstra “a experiência que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão de seu próprio ser”²⁰. Neste terceiro círculo comunicativo, o filósofo brasileiro elabora a sua teoria sobre o conhecimento do Outro, por meio da categoria antropológica da Intersubjetividade.

Na elaboração dessa categoria, Lima Vaz retoma os momentos clássicos da análise aristotélica que se constituem em Objeto, Conceito e

¹⁷ Cf. R. G. SAMPAIO, *O ser e os outros*, p. 129.

¹⁸ “A singularidade, na lógica hegeliana, visa à terceira das determinações do conceito. Ela apresenta a identidade reflexiva da universalidade primeira e da particularidade na qual se exprime inicialmente sua riqueza.” (Ibid.. p. 329).

¹⁹ Situa-se no plano da compreensão filosófica ou transcendental, em que a Natureza é dada na experiência da objetivação do sujeito como sujeito, ou na experiência que o sujeito faz do seu manifestar-se como sujeito. As formas são aqui, os conceitos ou categorias que exprimem intelectualmente essa experiência e o discurso que articula esses conceitos. (Cf. H.C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 164.)

²⁰ F. J. HERRERO, *Padre Vaz como filósofo*, p. 148.

Discurso. No momento do Objeto, o Filósofo critica o conteúdo fenomênico do Mundo da Vida e das Ciências Sociais pelo qual o homem experimenta a si mesmo como *ser-relação*. A crítica clarifica o caráter transcendental do Objeto e o conduz à elaboração do seu Conceito, ou seja, à definição ontológica da experiência original da comunidade em que o homem encontra a sua razão de ser enquanto ser-com-os-outros. Em seguida, Lima Vaz elabora o movimento lógico em que as categorias são *suprassumidas* em níveis mais profundos de integração da unidade intersubjetiva até alcançar a primazia do *Ser* como fundante do dinamismo da Identidade na diferença da comunidade.

O movimento dialético pelo qual Lima Vaz compreende a *Ideia* de comunidade possui dois momentos: 1) A aporética crítica do *eidos*, ou forma da comunidade; 2) a aporética crítica da *thesis*, ou a posição antropológica da comunidade na totalidade do ser humano. Lima Vaz reflete sobre a *identidade* na *diferença* do ser-com-os-outros e mostra a infinitude da intencionalidade humana que não se fecha em uma região ontológica, mas dirige-se para a infinitude do Ser.

Lima Vaz inicia a reflexão sobre a comunidade com as relações intersubjetivas espontâneas vivenciadas no cotidiano do Mundo da Vida. A partir dessas relações, ele reflete sobre a oposição exterior-interior, isto é, sobre a passagem do sujeito empírico para o sujeito inteligível. Ele problematiza, portanto, a oposição entre o agregado empírico sem vínculos permanentes, como o conceito sociológico de “massa”, e a experiência comunitária agregada por meio de vínculos permanentes, como os vínculos familiares, sociais, políticos, etc.

A diferença entre os dois tipos de situações é evidente. Na “massa” não há relação intersubjetiva, os sujeitos estão juntos, mas, ao mesmo tempo, dispersos, enquanto na experiência comunitária existem laços que unem os sujeitos entre si, laços transcendentais que explicam a razão da vida-em-comum²¹. Nessa experiência cada indivíduo é *sujeito*, sendo capaz de auto-exprimir-se *Eu sou*. Logo, na experiência comunitária a pessoa já vivencia uma nova expressão de seu Eu como Eu inteligível.

²¹ “A relação de intersubjetividade se estabelece entre *os sujeitos*, que se auto-exprimem ou se auto-significam na forma do *Eu sou*, vale dizer através do movimento dialético que suprassume o ‘dado’ no ‘significado’ ou a ‘natureza’ na ‘forma’, segundo o esquema (N) - (S) - (F).” (Cf. H.C.de LIMA VAZ *Antropologia Filosófica I*, p. 72).

Como se dá, contudo, a passagem do *Eu sou* para a comunidade? Para Lima Vaz, esta passagem não pode ser feita de forma unívoca²², ou seja, a afirmação *Eu sou* não pode ser simplesmente estendida ao *Nós* comunitário como se este fosse uma somatória de *Eus*. Destarte, se a comunidade fosse essa somatória, haveria uma contradição entre o *Eu* e o *Nós*, já que ambos seriam mediadores ao mesmo tempo do *dado* e do *significado* e não haveria mudança ou *suprassunção*. Para o *Nós* o dado seria os sujeitos empíricos e a forma a relação intersubjetiva, e “o *Eu* seria simplesmente absorvido no *Nós* como um *não-Eu*, o que contradiria a própria natureza da relação de intersubjetividade, fazendo desvanecer-se os seus termos”²³.

Lima Vaz questiona: “como manter-se a unidade inteligível do *Eu* - sua irredutível originalidade - na comunidade do *Nós*?”²⁴ Ou como ser livre no seio da comunidade? A resposta a esta questão requer a reflexão analógica²⁵ sobre a mediação para a experiência comunitária, semelhante ao que acontece na experiência individual, em que o *Eu* acolhe o *Outro* no *medium* da Linguagem sem negar a sua originalidade, o seu ser pessoal.

O problema da mediação *Eu-Comunidade* assemelha-se à oposição clássica do uno-múltiplo. Importa pensar um fundamento que sustente a unidade na multiplicidade na relação intersubjetiva, de tal forma que o ser pessoal seja preservado no momento em que é *suprassumido* “na unidade de um sujeito transindividual que é, ao mesmo tempo, *plural* nos sujeitos concretos nos quais se realiza e *uno* pela relação intersubjetiva que se estabelece entre eles”²⁶.

Lima Vaz pensa essa mediação para a relação *Eu-Comunidade*, enfatizando, primeiramente, a identidade constitutiva das pessoas que se relacionam socialmente. Essas pessoas são seres inteligentes e livres, por conseguinte, são seres espirituais, logo, esse horizonte transcendental evidencia o plano racional em que as pessoas estabelecem relações

²² “O aspecto, sob qual a razão é a mesma, é pura e simplesmente um conceito unívoco. Há aqui uma identidade, sem nenhuma diversidade.” (Cf. Carlos CIRNE LIMA, *Realismo e Dialética*, p. 12).

²³ H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p.72.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ “Segundo a analogia, o conceito de ser se determina, interiormente, pela explicitação de seus modos, tornando, dessarte, possível a síntese do uno e do múltiplo, do existente e do possível, da substância e do acidente, do Absoluto e do relativo.” (Cf. CIRNE LIMA, Carlos, *Realismo e dialética*, p. 9).

²⁶ H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p.72.

intersubjetivas. Elas só acontecem no plano transcendental, e somente nesse plano é possível pensar a passagem do Eu ao Nós. Como a razão transcendental não é unívoca, mas análoga, nessa passagem do Eu ao Nós efetiva-se, de fato, uma *analogia de atribuição* própria da categoria do *Espírito*, em que só em referência ao Espírito Absoluto como *analogatum princeps* é que nos constituímos pessoas ou somos *analogatum inferiora*.

Como seres espirituais as pessoas estabelecem entre si formas de convivências que resultam na formação da comunidade, “o sujeito *plural* no trânsito dialético do *Eu sou* ao *Nós somos*”²⁷, e que manifesta o ser-em-comum. Essa manifestação do ser-com (*Mitsein*), por sua vez, expressa a função do espírito finito na pessoa, que na relação intersubjetiva age como *analogatum princeps* ao exprimir na reflexividade individual de cada pessoa a sua estrutura inteligente e livre. O que resulta dessa reflexão é que somente a partir dos atos espirituais da Inteligência e da Liberdade se pode “pensar a unidade do nosso ser-em-comum constituindo um sujeito *plural* que, analogicamente, pensa, delibera, reflete, decide, abraça ideais e estabelece normas e fins”²⁸.

Se em princípio o ser inteligente e livre não é constitutivamente um Nós, ou o *Eu não é um Nós*, como evitar o *solipsismo* do Eu no Mundo? A estrutura interna da consciência, *intenção-expressão*, *suprassume* o Mundo pela afirmação do *Eu sou* como Ser-no-Mundo, no exato momento em que se encontra com o Outro e se torna Ser-com-o-Outro, neste sentido, o Mundo é a mediação para esse encontro interpessoal. Consequentemente, a *aporia* da relação intersubjetiva não pode ser exterior, mas interior, ela desponta no mais íntimo da subjetividade humana consciente e livre do seu *solus ipse*, é a partir de dentro que brota a convicção da pessoa ao afirmar: o *Eu não é um Nós*. Como sair dessa *aporia* e afirmar tanto o *Eu* quanto o *Nós*?

O primeiro movimento dialético para a saída dessa *aporia* é a consciência pessoal de que o *Eu sou*, síntese da relação Sujeito-Objeto, passa da relação de objetividade para a consciência de que o fundamento dessa relação é, de fato, a relação de intersubjetividade, ou o seu Ser-com-o-Outro no Mundo. O Mundo passa a ser compreendido como mediação para o encontro entre o Eu e o Outro: “O mundo é, para cada um de nós, o caminho para o encontro do outro”²⁹.

²⁷ H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p.73.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II.*, p.74.

O segundo momento da dialética manifesta que o *Eu* no íntimo da reflexividade sobre si mesmo constata que o seu Ser-no-Mundo é constitutivo da sua estrutura relacional, isto é, faz parte da sua essência. Por conseguinte, a nova experiência de Ser-com-o-Outro também deverá ser afirmada como desdobramento do seu próprio Eu em sua abertura para o horizonte do Ser.

Essa afirmação se dá no *medium* do Mundo. O *Eu sou* não é um mônada isolado no meio do Mundo, mas é um Ser-com-o-Outro no Mundo. No Mundo ele afirma a sua outra *forma* de manifestação, que é exatamente o *eidos* da relação de Intersubjetividade, em consequência, o *Eu* só pode ser pensado como Ser-com-o-Outro. O *Nós*, ou a Comunidade, constitui o excesso do encontro entre o Eu e o Outro, como diz Lima Vaz:

O *eidos* da relação de intersubjetividade é circunscrito, portanto, ao espaço conceptual delimitado pela pluralidade dos sujeitos e pela relação que se estabelece entre eles a forma de uma *unidade na pluralidade*³⁰.

Essa forma de unidade e pluralidade é a comunidade. Esse Ser-em-comum subsiste, exatamente, por meio da tensão dialética entre o Eu (*para-si*) e o Nós (*em-si*), relação objetiva do encontro entre o Eu e o Outro. Para o Filósofo brasileiro é nesse momento de tensão dialética que acontece a dupla negação: “o *para-si* dos sujeitos nega o seu total exaurir-se no *para-o-outro* ou no *em-si* da relação; e o *em-si* da relação (sua natureza objetiva) nega o isolamento monádico do *para-si* do sujeito”.³¹ O resultado dessa dupla negação é a posição do *Nós*, da relação intersubjetiva desdobrando-se nas diferentes expressões comunicativas como o reconhecimento, o consenso, a afetividade, enfim, a identidade cultural.

Nessa unidade na diferença em que subsiste o *esse in* das pessoas em seu relacionar-se com o *esse ad* do Outro ou o *em-si* da comunidade, se expressa o *eidos* da relação intersubjetiva, cuja dialética do *para-si* e do *em-si*, assemelha-se à do sujeito individual:

Há uma primazia do *em-si* da relação se a pensarmos do ponto de vista da *unidade* que ela estabelece entre os sujeitos; e há uma primazia do *para-si* dos sujeitos se pensarmos a relação do ponto de vista da singularidade irreduzível de seus membros³².

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 74.

Por compreender, contudo, formalmente o *para-si* da relação como relação de Intersubjetividade, Lima Vaz afirma que o *para-si* dessa relação corresponde ao mesmo tempo ao *para-si* das pessoas e ao *em-si* da relação Intersubjetiva em sua concretude, por exemplo, a relação de amizade. Portanto, o *em-si* da relação, “é análogo ao *para-si* dos sujeitos singulares, os sujeitos (que, na relação de amizade, é, enquanto *sujeito*, o *amigo*)”³³. Essa unidade na diferença só é pensável como relação de reciprocidade entre o Eu e o Outro, relação resultante da negação do Eu absoluto e da negação do Nós absoluto.

Após definir o *eidos* da relação intersubjetiva, Lima Vaz avança para o momento *tético* do discurso, que consiste na afirmação da comunidade como unidade na diferença. A pergunta pelo ser do homem direciona-se para a mediação do *sujeito enquanto sujeito* ou a mediação transcendental da relação intersubjetiva. Somente aqui a dialética vai afirmar “a identidade na diferença do *ser-para-si* dos sujeitos e do *ser-para-o-outro*”³⁴, que constituem a unidade da vida comunitária. Esse momento expressa a convicção da pessoa em afirmar “*Eu sou um Nós*”. Afirmação que manifesta a íntima negação de identidade entre o Eu e o Nós.

A posição da comunidade no âmbito do discurso antropológico constitui uma nova *forma ou categoria* de expressão do indivíduo como *sujeito* ou ser espiritual. Para Lima Vaz, somente aqui se dá a passagem para outro nível de compreensão do sujeito enquanto ser transcendental pela delimitação *eidética* de uma região do Ser do homem, que ele chama Intersubjetividade e na qual se pode afirmar *Eu sou um Nós*.

No momento em que o Eu afirma *Eu sou um Nós*, o princípio da *ilimitação tética*, ou o dinamismo interno da consciência nega, contudo, a imediatez da unidade intersubjetiva e aponta para o infinito do Ser. Para Lima Vaz, não é possível a constituição de uma comunidade ideal circunscrita à finitude humana, por causa da contingência em que as pessoas estão situadas. Essa contingência impede a intuição de uma comunidade ideal comunicativa, logo, é impensável fazer da comunidade, o horizonte universal do Ser, as experiências históricas dessa experiência universal tenderam ou para o Individualismo, ou para o Totalitarismo.

³³ Ibid., p.75.

³⁴ Ibid.

Num primeiro momento, o princípio de *ilimitação tética* introduz, portanto, a negação na unidade intersubjetiva por meio da proposição: “O Eu não é um Nós”. Ele tenta mostrar que a identidade na diferença se constitui aqui, “como uma dialética da *ipseidade* e da *alteridade*”³⁵. Essa dialética da *ipseidade-alteridade* mostra que a negação que o Eu enquanto reflexividade impõe ao Outro (*alter*) não procede da certeza do *Cogito ergo sum*:

Na verdade, conquanto na relação com o outro a *ipseidade* permaneça na sua essencial negatividade, é exatamente a abertura transcendental do sujeito ao *ser*, constitutiva da estrutura do *espírito* e que deriva do centro mais profundo da sua interioridade, que está na origem do dinamismo da auto-afirmação do sujeito e que o leva a transgredir toda *limitação eidética* e, no nosso caso, a limitação eidética da relação de intersubjetividade.³⁶

É visível que para Lima Vaz o motivo que leva a consciência a superar o *solipsismo* é transcendental, ele parte da primazia do Ser presente no íntimo da pessoa, que a leva a se submeter “à presença infinita que é nele, o *interior íntimo* e o *superior summo*”³⁷. É o Ser ou o Espírito na pessoa que a impulsiona a acolher o Outro e a estabelecer com ele uma relação de reciprocidade. Do mesmo modo, a primazia da relação intersubjetiva permanece submetida à primazia do Ser.

Conclusão

O que resulta desse processo lógico-dialético da *Ideia* de comunidade é a expressão da liberdade como o *logos* que justifica a relação intersubjetiva. Somente por meio desse *logos* é possível a relação recíproca do reconhecimento e nesta o *consenso* racional, única forma sensata de existência comunitária, vem a ser da existência de sujeitos e grupos humanos, na forma da universalidade concreta da razão realizada.

Essa forma de viver a liberdade requer a constituição de uma sociedade política instituída segundo o direito, que efetive concretamente a liberdade e supere a agressão natural entre os homens. Semelhante a Hegel, Lima Vaz busca um roteiro de saída para além do círculo estreito da lógica social subjetiva e pensa uma forma de sociedade em que a dominação, que é a forma da violência e do absurdo, ceda lugar ao

³⁵ H. C. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p.76.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

reconhecimento e ao consenso, que é a forma da razão e da liberdade. A comunidade existe na medida em que ela, de alguma maneira, existe na consciência dos sujeitos, uma vez que eles não vivem isoladamente, mas em comunhão.

O artigo discorre, portanto, sobre a forma como Lima Vaz pensa a realização humana em sociedade, ou comunidade de pessoas livres. A liberdade expressa na dialética do reconhecimento supera os dualismos característicos da sociedade capitalista de produção: indivíduo-sociedade, trabalho-capital, porque Lima Vaz relaciona liberdade e sistema econômico, compreendendo o trabalho como expressão do ser humano e como anterior ao capital; pela sua visão humanista da ciência e da técnica, como formas criativas do homem hodierno na luta pela sobrevivência e na transformação da natureza, que abre possibilidades inéditas para a vida humana, e pela sua proposta de uma sociedade sedimentada na comunicação livre entre os sujeitos que lutam pelo bem-comum.

O projeto político de uma sociedade justa, como expressão da consciência política dos cidadãos ou como espaço de realização humana dos indivíduos na comunidade, refere-se necessariamente às exigências éticas dos sujeitos. Com efeito, a sociedade para ser humana tem que transcender os interesses particulares e criar espaços para que os homens sejam consensualmente iguais.

Esse nível de sociabilidade se constrói, portanto, como uma relação diferenciada do reconhecimento, que não se limita à igualdade da satisfação das necessidades individuais, mas pela igualdade que *supraassume* dialeticamente essas diferenças, elevando os indivíduos à esfera propriamente política do reconhecimento universal, ou da convivência em vista ao bem universal. Lima Vaz propõe a criação de espaços históricos que possibilitem a práxis política consciente; de uma comunidade que lute pela igualdade reconhecida e afirmada perante a Lei; de uma sociedade que se caracterize pela universalidade da lei (justiça) e pelo Estado de direito que propicie a convivência numa organização justa, reconhecida por todos os cidadãos, e que articule, enfim, a eficiência do modo de produção e de distribuição dos bens materiais.

A efetivação histórica desse modelo de sociedade política é a Democracia. Lima Vaz relaciona liberdade e sistema democrático. Na sociedade contemporânea o conteúdo do bem comum só pode ser definido numa perspectiva democrática porque a aspiração por

participação e por justiça social é o grande desejo das pessoas. Esse terceiro nível de sociabilidade humana emerge diretamente da livre aceitação dos sujeitos de um projeto racional de existência em comum em que eles aceitam a responsabilidade permanente de ser politicamente livres e de se comprometer com o bem-comum. “A igualdade deve ser considerada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irredutível e na intransferível carga de sua responsabilidade pessoal”³⁸.

Lima Vaz retoma a correta articulação entre igualdade e liberdade, pressupondo a progressiva participação livre e responsável de todos os cidadãos na reforma moral do Estado e na elaboração de um projeto democrático que atenda às exigências éticas. Daí a necessidade da educação para a liberdade em todos os níveis estruturais concêntricos da *experiência* comunitária: nível do encontro, nível comunitário, nível societário e o nível intracultural, a fim de que os sujeitos se conscientizem da importância da criação de um jeito ético de fazer política, que ultrapasse as formas de dominação que amarram a sociedade política aos interesses imediatos e se dirija para a universalidade do reconhecimento de todos na sociedade democrática.

O filósofo brasileiro propõe, enfim, o caminho da solidariedade universal entre os homens, da generosidade entre as nações, e o caminho da paz como o mais seguro para vida comunitária, como ele afirma: “só ele permitirá edificar, diante das civilizações do egoísmo, da classe ou da nação, a ‘civilização do outro’ ou a ‘civilização da solidariedade benéfica’”³⁹.

Referências Bibliográficas

- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Escritos de Filosofia VI: ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)*. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 15, n. 42, p. 27-47, 1988.

³⁸ F. J. HERRERO, *Estudos de ética e filosofia da religião*, p. 132.

³⁹ H.C.de LIMA VAZ, *Moral, sociedade e nação*, p. 111.

- _____. Moral, sociedade e nação. *Revista portuguesa de Filosofia*, Braga, Portugal, n. 53, p. 343-375, 1964.
- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Realismo e Dialética: a analogia como dialética do realismo*. Porto Alegre: Globo, 1967.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio : (1830)*. 2. ed. Traduzido de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2005. v. 1.
- HERRERO, Francisco Javier. Padre Vaz como filósofo. (In: PERINE, Marcelo (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2003.
- HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SAMPAIO, Rubens Godoy, *O ser e os outros*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Unimarco Editora, São Paulo, 2001.

**Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa*

Especialista em Filosofia da Educação (UECE), Mestre em Filosofia Prática (UECE), Doutora em Filosofia (PUCSP), Vice-coordenadora do GT Um olhar interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana (UECE), Professora colaboradora do Mestrado Acadêmico (UECE), Coordenadora do Curso de Filosofia (FCF), Professora de Filosofia (FCF), Professora da Rede pública de Ensino do Estado do Ceará.



O FENÔMENO HUMANO: ASPECTOS ANTROPOLÓGICO-TEOLÓGICOS¹

(Pierre Teilhard de Chardin S.J.)

(★ 1881 - † 1955)

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório^{2}*

Resumo: No bicentenário do nascimento de Charles Darwin e ante a persistente celeuma existente, nos meios acadêmicos, entre o criacionismo e o evolucionismo, vistos como antagônicos pela cultura de então, como também, às vezes, em nossos dias, visa-se, com esse artigo, fazer uma reflexão sobre o pensamento do jesuíta, Pierre Teilhard de Chardin, sacerdote, biólogo e paleontólogo que tenta colocar uma visão de síntese (evolucionismo criador) sobre a problemática. É claro que essa tentativa de quebrar paradigmas agrada a uns e desagrade a outros. No entanto, Chardin teve a grande ousadia de colocar algo novo e de ver Deus latejando em todo processo evolutivo. A matéria é um momento no Espírito e Deus é o Alfa, Meio e o Ômega de todo processo evolutivo, sendo tudo chamado à plena Amorização, tendo o homem um lugar privilegiado nesse processo: protagonista, terceiro infinito e flecha da evolução.

Palavras-chave: Cristianismo e modernidade; evolucionismo; criacionismo; evolucionismo criador; amorização.

Abstract: In the bicentennial of Charles Darwin's birth and before the persistent existent noise, in the academic means, between creationism and evolutionism, seen as antagonistic for the that culture, as well as, sometimes, for our days, it is sought, with that article, to do a reflection on the Jesuit's thought, Pierre Teilhard of Chardin, priest, biologist and paleontologist that tries to put a synthesis vision (creative evolutionism) on the problem. Of course that attempt of breaking paradigms pleases some people and it displeases the other ones. However,

¹ Palestra proferida pelo autor na Semana Teológica da UNICAP, em maio de 2005.

² Professor/Pesquisador Adjunto I do Grupo de Pesquisa REcultur da UNICAP. Licenciado em Filosofia, Teologia e Psicologia. Especialização em Psicologia Cognitiva (UFPE), Metodologia do Ensino Superior (UNICAP) e Psicologia da Religião (UPS). Mestre e Doutor em Psicologia da Família (2001) pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma (UPS). É professor de Psicologia da Religião no Mestrado de Ciências da Religião da UNICAP, orientador de mestrandos e de alunos do PIBIC, ministrando aulas também na Graduação e no Bacharelado de Teologia da UNICAP e no Instituto Teológico do Recife: *Sedes Sapientiae*. E-mail: laliborio@terra.com.br

Chardin had the great daring of putting something new and of seeing God throbbing in whole evolutionary process. The matter is a moment in the Spirit and God is the Alpha, Half and Omega of whole evolutionary process, being everything called to the full Love, having man a privileged place in that process: protagonist, third infinite and arrow of the evolution.

Keywords: Christianity and modernity; evolutionism; creationism; creative evolutionism; full love.

Introdução: - *Pano de fundo:* Parmênides (Eléia: 540-450 a.C): *Tudo é imóvel* (πάντα μένει) e Heráclito (Éfeso:540-480 a.C): *Tudo flui* (πάντα ῥεῖ).

- O fenômeno Pierre Teilhard de Chardin S.J.

O cientista (paleontólogo-geólogo) e sacerdote (filósofo e teólogo) Teilhard de Chardin, embora não muito conhecido entre nós, foi um fenômeno que gerou tantos escritos sobre ele que tentou ser um diálogo entre Ciência e Religião (Fé).

De fato, de 1913 a 1977, segundo Gérard Baudry (apud Jacques Arnould, 1999, 68), mais de 2.000 títulos foram escritos a respeito do jesuíta Teilhard de Chardin.

Entre 1955 e 1958, foram publicados principalmente elogios fúnebres, análises científicas e testemunhos de amigos próximos (e após a sua morte, as obras de Chardin), como Pierre Leroy S.J. (*Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*: "Pierre Teilhard de Chardin tal como o conheci"), Claude Cuénot (*Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*: "Pierre Teilhard de Chardin. As grandes etapas de sua evolução"), *Einstein et Teilhard de Chardin annoncent une science et une religion cosmique*" (Le Figaro): "Einstein e Teilhard de Chardin anunciam uma ciência e uma religião cósmica" e outros tantos testemunhos comparando-o a Bergson e outros grandes cientistas.

Também houve críticas ferrenhas a Teilhard de Chardin, principalmente a partir de 1959. Pierre de Boisdeffre e Teldy Naim se interrogam: *Faut-il brûler Teilhard de Chardin?*: É necessário queimar Teilhard de Chardin"? E outros livros da "Action-Fatima-France": *Teilhard de Chardin, prêtre de la Compagnie de Jésus contre l'Évangile de Jésus-Christ* (Teilhard de Chardin, padre da Companhia de Jésus, contra o Evangelho) e *Teilhard de Chardin face à l'Évangile, la science, l'Église* (Teilhard de Chardin diante do Evangelho, da ciência e da Igreja).

Outras críticas são mais violentas: "Teilhard é um tolo" (Robert Dehoux), "Tiro em Teilhard" (Pivot) e "Teilhard, o apóstata", entre tantos outros, inclusive o conhecido "Santo Ofício".

Como se pode observar, Teilhard atraiu atenções sobre si que de modo positivo e negativo o apoiaram ou o tentaram destruir, como acontece com a mudança de paradigmas (Thomas Kuhn, 2002).

Este artigo se divide nas seguintes partes: 1) Dados biográficos e bibliográficos de Chardin; 2) Fenômeno Humano: aspectos antropológico-teológicos; 3) A amorização.

Mas por que Teilhard criou tanta celeuma, despertou tanta atenção da Igreja e do mundo científico? É o que se verá a seguir! vejamos quem foi esse Teilhard de Chardin?

1 Dados Biográficos e Bibliográficos de Chardin

1.1 O problema

É do conhecimento de quase todos os cristãos, que o livro do Gênesis (Livro que relata as origens da humanidade), nos seus capítulos 1e 2, descreve a criação do mundo, da vida e do homem (6º dia) de um modo fixista e mágico.

Essa interpretação ainda é dada por muitas Igrejas que fazem uma leitura letrista (fundamentalista) do relato da criação ou mesmo da Bíblia Sagrada, faltando uma leitura exegética, segundo uma boa hermenêutica (Ciência da interpretação).

Em 1809, o *chevalier* de Lamarck (ex-seminarista e naturalista francês Jean-Baptiste de Monet) torna conhecido o “transformismo” e a “geração espontânea”, com seus livros “Filosofia zoológica” (1809) e “História natural dos animais sem vértebras” (1815-1822) retomados depois por Charles Darwin.

Em 1859, o inglês Charles Darwin, baseado também em pesquisa nas ilhas Galápagos (Equador), escreveu o livro a “Origem das espécies” entrando em choque com a visão das Igrejas cristãs que defendiam o criacionismo e não a evolução, com a seleção natural das espécies, defendida por Lamarck e Darwin, tendo sido assim questionada a intervenção direta de Deus no ato da criação do mundo, da vida e do homem.

Muitas batalhas foram e são travadas sobre a criação e a evolução até os nossos dias. Quem está com a verdade a teoria criacionista ou a evolucionista?

O pêndulo tem oscilado entre esses dois pontos até que surgiu uma terceira teoria com a “União criadora” (“evolucionismo criador”) de

Pierre Teilhard de Chardin (1º/ 05/1881- 10/04/1955), sacerdote jesuíta francês, filósofo, geólogo e paleontólogo, nascido em Sarcenat, feudo da família Teilhard de Chardin, ao sul de Clermont-Ferrand, na região de Auvergne (centro-sul da França) e falecido em Nova York (U.S.A.)

Teilhard de Chardin era de família aristocrática e, influenciado pelo fervor religioso de sua mãe, se dedica à vida eclesiástica. Na escola (pensionato jesuíta de Mongré), é o aluno mais aplicado com grande interesse pela geologia.

Motivado pelo desejo do “mais perfeito”, entra no Noviciado jesuíta de Aix-en-Provence, com 18 anos (1899), e para o juvenato de Laval, em 1900, onde é estimulado pelos superiores a prosseguir com os estudos de Geologia.

Com a expulsão da Companhia de Jesus da França, em 1901, em consequência da lei Waldeck-Rousseau/Pierre (1846-1904: foi presidente do Conselho de 1899-1902, fez votar a lei contra as ordens religiosas, em 1901), Teilhard se exila na ilha de Jersey (Inglaterra), onde estuda Filosofia e Letras e começa seus Estudos de Geologia. Em 1902, obtém a Licenciatura em Letras.

Em 1905, parte para o Egito, por ordem dos superiores, passando três anos a ensinar física e química, no Colégio jesuíta da Sagrada Família do Cairo (Egito), retornando à Inglaterra onde continua os estudos de Geologia e fez Teologia (1908-1912), em Ore Place.

Em 1911, é ordenado sacerdote. Em 1912, retorna à França onde estudou Paleontologia. Forma-se junto a Marcellin Boule, professor de Paleontologia, no Museu Nacional de História Natural de Paris. Participa de uma “memorável” excursão (1913) às cavernas com pinturas pré-históricas, no Noroeste da Espanha (particularmente à de Altamira) e descobre a fraternidade internacional que reina na comunidade científica³.

As obras científicas do Pe. Teilhard de Chardin provocaram enormes controvérsias, tentando conciliar Ciência e Fé.

Chardin, durante a I Guerra Mundial, trabalha como enfermeiro, tentando descobrir o segredo das coisas em harmonia com uma visão espiritual do universo.

³ Cf. ARNOULD, Jacques. **Darwin, Teilhard de Chardin e Cia: A Igreja e a evolução.** São Paulo: Paulus, 1999, p. 42-43.

Nesse sentido, não aceita o conceito de “entropia” (quantidade de energia ou calor que se perde num sistema físico ou termodinâmico, quando ocorrem mudanças de um estado a outro, com tendência ao estado de inércia e degradação), criado por Clausius, em 1865, e que significa “voltar sobre si mesmo”.

Para Teilhard, a degradação da energia física age a favor da energia espiritual e favorece a espiritualização do cosmo.

Sua concepção de vida leva-o à experiência do amor, que considera inevitável para quem desde a infância andara à procura do coração da matéria.

Aos 22 de março de 1922, doutora-se em Ciências, na Sorbonne, com o trabalho: “Os mamíferos do eoceno inferior francês e seus sítios” e ocupa a cadeira de Geologia, no Instituto Católico de Paris.

A capital francesa oferecia a Teilhard de Chardin uma irradiação espiritual, científica e filosófica de primeira ordem; nela ele encontrou Maurice Blondel, Édouard Leroy e Léontine Zanta, amigos que lhe permitiram abrir seus pensamentos, como ele mesmo reconheceu. Teilhard de Chardin dirigia-se a auditórios de jovens leigos, de seminaristas e de professores.

Cheio de esperança na Igreja, escreveu sua “Nota sobre algumas representações históricas possíveis do pecado original” (em 15/04/1922: publicada no tomo X de suas Obras), reagindo logo o Santo Ofício, acusando-o de negar o dogma do pecado original (primeiro elemento de seu dossiê romano).

Esse é o primeiro “sintoma” de um novo paradigma nesse campo por parte do “padre-pesquisador” jesuíta (Vide KUHN, Thomas, **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2002).

Para Chardin, era difícil inserir a representação histórica do pecado original em sua visão científica. Isso o leva a assinar um texto que exprimia esse dogma em termos ortodoxos, tendo de abandonar o ensino no Instituto Católico de Paris e ir para a China, embarcando, no dia 26 de abril de 1926 e chegando a Tien-tsin, aos 10 de junho, onde fez pesquisas no deserto do Ordos. Aqui começa o “tempo de silêncio” que dura 20 anos (1926-1946)⁴.

⁴ ARNOULD, Jacques. *Idem*, p. 49-50.

Em 1929, participa na descoberta do sinantropo (*Sinanthropus pekinensis*), em Chou-k'ou-tien, passando a preocupar-se com a origem do homem.

Sempre sob pressão e oposição de seus superiores, realiza numerosas viagens e expedições, ao mesmo tempo em que escreve os seus livros que antes de sua morte circulavam como exemplares mimeografados, publicados como livros somente após.

Em 1931, viaja durante um ano, em expedição, no Turquestão chinês. Em 1933, participa de um Congresso de Geologia, em Washington. Em 1939, participa de novas expedições na China, na Índia, Java e Birmânia.

Vai a Roma, em 1946, solicitar licença para lecionar e publicar os seus tratados, sem o conseguir. Em 1951, é nomeado membro da Academia de Ciências da França. Aos 10 de Abril de 1955, morre em Nova York.

Teilhard de Chardin é um fenômeno, pois de 1913-1977 foram escritos mais de 2.000 obras sobre ele e o seu pensamento: “união criadora convergente, centrípeta” (diferente da “evolução criadora” de Bérson: irradiação divergente).

De fato, afirma Henri De Lubac, seu contemporâneo e admirador:

Enquanto na “evolução criadora” de Bergson, o cosmo se revela como irradiação divergente que parte de um centro de irradiação, a figura do Universo, como o descobre a “união criadora” de Chardin, é a de redução, de convergência, de confluência centrípeta, partindo de alguma esfera infinitamente distendida. Igualmente evolutivas, as duas teorias são opostas uma à outra⁵.

1.2 União criadora (evolucionismo criador)

O principal livro de Teilhard de Chardin a expor suas novas idéias de tentativas de diálogo entre Ciência e Fé foi o “Fenômeno Humano” (*Le Phénomène Humain*. Paris: Éditions du Seuil), em 1955, após a sua morte.

O livro está dividido nas seguintes partes:

A PRÉ-VIDA: I – O Estofa do Universo
II – O Dentro das Coisas
III – A Terra Juvenil

⁵ DE LUBAC, Henri. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Paris: Aubier, 1962, p. 286.

- A VIDA: I - O Aparecimento da Vida
 II - A Expansão da Vida
 III - A Terra-Mãe (Deméter)
- O PENSAMENTO: I – O Nascimento do Pensamento
 II - O Desdobramento da Noosfera
 III - A Terra Moderna
- A SOBREVIDA: I – A Saída Coletiva
 II - Para além do Coletivo: O Hiperpessoal
 III – A terra Final
- EPÍLOGO: O Fenômeno Cristão

Vejamos, agora, o essencial do Pensamento de Teilhard de Chardin nesse livro e noutros, como o *Milieu Divin* (“Meio divino”), seu testamento espiritual, abordando os aspectos antropológico-teológicos.

2 O Fenômeno Humano: Aspectos Antropológico-Teológicos

2.1 Abordagens Preliminares:

2.1.1 O Ensaio da Vida

O princípio essencial do universo é que tudo nasce, cresce e se desenvolve. Cada desenvolvimento, portanto, está ligado a um *processus* que se aplica tanto ao arranjo da matéria como à biologia genética (mutações), à história (eventos, revoluções, etc.), à psicologia (idéias, fatos de consciência).

Em todos os domínios, após o crescimento, uma grandeza muda subitamente de aspecto, de estado ou de natureza. Todo o processo da evolução, para Teilhard, é como uma espiral que representa ao mesmo tempo o movimento de convergência e de ascendência da evolução.

Quatro grandes épocas dividem a história da vida e do homem:

- a) A “Cosmogênese”: que vai da criação até o aparecimento da vida;
- b) A “Biogênese”: que termina com o aparecimento do homem;
- c) A “Antropogênese”: que vai até o ponto Ômega, realidade absoluta, divina, o grau máximo de aperfeiçoamento;
- d) A “Cristogênese”: o aparecimento de Cristo para quem todas as coisas convergem.

Quatro também são as leis fundamentais que determinam as épocas do desenvolvimento das forças materiais e espirituais do universo:

- a) “lei da complexidade crescente”;
- b) A “lei da complexidade consciente” que se aplicam à Cosmogênese e à Bio-gênese;
- c) A “lei da cefalização”, relativa aos seres vivos superiores;
- d) A “lei de socialização” (com três eixos: unificação social, generalização da técnica e o aprofundamento da visão do universo) que rege a Antropogênese (com maior integração e combinação progressiva dos indivíduos e movimentos de socialização). O que se desenvolve no plano orgânico, acontece também no plano social.

2.1.2 Obras de Chardin:

- Le Phénomène humain* (O Fenômeno Humano, 1955);
- L'Apparition de l'homme* (O aparecimento do homem, 1956);
- La Vision du passé* (A visão do passado, 1957);
- Le Milieu divin* (O meio divino, 1957);
- L'Avenir de l'homme* (O Futuro do homem, 1959);
- L'Énergie humaine* (A Energia humana, 1962);
- L'Activation de l'énergie* (A ativação da energia, 1963);
- La Place de l'homme dans la nature* (O lugar do homem em a natureza, 1964);
- Science et Christ* (Ciência e Cristo, 1965)⁶.

Com suas obras, Teilhard tentou estabelecer um diálogo entre Ciência e Religião, aceitando a evolução das espécies de Darwin, mas colocando Deus como Início (A), Meio e Fim (Ômega) do processo evolutivo: o evolucionismo criador, havendo uma passagem qualitativa da consciência não reflexa para a consciência reflexa, dos antropóides para o *homo faber* (homem que faz: pedra lascada), *homo sapiens* (homem que sabe: conceitos: pedra polida) e *homo nauticus* (homem que navega no espaço: hoje, só tendo usado 10% da capacidade intelectual), segundo a *Árvore da Vida* (F.H., 1965, p. 161).

Noutras palavras, Deus cria através do longo e sinuoso processo evolutivo e não de uma maneira instantânea, fixista e mágica, como descrito no Gênesis (1-2), sendo isso muito mais nobre para Deus.

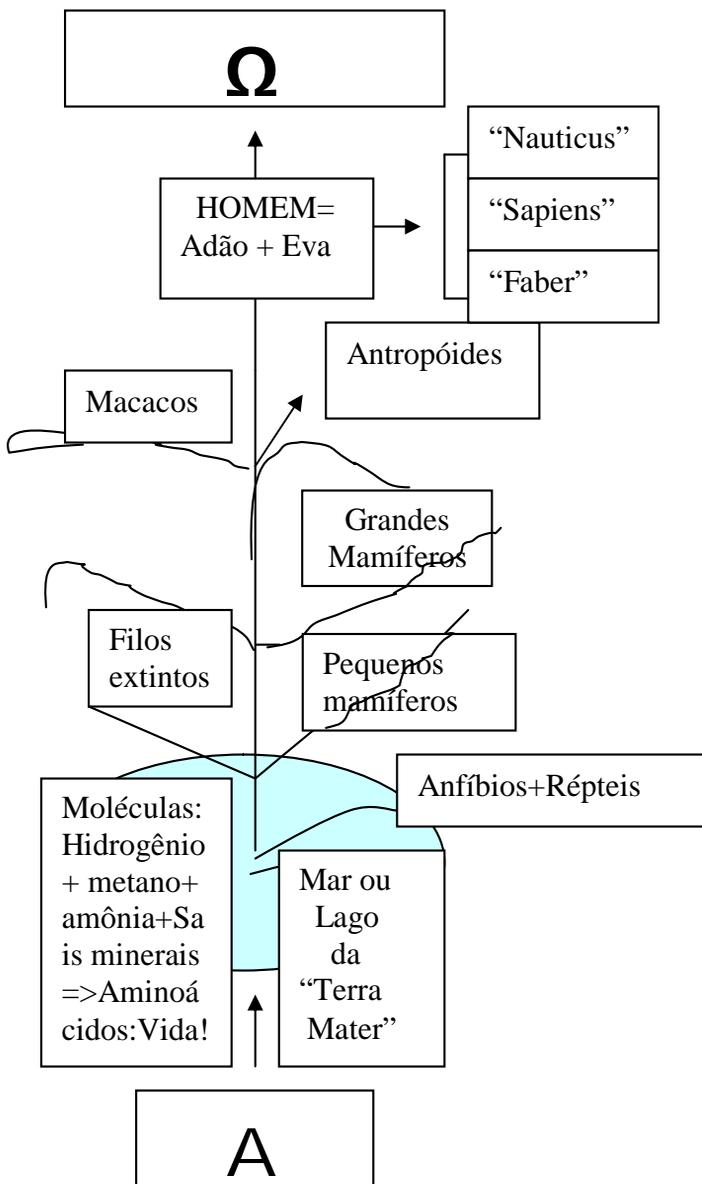
⁶ Cf. “TEILHARD DE CHARDIN” In: ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, Vol. XIX. São Paulo - Rio de Janeiro, 1986, p. 10.802-10.803.

A leitura de seu principal livro, o Fenômeno Humano, trará uma visão completa do que acima foi colocado.

A seguir serão dados alguns textos do livro de Pedro Dalle Nogare, em seu livro: "Humanismos e Anti-humanismos em conflito" (Herder – Vozes, 1973, 1ª edição).

Vejamos agora a chamada Árvore da Vida que mostra o desenvolvimento das quatro etapas da história da vida e do homem em seu evoluir, desde a Cosmogênese (o nascer do Cosmos), passando pela Biogênese (o nascer da vida) e pela Antropogênese (o nascer do homem como ser reflexivo, racional e espiritual, em seus diversos estágios, ao nível individual e social) até a Cristogênese (Ômega), quando Cristo será tudo em todos (Ap. 21).

2.1.3 Árvore da vida



Noutras palavras, Deus cria através do longo e sinuoso processo evolutivo e não de uma maneira instantânea, fixista e mágica, como descrito no Gênesis (1-2), sendo isso muito mais nobre para Deus.

A leitura de seu principal livro, o Fenômeno Humano, trará uma visão completa do que acima foi colocado.

A seguir serão dados alguns textos do livro de Pedro Dalle Nogare, em seu livro: "Humanismos e Anti-humanismos em conflito" que resume inteligentemente "O Fenômeno Humano" (São Paulo:Herder, 1973, 1ª edição – Petrópolis: Vozes, outras edições).

Ver-se-á como o complexo fenômeno da Vida vai desaguar, após muitos meandros evolutivos, no salto qualitativo de zero a dez, que é o surgir do "Homem" (*Faber*: Idade da pedra lascada; *Sapiens*: Idade da pedra polida e *Nauticus*: O homem de hoje que navega no espaço sideral, tendo utilizado apenas 10% da capacidade cerebral) e os aspectos antropológicos.

2.2 Aspectos Antropológicos

2.2.1 O homem: Sentido da evolução

a) A preocupação básica:

A obra de Teilhard de Chardin apresenta, à primeira vista, uma enorme diversidade; mais ainda, quase nos dá uma impressão caótica. Basta-nos percorrer a sua bibliografia para constatar como foi grande o domínio de seu interesse espiritual.

Mas se a encararmos com maior atenção, logo descobriremos que esta atividade eclética e aparentemente confusa, apresenta, na verdade, uma grande unidade interna e orgânica, podendo ser reduzida a algumas idéias mestras, ou então, a um único problema fundamental. Este núcleo de vida espiritual reside nestes dois conceitos: "Deus e Universo"⁷.

Como harmonizar estes dois extremos que parecem opor-se: eis o problema científico, existencial e espiritual de Teilhard, que inspira toda sua obra.

O motivo desta preocupação é que Teilhard nasceu, podemos dizer, com estes dois grandes amores: o amor a Deus e o amor da terra, ambos quase estruturados nele pela hereditariedade, pela educação, pela formação profissional e que, portanto, estavam inseparáveis em sua alma.

Isto explica a paixão com a qual se dedicou à solução do aparente dilema: ou Deus ou a Terra.

⁷ WILDIERS, N.M. **Teilhard de Chardin**. Lisboa: Editorial Presença, 1965, pp. 9-10.

b) O método

Para resolvê-lo, não havia senão um caminho: estudar e analisar o universo, sua formação, história, estrutura, leis etc. Não, porém, dum ponto de vista filosófico (Teilhard não tinha muita confiança na filosofia, apesar de que ele próprio, contra a sua vontade, tornou-se filósofo), mas dum ponto de vista puramente científico e fenomenológico.

As palavras com que abre sua obra principal *O Fenômeno Humano* poderiam servir de cabeçalho à coleção de todos os seus escritos: “Para ser corretamente compreendido, o livro que aqui apresento tem de ser lido não como uma obra metafísica, muito menos ainda como uma espécie de ensaio teológico, mas única e exclusivamente como uma dissertação científica. A própria escolha do título o indica. Nada mais que o Fenômeno. Mas o Fenômeno inteiro”⁸.

Poucos anos antes de sua morte escreverá mais uma vez em *Nouvelles Littéraires*⁹: “Não sou nem filósofo nem teólogo, mas um estudioso do fenômeno, um físico no velho sentido grego”.

Não é este o lugar de explicar que a fenomenologia de Teilhard tem pouco ou nada que ver com a fenomenologia de Husserl, Heidegger, Sartre. A sua é uma fenomenologia científica, não filosófica.

c) O ponto de partida

Ora, o estudo e a observação científica têm revelado aos homens de nosso tempo três fenômenos, que são diametralmente opostos às concepções científicas antigas e nos descobrem um universo, em certo sentido, “novo”:

- a) A imensidão do espaço e do tempo.
- b) A organicidade do cosmo.
- c) E, finalmente, como consequência lógica, a evolução.

Vivemos num universo que não está feito, mas que está nascendo em volta de nós a Cosmogênese.

d) Cosmogênese

Esta tomada de consciência da evolução, nos dois últimos séculos, marca, segundo Teilhard, “o mais prodigioso acontecimento talvez

⁸ CHARDIN T. DE. *O fenômeno humano*. São Paulo: Herder, 1965, p.1.

⁹ Aos 11 de janeiro de 1951.

registrado pela história desde o passo da reflexão”¹⁰, quer dizer, desde o aparecimento do homem sobre a terra.

Ela também é que caracteriza o homem “moderno”: moderno é o homem que vê tudo - e é incapaz de ver de outra maneira - arrastado na corrente evolutiva. Neste sentido, uma multidão de nossos contemporâneos não são ainda modernos¹¹.

e) O fato da evolução

Mas Teilhard sabe muito bem que quando se fala em evolução é preciso distinguir acuradamente três problemas em relação a ela:

- O fato da evolução
- O mecanismo da evolução
- O sentido da evolução.

O fato da evolução é hoje comumente admitido pelos cientistas, que em sua grande maioria o consideram como certo. Os argumentos em que se apóiam - nem todos com a mesma força probatória - derivam de uma parte da biologia e de outra da paleontologia. O leitor interessado poderá informar-se sobre eles, recorrendo à bibliografia especializada.

Também há uma relativa concordância em estabelecer algumas datas e algumas etapas deste maravilhoso avançar do universo que é a evolução.

Para maior clareza e simplicidade, as apresentamos num gráfico a seguir.

É evidente que se trata de dados aproximativos, mas que têm seu fundamento em trabalhos de especialistas. Apesar disso, nada impede que possam no futuro ser modificados profundamente.

2.2.2 Datas aproximativas da evolução

Datas em Anos	Animais	Vegetais
?	Homem	
1 milhão	Primatas	
100 milhões	Pássaros + Mamíferos	Angiospermas
200 milhões	Répteis	

¹⁰ CHARDIN, T. DE. **O fenômeno humano...** p. 235.

¹¹ Cf. *Ibidem...* p. 235.

300 milhões	Anfíbios	Gimnospermas
Datas em Anos	Animais	Vegetais
400 milhões	Peixes	Criptógamas
900 milhões	Invertebrados?	
1 bilhão		Bactérias e algas azuis
2 bilhões	V i t a l i z a ç ã o	
5 bilhões	Formação da Terra	
15 bilhões	Origem do Universo	

f) O mecanismo da evolução

Quando se passa do fato ao mecanismo da evolução, então começam a chover teorias e hipóteses. São conhecidas as teorias dos fundadores da evolução.

João de Lamarck (1744-1829) em seu livro *Filosofia Zoológica*, publicado em 1809 tentou explicar a evolução recorrendo a duas causas:

- a) Adaptação ao ambiente;
- b) Certa tendência intrínseca à natureza para evoluir.

Destas duas causas, a posteridade esqueceu a segunda e só guardou a primeira, que, aliás, não teve muito êxito, revelando-se aos poucos insustentável.

Charles Darwin (1809-1882), cinquenta anos depois, em sua famosa obra *Sobre a Origem das Espécies*, publicada em 1859, recorreu a explicações da evolução de ordem mais extrínseca:

- a) A seleção natural e
- b) A luta pela existência.

A explicação de Darwin encontrou fanáticos adeptos. Entre eles os marxistas, que viam nas teorias de Darwin uma confirmação científica de sua dialética da natureza. Mas encontrou também poderosos adversários, como os célebres cientistas Claude Bernard, Pasteur, De Quatrefages e outros.

Apesar disso, a teoria evolucionista foi ganhando terreno, até que no começo do século XX apareceu uma nova explicação do mecanismo da

evolução, que parecia muito mais convincente e sólida que as precedentes, *o mutacionismo*.

O mutacionismo deve seus inícios a Ugo de Vries (1848-1935), botânico holandês, e, sobretudo, ao biólogo americano T. H. Morgan (1866-1945).

O primeiro trabalhando com uma folha de *oenothera lamarckiana*, o segundo com uma mosca *drosophila melanogaster* conseguiram obter de ambas múltiplas e surpreendentes variações hereditárias, convencendo-se de que estas "mutações" poderiam dar a razão da evolução.

Hoje a teoria que ganha mais sequazes entre os cientistas é a *teoria sintética*, assim denominada, porque invoca juntos (sintetiza) os diversos fatores sucessivamente alegados para explicar a evolução.

Assim ela admite as mutações, mais a seleção, mais a adaptação.

g) Sentido da evolução

Os cientistas, porém, se dividem em relação a um ponto muito importante. Para alguns deles a teoria sintética explica tudo, sem necessidade de recorrer a nenhuma inteligência e a nenhum finalismo.

Para outros ela explica só em parte a evolução e os fatores por ela invocados agiriam não por acaso, mas guiados por um finalismo profundo e universal.

Podemos reduzir a três as respostas dos filósofos e cientistas no tocante ao problema do sentido da evolução:

- 1) A evolução não tem nenhum sentido. Ela é efeito do puro acaso.
- 2) A evolução tem um sentido, mas puramente imanente e terrestre, explicado pelas leis dialéticas da natureza.
- 3) A evolução tem um sentido, ao mesmo tempo imanente e transcendente, terrestre e ultraterrestre.

Querendo identificar estas três correntes com três nomes hoje célebres poderíamos citar para:

- 1ª) J. Monod;
- 2ª) A. Oparin;
- 3ª) O próprio Teilhard de Chardin.

Começemos pelo porta-voz mais recente e autorizado do primeiro grupo, o prêmio Nobel J. Monod, que em seu “best seller”, *Le hasard et la nécessité* (“O acaso e a necessidade”) sustenta vigorosa e categoricamente que o acaso dirige a formação das primeiras substâncias viventes e, através das mutações acidentais selecionadas pela hereditariedade, sua sucessiva evolução.

Já um colaborador e co-prêmio Nobel de Monod, F. Jacob, numa obra notável, publicada também em 1970: *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité* (“A lógica do vivente: Uma história da hereditariedade”) se mostra muito mais reservado.

E com ele muitos outros, não menos célebres, acham a teoria sintética válida, sim, para explicar a microevolução, isto é, a formação de espécies sistemáticas e talvez de novos gêneros, mas insuficiente para dar razão da macro e mega-evolução, isto é, do aparecimento de órgãos e estruturas novas.

Onde encontrar a razão dessas invenções e criações da natureza?

Para os marxistas, tipo A. Oparin, cujo opúsculo *A Origem da Vida*¹² teve grande difusão também em nosso meio, a solução é dada unicamente pelo materialismo dialético.

“A única posição justa e científica do problema da origem da vida forneceu-a Engels nas suas geniais obras *Anti-Dühring* e *Dialética da Natureza* e em suas notáveis generalizações dos progressos alcançados pelas ciências naturais”.

O materialismo dialético ensina que a matéria nunca permanece em repouso, mas, pelo contrário, está em constante movimento, desenvolve-se, e, evoluindo, eleva-se a níveis cada vez mais altos e adquire formas de movimento cada vez mais complexas.

Ao elevar-se de um degrau a outro, a matéria adquire novos atributos. Um deles é a vida, cujo surgimento marca uma etapa, um escalão determinado do desenvolvimento histórico da matéria.

Vemos, assim, que o caminho mais seguro para a solução do problema da origem da vida é o estudo do desenvolvimento da matéria. “Durante o decorrer desse desenvolvimento é que surgiu a vida, como uma nova qualidade”¹³.

¹² OPARIN, A. **A origem da vida**. São Paulo: Ed. Escriba, 6ª edição.

¹³ Cf. OPARIN, A. *Ibidem...* p. 16.19.

Portanto, a vida surge da matéria que, embora inanimada, é dotada de movimento evolutivo, segundo determinadas leis¹⁴. Uma destas leis afirma que um desenvolvimento quantitativo e contínuo acaba freqüentemente produzindo uma qualidade nova essencialmente diferente das precedentes.

Em outras palavras, complexificando-se a matéria, surgem nela propriedades superiores que não existiam antes.

Isto foi o que aconteceu, quando apareceram sobre o planeta Terra primeiramente a vida e depois o homem. Nesta opinião, pois, é excluído o acaso ¹⁵.

A evolução caminha sobre trilhos já traçados e para metas bem definidas. Este caminho e esta direção, porém, não se devem a nenhuma força ou inteligência extrínsecas à matéria, mas às próprias virtualidades intrínsecas à matéria. A matéria eterna é desde sempre dotada de autodinamismo orientado.

Teilhard concorda com os marxistas em excluir o acaso e admitir um sentido na evolução, mas se recusa a considerar este sentido como puro resultado das forças inerentes à matéria e de encerrá-lo dentro desse universo. Vejamos como se desdobra nesta parte o pensamento de Teilhard. De Chardin.

h) Importância do problema

Digamos antes de tudo que para Teilhard o problema do sentido da evolução é capital para a humanidade.

Nele Teilhard coloca a razão mais profunda da angústia que atormenta o homem moderno e em sua solução vê a solução do problema do homem, da história e do universo. "O que torna especificamente moderno o mundo em que vivemos é o fato de termos descoberto nele e em volta dele a evolução; o que fundamentalmente inquieta o mundo

¹⁴ Cf. As leis da dialética da natureza.

¹⁵ Atualmente, o princípio da evolução da matéria é reconhecido não só por muitos naturalistas de nosso país, como do exterior. Entretanto nos países capitalistas, a maior parte dos pesquisadores não estende este princípio senão aos períodos de evolução da matéria que antecedem ao aparecimento dos seres vivos. "Quando chegam a esta etapa primordial da história do desenvolvimento da matéria, deslizam inevitavelmente para suas antigas convicções mecanicistas, invocam a "feliz casualidade" ou forças físicas misteriosas" (OPARIN, A. *op. cit.*, p. 21).

moderno é o fato de ele próprio não estar seguro de que há uma saída para essa evolução”¹⁶.

Ora, diz Teilhard, ou a humanidade descobre essa saída ou, cedendo à náusea e à revolta, se dissolverá e se desfará em pó ¹⁷.

Eis por que o estudo e a descoberta do sentido da evolução se tornarão, sobretudo nos últimos anos de sua vida, razão de ser de sua existência e atividade¹⁸.

i) As leis da evolução

Onde irá Teilhard decifrar o sentido da evolução senão nas leis, nas linhas que traçam a marcha da mesma? E eis, segundo Teilhard, a primeira grande linha, a lei fundamental que exprime a direção da evolução em todos os níveis da realidade: *a lei da complexificação*.

Em termos simples esta lei significa que a matéria do universo, o “tecido do mundo”, evolui criando formas cada vez mais complexas. Dos

¹⁶ Cf. CHARDIN, T. de. **O fenômeno humano...** p. 247.

¹⁷ Cf. *Ibidem...* p. 251.

¹⁸ Teilhard deu também uma notável contribuição ao estabelecimento do fato da evolução com suas pesquisas e publicações sobre geologia geral, paleontologia dos mamíferos e paleontologia humana. O fato mais saliente e a contribuição mais sensacional foi a descoberta - na noite de Natal de 1929 - do Sinantropo, por uma equipe de cientistas, de que Teilhard fazia parte.

Sobre a contribuição científica de Teilhard para o fato da evolução, cf. *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*: Cahier 4, pp. 55 ss.; Cahier 5, pp. 159 ss.

Menos marcada foi a sua contribuição ao problema do mecanismo da evolução. Teilhard se ocupou menos com ele, porque não era nem bioquímico - nem geneticista e também porque - pensamos nós - a Teilhard, que visava imediatamente o substancial e fundamental dos problemas, importava muito mais o fato e o sentido do que o mecanismo da evolução.

A este propósito observamos que Teilhard, defensor convicto da evolução, enquanto se movia à vontade entre os cientistas, encontrou, desde o começo de sua carreira científica, sérias dificuldades por parte de largos setores eclesiásticos. Eles viam com muita suspeita um religioso sustentar com tanto entusiasmo uma teoria que, embora cientificamente ainda não provada, servia de cavalo de batalha aos materialistas para defender suas teses.

Felizmente - e Teilhard foi um dos que mais contribuíram para essa evolução dentro da Igreja - desde 1950, com a publicação da Encíclica *Humani Generis* de Pio XII, o evolucionismo tomou-se franqueado à discussão dos católicos, que podem livremente aceitá-lo ou recusá-lo, resguardados sempre o supremo domínio de Deus sobre todas as coisas e a irredutível superioridade do espírito humano em relação ao bruto e à matéria em geral. A solução dos diversos problemas que o evolucionismo coloca à exegese da Bíblia, à teologia, à filosofia, é deixada à reflexão e pesquisa dos competentes estudiosos (Cf. sobre este assunto, DALLE NOGARE, *op. cit.*, cap. IX, pp. 187 ss.).

átomos às moléculas, das moléculas aos vírus e às células e, finalmente, a toda a gama dos seres vivos, entre os quais é evidente uma sucessiva e maior complexificação: vermes, insetos, peixes, anfíbios, répteis, aves, mamíferos, até o homem; não é necessário sermos biólogos para compreender que o caminho é para uma complexidade crescente.

Mas é mister entender bem o que significa complexidade para Teilhard, sob pena de não entendermos nada da construção científica e - diríamos nós - metafísica que Teilhard eleva sobre este conceito.

Complexidade não é pura heterogeneidade, mas heterogeneidade, pluralidade organizada: neste sentido, para Teilhard é mais organizado um minúsculo verme, que um montão de areia; uma célula, mais que uma estrela.

Com efeito, na escala dos seres brevemente enumerados: átomos, moléculas, vírus, células, viventes, não é somente o número das partículas constitutivas que cresce, mas também a variedade, a ordem, o estreitamento das relações das partículas entre si.

Uma molécula, um ser vivo, uni ou pluricelular não são um puro amontoado de elementos, mas representam também, e sobretudo, uma determinada ordem de ligações entre os elementos que fazem do conjunto uma unidade coerente.

Ora, a lei da complexificação manifesta, sobretudo, este último fato: que a evolução caminha para formas cada vez mais complexas, isto é, organizadas.

Com esta lei da complexidade Teilhard descobre, conjunta e correspondente, uma outra lei que com ela se completa: "a lei da interiorização" ou "conscientização".

Qualquer um pode constatar que desde o aparecimento da vida e da consciência, estas se manifestam na escala dos viventes na proporção da complexidade deles. Teilhard mostra-o a cada momento em seus escritos e para o profano é também fácil de ver.

Tudo, pois, faz pensar que a consciência tem alguma relação com a complexidade do indivíduo.

Para Teilhard, ela é seu "efeito específico" e, portanto, a consciência existe onde quer que haja complexidade, muito embora, às vezes, a complexidade seja de tal modo fraca que a consciência resultante

não é bastante marcada e luminosa para tornar-se visível aos nossos olhos.

Teilhard prova esta sua audaciosa e originalíssima posição de dois modos:

A) *A priori*, antes de tudo: em virtude da unidade fundamental do universo, qualquer propriedade que apareça na matéria, a qualquer nível de desenvolvimento, é propriedade que acompanha a matéria onde quer que seja, apesar de não se poder constatar experimentalmente em todos os níveis.

Ora, ninguém pode negar que no animal - no homem sobretudo - a matéria do universo se apresenta dotada de psiquismo, de consciência. Logo, conclui Teilhard, toda matéria do universo é dotada de psiquismo, de consciência, também ali onde o nosso espírito e os instrumentos da ciência não conseguem descobri-la, como, por exemplo, no reino mineral.

Manifestando-se, porém, esta consciência, este psiquismo como propriedade cósmica de grandeza variável: diversa na matéria inorgânica (onde ainda se encontra em estado de opacidade), diversa no animal, diversa no homem, qual será o critério para medir-lhe a grandeza em cada fase, em cada ponto da evolução?

A resposta é imediata. O grau de conscientização, de interioridade das coisas está na proporção direta do grau de complexificação das mesmas: quanto mais complexo o ser, tanto mais conscientizado, sendo que a consciência é um efeito específico da complexificação.

Daqui a afirmação teilhardiana: “Perfeição espiritual (ou “centreidade”.. consciente) e síntese material (ou complexidade) não são mais do que as duas faces dum mesmo fenômeno...”¹⁹ A mesma lei é provada por Teilhard também *a posteriori*:

b) *A posteriori*. “A física nos ensina que cada infinito é caracterizado por alguns “efeitos” especiais, próprios a este infinito: não no sentido de que ele sozinho os possua, mas porque estes efeitos se tornam sensíveis ou até dominantes somente ao nível dele. Assim os “quanta” no ínfimo. Assim a relatividade no imenso.

Admitido isso, qual será o efeito específico dos maiores complexos (reconhecidos, segundo acabamos de ver, como formando no universo um terceiro infinito)? Observemos atentamente. Não será por acaso justamente aquilo que nós chamamos a vida, com suas séries de propriedades específicas: as

¹⁹ Cf. **O fenômeno humano...** p. 41.

primeiras “externas” (assimilação, reprodução...), as outras “internas” (interiorização e psiquismo...)?

“É necessário que a velocidade dum corpo se aproxime da velocidade da luz para que sua variação de massa se nos torne verificável. É preciso que sua temperatura alcance os 500°C para que sua irradiação comece a impressionar nossos olhos”.

“Por que não seria em virtude do mesmo mecanismo que a matéria, até uma complexidade mais ou menos de 1 milhão ou meio milhão, nos parece “morta” (na realidade, precisaria dizer “pré-vivente”), ao passo que, além destes algarismos, ela começa a avermelhar-se de vida?”²⁰.

Daqui a revolucionária conclusão teilhardiana: “Logo, o estofo do universo é “bifacial por estrutura”: apresenta um “de fora”. e um “de dentro”: coextensivo ao fora das coisas existe um dentro das mesmas”²¹.

Há, portanto, uma exterioridade e uma interioridade das coisas todas: todas as coisas possuem um “de dentro”: uma consciência, uma espontaneidade, em grau diverso, porém, proporcionada à complexidade do ser.

Naturalmente - preocupa-se em advertir Teilhard numa nota do *Fenômeno Humano*²² - o termo consciência é tomado na sua acepção mais geral para designar qualquer espécie de psiquismo, desde as formas mais rudimentares, até ao fenômeno do conhecimento reflexivo humano.

Estamos aqui diante dum dos mais revolucionários pensamentos da filosofia, que, se for comprovado verdadeiro, colocará Teilhard entre os maiores filósofos da humanidade.

2.2.3 O homem: protagonista da evolução

a) O homem: Terceiro infinito

Uma consequência da lei da “complexificação-consciência” é o *primado do homem*. Porque se é verdade que o universo é um sistema orgânico e dinâmico em via de interiorização psíquica, e a evolução, uma marcha em direção ao espírito, segue-se que o sentido geral da evolução é o espírito, e concretamente o homem, em que se realiza a mais alta encarnação do espírito.

²⁰ CHARDIN, T. DE. **Grupo zoológico humano**, pp. 34.35. Cf. também *Oeuvres*, 3, p. 305ss.

²¹ Cf. **O fenômeno humano**, p. 36.

²² Cf. **O fenômeno humano...** p. 36.

Eis por que Teilhard repete, a cada momento, em sua linguagem poética, que o homem representa o *eixo e a flecha da evolução*; que, longe de constituir um acidente fortuito da evolução, é, pelo contrário, o termo, o fim para o qual a evolução caminhou até agora. É ao longo desta flecha e deste eixo que ela, durante bilhões de anos, subiu, lenta, mas decididamente, até finalmente chegar a ele, triunfando de todos os impedimentos e de todos os obstáculos.

Por isso, o homem (e estou usando o rico vocabulário teilhardiano) se constitui chave, cabeça, pináculo do universo, frente avançada da vida, desfecho da cosmogênese, coroa e acabamento de tudo aquilo que o mundo material e animal na sua totalidade trouxe consigo durante milhões de anos de existência.

E porque eixo e flecha da evolução, o homem revela-se também como o *terceiro infinito*.

Num ensaio de 1942 ²³, Teilhard introduz-se com uma ligeira visão histórica sobre a posição do homem no universo.

Até o século XVI, ninguém pensava em pôr em dúvida que o homem fosse o centro do universo. O homem, centro geométrico e centro de dignidade de um universo formado por esferas concêntricas em volta da terra. Parecia que não se poderia pensar diversamente.

Mas aconteceu que, como consequência duma série de descobertas científicas, às quais estão ligados os nomes de Galileu e Darwin, tal antropocentrismo um pouco ingênuo afundou-se totalmente no curso do século XIX.

Em pouco tempo o homem se viu reduzido a nada, num universo onde a própria terra se tornava um grão de poeira insignificante numa nuvem de astros.

Eis, porém, que, de algum tempo para cá, o homem parte de novo para a conquista do primado, não já o antigo - de centro estático do universo - mas novo: de cume, de termo da evolução.

A ciência já estabeleceu suficientemente - apesar de não lhes ter ainda alcançado os limites - dois infinitos: o infinitamente grande, imenso, o macrocosmo das estrelas e das galáxias, e o infinitamente pequeno, minúsculo: o microcosmo dos átomos e seus componentes.

²³ CHARDIN, T. DE. *Oeuvres*, 3, p. 305.

Diante destas grandezas inimagináveis, destas profundezas insondáveis, o homem experimenta vertigem e angústia, sente-se como que absorvido, aniquilado. Verdadeiramente, que é o homem, senão um grão de areia, uma gota de orvalho, uma pobre, minúscula folha entre milhares de outras crescendo na árvore da vida?

Mas Teilhard não se conforma com essa visão deprimente. Fundamentado na curva de complexificação, ele descobre que o homem - se é verdade que é uma quantidade insignificante diante das imensidades do universo - representa um infinito em complexidade, o terceiro infinito, o infinito que eu chamaria de centro-cósmico em oposição ao infinito macrocósmico e microcósmico.

Com efeito, se observarmos atentamente a curva de complexificação, descobrimos que o homem revela em complexidade os mesmos valores numéricos que o universo apresenta em extensão espacial; quer dizer: o grau de complexificação do homem se expressa por algarismos iguais ao grau de extensão das galáxias.

Abismo o imensamente grande, abismo o imensamente pequeno, mas abismo também o imensamente complexo.

O universo estende seus limites ao infinito, não só em dois, mas em três sentidos.

Infinito em complexidade, o homem é também infinito em consciência, dado que, como já explicamos, complexidade e consciência se correspondem perfeitamente. Sendo o homem o mais altamente complexo, é, ao mesmo tempo, o mais profundamente interiorizado.

Já Santo Tomás, há muitos séculos, não duvidara em afirmar que o homem é, em certo sentido, infinito pela sua consciência, porque por ela pode e tende a conhecer todas as coisas, incluso o seu próprio eu e o infinito. O que Pascal exprimia com sua habitual eficácia: "Pelo espaço, o universo me compreende e engole: pelo pensamento eu o compreendo".

b) O homem: Novidade absoluta

Tudo certo, dirão muitos; mas se é assim, para onde vai a *originalidade do homem*, sua espiritualidade, sua criação por parte de Deus? Porque, na teoria teilhardiana, como acaba de ser apresentada, o homem constitui-se como o ponto mais alto dum processo, mas dum processo que tem suas raízes na matéria; e a insinuação feita, de que

talvez a matéria seja em última análise redutível a espírito, não pode ainda ser considerada uma hipótese solidamente estabelecida?

Que diferença, portanto, entre a doutrina de Teilhard e a dos materialistas, para os quais também o homem representa o máximo grau de organização e perfeição da matéria?

A objeção não é nada arbitrária, e nada fácil a resposta. Mas temos confiança em mostrar que a posição de Teilhard não é materialista. E isto independentemente da hipótese de que o tecido do universo seja de natureza fundamentalmente espiritual. Para tanto, precisamos começar pelo conceito que Teilhard tem de evolução.

A evolução, dizíamos, caminha para formas cada vez mais complexas e conscientizadas. Pensamos habitualmente na evolução como um processo lento, gradual, contínuo; em contexto político e social costumamos opô-lo à revolução.

Mas a evolução teilhardiana é também revolucionária. Em dois momentos do processo: na passagem do inanimado à vida e na passagem da vida animal à consciência do homem.

O aparecimento da vida sobre a terra, o passo da vida, diz Teilhard, só é explicável por um salto, uma descontinuidade, uma crise de primeira grandeza no processo ascensional da evolução.

Algo de inteiramente novo, de extraordinário, de inesperado, aconteceu sobre a terra, quando apareceram nela as primeiras células. Um hiato de imensa distância se abriu entre o passado e o presente, uma mudança profunda se operou no tecido do universo. A vida vem por evolução da matéria, mas não é explicável pela matéria.

O mesmo ensina-o Teilhard, quando do aparecimento do homem. "A mudança de estado biológico que leva ao despertar do pensamento não corresponde simplesmente a um ponto crítico atravessado pelo indivíduo, ou mesmo pela espécie. Mais vasta do que isso, ela afeta a própria vida na sua totalidade orgânica, e, por conseguinte assinala uma transformação que afeta o estado do planeta inteiro"²⁴.

"É a este grande processo de sublimação que convém aplicar, em toda a sua força, o termo *Hominização*. Hominização que é, antes de tudo, se se prefere, o salto individual, instantâneo, do instinto para o pensamento. Mas *hominização* que é também, num sentido mais lato, a

²⁴ CHARDIN, T. DE. *O fenômeno humano*, p. 189

espiritualização filética, progressiva, na civilização humana, de todas as forças contidas na animalidade”²⁵.

Portanto, o fenômeno humano, também para Teilhard, evolucionista convicto, é um fenômeno inteiramente novo, original. Que importa que o homem derive, por evolução, do animal?

Ele não nasce senão por uma profunda transformação de tudo aquilo que o precede e prepara e apresenta características inteiramente novas.

Evolui da matéria, mas não é explicável pela matéria. Em Teilhard, esta posição é central, e as citações poderiam ser levadas ao infinito. Citamos algumas alíneas do Pe. Smulders, em que ele se esforça por dar um resumo dos textos de Teilhard a este respeito²⁶:

“As diferenças anatômicas entre os outros primatas e o homem podem ser relativamente pequenas, a própria vida psíquica do homem pode revelar traços de parentesco com o mundo animal, e, no entanto, entre o conjunto da vida animal e o homem existe uma diferença profunda, tão objetivamente verificável, quanto as semelhanças anatômicas, fisiológicas ou psicológicas. Esta diferença determinou uma forma de vida radicalmente nova”.

“O homem, entre os primatas, não é só o primeiro entre seus semelhantes. É fundamentalmente errado querer reconhecer entre os macacos e os homens apenas uma diferença de grau, não uma diferença de natureza”.

“Por mais íntima que seja a ligação entre o homem e as formas inferiores da vida, por mais clara e importante que seja a continuidade entre a vida animal e a vida humana, a consideração objetiva do fenômeno humano deve reconhecer uma “descontinuidade maior”, uma “ruptura”, uma outra forma de vida, “uma fase absolutamente nova”.

Com a origem do homem, a corrente da vida passa por um ponto crítico, atinge um nível diferente. A vida humana é, ao mesmo tempo, um prolongamento da vida animal e heterogênea.

Teilhard chega a dizer que o aparecimento da reflexão no homem constitui, em certo sentido, uma mudança de zero ao todo, sem intermediário. O aparecimento do homem liberou uma nova força de

²⁵ CHARDIN, T. DE. **O fenômeno humano**, p. 188.

²⁶ SMULDERS, P. **A visão de Teilhard de Chardin**. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 77.

vida na terra. É um salto prodigioso, que deve valer na história da terra como “um acontecimento evolutivo de primeira grandeza”: “uma passagem tão profunda e radicalmente nova, que só o primeiro início da vida pode ser comparado com ele. É um novo mundo interior, o mundo do universal *pensado*, que se abre.”

c) O homem: Portador da evolução

Como se tudo isso não bastasse, o homem assume em Teilhard uma nova e importante prerrogativa: a de tornar-se o portador da evolução. Eixo e flecha da evolução, o homem não constitui a meta final, mas uma simples etapa da mesma.

Chegada ao homem, a evolução não pára, mas sofre uma mudança profunda: não caminha mais para o homem, encarna-se nele: o próprio homem torna-se evolução.

Com isso ele toma nas mãos as alavancas de comando e dirige os novos destinos da evolução, que de condutora se torna conduzida, de cega e determinada, torna-se consciente e voluntária.

O homem é atualmente o portador da evolução, da força cósmica que desde milhões de anos move o mundo para formas sempre superiores de ser, de vida, de consciência.

É o portador da energia criadora de Deus: no fundo da sua alma ele pode escutar o eco do *Fiat* original. Ele é chamado a realizar essa potência criadora que leva consigo: tornar-se não apenas instrumento, mas prolongamento vivo do poder criador de Deus: construir com Deus este mundo em evolução: colaborar com ele no seu acabamento.

Resumindo: segundo Teilhard, o homem leva no cosmo um tríplice primado:

1) *De finalidade*, pelo fato de constituir-se “eixo e flecha da evolução”;

2) *De perfeição*, sendo o “produto mais complexo” e, portanto, o “mais conscientizado da evolução”;

3) *De ação e de iniciativa*, tendo em suas mãos a “evolução” em marcha progressiva.

Não conhecemos filósofo ou cientista que tenha atribuído ao homem um lugar tão alto e um papel tão nobre e importante como os que lhe atribui Teilhard.

O humanismo teilhardiano supera de muito o humanismo marxista, nem é comparável com o humanismo existencialista, se é que se pode falar de humanismo existencialista.

Substancialmente é o humanismo cristão, mas com perspectivas profundamente inovadoras.

d) O homem no futuro da evolução

1) Teilhard e a ciência do futuro

Uma vez aceito o princípio de que a natureza e a história evoluem, nós nos deparamos inevitavelmente com o problema do futuro: Para onde vamos? Para onde nos conduz a evolução? Qual é *seu* termo? e Quais os caminhos que seguirá?

Havendo chegado ao homem como dizíamos - a evolução é carregada por ele, o homem compreende que, se tem a responsabilidade do processo todo, do destino próprio e do universo, deve conhecer a meta que o espera e a vida que leva a ela.

Inútil dizer que Teilhard, evolucionista convicto, não podia deixar de ocupar-se com o assunto.

“Já nos ensaios mais antigos, e que datam de 1916, este problema é evocado. À medida que os anos passam, ele vai ocupando um lugar cada vez maior em suas considerações, e, no decurso do último período de sua vida, encontra-se absolutamente em primeiro plano, no seu pensamento. E, fora de dúvida, concedeu um valor especial a essa parte da sua obra, encarando-a, talvez, como a mais original de todo o seu trabalho. A visão sobre o futuro era para ele a grande descoberta da sua vida: aquele que expurgar dessa obra as considerações sobre o futuro ou as afastar como de menor importância, mutila consideravelmente sua concepção do mundo e rouba-lhe um dos elementos essenciais”²⁷.

Exatamente este campo de pesquisas e dissertações de Teilhard relacionadas com a previsão do futuro é o que mais empolga certas categorias de leitores e, também, o que mais afasta outras que tinham apreciado Teilhard em suas análises anteriores.

Jean Piveteau, no seu prefácio ao volume VIII das *Obras de Teilhard: O Grupo Zoológico Humano*, referindo-se à última parte do livro, que trata do futuro, escreve: “Nesta parte parecerá que Teilhard faça obra

²⁷ WILDIERS, N.M. *Op. cit.*, p. 70.

mais de filósofo que de cientista, e muitos que admiram o paleontólogo em sua interpretação do mundo vivente, terão alguma dificuldade em seguir o autor em suas antecipações.

E parece mesmo que a maioria dos cientistas, quer amigos dele, quando vivo, quer admiradores da sua obra, depois de morto, apreciam o esforço e a grande fé do colega, mas se mantêm reservados quanto às suas posições futuristas.

Há já tanta dificuldade em evitar *apriorismos* e excessos de imaginação quando se trata de fatos presentes e experimentáveis; como poderia alguém evitá-los diante daquilo que ainda não existe?

A ciência é só do controlável e do experimentável: o futuro foge, por definição, a qualquer análise, portanto, não pode ser objeto de ciência. E muitos se admiram de que Teilhard, formado nos sólidos métodos científicos se tenha abandonado, e com tanta paixão, a esta aventura.

Ele próprio declara, a certa altura de sua vida, que o passado não lhe interessava senão em função duma ciência do futuro. “Porque é exatamente numa ciência do futuro que ele pensava e não em arbitrarias adivinhações ou em superficiais conjecturas partindo de fenômenos contingentes”.

“Os séculos XIX e XX (este nos seus começos) estavam interessados, sobretudo, em esclarecer o *passado* do homem - o resultado das investigações destinava-se a concluir com clareza que a aparição do pensamento sobre a terra correspondia *biologicamente* a uma “*hominização da vida*”.

Agora o centro das investigações científicas orientado *para a frente*, no prolongamento do *fenômeno humano*, está em vias de fazer surgir, nesta direção, uma perspectiva ainda mais espantosa: a de uma “*humanização progressiva da humanidade*”²⁸.

Exatamente porque Teilhard visa a uma ciência do futuro, procura fundamentá-la em base científica. E a base científica é o passado. “O passado, escreve em data de 8 de setembro de 1935, me revelou a construção do futuro.

²⁸ CHARDIN, T. DE. *Le Christ évoluteur*, 1942.

Precisamente, para falar com alguma autoridade sobre o futuro, é necessário que eu me estabeleça o mais solidamente possível como um especialista do passado...

Ninguém duvida que as leis da natureza tenham um valor universal e que, com base no conhecimento delas, possamos prever o futuro. O astrônomo, por exemplo, determina com antecedência e com exatidão a posição que os astros e os planetas ocuparão daqui a dezenas e centenas de anos.

Os voos espaciais não seriam possíveis, sem esta possibilidade de previsão certa. É esta precognição certa do futuro que faz a grandeza e a utilidade da ciência.

Mas será que as leis da evolução, que Teilhard descobriu no mundo pré-humano, terão para o futuro, a mesma infalibilidade que as leis naturais, sendo que, segundo afirmação do próprio Teilhard, a evolução, chegada ao homem, não está mais sujeita aos determinismos da natureza, mas à livre vontade dele?

Teilhard compreende muito bem que os acontecimentos futuros da humanidade não podem ser previstos com infalibilidade, como o podem os movimentos dos astros. Mas acha que podemos, em virtude de extrapolações sérias e fundadas, prever com bastante probabilidade as grandes linhas do futuro.

Portanto, entre a certeza matemática e a simples conjectura, há lugar para uma expectativa séria, fundada em fatos e princípios científicos.

2.2.5 As leis que regem a evolução da humanidade

Para dar forma a esta expectativa, é preciso responder com Teilhard à pergunta: "Em que medida, e eventualmente sob que forma, a camada humana obedecerá ainda (ou escapará) às forças de envolvimento cósmico que lhe deram origem"?

"A resposta a esta pergunta, vital para o nosso comportamento, depende inteiramente da idéia que fazemos (ou, mais exatamente, da idéia que devemos fazer) da natureza do Fenômeno Social, tal como se apresenta em pleno surto à nossa volta" ²⁹.

²⁹ Cf. **O fenômeno humano...** p. 338.

Há alguns, escreve Teilhard, que consideram a socialização em ato como um processo jurídico e acidental, que mostra apenas uma analogia superficial “extrínseca” com as construções da biologia.

A humanidade, continuando a multiplicar-se, estaria obrigada, naturalmente, a descobrir para seus membros ordenações cada vez mais complicadas.

Há outros, pelo contrário, que pensam que a evolução biológica, refletindo-se sobre si mesma no homem, teria parado.

Mas não se deveria dizer, protesta Teilhard, que ela se projeta para diante?

Observe-se, antes, a maneira como, quanto mais a humanidade ordena tecnicamente a sua multidão, mais nela sobem, *pari passu*, a tensão psíquica, a consciência do tempo e do espaço, o gosto e o poder da descoberta.

Este grande acontecimento parece-nos sem mistério. E, no entanto, nessa associação reveladora da ordenação técnica e da centração psíquica, como não reconhecer ainda em ação (embora em proporções e a uma profundidade jamais atingidas) a grande força de sempre - aquela mesma que nos fez?

Como não ver que, depois de nos ter feito rolar individualmente, cada um de nós sobre si próprio, é sempre o mesmo ciclone (mas à escala social, desta vez) que continua a sua marcha por sobre nossas cabeças - comprimindo-nos todos num amplexo que tende a aperfeiçoar cada um de nós, ligando-nos organicamente a todos os demais ao mesmo tempo³⁰?

Sim, para Teilhard, as leis que regiam anteriormente a evolução continuam, mas com novo sinal.

A complexificação e conscientização, antes que dos indivíduos em si, é dos indivíduos entre si e toma o nome de *socialização*. A complexificação dos elementos, no indivíduo corresponde à união dos indivíduos entre si em grupos cada vez maiores.

Poderíamos chamá-la de *socialização da vida*. Também a interiorização se transfere do plano singular ao plano coletivo, não no sentido de que vise a uma consciência coletiva, mas a uma intensificação

³⁰ *Ibidem...*p. 338-339.

das relações entre as consciências individuais, uma maturação e um aprofundamento da consciência comum. Poderemos denominá-la *socialização do saber*.

Uma e outra, como ouvimos do próprio Teilhard, não constituem senão *o prolongamento*, no homem, do mecanismo da evolução biológica: *prolongamento* e -Teilhard faz questão de realçá-lo - *transformação*.

Segundo Teilhard, este fenômeno da socialização, como se está realizando sob os nossos olhos, não é um fenômeno qualquer e acidental; é um fenômeno novo, capital, que marca uma transformação profunda, uma mudança na história da humanidade: um passo tão revolucionário quanto a descoberta de que a terra gira ou de que o cosmo evolui.

Isto não significa que a socialização não seja de sempre. Desde seu nascimento, a humanidade se uniu, primeiramente, em pequenos grupos, tribo, clãs; depois, em conjuntos mais amplos, até chegar aos grandes impérios de antes e depois de Cristo.

Porém, a socialização ainda não era intensa, e os grupos se dividiam, se combatiam. Era a fase expansiva da humanidade, destinada a ocupar o planeta. Fase, portanto, divergente dos meridianos.

Mas agora chegamos ao equador: os meridianos começaram a convergir: começa a fase compreensiva da humanidade.

É um fenômeno que dá na vista, porque marca profundamente a nossa época, a socialização. Teilhard a vê preparada e cada vez mais intensificada, particularmente por dois fatores: um, *demográfico*, devido fundamentalmente à curvatura geográfica da terra, que comprime os homens; outro, *social*, devido à curvatura psíquica do pensamento que os associa.

O *fator demográfico*. Todas as regiões do nosso planeta estão descobertas e povoadas: não é mais possível qualquer expansão geográfica. Ao mesmo tempo, a população humana está aumentando vertiginosamente: cresce a pressão demográfica; isso conduz a uma interiorização mais profunda de cada grupo e a um influxo mais intenso dos grupos entre si.

O *fator social*. O maravilhoso desenvolvimento dos meios de comunicação: do telefone, do telégrafo, do rádio, da TV, da informática e cibernética, da aviação, dos outros meios de transporte, acabam com as fronteiras e com as distâncias do planeta e tornam o inter-relacionamento humano cada vez mais intenso, rápido, inevitável.

Tudo isso faz com que os homens se aproximem cada vez mais e a humanidade tenda a formar um bloco único, uma comunidade mundial.

Em particular, para confirmar sua tese da socialização do saber, Teilhard alude a alguns outros fatores que começam a tornar-se evidentes na nossa civilização.

Fator sociológico de interpenetração e de interfecundação das culturas, devidas, sobretudo, ao poder dos meios de comunicação social, como acabamos de explicar. As barreiras de línguas, raças, nações, continentes, estão caindo ruidosamente.

Um acontecimento, uma descoberta, uma criação artística, num instante se tornam posse da humanidade, possibilitando um enriquecimento individual e coletivo inimaginável até agora.

“Ao ler a grande literatura torno-me mil homens, e permaneço, contudo, eu mesmo, torno-me mais que eu mesmo.”

Além da intercomunicação das culturas, deve ser lembrado o acentuado sentido do diálogo que se instaurou em todos os setores e entre todas as categorias de pessoas, também naquelas mais arreadas até agora ao colóquio.

O espírito de diálogo está se tornando uma característica da nossa época, e graças a ele alargam-se, completam-se, equilibram-se nossos conhecimentos e dilatam-se os horizontes da nossa vida espiritual.

Fator científico. Em todos os domínios do saber: da filosofia, da ciência, da arte, da religião, assistimos a uma colaboração e a uma concentração de forças, como nunca se havia manifestado no passado.

O fenômeno aparece mais no domínio da exploração da natureza. “Neste campo, desenvolveu-se por toda a terra um pensamento e uma pesquisa coletivos, graças aos quais vemos, o mais das vezes, que são equipes que agora se abalançam aos problemas e os resolvem. A exploração da natureza tornou-se um esforço coletivo, por exigência de toda a humanidade, tanto nos empreendimentos como nas suas conseqüências”³¹.

Fator ético. Nunca como hoje o homem se sentiu tão responsável pelo próprio destino e pelo mundo. Nunca como hoje os homens se sentiram (não digo que se comportam) solidários entre si.

³¹ WILDIERS, N.M. *Op. cit.*, p. 78.

Teilhard, pois, prevê, após a realização do homem individual, a realização do homem coletivo: após o homem, a humanidade.

Socialização da vida e socialização do saber: eis a nova face das leis que regem a evolução desde o começo do universo. Será que podemos chamar, com Teilhard, de *planetização* a este fenômeno de socialização e de unificação das consciências humanas entre si? Serão o “novo céu e a “nova Terra” relatados pelo Apocalipse(21)?

Certamente aqui entram os Aspectos teológicos, tendo a palavra os teólogos de ontem e de hoje.

2.3 Aspectos Teológicos

Toda essa visão de Teilhard de Chardin certamente atingiu um dos principais pilares da Igreja: a Doutrina (Dogmas) que influencia certamente a fé dos fiéis pela qual o Magistério da Igreja tanto zela.

2.3.1 A Dogmática católica, ferida com o evolucionismo criador de T. de Chardin

Diante de todas essas correntes (evolucionismo, existencialismo, monogenismo, poligenismo, mutacionismo, etc.) que circulavam desde o fim do século XIX e metade do século XX, o papa Pio XII lança (12/08/50) a encíclica *Humani Generis* (Gênero humano) que, apesar de vislumbrar uma certa abertura para a pesquisa científica, “permanecia no seu imobilismo no domínio da pesquisa científica sobre as origens do homem, retomando a doutrina tradicional da Igreja, tirada diretamente de uma interpretação quase literal da Bíblia”³², condenando o comunismo marxista, o evolucionismo e o existencialismo, especialmente o ateu, de Sartre e Heidegger.

A finalidade da encíclica era “esclarecer para restabelecer a serenidade intelectual, prevenir a difusão de erros vindos de fora da Igreja e determinar firmemente as posições a manter para assegurar a salvação do pensamento católico”³³, evitando o relativismo dogmático e uma interpretação não fundamentalista da Bíblia.

O que mais preocupava ao Magistério da Igreja no que concerne ao evolucionismo criador de Chardin era que:

³² MINOIS, G. *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*. T.2. Paris: Fayard, 1991, p.364-365.

³³ LÉVIE, J. *L'encyclique "Humani Generis"*, In: Nouvelle Revue Théologique, 72, 1950, p. 788.

a) Ele feria os dogmas do “pecado original” de Adão e Eva, vistos como entes históricos (leitura fundamentalista, letrista de Gn.1-2);

b) Negava a existência de um paraíso terrestre histórico (Saúde ou esperança?: Vide C. Mesters. Petrópolis:Vozes, 1975);

c) Negava que o pecado do primeiro homem era transmitido a todos os seus descendentes não por imitação, mas por propagação: “É próprio de cada um” e é a “morte da alma”, isto é, a “privação” e não simplesmente a “carência de santidade”, mesmo nas crianças recém-nascidas (Cf. Concílio de Trento, Sessão V, Cânones 2-3).

d) Negava a desobediência (primeiro pecado) de Eva e Adão, pais universais da humanidade, perdendo a santidade e a justiça (Cf. Concílio de Trento, Sessão V, Cânon 2), implantando o Mal no mundo;

e) Não aceitava o “monogenismo” (a espécie humana vem de um só casal Adão e Eva, não aceitando o papa também a hipótese dos pré-adamistas e do poligenismo);

f) Diminuíva indiretamente a “redenção do segundo Adão” (Cristo);

g) Era uma teoria evolucionista “panteísta” (monista) a de Chardin (H.G. col. 1155);

h) Negava a “criação imediata” das almas por Deus (e não através de uma longa e sinuosa evolução das espécies);

i) Fazia uma interpretação inautêntica da Sagrada Escritura, afirmando que tudo isso era um conjunto de Hipóteses não provadas.

Diante de tudo isso, a Igreja reafirma a “Filosofia perene” (Tomismo) e o imutável Magistério da Igreja, sendo difícil uma conciliação entre Ciência e Religião (Pio X, *Pascendi Domini gregis*, 1907), denunciando os erros metodológicos, filosóficos e teológicos de Teilhard de Chardin.

É claro que um cientista (paleontólogo e geólogo) no roldão da evolução das ciências biológicas e naturais só podia ser condenado por uma Igreja que parou no tempo-espaço, mormente no que concerne a uma atualização da dogmática. Eis o grande e eterno impasse até os nossos dias!

Para responder aos pontos que a Igreja critica cima, gostaria de colocar alguns pontos, retirados do Diário e das Cartas de Teilhard de Chardin que sintetizam, ao seu modo, a sua nova visão das coisas.

“Para Teilhard de Chardin, os anos de 1912-1926 foram ricos em descobertas espirituais, as quais lhe permitiram dar ao seu pensamento dois componentes fundamentais: o sentido cósmico, precisado e sustentado pela visão evolucionista e o sentido crístico”.

Esses dois componentes estão expressos, na última página de seu Diário: “Os dois artigos do meu credo: o Universo está centrado evolutivamente no alto, na frente e Cristo é seu centro” (Carta de 15 de maio de 1926).

Esse pensamento mostra a passagem de Chardin do fixismo para o evolucionismo... O mundo não era mais um cosmo imóvel, mas uma cosmogênese; sua unidade era dinâmica; ele se desdobrava no espaço e no tempo, convergente, finalizado, ortogenético; sua evolução se opera pela adição orientada de pequenas mudanças, havendo assim a “santa Evolução” (Vida cósmica, 24/05/1916)³⁴.

Diante das críticas do Santo Ofício, Chardin precisa logo a dificuldade: “Quanto mais ressuscitarmos cientificamente o passado, tanto menos encontramos lugar para Adão e Eva e para o paraíso terrestre”³⁵. Em lugar de Adão, a paleontologia oferece homens de Mauer ou de Neandertal, extremamente desumanizados, até monstruosos; em lugar de jardim de Éden, a ciência descobre um mundo dominado pelo mal físico, “em estado de pecado original”.

Para Chardin, o pecado original exprime, traduz e personifica, num ato instantâneo e localizado, a lei perene e universal de culpa que está na humanidade, *em virtude* de sua situação de ser *in fieri* (fazendo-se, mudando, em devir).

Com relação à encarnação do Verbo (Cristo), Chardin assim se expressa em “O Estofado do Universo”(F.H.):

O grande acontecimento de minha vida foi a identificação gradual, no céu de minha alma, de dois sóis, sendo um desses astros o Ápice cósmico postulado por uma Evolução generalizada de tipo convergente (não divergente como afirmava Bérghson em a “Evolução criadora”) e sendo o outro formado por Jesus ressuscitado da fé cristã. Ele é um pólo de

³⁴ ARNOULD, Jacques. *Ibidem..* p. 50-51.

³⁵ CHARDIN, T. DE. *Oevres.* T. X. Paris: Seuil, 1969, p. 62.

irreversibilidade absoluta, chamado o último Ponto Ômega, “Primeiro Motor na frente”.. porque Deus “pôs tudo debaixo de seus pés e o pôs acima de tudo” (Ef. 1,22). “O Cristo da Revelação se torna, sem mais tardar, o Cristo universal, através das funções de Ômega³⁶.

Finalmente, apesar de Teilhard de Chardin, em 1936, ter tido o seu nome indicado para a Pontifícia Academia de Ciências do Vaticano, na realidade foi vetado como uma pessoa com a qual se deve ter cuidado e o processo foi arquivado.

2.3.2 Visão dos teólogos atuais sobre o evolucionismo de Teilhard de Chardin

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), de um modo indireto, valorizou na *Gaudium e Spes*, o pensamento de Teilhard de Chardin, mostrando-se mais aberta ao mundo e suas mudanças.

O Catecismo da Igreja Católica reafirma:

A transmissão do pecado original é um mistério que não somos capazes de compreender plenamente. Sabemos, porém, pela Revelação, que Adão havia recebido a santidade e a justiça originais não exclusivamente para si, mas para toda a natureza humana: ao cederem ao Tentador, Adão e Eva cometem um *pecado pessoal*, mas esse pecado afeta a *natureza humana* que vão transmitir em um *estado decaído*. É um pecado que será transmitido por propagação à humanidade inteira, isto é, pela transmissão de uma natureza humana privada da santidade e da justiça originais. É por isso que o pecado original é denominado “pecado” de maneira analógica: é um “pecado contraído” e não “cometido”, um estado e não um ato³⁷.

No entanto, a batalha estava longe de chegar ao fim. Muitos teólogos se manifestaram sobre a evolução das espécies e o evolucionismo criador de Teilhard de Chardin.

Daremos algumas rápidas sínteses do pensamento de alguns famosos teólogos da atualidade:

a) Karl Rahner S.J.

O teólogo alemão Karl Rahner reflete sobre as relações entre teologia e Ciências da natureza. Abordando os temas do Monogenismo e Poligenismo, ele escreveu três livros:

1) O monogenismo e a teologia (1954);

³⁶ CHARDIN, T. DE. *Oeuvres*. T. I. Paris: Seuil, 1955, p. 302.

³⁷ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Várias Editoras, 1993, nº 404.

2) Pecado original e a evolução (1967);

3) Curso fundamental da fé (1976).

As reflexões de Rahner são muito profundas, admitindo em “Antropologia: problema teológico” que: “A matéria não pode de modo nenhum ser pura e simplesmente algo de todo disparatado e alheio ao espírito. Pelo contrário, a matéria é um momento limitado nesse mesmo espírito”³⁸.

Rahner acena na direção da matéria concebida por Teilhard de Chardin, e afirma com relação ao monogenismo:

O monogenismo é explicitamente enunciado no segundo e terceiro capítulos do Gênesis. Mas o teólogo deve evitar uma leitura muito literal da Escritura e interrogar-se sobre as fontes e as inspirações de seus redatores, pois, o redator não refletiu além da história que o cercava, a de seu círculo de visão.

E continua Rahner: “A continuação da pesquisa bíblica “não fornece nenhuma informação absolutamente clara a respeito do monogenismo estrito, além de uma unidade original e histórica do gênero humano, unidade que, *a priori*, poderia ser pensado de modo diferente”³⁹.

Finalmente, fugindo do debate sobre o monogenismo, Rahner diz não conhecer muito de biologia e Ciências da natureza, pendendo mais para o Magistério da Igreja, mas pede que “a Teologia dogmática se torne uma antropologia teológica”⁴⁰, mostrando a necessidade de a Igreja ser mais pé no chão.

b) Jürgen Moltmann

O teólogo protestante J. Moltmann, em seu livro “O homem” (1971)⁴¹ não faz alusão especial à evolução biológica.

Ele afirma, no entanto, que:

O homem não é o sentido da evolução. A cosmogênese não está ligada ao destino do homem. É o destino do homem que depende da cosmogênese.

³⁸ RAHNER, Karl. **Antropologia: problema teológico**. São Paulo: Herder, 1968, p. 15.

³⁹ RAHNER, Karl. *Le monogénisme et la théologie*, In: *Écrits théologiques*. T. V. Paris: Desclée de Brouwer, 1966, p. 9-85.

⁴⁰ RAHNER, Karl. *Théologie et anthropologie*, In: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris: Cerf, 1967, p. 99.

⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne*. Paris: Cerf-Mame, 1974, p. 388.

Do ponto de vista teológico, o sentido do homem está, com o das coisas, em Deus.

De certo modo, o pensamento de Moltmann se opõe ao de Chardin quando se refere à cosmogênese, ma se assemelha muito ao de Chardin quando fala de Deus como o pólo que atrai toda a criação. Só que ele vê Deus atraindo a si todas as coisas, enquanto Chardin coloca o processo evolutivo empurrando o homem para o Ômega que também atrai o homem e toda a natureza, através da cristificação, para o Ponto Ômega: o tempo da amorização plena.

3 A Amorização Plena

3.1 O termo final

A planetização, resultante de leis biológicas e que, segundo todas as previsões, irão aumentando sempre até um novo ponto crítico de maturação e saturação.

Já a evolução conheceu no seu caminho, como vimos, outros pontos críticos, outros saltos: primeiro, na eclosão da vida; segundo, na explosão da consciência humana, ambos preparados por uma condensação da matéria do universo, à semelhança dum líquido que chega ao ponto de ebulição.

“Pois bem, por razões de continuidade e de homogeneidade - afirma Teilhard - o que coroará e limitará a humanidade coletiva no termo de sua evolução é - não pode deixar de ser - o estabelecimento duma espécie de *sede pontual* no centro do aparelho reflexivo tomado na sua totalidade”.

“O Ômega só pode ser concebido como o *ponto de encontro* entre o universo, chegado ao limite de contração, e Outro Centro, ainda mais profundo, centro auto-subsistente, e princípio absolutamente último, este, de irreversibilidade e de personalidade: o único verdadeiro Ômega”⁴².

Destes textos - fundamentais para entender o pensamento teilhardiano - deduzimos que o Ômega representa o *encontro* entre a humanidade chegada aos limites de seu poder de união e de amor e outro centro, que a assume e, assumindo-a, transforma-a.

⁴² CHARDIN, T. DE. *Grupo zoológico humano*, p. 162.

Centro que, para Teilhard, vem coincidir com Cristo, com Deus mesmo, e ao qual ele reserva o nome de Ômega: ômega é o encontro entre a humanidade e Cristo; Ômega é Cristo.

Este encontro da humanidade com Cristo, Teilhard o identifica com a Parusia: o fim do mundo.

Quando se realizará este supremo acontecimento? Da Parusia, Cristo disse: “daquele dia e daquela hora ninguém sabe, nem os anjos do céu, mas só o Pai”⁴³.

Teilhard, numa base puramente científica, avança a opinião de que a humanidade é ainda infante, acaba agora de largar as últimas amarras que a prendiam à idade da pedra.

Os homens teriam saído ontem da pré-história, e provavelmente uma história de centenas de milhões de anos, está diante deles até que cheguem à maturação, que condiciona o encontro final com o Omega.

Isso, porém, não significa que até aquele momento o Omega não apareça no horizonte da humanidade: pelo contrário.

A evolução, dizíamos com Teilhard, caminha para metas bem determinadas; primeira etapa, o homem: ômega minúsculo (ω); segunda etapa, final, o Cristo: Ômega maiúsculo (Ω).

Caminha complexificando, conscientizando, socializando. Numa palavra: convergindo. Com efeito: complexificação, conscientização é convergência da multiplicidade para a unidade *no ser*, socialização representa a convergência da multiplicidade para a unidade *entre os seres*, isto é, dos seres entre si.

A evolução, pois, é um movimento de convergência, de unificação: tudo o que sobe, converge - gosta de repetir Teilhard. Mas para quê? Para que cima? Que meta final? Que luz, que foco está atraindo toda a criação?

Um movimento de tais dimensões, como a evolução cósmica, a direção dele deve ter o seu “porquê”. É o Omega, responde Teilhard. É o Omega que, antes mesmo de ser atingido fisicamente pela humanidade, pela atração amorosa que exerce, move-a e aproxima-a.

É esta atração amorosa por parte do Omega a razão última do movimento de convergência da Cosmogênese (mundo inanimado), da Biogênese (reino animal), da Noogênese (humanidade).

⁴³ Mt. 24,35.

Mais radicalmente é o Omega que, pelo seu fluxo criador e magnetizador, é a origem de toda a energia evolutiva e do seu movimento cósmico.

3.2 Teilhard sim ou Teilhard não?

O cientista escrupuloso que não quer pronunciar um “jota” além do que o autoriza a análise do fenômeno, o filósofo cioso da evidência das premissas e da conexão lógica das conclusões, o teólogo preocupado com a concordância material das doutrinas com a Bíblia e o magistério oficial, evidentemente dirão “Não” a Teilhard.

Muitos, pelo contrário, cristãos e não cristãos, homens de cultura e homens de negócios, acharão Teilhard simplesmente sedutor. Muitos, através dele, recuperaram o gosto de viver e agir; muitos, lendo-o, experimentaram uma confiança, uma excitação, uma exaltação espiritual antes desconhecidas; muitos tiveram a impressão de entrarem em um novo mundo espiritual.

Parece-nos que a maioria dos que leem Teilhard pela primeira vez, “ficam impressionados: certamente não aceitam uma evidência decisiva, mas se perguntam se não lhes foi, assim, apresentada a verdadeira lei do real; e essa questão, uma vez colocada, despertará ao máximo sua inteligência”.

É que, “para além das incertezas da ciência, para além das prudências dum método racional, há, sem dúvida, lugar para uma visão penetrante que descobre, antes de demonstrar”⁴⁴.

A nosso ver, este é o ponto crucial no problema de Teilhard. Quem admite a validade deste método de aproximação da verdade, embora avaliando seus riscos, aceitará Teilhard, apesar de se dar bem conta de que nem tudo está provado; com o pressentimento, porém, e na esperança de que as intuições, fundamentais pelo menos, serão garantidas. Quem somente aceita os resultados certos da experiência ou dos silogismos tem motivo para dizer “não”...

A estes últimos Teilhard respondeu com humildade numa das páginas finais do *Fenômeno Humano*⁴⁵. “Entre os que houverem tentado ler até o fim estas páginas, muitos fecharão o livro insatisfeitos e

⁴⁴ Cf. RABUT, O. A. **Diálogo com Teilhard de Chardin**. São Paulo: Duas Cidades, 1967, p. 155.

⁴⁵ Cf. CHARDIN, T. DE. **O fenômeno humano**, p. 321.

perplexos, perguntando-se se acaso os levei a passear pelos fatos, pela metafísica, ou pelo sonho”.

E ainda, acrescenta Chardin:

Nesta reordenação dos valores, é possível que me tenha enganado em muitos pontos. Que outros procurem fazer melhor. Tudo o que eu desejava era fazer sentir, ao mesmo tempo, que a realidade, a dificuldade e a urgência do problema (do homem), a ordem de grandeza e a forma a que a solução não pode escapar.

Seria desonesto negar a Teilhard este resultado: fazer sentir o problema do homem!

Conclusão:

Pano de fundo: Fixismo (Parmênides) ou evolucionismo (Heráclito) ou ambos (Teilhard de Chardin)?

Teilhard tem o imenso mérito de haver colocado os verdadeiros problemas sobre os quais os homens de hoje se interrogam; de ter indicado e usado o método de abordagem, que parece o único apto - contanto que devidamente aplicado e complementado pela reflexão filosófica e teológica; de ter proposto algumas conclusões que, embora imperfeitas, são insolitamente estimulantes e provocadoras do pensamento científico, duma parte; filosófico e teológico, de outra.

Teilhard também fez sentir que ambos cochilavam, tranqüilamente e demais, sobre a almofada, um dos postulados materialistas. Se errou, “que outros procurem fazer melhor”.

Da nossa parte já temos afirmado, em várias oportunidades, que a obra de Teilhard não é para ser totalmente aceita ou totalmente recusada, mas sim, para ser estudada e explorada no que contém de positivo (e é talvez muito mais do que pensamos).

Ela deve ser corrigida no que apresenta de erros (poucos, para quem se aproxima dela honestamente) e, sobretudo completada em suas lacunas, algumas graves (para quem tenha capacidade para tanto)!

Teilhard deve ser lido e estudado sem preconceitos e sem fanatismos e somente assim, a nosso modo de ver, aparecerá às gerações de amanhã como um grande mestre espiritual da Nova Idade ⁴⁶. Mas o debate continua!

⁴⁶ DALLE NOGARE, Pedro. **Humanismos e Anti-humanismos...** pp. 191-217.

Referências Bibliográficas

- ARNOULD, Jacques. **Darwin, Teilhard de Chardin e Cia: A Igreja e a evolução.** São Paulo: Paulus, 1999.
- BÍBLIA de Jerusalém. Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1995.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Várias Editoras, 1993.
- CHARDIN T. de. In: ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, Vol. XIX. São Paulo - Rio de Janeiro, 1986, p. 10.802-10.803.
- CHARDIN T. DE. **O fenômeno humano.** São Paulo: Herder, 1965.
- _____. **Grupo zoológico humano**, pp. 34.35. Cf. também *Oeuvres*, 3, p. 355.
- _____. **Oeuvres**, 1955, p. 305.
- _____. **Le Christ évoluteur**, 1942.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Gaudium et Spes.** Petrópolis: Vozes, 1967.
- DALLE NOGARE, Pedro. **Humanismo e anti-humanismos em conflito.** 1. ed. São Paulo: HERDER, 1973.
- DE LUBAC, Henri. **La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.** Paris: Aubier, 1962, p. 286.
- LÉVIE, J. L'encyclique "Humani Generis", In: **Nouvelle Revue Théologique**, 72, 1950.
- MINOIS, G. **L'Église et la science.** Histoire d'un malentendu. T.2. Paris: Fayard, 1991.
- MOLTMANN, Jürgen. **L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne.** Paris: Cerf-Mame, 1974.
- OPARIN, A. **A origem da vida.** São Paulo: Ed. Escriba, 6ª edição.
- PIO X. **Pascendi Domini Gregis.** Roma: LEV, 1907.
- RABUT, O. A. **Diálogo com Teilhard de Chardin.** São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- RAHNER, Karl. **Antropologia: problema teológico.** São Paulo: Herder, 1968.
- _____. "Le monogénisme et la théologie", In: **Écrits théologiques.** T. V. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.
- _____. „Théologie et anthropologi", In: **Théologie d'aujourd'hui et de demain.** Paris: Cerf, 1967.
- SMULDERS, P. **A visão de Teilhard de Chardin.** Petrópolis: Vozes, 1965.
- WILDIERS, N.M. **Teilhard de Chardin.** Lisboa: Editorial Presença, 1965.

*Prof. Dr. Luiz Alencar Libório
Recife, 11 de maio de 2005.
Luiz Alencar Libório
UNICAP: Semana Teológica: 2005.



WOLFHART PANNENBERG, PARA A “FUNDAMENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DE UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ”

*Prof. Dr. Evaristo Marcos**

*Prof. Ms. Judikael Castelo Branco**

Resumo: Partindo da análise da antropologia teológica de Wolfhart Pannenberg, um dos maiores teólogos do século XX, este artigo quer servir de leitura introdutória da sua teologia como história. Para isso devemos situá-lo dentro do contexto teológico do século passado, depois apresentar com olhar panorâmico sua intuição de uma “revelação como história”, e, só então, adentraremos no tema da antropologia, da necessidade desta em teologia e precisamente a antropologia teológica de Pannenberg, para alcançarmos o específico cristão deste tema com uma leitura do seu artigo “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”; e finalmente terminamos com algumas questões abertas a partir da história na qual se dá a revelação.

Palavras-chave: história, Revelação, ressurreição, homem.

Abstract: Based on the analysis of the theological anthropology of Wolfhart Pannenberg, one of the greatest theologians of the twentieth century, this article aims to serve as introductory reading of his theology like history. For we must situate it within the theological context of the last century, after looking widescreen display with his intuition of a “revelation like history”, and only then, entering the field of anthropology, the need for this in precisely the theology and theological anthropology for Pannenberg, to achieve the specific theme of Christian with a reading of his article “Christological Rationale for a Christian anthropology” and finally finish with some open questions from the story which gives the revelation.

Keywords: history, Revelation, resurrection, man.

Introdução

O século XX deu à história da teologia um dos seus capítulos mais interessantes; pois, levando-se em conta a brevidade deste período no que toca o pensamento – sobretudo no campo teológico – foi um tempo de acentuada criatividade, principalmente para poder responder aos

desafios colocados pela teologia liberal no final do longo século anterior¹. Foram estes desafios que marcaram o início do “século teológico” com a “Carta aos Romanos” de Barth, nos anos 20. Mas os últimos decênios têm convivido também com outro momento igualmente desafiador: a pós-Modernidade. E é justamente neste “tempo de transição” que se destaca a figura do teólogo protestante Wolfhart Pannenberg².

Teólogo da terceira geração do século passado, Pannenberg alinhou-se na fileira daqueles que souberam unir na mesma sentença os termos “teólogo-cristão-contemporâneo”; e é exatamente à luz desta expressão cunhada por Bethge para definir Bonhoeffer³, que queremos colocar Pannenberg por sua imensa coerência ao assumir às últimas conseqüências as características do tempo presente, naquilo que podem elas acrescentar à vida cristã e à teologia.

Como todo teólogo coerente depois da segunda metade do século, o problema que ele busca enfrentar é o mesmo que anos antes inquietara Bonhoeffer numa prisão em Tegel: como falar de Deus num mundo que chegou à “maioridade”⁴? Isso só será possível se o discurso da fé se fizer humanamente e universalmente válido, ao mesmo tempo se submetendo e desafiando as estruturas do pensamento pós-metafísico que caracteriza o saber contemporâneo.

Para poder ver como isto se dá em Pannenberg escolhemos o aspecto antropológico partindo da pergunta pelo sentido mesmo de uma antropologia teológica para chegar ao específico dela no seu fundamento cristológico. Para isso devemos antes de tudo enquadrá-lo no panorama teológico do seu século, depois passar os olhos, numa leitura sumária, na sua intuição de uma “revelação como história”, e só então nos introduzir no tema da antropologia, da necessidade desta para a teologia e na antropologia teológica de Pannenberg.

¹ Sobre a “brevidade” do século XX, cf. E. HOBSBAWM, *Era dos extremos. O breve século XX*, São Paulo, 1995.

² Estendemos aqui o termo usado por Habermas para descrever o presente político europeu (cf. J. HABERMAS, *Era das transições*, São Paulo, 2003), para falar do século XX como verdadeiro tempo de mudança no campo teológico e reconhecer em Pannenberg não só um dos frutos, mas, sobretudo, um dos protagonistas desta transição como processo de abertura da teologia ao contexto mais amplo da sociedade e das culturas, às outras ciências e às situações concretas das comunidades cristãs.

³ Fazemos referência aqui ao título da biografia de Dietrich Bonhoeffer escrita por Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo cristiano contemporâneo, uma biografia*, Brescia, 2004³.

⁴ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão*. São Leopoldo, 2003, 369, 436, 440.

1. Pannenberg no contexto teológico do Século XX

Para situar Pannenberg, mesmo que numa visão bastante superficial do século XX, devemos destacar ao menos três movimentos, “entendendo estes como *tipologia* do fazer teológico sem esgotar sua estrutura, temática e contextualidade”⁵.

A primeira coisa importante é lembrar que no que toca o século XX a mentalidade característica não corresponde ao tempo cronológico, sobretudo no campo teológico. De fato, no século passado a teologia começa já na década de 20 e aqui nós temos nosso primeiro movimento. Ele vem como reação imediata à teologia liberal do século anterior: são as *teologias da identidade*, iniciadas com a teologia dialética (ou da Palavra) de Karl Barth, tendo mais tarde no campo católico von Balthasar. Este movimento é marcado pela “interrupção”; nele o discurso cristão é entendido não como prolongamento daquele filosófico, mas como verdadeira interrupção por parte de Deus na sua auto-revelação ao homem, que, sem essa, não o conheceria. Barth nega então toda possibilidade de uma teologia natural, já que o tema da teologia é Deus que irrompe de fora na história humana, Deus é ao mesmo tempo sujeito e predicado da sua teologia, o Deus que se revela deve sempre estar no centro. Em suma, “Deus é o absolutamente Outro, e a nossa submissão a Ele na fé tem todas as qualidades *paradoxais e irracionais* de um existencial abandonar-se”⁶.

O segundo é aquele das *teologias da correlação*, a partir da teologia existencialista de Bultmann. Aqui se tem claramente uma teologia feita sobre dois pólos: a Revelação e a situação existencial-temporal do ser humano. Sobre a distância entre este movimento e aquele anterior, Bultmann definia assim: “o homem, mesmo antes da revelação de Deus, se encontra numa relação com Deus”⁷. É teologia com coragem de

⁵ R. GIBELLINI, “Paixão pelo Reino, percursos da teologia europeia do século XX”, In ID (Org.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Aparecida, 2005, 6. Cf. R. GIBELLINI, “Trajetórias e perspectivas”, In L. C. SUSIN (Org.), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, 2006, 159-165.

⁶ B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, Brescia, 1966, 33. Grifos nossos. Sobre o pensamento dialético como um todo, assim sintetizou Mackintosh: “O pensamento dialético se segue da doutrina fundamental de Barth de ser Deus sempre sujeito e nunca objeto. Isto quer dizer que Deus não é uma unidade a mais no mundo dos objetos. Ele é o infinito, o Soberano, a quem só conhecemos quando nos fala (...), é por esta razão que a teologia (...) que pretende (...) falar dEle (...) tem que necessariamente cair na dialética, ou em asseverações que parecem revestir-se de contradições”, H. R. MACKINTOSH, *Teologia moderna*, São Paulo, 2004, 284.

⁷ H. ZAHRT, *Alle prese con Dio, la teologia protestante nel XX secolo*, Brescia, 1969, 248.

participar da “situação” humana e a correlação se dá justamente quando esta situação elabora questões à Revelação divina. É a busca de uma resposta humana com sentido cristão. Entre outros podemos elencar aqui Tillich, Schillebeeckx, Küng, além de um dos nomes mais expressivos, o de Karl Rahner em sua reviravolta antropológica, que, para Pannenberg, é uma das mais consistentes tentativas, no século XX, de manter aberta a racionalidade instrumentalizada e redutiva da cultura secular e de permitir ver em cada tema teológico aquilo que é universalmente humano⁸.

O terceiro é aquele das *teologias políticas*, por exemplo, de Metz e Moltmann, que colocam o problema da relação entre a teologia e a práxis, e falam da fé como realidade prática na história e na sociedade. A teologia política não é, porém, uma simples questão de teologia aplicada, mas “reclama um traço fundamental na construção da consciência teológica crítica em geral, que é determinada por uma nova relação entre teoria e prática, em conseqüência da qual toda teologia, enquanto é ela mesma, deve ser teologia ‘prática’, orientada à ação”⁹. Numa vertente latino-americana de teologia política, a teologia da libertação, afirma-se ainda que “a teologia deve ser um pensamento crítico de si mesmo, de seus próprios fundamentos (...) numa atitude lúcida e crítica com relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida e da reflexão da comunidade cristã (...) crítica da sociedade e da Igreja enquanto convocadas e interpeladas pela palavra de Deus (...) animada por uma intenção prática indissolúvelmente unida à práxis histórica”¹⁰.

Resumindo, pode-se dizer que o primeiro movimento é dono de uma *razão estética*, o segundo de uma *razão crítica* e o terceiro de uma *razão prática*¹¹.

⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia, 1991, 75-76.

⁹ J. B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica*, Brescia, 1998, 29.

¹⁰ G. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, São Paulo, 2000, 68.

¹¹ O que vemos nestas várias “tipologias” e movimentos é a diversidade das tentativas de resposta a uma das perguntas fundamentais da ciência teológica contemporânea, que na formulação de David Tracy comparece desta forma: “O que constitui a verdade de uma asserção teológica?” (D. TRACY, *A imaginação analógica*, São Leopoldo, 2006, 123). Logo, o que está em questão é o conceito do que é “verdadeiro” aplicado às proposições teológicas. No campo daquilo que a teologia entende por verdade das suas proposições, ela se viu passar de uma idéia de correspondência da asserção ao dado da fé à emergência de uma nova imagem da verdade, vista como transformação da realidade (Cf. D. TRACY, *A imaginação analógica*, 112-131).

A partir deste panorama, o posicionamento teológico de Pannenberg pode ser compreendido como reação direta às duas gerações de teólogos que lhe precederam; tendo na hermenêutica histórica o diferencial que o coloca em descontinuidade diante das principais intuições teológicas do início do século, a saber, a dialética (Barth) e a existencial (Bultmann). Pannenberg evoca uma nova reviravolta ao incluir no discurso teológico um papel para a história completamente diferente daquele dado a ela até então. Sua teologia reconhece a relação da revelação com a história, relação negada pela dialética barthiana, por pensar numa super-historicidade da revelação e da fé, pois “na história não há nada que possa fundar a fé; fé é milagre” (Barth, *Carta aos Romanos*) e na teologia existencial de Bultmann com perspectivas da historicidade apenas subjetiva da filosofia existencial, desconsiderando o aspecto histórico em virtude da centralidade do anúncio, do *kerigma*. Pannenberg, por sua vez, responde à pergunta se a história “profana” tem uma dimensão salvífica, e sua resposta é positiva¹²; para ele, como resumiu Johan de Tavernier: “A história para quem crê em Deus, se encontra sempre em relação com um Deus que reconhecemos qual fundamento e dinâmica de criação e salvação”¹³. Em Pannenberg o tema da teologia é o encontro entre Deus e a humanidade na história, e não

¹² Sobre as reações de Pannenberg às concepções de *história* elaborados pela teologia dialética e existencialista, pode-se dizer que “voltando a Barth e Brunner uma geração antes: eles enfatizam a particularidade histórica da manifestação da *Palavra* de Deus como evento salvífico, o evento salvífico está separado do resto da história. Seu significado só é acessível à fé, e não à história crítica. Barth costumava chamar esses eventos, especialmente referindo-se à encarnação do verbo, de ‘história primitiva’ (...). Pannenberg vê nessa concepção de história primitiva ou supra-história um conceito não-histórico, de caráter mais gnóstico do que cristão. Bultmann também evidenciou o caráter histórico do evento revelador em Jesus Cristo. Mas ele se refere a essa distinção duvidosa e ambígua dos alemães entre *Histoire* e *Geschichte*. Ele toma *Histoire* como o simples acontecimento de fatos, ou o relatar de fatos. *Geschichte* é a história interpretada em seu significado existencial para nós. Então, a história dos eventos reveladores e salvíficos, no sentido de *Geschichte*, só pode ser compreendida na decisão existencial da fé individual, e não pelos juízos da história científica e crítica. Pannenberg rejeita esse dualismo epistemológico, essa distinção. Segundo ele, essa distinção repousa sobre premissas filosóficas duvidosas. Ela aceita muito facilmente a maneira positivista de se compreender a natureza do conhecimento de fatos. Ela separa o fato do significado ou interpretação. Ela leva a marca de um dualismo neokantiano. Ela divorcia o real conteúdo dos eventos da revelação (...) do seu significado que ele considera como uma mera revelação da estrutura existencial autêntica da existência humana”, M. ZEUCH, *A Teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg*, 2ª parte, São Leopoldo, 2006, 13.

¹³ J. DE TAVERNIER, “La storia profana come mezzo della storia della salvezza e di sventura”, *Concilium*, 4/1991, 19.

pode ser diferente já que pra ele a realidade como um todo é história, inclusive no seu relacionamento com Deus¹⁴.

2. A teologia de Wolfhart Pannenberg e o Círculo de Heidelberg: a Teologia como história

A obra colegiada "*Revelação como história*", publicada como manifesto em 1960 pelo que se chamou "Círculo de Heidelberg" – grupo interdisciplinar de reflexão teológica, que contou, além do próprio Pannenberg, com R. Rendtorff (Antigo Testamento), U. Wilckens (Novo Testamento) e T. Rendtorff (Eclesiologia) – veio à luz como uma coletânea de artigos, fruto das atas dos encontros sobre este tema promovidos naquele período, marco de uma nova elaboração da teologia acerca da história. Tinha como fundamento três idéias principais, primeiro a de uma *revelação entendida como auto-revelação*, ou seja, "a revelação de Deus não é notificação de uma verdade ou de um fato qualquer, que de outro modo permaneceria escondido, se Deus não o revelasse; na revelação Deus revela a si mesmo, se *auto-revela*. Deus é sujeito e objeto da revelação: o autor da *revelação* e quem a revelação revela"¹⁵. Depois uma *revelação histórica* tendo como pergunta consequente o "como" Deus se revela. Até ali a teologia protestante respondia: diretamente, auto-revelação verbal, revelação como palavra. Para Pannenberg a resposta é outra: "Deus se revela indiretamente por meio de gestos que Ele opera na história: a revelação como *indireta* auto-revelação *histórica*, revelação como história"¹⁶. Porém não nega o aspecto verbal da revelação: os fatos históricos estão inseridos num contexto de tradição: os eventos da história falam uma linguagem, mas esta só se pode ouvir no contexto e no âmbito da tradição e da espera na qual são envolvidos os fatos. A palavra prediz os fatos (promessa); prescreve os fatos (diretiva) e se refere aos fatos (relação e kerigma). Retoma então o aspecto verbal, mas subordinando-o à história. É a história que transmite a revelação! A mediação histórica exclui a necessidade de um conhecimento sobrenatural. "Os eventos que revelam Deus e sua mensagem que narra este acontecimento, conduz o homem a um conhecimento que ele não tem em si mesmo. Mas estes acontecimentos têm realmente uma força convincente. Onde esses são percebidos, assim

¹⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Fé e realidade*, São Paulo, 2004, 21-34. Sobre outras formas de refletir teologicamente a história cf. H. VON BALTHASAR, *Teologia da história*, São Paulo, 2005, assim como é válido ver também como Mondim apresenta a teologia histórica de H. de Lubac, em B. MONDIM *Os grandes teólogos do século XX*, São Paulo, 2003, 621-660.

¹⁵ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992, 289.

¹⁶ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 289.

como isto que são, no contexto histórico ao qual pertencem por natureza, falam a sua própria língua, a língua dos fatos reais. Nesta língua dos fatos Deus mostrou a sua divindade”¹⁷. Pannenberg marca a teologia com a interdependência entre fato e significado. Em terceiro lugar a *revelação vista no contexto da história universal*, pois “se Deus se revela na história isto não pode acontecer apenas referindo-se a um seguimento da história, mas deve tocar na totalidade da história e, portanto, também ao fim da história”¹⁸. No contexto da história, um fato operado por Deus é trâmite de definitiva revelação: a ressurreição de Cristo. A ressurreição aparece como a condição de possibilidade do conhecimento da verdade e do acontecimento revelador de Deus. Aqui se evoca também seu caráter proléptico: a) o evento histórico do Cristo ressuscitado tem valor absoluto enquanto neste se atua em antecipação o fim da história e b) o evento do Cristo é insuperável, e, portanto, trâmite de definitiva revelação de Deus, enquanto evento antecipatório do fim da história.

Logo, *revelação como história*, pois Deus se revela indiretamente, na língua dos fatos, pelo trâmite das suas intervenções na história, entre os quais a ressurreição de Cristo constitui o fato histórico-revelador decisivo e absoluto da história universal e do destino do homem.

Sua *revelação como história* pode ser considerada ainda a primeira escola teológica alemã do século passado que não veio a ser, de um modo ou de outro, um desenvolvimento da teologia dialética dos anos 20. Pannenberg, como Barth, partira do desejo de ser teólogo de igreja, mas não pôde não ver esta dentro de uma comunidade mais ampla, aquela da humanidade. Logo a teologia para Pannenberg deve falar à humanidade sob os mesmos cânones da racionalidade que valem para todos os aspectos do pensamento humano. Daqui nasce seu constante interesse pela filosofia, sobretudo a de Hegel, outra característica que o destaca de seus pares. “Filosofia e teologia se entrelaçam estreitamente no pensamento de Pannenberg, cujo intuito é de indagar acerca dos temas essenciais da fé cristã, sem, porém, colocar de lado as exigências da razão”¹⁹. A palavra que deve então ser sempre associada à teologia em Pannenberg é razão, exatamente pelo seu modo rigorosamente racional de proceder. Sua postura, no que toca este ponto é tão acentuada, que

¹⁷ W. PANNENBERG, “Rivelazione come storia”, In ID. (Org.), *Rivelazione come storia*, Bologna, 1969, 176.

¹⁸ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 290.

¹⁹ M. PAGANO, “Wolfhart Pannenberg”, in P. VANZAN – H. J. SCHULTZ (Org.), *Lessico dei teologi del secolo XX, Mysterium Salutis/Supplemento*, Brescia, 1978, 793.

chega o autor a ser parco, por exemplo, no uso da categoria mistério, uma das mais fundamentais da fé cristã. Alguns críticos, como o teólogo americano William Hamilton, o acusam de substituir o Espírito Santo pela metodologia, enorme exagero, mas que aponta para o rigor de Pannenberg ao optar pelo rigor especulativo como sendo uma alternativa válida para o pensamento cristão de interpretar de modo profundo as exigências essenciais do anúncio da fé.

O problema que ele se coloca agora é aquele anteriormente refletido por Bonhoeffer na prisão, como vimos, a pergunta sobre como ser ao mesmo tempo cristão e contemporâneo. Problema que se acentua quando se leva às últimas conseqüências o sentido de 'contemporâneo' que, para Pannenberg, é acolher em tudo a herança iluminista e da sua luta contra o princípio de autoridade em todos os campos, inclusive no campo da fé. O homem moderno, que quer também ser cristão, é aquele que submete à honesta crítica racional toda pretensa verdade. Neste ponto não há nada que torne inconciliável o Iluminismo e o cristianismo. Pelo contrário, a idéia de um homem adulto que não renuncia o uso do próprio juízo é anterior ao Iluminismo, nasce do princípio cristão de liberdade, liberdade que se funda na fé, enquanto esta coloca o homem em relação imediata com Deus, verdade absoluta. A razão aparece como a nova instância autoritativa da teologia, como foram a Escritura para Barth, e o ato arbitrário do homem para Bultmann. A teologia pensará, com Pannenberg, a partir de uma situação humana historicamente determinada e num proceder racional e coerente, humanamente e universalmente válido. A teologia não pode mais abandonar o campo da realidade concreta na qual o homem vive: a história. O significado da teologia de Pannenberg é, de fato, uma reviravolta da teologia, daquelas que partiam da palavra tanto de Barth quanto de Bultmann à teologia como história do Círculo de Heidelberg. Deve-se finalmente defrontar-se com os problemas colocados pelo Iluminismo, que submeteu à crítica a instância da autoridade da revelação: não é mais possível falar de uma revelação autoritativa (baseada na autoridade do revelante). As conseqüências para a pesquisa teológica são, sobretudo, duas: deve ser feita na história sob os cânones da racionalidade e confrontar-se com todo aspecto da realidade, com outras ciências, aquelas do homem, da história e da natureza.

Logo a Revelação não pode ser autodemonsração ou autodeclaração apenas, mas uma autodeclaração compreensível, acessível a todos os homens de todos os tempos. E por fim, não é história como revelação, mas revelação como história, pois não é a história enquanto tal

que é revelação do absoluto, mas a revelação ocorrendo em fatos históricos, em fatos operados por Deus, em fatos que manifestam o sentido da história e o destino do homem. Em outras palavras: “a história normal, cotidiana, é o âmbito onde Deus exercita a sua ação libertadora”²⁰. Como programa, “a história é o horizonte mais abrangedor da teologia cristã. Toda pergunta e toda resposta teológica possuem seu sentido apenas dentro do quadro da história que Deus possui com a humanidade e através dela com toda sua criação, para um futuro, que, escondido ainda do mundo, já está, contudo, revelado em Jesus Cristo”²¹, é numa teologia entendida assim que é agora necessário ver o espaço da antropologia, este é o tema a que nos propomos, mas antes é preciso ainda ver se há sentido para uma antropologia dentro da teologia, ou melhor, para uma antropologia teológica.

3. O sentido de uma antropologia teológica

A partir do momento que o cristianismo caracteriza a ação de Deus como redenção, fica pressuposta uma imagem do ser humano: ser que precisa ser redimido. Em outras palavras, a teologia cristã funda, pelo que é, uma antropologia cristã.

A teologia do século passado não pôde afastar-se desta realidade, ao contrário, nunca como nas últimas décadas a antropologia influenciou tão diretamente a teologia. Tentando então resumir o caminho que levou a teologia do século XX a esta reviravolta antropológica, podemos justamente dizer que a teologia recente tem se caracterizado pelo binômio Deus-homem, como conclusão de um processo iniciado na

²⁰ J. DE TAVERNIER, “La storia profana come mezzo della storia della salvezza e di sventura”, 19. Ainda sobre a relação entre história profana e salvífica, diz Karl Rahner: “Se a historicidade de um homem – e em consequência também sua história concreta – é dimensão intrínseca e constitutiva do sujeito espiritual e livre, o problema da salvação, enquanto problema que se refere ao sujeito uno e inteiro em sua liberdade, não pode deixar de lado a história. É na história que ele deve realizar sua salvação, à medida que a encontra ofertada na história e nela a acolhe. Se a historicidade é um existencial do próprio sujeito, deve haver história da salvação e da não-salvação, pois o problema a salvação é uma proposta à liberdade, ou vice-versa; o que vem a significar o problema da salvação só se pode entender a partir dessa natureza da liberdade. Por isso a história da salvação e a história em geral devem em última instância ser coexistentes, mas afirmando isso, não queremos excluir genuína diferença entre as duas. Se o sujeito da salvação é histórico, a própria história é a história da dessa salvação – ainda que ocultamente e sempre a caminho de sua última interpretação”, K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, São Paulo, 1989, 57. Vale também Cf. J. MOLTMANN, *Teologia da esperança*, São Paulo, 2005, 105-114.

²¹ W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, 1975, 30.

modernidade²². De fato, com a gênese do “monopólio” do antropocentrismo moderno, também Deus passa a ser pensado a partir do homem e não mais do cosmo como na Antiguidade. Exatamente por que a física moderna não precisava mais de Deus como causa primeira, agora aparecia o homem como *onus probandi* da existência de Deus. Do mesmo modo a concentração do pensamento filosófico sobre o homem não podia passar sem influenciar a teologia²³.

Neste contexto se veem resgatados os temas principais de uma antropologia teológica: pecado e graça, a partir da mais antiga tradição veterocristã, passando por Agostinho e radicalizando-se em Lutero. O fruto deste processo foi o inevitável individualismo religioso e o pietismo, que caracterizaram, sobretudo, o protestantismo do século XIX, e que provocou, como vimos acima, a reviravolta teocêntrica de Barth.

No que toca à história não apenas do pensamento, mas também das outras vicissitudes humanas, pode-se somar a estes primeiros fatores o fim das guerras religiosas e da religião de estado dos séculos XVI e XVII. De fato, a partir deste momento via-se necessário uma fundamentação “humanamente e universalmente” válida para a religião: “na idade moderna o problema do humanamente-universalmente válido é o terreno no qual se decide a legitimidade das diversas concepções confrontadas, assim como na sociedade medieval este terreno era ofertado pela revelação cristã”²⁴. Isto passou a valer para tudo no campo

²² A radicalização do encontro entre teologia e antropologia foi levada às últimas conseqüências no campo católico por Karl Rahner e sua reviravolta antropológica que partia de uma leitura transcendental do ser humano como condição de possibilidade da própria autocomunicação de Deus. Colocando a antropologia no centro da teologia, Rahner mostrou que “o ‘antropocentrismo’ e o ‘teocentrismo’ da teologia não se contradizem, mas formam rigorosamente uma única e mesma coisa (expressa a partir de dois pontos de vista). Não é possível compreender um dos dois aspectos sem o outro. Em teologia o antropocentrismo não se opõe, então ao teocentrismo mais restrito; mas se opõe à opinião que faz do homem um objeto teológico particular ao lado dos outros (...) ou acredita poder dizer alguma coisa de Deus sem, ao mesmo tempo, falar do homem, ou ainda situa a ligação recíproca destas duas afirmações somente no plano da coisa e não já no próprio conhecimento”, K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, São Paulo, 1969, 13-14. Não apenas não há mútua exclusão entre antropologia e teologia, senão, para Rahner, é justamente no ser humano que se encontra o ponto de partida justo da teologia cristã, afinal só a partir das condições do homem de ouvir a autocomunicação de Deus é que se pode iniciar uma razoável compreensão deste que se revela e que continua sempre como Mistério diante do homem. Sobre esta questão ver também K. RAHNER, *A antropologia: problema teológico*, São Paulo, 1968.

²³ Sobre a influência da modernidade na teologia Cf. J. B. METZ, “La teologia e la fine del moderno”, *Concilium*, 1/1984, 38-47.

²⁴ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, 1987, 15.

teórico, inclusive para o ateísmo, por exemplo, de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Logo, “a fé cristã e seu anúncio não podem manter a consciência da sua própria verdade se não reivindicar de modo plausível a sua universal validade”²⁵, e esta universalidade só será real se válida para todo ser humano, por sua vez, uma validade antropológica. “Na idade moderna a antropologia de fato, mas também por efetiva necessidade, se tornou o terreno sobre o qual a teologia deverá motivar as pretensões de validade universal para os seus enunciados”²⁶. Para isto a teologia não pode prescindir das contribuições da antropologia não teológica, numa apropriação crítica dos seus enunciados, utilizando teologicamente os fenômenos da natureza humana descritos nas disciplinas várias antropológicas.

Entre estas ciências antropológicas não teológicas, a teologia contemporânea vê-se na obrigação de colher criticamente as conquistas da biologia, da sociologia e da psicologia como ciências do homem, que, contudo, não conseguem alcançar a individualidade humana. Para isso urge também o reencontro com a ciência histórica, aquela que mais se aproxima da realidade concreta do ser humano.

“Também a teologia cristã é remetida hoje (...) à antropologia para provar a validade geral da fé cristã para o humano, embora essa base não seja suficiente para uma assecuração da verdade da idéia cristã de Deus e de sua revelação”²⁷. Para Pannenberg esta relação da teologia com as outras ciências é uma questão de direito, justamente por que apenas a teologia pode manter abertas as ciências especializadas, técnicas, humanas ou naturais, à verdade na sua totalidade, por ser a teologia que informa a estas outras ciências sobre a possibilidade de um sentido definitivo. Neste ponto nosso objetivo é só o de justificar como, para Pannenberg, este diálogo entre as muitas disciplinas científicas é válido, mais do que isso essencial, e não apresentar a dimensão epistemológica que passa sua obra²⁸.

Finalmente “a antropologia é importante para a teologia na medida em que esta, contrapondo-se à tendência, condicionada pelo secularismo, de apagar a temática religiosa do enfoque da investigação

²⁵ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 15.

²⁶ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 17.

²⁷ W. PANNENBERG, *Filosofia e teologia*, São Paulo, 2008, 326.

²⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Brescia, 1973. G. ACCORDINI, “Apologia del profilo scientifico”, in G. ANGELINI; S. MACCHI (Ed.), *La teologia del novecento*, Milano, 2008, 381-395.

das ciências humanas e da formação da teoria antropológica, deve insistir na relevância constitutiva da revelação de Deus e do seu reflexo na vida religiosa para a identidade do ser humano”²⁹. Em outras palavras, é a antropologia teológica que mantém racionalmente significativo no mundo de hoje um falar sobre Deus, tarefa por excelência da teologia; para Pannenberg apenas possível se respeitar o arcabouço “auto-revelação de Deus-homem-história” em todos os seus corolários. Eis o porquê da antropologia para a teologia.

4. A antropologia teológico-cristológica de Pannenberg

A sua antropologia vê na *abertura* o ser do homem e aqui acompanha Scheler, e fica próximo a Portmann, Gehelen e Landmann. “O homem, ao contrário do animal, não é ligado ao ambiente, mas aberto ao mundo”³⁰. Esta abertura se traduz em interrogação, o homem se apresenta como ser que pergunta: “a interrogabilidade do homem significa também, num sentido positivo, que o homem é um ser que se interroga acerca do mais além de si, que ultrapassa a si mesmo no seu interrogar”³¹, algo, pelo menos à primeira vista e pela terminologia muito semelhante à dimensão transcendental em Rahner. Sua abertura ao mundo se expressa na sua capacidade de perguntar e no processo ir cada vez “mais fundo”, e este aprofundar-se o homem o faz em referência a um fundamento, afinal a pergunta pressupõe a possibilidade de uma resposta: além do todo do dado factual, o homem se pergunta pelo próprio fundamento da realidade. Este fundamento se apresenta ao ser interrogante como realidade não objetiva, mas capaz de sustentar toda outra realidade e a própria vida. Aqui esta abertura ao mundo encontra sua potencialidade religiosa expressa como abertura radical: abertura a Deus, que é também abertura ao futuro³². E esta é uma das categorias

²⁹ W. PANNENBERG, *Filosofia e teologia*, 273-274.

³⁰ R. GIBELLINI, *Teologia e ragione, itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia, 1980, 139. Cf. W. PANNENBERG, *A pergunta sobre Deus*, São Paulo, 2002, 29s.

³¹ W. PANNENBERG, *A pergunta sobre Deus*, 29.

³² A categoria “abertura do homem” tornou-se tema fundamental na filosofia e teologia a partir desta e de outras formas de entendê-la. O fato é que partindo de uma leitura diferente da constituição do homem, e conseqüentemente de sua subjetividade, muitos filósofos e teólogos encontraram na abertura o conceito ideal para falar do caminho mesmo do fazer-se homem, assim como da possibilidade de acolher a ação de Deus. Abertura, que abarca também a relação religiosa, pode ser definida, nas palavras de Rahner, como o que possibilita o homem colocar-se diante de si mesmo exatamente como produto do estar diante do que ele denomina mistério, “o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo”, K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 50.

fundamentais da teologia de Pannenberg: “a história revela Deus se for tomada não apenas no seu passado e no seu presente, mas no seu futuro, no qual somente essa se realiza totalmente”³³. O modo de ver o futuro é um dos pontos de maior afastamento entre Pannenberg, para quem o futuro é o pleno cumprimento do presente, com seu coetâneo Jürgen Moltmann, que vê no presente a superação do presente, enquanto sua negação.

Este futuro, então se dá no ser humano concreto como abertura; abertura que, por sua vez, se dá em confiança e esperança e nelas se sente capaz de vencer a morte, de atravessá-la numa vida plena, exatamente por que esta abertura é espera pelo futuro que se revela como o poder de Deus, seu amor criativo e salvador que perpassa toda realidade, dá sentido e determina.

A natureza do ser humano é então movimento para Deus, sua abertura radical, e isto se vive no mundo-história entre abertura e egoísmo, dignidade e miséria. Estar entre pólos distantes é o ambiente humano: viver no tempo destinado à eternidade, eis a história do homem. Se esta história o homem a vive como vocacionado para Deus, sua comunhão com Ele pode se ver antecipada imediatamente na sociedade. Pannenberg vê nas relações humanas, e por consequência sociais, a tradução mais clara do chamado à comunhão que a todo homem se dirige: “o futuro está defronte a cada presente e o estará também para uma sociedade futura e melhor”³⁴, em outras palavras, o que ainda não é tem força para gerar, já no presente, uma realidade nova de confiança, entrega e amor. Este pensamento, fortemente presente no autor, carrega uma enorme reserva escatológica, pois Pannenberg em momento nenhum deixa confundir o futuro a se realizar com seus sinais presentes.

Plenamente mergulhado no presente, mas essencialmente aberto ao futuro, o homem se apresenta como um ser que “está se tornando”, um ser histórico. Isto tira dele o peso do mito e torna real e cheia de sentido a mensagem cristã. Sua abertura ao futuro é já real e presente na ressurreição de Jesus, portadora de salvação, a qual consiste no atuar-se da abertura a Deus e no adequar-se à destinação do homem, que se atua na destinação de Jesus. Para Pannenberg a cristologia funda a

³³ A. BELLINI, *Introduzione all'edizione italiana di Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia, 1974, 13.

³⁴ W. PANNENBERG, “Il Regno di Dio e il fondamento dell'etica”, In ID. *La teologia e il Regno di Dio*, Roma, Brescia, 1971, 130.

antropologia. Só em Jesus o homem sabe quem é, se conhece aberto ao futuro de Deus e aos outros homens e apenas em Jesus ele pode realizar esta destinação. “Jesus como revelação de Deus em força da sua ressurreição é visto como revelação do ser homem do homem, como revelação da destinação do homem à ressurreição e à comunhão com Deus, cumprimento de toda esperança humana”³⁵. A ressurreição é ‘antecipação’ do destino humano, aquilo que dá consistência a toda a história, pois se o sentido do ser está no seu futuro, na ressurreição está o sentido primeiro de Jesus e depois de cada homem. A ressurreição é então o fundamento da história inteira, passado, presente e futuro enquanto é o “cumprir-se antecipado da revelação definitiva do Deus de Israel”³⁶. “A partir da aparição e destino de Jesus, torna-se possível viver cada situação atual em sua constelação concreta, segundo a forma como dita situação aparece à luz do futuro de Deus e segundo, portanto, a forma de sua verdade definitiva”³⁷. A cristologia de Pannenberg, enquanto fé na ressurreição se dá como verdadeira fenomenologia da esperança.

A ressurreição deve então ser vista como fato histórico extraordinário, mas nem por isso menos real. Para Pannenberg a ressurreição tem de ser histórica. Histórico para ele vem a ser o fato expresso em linguagem, com relação a uma tradição e que responda a uma expectativa metafísica do ser humano. Logo, a ressurreição tem sua dimensão histórica garantida enquanto ela mesma é formulada como ressurreição dos mortos, dentro da tradição apocalíptica e resposta radical que compete ao ser humano como ser aberto ao todo. A ressurreição dá sentido à história, assim como a história dá sentido à ressurreição. “A aceitação de uma história universal que será plenificada no fim é, portanto, condição de possibilidade para se compreender a ressurreição”³⁸. Deste modo, a ressurreição de Jesus se torna a chave da teologia de Pannenberg e de toda história, e também a antropologia será lida à luz que vem do futuro que no terceiro dia se antecipou como realidade proléptica para toda humanidade.

Por fim, podemos dizer com Jon Sobrino que “Pannenberg é sem dúvida o teólogo que mais sistematicamente pretendeu uma concentração cristológica da teologia, pois de Cristo depende realmente o

³⁵ R. GIBELLINI, *Teologia e ragione, itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, 146.

³⁶ W. PANNENBERG, *Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia, 1974, 467.

³⁷ W. PANNENBERG, *A pergunta sobre Deus*, 58.

³⁸ J. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo, ensaio a partir das vítimas*, Petrópolis, 2000, 48.

sentido da história e a possibilidade da verdade”³⁹. O artigo que vamos seguir mais abaixo, “fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, é a aplicação desta centralidade cristológica à antropologia teológica.

5. Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã

Pannenberg abre o artigo com a pergunta: “Necessita a antropologia de uma fundamentação cristológica?”⁴⁰. Antes da resposta, porém, ele prefere tornar patente a dependência, que se mostrou em todos os períodos, da cristologia em relação à autocompreensão do homem e de seus anseios, ou seja, da antropologia. De fato, foi o que se verificou sempre desde o período *helenístico*, que, preocupado com a divinização, gerou o conceito de Jesus-Homem-Deus; passando pelo pensamento *medieval* e sua moralidade vendo em Jesus o homem perfeito, e que chegou até o tempo *moderno* quando este viu a personalidade do homem em contraposição ao mundo da técnica e suas exigências, e em Jesus aquele que vive inteiramente do Tu divino do Pai e assim se contrapõe ao mundo como ser autônomo. Por um lado, o risco era ter na cristologia apenas uma ilustração das conquistas antropológicas, por outro, isso já apontava para a necessidade da antropologia de sempre se ver confirmada na vida individual de Jesus: Ele, de um jeito “indireto” se torna sempre o ponto de determinação da humanidade. Esquece-se, porém, de que “na pessoa de Jesus Cristo viu-se o ser humano encarnado e tornado possibilidade para todos os outros homens”⁴¹. O que deriva é a questão ainda sem solução: a necessária inversão para se ter a cristologia como fundamento da antropologia!

O problema aqui é se é papel da cristologia fornecer mesmo uma significação constitutiva para uma antropologia universal. Antes de tudo, pede-se de algo assim uma força de descontinuidade histórica, já que deve se apresentar universalmente válida. Mas no que toca a

³⁹ J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis, 1983, 50. Porém, a maneira mesma como Pannenberg desenvolve sua cristologia é rica de polêmicas; entre as críticas estão a carência de uma teologia da cruz, a falta de um papel teologicamente relevante para a história reveladora e antecipadora de Jesus de Nazaré, uma visão unilateral da teologia bíblica que prestigia a apocalíptica, a figura de uma esperança genérica e o desenvolvimento de uma hermenêutica histórico-explicativa e não transformativa. Sobre as críticas Cf. também J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, Petrópolis, 1994, 171s e J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, 1982, 201.

⁴⁰ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, *Concilium*, 86 (1973), 732.

⁴¹ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 732.

humanidade de Jesus, ou de qualquer outro indivíduo, é possível prescindir desta dimensão? Pannenberg vê na história de Jesus não só a revelação de Cristo, mas uma contribuição definitiva para a evolução da compreensão do ser humano e de seus interrogativos sobre si mesmo.

A reflexão antropológica encontra seus moldes tradicionais na imobilidade do *pensamento mítico* com seu olhar sobre um acontecimento primordial e sua reprodução inalterada na experiência de todos os homens; ou no *pensamento filosófico* e sua preocupação pelo imutável. A *fé cristã*, por sua vez, apresenta o homem chamado à transformação: em Cristo o modelo de homem mudou, encontrou sua plenitude. É o que Paulo diz com a metáfora do velho e do novo homem. Para o apóstolo dos gentios é Jesus a imagem de Deus. Logo, a essência do homem se condensa na singularidade histórica do acontecimento salvífico, numa história da salvação. “A concepção cristã primitiva do homem como história dissolve o conceito filosófico de uma natureza humana essencial, invariável no tempo, na historicidade, ou melhor, no movimento desta história concreta”⁴². À unicidade histórica do evento salvífico de Cristo corresponde uma concepção do ponto inicial da história humana como pura abertura para uma determinação ainda não realizada, e por isso deduzida a partir apenas de Cristo. Em outras palavras, o ser humano em Jesus se reconhece como imagem de Deus, mas ainda por se realizar. Aqui entra em ação a categoria da *abertura*, base da antropologia moderna desde Scheler. O homem se percebe como ser aberto!

Com Jesus esta abertura se orienta para algo novo e que seria impossível sem ele. Jesus dá não apenas à história humana, mas a cada homem individualmente um novo horizonte. E isto não apenas como elaboração da teologia sistemática, mas como fruto amadurecido na antropologia teológica atual da mensagem bíblica em herança direta de Paulo e da teologia patrística.

De fato, a partir da história de Jesus tudo é determinado pelo seu destino e a realidade é vista a partir de seu futuro: as lentes para ver o homem e o mundo são agora aquelas escatológicas, antecipadas pela ressurreição.

Esta antecipação, porém, como mistério no sentido divino, já se deixa entrever de maneira objetiva na aceitação, por parte do homem hoje, da pessoa de Jesus, no acolhimento do Reinado de Deus e na prática do amor em meio aos irmãos. Esta aceitação se torna sinal específico da

⁴² W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 735.

mensagem de Jesus e ponto de “participação na própria realidade de Deus”⁴³.

Neste ponto a cristologia ganha importância fundamental na antropologia ao mostrar o ser humano como história que aponta para a salvação manifestada em Cristo, “com Jesus entrou algo novo no mundo vital do homem, algo que deu ao ser humano um conteúdo novo e inacessível de outra maneira e, com isto também uma nova finalidade”⁴⁴. Esta novidade é não apenas a vida e a imortalidade, como viam Paulo e os primeiros Padres da Igreja, mas, sobretudo, o convite à participação na vida divina que é amor. É aqui que o homem encontra o sentido da própria salvação.

Pannenberg critica a antropologia atual pela falta de referência ao “homem novo” como modelo da verdadeira humanidade, mesmo que o homem ainda não lhe seja ainda idêntico⁴⁵. Enquanto história orientada, é também história não realizada, mas se “realizando”. Logo, podemos dizer que esta novidade não substituiu espontaneamente a realidade do homem velho, mas vem ao mundo como algo a se historicizar na vida humana. “O novo homem de Deus, manifestado em Jesus Cristo, não entrou no lugar do homem velho, no sentido de fazer desaparecer completamente o primeiro e terrestre”⁴⁶. O homem nasce à maneira do homem velho, mas pela fé e pelo batismo, o agir do Espírito e do amor toma forma nele o homem novo. Aqui se entende que o homem é homem apenas enquanto unido a Deus, e isto é algo a se alcançar. Em imagens muito eloquentes foi o que testemunhou Bonhoeffer no início do seu “Discipulado”: a graça cristã, mesmo sendo graça custa um alto preço, o preço da vida do Filho de Deus, e precisa ser conquistada pela coerência de vida⁴⁷.

O que Pannenberg faz aqui, depois da constatação inicial é uma denúncia: a antropologia e as outras ciências interessadas no ser humano, a saber, biologia, sociologia e psicologia ao optarem por não enxergar o homem diante de Deus e o aspecto religioso tão determinante na estrutura humana, alcançam uma concepção apenas parcial do ser humano precisando ser completada pela teologia. Enfim o termo

⁴³ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 739.

⁴⁴ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 737.

⁴⁵ Sobre a falta da referência teológico-religiosa na antropologia, inclusive no seu elemento escatológico, Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, vol. 2, Brescia, 1994, 202-210.

⁴⁶ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 740.

⁴⁷ Cf. D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia, 1997, 27-41.

“homem” não pode ser visto como um ‘conceito’ a mais, mas indicativo de uma história em vias de realização.

A questão central passa a ser como entender *autonomia e liberdade* colocando o ‘conceito’ humano em dependência do seu encontro com o “conceito” de Deus? Antes de tudo, urge superar a idéia de liberdade como afastamento de impedimentos exteriores, assim se entenderia o homem livre por si, e para a efetivação desta liberdade seria suficiente remover agentes limitadores ao redor dele, quando na verdade o homem precisa ser libertado, pois este se faz no outro. E se faz de maneira não-alienada apenas no Outro que é Deus. Já não faz sentido, para Pannenberg, falar de auto-realização, autodeterminação ou autodesenvolvimento, todos estes conceitos pressupõem a identidade do sujeito, essa, por sua vez, é construída em encontro, sobretudo pelo encontro vivido na abertura ao *Reino*, ao *amor* e ao *futuro* antecipado na ressurreição. A sua determinação, o homem não a tem em si mesmo, mas a encontra fora de si e só nisso pode ser livre.

Em Jesus o homem novo não se coloca como simples oposição ao homem velho, mas como destino de todo homem. Ele, enquanto vive para Deus, realiza o sentido da história de todo ser humano, afinal “é este além-de-si-mesmo que marca a compreensão cristã da liberdade”⁴⁸ e isso se conhece pela história de Jesus confirmada pela sua ressurreição. “Para Jesus, o centro além-de-si, a partir do qual vivia, era o Deus que vem, o Pai. Na sua autodiferenciação em relação a Deus e seu futuro, era Jesus, no cumprimento da sua missão, um com Deus. Esta é a origem histórica e a norma permanente daquilo que hoje é chamado personalidade do homem, no sentido de que o indivíduo não é a pessoa apenas por si mesmo, mas como um eu contraposto a um tu”⁴⁹. E nesta relação o tu co-humano não pode comunicar ao homem sua personalidade, pois somente como abertura radical ao Tu de Deus o homem pode se realizar enquanto homem. A individualidade de todo homem se dá nesta abertura-diferenciação do Tu divino, enquanto este “está determinado à conformidade com a imagem de Deus, manifestada na unidade de Deus e homem em Jesus Cristo”⁵⁰.

Por fim podemos ainda dizer, que “compreender mais o Cristo é compreender mais o homem e junto deste a história inteira e o mundo”⁵¹,

⁴⁸ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 747.

⁴⁹ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 747.

⁵⁰ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 748.

⁵¹ A. BELLINI, *Introduzione all'edizione italiana di Cristologia, lineamenti fondamentali*, 39.

ou, como disse o Magistério da Igreja no Vaticano II, “somente no mistério do Verbo encarnado encontra verdadeira luz o mistério do homem”⁵², pois Cristo, fundamento da antropologia, é muito mais, é fundamento de toda realidade que toca a humanidade e que, por sua vida e sobretudo por sua ressurreição, “não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano”⁵³, o homem só é humano de fato enquanto imagem de Deus vinculado à imagem perfeita que é Cristo; fora desta lógica é ele desumano!

6. Questões abertas a partir da história e o fim da inocência da teologia

A história com Pannenberg pôde finalmente ser vista elaborada num discurso teológico-sistemático como campo da revelação divina. Logo, ela é tida como tema da teologia exatamente por que a dimensão teológica da história, enquanto categoria revestida de “transparência da revelação”, é dado que se impõe pela relação de Deus com os homens; portanto, é fruto da ação mesma de Deus na história. Reconhecer este papel da história, e mais, aceitar que a própria revelação se dá como história, é aprofundar-se nas conseqüências de toda ação divina, mas, sobretudo na encarnação do Verbo. Partindo das premissas do dado revelado que, como sintetizou o Concílio de Calcedônia, Aquele que é “consubstancial ao Pai segundo a divindade” se faz “consubstancial a nós segundo a humanidade”⁵⁴, chegamos à conclusão que tirar da revelação seu aspecto histórico ou da história sua “transparência revelatória”, é tirar algo mesmo do significado e sentido da escolha de Deus pela humanidade no seu Filho Jesus; exatamente porque encarnação do Verbo quer expressar o real acolhimento, por parte do Filho divino, das condições da humanidade, sua fragilidade e precariedade, marcas da concretude histórica; enfim, fazer-se carne não é um revestimento extrínseco do divino, mas aponta a condição mesma do ser do Filho na história. Em Jesus, Deus assume uma história individual e dá sentido a todo conjunto da história.

Doador de sentido à história, Jesus se faz seu Senhor. De fato, desde o início os cristãos o reconheceram como Senhor da história e a apocalíptica cristã das primeiras comunidades é testemunho eloqüente disto. A teologia de Pannenberg vê exatamente neste ponto um dos mais importantes de sua elaboração: com a ressurreição Jesus se apresenta como meta da história, lhe apresenta seu futuro, lhe dá significado,

⁵² *Gaudium et Spes*, 22.

⁵³ D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão*, 489.

⁵⁴ DENZ, 301.

exatamente por executar seu fim⁵⁵. Há, porém, uma questão que permanece aberta, aquela que toca o desenrolar da história até o tornar-se presente do futuro esperado. Dito de outro modo, mesmo sendo interpretado pela Palavra, o devir histórico como se apresenta concretamente é capaz de comunicar ao homem um sentido? Não se aceitaria muito mais facilmente a história se ela fosse vista sob o prisma do aleatório e do insensato a partir dos fatos sem explicação? Como conciliar a idéia de um Senhor universal da história com o esvaziamento dos padrões dos relacionamentos humanos e a perda do sentido positivo do papel do passado? Mais, como conciliar este senhorio com os gestos históricos que ameaçam os homens? São perguntas que surgem da impressão de que a história é conduzida quase sempre pelo absurdo da violência e não pelo seu contrário. Não é aqui o lugar onde estas perguntas acharão respostas exaustivas, mais importante é talvez lembrar que a ameaça à integridade humana compromete também a idéia e a própria possibilidade de um Deus, Senhor da história, benigno e misericordioso, e que isto assume proporções ainda maiores quando é fruto de uma história social marcada pela injustiça. Numa estrutura assim, a teologia deve sem dúvida oferecer uma séria reflexão sobre a história, mas, sobretudo orientá-la àquela acerca da “vulnerabilidade divina”, como disse Moltmann, tentando dar aos cristãos as bases teórico-proféticas do anúncio e da denúncia na esperança de que “quando a humanidade enfim reconhecer a destruição que pode produzir, quando rejeita totalmente o seu Criador (...), quando reconhecer tal rejeição como uma perversão e não como afirmação da liberdade humana, pode dar-se que esteja surgindo uma nova fase da consciência humana”⁵⁶. Enfim, se “a revelação se dá indiretamente na história”, como vimos, como esta revelação se dá numa história que se aprofunda na miséria?

Não só. Com a emergência da subjetividade na modernidade e acima de tudo pelo contexto individualista da pós-modernidade, a questão sobre o sentido universal da história, como desenvolvida por Pannenberg, radicaliza-se naquela pelo sentido da história individual, em outras palavras, a pergunta gira ao redor da possibilidade de o dado da revelação dar sentido à vida e à história do indivíduo e não apenas do seu conjunto. Como vimos, a pretensão de validade universal da fé e do anúncio cristão exigem um discurso que fale de realidades “humanamente e universalmente” válidas, logo que possam atingir a

⁵⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Cristologia, lineamenti fondamentali*, 247.

⁵⁶ J. PAWLIKOWSKI, “L’Olocausto e la teologia contemporanea”, *Concilium*, 5/1984, 94.

todos os seres humanos, não apenas o conjunto dos homens, mas cada um dos seus fragmentos. Partindo das questões de Pannenberg no artigo apresentado acima, podemos chegar à conclusão que se o homem desenvolve sua própria humanidade à imagem de Cristo é necessário agora salvaguardar esta imagem e pensar em como isso pode se dar, por exemplo, nos milhões de indigentes do nosso continente. Se “teologia e antropologia se encontram numa relação de mútua troca”, é o que diz Moltmann muito próximo daquilo que sentimos de Pannenberg⁵⁷; é necessário dizer à teologia a situação concreta dos homens na história, e é preciso que ela lance sobre esta luzes que possibilitem encontrar seu sentido, que aponte aquilo que no presente contradiz o futuro anunciado na ressurreição, e finalmente ajude os homens a reconhecer em tudo isto a revelação de Deus e a revelação do próprio homem.

É então responsabilidade da teologia mostrar a força interpretativa da Palavra, sempre mais “ameaçadora e ameaçada”⁵⁸, única capaz de dar ao homem de hoje o sentido de sua história; e este encargo ela realiza enquanto membro humilde da Igreja que deve responder, a partir de sua confissão de fé, às situações apresentadas pelo tempo presente. Se este tempo, como dissemos, é marcado pela impressão do absurdo e pelo enraizamento no individualismo, a teologia ajuda a Igreja a comunicar ao mundo que o senhorio de Cristo não é absolutamente ameaçado pelos aspectos de provisoriedade e ambiguidade da história, pelo contrário, justamente o caráter transitório e ambíguo do presente lhe tira qualquer possibilidade de dizer uma palavra definitiva sobre o sentido da história, o que fica reservado a Jesus Cristo em sua ressurreição, e só a ele compete falar de sentido. É justamente pela irregularidade da história no seu caminho para a realização do futuro que o homem pode ver só em Jesus, como evento proléptico, o sentido de todo o tempo⁵⁹.

A missão cristã então continua, isso porque o presente está grávido de conseqüências e tirar dele seu compromisso em traduzir historicamente o Reino, humanizando à luz de Cristo cada homem, é justamente negar o sentido da história, é fazer o caminho contrário àquele escolhido por Deus em Jesus. Comprometer-se com a história, com seu presente enraizado no seu futuro, eis a escolha de Jesus, eis a escolha do cristão, eis o que fará do homem ser plenamente humano. Então terminamos sabendo que os cristãos devem permanecer diante de

⁵⁷ J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, 313.

⁵⁸ J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, São Paulo, 2008, 26.

⁵⁹ Sobre o sentido da história, cf. Ch. DUQUOC, *O único Cristo*, São Paulo, 2008, 49s.

Deus como homens que assumem a provisoriedade e a precariedade do tempo, que se responsabilizam por transformar o presente, quando algo nele contradiz sua meta, e sabem abandonar-se confiantes ao dom do futuro; e só assim é possível reconhecer Jesus, Senhor da história.

Referências Bibliográficas

- ACCORDINI, G. *Wolfhart Pannenberg*, São Paulo, Loyola, 2006.
- ANGELINI, A. – MACCHI, S. (ed.). *La teologia del novecento*, Milano, Glossa, 2008.
- BALTHASAR, H. VON, *Teologia da história*, São Paulo, Fonte, 2005.
- BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*, São Paulo, Sinodal, 2003.
- _____. *Sequela*, Brescia, Queriniana, 1997.
- DE TAVERNIER, J. “La storia profana come mezzo della storia della salvezza e di sventura”, *Concilium*, 4/1991.
- DUQUOC, Ch. *O único Cristo*, São Paulo, Paulinas, 2008.
- GIBELLINI, R. (Org.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Aparecida, Santuário, 2005.
- _____. *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1992.
- _____. *Teologia e ragione, itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia, Queriniana, 1980.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*, São Paulo, Loyola, 2000.
- MACKINTOSH, H. R. *Teologia moderna*, São Paulo, Fonte, 2004.
- METZ, J. B. “La teologia e la fine del moderno”, *Concilium*, 1/1984.
- _____. *Sul concetto della nuova teologia politica*, Brescia, Queriniana, 1998.
- MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus*, São Paulo, Loyola, 2008.
- MOLTMANN, J. *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1982.
- _____. *Teologia da esperança*, São Paulo, Loyola-Teológica, 2005.
- MONDIM, B. *Os grandes teólogos do século XX*, São Paulo, Paulus-Teológica, 2003.
- PANNENBERG, W. “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, *Concilium*, 86 (1973).
- _____. (Org.), *Rivelazione come storia*, Bologna, Dehoniane, 1969.
- _____. *A pergunta sobre Deus*, São Paulo, Sinodal, 2002.
- _____. *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987.
- _____. *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia, Morcelliana, 1991.
- _____. *Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana, 1974.
- _____. *Epistemologia e teologia*, Brescia, Queriniana, 1973.
- _____. *Fé e realidade*, São Paulo, Sinodal, 2004.
- _____. *Filosofia e teologia*, São Paulo, Paulinas, 2008.
- _____. *La teologia e il Regno di Dio*, Roma, Brescia, 1971.
- _____. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1975.
- _____. *Teologia sistematica*, vol 2, Brescia, Queriniana, 1994.
- RAHNER, K. *Curso fundamentl da fé*, São Paulo, Paulus, 1989.
- _____. *Teologia e antropologia*, São Paulo, Paulinas, 1969.
- SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1983.
- _____. *A fé em Jesus Cristo, ensaio a partir das vítimas*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- _____. *Jesus, o libertador*, Petrópolis, Vozes, 1994.

- SUSIN, L. C. (Org.), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, Paulinas, 2006.
- TRACY, D. *A imaginação analógica*, São Leopoldo, Unisinos, 2006.
- VANZAN, P. – SCHULTZ, H. J. (Org.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, MySal/Supplemento, Brescia, Queriniana, 1978.
- WILLEMS, B. *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, Brescia, Queriniana, 1966.
- ZAHRNT, H. *Alle prese con Dio, la teologia protestante del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1969.
- 39) ZEUCH, M. *A Teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg*, 2ª. parte, São Leopoldo, Unisinos, 2006.

*Prof. Dr. Evaristo Marcos
Doutor em Teologia pela PUG/Roma.

*Prof. Ms. Judikael Castelo Branco
Mestre em Filosofia pela Univ. Federal do Ceará



O SEGUIMENTO, EIXO DA MORAL CRISTÃ

Uma abordagem à luz da Veritatis splendor

*Prof. Dr. Pe. Pedro Moraes Brito Júnior**

O seguimento é a “fórmula breve do cristianismo”¹. Tal realidade é afirmada pela encíclica *Veritatis splendor* ao declarar que “seguir Cristo é o fundamento essencial e original da moral cristã” (VS,19). O viver cristão outra coisa não é que viver em Cristo.

A quinta conferência, com o seu tema - “Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida. Eu sou o caminho, a verdade e a vida” – proporciona a oportunidade de repensar o tema do seguimento, pois este, juntamente com o testemunho, são dois aspectos essenciais da resposta do discípulo².

A categoria do seguimento oferece a possibilidade de ser um ponto de convergência e unificador a fim de que o discurso teológico seja perpassado da sua integralidade tão reafirmada nos dias atuais. Além do mais, tal categoria destaca para a teologia não somente a centralidade do mistério de Cristo em sua reflexão, bem como a necessidade que sua inteligência tenha uma função eminentemente teológica. Ou seja, compete a teologia ajudar os fiéis a viver no seguimento de Cristo hoje.

A fundamentação da moral cristã no seguimento de Cristo, tal qual vem afirmada em *Veritatis splendor*, permite uma conciliação maior entre moral e espiritualidade que torna o discurso daquela mais denso e fecundo. Trata-se de um ensinamento rico que vale a pena ser retomado para a compreensão desta resposta do discípulo em chave ético-espiritual.

¹ SOBRINO, 1993, p. 1289.

² CELAM, 2005, p. 38.

1. A Encíclica

Veritatis splendor é a décima encíclica no pontificado do Papa João Paulo II e representa verdadeiramente uma novidade no magistério da Igreja, enquanto busca, de uma forma mais ampla e profunda, tratar das questões relativas aos próprios fundamentos da teologia moral, que na situação atual são atacados por algumas tendências (cf. VS 5). Realiza esta empresa “tendo como referência o ensinamento bíblico, a tradição eclesial e os delineamentos da teologia moral depois do Vaticano II”³.

Foi realmente uma encíclica longamente esperada. O seu primeiro anúncio deu-se por ocasião do segundo centenário da morte de Santo Afonso, padroeiro dos moralistas e confessores. Assim exprimiu-se o Papa: “De sua parte, esta Sé Apostólica não deixará de apresentar sua contribuição própria de orientação, analisando, num próximo documento, de modo mais amplo e profundo, as questões referentes aos fundamentos da teologia moral”⁴. Foi, enfim, promulgada no dia 06 de agosto de 1993 e publicada no dia 05 de outubro sucessivo. Trata-se de um documento pontifício endereçado aos bispos, em vista do seu discernimento pastoral, a fim de que, precisando “*alguns aspectos doutrinais que se revelam decisivos*”, possa-se “*debelar aquela que constitui, sem dúvida, uma verdadeira crise*” (VS 5) no mundo e na Igreja⁵.

O documento pontifício tem uma estrutura muito simples. É composto de uma introdução que clarifica o ponto de partida e o objetivo do texto; de um primeiro capítulo de caráter substancialmente bíblico e que fornece o fio condutor, que no documento reaparece⁶. Segue-se o segundo capítulo, no qual o Papa busca concretamente realizar a obra de discernimento sobre a teologia moral da Igreja em confronto com

³ VIDAL, 1994, p. 5.

⁴ IOANNES PAULUS PP. II, 1987, p. 1374.

⁵ G. Mattai vê, nesta destinação aos bispos, o caráter prevalentemente pastoral do texto pontifício. Assim se expressa: “I destinatari della VS sono dunque i vescovi: di qui il taglio prevalentemente pastorale del testo che, se pur contiene anche rilevanti dati dottrinali, più che un’ esplorazione etica e teologica, appare un ammonimento, una direttiva a carattere disciplinare” (MATTAI, 1994, p. 26).

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Perché un’ enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l’elaborazione della “Veritatis splendor”*, em RUSSO, 1994, p. 14. O fio condutor é, para o então cardeal J. Ratzinger, o diálogo do jovem rico com o Senhor sobre a questão: “Mestre, que devo fazer de bom para alcançar a vida eterna?” A própria encíclica compreende-se como uma parte deste diálogo com Cristo (cf. *Ibid.*).

algumas tendências da teologia moral hodierna; depois, o terceiro capítulo, que insere as indicações do primeiro e segundo capítulos no contexto da vida da Igreja e da sociedade. Seria realmente o capítulo pastoral do documento⁷. Por fim, aparece a conclusão na qual o Santo Padre realiza uma meditação sobre Maria, Mãe de misericórdia, aclamada desta forma “porque Jesus Cristo, seu Filho, foi mandado pelo Pai como Revelação da misericórdia de Deus (cf. Jo 3,16-18)” (VS 118).

Veritatis splendor é um denso documento pontifício composto de 120 parágrafos e 184 notas de não fácil leitura e assimilação imediata. Esta dificuldade é perfeitamente compreensível pelo fim ao qual se destina o documento. Este deseja “enunciar os *princípios necessários para o discernimento daquilo que é contrário à ‘sã doutrina’*” (VS 30), diante das diversas tendências na sociedade atual e mesmo dentro da Igreja, que chega a se manifestar em uma “discordância entre a resposta tradicional da Igreja e algumas posições teológicas” (VS 4). Perseguindo este objetivo, o texto pontifício não aborda de uma maneira completa questões de teologia moral, reenviando para tal ao “*Catecismo da Igreja Católica*, que contém uma exposição completa e sistemática da doutrina moral cristã” (VS 5).

Portanto, a encíclica *Veritatis splendor* quer ser um valioso ponto de referência para o ensinamento da teologia moral, no que diz respeito às questões fundamentais que correm o risco de serem deformadas ou negadas no atual contexto histórico (cf. VS 4). O Santo Padre realiza esta obra de discernimento à luz do mistério de Cristo, ao qual a Igreja deve ser fiel. Ou melhor, é a fidelidade a Cristo que o conduz a esta obra, tendo em mente que a vida moral encontra o seu fundamento essencial e original no seguimento de Cristo (cf. VS 19). Em continuação à linha cristocêntrica, aberta com a encíclica *Redemptor hominis*, o Papa reconduz o discurso moral à sua fonte originária e leva avante e a cumprimento o desejo do Concílio⁸ e um processo iniciado com a teologia pós-conciliar⁹.

⁷ Cf. *Ibid.*, 18.

⁸ Na grande missão de renovar a Igreja, adaptando-a às circunstâncias atuais, o Concílio pede o renovamento da teologia moral a fim de que ela possa ser mais centralizada no mistério de Cristo. “Consagre-se cuidado especial ao aperfeiçoamento da Teologia Moral cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade, para a vida do mundo” (OT, 16, em AAS 58 [1966] 724). O Concílio, além de recordar que a teologia moral deve ser mais recheada da Palavra de Deus, que é “como que a alma de toda a teologia” (*Ibid.*, 723), convida também a fazer de tal modo que a vida moral seja libertada

2. *Veritatis Splendor*: Moral Radicada no Mistério de Cristo

É interessante ter presente que o tema da *sequela Christi* na *Veritatis splendor* faz parte da forte concentração cristológica¹⁰ de que é assinalado o documento pontifício e é, ao mesmo tempo, uma ponte de ligação da questão moral à pessoa de Cristo. O tema da *sequela Christi* situa-se e encontra a sua razão de ser nonexo fundamental que o Santo Padre busca reafirmar, que é a relação entre fé e moral¹¹. A questão moral diz respeito em última instância a Deus e, por conseguinte, trata-se de uma questão religiosa.

A encíclica faz perceber que viver moralmente bem significa viver em Cristo e por Cristo e, portanto, é Ele a fonte e possibilidade da moral cristã, a “luz verdadeira que a todo o homem ilumina” (VS 1) e o conduz a encontrar a verdade que resplandece no seu rosto e que se reflete na “Igreja, que ele envia pelo mundo inteiro a anunciar o Evangelho a toda criatura” (VS 2).

O primeiro capítulo fornece o fio condutor da encíclica que aparece no diálogo do jovem rico com o Senhor sobre a questão: “Que devo fazer para obter a vida eterna?” (Mt 19,16). Na escuta das palavras do Mestre, emerge o específico cristão: a chamada de Jesus ao seu seguimento, portanto, a marca, que o primeiro capítulo dá a todo o texto pontifício, baseia-se sobre a categoria com a qual define a moral cristã: é a moral do seguimento. Esta exige adesão do homem à pessoa de Cristo, adesão que leva a uma transformação profunda das próprias raízes que se referem à

“da un legalismo esasperato e senza volto e incentivando invece la dinamica filiale di una assimilazione a Cristo nell’obbedienza al Padre” (A. AMATO, *La morale cristiana come vita in Cristo*, em LUCAS LUCAS, 1994, p. 171).

⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁰ Sobre a concentração cristológica da VS assim expressa-se R. Tremblay: “Quando, dopo una lettura attenta, si richiude l’Enciclica VS non è possibile non essere colpiti dalla sua forte ‘concentrazione cristologica’. Si potrebbe quasi dire che Cristo è onnipresente” (TREMBLAY, 1996, p. 37).

¹¹ “E’ contro questo arrendersi troppo facile allo ‘spirito del tempo’ o alla ‘cultura’ predominante che il Santo Padre reagisce, quando insiste *sull’importanza di una morale profondamente unita alla fede*. In queste pagine, voglio anzitutto analizzare questo rapporto così come è presentato dalla VS (1). I risultati di questa ricerca ci metteranno subito di fronte a una questione di fondo: alla fine, che cosa è in gioco nell’unione tra la morale e la fede? Cercando di rispondere a questa domanda, scopriremo che tale unione è, in definitiva, il calco del dialogo tra l’uomo e Dio, dialogo che, risalendo più sopra nell’Enciclica, prende i contorni specifici dell’incontro del ‘giovane’ del Vangelo con la persona di Gesù Cristo” (*Ibid.*, 100).

realidade humana. “O discernimento sobre os fundamentos, sobre as premissas teóricas do agir, portanto, é ainda dentro daquela exigência de imitar Cristo que nasce da adesão à sua pessoa. (...) É a autenticidade do relacionamento do cristão com Jesus a requerer em cada nível a explicitação dos obstáculos, de tudo aquilo que divide, fragmenta, corre o risco de ‘desligar Cristo’”¹². Contudo, como o seguimento “não se trata apenas de dispor-se a ouvir um ensinamento e de acolher na obediência um mandamento”, porém, “mais radicalmente, de *aderir à própria pessoa de Cristo*, de compartilhar a sua vida e o seu destino, de participar da sua obediência livre e amorosa à vontade do Pai” (VS 19), a Igreja é chamada a seguir Jesus até à cruz, dando testemunho da verdade que Ele quis nos ensinar. No seu ministério pastoral no mundo, a Igreja não deve render vã a cruz de Cristo, mas encontrando nessa o exemplo de total fidelidade e adesão à verdade dada por Cristo, que foi por isso ressuscitado ao terceiro dia, deve manter-se fiel até o fim.

“Dos primeiros momentos do encontro do jovem do evangelho com Jesus, este nos aparece, portanto, como o centro da vida moral do homem de todos os tempos: ele é aquele que, na sua encarnação e na sua ressurreição, desvela, na Igreja, a resposta aos interrogativos que ele mesmo suscita”¹³. Se o dirigir-se a Jesus, da parte do jovem, já manifesta a conexão cristológica à moral, pois ele pergunta a Jesus sobre aquilo que é bom para alcançar a vida eterna, a resposta de Jesus, mais claramente, mostrará o seunexo à moral.

3. A Sequela Christi

Se a busca da felicidade e do autêntico significado da vida é o primeiro modo com o qual a *Veritatis splendor* une a moralidade à lógica do Evangelho, o segundo será a *sequela* que representa um ideal de entrega total e vida de perfeição: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que possúires, dá o dinheiro aos pobres, e terás um tesouro nos céus; depois, vem e segue-me” (Mt 19,21). Contudo, para chegar a este ponto, o Santo Padre faz um caminho, partindo de uma moral dos mandamentos (cf. VS 11) até à interiorização e radicalização das exigências dos mesmos em Jesus (cf. VS 15) pelo seguimento (cf. VS 19).

¹² P. LAGHI, *Introduzione: Cristo, Dio-Uomo*, em LUCAS LUCAS, 1994, p. 15.

¹³ TREMBLAY, 1996, p. 40-41.

É buscando explicitar o sentido da questão posta a Jesus pelo jovem e o sentido da resposta de Jesus a este que o Papa faz esse caminho. “Jesus, com delicado tato pedagógico, responde conduzindo o jovem quase pela mão, passo a passo, em direção à verdade plena” (VS 8). Na sua primeira resposta, Jesus afirma que o bem consiste em pertencer a Deus e obedecer-lhe através da observância dos mandamentos: “Se queres entrar na vida eterna cumpre os mandamentos” (Mt 19,17). Estes são manifestação de Deus que “dá-se a conhecer e identifica-se como aquele que ‘só é bom’; como aquele que, não obstante o pecado do homem, continua sendo o ‘modelo do agir moral, conforme o seu próprio apelo: ‘Sede santos, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo’ (Lv 19,2)” (VS 10).

Depois de haver perguntado a Jesus pelos mandamentos em concreto e haver escutado o elenco que Ele faz de alguns mandamentos referentes à “segunda Tábua”, por meio dos quais Jesus busca remeter o jovem para a centralidade do Decálogo relativamente a qualquer outro preceito (cf. VS 13), o jovem ainda pergunta a Jesus: “Tenho cumprido tudo isto: *que me falta ainda?*” (Mt 19,20). A resposta de Jesus leva à busca da realização da vocação ao amor perfeito no seguimento, “radicalização do mandamento do amor ao próximo” e “nova forma concreta do mandamento do amor de Deus” (VS 18). No seguimento o homem é chamado de forma íntima a entreter-se com Cristo¹⁴ e ter no comportamento, palavras, ações e preceitos de Jesus a sua regra moral.

A moral cristã é aqui explicitamente apresentada como uma moral do seguimento a Cristo. Esta é a orientação valiosa que, desde o início da encíclica, o Papa quer sublinhar. Esta tem ao centro Cristo que chama e que, respeitando a liberdade do homem, espera a sua resposta. Neste enfoque fica claro que a moral cristã situa-se em um esquema que, de um lado, existe a gratuidade de Deus e, do outro, a resposta amorosa do homem.

O caráter decisivo desta forma de compreender a moral cristã fica claro, quando o Santo Padre afirma que o seguimento “*é o fundamento essencial e original da moral cristã*” (VS 19). Dizer *fundamento* significa dizer

¹⁴ “Ciò che contraddistingue la morale cristiana dalle prescrizioni date da Dio a Israele (morale veterotestamentaria) o che si trovano disseminate nel cuore dell'uomo (morale naturale) (VS 12), è strettamente connesso con la persona di Cristo, il profeta escatologico. Le sue prescrizioni sono infatti l'ultima e vincolanti parola di Dio agli uomini” (M. CONTI, *La morale dell'alleanza*, em CONCETTI, 1994, p. 30).

qualquer coisa da qual não se pode prescindir e somente por meio da qual se pode levar um objetivo a cumprimento. Dizer *original* significa dizer qualquer coisa que é próprio, específico e que não pode ser substituído. Contudo, o Papa tem o cuidado de sublinhar a excelência da figura de Cristo neste modo de orientar a conduta moral, quando diz que o seguimento não consiste em simples imitação exterior, mas tornar-se conforme a Jesus, (cf. VS 21) aderindo à sua pessoa (cf. VS 19). Portanto, não se trata de seguir ideias ou ideais, mas sobretudo uma pessoa concreta.

Este caminho realiza-se antes de tudo pela estrada do amor (cf. VS 20) e através de um dom de Cristo, que é obra do Espírito Santo e da graça, oferecida na Igreja por meio dos sacramentos. Aqui reside a centralidade da dimensão cristológica, pois não obstante seja livre, o homem sente a dificuldade de aderir à verdade doando-se a ela. Esta é a experiência que o jovem rico sente depois de haver escutado o convite de Cristo. Relacionando a liberdade à graça, ou seja, a Cristo, o Santo Padre mostra que o Cristo, que suscita os interrogativos morais, chama ao seu seguimento, concede também a possibilidade de realização da liberdade¹⁵ do homem, ajudando-o, sem omitir a sua resposta responsável, (cf. VS 24) a responder ao seu convite “vem e segue-me” (Mt, 19,21).

4. Características do Seguimento na *Veritatis Splendor*

Em fidelidade aos ensinamentos do Vaticano II, *Veritatis splendor* agancha a moral a Cristo, buscando fazer com que o homem, tantas vezes envolvido pelas trevas e tendo a sua capacidade de conhecer a verdade ofuscada (cf. VS 1), encontre no seguimento a Cristo a luz que o conduza à verdade e plenifique, deste modo, a sua vida de significado. A categoria do seguimento, colocada como elemento característico da vida moral

¹⁵ “Come nel caso dell'uomo considerato nella sua totalità, la grazia liberatrice portata dal Cristo non soppianta o non cancella la libertà umana, ma ne rispetta la dignità e la spinge al superamento di sé nel servizio senza limiti di Dio e dei fratelli. È in questo che si realizza il dono cristico della ‘libertà dei figli’ di cui parla il primo capitolo” (R. TREMBLAY, *L'“antropologia cristocentrica” della Veritatis Splendor, condizione di realizzazione dell'uomo e del suo agire morale*, em RUSSO,1996, p. 191). O Papa afirma que “*só no mistério da Redenção de Cristo se encontram as ‘concretas’ possibilidades do homem*”. “Cristo redimiu-nos! O que significa que ele nos deu a *possibilidade* de realizar *toda* a verdade do nosso ser” (VS, 103, em AAS 85 [1993] 1214).

cristã¹⁶, faz ressaltar, sobretudo, a idéia de que esta encontra a sua fonte em Cristo, pois é Ele quem chama. Viver moralmente bem significa viver seguindo os passos de Jesus em um empenho cotidiano de conformação a Ele. Esta é a simplicidade da vida moral cristã (cf. VS 119). Contudo, como o documento delinea este sim dado a Jesus pelo seguimento, ou melhor, que significa ser filho no Filho (cf. Ef 1,4-5) através do seguimento?

4.1 Dimensão de Resposta

O texto escolhido pelo Santo Padre, por meio do qual procura mostrar em que consiste a vida moral cristã, deixa bastante claro a dimensão de resposta que esta contém e que se exprime através do seguimento. Aliás, já antes, falando da moral vetero-testamentária, o Pontífice salientava a dimensão de resposta, quando afirma: “A *vida moral apresenta-se como a resposta* devida às iniciativas gratuitas que o amor de Deus multiplica em favor do homem” (VS 10). O próprio Jesus faz referência ao código da Aliança, respondendo à pergunta do jovem: “Mestre, que devo fazer de bom para alcançar a vida eterna?”. Trata-se, aqui, da moral da Aliança¹⁷ que, porém, encontrará a sua plenitude na nova e eterna Aliança firmada com o sangue de Cristo.

Com a referência aos Dez Mandamentos Jesus remarca a centralidade da Aliança na história da salvação¹⁸, mostrando o caminho inicial para responder à questão moral formulada pelo jovem. A reação do jovem, insatisfeito com a resposta, faz com que Jesus expresse aquilo que constitui a resposta máxima ao que significa viver moralmente bem: o seguimento. Este constitui-se a expressão por excelência para responder a iniciativa amorosa de Deus revelada em plenitude na pessoa de Jesus Cristo.

A iniciativa amorosa de Jesus manifesta-se pelo seu convite a segui-lo e tem, como afirma o Santo Padre, um caráter de *proposta* (cf. VS

¹⁶ M. Vidal afirma que “no se puede dejar de reconocer la clarividencia de la encíclica al situar el seguimiento de Jesús en el corazón de la vida moral cristiana” (VIDAL, 1994, p. 53).

¹⁷ É interessante ter presente que a referência à moral do AT, definida como moral da Aliança e que depois se perpetua na Nova Aliança selada por Cristo, já supõe a dimensão de resposta, pois o termo Aliança implica um relacionamento bilateral. O seguimento, portanto, não é mais que uma plenificação do caráter de total doação desta dimensão responsorial.

¹⁸ Cf. CONTI, 1994, p. 38.

17). Esta dimensão de proposta “*comprova a relação fundamental da liberdade com a lei divina*” (VS 17). Assim como a obediência aos mandamentos é “*a primeira etapa no caminho para a liberdade*” (VS 13) e para a perfeição, o seguimento é expressão daquela “*maturidade no dom de si a que é chamada a liberdade do homem*” (VS 17). Seguir é, portanto, aderir livremente à pessoa de Cristo respondendo a seu chamado de vida de comunhão, para assim trilhar a estrada da perfeição a que todo homem é chamado (cf. VS 17).

4.2 Seguimento: Caminho de Perfeição

A resposta amorosa do homem manifesta-se, antes de tudo, pelo desapego dos bens terrenos (cf. Mt 6,19-34) e através da bondade evangélica (cf. Mt 5,17-48)¹⁹ expressa no Sermão da Montanha, *magna carta* da moral evangélica, e que são expressão de uma busca de vida de perfeição²⁰. Estes elementos estão presentes na segunda resposta de Jesus ao jovem. Neste diálogo, manifesta-se a superação de uma compreensão legalista da vida moral para encontrar na pessoa de Jesus o modelo de perfeição²¹ à qual se destina a conduta moral.

Seguir a Cristo, para cumprir a sua palavra de ser perfeitos como o Pai celeste é perfeito (cf. Mt 5,48), significa corresponder àquela vocação a que todos os membros da Igreja são chamados: a vocação à santidade. Vocação que tem a sua raiz na consagração batismal por meio da qual o batizado é configurado a Cristo (cf. Rm 6). Neste sentido, assim exprimiu-se o Concílio: “Os seguidores de Cristo são chamados por Deus não por suas obras mas segundo o Seu desígnio e Sua graça. Eles são justificados no Senhor Jesus porquanto pelo batismo da fé se tornaram verdadeiramente filhos de Deus e participantes da natureza divina e portanto realmente santos. É, pois, necessário que eles, pela graça de Deus, guardem e aperfeiçoem em sua vida a santidade que

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 42.

²⁰ Na perspectiva da moral da Aliança reafirmada por Jesus, pode-se dizer que a renúncia a si mesmo e aos bens terrenos, e o que afirma o Sermão da Montanha, são as cláusulas impostas por Jesus para um pacto com Ele no seguimento.

²¹ Falando das diversas imagens de perfeição presentes na VS, Katherine M. TePas afirma o seguinte: “The predominant image of perfection, offered throughout *Veritatis Splendor*, is Jesus Christ. (...) For John Paul II, the focus is on Jesus as the one who freely and obediently gives himself in love for God and for all humanity” (K. M. TEPAS, “If you wish to be perfect...” *Images of perfection in Veritatis Splendor*, em ALLSOPP - O’KEEFE, 1995, p. 49).

receberam”²². Por conseguinte, a perfeição é a dimensão propriamente moral do único apelo endereçado a todos os fiéis, que é o apelo à santidade²³, e deve ser considerada como o horizonte normal de toda a ética cristã (cf. VS 18).

A proposta de renovação moral que João Paulo II sugere não se limita apenas a uma moral de perfeição a que o homem é chamado a alcançar, tendendo ao fim pela observância dos mandamentos e prática das bem-aventuranças, mas sobretudo por uma incorporação a Cristo e a chamada ao seu seguimento²⁴. Nesta “acha-se concentrada em toda sua riqueza a perspectiva cristológica da perfeição e da moral cristã. A ‘sequela Christi’ é ‘o caminho e, por sua vez, o conteúdo desta perfeição’”²⁵.

4.3 Adesão à Pessoa de Cristo

A vida de perfeição que o seguidor é chamado a viver realiza-se, não somente dispondo-se a ouvir um ensinamento e acolher na obediência um mandamento, mas sobretudo num esforço de conformação e comunhão a uma pessoa: Jesus Cristo. “Trata-se, mais radicalmente, de *aderir à própria pessoa de Cristo*, de compartilhar a sua vida e o seu destino, de participar da sua obediência livre e amorosa à vontade do Pai” (VS 19). É neste aspecto que se apresenta a peculiaridade da moral evangélica enquanto estreitamente ligada à pessoa de Cristo²⁶.

Esta “real comunhão com o Senhor dá-se somente vivendo ‘como ele’, na observância dos mandamentos, ou melhor, do ‘seu’ mandamento”²⁷. Significa um estar com ele sigilado por uma aliança sponsal - *foedus cum Christo* - e a partilha de sua missão²⁸. É nesta

²² LG, 40, em AAS 57 (1965) 44.

²³ Cf. BRUGUES, 1994, p. 9.

²⁴ Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ, 1994, p. 524.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ “Ciò che contraddistingue la morale cristiana dalle prescrizioni date da Dio a Israele (morale veterotestamentaria) o che si trovano disseminate nel cuore dell’uomo (morale naturale) (VS 12), è strettamente connesso con la persona di Cristo, il profeta escatologico” (CONTI, 1994, p. 30).

²⁷ BASTIANEL, 1993, p. 212.

²⁸ Cf. CONTI, 1994, p. 51.

busca de conformação através de uma comunhão íntima que a VS distingue o seguir Cristo de uma mera imitação exterior. “Ser discípulo de Jesus significa tornar-se conforme a ele, que se fez servo até o dom de si sobre a cruz (cf. Fl 2,5-8)” (VS 21) .

Este aspecto do seguimento como adesão à pessoa de Cristo é um aspecto essencial da encíclica, que quer mostrar que a moral cristã não se pode reduzir à observância dos preceitos, mas deve sempre estar referida à pessoa de Cristo²⁹. O agir do cristão, que deve ser um agir livre na verdade, significa sobretudo viver e comportar-se na verdade que é o próprio Cristo³⁰. Ou melhor, significa agir à luz de sua vida e dos seus exemplos. O agir cristão deve ser procurado em Deus que se manifestou plenamente em Cristo. Por conseguinte, definindo mais explicitamente o seguimento como adesão, conformação, configuração a Cristo por meio dos sacramentos (cf. VS 19-21), pode-se afirmar que na *Veritatis splendor* “a moral cristã entretém com Cristo relacionamentos de tipo ontológico que evocam aqueles da árvore com suas raízes (cf. Jo 15, 1-8)”³¹. Nesta compreensão pode-se perceber que o seguimento é uma realidade que supõe a interiorização da instância moral no homem.

4.4 Seguimento: Expressão de Amor

Seguir a Cristo, respondendo ao seu chamado de vida de perfeição na comunhão com Ele, significa viver no amor, o qual foi a marca fundamental de todo seu agir neste mundo. Neste sentido, o seguimento e a vida moral são uma resposta de amor, porque encontram em Cristo o modelo, a expressão maior de amor que chega à própria doação da vida: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13).

²⁹ Cf. DE LA POTTERIE, 1994, p. 163.

³⁰ I. de La Potterie, procurando esclarecer a proveniência do título da encíclica - que segundo ele parece inspirar-se de uma antiga tradição latina e patrística - chega à seguinte conclusão: “Quelle due parole esprimo no felicemente l’idea centrale che verrà sviluppata in tutto il Documento, ossia ciò che deve essere la caratteristica centrale della morale cristiana: l’agire del cristiano deve essere un agire ‘nella verità (*in veritate*), il credente deve vivere e comportarsi alla luce della vita e degli esempi di Cristo. Ricordiamo il grande testo di San Paolo: ‘Per me vivere è Cristo’ (Fil 1,21); da questo, proprio da questo, nasce la morale cristiana” (*Ibid.*, 166).

³¹ TREMBLAY, 1996, p. 112.

O amor, na vida de Cristo, vem caracterizado como total doação de si³², a serviço de Deus e dos irmãos, que é expresso pelo gesto do lavar os pés e pela sua morte de Cruz. Portanto, aqueles que desejam trilhar os caminhos do Senhor, *“Jesus pede para o seguir e imitar pelo caminho do amor, de um amor que se dá totalmente aos irmãos por amor de Deus: ‘O meu mandamento é este: que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei’ (Jo 15,12)”* (VS 20). Este é, de fato, o espírito dos mandamentos na Nova Aliança, que na pessoa de Jesus Cristo torna-se possível enquanto cumprimento, critério e modelo, isto é, a unidade entre amor ao próximo e amor a Deus. É por este amor que se distingue o seguidor de Cristo: *“O verdadeiro discípulo de Cristo se distingue tanto pelo amor a Deus como pelo amor ao próximo”*³³.

O seguidor é, por conseguinte, chamado a produzir frutos no amor³⁴ para a vida do mundo, demonstrando, desta forma, que a fé cristã não se reduz a um conjunto de proposições que o entendimento pode aceitar, mas trata-se sobretudo de uma verdade a ser vivida no amor (cf. VS 88). Um amor que pode ser vivido somente libertando a liberdade débil (cf. VS 86) na contemplação do mistério do Cristo crucificado como a raiz mais profunda da liberdade e expressando-se, à luz deste mistério de Cristo na cruz, através do dom total de si mesmo a Deus e aos irmãos (cf. VS 87) e que pode até chegar ao testemunho do martírio (cf. VS 89).

4.5 Seguimento e Graça

A vivência da liberdade do homem, que atinge o seu mais alto grau de maturidade através do seguimento, enquanto caminho de perfeição (cf. VS 17), realizando-se no amor, que é total dom de si, é somente possível por meio de um dom concedido por Deus, e que é a sua

³² *“The primary definition of love used in the encyclical is ‘the total gift of self’. This is the character of Jesus’ love which is to be imitated by all who follow him. It is a gift of service to others shown through the washing of the disciples’ feet. It is the love perfectly shown through Jesus’ passion, where he gave up his life for his friends (cf. n. 15, 18-21, 85, 87)”* (TEPAS, 1995, p. 49).

³³ LG, 42, em AAS 57 (1965) 48.

³⁴ A GS fala do amor que, sendo um dom sincero de si mesmo, é condição para que o homem encontre consigo mesmo plenamente (cf. GS, 24, em AAS 58 [1966] 1045). K. M. TePas fala do amor como dom de si mesmo, como uma descrição da perfeição que é presente nos escritos de João Paulo, já mesmo antes de tornar-se Papa (cf. TEPAS, 1995, p. 50-51).

graça. A conformidade a que o discípulo é chamado, seguindo os passos de Jesus, “é fruto da graça, da presença operante do Espírito em nós” (VS 21) e não unicamente das suas próprias forças. O próprio Cristo, que suscita os interrogativos morais no homem, chamando-o a uma vida de plenitude e significado, Ele mesmo oferece as possibilidades reais de realizar o imperativo moral e de alcançar a vida de perfeição no seguimento.

O dom de Cristo oferecido ao homem para corresponder ao seu apelo é o seu Espírito, cujo dom primeiro é a caridade (cf. VS 22). Portanto, o exercício da liberdade, que se realiza no dom total de si no amor, “trata-se de uma *possibilidade aberta ao homem exclusivamente pela graça*, pelo dom de Deus, pelo seu amor” (VS 24) que é o seu Espírito que foi derramado em nossos corações. A novidade da Nova Lei caracteriza-se pelo fato de que “*não se contenta em dizer o que se deve fazer, mas dá também a força de ‘praticar a verdade’* (cf. Jo 3,21)” (VS 24). Esta “*Nova Lei é a graça do Espírito Santo dada pela fé em Cristo*” (VS 24).

As exigências morais que o seguimento traz consigo, e que se refletem, por vezes, na dificuldade em praticar o bem moral, devem ser afrontadas à luz do homem redimido por Cristo e é no mistério de sua cruz que ele encontra as suas reais possibilidades: “*Só no mistério da Redenção de Cristo se encontram as ‘concretas’ possibilidades do homem*”. (VS 103). Neste sentido, *Veritatis splendor* deixa claro que a vida moral, enquanto seguimento a Cristo, é obra sobretudo da graça. Esta vem em ajuda da liberdade do homem tornando-o capaz da obediência à verdade expressa na Lei e acima de tudo em Cristo. Esta ajuda não anula a autonomia da liberdade do homem, pelo contrário, nela ele encontra as condições de realização, tendo em mente que a sua liberdade encontra a sua plenitude na adesão amorosa de Cristo que disse: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6).

Conclusão

O seguimento não é um tema accidental à fé cristã, pois diz respeito ao aspecto constitutivo desta mesma fé. O cristianismo, em poucas palavras, traduz-se naquela expressão do prólogo do evangelista João: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Seguir é, portanto, aderir a uma pessoa que constitui a verdade e a certeza da fé cristã. O seguimento não pode ser senão um tema essencial e indispensável para compreender e viver o cristianismo.

Centrada no Mistério de Cristo, a teologia deve entender que é também tarefa sua compreender e ajudar a viver aquilo a que em Cristo fomos chamados: ser filhos. Tal realidade se concretiza na consciência do discipulado que se exprime no seguimento de Jesus. O seguimento, por conseguinte, torna-se um tema primordial para a reflexão teológica. Tal intento será possível se a teologia se explicita como saber uno, pois é na convergência das várias dimensões que é possível perceber a grandeza desse fundamento original e essencial da moral cristã, que é o seguimento.

Veritatis splendor configura-se como eco do concílio o qual destacou para a teologia e para os fiéis a necessidade da incorporação no mistério de Cristo e a sua vivência concreta no seu seguimento. Com este tema, a encíclica de João Paulo II ajuda a teologia moral a compreender a missão que lhe foi confiada: mostrar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua tarefa de produzir frutos no amor para a vida do mundo (cf. *OT*, 16). Tal grandeza de significado tornar-se-á concreta no aventurar-se a viver nos passos d'Aquele que, hoje ainda, diz a cada um de nós: "vem e segue-me"!

Referências Bibliográficas

1. Fontes

1.1 Fontes do Magistério

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, em AAS 57 (1964) 5-67.

----, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes*, em AAS 58 (1966) 1025-1115.

----, Decretum de Institutione Sacerdotali *Optatam totius*, em AAS 58 (1966) 713-727.

IOANNES PAULUS PP. II. Litterae Apostolicae *Spiritus domini*, em AAS 79 (1987), 1365-1375.

----, Litterae Encyclicae *Veritatis splendor*, em AAS 85 (1993) 1133-1228.

CELAM, *Rumo à V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe. Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida. "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. (Jo 14,6), Documento de participação*, Paulus, São Paulo 2005.

1.2 Livros

RUSSO G. (a cura di), *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994.

TREMBLAY R., *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero: Catechismo della Chiesa Cattolica Veritatis Splendor Evangelium Vitae*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.

VIDAL M., *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor*, PPC, Madrid 1994.

1.3 Artigos

AMATO A., *La morale cristiana come vita in Cristo*, em LUCAS LUCAS R. (a cura di), *Veritatis Splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 169-185.

BASTIANEL S., *L'enciclica sulla morale: Veritatis Splendor*, em *CivCatt* 144/4 (1993) 209-219.

BRUGUES J.-L., *Magistero e morale: novità nella tradizione*, em *SacDoc* 5 (1994) 5-39.

CONTI M., *La morale dell'allenza*, em G. CONCETTI [a cura di], *Veritatis Splendor. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*, Edizioni Viveri In, Roma 1994, 23-56.

DE LA POTTERIE I., *"Non sono venuto per abolire ma per dare compimento"*, em *Lettera Enciclica Veritatis Splendor del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 163-166.

GARCÍA FERNÁNDEZ C., *Vida moral y perfección cristiana*, em DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC, Madrid 1994, 517-539.

LAGHI P., *Introduzione: Cristo, Dio-Uomo*, em LUCAS LUCAS R. (a cura di), *Veritatis Splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 11-17.

MATTAI G., *Veritatis Splendor. Riflessione introduttiva all'enciclica morale di Giovanni Paolo II*, em *Asp.* 41 (1994) 25-38.

SOBRINO J., *Seguimiento de Jesús*, em FLORISTÁN C. - TAMAYO J. J. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid 1993, 1289-1296.

TEPAS K.M., *"If you wish to be perfect..." Images of perfection in Veritatis Splendor*, em ALLSOPP M. E. - O'KEEFE J. J. (eds.), *Veritatis Splendor: American Responses*, Shed & Ward, Kansas City 1995, 48-59.

**Prof. Dr. Pe. Pedro Moraes Brito Júnior*

Mestre e doutor em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana da Pontifícia Universidade Lateranense (Roma). É professor de Teologia Moral na Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Feira de Santana.

Endereço: Av. Senhor dos Passos, 556
44010-231 – Feira de Santana – Ba
e-mail: pepedrojr@uol.com.br

RITUAIS E ROSTOS HÍBRIDOS DE CANINDÉ

*Prof. Marcelo João Soares de Oliveira**

Resumo: Nas culturas em contato com Canindé, observam-se aspectos das tradições afro-brasileiras e indígenas; um perigo é a invasão do outro, retirando de dentro de cada um os elementos que constituem o arcabouço da identidade: as crenças, os valores, as riquezas. É por isso que no solo calcinado canindeense, pisa uma cultura híbrida da “possessão”, do “encosto”. Este modo social de construção da realidade, que é a possessão, fala da dominação e posse do outro. Quem seria este que invade o ser humano, senão as imposições sociais, dominações dos colonizadores, pessoas e sistemas ávidos de lucros e poder? As culturas fornecem instrumentos para proteger o homem e salvaguardar a identidade ameaçada pelo novo contexto. O “o que sou” passa a, “em que eu acredito”. Através dos rituais religiosos se tenta responder ao “quem sou eu neste novo mundo”, onde o santo vivo e espíritos constituem a realidade, o recurso acessível, disponível. O objetivo deste estudo foi procurar entender, nos rituais e nos símbolos, o ambiente em que estão inseridos. Os resultados refletem uma nova percepção acerca das devoções, da Modernidade, da busca de sentido, da identidade, dos conflitos e do convívio social.

Palavras-chave: Ritual; identidade, sociedade, exclusão, denúncia. Modernidade.

Abstract: In cultures in contact with Canindé, some aspects of African-Brazilian and Indigenous’ traditions are observed. It is a danger the invasion of the other withdrawing within each the essential elements that constitute the skeleton’s identity: beliefs, values, the wealth. That is why the burned soil Canideense steps a hybrid culture of “possession”, “domination”. That social way of construction of the reality, which is the possession itself, tells us about someone else’s domination and ownership. Who would be that one who invade the human being but the social impositions, explorer’s dominations, eager people and systems of profits and power? Culture provides means to protect men and safeguard a threatening identity for the new context. “What I am” turn into “wherein I believe”. Through religious rituals people try to answer to some questions such as who I am in this new world, where the living saint and spirits constitute the reality, the accessible and available resource. The aim of that study was to look for the understanding through rituals and symbols considering the environment where they are inserted. The results reflect a new perception of devotions, the Modernity, the search of the direction, the identity, the conflicts and social interaction.

Keywords: Ritual; identity, society, exclusion, denunciation, Modernity.

1. A Busca de Sentido em Si-Mesmo

Um completo vazio parece que se vê no ser do homem moderno que não olha para o alto nem ao seu redor, mas para dentro de si e sai em busca do sentido da vida. Encontra-se perdido em experimentos religiosos e reflete a desesperança no paraíso divino. Sugere que não há regulamentação, nem regras rígidas, nem líderes. Cogita justificativa em favor do direito humano, de forma particular e inovadora em relação aos padrões convencionais. Estas experimentações religiosas não refletem simplesmente conversão a determinada religião conforme diretrizes institucionais. O homem moderno busca em suas experiências o sentido que já tem dentro de si. Como ser de relações sociais¹, está em permanente movimento², ele é um espaço aberto. É um ser imperfeito³, complexo⁴, cômico⁵.

Ele é imperfeito e sua imperfeição pode conduzi-lo a sucessão de passos errados, por isso, que decerto ao nascer constitui uma sociedade em relação a seus pais. Sem o processo de socialização, o indivíduo não se desenvolve enquanto ser humano. Sua sobrevivência se dá em relação com os outros em três dimensões: de intimidade, sociabilidade e universalidade. Na dimensão de **intimidade**, o indivíduo percebe-se dotado de uma consciência de si, olha para seu cerne, trabalha o aspecto racional e emocional que embora ele seja individual e interior se fundamenta nas relações significativas com outras pessoas. Busca meios e estratégias de fundar e legitimar o seu espaço, suas ações. No aspecto da **sociabilidade**, o indivíduo percebe-se como parte integrante da sociedade organizada, necessitando evoluir dentro de um processo de socialização, a fim de tornar-se um membro ativo da sociedade a qual lhe cabe. Contudo, forma uma coletividade de apoio, em que cada um

¹ Aristóteles, *Política*, Lisboa 1970, p. 43.

² Compreender aqui uma dimensão que introduz a dialética como forma de conduzir o pensamento, em que contradição e identidade se misturam. As coisas devem ser consideradas em movimento e não em repouso. Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz e José Nogueira Machado. 7ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

³ Ver como o homem conhece a imperfeição relativa a ele em ARISTÓTELES (330 a.C.) *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

⁴ **Partindo da apologética de Pascal constata-se que o homem é um complexo de bem e de mal. Cf. Pascal. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.**

⁵ Entender cômico como um atributo que permite ao homem investigar, e, por consequência, escolher o caminho que deve trilhar. Cf. AGOSTINHO, S. *Confissões*, livro VIII, Cap. 08, p. 205.

prioriza a sua subjetividade, valorizando a dimensão produtiva, à eficácia utilitária do saber e da ação. No que concerne a **universalidade**, o indivíduo percebe-se como ser sagrado imanente, por percebê-lo na mesma condição humana, acessível e controlável pelo ser humano, no sentido de atingir seus objetivos terrenos, para isso, necessita estabelecer uma integração com o sagrado, a partir de seus experimentos religiosos, saindo de si em busca de sentido.

O ser humano é complexo, tal complexidade suscita duas situações: a primeira corresponde à ordem das *ações* e a segunda, a do *ser*. No aspecto das *ações*, a pessoa realiza diversas atividades (alimentação, trabalho, estudo, esporte...) e cada disposição emerge indagações de sentido. Estabelece objetivos para si próprio, e enquanto os persegue costuma viver atormentado pela dor do desejo insatisfeito. Logo que atinge o objetivo, no entanto, depois da primeira sensação de triunfo segue-se inevitavelmente um sentimento de desolação. Permanece um vazio, que aparentemente só pode culminar com a emergência dolorosa de novas ambições, com o estabelecimento de novos objetivos. E, no que concerne ao *ser*: surgem perguntas que se esbarram nas questões discutidas por Kant que tenta responder a três perguntas básicas: Que posso saber? Que hei de fazer? Que posso esperar?⁶ Em suma, qual é a sua essência, sua origem e seu destino?

Mas, o ser humano também é cômico e investigador de maneira que o faz compreender que pertence a uma dimensão infinita da realidade, que participa de um universo simbólico⁷ Mesmo o homem moderno que reflete a realidade finita, percebe-a infinitamente finita, inacabada e surpreendente no pensamento, na ciência, na imaginação, nas incalculáveis probabilidades que podem lhe dar sentido de ser infinito, Percebe que transcende as necessidades biológicas e que há um significado, porém, indizível⁸ do *que é*, mas não de *como é* o sentido da sua vida. Esta certeza remete o homem moderno à experiência dos antigos, a de se pertencer ao cosmo, de ter uma reação de estado de criatura, ou sentimento de ser criatura, que desencadeia uma espécie de

⁶ A *Crítica da Razão Pura* de Kant leva a cabo esta revolução de método. Cf. Immanuel Kant. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

⁷ Para aprofundar esta dimensão simbólica ver: OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. O símbolo e o Ex-voto em Canindé, *Revista de Estudos da Religião - REVER*, ISSN1677-1222, n.3, ano 3, 2003, p.99-107.

⁸ O indizível pertence a ordem do que não é acessível, do que não conseguimos traduzir por palavras. C.f. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

aniquilamento do ser diante da manifestação do criador: por isso, “quando a alma se abre às impressões do Universo, a elas se abandona e nelas mergulha...”⁹ Para os antigos havia um conhecimento de pertença ao cosmo fechado tanto quanto o homem moderno o tem como indivíduo aberto num universo infinito: nas duas situações, reflete-se uma crença fundamentada em hipóteses metafísicas.

A partir da experiência humana frente à hierofania¹⁰, o homem sacraliza o lugar para que seja integrado ao sagrado. Torna o lugar seguro. Habitável. Permeia o ambiente com símbolos¹¹. Através dos símbolos incorpora a realidade temporal de sua história de vida e dos lugares onde habita e trabalha seja uma correspondência da realidade do sagrado. Ao afirmar o sagrado afirma-se também a identidade e dignidade do homem. Essa forma de experiência religiosa possui um compromisso denso e profundo com o lugar onde o homem possui sua morada.

A sacralização, reestabelece uma comunicação permanente com sagrado que torna possível a existência humana. A experiência se dá a partir de ritos e até rituais como meios de se estabelecer o vínculo entre criatura e criador. “O rito refere-se, pois, à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si”¹², possui um caráter continuísta, Por outro lado, o ritual comporta uma capacidade criativa, dinâmica que aviva idéias, valores e movimentos. Existem vários rituais: sacrifícios, agradecimentos, súplicas, etc.

Neles, podemos entrever valores da intimidade humana, a arte, os medos, as dúvidas, as carências, as perdas, a culpa, os sofrimentos, as conquistas e sonhos do povo do seu tempo. Os rituais nos permitem refletir sobre a experiência religiosa e cultural de um povo e suas transformações sociais. De acordo com Victor W Turner não se pode negar a (...) extrema importância das crenças e práticas religiosas para a

⁹ OTTO, Rudolf (1992). *O Sagrado. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional*. p.188.

¹⁰ Cf. hierofania ou manifestação do sagrado. Para compreender bem o significado deste termo, veja ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las Religiones*. 6^a Edición,.Volume I.Madrid, Ed Cristiandad, 1974.

¹¹ Cf. Para aprofundar o símbolo como aquele fragmento que remete ao todo, ao sagrado. Ver: TABORDA F. *Sacramento, práxis e festa*, p. 67

¹² VILHENA, Maria Ângela. *Ritos: expressões e propriedades*, p. 21.

manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas ¹³.

2. A Busca de Sentido de Si Mesmo

Em Canindé, cidade do agreste cearense, onde se localiza o santuário de São Francisco das Chagas, é a grande Meca do sertão. Todo sertanejo precisa pelo menos uma vez por ano visitá-la. Nessa ocasião, posicionados em longas filas, muitos devotos afirmam com insistência que “São Francisco” ainda vive e que o mesmo tem origem no solo canindeense, ou seja, que há o santo vivo¹⁴ escondido na cidade e que os frades não o querem mostrar. Muitos disputam um espaço para olhar pelo buraco da fechadura da porta do convento franciscano, pelas frestas da tampa de uma das pias da igreja, dentro da sacristia, ou qualquer outro lugar onde possam encontrá-lo. A busca é incessante. O santo vivo é uma auto-comunicação dos devotos em busca de sentido para suas vidas, vivem experimentos religiosos dos antigos, misturados com elementos da Modernidade. Falam do santo vivo deles e não do santo morto das Instituições. Trata-se da dinâmica do des-pertencimento, na medida em que a experimentação religiosa verificada na Modernidade, não parece mais ser delineada exclusivamente pelo pertencimento institucionalmente orientado, mas sim pelo pertencimento vivenciado em um contexto específico. A relação entre crer e pertencer ganha novos contornos, tornando-se menos imediata, mais dinâmica, dificultando ainda mais as análises em torno da questão religiosa.

Como se manifesta o santo vivo? Como se explica este fato? Por que se tenta adaptar o social ao simbólico? Por que a religiosidade se torna elemento de estruturação da personalidade e dos grupos sociais? Essas são questões que pretendo desenvolver nesse artigo. Para isso, reflito as tradições populares de Canindé que guardaram com cuidado alguns aspectos relevantes:

¹³ TURNER, Victor W. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. p. 16.

¹⁴ O Santo vivo é a forma de linguagem utilizada pelos romeiros de Canindé para auto-comunicação, ou seja, comunicam no Sagrado escondido a busca da própria identidade. Essa comunicação se estende nas cartas, *ex-votos* e experimentos religiosos que são verdadeiros rituais, como é abordado no livro de Marcelo de Oliveira. Para aprofundar o assunto ver: OLIVEIRA, Marcelo João Soares de, *Os pés e o Sagrado: A peregrinação em busca do Santo vivo em Canindé*, Fortaleza: Realce, 2001.

Primeiro, o santo vivo revela o local sagrado.

Na ocasião da construção da igreja de Canindé por volta de 1775¹⁵, o construtor Francisco Xavier de Medeiros, ao erguer o templo para São Francisco, acreditando ser o local revelado pelo santo, é impedido por três irmãos vindos da cidade do Jaguaribe, que se diziam donos do terreno. Mas por contrariar os desejos do santo, morrem dois irmãos vítimas de misteriosa moléstia, o último deles sentindo os mesmos sintomas dos anteriores, temendo morrer, permite a construção. Outra experiência se deu quando abriram o caixote em que acabara de chegar a escultura do santo vinda de Lisboa, de dentro da caixa pulou um *ratinho branco e nutrido*. Algumas pessoas tentaram agarrar o pequeno animal e por mais diligências que fizessem não conseguiram. Tendo o rato se escondido debaixo do altar, parecia apontar ali o lugar revelado, na ocasião disse Medeiros: *deixem o ratinho, sabem lá que mistério é esse; pois vindo de tão longe não ofendeu a Imagem*¹⁶.

Segundo, confirma no lugar sua proteção

É registrado por dois fatos durante a construção da igreja: O primeiro fato foi quando o pedreiro Antônio Maciel, que trabalhava na torre da igreja escorregou e caiu. Na ocasião do acidente, Francisco Xavier de Medeiros grita pela ajuda do santo, obtendo resposta, *pois naquele vertiginoso trajeto, Maciel ficou preso a uma tábua, pouco abaixo da janela da sineira, puxando-o dali os companheiros por meio de uma corda*. O segundo se deu com o próprio Medeiros, que, foi atingido por uma tesoura que caiu sobre a sua coxa. Levado para casa, não sentiu dores e continuou o serviço no dia seguinte¹⁷.

Terceiro, caminha com o devoto nas suas perdas e dificuldades

Este fato se dá na história da *Menina Perdida*. Diz a história que uma menina ficou perdida um ano na floresta amazônica e depois voltou para casa com saúde sendo protegida por um velhinho. Ao retornarem a Canindé para agradecer a graça alcançada da mãe pela recuperação da filha, ao entrar no santuário, a menina identifica a imagem de São Francisco no altar com o tal velhinho. Assim, o devoto cria um modo de

¹⁵ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p.37. Existem controvérsias quanto a data e o construtor da Igreja. Cf. FEITOSA, Néri, *Igreja de Canindé – 200 anos, Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*, pp. 68-69.

¹⁶ OLIVEIRA, Marcelo. *Francisco, o santo vivo dos devotos*, p. 100.

¹⁷ *Ibidem*, p.99.

expressar um convívio íntimo com o santo, que se estende à família¹⁸.

Quarto, *identifica-se com o devoto*

Concerne à origem e existência do Santo. Muitos devotos não aceitam a história de que São Francisco tenha nascido ou morrido em outro lugar, por mais que se tente explicar, visto que a sua origem no município parece estar ligada à própria identidade. Daí, muitos o procuram nos lugares sagrados¹⁹.

Quinto, *esconde-se na cidade*

Conforme depoimento de devotos, o santo vivo se esconde por causa das espetadas de espinhos de mandacaru que sofreu dos incrédulos enquanto esteve na cidade de Canindé²⁰. Mas eles conseguem realizar um local de encontro: nos sonhos dos fiéis.

A partir destes experimentos religiosos foram surgindo vários rituais que abordam importantes aspectos do social, como veremos a seguir:

1 – Enviar cartas para o santo vivo - Escrevem porque sabem que o santo vai ler e responder. Refletem nos seus escritos o quadro social, preocupados com a recente situação de muitos aspectos da vida: ameaças e incertezas. Perspectivas estreitas. Corrupção. Violência. Saúde. Eles estão convencidos de que esses assuntos devem ser tratados. Procuram refúgio e se consultam pedindo orientações diante da nova realidade²¹. Ao recuperarem o entusiasmo escrevem ao o santo para animá-lo também, se for preciso: *“São Francisco não perca a vontade de conquistar as coisas que você quiser porque você pode contar com agente: Lúcia, Marcio, Bernadete, Roberta. Eu te amo”*²². *Esse ritual de escrever ao santo vivo ainda é freqüente em Canindé.*

Quando as condições de correio não são favoráveis, enviam suas cartas e bilhetes dentro de uma garrafa atirada num rio, ou num barco de brinquedo lançado ao mar. Algumas das correspondências enviadas num barquinho foram registradas na época pela imprensa de Canindé; e

¹⁸Ibidem, pp.101-104.

¹⁹ Ibidem, pp.104-108.

²⁰ Ibidem, pp. 120-121.

²¹ Possível alusão a procedimentos indígenas que se sentido ameaçados refugiavam-se através de rituais próprios aos espíritos. C.f. CORDEIRO, Jose. *Os Índios no Silará: massacre e resistência*, Fortaleza,1989.

²² Ibidem, p.162.

um certo número desses *barcos de São Francisco de Canindé* que medem 50 a 80 centímetros de comprimento, estão guardados no museu da cidade²³. Escrever ao santo é modo simbólico de registrar e documentar o que sentem, pensam e atuam na realidade vivida.

2 – Revelar o ex-voto – O vocábulo *ex-voto* origina-se do latim, cujo significado pode ser pagamento de uma promessa ou agradecimento por uma graça alcançada²⁴. O *ex-voto* é a criação artesanal feita em madeira, tecido, cera, barro, gesso, papelão, das partes chagadas do corpo humano, curadas a partir de um relacionamento do devoto com o Sagrado. Sua prática é bastante antiga e sua história emerge da Antigüidade: “Guerreiros penduravam as armas após os combates e os doentes curados depositavam esculturas de pedaços do corpo, feitos de barro, nos templos de Delfos, na Grécia, de Diana, em Roma²⁵

Nos *ex-votos*, permite-se entrever outra realidade: as moléstias são um modo simbólico de dizer como está à vida dos devotos, nos quais se observam as chagas do cotidiano da comunidade dos fiéis, ou seja, a falta de saúde, emprego, paz, moradia, inteireza etc. Entretanto, os fiéis, sabem como transpor os percalços e re-criar suas vidas.

É preciso sair de si e entrar na dinâmica do sagrado, encontrá-lo, encará-lo, relacionar-se com ele. Construir um *ex-voto* que seja veículo para a encarnação e a memória deste encontro. Depois, revelá-lo, ou seja, colocá-lo na *casa dos milagres*, junto aos demais experimentos religiosos da comunidade.

Os *ex-votos* amontoados são corpos despedaçados, inconvenientes, desfigurados, refletem o corpo social. São indivíduos destituídos de sua cidadania²⁶. Os pés póliomielíticos registram a deficiência das campanhas de vacinação, os pés rachados, mapeiam o solo do sertanejo que trabalha, a grande quantidade de cabeças cogita a incapacidade crônica de dormir e stress das mães de famílias monopolizadas por casa, comida, escola e desemprego dos familiares. São corpos de quem tem o santo como ministro de um governo que tem Deus como presidente e o céu como a

²³ BARROSO, Gustavo, *Os barcos de São Francisco de Canindé: A devoção a S. Francisco das Chagas em Canindé – O Santo dos Cearenses – As ofertas que vêm do Amazonas – Um fato assombroso e um Brasil que já não é deste tempo: O Cruzeiro*, 17/11/1956, p. 20-21.

²⁴ HOUAISS, Antonio e Villar, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da língua Portuguesa*, p. 1294.

²⁵ OLIVEIRA, Marcelo. *Francisco. O Santo vivo dos devotos*, op.cit., p. 136.

²⁶ Cf. pesquisa realizada pelo psiquiatra e antropólogo Adalberto Barreto referente aos *ex-votos*, Para isso ver: OLIVEIRA, Marcelo. *Francisco. O Santo vivo dos devotos*, op.cit.p. 138.

pátria. Para Brandão, a “religião não cura apenas o corpo e longinquamente purifica ou salva a alma do fiel. Ela serve para curar e re-curar o espírito afligido pela via de alguma artimanha interna ou externa ao sujeito”²⁷

3 - Vestir a mortalha do santo – Muitos usam o hábito ou mortalha²⁸ marrom igual ao do santo durante meses, anos e até por toda a vida, para estarem mais identificados com o seu protetor. A roupa não somente serve para cobrir e proteger o corpo, serve também como símbolo de uma identidade, cultura e origem. No vestuário afro, estas características são ainda mais acentuadas. Na sociedade colonial, os trajes serviam para distinguir as escravas das negras libertas e alforriadas, além de identificar a nacionalidade. O Traje da Crioula, por exemplo, indicava a escrava nascida no Brasil. Na sociedade contemporânea, os trajes africanos também têm uma representatividade sócio-cultural. A roupa apresenta um papel social ao longo dos séculos, seja para diferenciar as classes sociais no século XIX, seja pra resgatar valores no século XXI. Esta importante ferramenta de comunicação tem contribuído significativamente para a construção da identidade negra. A própria vida sofrida do santo que viveu as margens da sociedade possibilita a identificação de seus sofrimentos e exclusões. Identificar-se com o santo, nutre um sentimento de pertença, e reforça uma identidade cultural que lhe é negada pela sociedade. Ser devoto do santo dá à segurança e o sentimento de pertencer a uma cultura. Esta roupa é também chamada de mortalha, roupa que se veste e enterra os defuntos, talvez uma alusão a nova identidade que nasce desta relação com o santo.

4 - Cortar os cabelos e ofertá-lo ao santo - O significado dos cabelos cortados e oferecidos ao santo talvez tenha alguma inspiração indígena por causa do valor que dão ao seu rápido crescimento e vistos como sede e símbolo da fertilidade²⁹. Daí a valorização do primeiro corte, que não pode ser feito antes de completar a criança sete anos de idade. O corte dos cabelos é acompanhado das orações de praxe e, às vezes, da bênção com ramo de flores. Uma vez oferecido, passa a figurar entre os *ex-votos*. Muitas vezes é realizada pela cura da criança de alguma doença grave. A idade de sete anos, possivelmente aluda aos 7 palmos de terra

²⁷ BRANDÃO, C. R. .A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido.. In: Moreira, Alberto & Zicman, Renée (orgs), *Misticismo e novas religiões*. p.27.

²⁸ Este hábito ou mortalha antigamente era branco e passou a ser marrom quando os devotos começaram a identificar-se como filhos de São Francisco a partir de 1898. Cf. WILLEK, Frei Venâncio, op.cit., p..66.

²⁹ WILLEKE, Venâncio, op. cit., pp. 63-64.

onde são enterrados os “anjinhos”, palavra utilizada para falar da morte de uma criança. Talvez por isso, se utilizem flores brancas nas bênçãos e as ofereçam ao santo através de adornos e rosas extraídos de seus lares como fazem na morte dos anjinhos. O período de sete anos, neste contexto de morte e renascimento (criança/anjinho), pode-se entrever uma possível influência do ritual de iniciação do culto afro-brasileiro, do Candomblé onde o abiã é o iniciante, uma espécie de noviço. Participa de rituais até se tornar um iaô, filho-de-santo (abiã/filho-de-santo). Depois de sete anos, chega ao posto de ebômi (meu irmão mais velho). Percebe-se a presença de várias tradições religiosas que parecem se misturar, segundo Brandão, existem verdades presentes em todas as religiões “mesmo quando tida como `falsa`, ela é um sistema de sentido”³⁰

5 – Caminhar de joelhos – É comum o arrastar-se ou andar de joelhos durante as festividades. Alguns utilizam ataduras, para não prejudicarem completamente os joelhos, e é moralmente auxiliado por familiares ou amigos que acompanham a pé. Muitos seguem por vários metros além do combinado, o que denota sua constância na amizade estabelecida com o santo vivo³¹, não um simples cumprimento de promessa.

6 - Carregar uma grande cruz nos ombros – Alguns carregam, vergado, uma pesada cruz. Outros transportam um aleijado nos ombros. Alguns percursos duram meses, passam povoadas, aldeias, cidades. O andarilho desperta em outros o desejo de participar deste ritual. Além animá-lo, amarram fitas com mensagens religiosas, adornam a cruz com retratos, objetos sacros, pedidos e graças. Ao chegar ao seu destino, já não é mais a cruz de um indivíduo solitário, mas de famílias e comunidades.

7 - O ritual da vela acesa – Vários povos antigos faziam sacrifícios às suas divindades, para acalmar a sua ira ou alcançar o que esperavam³². O sacrifício de Isaac, o filho único de Abraão, reflete a dinâmica da substituição de Isaac por um carneiro³³. O sacrifício pode estar relacionado com o ritual da vela acesa que substitui a pessoa que acende. Simboliza seu corpo cremando como se fosse um holocausto, que na Antiguidade a maior oferta a divindade era a própria pessoa completamente queimada. A vela acesa é um holocausto de quem acende para ser consumida em seu lugar. É, a doação sem reservas de

³⁰ Cf. BRANDÃO, C. R. , op, cit., p.28.

³¹ WALLSCHLAG, Humberto. *Nosso pé no chão*, p. 27.

³² PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza: tipos e processos*, pp. 28-29.

³³ Cf Livro de Gêneses capítulo 22.

quem a acende. Em Canindé, acender velas de todos os tamanhos significa também consumir-se em experimentações religiosas de sentido. Pode-se compreender bem esse ritual, a partir da realidade do fiel moderno que “pode e deve fazer realizar os seus próprios recortes de crenças e criar e recriar”³⁴

8 - Ir para Canindé a pé - Este ritual pode ser praticado por uma só pessoa, mas recentemente muitas comunidades reunidas seguem durante dias a pé pelas rodovias, dormem a beira das estradas. Partilham o alimento, músicas, experimentações religiosas. Esses caminhantes, se vestem de acordo com o padrão estabelecido pelo grupo.

9 - Conduzir pedras na cabeça andando de pés descalços – este ritual remonta ao início das obras da igreja de Nossa Senhora das Dores num alto do Monte. Muitos conduziam pedras na cabeça para a construção. Nos dias atuais eles fazem a via sacra carregando pedras na cabeça de uma estação à outra, praticam com os pés no solo calcinado canindeense, como símbolo de um despertar de consciência dos governantes no atendimento das famílias carentes sem teto e sem mundo em seu chão.

10 - Lavar-se nas águas da gruta – As águas costumam contornar os obstáculos, por isso, quando as barreiras são muito duras de superar, cansado e fadigado, os fiéis se encostam à gruta de Canindé e purificam ou renovam suas forças nas águas sagradas. Muitos bebem, enchem garrafas e levam para suas terras.

3. O Sentido da Busca Por Si Mesmo

Estes rituais permitem refletir sobre alguns aspectos importantes que dizem respeito a identidade do fiel.

1º Purificação – Nos rituais percebe a presença dos quatro elementos que compõem a matéria, primordial da cultura grega: o *fogo* simbolizado nas velas acesas, a *água* na gruta, a *terra* nos pés descalços no chão rachados da seca e o *ar* nas flores brancas. Todos estes elementos expressam condições, sentimentos humanos profundos, refletem o sentido da busca de purificação interior. Conforme Brandão, para se conseguir essa purificação interior, é preciso:

O trânsito entre sistemas oficiais e alternativos, religiosos, eclesiais, de pequena confraria confessante ou absolutamente

³⁴ Cf. BRANDÃO, C. R., op. Cit., p.29.

solitários, como se o próprio processo sempre transitivo do trabalho individual de purificação-identidade entre passagens que a lógica individualista traduz como uma espécie de teologia da criação e uso absolutamente pessoal, sugerisse para cada etapa da vida mística - nem sempre religiosa e, menos ainda, confessadamente eclesial - a apropriação biográfica de uma combinação pessoal de diferentes sistemas de sentido, ainda que, em princípio, eles devam ser de algum modo próximos e, se possível, convergentes ³⁵

2º Penitência - O rosário de sofrimentos de muitos sertanejos parece não ter fim e só eles sabem rezá-lo bem, mas desejam sair do desterro e encontrar-se consigo mesmo diante de Deus. Muitos sofrem descasos na sociedade, no entanto, marcados pela cultura religiosa vivem a renúncia desta vida terrena, submetem o corpo a provações e penitências³⁶ e não reclamam, porque eles acreditam ser esta uma condição de ter o céu como a pátria. Mesmo na Modernidade, quando predomina o uso da razão e muito se valoriza a subjetividade, a palavra espiritualidade pode suscitar muitas imagens, como a de alguém se auto-flagelando em penitências.

3º-Agregação - A cultura religiosa de Canindé com as mudanças das práticas sociais e diversas crenças atuais tem resistido a dilemas e desafios como o da secularização com todos os seus efeitos³⁷, ou ainda as modificações drásticas em setores como o da saúde pública. As diferentes desqualificações a sua religiosidade e as tentativas de controle por parte da Religião Institucional, não levaram ao seu desaparecimento. Ela não

³⁵35 Brandão, Carlos Rodrigues, op.cit., pp. 31-32.

³⁶ Sobre este assunto da penitência, é importante salientar que a Igreja Institucional sistematizou sua doutrina dos sacramentos no século XVI, no Concílio de Trento, contudo, parece que ainda tais aspectos penitenciais são manifestados nos rituais dos devotos de Canindé. O Concílio de Trento teve um trabalho bastante prolongado e foi várias vezes interrompido por diversas dificuldades e crises, não conseguiu seu objetivo que a princípio era a restauração da unidade da Igreja (TÜCHLE, Germano, *Nova história da Igreja-Reforma e contra reforma*, p. 156). Conseguiu, contudo, sistematizar decretos importantes. Foram estudados: decretos sobre a fé e sobre a Reforma (PIERRE, Pierrard, *História da Igreja*, p. 142). “Na segunda última seção, aos 04 de dezembro de 1563, leram-se todas as decisões do Concílio desde 1546 (...) Algumas semanas mais tarde, aos 26 de janeiro de 1564, Pio IV sancionou os decretos conciliares” (TÜCHLE, Germano, op. cit., p. 154.). Ver JEDIN, Hubert, *História del Concílio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1981.

³⁷ Muitos intelectuais pertencentes à área da Sociologia, Antropologia e Psicologia decretaram antecipadamente o fim da religião, mas parece ter acontecido não a morte, mas o deslocamento dela. Para aprofundar a temática da secularização, confira primeiro e segundo capítulos de: STARK, Rodney e BAINBRIDGE, W. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.

só se conserva como também se transforma e adapta suas práticas ao ritmo veloz e ao anonimato das grandes Igrejas, preservando recursos, ganharam representações com novos sentidos e rituais, galgando espaços e diversificando seus meios de expressão que Cristian Parker chamou de “outra lógica”³⁸. Seus rituais servem para expressão de identidades ameaçadas de dissolução, ajudam eficazmente na superação da fragmentação cotidiana, de modo especial, dos pobres e atribulados recuperando sentido e esperança. A identidade apresenta-se como qualitativamente distinta daquela da modernidade. A apresentação da construção do si mesmo, profundamente fluido, dinâmico e singular, não apresentaria pontos em comum com as reflexões em torno da natureza da busca espiritual do homem moderno que, segundo várias análises, tende a construir o seu próprio sistema de crenças a partir de uma forma singular auto-reflexiva.

Sem a prática destes rituais perde-se a essência e sente-se possuído por “outro”. Este “outro” é o mal, símbolo das imposições sociais e religiosas, os contra-valores de sua própria cultura. Uma coletividade sentindo-se ameaçada pelas instituições tende a desaparecer, por isso, para sobreviver, procura algo que a ligue a seu passado, se relaciona com os espíritos³⁹ como na experiência de muitos africanos transplantados para o Brasil, porque a solução não vem do governo dos vivos, mas do governo dos “mortos”, ou seja, do imaginário religioso, como afirma a socióloga Danièle Hervieu-Léger, é importante observar as “modalidades de ativação, reativação, invenção ou reinvenção de um imaginário religioso da continuidade”⁴⁰

Os rituais de Canindé tendem a agregá-los numa grande família ao redor do sagrado. Ao se relacionarem com o santo protetor, os excluídos estão criando suas alternativas de luta e resistência, mesmo correndo o risco de ver este impulso se transformar numa força de acomodação. Segundo Brandão, essa prática de recorrer ao seu protetor, se estende as várias vertentes do Catolicismo Popular, nos “culto ‘afro’ e o pentecostalismo sugerem a adesão da pessoa não apenas a uma igreja ou

³⁸ Sobre a retomada da religiosidade popular vista de uma “outra lógica” ver: PARKER, Cristian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1995.

³⁹ O refúgio buscando a proteção dos espíritos remete a realidade dos africanos quando destituídos de sua terra, longe de suas referências culturais e ameaçados de destruição, buscaram no culto dos orixás, no ritmo do tambor, no ritual da transe e da possessão e no sincretismo religioso, um refúgio para a identidade ameaçada.

⁴⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et convert: la religion en mouvement*, p.25.

semelhante, mas ‘ao meu santo padroeiro’, à ‘minha madrinha Nossa Senhora’, ao meu ‘anjo da guarda’, ao meu ‘Jesus Cristo único salvador’ ao meu ‘orixá de cabeça’, ao meu ‘espírito protetor’”⁴¹

4º-Denúncia,

A incredulidade diante dos modelos tradicionais de conduta (seja na esfera moral e religiosa ou política), abriu espaço para uma percepção renovada da problemática do mal: quando se chega à conclusão de que não é propriedade exclusiva de nenhum segmento social, mas antes, encontra-se mergulhado nos porões da experiência individual, a inquietação individualista ganha sentido, não podendo ser confundida com manifestações alienadas ou alienantes..

Por isso, se reflete nos experimentos religiosos a falta de compromisso ou da razão de ser das instituições e das políticas sociais. Remete ao santo a responsabilidade das instituições, como um modo simbólico de dizer que não precisa delas. O santo passa a fazer parte de seus projetos como patrão, fazendeiro, político e até mesmo representações políticas e sociais que deveriam atuar na resolução dos problemas de sua competência, como saúde, educação, moradia, desemprego e saneamento. O santo expressa mais claramente o sagrado próximo, não “ideologizado” pelas autoridades e hierarquia da Igreja. Representa, ao mesmo tempo, o modelo hierárquico desejado, conforme seus propósitos, um protetor como deveriam ser os políticos, fazendeiros e padrinhos, personagens essenciais para se confrontar com a hostilidade da natureza humana no que tange a todos os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos.

5º – Gratuidade

O santo normalmente pregado pela Instituição religiosa é aquele que morreu e deixou exemplos de vida a serem imitados. É um ser sagrado distante. É, portanto, modelo de segmento para os fiéis chegarem a Deus pelo único mediador que é Cristo.

O Santo do devoto é dinâmico, vivo que caminha com eles na história, identificado com eles; é como eles.

Com o santo cria-se uma relação afetiva. A partir daí, o fiel corresponde ao amor divino, expressando nos *ex-votos* não somente as curas e as graças alcançadas, mas também a imagem revelada do santo

⁴¹ BRANDÃO, C. R., op.cit., pp. 35-36.

vivo, isto é, a fotografia dele. Lá se materializa o seu caráter, descrito conforme a proximidade do devoto para com o santo. Diz-se como ele é e como o encontrou.

Eles expõem a fotografia do santo vivo, mostrando como encontrar sentido no seu cotidiano fragmentado, como constitui a sua verdadeira identidade e como se revela fisicamente, ou seja, nas suas chagas. Assim, fazem memória do seu relacionamento com ele, remete à história, a particularidade da revelação.

Os rituais que parecem apenas revelar penitência ou cumprimento de um voto, são na verdade sinais indicativos de amor, de fidelidade, de agregação, de integração e salvação de um povo excluído, da partilha dos bens sociais e da sede de justiça, ou seja, da reflexão do seu dia-a-dia e das suas condições sociais.

Estes rituais constituem uma forma de organização que agregam os fragmentados, que alenta a identidade de indivíduos e grupos sociais, e concretizam um sentimento de pertença ao grupo.

São métodos que buscam refletir sobre a vida daqueles que não possuem direitos e benefícios da cidadania, responsabilidade do governo dos homens. A partir destes rituais do santo ou seres sagrados, os destituídos da sociedade tornam-se pertencentes a uma família celestial; por isso, frente ao ritmo feroz da realidade social e do abandono das instituições, relacionam-se com o sagrado buscando no seu dia-a-dia o que lhes é negado.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, S. *Confissões*, livro VIII, Cap. 08: S/E, p. 205.
- ARISTÓTELES. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Política*, Lisboa: Edições 70, 1970, pp. 43.
- BARROSO, Gustavo, Os barcos de São Francisco de Canindé. A devoção a S. Francisco das Chagas em Canindé – O Santo dos Cearenses – As ofertas que vêm do Amazonas – Um fato assombroso e um Brasil que já não é deste tempo, *O Cruzeiro*, 17/11/1956.
- BÍBLIA SAGRADA. Livro de Gênesis capítulo 22
- BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: Moreira, Alberto & Zicman, Renée (orgs), *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994, p.27.
- CORDEIRO, Jose. *Os Índios no Siará: massacre e resistência*, Fortaleza, 1989.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium. Constituições. Decretos. Declarações*, Petrópolis: Vozes, 1991, p. 295.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et convert: la religion en mouvement*, Paris:

Flammarion, 1999

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las Religiones*. 6^a Edición, Volume I. Madrid: Ed. Cristiandad. 6^a Edición. 1974.

FEITOSA, Néri, *Igreja de Canindé – 200 anos, Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*, Canindé: Instituto Memória de Canindé, 1996.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz e José Nogueira Machado. 7^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HOUAISS, Antonio e V. Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001,

JEDIN, Humbert, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1981.

KANT, Immanuel *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOTA, P., Estresse Iota de 'cabeças' sala de fiéis, *Folha de São Paulo*, 14/07/1996

OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. *Francisco. O Santo vivo dos devotos*: Livro Técnico, Fortaleza, 2001.

_____. *Os pés e o Sagrado: A peregrinação em busca do Santo vivo em Canindé*, Fortaleza: Realce, 2001

_____. O símbolo e o Ex-voto em Canindé. *Revista de Estudos da Religião - REVER*, ISSN1677-1222, n.3, ano 3, 2003, p.99-107.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional*. Lisboa: Edições 70, p.188.

PARKER, Cristian, *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1995.

PASCAL. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza: tipos e processos*, São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 28-29.

PIERRE, Pierrard, *História da Igreja*, São Paulo: Paulinas, 1982.

STARK, Rodney e BAINBRIDGE, W. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.

TABORDA, Francisco. *Sacramento, práxis e festa*, Petrópolis: Vozes, 1990.

TÜCHLE, Germano, *Nova história da Igreja-Reforma e contra reforma*, Petrópolis: Vozes, 1971.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974,

VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, p. 21.

WALLSCHLAG, Humberto. *Nosso pé no chão*, Canindé: Gráfica Canindé, p. 27.

WILLEKE, Venâncio, *São Francisco das Chagas de Canindé*, Petrópolis: Vozes, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

*Prof. Marcelo João Soares de Oliveira

Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP
marcelojsoliveira@hotmail.com

INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ¹

*Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira**

Resumo: O processo conhecido como iniciação à vida cristã não é uma novidade na Igreja, na medida em que remonta aos séculos II até o IV, quando os cristãos num clima de hostilidade e de perseguição necessitavam de uma formação sólida e demorada que se convencionou chamar de catecumenato. Hoje, diante da fragilidade do modelo de iniciação que temos, pobre ou fragmentado, há a necessidade de se recuperar o estilo catecumenal, que gesta discípulos porquanto se baseia no seguimento de Cristo. O presente texto é uma modesta colaboração para se entender este processo ontem e hoje.

Palavras-chave: iniciação à vida cristã, catecumenato, resgate, mudanças societárias.

Abstract: The process know as initiation to christian life isn't a innovation or Church, ever since remits to II century, when Christians in climate of hostility and persecution, needed a solid and delayed formation, what it agreed to call it as catechumenate. Today in front of fragility of iinitiation model that we have, poor or fragmented, there the need of recovering the catechumenal styly, that generates disciples, because it bases oneself in the follow-up of Christ. The present text is a simple collaboration for understanding this process yesterday and today.

Keywords: initiation to Christian life, catechumenate, rescue, social changes.

1. Introdução

O ponto de partida de nossa reflexão é a constatação do estágio atual de nossa catequese da iniciação. É uma iniciação que predominantemente, não leva ao discipulado **não parte de um ENCONTRO COM JESUS CRISTO VIVO, não leva os destinatários a serem DISCÍPULOS do Senhor**, não gera uma esperada participação eclesial, desconhece a interação fé x vida e a integração com a dimensão litúrgica, a ação celebrativa.

¹ Texto apresentado no CONSER - Conselho Episcopal da CNBB – Nordeste I, em 14.04.2010.

Também a consciência de que o mundo mudou e o Evangelho já não permeia toda a sociedade como no período da cristandade, na assim chamada *imersão cultural*. Não é necessário que a catequese deixe de ser doutrinal, entretanto ela se coloca hoje dentro de um novo dinamismo, o missionário evangelizador e adquire as características de um real processo de iniciação à fé.

O modelo de iniciação cristã que remonta aos primeiros séculos do cristianismo, é aquele no qual a recepção dos três sacramentos: batismo, confirmação e eucaristia se dá em conjunto e passa por um processo adequado de fé. É um itinerário que se dirige a adultos e jovens não batizados (chamados de catecúmenos) e adultos e jovens batizados que não percorreram o caminho catecumenal e/ou não receberam os sacramentos da confirmação e/ou da eucaristia. Referido modelo responde à necessidade da maioria dos católicos que foram batizados quando crianças e não completaram o caminho da iniciação.

Algumas experiências sobre o caminho da iniciação cristã dão conta de que tudo começa depois da solenidade de Pentecostes e segue, domingo a domingo, a Quaresma e o tempo pascal do ano seguinte. Esta formação, conhecida como catecumenal, mais do que ser doutrinária, é enfocada como discipulado, cuja principal característica é adquirir um modo de ser e de viver consoante ao de Jesus.

Diante da constatação de que é urgente uma mudança nos rumos do atual modelo de catequese e conseqüentemente da mudança do perfil do (a) catequista é que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em sua 47ª Assembléia Geral (2009), colocou o tema da Iniciação à vida cristã como um tema prioritário e desta Assembléia originou-se um documento da série Estudos da CNBB.²

Como são utilizados alguns autores no texto e não há um consenso em torno da nomenclatura utilizada – iniciação cristã e catecumenato, neste texto os termos serão utilizados como sinônimos. Explicitando: para os especialistas no assunto há nuances ou divergências na compreensão destes termos. Alguns entendem que o catecumenato é todo o processo da iniciação cristã, mas isto não é correto, sendo o catecumenato apenas uma das fases de preparação que o candidato percorre antes de receber os sacramentos³. Outros afirmam que a “iniciação cristã” e “catecumenato”

² Iniciação à Vida Cristã – um processo de inspiração catecumenal – Estudos da CNBB n. 97.

³ Cf. Lelo, A.F. Catequese com estilo catecumenal, Paulinas, 2008, p. 21.

são tomados como sinônimos⁴; entretanto, faz-se necessário uma distinção, uma vez que a Iniciação Cristã põe o acento no sacramental e o catecumenato está relacionado mais com a catequese.⁵

Como última informação introdutória, a afirmação de que, embora os fundamentos da iniciação cristã e catecumenato estejam alicerçados na Patrística, o que se pede hoje é que, conhecendo as origens do processo em tela, que possamos, através de uma hermenêutica, atualizá-lo; não é uma repetição mimética como faz o Caminho Neocatecumenal (basta conferir o Cap. IV do seu Estatuto), embora existam no mesmo aspectos positivos; daí se entender que hoje devemos enfrentar a iniciação à vida cristã não dentro de uma repetição dos primeiros séculos, mas a partir de uma inspiração, de um estilo denominado de catecumenal, com prioridade na catequese com adultos.

2. As Origens do Catecumenato⁶

Inicialmente o cristianismo vai se limitar às cidades, ao ambiente urbano. Paulo e os demais apóstolos e diáconos fundam comunidades cristãs em cidades, mas em breve a fé cristã se alastra para o campo, onde encontra muitos cultos ligados aos ciclos da natureza, adorador de deuses e deusas.

Diante da expansão do cristianismo há uma tripla reação. **A primeira** parte dos próprios cristãos que, desde o começo, passam a propor aos outros, pelo testemunho e pela pregação, o novo caminho, como sentido de vida, mostrando que em Jesus se encontra a salvação. É a missionariedade da fé cristã. **A segunda** é de simpatia e de admiração por parte dos judeus e pagãos, que manifestam o desejo de participar do novo grupo que segue Jesus. **A terceira e última reação** é a crescente hostilidade por parte de um grupo de judeus que chega a perseguir os apóstolos, prendê-los, proibí-los de anunciar Jesus, processá-los, condená-los à morte.

Neste sentido, desde o começo do cristianismo, existe uma iniciação básica ao Evangelho e à comunidade cristã para os não-cristãos. É o anúncio do Evangelho para provocar a conversão, a adesão a Jesus Cristo, como também a adesão a um novo modo de viver o

⁴ João Paulo II – Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, Paulinas 1980, nº. 23.

⁵ Cf. Lima, L.A. A iniciação cristã ontem e hoje – história e documentação atual sobre a iniciação cristã, in, *Revista de Catequese*, ano 31, nº. 126, p. 7.

⁶ Tomo aqui como referência o 3º. Cap. do livro *Catequese com Adultos e Catecumenato – história e proposta*, do Ir. Nery FSC, Paulus, 2001, pág. 36-41.

relacionamento com Deus e com as pessoas (isto se chama KERIGMA). Entretanto, há depois um aprofundamento mais abrangente, completo e progressivo para os neo-convertidos. É a DIDAKÉ, a explicação da Escritura Sagrada, confrontando-a com os acontecimentos cristãos (oração, partilha dos bens, integração na comunidade, testemunho da ressurreição (cf. At. 2,24-4 e 4, 35-37).

A história desse processo de **iniciação básica** e de **aprofundamento e maturação** nos primeiros séculos é muito complicada, mas ao mesmo tempo significativa. O contexto histórico do começo do cristianismo é de muita adversidade aos cristãos, que são minoria e que passam a ser perseguidos e isto durou até 313 d.C. quando Constantino assina o Edito de Milão, dando liberdade a todas as religiões.

A Igreja, num contexto de perseguição reconhece que é necessário um extremo cuidado com os que se apresentam e estão dispostos a ingressarem na comunidade. É preciso conhecer bem as motivações e intenções dos candidatos, seus antecedentes e estilo de vida. Reconhece também que, pelo fato de alguém passar a ser cristão, automaticamente entra no esquema de perseguição, pois, pode ser preso, obrigado ao culto aos ídolos e ao imperador e provocado a renegar a Cristo.

Neste longo período de perseguições e das rupturas internas (heresias), a experiência vai mostrando aos cristãos a absoluta necessidade de fidelidade à interpretação dada pelos apóstolos a Cristo e a seus ensinamentos e, ao mesmo tempo, de uma grande seriedade e exigência na preparação dos candidatos a cristãos, os recém-convertidos.

Não se cogita, nestes primeiros séculos, na possibilidade de conversão de crianças e jovens. A comunidade eclesial aceita sem problemas, mesmo sem ser batizados, todos os que morrem por causa de Jesus, pelo simples fato de ser filhos de cristãos. É certo que a atenção primeira, quase total da comunidade eclesial, está voltada para a preparação de adultos à fé e ao batismo, pois precisam de muita firmeza, já que são eles o primeiro alvo tanto da perseguição de judeus e de romanos, como de proselitismo por parte dos que se separam ou são considerados heréticos pela Igreja.

2.1 O Catecumenato

Depois da morte do último apóstolo, João Evangelista, por volta de 98 d.C., há iniciativas de se organizar um processo de preparação das pessoas à conversão. A denominação "catecúmeno" dada especificamente aos que se preparam ao batismo, é do começo do séc. II

do cristianismo. Trata-se de alguém que entra na dinâmica de deixar a Palavra de Deus fazer eco dentro de si. O objetivo é aprofundar a fé, como adesão pessoal a JC e ao que ele revela. Esta adesão é conseqüência do KERIGMA. A conversão, portanto, a fé pessoal em Jesus Cristo, é condição para poder ingressar no catecumenato. Para os padres da Igreja o batismo é o “selo da fé” e isso exige uma séria preparação dos candidatos, em passos sucessivos, que, com algumas variáveis, geralmente se faz em 4 tempos e 3 etapas.⁷ Etapas significam “portas” algo que se abre proporcionando avanço na caminhada, marcadas por uma celebração específica que assinala a situação do iniciando dentro do processo, na passagem para o tempo seguinte, ou seja, cada progresso é marcado por uma celebração. Ponto de chegada e conclusão de um período (tempo) e passagem para o seguinte.

No primeiro tempo (pré-catecumenato) acontece o primeiro anúncio (ou o novo anúncio dependendo do caso) = kerigma do mistério de Cristo. Esta fase se distingue, essencialmente, pela acolhida dos que desejam ser cristãos e ingressar na comunidade dos fiéis. (cf. RICA nº. 14). Fase que motiva o candidato a mudar de vida e entrar em relação pessoal com Deus. A duração é ilimitada.

Segue-se a este tempo a **1ª. Etapa** com o Rito de Admissão ao Catecumenato

No segundo tempo, o catecumenato, considerada a fase mais longa de todo o processo, ocorrem as catequese sobre a história da salvação e do Creio e do Pai Nosso, com suas implicações morais⁸ Ressalte-se que é uma catequese ligada à celebração da Palavra. Pela catequese disposta em etapas, relacionadas com o ano litúrgico e apoiada nas celebrações da Palavra, os catecúmenos chegam à íntima percepção do mistério da salvação. Duração de 1 (um) ano. Aqui acontece a catequese que explica o Símbolo Apostólico e o Pai Nosso.

Os ritos próprios deste tempo expressam o encorajamento da Igreja, na luta que os catecúmenos empreendem para superar as próprias limitações e as armadilhas do mal, já que não possuem, ainda, a graça dos sacramentos. O tempo do catecumenato é marcado pela catequese e por uma dimensão celebrativa mais intensa nos encontros, que incluem

⁷ Tomo aqui como referência o cap. III do subsídio Estudos da CNBB n. 97 – Iniciação à vida cristã, um processo de inspiração catecumenal –Edições da CNBB, 2009, pp. 45 – 59 (daqui para frente denominado simplesmente de Doc. 97).

⁸ Diretório Nacional de Catequese, Doc. da CNBB nº. 84, Paulinas, 2007, nº. 47.

celebração da Palavra, exorcismos menores, bênçãos e caso seja realizado neste tempo, o rito da unção. Desta forma, a liturgia e a catequese são duas formas privilegiadas de edificação da comunidade cristã.

Segue a este tempo a **2ª. etapa** a celebração da eleição ou inscrição do nome. É uma celebração muito solene porque é o momento forte de todo o catecumenato. São “eleitos” para os sacramentos pascais.

No terceiro tempo (tempo de purificação e iluminação), transcorre durante a quaresma. Os eleitos vão conhecendo gradualmente o mistério do pecado. Tempo de amadurecer as decisões, de se ressaltar mais o cultivo da vida interior. Procura-se purificar os corações e aprofundar a conversão pelo exame de consciência e penitência. Neste tempo acontecem os escrutínios = exame da conduta moral, descobrir o que houver de imperfeito, fraco e mau no coração dos eleitos, para curá-los e o que houver de bom, forte e santo, para consolidá-lo. ⁹ a entrega do Creio e do Pai Nosso visando a iluminação.¹⁰

Segue a **3ª. etapa**= celebração dos sacramentos da iniciação.

A Vigília Pascal é o ápice de todo o processo porque os eleitos são configurados com Cristo por meio dos três sacramentos pascais. Nossa vida inteira é um contínuo morrer e ressuscitar em Cristo.

No **quarto tempo**, que é conhecido como **mistagogia** e é realizada no Tempo Pascal. Tempo próprio daqueles que foram batizados de aprofundarem a experiência proporcionada pelos sacramentos e, assim, tomarem parte no mistério de Cristo. Um mergulho maior no mistério. É o tempo de “se obter o conhecimento mais completo dos mistérios através das novas explicações e sobretudo da experiência dos sacramentos recebidos”¹¹

O caminho de formação do cristão, na tradição mais antiga da Igreja, teve sempre caráter de experiência, na qual era determinante o encontro vivo e persuasivo com Cristo, anunciado por autênticas testemunhas. Trata-se de uma experiência que introduz o cristão numa profunda e feliz celebração dos sacramentos, com toda a riqueza de seus sinais. Assim, a vida vem se transformando progressivamente pelos

⁹ Ritual de Iniciação Cristã de Adultos – RICA, N.º. 25.

¹⁰ Ibid, ibid.

¹¹ RICA, n.º.38.

santos mistérios que se celebram, capacitando o cristão a transformar o mundo.¹²

Obs: O candidato que solicita sua admissão entre os catecúmenos é acompanhado por um **introdutor**. (cf. RICA n. 42)

3. A Decadência do Catecumenato¹³

No século IV as circunstâncias políticas do Império Romano passam por mudanças profundas, que vão afetar de maneira decisiva aspectos basilares do cristianismo, principalmente em sua organização histórica. Essas mudanças vão afetar o catecumenato e a catequese, cujos efeitos sentimos até hoje.

É com Constantino, que foi aclamado Imperador no ano de 312 e no ano seguinte promulga um Edito, dando liberdade a todas as religiões e direitos iguais entre elas. Por influência de sua mãe, Santa Helena e as amizades dela com os líderes cristãos, em breve, o imperador passa a favorecer o cristianismo. A Igreja deixa de ser perseguida e escondida e passa a gozar de cidadania, e mais do que isto, é privilegiada.

Constantino é reconhecido e elogiado pelos cristãos. Isso o leva a mais favores à Igreja, vinculando-a, porém, cada vez mais à sua autoridade, ao Estado, evidentemente com intromissões suas em questões religiosas.

Com esse favoritismo do cristianismo, muitos cidadãos pedem o batismo, ingressam no catecumenato, mais por interesse político do que realmente como resultado de conversão. O povo, em quantidade cada vez maior, pede o batismo. Não há como atender a tanta gente segundo o processo longo, exigente e complicado do catecumenato. Muitos são cristãos, mas de modo superficial, por costume, por obrigação ou por interesse. Existem protestos, reações quanto ao esvaziamento do catecumenato, a essa decadência geral do cristianismo, mas em vão.

Em 325, o Imperador diante dos ensinamentos de Ário, que nega a divindade de Cristo, convoca todos os bispos para um Concílio Ecumênico na cidade de Nicéia onde ali se decidiu pela condenação da doutrina ensinada por Ário e se formula o *Credo de Nicéia* como síntese da verdadeira fé, mas posteriormente o Imperador se filia ao grupo de Ário,

¹² Cf. Documento de Aparecida nº. 290.

¹³ Tomo como referência o cap. 6º. do já citado livro *Catequese com Adultos e Catecumenato – história e proposta*, do Ir. Nery FSC, Paulus, 2001, pág. 58-65.

depondo bispos, substituindo-os por outros filiados àquela heresia. Os sucessores de Constantino também são arianos.

Um dos sucessores de Constantino, Teodósio (378-395) é cristão convicto e estabelece o Credo de Nicéia como fé para todo o império romano, persegue o arianismo e no ano de 380 com o Editto de Tessalônica, proclama o cristianismo como religião do Estado e os cristãos recebem proteção oficial, os pagãos e hereges são perseguidos. As multidões não vêem outra saída que passar para o cristianismo e, neste caso, não dá para fazer uma preparação prolongada através do catecumenato.

Aos poucos se firma o que os historiadores denominam de Idade Média, o longo processo de consolidação do regime de crmandade (16 séculos), que tem suas sementes em Constantino.

3.1 A Crise do Catecumenato

É neste complicado momento da história que o período de ouro do catecumenato e da catequese (séc. III e IV) entra em crise. Em pouco tempo a Igreja perde uma importante e vital organização que lhe garante fiéis bem preparados, integrados na liturgia, familiarizados com a Sagrada Escritura, centrados em Jesus Cristo, enfim, uma experiência fundante da vida cristã.

A perseguição favorece a solidez na fé, união, apoio, solidariedade entre os cristãos. Os favores do império romano ao cristianismo passam a enfraquecer as motivações para a fé, o caminho catecumenal, os compromissos. A catequese e o catecumenato vão ruindo.

No século IV, ainda na gestão de Constantino, além do batismo em massa para adultos, tem início o batismo de crianças, que em pouco tempo alcança ampla generalização. No período da crmandade alguém que nascia só podia ser cristão, por escolha ou não. É a Catequese por imersão (Séc. V ao XVI – cf. Cat. Renovada nn. 8 e 9). Neste sentido, para que o catecumenato, se todos são obrigados a ser cristãos? Depois, quando a catequese é retomada, vai se limitar, por muitos séculos, às crianças, em função da primeira eucaristia e da crisma, pressupondo a fé, automaticamente recebida no batismo nos primeiros dias após o nascimento,

4. Resgate do catecumenato a partir do Concílio Vaticano II e no Pós-Concílio¹⁴

O tema do catecumenato não vem à tona por acaso. A necessidade de restauração do mesmo aparece no Concílio Vaticano II em três de seus documentos:

No Decreto ***Christus Dominus***, sobre o múnus episcopal, há três parágrafos sobre a renovação da catequese e também para o restabelecimento do catecumenato.¹⁵

Na Constituição ***Sacrosanctum Concilium***, sobre a renovação da liturgia, também há a solicitação de restauração do catecumenato de adultos.¹⁶

Entretanto, é no ***Decreto Ad Gentes***, sobre a atividade missionária da Igreja que estão incluídos os textos conciliar mais importante sobre o catecumenato. O texto é incisivo e detalhado quanto ao catecumenato de adultos.¹⁷

O restabelecimento do catecumenato, afirma Seumois, *“não vem exigido pelo atrativo externo de uma fórmula de moda, e menos ainda por uma nostalgia romântica por esta antiga instituição. Seus motivos são muito mais profundos; vêm, na realidade, exigidos pela lógica própria do pensamento conciliar. É um concílio missionário. Praticamente, desde o século XVI os missionários com espírito apostólico haviam solicitado repetidas vezes a restauração do catecumenato.”*¹⁸

Acrescente-se ainda a tudo isto a secularização e a conseqüente descristianização da sociedade, a sociedade moderna e ‘pós-moderna’, a tecnologia com a nova compreensão de espaço e tempo, a telinha que muda a forma de compreender o mundo, o pluralismo religioso e societário (o encontro com o diferente), o fenômeno urbano e uma economia de mercado que gera exclusão.

Em 1972 é publicado o RICA, que, oficialmente e de modo bastante prático faz a Igreja voltar ao catecumenato de adultos, sobretudo na liturgia.¹⁹

¹⁴ C.Floristán, Catecumenato – história e pastoral da iniciação, Vozes, 1995, 148-152.

¹⁵ Decreto do Concílio Vaticano II *Christus Dominus*, nº. 14.

¹⁶ Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a liturgia, nn. 64-68 e 71.

¹⁷ Decreto *Ad Gentes*, n. 14.

¹⁸ C.Floristán, Catecumenato... p. 151.

¹⁹ Ritual de Iniciação Cristã de Adultos – RICA, Paulus, 2001.

Em 1979 o Papa João Paulo II publica a Exortação Apostólica sobre a Catequese Hoje onde reflete não mais sobre a restauração do catecumenato, mas sobre a catequese com adultos, identificando-a como a forma mais importante da catequese.²⁰

No Brasil, em 1983 a CNBB publicou o Doc. Catequese Renovada. Aqui também há uma fortíssima indicação de que a catequese deve orientar seus melhores agentes na direção de uma catequese com adultos.
21

Em 1997 é publicado o Diretório Geral para a Catequese, que dedica vários números sobre a iniciação cristã e o catecumenato batismal.²² Como se percebe o Diretório consagra para toda a Igreja a dimensão catecumenal, como essencial para qualquer tipo de catequese, batismal ou pós-batismal, para adultos, jovens e crianças.

Em agosto de 2005, a CNBB publicou o Diretório Nacional de Catequese. Referido documento dedica vários números tratando da catequese colocada a serviço da iniciação cristã²³, como também as excelentes reflexões sobre a catequese inspirada no processo catecumenal, que deve iluminar qualquer processo catequético.²⁴

O mais recente documento que de maneira explícita e implícita conduz a uma catequese que produza frutos do discipulado é o Documento de Aparecida. Na verdade todo o documento é perpassado pela idéia do encontro com o Cristo vivo, do discipulado e da missionariedade. Explicitamente trata da iniciação cristã e acabou servindo de base para um texto que foi apresentado na 47ª. Assembléia da CNBB e que se tornou Documento de Estudos da CNBB.²⁵

Portanto, sob impulso do Vaticano II e desdobramentos posteriores, de muitos estudos acadêmicos e pesquisas históricas, mas principalmente devido a experiências em todas as partes da Igreja, hoje há uma redescoberta do catecumenato. Há, portanto, um grande esforço

²⁰ João Paulo II, Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, nº. 43.

²¹ Catequese Renovada – Orientações e Conteúdos, doc. 26 da CNBB, Edições Paulinas, 1983, n. 130.

²² Diretório Geral para a Catequese da Congregação para o Clero, Paulinas, 2009, 63-68 e 86-91.

²³ Diretório Nacional da Catequese, doc. 84 da CNBB, nn. 35-38.

²⁴ Diretório... nn. 45-52 em especial o n. 48.

²⁵ Documento de Aparecida, nn. 286-294 trata da iniciação cristã e o n. 287 indicou os elementos na elaboração do documento Estudos da CNBB, n. 97 – Iniciação à vida cristã – um processo de inspiração catecumenal.

para recuperar *o verdadeiro sentido da Iniciação Cristã* e atribuir a ele o lugar que lhe corresponde na vida da Igreja. Podemos destacar ainda as seguintes causas desta volta ao catecumenato: ²⁶

1. *Desafios da família*: a secularização e a descristianização galopante já não permitem que a família cumpra a sua função, que durante a cristandade exercia, de iniciar à vida cristã. Raras vezes ela se torna um âmbito cristão capaz de formar na fé. Outras instituições assumem sua tarefa educativa.

2. *Desafios da sociedade*: profundamente unida à Igreja, ela cumpria, durante o regime de cristandade, a função do *catecumenato social*. Hoje não se pode pensar numa “iniciação” de forma espontânea. O secularismo e o pluralismo levam à debilidade da fé. Nem mesmo a socialização religiosa é capaz de transmitir valores dos antepassados. Hoje ninguém é crente por tradição, mas por opção pessoal.

3. *Estas mudanças* epocais levaram o DGC a falar até de “ambientes pós-cristãos”, diante dos quais é necessária uma postura missionária por parte da Igreja, e conseqüente retorno ao catecumenato.

4. *Visão distorcida dos sacramentos*: influenciada pelos problemas da sociedade atual, a celebração dos sacramentos recebe influência do ambiente secularizado. Assim, nossos batizados não estão verdadeiramente iniciados na fé ou porque não tiveram uma catequese adequada, ou não concluíram sua iniciação ou porque ela não foi suficiente. Por isso não assumem firmemente os compromissos do seu batismo; são “sub-iniciados” na fé.

5. *Impotência da catequese*: apesar de todas as conquistas do movimento catequético mundial, e particularmente latino-americano nestes últimos 50 anos, a catequese continua com grandes dificuldades para transmitir a fé e iniciar à vida cristã.

6. *Acontecimentos eclesiais*: Algumas conquistas no âmbito eclesial, impulsionam a catequese para o resgate da dimensão catecumenal: maior conhecimento da obra catequética dos Santos Padres e do catecumenato primitivo, a renovação litúrgica e catequética pós-conciliar, os recentes trabalhos de pesquisa histórica e teológica sobre a iniciação cristã e

²⁶ Pe.dr. Luiz Alves de Lima, *Evolução histórica da iniciação cristã: catecumenato, catequese doutrinal, preparação para os sacramentos*, (Mimeo), Encontro Regional de Catequese, 10-14. 10.05.

principalmente a crescente consciência missionária da Igreja na educação da fé.

5. Características de uma catequese com inspiração catecumenal

Uma das características fundamentais deste método é que ele proporciona a formação integral a partir da interação catequese-liturgia-conversão dos costumes. Utiliza uma metodologia que combina três componentes fundamentais proporcionando-lhes serem iniciados:²⁷

a) Por uma catequese apropriada, disposta em etapas, relacionada com o ano litúrgico e apoiada nas celebrações da Palavra, os catecúmenos chegam à íntima percepção do mistério da salvação.

b) A partir das disposições interiores manifestadas durante o catecumenato, os candidatos adquirem maturidade espiritual; graças aos ritos litúrgicos, purificam-se pouco a pouco e conservam-se pelas bênçãos divinas. Esse itinerário supõe um processo pedagógico de conversão que deve aumentar sua vivência de fé, esperança e caridade, como resultado da ação do Espírito dispensado pelos ritos sagrados. Portanto, relaciona-se com a ação celebrativa.²⁸

c) A relação anúncio do mistério-ação celebrativa-vida ressalta a unidade que se dá entre celebração da fé e vivência cristã. A mesma graça dada na celebração prossegue na vida; o candidato irá praticar na vida aquilo que experimentou com a razão e consentiu na oração; portanto, deve anunciar aos outros (testemunhar) a sua nova maneira de ser. É a interação entre anúncio e vivência da fé. Portanto a conversão e a fé vão processualmente amadurecendo.²⁹

d) Quer garantir uma formação integral, num processo em que estejam presentes a dimensão celebrativo-litúrgica da fé, a conversão para atitudes e comportamentos cristãos e o ensinamento da doutrina.³⁰

e) Compreender a mútua relação e unidade de sentido dos três sacramentos num processo adequado de maturação da fé; estando os mesmos separados hoje que se compreenda a unidade através de uma preparação sistemática.

²⁷ Cf. Leomar Antonio Brustolin e Antonio Francisco Lelo, *Caminho da fé – Itinerário de preparação para o batismo de adultos e para a confirmação e eucaristia de adultos batizados – Livro do Catequista Paulinas*, 2006, 15.

²⁸ Cf. RICA, 19.3.

²⁹ Cf. RICA, nn. 19 e 98.

³⁰ Diretório Nacional, n. 45.

f) Todo o processo é centralizado no mistério pascal, raiz comum de todos os sacramentos.

g) A formação catecumenal é enfocada como discipulado = adquirir um modo de ser e de viver no estilo do Mestre.

Passo importante é revigorar a catequese com adultos. É válida a preocupação da catequese com crianças, mas como afirma João Paulo II esta catequese é a “principal forma de catequese, porque se dirige a pessoas que têm as maiores responsabilidades e a capacidade para viverem a mensagem cristã na sua forma plenamente desenvolvida e porque o mundo é governado por adultos; a fé destes, portanto, deverá ser continuamente esclarecida, estimulada e renovada, a fim de impregnar as realidades temporais por que eles são responsáveis”.³¹

O documento de Aparecida evidencia muito a iniciação à vida cristã, porque temos alta percentagem de católicos sem a consciência de sua missão de ser sal e fermento no mundo, com identidade cristã fraca e vulnerável³² e que isto constitui grande desafio que questiona a fundo a maneira como estamos educando na fé e como estamos alimentando a experiência cristã, porque, ou educamos na fé, colocando as pessoas realmente em contato com Jesus Cristo e convidando-as para segui-lo, ou não cumprimos nossa missão evangelizadora.³³

A iniciação cristã, que inclui o *querigma*, é a maneira prática de colocar alguém em contato com Jesus Cristo e iniciá-lo no discipulado.³⁴

A inspiração catecumenal tem duas características principais: privilegia adultos e não crentes e redescobre a riqueza da catequese dos primeiros séculos da Igreja. Enquanto a catequese hoje permanece centrada no mundo das crianças de famílias ligadas ao catolicismo, o estilo catecumenal adota uma posição aberta ao mundo não-cristão e ao mundo dos cristãos afastados ou que não foram formados numa perspectiva de discipulado, como também se inspira nos primórdios da Igreja, especialmente da prática catequética dos séculos II, III e IV.

A maioria dos católicos jovens e adultos nunca recebeu essa iniciação. UMA LACUNA PASTORAL GRAVE! Por isso, muitos católicos entram em crise de fé e chegam a procurar outras confissões

³¹ João Paulo II, A Catequese Hoje, Paulinas 1980, 43. A mesma idéia aparece em CR 130.

³² Doc. Aparecida n. 286.

³³ Doc. Aparecida n. 287.

³⁴ Doc. Aparecida n. 288.

cristãs ou esotéricas, inserem-se dentro do mosaico religioso hoje oferecido.

Conclusão

O que se pode concluir de toda esta reflexão? Que as condições objetivas para se realizar uma mudança no nosso estilo de catequese são bastante claras; há muita lucidez em relação a esta necessidade de mudança. O documento de Aparecida é incisivo ao afirmar que, assumir a iniciação cristã exige não somente uma renovação da catequese, mas também uma reestruturação de toda a vida pastoral da paróquia (n. 294). Material sobre o assunto aqui discutido não falta. Hoje temos em abundância.

A questão que se coloca é de ordem subjetiva, ou seja, como proceder junto aos nossos Agentes de Pastoral, nossos (as) Catequistas para compreenderem que não podemos continuar como estamos. Aliada a esta questão, surge a necessidade de se estabelecer procedimentos, definições com programas e estratégias a fim de que uma catequese com estilo catecumenal possa ser construída.

Referências Bibliográficas

- Ritual da Iniciação Cristã de Adultos, (RICA), Paulinas, 2003.
- Antonio Francisco Lelo, Catequese com estilo catecumenal, Paulinas, 2008.
- _____, A iniciação cristã – Catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho, Paulinas, 2005.
- Leomar Antonio Brustolin e Antonio F. Lelo, Caminho de Fé, Itinerário de preparação para o batismo de adultos e para a confirmação e eucaristia de adultos batizados, Paulinas, 2006.
- Pe. Lúcio Zorzi, Uma proposta de catecumenato com o RICA simplificado, Paulinas, 2006.
- Ir. Nery, FSC, Catequese com adultos e catecumenato – história e proposta, Paulus, 2001.
- Diretório Nacional de Catequese, doc. 84 da CNBB.
- Cassiano Floristân, Catecumenato, história e pastoral da iniciação, Vozes, 1995.
- Documento de Aparecida.
- João Paulo II, Exortação Apostólica Catechesi Tradendae, Edições Paulinas, 1980.
- Congregação para o Clero – Diretório Geral para a Catequese, Paulinas, 2009.
- Iniciação à vida Cristã – um processo de inspiração catecumenal – Estudos da CNBB, 97.

**Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira*
Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF



SEMANA TEOLÓGICA, 15 A 18 DE SETEMBRO DE 2009 TEMA: CATEQUESE EM ESTILO CATECUMENAL

Apresentação:

1. Contextualização da caminhada catequética: Pe. Lusmar (diocese de Tianguá).

Abordagens: Catequese Renovada e Diretório Nacional para a Catequese.

2. Perfil do/a Catequista
3. Perfil do Catequizando
4. Avanços
5. Desafios

Apresentação da Caminhada Catequética no Regional Nordeste I – Ceará

a-Estrutura do Regional:

- ✓ Compõe-se de **09 (nove)** dioceses e se articula em três blocos:
- ✓ **Bloco I:** Fortaleza, Quixadá e Itapipoca.
- ✓ **Bloco II:** Sobral, Tianguá e Crateús.
- ✓ **Bloco III:** Limoeiro, Iguatu e Crato.
- ✓ **Bispo Assessor:** Dom Francisco Javier Hernandez Arnedo – bispo da diocese de Tianguá.
- ✓ **Articuladores:** Socorro Pestallozi e Maria Erivan

- Em cada diocese há uma coordenação diocesana formada por um padre assessor, religiosos/as e leigos/as.

✓ **A articulação se dá através dos Encontros regionais:**

- Total: 2 (dois) ao ano, sendo um para estudo e o outro de avaliação, partilha da caminhada das dioceses e planejamento.

- ✓ O regional realiza visita nas dioceses, por ocasião dos momentos fortes da caminhada catequética: no período das escolas diocesanas, congressos, seminários, semanas catequéticas etc.
- ✓ Participação do Regional nos encontros nacionais (um encontro anual) e dos coordenadores nos eventos bíblico-catequéticos: Semanas catequéticas, congressos, seminários etc.
- ✓ No regional atualmente temos 07 (sete) Escolas de Formação para catequistas:

- Fortaleza – ESPAC (desde 1970);
- Limoeiro: São Maximiliano Kolbe
- Quixadá: Escola diocesana de catequese;
- Iguatu: Escola diocesana de catequese;
- Itapipoca: Escola diocesana de catequese;
- Crateus:
- Tanguá:

Obs. 1.: Sobral está no processo de reestruturação do ISTEP;

Obs. 2: Crato e Crateús: Há uma forte experiência de Escolas da Fé;

Perfil do Catequista: Quem são os nossos catequistas?

Podemos apresentar 2 (dois) perfis:

*** Perfil 1:**

- ✓ Pessoas que trabalham com catequese, não se consideram catequistas, mas educam na fé os adultos em situações variadas. (batismo, matrimônio etc);
- ✓ Catequistas com uma longa experiência de catequese (presos ao passado, 'no meu tempo era assim...');
- ✓ Que não aceitam as novas orientações;
- ✓ Limitam-se ao pouco que sabem;
- ✓ Não buscam formação porque acham que sabem tudo;
- ✓ Têm gosto pela catequese, mas se fecham em si mesmos e não participam da vida em comunidade);
- ✓ Jovens e sem experiência, imaturos para a tarefa;
- ✓ Catequistas por necessidade;
- ✓ Coordenam a catequese, mas não tem formação e nem visão catequética;
- ✓ Catequistas que buscam formação exclusivamente para seu crescimento pessoal e não colocam em comum o que aprenderam;

*** Perfil 2:**

- ✓ Catequistas por vocação;
- ✓ Buscam conhecimento e novas idéias;
- ✓ Têm formação básica paroquial;
- ✓ Apaixonados pela catequese;
- ✓ Catequistas que buscam formação específica (escolas de catequese) e teológica;
- ✓ Catequistas que participam da vida comunitária tendo em vista uma pastoral de conjunto;

- ✓ Coordenam a catequese e formam catequistas;

Perfil do Catequizando – Quem são nossos catequizandos?

- ✓ Exigentes e questionadores;
- ✓ Têm acesso ao mundo da informação e aos recursos tecnológicos;
- ✓ Crianças e jovens que não tiveram iniciação cristã na família;
- ✓ Pessoas que se afastaram e desejam voltar;
- ✓ Pessoas em situação irregular diante das orientações (lei) da Igreja (casais de segunda união, pessoas que vivem juntos etc);
- ✓ Têm orientação cristã na família e por tradição buscam os sacramentos;
- ✓ Aqueles que buscam a catequese por iniciativa própria ou da família para participarem da vida sacramental;

Aspectos Positivos:

- ✓ A participação das dioceses nos encontros regionais;
- ✓ As coordenações diocesanas vêm investindo na formação (mesmo que não seja sistemática);
- ✓ A leitura orante da Bíblia;
- ✓ Realização de encontros para estudos dos documentos orientados pelo regional/nacional com o objetivo de caminhar em comunhão;
- ✓ A presença do clero na assessoria das coordenações diocesanas;
- ✓ Elaboração do currículo para as escolas paroquiais e diocesanas;
- ✓ Realização de assembleias diocesanas de catequese;
- ✓ Trabalho em conjunto dos catequistas de eucaristia e crisma em algumas paróquias;
- ✓ Nas dioceses muitos agentes de pastorais buscam sua formação nas escolas diocesanas de catequese;
- ✓ Realização de simpósios, congressos, semanas catequéticas e assembleias de catequese na maioria das dioceses;
- ✓ Realização de cursos de catequese com adultos, oferecidos pelo regional (2003 a 2006);
- ✓ Encontros nos blocos para formação de coordenadores de catequese;
- ✓ Realização do dia do catequista em todas as paróquias e em nível diocesano;
- ✓ A maturidade dos coordenadores diocesanos;
- ✓ A realização da Romaria dos Catequistas;

Aspectos Negativos:

- ✓ Falta compreensão dos catequistas sobre a catequese diocesana e do regional;
- ✓ A sustentação financeira da catequese;
- ✓ Elaboração de um projeto catequético para o regional ou diocesano;
- ✓ Traçar um perfil comum da catequese para o regional;
- ✓ Ausência e apoio da maioria do clero na caminhada catequética;
- ✓ Visão restrita em relação à catequese por parte da grande maioria dos catequistas;
- ✓ Catequistas jovens demais e sem formação e também sem recursos para custeá-la;
- ✓ Catequistas que não aderem à formação e trabalham como querem, não seguem as orientações paroquiais e ou diocesanas;
- ✓ Falta material (subsídios adequados);
- ✓ Rotatividade dos catequistas;
- ✓ Acumulo de tarefas por parte das coordenações diocesanas e paroquiais;
- ✓ Ausência de um projeto diocesano para a catequese com adulto;
- ✓ Catequese voltada exclusivamente para os sacramentos (eucaristia e crisma);
- ✓ Formação para os catequistas;
- ✓ A identidade da catequese e as diferentes catequese;
- ✓ O reconhecimento de toda Igreja como responsável pela ação catequética;

Desafios:

- ✓ Adoção na prática do conceito de catequese, como educação permanente da fé e serviço fundamental para a ação evangelizadora da Igreja;
- ✓ Formação catequética presbiteral;
- ✓ Catequese com pessoas portadoras de necessidades especiais e grupos específicos: indígenas, afro-descendentes; idosos, moradores de rua, presos, etc.
- ✓ Catequizandos em vulnerabilidade social (famílias marcadas pela violência, alcoolismo, drogas, moradia precária e acesso a educação);
- ✓ Como responder aos questionamentos das pessoas em situações canonicamente irregulares?
- ✓ Oferecer formação para os diferentes níveis de catequese;
- ✓ Elaboração de um conteúdo básico para a catequese com adultos.



**FACULDADE CATÓLICA DE FORATLEZA
(SEMINÁRIO DA PRAINHA)**
X SEMANA TEOLÓGICA – 15 a 18 setembro 2009
LEITURA TEOLÓGICO-PASTORAL DO
PAINEL APRESENTADO
A situação atual da catequese no Brasil e no Ceará

*Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira**

Apesar de não constar da apresentação do painel nenhuma estatística em cada item apresentado, de forma aproximativa arrisco identificar algumas situações identificando-as como predominante ou maioria. Desta forma, farei uma leitura não apenas a partir do painel, mas da própria experiência, enriquecida por encontros e bibliografias a respeito.

Quanto ao Perfil do Catequista

Perfil extremamente tradicional, longe do autêntico significado da catequese, tem respiração profunda além de não atender ao processo de contextualização da ação evangelizadora.

O perfil nº1 mostra um quadro que, ao que tudo indica, é predominante entre os catequistas. Observe-se que os mesmos estão a serviço desse ministério com muita generosidade, dedicam tempo e finais de semana para tal atividade, mas que precisam de motivação e preparação para exercerem tão importante ministério. De acordo com tal perfil, é duro dizer, prestam um desserviço à comunidade.

Neste sentido, faz-se necessária uma intervenção do Pároco e de sua Equipe de Coordenação Catequética, para ajudar a superar as deficiências ali elencadas.

Catequistas que não aceitam as novas orientações, limitando-se ao pouco que sabem e têm uma autoestima elevada quanto ao próprio conhecimento, apesar de toda a dedicação, não ajudam; afinal de contas “pode um cego guiar outro cego? Não cairão os dois num buraco?” (Lc. 6,39). Numa sociedade do conhecimento como a nossa, complexa, com

mudanças constantes, a formação permanente se faz extremamente necessária. Não estamos mais no período de crmandade no qual a pessoa se tornava cristão por **imersão cultural** e tudo era muito fácil para o cristianismo. Hoje, ou se forma discipulos-missionários, ou deixaremos de transmitir a proposta de JC em que acreditamos.

“A catequese é uma iniciação à vida de fé em comunidade” – Portanto, a catequese é concebida como uma iniciação à fé em sua dimensão pessoal e comunitária¹. Se o próprio catequista é indiferente à vida comunitária, não evangeliza pelo testemunho.

O perfil nº 2, que, com toda certeza é uma minoria no universo de catequistas que temos, é bastante positivo e ao mesmo tempo alentador, porque além das características contrárias às do perfil anterior, pois buscam formação específica, têm participação na vida comunitária, se enquadram num perfil desejado. É incrível que em alguns casos os catequistas financiam a sua formação, quando isto é tarefa da comunidade eclesial (cf. CR, nn. 144, 148 e 150). DNC nº. 249: É responsabilidade dos presbíteros e dos diáconos, mas principalmente dos párocos (Cânon 519): i) favorecer financeiramente a formação de catequistas e outros gastos da catequese.

Ainda, “Qualquer atividade pastoral que não conte, para a sua realização, com pessoas realmente formadas e preparadas, coloca em risco a sua qualidade” DNC – 252/ DGC 234 e CDC 773 a 780.

Perfil do Catequizando

O perfil do catequizando apresentado, mostra sobretudo a exigência de se construir um novo perfil de catequista, inclusive do ponto de vista da sua atualização, porquanto são exigentes e questionadores, com acesso a recursos tecnológicos, pessoas que são consideradas em situação irregular perante as orientações da Igreja, e neste caso em especial, pessoas que estejam mais preparadas para o diálogo, sem condenações.

***Com Relação aos Avanços da Caminhada**

Nestes dois níveis (Regional e Nacional) a realidade caminha bem, sobretudo por conta de toda uma infra-estrutura que dá sustentação e faz acontecer os projetos elaborados. São expressivas as atividades que ajudam aos (às) catequistas a convergirem para a unidade e a comunhão,

¹ Diretório Nacional de Catequese, Doc. 84 da CNBB, 13b e 14i.

além de atividades que congregam e são formadoras (cursos, simpósios, congressos, semanas catequéticas, encontros regionais, estudos de documentos, assembléias diocesanas, encontro de blocos para formação de coordenadores de catequese...). Tudo isto é extremamente positivo; a questão é que não chegam às bases por vários motivos.

A programação de um projeto comum para as escolas de catequeses existentes é de suma importância, porque não temos gente preparada para uma catequese de iniciação cristã em estilo catecumenal, que possa ajudar à realização do referido projeto.

Aspectos que Dificultam a Caminhada

Chama a atenção, entre estes aspectos, alguns que podem ter maior repercussão na caminhada:

A ausência e o apoio da maioria do clero são injustificáveis. A atividade catequética é aquela de uma presença universal. Parece que isto acontece em função de uma inadequada ou equivocada compreensão sobre o papel da catequese na vida da Igreja, atribuindo-a como algo periférico ou por se tratar de “coisa de criança”.

Catequistas jovens demais, conseqüentemente sem formação vão dar que resultado? Sociedade complexa, secularização, modernidade, mundo urbano, a importância da cultura e da inculturação, conhecimento da realidade, economia de mercado que gera exclusão social... Qual a visão de nossos catequistas sobre isto? Ou, nada disso conta, porque não tem nada a ver com a Igreja e a Religião?

Outro aspecto grave é a existência de catequistas que não seguem as orientações paroquiais/ diocesanas. De onde estão recebendo as orientações?

Aliado a isto, a falta de subsídios, a rotatividade dos catequistas, que gera uma instabilidade no processo, e o acúmulo de tarefas por quem exerce o ministério de coordenação, geram, inevitavelmente, dispersão.

Mais séria é a situação da catequese voltada exclusivamente para a preparação dos sacramentos (eucaristia e crisma). Que bela oportunidade estamos perdendo, de formar este público de grande potencial para a vida da Igreja e da sociedade, transmitindo valores, dimensão espiritual, projeto de vida que se contrapõe à lógica da sociedade. Vale lembrar sobre o assunto o que afirma o DNC “passar de uma catequese que seja

só orientada para os sacramentos, para uma catequese que introduza no mistério de Cristo e na vida eclesial”².

Desafios

Dentre os desafios colocados, todos bem identificados, e que podem ajudar na virada desta importantíssima atividade da Igreja, destaco:

-Assumir na prática o conceito de catequese como educação permanente da fé e serviço fundamental para a ação evangelizadora da Igreja (para superar a idéia de que catequese é realidade de criança).

-Formação catequética presbiteral – pode-se afirmar que na formação acadêmica não temos nenhum referencial a respeito.

-Catequese com pessoas portadoras de necessidades especiais e grupos específicos: indígenas, afro-descendentes, idosos, moradores de rua, presos... na medida em que exigem uma preparação mais específica. (a inculturação).

-Uma questão mais eclesial: como fica a situação das pessoas canonicamente irregulares? (Princípio de misericórdia, acolhimento, atitude de bom pastor – são pressupostos básicos que antecedem as normas, o jurídico). É possível trabalhar as duas realidades?

É indiscutível que há necessidade de um novo tipo de catequista – para isto é fundamental o incentivo e o compromisso das Paróquias /Áreas Pastorais com a formação sistemática dos catequistas.

Vale a pena colocar também alguns desafios que estão no nº. 13 do DNC:

-fazer com que o princípio de interação fé e vida seja assumido na atividade catequética de modo que o conteúdo responda aos desafios do mundo atual;

-assumir o processo catecumenal como modelo de toda a catequese e, conseqüentemente, intensificar o uso do RICA;

-fazer com que a catequese se realize num contexto comunitário, seja um processo de inserção na comunidade eclesial e que essa seja catequizadora;

² Diretório Nacional... nº.14 g.

-tornar efetiva a prioridade da catequese com adultos como resposta às novas exigências da evangelização e como pedem a CR (n. 130) e a Segunda Semana Brasileira de Catequese;

-assumir na catequese a vida e os clamores dos marginalizados e excluídos;

-motivar e estimular os catequistas e catequizandos para o compromisso missionário e social da fé, assumido no sacramento da Confirmação.

Um último desafio é a questão do meio ambiente no conteúdo da catequese. Percebe-se especialmente no litoral e nas Serras, grandes crimes ambientais, fruto da especulação imobiliária, descaso dos órgãos responsáveis pela liberação das referidas obras e o nosso silêncio.

Conclusão

Como se pode depreender, esta importante atividade da vida da Igreja deve ser radicalmente redimensionada, porque, não obstante as tentativas permanentes de renovação, encontra muitas dificuldades para favorecer a integração fé-vida que se manifesta no compromisso pela transformação da sociedade; é uma catequese que se inicia, sobretudo, no litúrgico, no sacramental e no doutrinal, descuidando-se da iniciação de outras dimensões da fé cristã, particularmente as relacionadas com a comunidade, com a sociedade e com a missão³ e que o esquecimento da iniciação à missão colabora para a formação de leigos intimistas e comprometidos unicamente com atividades intra-eclesiais.

O Diretório Nacional de Catequese, fala de uma *nova compreensão do ministério da catequese*⁴, enfatiza que.

No início do cristianismo, a catequese era o período em que se estruturava a conversão. Os já evangelizados eram *iniciados* no mistério da Salvação e em um estilo evangélico de ser: experiência de vida cristã, ensinamento sistematizado, mudança de vida, crescimento na comunidade, constância na oração, alegre celebração da fé e engajamento missionário. Esse longo processo de iniciação chamado catecumenato, se concluía com a imersão no mistério pascal através dos três grandes

³ Doc. CELAM da III Semana Latino-Americana de Catequese – A caminho de um novo paradigma para a Catequese – Ed. CNBB, 2008- n.º: 131.

⁴ Diretório Nacional... nn.35-53

sacramentos: Batismo, Confirmação e Eucaristia. A catequese estava, pois a serviço da iniciação cristã.⁵

Outro passo importante é revigorar a catequese com adultos. É válida a preocupação da catequese com crianças, mas como afirma João Paulo II a catequese com adultos é a “principal forma de catequese, porque se dirige a pessoas que têm as maiores responsabilidades e a capacidade para viverem a mensagem cristã na sua forma plenamente desenvolvida e porque o mundo é governado por adultos; a fé destes, portanto, deverá ser continuamente esclarecida, estimulada e renovada, a fim de impregnar as realidades temporais por que eles são responsáveis”.⁶

**Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira*
Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

⁵ Diretório Nacional, ... nº. 35

⁶ João Paulo II, A Catequese Hoje, Paulinas 1980, 43. A mesma idéia aparece em CR 130.