



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano IV/2 Julho/Dezembro 2007

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

Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Dom Miguel Câmara

Francisco de Aquino Júnior

Gerhard Gäde

Jan Gerard Joseph ter Reegen

Janine Barreira Leandro

Laudemira Silva Rabelo

Luis Carlos Silva de Sousa

Moésio Pereira de Souza

Ney de Souza

Καιρός

Kairos

Revista Acadêmica da Prainha
Ano IV/2 Julho/Dezembro 2007

Correspondências:

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

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

Tel.: (0xx85) 3219.2898 – Fax: (0xx85) 3219.0113

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS : Revista Acadêmica da Prainha.
Fortaleza : ITEP/ICRE, vol. IV/2, julho/dezembro 2007.
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: IV/2 Julho/Dezembro 2007

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:

Dr. Aloísio Cardeal Lorscheider, OFM;

Prof. Dr. Caetano Minette de Tillesse

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)

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	203
<i>Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques</i> Aloísio Cardeal Lorscheider Homem de Deus e da Igreja	205
<i>Dom Miguel Câmara</i> Dom Aloísio, Doutor e Pastor	213
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i> <i>Francisca Galiléia Pereira da Silva</i> O Universo, a Cidade e o Homem em Al-Farabi	214
<i>Prof. Luis Carlos Silva de Sousa</i> Separatio e Subiectum da Metafísica em Tomás de Aquino (In De Trinitate q. V, a. 3)	230
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i> Virtudes, Paixões e Vícios no Segredo dos Segredos do Pseudo-Aristóteles	252
<i>Profa. Ms. Janine Barreira Leandro</i> <i>Profa. Ms. Laudemira Silva Rabelo</i> Responsabilidade Social: a busca por uma nova ética na pós-modernidade	272

Prof. Ms. Pe. Moésio Pereira de Souza

Norma e consciência na determinação

da verdade moral 282

Prof. Dr. Gerhard Gäde

Interiorismo: sugestão para uma saída do beco-sem-saída

da teologia das religiões 309

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza

Catolicismo e evangelização em São Paulo: centenário da

Arquidiocese (1908-2008) 329

Prof. Pe. Francisco de Aquino Júnior

“A humanidade/criação geme com dores de parto” 364

APRESENTAÇÃO

Apresentamos mais um número de nossa Revista Kairós.

Fomos marcados no final deste ano, pela partida para a casa do Pai, S. Em.cia Rev.ma Aloísio Cardeal Lorscheider, fundador dos Institutos da Prainha, Arcebispo de Fortaleza por 22 anos (1973-1995). Como penhor de nossa gratidão a este grande Pastor, apresentamos duas homenagens: do Ex.mo Sr. Arcebispo de Fortaleza, D. José Antonio Aparecido Tosi Marques e de D. Miguel Câmara, Arcebispo Emérito de Teresina, que acolheu D. Aloísio em Fortaleza, e foi por algum tempo seu Bispo Auxiliar.

Apresentamos, outrossim, artigos de Teologia e Filosofia, esperando que possam ser úteis para aprimorar nossa pesquisa e nossos conhecimentos. São 07 artigos que com certeza deleitarão nossos leitores fiéis.

Boa leitura a todos!

Prof. Dr. P. Evaristo Marcos
Diretor/Redator

ALOÍSIO CARDEAL LORSCHIEDER HOMEM DE DEUS E DA IGREJA

*Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques**

Eclesiástico – cap. 44: ¹Vamos fazer o elogio dos homens ilustres, nossos antepassados através das gerações. ²O Senhor neles criou imensa fama, pois mostrou sua grandeza desde os tempos antigos. ³Alguns exerceram autoridade de rei e ganharam fama por seus feitos. Outros, por sua Inteligência, se tomaram conselheiros, e fizeram revelações proféticas. ⁴Uns guiaram o povo com suas decisões, compreendendo os costumes de sua gente e tendo palavras sábias para instruí-la. ⁵Outros compuseram cânticos melodiosos e escreveram narrativas poéticas. ⁶Outros ainda foram ricos e cheios de poder, vivendo na paz em suas casas. ⁷Todos, porém, foram honrados por seus contemporâneos e glorificados enquanto viviam. ⁸Alguns deixaram o nome, que ainda é lembrado com elogios. ⁹Outros não deixaram nenhuma lembrança e desapareceram como se não tivessem existido. Foram-se embora como se nunca tivessem estado aqui, tanto eles como os filhos que tiveram. ¹⁰Mas aqueles que vamos lembrar foram homens de bem, cujos atos de justiça não foram esquecidos. ¹¹Na sua descendência, eles têm uma rica herança, que é a sua posteridade. ¹²Seus descendentes permanecem fiéis às alianças, e graças a eles também seus netos. ¹³A descendência deles permanecerá para sempre, e sua fama jamais se apagará. ¹⁴Seus corpos foram sepultados em paz, e o nome deles viverá através das gerações. ¹⁵Os povos proclamarão a sabedoria deles, e a assembléia celebrará o seu louvor.

É a partir destas palavras inspiradas pelo Espírito Santo encontradas no Livro do Eclesiástico, que queremos fazer nossa homenagem ao querido irmão.

Dom Fr. Aloísio (Leo Arlindo) Lorscheider, OFM, Cardeal, nasceu e cresceu no ambiente abençoado de uma família cristã. Filho de José Aloysio Lorscheider e de Verônica Gerhard Lorscheider. Nasceu em Linha Geraldo, município de Estrela, no Estado do Rio Grande do Sul, em 08 de outubro de 1924.

Fez o curso primário em Picada Winck, em Lajeado, e em Palanque e Venâncio Aires.

Assim precoce foi sua escuta e resposta ao chamado de Deus para a Ele se consagrar ao serviço dos irmãos. E ele o fez no seguimento do Pai. São Francisco na Ordem dos Frades Menores. Ingressou em 1934, com nem completos 10 anos de idade, no Seminário dos Frades Franciscanos, em Taquari, onde fez os cursos Ginásial e Colegial. Em 1942, fez o Noviciado e o primeiro ano de Filosofia no Convento São Boaventura, em Dalto Filho e Garibaldi. Em 1944, foi transferido para o Convento Santo Antônio, em Divinópolis, Minas Gerais, onde terminou o curso de Filosofia e fez o curso de Teologia. Passou a adotar o nome religioso de Frei Aloísio, nome que conservou até o final de sua vida.

Foi ordenado sacerdote a 22 de agosto de 1948, em Divinópolis - MG.

Como sacerdote, lecionou Latim, Alemão e Matemática no Seminário Seráfico, em Taquari. No final do mesmo ano, foi enviado a Roma, ao Pontifício Ateneu Antoniano, para especializar-se em Teologia Dogmática. No mês de junho de 1952, defendeu sua tese doutoral, sendo promovido com nota máxima: "summa cum laude" Após seu doutorado retornou ao Brasil e foi professor de Teologia Dogmática no Seminário Franciscano de Divinópolis, Minas Gerais, até 1958.

Foi de novo enviado a Roma, agora como professor de Teologia no Pontifício Ateneu "Antoniano" de Roma e Superior dos estudantes.

Regressando de Roma, tornou a lecionar no Seminário Seráfico, em Taquari. até que, em 1953, foi nomeado professor de Teologia Dogmática no Convento Santo Antonio, em Divinópolis. Durante 6 anos, lecionou Teologia e ocupou sucessivamente os cargos de Comissário Provincial da Ordem Franciscana Secular, Conselheiro Provincial e Mestre dos Estudantes de Teologia e dos Candidatos ao estado de Irmão Franciscano. Além de Teologia Dogmática, lecionou Liturgia, Espiritualidade e Ação Católica, e foi assistente do Círculo Operário Divinopolitano.

Em 1958, tomou parte no Congresso Mariológico Internacional, em Lourdes, França. No mesmo ano, foi chamado a Roma para lecionar Teologia Dogmática no Pontifício Ateneu Antoniano.

Em 1959, foi nomeado Visitador Geral para a Província Franciscana em Portugal. No mesmo ano, de volta da visita canônica, recebeu o encargo de Mestre dos Padres Franciscanos, estudantes nas várias Universidades de Roma.

No dia 03 de fevereiro de 1962, o Papa João XXIII nomeou-o Bispo de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul. Recebeu a ordenação episcopal a 20 de maio do mesmo ano.

No dia 20 de maio de 1962, recebeu a ordenação episcopal na Catedral Metropolitana de Porto Alegre pelas mãos de Dom Vicente Cardeal Scherer.

Adotou, neste momento crucial de sua vida sacerdotal, assumindo a nova missão que o Senhor lhe deu pelo chamado da Igreja, como lema de seu episcopado **IN CRUCE SALUS ET VITA** (Na Cruz a Salvação e a Vida) da Liturgia cf. Gál 6,14 (*“Nos autem gloriári oportet in cruce Dómini nostri Iesu Christí, in quo est salus, vita et resurréctio nostra.”*).

Nossos irmãos bispos compreendem muito bem o que esta escolha significa na vida de quem é chamado ao episcopado. O lema é como que uma inspiração profunda, é um perfil que ilumina uma vida e pastoreio. Nele se percebe o desígnio divino sobre a vida daquele que Ele mesmo chama e que com confiança e humildade diz seu “sim”.

As palavras deste lema – “Na cruz está a salvação e a vida” - foram por ele tantas vezes rezadas na Uturgia, contemplando o Senhor, que em seu amor tanto amou a humanidade, que o abraçou até a morte de cruz - e dela a salvação e a vida.

Com o apóstolo Paulo desejou dizer: *“Quanto a mim, que eu não me glorie, a não ser na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por meio do qual o mundo foi crucificado para mim, e eu para o mundo.”*

E este amor ao Senhor e unido com ele o manifestou de tantos modos pelo amor dos irmãos, promovendo, defendendo, partilhando a vida. No dia 12 de junho, tomou posse do pastoreio naquela Diocese e por durante 11 anos, foi seu bispo diocesano.

E o horizonte do serviço ao Senhor na Igreja e pelos irmãos foi se alargando as dimensões sempre maiores da Igreja no país, no continente e em todo o mundo, pelos encargos que foi assumindo com sua sabedoria e firmeza. O amor ao Senhor que deu a vida o faz a dar sempre mais sem reservas a sua própria vida em trabalho e dedicação.

Em novembro de 1963, foi eleito pela Assembléia do Concílio Vaticano 11, membro das Comissões Conciliares, nomeadamente para a Secretaria de União dos Cristãos. Tomou parte como “padre conciliar”(de todas as sessões do Concílio Vaticano II, de 1962 a 1965.

Em 1972, foi eleito primeiro Vice-Presidente do Conselho Episcopal Latino-Americano CELAM e reeleito em 1975. Em 1976, assumiu a presidência do mesmo organismo, em virtude da transferência do titular Dom Eduardo Peronio, Bispo de Mar del Plata, nomeado Cardeal, para a Prefeitura da Congregação dos Religiosos, com sede no Vaticano.

Foi membro da Comissão Teológica da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, e depois primeiro Secretário da mesma Conferência até ser eleito Presidente, (1971 a 1975 e 1975 a 1978).

Foi eleito Vice-Presidente da Cáritas Internacional e reeleito em 1972, assumindo a Presidência em fevereiro de 1974, em razão do estado de saúde do Monsenhor Vath, o Presidente, falecido em 1976.

Foi criado e publicado Cardeal no Consistório de 24 de maio de 1976 por S.S. o Papa Paulo VI - Presbítero do Título de São Pedro "in Montorio", e como tal, tomou parte nos dois conclaves que elegeram papas, respectivamente suas Santidades João Paulo I e João Paulo II.

Participou de todas as Assembléias Ordinárias do Sínodo dos Bispos, entre 1976 - 1994 (da I a IX); das duas Assembléias Extraordinárias (1969 e 1985) e da Assembléia Especial para a América em 1997. Na IV Assembléia Geral sobre o tema da catequese (1977) foi relator geral. A partir de 1971 foi por diversas vezes membro da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos.

No fim de 1972, no decurso da XIV Assembléia do CELAM foi eleito Vice-Presidente deste organismo, sucedendo pouco depois a Dom Eduardo Pironio, na Presidência do órgão (1976 - 1979). Foi assim Presidente da III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em Puebla-México, em 1979.

No dia 4 de abril de 1973, o Papa Paulo VI nomeou-o Arcebispo de Fortaleza. No dia 5 de agosto do mesmo ano, tomou posse nesta Arquidiocese, onde continuou a sua missão pastoral.

Dedicou particular atenção ao clero, fundando os 3 seminários: Propedêutico, Filosofia e Teologia; o Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP, especialmente para a formação acadêmica; impulsionou a formação do Laicato, dando uma atenção especial ao Instituto de Ciências Religiosas - ICRE para formar basicamente os professores do Ensino Religioso, e a Escola de Pastoral Catequética - ESPAC, para a formação de catequistas.

Desenvolveu um profundo espírito de comunhão eclesial, organizou a Arquidiocese em seis Regiões Episcopais, dando uma particular atenção à pastoral de conjunto, dentro de um espírito de comunhão e participação.

Para melhor evangelização apoiou e promoveu as Comunidades Eclesiais de Base, principalmente nas periferias da Região Metropolitana e nos interiores da Arquidiocese.

Procurou mobilizar todo o clero, os religiosos e os leigos para uma missão mais inserida nas periferias da cidade e locais mais necessitados de atenção pastoral, organizando Áreas Pastorais e entregando-as aos cuidados missionários de congregações religiosas e sacerdotes que se mostraram disponíveis para atendê-las. A respeito dos grandes desafios do atendimento pastoral da grande cidade dizia: “*A cidade nos engole*”.

Acompanhou com dedicação a conclusão da Catedral de Fortaleza, consagrando-a no dia 22 de dezembro de 1978.

Em seu desejo de ajudar ainda mais na formação foi professor de Teologia no ITEP, até 1992.

Dedicando-se à formação dos leigos deu especial atenção ao Conselho de Leigos e aos Movimentos Eclesiais.

Estimulou o empenho pela Pastoral Social, estando ele mesmo presente em situações de conflito em favor dos pobres e marginalizados. Foi neste contexto que se dedicou no período do Regime Militar à defesa de muitas pessoas perseguidas politicamente.

Com muita sensibilidade pela dignidade da pessoa humana, fundou o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos humanos - CDPDH da Arquidiocese de Fortaleza, em 1981, instalado em 5/5/1982, a Pastoral Operária, a Pastoral Indigenista, o Ninho Cearense...

Acompanhou pessoalmente e apoiou as manifestações em defesa dos que não tinha “voz e vez”, favelados, doentes, prisioneiros. Num contexto destes é que foi seqüestrado, quando em visita a um Presídio, o que muito abalou sua saúde para o futuro, mas não o demoveu de sua dedicação.

Marcante foi seu empenho pelo Congresso Eucarístico Nacional em 1980 e a acolhida do Santo Padre João Paulo II em Visita Pastoral ao Brasil, em sua passagem por Fortaleza.

Mesmo limitado em sua saúde, nunca deixou de estar capilarmente presente em todos os recantos da Arquidiocese e nas Visitas Pastorais em missão nas dioceses do Regional NE1, como seu Presidente (de 1973 até 1994). Grande trabalho feito em conjunto com os demais bispos para enfrentar os problemas da seca e a convivência com o Semi-árido cearense.

Pastor com a mesma “compaixão pela imensa multidão que é como ovelhas sem pastor” (cf. Mt 9, 36), compaixão do Senhor que se entregou por todos, teve a graça de ser ao mesmo tempo forte e suave: forte na defesa das pessoas, de sua vida e de seus direitos, forte na denúncia de todos os atentados e desrespeitos pelos direitos humanos, forte diante de todos os que abusam de seu poder, ou são omissos, contra a vida dos que são mais frágeis e pobres. Suave para com todos os que sofrem e necessitam de acolhimento e conforto. Suave para com os pequenos, com os necessitados, os flagelados pelas conseqüências da seca e das faltas de condições dignas para viver.

Esta mesma dedicação o fez sofrer as conseqüências de sua dedicação sem limites, na violência de que foi vítima e na fragilidade da saúde que o levou a ser transferido para outro campo de trabalho, mas não com menos dedicação e empenho de pastor.

Para todos se destaca a “humanidade de Dom Aloísio “e seu total “empenho pela dignidade da pessoa humana”. Serão sem conta os que poderão testemunhar com fatos sua dedicação e humanidade, seu acolhimento pessoal e orientação segura, sua compaixão para com todos os que necessitam.

O reconhecimento pessoal e público se manifestou a ele de muitos modos e de muitas vezes pelo carinho com que foi cercado e é perenemente lembrado no meio de nosso povo.

Recebeu os títulos de cidadão de Fortaleza e do Ceará. Recebeu o título de “Doctor honoris causa” da UFC - Universidade Federal do Ceará e UECE - Universidade Estadual do Ceará.

A gratidão e simpatia dos mais humildes sempre o recordam com enlevo em seu contato com o povo, nas próprias famílias e comunidades. Somos disto testemunha todos os dias nos mais diversos recantos da Arquidiocese e do Ceará. São muitos os fatos e ocasiões que puderam comprovar a dedicação do pastor pela dignidade humana e espiritual de seu povo.

Foi transferido para a Arquidiocese de Aparecida do Norte em 12 de julho de 1995, deixando Fortaleza em 13 de agosto de 1995.

Em 1997 recebeu o Pálio das mãos do Papa João Paulo II. No mesmo ano, fez parte do Sínodo dos Bispos para a América.

Dedicou particular atenção ao clero, no qual procurou desenvolver um profundo sentido de comunhão eclesial e um singular impulso apostólico. A sua atividade junto aos organismos da Santa Sé foi intensa. Participou de todas as assembléias ordinárias do Sínodo dos Bispos, distinguindo-se nas suas intervenções devido à solidez da doutrina e à prudência pastoral. Sagrou dez bispos e ordenou inúmeros sacerdotes.

Em 2000, com 76 anos, anunciou sua renúncia, já que pelas regras da Igreja Católica era obrigado a renunciar ao cargo por ter passado dos 75 anos. Afirmou, na ocasião, que se fosse por vontade própria continuaria em Aparecida.

Em 28 de janeiro de 2004, recebeu a notícia da aceitação de sua renúncia e em 25 de março do mesmo ano entregou a arquidiocese para D. Raymundo Damasceno Assis, tornando-se, assim, arcebispo emérito de Aparecida.

Em seguida, retornou para o Convento dos Franciscanos, em Porto Alegre (RS), onde passou seus últimos dias. Retornou à vida conventual como consagrado e servidor de Deus e dos irmãos. Continuou, enquanto as forças o permitiram e além delas, a servir ministro do Reino de Deus, colaborador do Evangelho, compassivo irmão dos irmãos, defensor da vida e da dignidade de todos. Pregou retiros, realizou palestras, acolheu as pessoas, rezou por elas, testemunhou sua plena conformidade com a Vontade de Deus: *“Nos autem gloriári oportet in cruce Dómini nostri Iesu Christi, in quo est salus, vila et resurrectio nostra”*. - *Nós devemos gloriar-nos na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, no qual está a nossa salvação, nossa vida e ressurreição.*

Faleceu às 5h30min, do dia 23 de dezembro de 2007, no Hospital São Francisco, em Porto Alegre, onde estava internado há quase um mês.

Quis ser sepultado como frade entre os seus co-irmãos frades no cemitério de Daltro Filho, onde iniciara seu caminho franciscano.

Como simples frade, como em suas origens viveu este último tempo de sua vida toda dedicada a Deus e ao bem dos irmãos. E realizou até o fim o que a inspiração divina lhe tinha proposto como luz para toda

a sua vida: **“Na cruz a salvação e a vida”**. Identificado com o Senhor em sua cruz, foi instrumento de salvação e vida.

E que graça imensa poder ter realizado em todas as etapas de sua vida, e até a perfeição, e até o fim, o desígnio de Deus!

Realizou com todas as suas forças, com sua total dedicação, com toda a lucidez de seu espírito, até o extremo do amor mais comprometido, na defesa e no serviço pela dignidade humana, pelo seu destino mais pleno, pelo seu valor mais completo - no horizonte dos projetos de Deus. Fez brilhar como luz suas boas obras, para que todos os que as vissem e pudessem dar glória ao Pai que está nos céus. Retornamos às palavras inspiradas pelo Espírito de Deus:

“Permanecerá para sempre e sua fama jamais se apagará. Ele está em paz; e o seu nome viverá através das gerações. Proclamarão a sua sabedoria, e a assembléia dos irmãos celebrará o seu louvor:” (cf. Prov 44, 13 -14)

Como nós aqui hoje o fazemos com toda a sinceridade e reconhecimento de nossos corações.

+ José Antonio Aparecido Tosi Marques
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

DOM ALOÍSIO, DOUTOR E PASTOR

De Dom Aloísio Lorscheider,

Recentemente falecido, pode-se dizer, como se afirma de Santo Agostinho: foi Doutor e Pastor.

O Bispo de Hipona, dotado de inteligência privilegiada, andou às voltas com todos os temas, religiões e sistemas do mundo antigo. Guiado pelas luzes de Deus e de luminares, como Santo Ambrósio, chegou aos caminhos da fé cristã. Quem mais do que ele, penetrou nos mistérios de Deus e do homem?! Quem mais falou, com profundidade, de Deus na Santíssima Trindade?! Quem foi o doutor da graça, a estudar o homem redimido pela graça de Jesus Cristo?!

Dom Aloísio, dentro de suas limitações e circunstâncias, foi um disseminador dos inegáveis mistérios divinos, em seus ensinamentos, em seus escritos, suas homilias como mestre em Universidades e Seminários; e nos púlpitos e reuniões de padres ou fiéis.

Foi, também, um homem voltado para todos, sobretudo para os pobres, os humildes, os excluídos. Foi muito confortador o seu apostolado, e eu me refiro, sobretudo, à Igreja de Fortaleza, onde fui seu bispo auxiliar, durante uns oito meses. Vale ressaltar sua especial vontade de ajudar os romeiros de Canindé. Era-lhe uma suma alegria confessar estes romeiros, vindos das mais variadas regiões do Nordeste. Seu nome é muito aclamado pelo povo e serve de incentivo para prosseguir seus passos em muitos itinerários neste mundo a fora. Como bispo amável e amado, suave no contato com as pessoas, foi forte e intransigente no reconhecimento e defesa dos direitos humanos.

Entregue nas mãos de malfeitores que o seqüestraram no presídio Paulo Sarasate, não foi submisso, mas soberano, na sua bondade, resistindo com coragem e doçura aos ímpetos da maldade; venceu porque sempre foi conduzido pelo amor verdadeiro que tudo vence.

Dom Aloísio deixou plantada, em nossa pátria, uma semente que, vinda das mãos de verdadeiros doutores e pastores, como ele, há de prosperar e frutificar sob as bênçãos do Pai de todas as misericórdias.

**Dom Miguel Câmara*
Arcebispo Emérito de Teresina



O UNIVERSO, A CIDADE E O HOMEM EM AL-FARABI

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen **
*Francisca Galiléia Pereira da Silva**

“Minha visão, usando o olho da ciência, seguiu o puro segredo do meu pensamento; um clarão lampejou na minha consciência, mais tênue do que a compreensão de uma simples idéia; e fendi a vaga do mar da reflexão, deslizando como desliza uma flecha. Meu coração adejava, tímido de desejo, levado sobre as asas da minha intenção, subindo para Aquele que, se me interrogo a respeito, eu disfarço sob enigmas, sem O nomear”.

(AL-HALLAJ, in CHALLITA, 1973, p.83)

Resumo: O pensamento filosófico de al-Farabi pode ser chamado determinante para o desenvolvimento da filosofia dos árabes. Partindo de Aristóteles, o maior filósofo, e utilizando em segunda instância os ensinamentos de Platão, construiu a sua visão, dando especial ênfase à razão humana, para ele o melhor e mais indicado caminho para chegar à compreensão, à verdade – de que a religião é uma simbólica representação - e à felicidade. A dimensão política do homem, a sua vida na cidade, é elaborada a partir do grande princípio da Hierarquia do Ser e da Ordem do Universo.

Palavras-chave: Filosofia árabe, Metafísica, Ordem do Universo, o Ser e os seres, a Alma, as nações, a Religião.

Abstract: The philosophic thinking of al-Farabi can be called determining to the development of Arabian philosophy. Since of Aristotle, the greatest philosopher and using, in second instance, the Plato’s teaching, he built his view giving special emphasis to human reason, for him the best and most indicated way to arrive until the comprehension, to the truth - of what religion is a symbolic representation – and to the happiness. The man’s politic dimension, his live in the city, is elaborated since the great principle of the Being Hierarchy and the Order of Universe.

Keywords: Arabic Philosophy, Metaphysics, Order of the Universe, the Being and the beings, the Soul, the nations, the Religion.

1. Introdução

Ao falar sobre o *Universo, a cidade e o homem* em al-Fārābī, ou mesmo quando se refere à reflexão filosófica desenvolvida no mundo árabe medieval, é indispensável saber o contexto e a maneira em que tais reflexões se desenvolveram. Assim, como filósofo ainda pouco conhecido nos dias atuais nas áreas de pesquisa da Filosofia no Brasil, faz-se necessária uma breve explanação sobre a vida de Abū Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhan ibn Awzalug al-Fārābī, conhecido no mundo latino como Alfarabius ou Avennasar.

Nascido entre os anos de 870-875 nas terras de Jurasam, distrito de Farab, diz-se que seu pai foi um nobre oficial persa e que cedo seguiu para Bagdá, onde se dedicou aos estudos da Filosofia e da Lógica. Também conhecido como “Segundo Mestre” (*al-Mu'allim al-tānī*) – sendo Aristóteles o “Primeiro Mestre” – viveu no período da Bagdá Abássida¹, foi aluno do cristão nestoriano Yuhanna b. Haylan (+ 941) e contemporâneo do grande tradutor, e mestre da Lógica, Abu Bizr Matta (+.940). Vale ressaltar que conhecemos bem pouco da sua vida porque, diferentemente de outros doutos muçulmanos, não deixou uma autobiografia e o grande bibliógrafo Ibin al-Nadim (+.995) que vem uma geração após ele, oferece poucas informações a seu respeito.².

Estudou Medicina – mas nunca a exerceu - Ciências Matemáticas, a Gramática árabe com Abū Bakr al-Sarray, Música – tendo inclusive fabricado um instrumento de que se afirmava que embriagava o espírito -, e foi um dos primeiros teóricos medievais no que tange o estudo da música. Em seus escritos verifica-se a freqüente associação entre estudos da lógica - como possuidora das leis e regras universais - e a gramática - como regras específicas da língua de cada povo. Este assunto é demonstrado na obra *Kitāb al-huruf* (Livro das letras).

No período de transferência do governo do califa al-Muktafi (902-908) para al-Muqtadir (908-932), al-Fārābī deixa Bagdá e vai para Constantinopla, onde se encontrava um núcleo representativo de estudos sobre a filosofia platônica e aristotélica promovido pelo patriarca Fócio. Aqui aprofundou o seu conhecimento dos dois grandes mestres da

¹ A era Abássida foi a época de maior desenvolvimento da produção filosófica no Islã. Percorre entre os anos de 750-945/946, tendo os dois primeiros séculos marcados pela mais intensa riqueza intelectual que o Oriente muçulmano e cristão já viram.

² Cf. CECILIA MARTINI BONADEO e CLEOPHE\ GERRARI. **Al-Farabi. Em: Storia della filosofia nell'Islam Medievale**, volume primo. A cura de D'ANCONA, Cr. Torino: Giulio Einaudi Editore s.p.a., 2005, p. 381.

filosofia clássica grega, inclusive chegando à conclusão que entre os dois não há grandes diferenças mas uma grande concordância.³

Produzindo e desenvolvendo suas principais teorias, al-Fārābī constitui-se um dos pilares da *Falsafa*, filosofia, entre os árabes. Considerado por seus contemporâneos e estudiosos como o mais ilustre filósofo no Islã, foi precursor da filosofia de ibn Sina (Avicena), e Ibn Rusd (Averroes). Em meio das leituras dos demais filósofos árabes, encontra-se na autobiografia de ibn Sina um comentário, afirmando que só após ter lido o estudo de al-Fārābī a respeito da Metafísica de Aristóteles, pôde entendê-la, mesmo tendo-a decorado pelas repetidas 40 leituras⁴.

I. Metafísica, Princípios dos Seres e Ordem do Universo.

A fim de solucionar os problemas da sua época, al-Fārābī elabora o seu sistema sobre bases que vão da metafísica à política. Neste sentido, o estudo acerca da ordem do universo constitui umas das pedras fundamentais para entender o pensamento farabiano. A compreensão desta ordem se faz indispensável porque, para esse filósofo, só com o conhecimento da estrutura dos corpos celestes pode-se compreender o mundo dos homens. Em outras palavras, é no conhecimento do Universal – que só se dá pela razão humana - que se pode alcançar a Verdade tal como ela é.

A metafísica, os estudos dos princípios dos seres e da ordem do universo foram desenvolvidos por al-Fārābī principalmente nos escritos conhecidos como *al-Siyāsa al-madaniyya* (Política). Neles pode-se perceber uma intensa influência da metafísica aristotélica e de alguma concepção nestoriana quanto à trindade - mesmo sabendo que a percepção farabiana do Ser Primeiro e Intelecto Agente está desprovida de qualquer significação cristã. Tais estudos tratam dos princípios dos seres enquanto seres, e da origem dos acidentes que deles se originam, pois, segundo ele, os princípios que conduzem ao conhecimento não são de outra origem a

³ Cf. **ALFARABI'S PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGE**. Aus dem arabischen übersetzt von DR. FR. DIETERICI. Leiden: E.J. Brill, 1892, p.1-53.

⁴ Quanto à biografia de al-Farabi, cf. FAKHRY, Majid. **Histoire de la philosophie islamique**. Paris: Les éditions du Cerf, 1989; FILHO, Miguel Attie. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athenas, 2002; RAMÓN GUERRERO, **Filosofías Árabe y Judia**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001, p.107, e. **La recepción arabe del De Anima de Aristoteles: Al-Kindi y Al-Farabi**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

não ser do conhecimento do princípio do ser. Por isso, a teologia não deve estar separada desta ciência, pois

la teología, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmatrimales, es sólo una parte de la Metafísica, pero no su objeto único. Pero esto, que es afirmación aristotélica, se refuerza por la influencia neoplatónica ejercida por la *Teología* atribuida a Aristóteles, por que ésta se ocupa precisamente de aquellas cuestiones que al-Fārābī había reconocido en la corriente de su época que criticaba al comienzo de la *Manqāla*⁵.

No que concerne à ordem do universo, pode-se dizer que ela, também, se constitui como uma das pedras fundamentais para entender o pensamento de al-Fārābī. A compreensão desta ordem faz-se indispensável porque, para este filósofo, só a partir do conhecimento da estrutura dos corpos celestes pode ser compreendida a organização da cidade, isto é, o mundo dos homens. Em outras palavras, é por meio do conhecimento do Universal – que só pode ser realizado pela razão humana - que se obtém as normas e regras para governar a sociedade. Assim, no desenvolver do seu pensamento, al-Fārābī segue um trajeto que parte dos princípios dos seres, da Causa Primeira, da criação da multiplicidade, dos corpos celestes, das categorias aristotélicas de matéria e forma até atingir o nível da alma humana e suas potências.

II.1. Princípios dos Seres

Logo no início do estudo a respeito do universo, al-Fārābī afirma: “os princípios pelos quais se constituem (*qiwān*) os corpos e seus acidentes são de seis classes; têm seis graus máximos e cada grau corresponde a uma classe”⁶, onde o primeiro grau – a Causa Primeira - é uno e os demais são múltiplos, estando a matéria no sexto grau. Nesta graduação, os três primeiros graus - a Causa Primeira, a Causa Segunda e o Intelecto Agente – não são corpos nem estão em corpos, e os demais estão em corpos mas não são corpos, a saber, a alma, a forma e a matéria. Os que são corpos e formam o universo são os corpos celestes, o animal racional, o animal irracional, as plantas, os minerais e os quatro elementos. Neste momento já se verifica a construção de uma ordem hierárquica, onde se delinear a reflexão sobre a filosofia, a revelação, as leis proféticas, bem como a ordem das cidades e a conquista da sabedoria.

⁵ RAMÓN GUERRERO, Rafael Ramón. **Filosofias Árabe y Judía**, p.121

⁶ AL-FĀRĀBĪ. **Obras filosófico-políticas**. Tradução, Introdução y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992, p.3.

II.1.1 O Ser Primeiro

No topo da classificação dos Seres, encontra-se o Ser Primeiro que al-Fārābī definirá como “aquele do qual se deve crer que é Deus”⁷, uma vez que é, antes de tudo, Causa Primeira, incriado, o ser mais perfeito, pois é a perfeição última, completamente distinto de qualquer outro e de onde tudo deriva, sendo impossível que exista mais de um, não havendo outro fora dele. É uno, por isso não é divisível, pois está isento de forma, afinal, a forma é atributo da matéria e ele, o Uno, não é material. Deste modo, também, não se faz composto por partes, pois, se estivesse dividido em partes, haveria um princípio anterior do qual seria advinda a sua existência. Toda a sua essência é o seu próprio ser, desta forma, é um ser em si. Uma vez que não possui matéria, é, por si mesmo, intelecto, “porque o que impede algo a ser intelecto e entender em ato é a matéria”⁸. Sendo puramente intelecto, é também inteligível e entende sua própria inteligência, logo, é inteligente. Destarte, é cognoscente e conhecido, ou seja, “a inteligência que entende é a mesma que é entendida”⁹ e, se ser sábio é possuir o conhecimento mais excelente, e, se ele é o mais excelente e se conhece, é, portanto, sábio e da sabedoria mais suprema que não está no outro, mas em si mesmo. Também é belo, uma vez que se trata da perfeição última. E se a beleza produz prazer, este ser experimenta um prazer que nenhum outro é capaz de compreender e, por tamanho prazer que possui, também é possuidor da mais suprema felicidade. Tendo em vista tudo isso, al-Fārābī afirma que o Ser Primeiro também sente um grande amor por si mesmo, pois nele, como já fora explicitado, é onde se encontra beleza, felicidade e prazer mais elevado. Deste modo, “nele o que ama é o amado mesmo e o que admira é o admirado mesmo, é o amado primeiro e o querido primeiro”¹⁰. Através desses atributos de definição, pode-se perceber a união entre categorias aristotélicas e neoplatônicas.

Tudo isso, argumenta al-Fārābī, só se pode conhecer por analogia, no entanto, qualquer analogia é inferior a tudo o que ocorre no Ser Primeiro. A nossa insuficiência, al-Fārābī atribui ao fato de estarmos ligados à matéria, pois é esta que impede ao homem inteligir até o Ser Primeiro, uma vez que este ser é inteiramente inteligência. Assim, envolvidos com a matéria, distanciamos nossa substância da substância

⁷ AL-FARABI., **Obras filosófico-políticas**, p.4

⁸ AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p. 21

⁹ AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**. p. 21

¹⁰ AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p. 23

d'Ele. Portanto, é preciso privar-se das ligações com a matéria, se desejar uma maior aproximação d'Ele.

II.1.2. Os seres que emanam do Primeiro

Tendo percorrido sobre o Ser Primeiro, resta, agora, saber como se originam os demais seres, uma vez que o Ser Primeiro tem existência própria. Para isso, al-Fārābī explicita que todos os demais seres surgem do Primeiro através da emanção, ou seja, tudo o que existe emana da existência d'Ele, . Tal emanção não se dá fora do Ser Primeiro, o que significa não haver diminuições ou modificações nele próprio. Além disso, no pensamento farabiano, verifica-se a presença da multiplicidade na unidade. Entretanto, é preciso deixar claro que estes seres não são causados pelo Ser Primeiro, muito menos eles são a finalidade deste Ser, como acontece quando alguém tem vontade de produzir uma arte e depois a contempla por ela ser bela. Nada disso ocorre, porque ele não tem prazer em algo externo à sua essência; por isso al-Fārābī diz que “A finalidade do ser do Primeiro não é a existência das outras coisas, pois elas seriam, então, fins da sua existência e seu ser tenderia para outra coisa fora de si mesmo” ¹¹. Logo, ele existe por razão de si mesmo e tudo mais existe a partir dele.

No interior do Ser Primeiro, a emanção ocorre de forma hierarquizada, começando do ser mais perfeito até o ser menos perfeito. No primeiro nível da emanção, encontra-se a Causa Segunda que também é incorpórea, não está limitada pela matéria e conhece sua própria inteligência e a do Ser Primeiro.

As Causas Segundas, embora estejam constituídas em graus, contém, cada uma delas, uma substância em si mesma, podendo, do seu ser, originar um outro, não necessitando, para isso, algo externo, pois tudo o que são se deve ao Ser Primeiro. São inteligências e, por isso, se conhecem e também ao Ser Primeiro, onde, para entendê-lo, só necessitam buscá-lo em si mesma. Em linhas gerais, não produzem movimento algum nem tendem à coisa alguma. Entretanto, ao falar das Causas Segundas, faz-se necessário explicar acerca dos corpos celestes, pois eles têm suas substâncias, causas e existência decorrentes delas.

A existência de cada corpo celeste corresponde a uma Causa Segunda, logo, o número do primeiro corresponde ao número da segunda. São as Causas Segundas, os seres espirituais, os anjos e outros

¹¹ *Op.cit.*, p.23

semelhantes chamados, usualmente, por intelectos. A respeito dessa denominação de “anjos”¹², Ramón Guerrero destaca que os mulçumanos traduziram por “anjos” o termo “deuses” dos escritos gregos, e assim também o faz al-Fārābī, quando transforma em “anjos corânicos” os “deuses” da metafísica grega - o que poderia ser um vestígio da intenção desse filósofo em tomar estas figuras da religião como símbolos da Verdade filosófica¹³.

São nove os corpos celestes e seguem, hierarquicamente, a seguinte ordem: a esfera do primeiro céu, das estrelas fixas, de Saturno, de Júpiter, de Marte, do Sol, de Vênus, de Mercúrio e da Lua. Tal hierarquia se deve ao fato de que cada uma dessas esferas origina a posterior até chegar ao décimo nível, onde está situado o Intelecto Agente, último na seqüência dos intelectos¹⁴. Portanto,

a mais elevada das causas segundas constitui aquele grau do qual se segue a existência de cada um do primeiro céu; da mais inferior delas se segue a existência da esfera na qual está a lua; de cada uma das intermediárias entre estas se segue a existência de cada uma das esferas que existe entre aquelas esferas¹⁵.

Continuando, al-Fārābī afirma que os corpos celestes estão providos de duas substâncias: um substrato e uma alma - sendo esta última aquela parte do intelecto em ato, isto é, uma pequena parcela do Ser Primeiro. Dessa forma, as substâncias desses corpos constituem o começo dos graus da imperfeição, pois, para que tais corpos venham a se tornar em ato o que já são em potência, necessitam de um substrato, fazendo-se semelhantes aos compostos de matéria e forma. Portanto, os corpos celestes não são suficientes para que deles proceda algo distinto e nem podem emanar um outro ser fora da sua substância. Esses corpos permanecem, então, num incessante movimento.

¹² Esta tradição de considerar o *eidós* platônico e os *logoi* estóicos como anjos foi iniciada por Fílon de Alexandria

¹³ Cf. AL-FARABI, **Obras filosófico políticas**, p. 5, nota 117.

¹⁴ O termo “intelecto” aparece, freqüentemente, ao longo de toda filosofia farabiana. Não obstante, este termo acaba por possuir diferentes significados. A fim de esclarecer as diversas concepções que este termo possui, al-Fārābī compôs a obra *Risāla fi ma’ānī al-‘aql* (Epístola sobre os significados do intelecto), onde irá demonstrar os seis significados em que ele é utilizado, são eles: meios pelos quais o homem reflete, sendo uma faculdade humana; aquilo que é claro a todo homem, significado utilizado pelos teólogos; as quatro demais concepções, correspondem as formuladas por Aristóteles ao longo de suas obras. Cf. RAMÓN GUERRERO, **Filosofias árabe e judía**, p.129.

¹⁵ AL-FARABI, *op. cit.*, p.4.

Já no que diz respeito aos seres que estão abaixo dos corpos celestes, al-Farabi explica se encontram no limite da perfeição, pois só recebem a substância em potência e não em ato, ou seja, só possuem a matéria primeira. Por não possuírem substância em ato, devem mover-se até alcançá-la. Entretanto, pela inferioridade que constitui o seu ser, só alcançam a perfeição se for por meio de um elemento externo, neste caso o Intelecto Agente, a fim de que “ambos, conjuntamente, aperfeiçoem a existência das coisas que existem abaixo do corpo celeste”¹⁶.

Em relação aos corpos materiais, como fazem parte do sistema, carregam uma pequena parcela do inteligível: a alma. A alma, por sua vez,

[...] desempenha uma função muito importante como principio, já que ela é a que serve de vínculo de união entre os seres emanados e a fonte de sua emanção [...] é o motor que impulsiona, dinamicamente, os seres, de modo que, sem ela, o universo seria imóvel e estático¹⁷.

Quanto à diversidade dos corpos, al-Fārābī distingue as almas nas seguintes categorias: as almas celestes, dos animais racionais e dos animais irracionais.

II.1.3. As faculdades da alma

As almas dos animais racionais se subdividem em faculdade racional, apetitiva, imaginativa e sensível. A distinção entre cada uma destas faculdades mostra que a faculdade racional é a mais elevada do homem, pois é a responsável pela constituição teórica e prática dele; é onde é feita a distinção entre os hábitos bons ou ruins e ações boas ou más, bem como sobre o que se deve fazer ou não. O homem, então, passa a se constituir de uma parte teórica e de uma prática. Na teoria, o homem adquire conhecimento e, na prática, o homem pode agir por meio da técnica advinda do exercício das artes e ofícios ou de forma reflexiva, quando medita acerca das ações em determinadas atividades. Em outras palavras, é pela faculdade racional que é o homem se entende, e pela qual, pela interferência do Intelecto Agente, pode vir a se transformar em intelecto em ato, não necessitando, para isso, de nenhum órgão corpóreo. Atingindo o nível do Intelecto Agente, o homem se tornará semelhante àquelas coisas de que está separado e passa a se entender como intelecto – tornando-se inteligível enquanto se entende. Assim, prossegue al-Fārābī, “nele, o inteligente, o inteligível e o intelecto são uma só e mesma

¹⁶ *Op.cit.*, p.29.

¹⁷ GUERRERO, 2001, p.124.

coisa”¹⁸. Chegando ao grau do Intelecto Agente, se conquista a felicidade perfeita.

Enquanto isso, na faculdade apetitiva estão situadas as inclinações humanas que consistem nos desejos, nas vontades, nos sentimentos de amor, ódio, repulsa, amizade e todas as outras afecções da alma; na faculdade imaginativa¹⁹ se mesclam as imagens e as sensações advindas da faculdade sensível - sendo algumas dessas composições ou separações verdadeiras ou falsas – situando-se entre o racional e o sensível; e, na faculdade sensível, se percebem os objetos sensíveis através dos cinco sentidos.

Entretanto, não se deve esquecer que, como disposições para apreender as coisas, as faculdades da alma necessitam de seus objetos para se atualizarem, ou seja, a faculdade sensível necessita de objetos sensíveis²⁰ e a faculdade racional, de objetos inteligíveis. Quanto a esta última, não pode ser esquecido o papel do Intelecto Agente e sua relação com o homem.

II.1.4. O Intelecto Agente

O Intelecto Agente é, entre os seres do sistema cosmológico, o que al-Fārābī dedica maior atenção quando relaciona o homem, a cidade e a conquista da felicidade com o universo. Esta afirmação pode ser demonstrada na seguinte passagem: “a função própria do intelecto agente é ocupar-se do animal racional e procurar que alcance o mais elevado grau de perfeição que cabe, ao homem, trabalhar: a felicidade suprema; é dizer, fazer com que o homem chegue ao grau do intelecto agente”²¹. A conquista da felicidade, ou seja, a elevação até o Intelecto Agente, ocorre quando o homem se distancia, cada vez mais, da matéria ou acidente, e tal distanciamento só ocorre quando é aprimorada pela

¹⁸ AL-FARABI, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. p. 170.

¹⁹ Em *Filosofía árabe y judía*, pode-se encontrar o seguinte comentário a respeito da faculdade imaginativa: “Es la función que al-Fārābī llama ‘imitación’, por la que puede representarse en imágenes la verdad metafísica y transformarla en símbolos. Así, la imitación es un conocimiento imperfecto que la imaginación obtiene de los inteligibles. Para realizar esta operación, la imaginación requiere del concurso del intelecto agente, que actualiza la potencialidad de esa facultad”. (GUERRERO, p.128.)

²⁰ A respeito disso, Rafael Ramón Guerrero afirma: “Para al-Fārābī, el problema del conocimiento, como em Aristóteles, se resuelve de una manera completamente empírica: sin los sentidos no es posible conocer nada, porque la sensación es la base de nuestros conocimientos”. In. GUERRERO, 2001, p.127.

²¹ AL-FARABI, *La recepción árabe del De Anima*, p. 202.

faculdade racional, exercendo o movimento de purificação e conquistando, assim, a felicidade.

A ação exercida pelo Intelecto Agente no homem, a partir da faculdade racional, é semelhante à função que a luz exerce sobre a visão: tornar em ato algo que ainda está em potência. Tal analogia pode ser feita também quanto à categoria da matéria e forma, isto é, como sem a forma a matéria pode se transformar até em seu contrário, a mesma coisa pode ocorrer com a faculdade racional: quando “informada” pelo Intelecto Agente pode, a partir dele, inteligir e alcançar a Verdade, a felicidade; porém, sem ele, pode tornar-se ignorante, não conseguindo, por isso, atingir o mesmo fim.

Em suma, pode-se dizer que, em al-Fārābī, o intelecto possui uma interferência no homem ao mesmo tempo que é governante, causa do mundo terrestre, possuindo, assim, um caráter psicológico, gnosiológico, político, metafísico, sendo o elo entre o homem e a perfeição suprema, fazendo-o conquistar a felicidade.

Nesse processo de elevação ao nível do Intelecto Agente, o homem não deve esquecer que “pertence àquelas espécies de animais que não podem consumir seus assuntos necessários nem alcançar o melhor de seus estados se não é por sua associação em comunidades em um só território”²² visto que, sozinho, não consegue superar as dificuldades da vida que só com a união das habilidades existentes em cada homem podem ser superadas. Por isso, é necessário pensar sobre a organização das cidades e a forma pela qual ela pode se tornar perfeita. Dessa forma, explica al-Fārābī, as organizações podem ser grandes - como as associações das nações - média - como as nações - e pequenas - como as cidades. Referindo-se a esse comentário de al-Fārābī, Ramón Guerrero chama atenção²³ para os escritos da Política de Aristóteles, onde este fala em três classes de associações: a aliança militar (*summachia*), a nação (*ethnos*) e a cidade (*polis*).

II. Das Nações

Continuando, al-Fārābī vai asserir que o que diferenciam uma nação da outra são os níveis e hábitos que cada uma possui, bem como a língua pela qual a população se expressa (dado que será alvo de um dos

²² Al-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p.45.

²³ Al-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, nota 205, p.45.

seus escritos, a saber, o *Kitāb al-hūruf* - Livro das Letras). Num primeiro momento, al-Fārābī atribuirá essas dessemelhanças à

diferença das partes dos corpos celestes que estão em face a elas, a saber, a esfera primeira e a esfera das estrelas fixas, e, em seguida, da diferença das posições das esferas inclinadas em relação as partes da terra e a proximidade ou distancia que os advém²⁴.

São os corpos celestes que causarão as diferenças territoriais das nações que, por sua vez, se reproduzem nos elementos naturais como a água, o ar e, por conseguinte, nos alimentos, nas espécies de animais irracionais... Todos estes elementos também determinarão a formação do homem, tanto no que diz respeito aos hábitos naturais como nos níveis de caráter, ou seja, em tudo isto existe uma intensa influência da ordem do universo; isto quer dizer que a hierarquia das cidades e dos seus níveis de perfeição obedecem à hierarquia cósmica. Entretanto, comenta Dalila Taib,

lo importante del pensamiento de al-Fārābī es que nos muestra que la felicidad es posible en toda la tierra a condición de que los individuos se ayuden y trabajen de una forma virtuosa. La felicidad se encuentra tanto en el Estado y las naciones como en la Humanidad²⁵.

A partir das particularidades de cada nação, que será regida pelos corpos celestes, al-Fārābī distingue as diversas formas de organização das cidades. Estas podem ser virtuosas, ignorantes, imorais (*Al-mādina al-fāsiqa* – cidade que “toma o mau caminho”) e do erro (*Al-madina al-dālla*).²⁶

No entanto, o propósito de al-Fārābī, na explanação acerca das diferentes formas em que se organizam as cidades, é a distinção que se deve fazer entre elas e a Cidade Virtuosa, organização por meio da qual o homem adquire a felicidade; afinal, “esta perfeição suprema, que é a felicidade, unicamente pode, ao homem, obtê-la com a ajuda de seus semelhantes, quer dizer, só se fazer parte de uma sociedade”²⁷.

²⁴ *Op.cit.*, p.46.

²⁵ TAIB, Dalila. **La Cidade Ideal: Una Lectura de Al-Farabi**. Banco de dados. Disponível na Internet. http://www.verdeislam.com/vi_06/VI_612.htm. Acessado em: 14 de mar. de 2007. p.4.

²⁶ AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p. 76.

²⁷ GUERRERO, Rafael Ramón. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo *ṣīʿī*? **Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)**. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985. p.468.

III. Do homem e da felicidade

Após discorrer sobre a ordem do universo, os seres inteligíveis, e as diferentes associações e cidades, al-Fārābī fala sobre o homem. O homem, para este filósofo,

em contraste com os outros animais [...] não se torna perfeito simplesmente por meio dos princípios naturais que estão presentes nele, e, em contraste com os seres divinos, não é externamente perfeito, senão que deve alcançar sua suprema perfeição por meio da atividade, procedendo, a partir do entendimento racional, a deliberação e escolhendo entre as varias opções que a razão lhe sugere²⁸

pois é o único ser, neste mundo, que possui a faculdade racional, sendo, por isso, o único passível a alcançar a perfeição, isto é, o único que pode ascender ao inteligível.

Somente por meio da faculdade racional, que se configura como a faculdade mais importante – pois é ela que faz o homem diferente dos demais seres sublunares -, o homem adquire a felicidade. Em linhas gerais, é por esta faculdade que o homem obtém os conhecimentos e os inteligíveis advindos do Intelecto Agente, podendo, então, alcançá-lo e tornar-se como aquelas coisas que dele estão separadas. Desse modo, tem-se o Intelecto Agente como um ser em ato que possibilitará ao homem inteligir, levando-o à reflexão e meditação, conduzindo-o até à felicidade suprema.

Em se falando de felicidade, al-Fārābī a concebe como o bem absoluto cujos meios para atingi-la já constituem, de alguma forma, um bem, enquanto o seu oposto está sendo considerado um mal o seu oposto. Assim, o que diferencia uma atividade nobre de uma inferior é a capacidade que esta possui de dirigir o homem à felicidade. Contudo, o caminho para a felicidade se origina de duas formas: por natureza ou por vontade; assim, o bem e o mal podem ser levados ao homem por natureza ou por vontade. Por natureza, têm-se os materiais que derivam dos corpos celestes e que formam os elementos naturais, e, quanto às vontades, estas se dão, exclusivamente, ao homem que irá conduzi-las por meio das faculdades da alma, a saber, a racional prática, a racional teórica, a imaginativa, a apetitiva e a sensitiva.²⁹

²⁸ MAHDI, Mushin. ALFARABI. In: STRAUSS, Leo y CROPSSEN, Joseph. (Org.). **Historia de la filosofia política**. México: Ed. Fondo de cultura económica, 1987. p.208.

²⁹ AL-FARABI, Abu Nars. **El Camiño da Felicidad**. Tradução, Introdução y notas de Rafael Ramon Guerrero. Madrid: Trotta, 2002, p. 48.

Da faculdade apetitiva e sensitiva surge a vontade (*irāda*), que é, num primeiro momento, um elemento exclusivamente corporal. Após estas duas faculdades serem atualizadas, surge uma outra que procede do ato da imaginação, da atualização dessa se seguem os primeiros conhecimentos que, por sua vez, se atualizam na faculdade racional. Nasce, assim, um desejo procedente da razão, o livre arbítrio, a vontade exclusiva do homem, podendo guiá-lo, ou não, à felicidade. Entretanto, quando o homem se deixa conduzir pela faculdade racional, praticando, assim, boas ações até torná-las um hábito - “por ‘hábito’ quero dizer que seja tal que seu desaparecimento seja impossível ou muito difícil”³⁰. – ele se aperfeiçoa na busca da felicidade.

Sabendo que o fim de todo homem é a felicidade, deve-se, então, saber como conquistá-la. Tal conquista só é possível quando o homem recebe os primeiros conhecimentos do Intelecto Agente³¹, porém, nem todo homem o recebe, pois cada um obtém, por natureza, suas faculdades de forma diferente. Por isso, “uns não podem receber, por natureza, nenhum dos inteligíveis primeiros; outros podem recebê-los, mas de forma distinta, como os loucos; outros, enfim, podem recebê-los tal como são”³², logo, só quem tem a natureza humana sã pode alcançar a felicidade.

Entretanto, mesmo aqueles que têm uma natureza sã possuem disposições diferentes para receber determinados inteligíveis. Assim, cada pessoa desenvolve capacidades específicas, ou, mesmo sendo as mesmas capacidades, desenvolve-as de maneira diferente. Ninguém, afirma al-Fārābī, é forçado a cumprir tais disposições, no entanto, cada um está preparado para atualizar determinadas faculdades que podem ser realizadas de maneira fácil, se não houver nenhum impulso externo que obrigue a fazer o contrário; neste caso poderão até ser realizadas, mas a custo de grandes dificuldades. Por isso, o melhor a se fazer é evoluir nessas disposições naturais e, a partir delas, atingir as últimas perfeições.

Neste sentido, al-Fārābī demonstra que os homens se distinguem entre si por graus, e tal gradação se dá pela capacidade que possuem de conhecer as coisas, devendo ser também considerados os diferentes

³⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nars. **El Camino de la felicidad**. p.51.

³¹ Cf. GUERRERO, Ramon Rafael. **El Intelecto Agente en al-Fārābī. Un comentario a su Epístola sobre el Intelecto**. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, Madrid., nº. 9, 2002, p. 19-31.

³² GUERRERO, Ramon Rafael, **La recepción árabe del De Anima de Aristóteles**, p.50.

regimes políticos de que fazem parte e as formas de que foram educados, podendo, por meio da educação, instrução e ensinamentos, aprimorar tais capacidades. Com isso, aqueles educados de maneira excelente são superiores àqueles que se educam de forma menos excelente, bem como aquele que tem maior capacidade de descobrir muitas coisas é superior àquele que pode descobrir poucas coisas. Por isso, pode-se distribuir os homens em três classes diferentes: 1. os sábios ou os filósofos, que conhecem as coisas tais como são; 2. os seguidores dos filósofos, que conhecem as coisas por meio das demonstrações elaboradas por eles e aceitam os seus juízos; e 3. os que conhecem por meio de símbolos que se adequarão aos diferentes níveis de compreensão.

É importante apresentar que esta posição está diretamente relacionada à conquista da felicidade pelo homem, pois, quando al-Fārābī elabora uma distinção entre as disposições naturais dos homens, ele pretende dizer que “nem todo homem pode, por natureza, conhecer, espontaneamente, a felicidade nem as coisas que deve fazer, senão que, para isto, necessita de um mestre e de um guia”³³; e este dará instrução e motivação para fazer aquilo que conduz o homem a tal fim. O mestre será o governante, aquele que é capaz de conduzir ao que é necessário para a conquista da felicidade que se efetivará na Cidade Virtuosa.

V. Da Religião e da Imaginação.

Neste sentido, pensada a ascensão aos inteligíveis por meio da faculdade racional e percebendo que a Filosofia constitui aquele saber que aprimora o que há de mais perfeito no homem, a razão impõe-se para al-Fārābī como o caminho que conduz o homem à Verdade e, conseqüentemente, à felicidade. No entanto, alguns “por disposição natural ou por costume, não tem a capacidade para compreender e conceber estas coisas [que só cabem ao conhecimento do filósofo]”³⁴, em outras palavras, nem todos conseguem atingir a Falsafa – a filosofia - sendo necessário de uma outra via para que tal fim seja alcançado. Nesse momento, entra em cena a faculdade imaginativa onde se mesclam as imagens e as sensações advindas da faculdade sensível - sendo algumas dessas composições ou separações verdadeiras ou falsas – se situando entre o racional e o sensível. Desta forma a faculdade imaginativa

É a função chamada por al-Farabi de “imitação”, porque é capaz de representar em imagens a verdadeira metafísica e transformá-la em

³³ GUERRERO, Rafael Ramon, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles*, p.52.

³⁴ GUERRERO, Rafael Ramon. *La recepción árabe del De Anima* de Aristóteles, p. 60.

símbolos. Assim sendo, a imitação é um conhecimento imperfeito que a imaginação consegue dos inteligíveis. Para realizar esta operação, a imaginação precisa da ajuda do intelecto agente, que atualiza a potencia desta faculdade.³⁵

O que deve ser entendido é que estes símbolos que al-Fārābī coloca como produtos da faculdade imaginativa formam, segundo ele, o universo da Religião, logo, além da Filosofia, tem-se a Religião como forma de alcançar a Verdade, entretanto por esta via, a Verdade não é atingida de forma direta. Assim, a Religião terá um novo sentido na filosofia farabiana. A esse novo caráter religioso, Ramón Guerreiro, resumirá da seguinte forma:

A Religião, entretanto, somente é uma representação simbólica da verdade, realizada pela faculdade imaginativa, e por isso a sua função imitativa é de suma importância no profeta, no legislador e no filósofo que governa a cidade, porque é por meio dela se dá a conhecer ao povo os princípios dos seres e da felicidade.³⁶

Neste sentido, al-Fārābī explica que, dada a diferença cultural de cada povo, existirá uma quantidade de símbolos mais conhecidos e de acessível visualização para cada um deles, a fim de constituírem sua doutrina religiosa. Por isso, ele demonstra que a Religião é um dado específico de cada povo, enquanto a Filosofia se comporta como saber universal.

Todo este pensamento vem atrelado à tentativa de resolver os problemas sociais da época em que vivia, pois, uma vez envolvido pela freqüente ameaça de fragmentação do Império Islâmico, por conta dos diferentes povos que se encontravam sob o mesmo teto, se procurava uma forma de encontrar e confirmar algo que pudesse estar presente em todas as culturas que ali se encontravam e que se mantivesse a unidade do império. Neste viés, a razão seria este fator universalmente aceitável, sendo necessário que esta racionalidade estivesse focada no bem supremo. Em resumo, al-Fārābī argumenta:

Quem tende à felicidade como concebida e quem aceita os princípios como concebidos, são os filósofos; entretanto, quem tem estas coisas em suas almas como imaginadas e quem as aceita e tende a elas assim, são os crentes³⁷.

³⁵ GUERRERO, Rafael Ramon, **Filosofia árabe e judía**, p. 128.

³⁶ AL-FARABI. **Obras Filosófico-Políticas**, p. 60, nota 231.

³⁷ AL-FARABI, **Obras Filosófico-Políticas**. p.61

Assim, compreender o pensamento farabiano é progredir na descoberta de um mundo e de uma cultura ainda pouco conhecida entre os estudos filosóficos ocidentais. Por isto, é inevitável o questionamento sobre as bases em que fundamentamos nossos pensamentos. E, sempre tendo em mente que a reflexão filosófica não está encerrada num tempo e num espaço, o que pode ser explicitado, sobre filósofos com o perfil de al-Farabi, é a riqueza e a criatividade, além da visível preocupação com a realidade, o que remete a reflexão filosófica e a inquietação diante dos fatos.

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

Doutor em Filosofia pela PUC do Rio Grande do Sul, LD em Filosofia Antiga e Mestre em Filosofia pela UECE e Professor do ITEP

**Francisca Galiléia Pereira da Silva*

Mestranda em Filosofia no Curso do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE



SEPARATIO E SUBIECTUM DA METAFÍSICA EM TOMÁS DE AQUINO (IN DE TRINITATE q. V, a. 3)

Prof. Luis Carlos Silva de Sousa*

Resumo: O texto examina a conexão entre a concepção de sujeito da Metafísica e a noção de *separatio*, presente no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, escrito por Tomás de Aquino. De modo particular, confronta-se com a leitura de John Wippel sobre um famoso artigo de L. -B. Geiger acerca deste Comentário.

Palavras-chave: Metafísica; *separatio*; afirmação; juízo; *esse*.

Abstract: The text examines the junction between the subject conception on Metaphysics and the “separation” notion, present in the “Comment to treatise about Trinity of Boetius”, written by Thomas Aquinas”. In particular way, it compares with John Wippel’s reading about a L-B. Geiger’s famous article about this Comment.

Keywords: Metaphysics; “separation”; affirmation; indgement; “esse”.

Introdução

O objetivo deste texto consiste em examinar a conexão entre a concepção de sujeito da Metafísica e a noção de *separatio*, presente no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, escrito por Tomás de Aquino [*Sobre o Tratado da Trindade*]¹.

Qual o sujeito da Metafísica para Tomás de Aquino? A noção de *separatio* desempenha algum papel na descoberta deste sujeito?

Das inúmeras interpretações de *Sobre o Tratado da Trindade*, destacaremos o viés proposto pela leitura feita por John Wippel, particularmente acerca do famoso artigo de L. B. Geiger sobre a q. V, a. 3.

A questão sobre o sujeito da Metafísica em Tomás de Aquino tem recebido uma atenção considerável nos últimos anos. Ela tem mobilizado

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum recensuit Bruno Decker. 2. éd. Leiden: E. J. Brill, 1959.

muitos intérpretes, em geral tendo como texto básico o *Sobre o Tratado da Trindade*.

A referência a esse texto se deve, em larga medida, ao artigo de L. B. Geiger, de 1947², que vincula o papel da segunda operação do intelecto à questão do sujeito da metafísica. É através de um *juízo negativo* que descobriremos o esse do ente³.

O tópico sobre a abstração, onde se situa a problemática da segunda operação mencionada por Geiger, era já discutido entre os discípulos de Tomás de Aquino, inclusive com o uso do termo “grau”, que não está presente em Tomás, para indicar um sentido inadequado de quantidade, envolvendo aquilo que ocorre sob o termo *separatio*. Deste modo, autores tão diversos na interpretação da obra de Tomás como J. Maréchal⁴ e J. Maritain⁵ não deixam de pôr, sob a mesma etiqueta, “graus de abstração” quando se referem a operações, na verdade, distintas, que se encontram no *Sobre o Tratado da Trindade*.

No que segue, porém, não estamos interessados nos *modi abstractionis* em geral, mas apenas no que diz respeito à segunda operação (*separatio*), distinta da simples apreensão.

Convém observar que este caráter privilegiado da *separatio* sobre a simples apreensão nem sempre foi aceito por tomistas eminentes, ainda que no interior de uma mesma tradição interpretativa⁶. Opondo-se à

² L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après s. Thomas In de Trinitate*, q. 5, a. 3. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), p. 3-40.

³ J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1984. Ver também J. WIPPEL *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

⁴ J. MARÉCHAL, *Le Point de Départ de la Métaphysique. Le Tomisme devant la Philosophie Critique*. 2 ed. Paris: Desclée, 1949, Cahier V, p. 260.

⁵ J. MARITAIN, *Distinguer pour Unir: Les Degrés du Savoir*, 5 éd., Paris: Desclée, 1946, p. 71.

⁶ Para uma contribuição à “história dos tomismos” ver G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris: Éditions du Cerf, 1996. Prouvost examina os diversos modelos de “tomismo” à luz das noções de “fusão de horizontes” (Gadamer) e “conflito das interpretações” (Ricoeur), propugnadas pela hermenêutica filosófica. De resto uma excelente obra, sobretudo acerca de É. Gilson e J. Maritain, é necessário observar, porém, que Prouvost parece desconhecer o “tomismo transcendental”, pois situa Karl Rahner na linha de Kant, enquanto Lotz é situado entre aqueles que foram influenciados por Heidegger (p. 12). Ora, Rahner e Lotz foram ambos influenciados por Heidegger, embora também, é claro, tenham sido influenciados por Kant. Para releitura da metafísica de Tomás de Aquino, e que inaugurou essa postura conhecida por tomismo transcendental ver, sobretudo, a obra de juventude de K. RAHNER, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Verlag, 3. Auflage, 1964. Para um

relevância da *separatio*, a partir do destaque expresso pelo artigo de Geiger, encontram-se intérpretes importantes como C.Fabro⁷ e J. Aertsen⁸. Constitui, portanto, um problema cuja relevância repercute sobre a própria maneira de se conceber, ainda hoje, a Metafísica para Tomás de Aquino⁹.

O texto a seguir está dividido em três partes. (1) Acompanhamos Wippel em sua análise do Comentário de Aquino, explicitando a importância do juízo negativo na determinação do sujeito da Metafísica; (2) além disso, confrontamos a passagem examinada em *In De Trinitate* e o prólogo do Comentário à Metafísica de Aristóteles, a partir (a) da análise de Aertsen a este Comentário e (b) de sua crítica ao artigo de Geiger. A comparação entre as posições de Wippel e a de Aertsen limita-se ao confronto com o artigo de Geiger. (3) Finalmente, analisamos uma possível dificuldade encontrada na perspectiva de Wippel: ao determinar o sujeito da Metafísica como sendo o *ente enquanto ente*, isto estaria sumariamente excluindo a *afirmação do ser* como ato ou perfeição?

1. Juízo e *separatio*

O Comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio é uma grande fonte de informações sobre a divisão e modo de proceder

desdobramento sistemático dessa releitura de Rahner ver, igualmente, E. CORETH, *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*. 2. Auflage, München: Verlag, 1964.

⁷ Fabro critica em Geiger a correspondência direta, efetuada por este, entre simples apreensão-essência e, por outro lado, juízo-esse. Esse tipo de correspondência situa-se ainda “nella metafisica aristotelica della forma.”. Ver C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*. Torino: Editrice, 1960, p. 52: “Forse anche nel caso del P. Geiger, la chiave della deviazione è il fatto di essersi fermato, como gli autori precedenti [Fabro se refere aqui a F. M. Sladeczek e a K. Rahner], allo schema della *corrispondenza diretta* fra le due operazioni fondamentali della mente, la semplice apreensão e il giudizio, e i due princípe del reale che sono l’essenza e l’esse. Non voglio insistere sul fatto che i testi nei quali l’Angelico presenta questa corrispondenza sono del periodo giovanile (...)”.

⁸ Adiante trataremos da crítica de Aertsen ao artigo de Geiger, sempre em consonância à análise de Wippel. Se privilegamos a crítica de Aertsen e não a de Fabro, é porque, como veremos, J. Wippel reporta-se àquela e não a esta. Sobre a crítica de Aertsen à “tese separatista” de Geiger, ver J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 129.

⁹ Ver, por exemplo, algumas observações críticas que envolvem a concepção do sujeito da metafísica segundo Tomás de Aquino em L. B. PUNTEL, *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*: um capítulo de uma nova metafísica. In: Guido Imaguire, Custódio Luís S. de Almeida, Manfredo Araújo de Oliveira (Orgs.). *Metafísica Contemporânea*, Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, p. 191. Ver também, em M. A. de OLIVEIRA, *A Releitura Tomásica da Metafísica Grega*. In: *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 75-104.

das ciências teóricas, sobretudo as questões V e VI¹⁰. Sua origem pode ser datada no período do primeiro ensino parisiense (1252-1259) e também na segunda parte deste (1255-1259). Na questão V, a. 1, as ciências especulativas são divididas em três partes: Filosofia Natural, Matemática e Ciência Divina. O critério para essa divisão se baseia na dependência ou não do objeto da ciência teórica, enquanto *speculabile*, em relação à matéria e ao movimento¹¹.

Com esse critério nas mãos, Tomás de Aquino examina e diferencia as ciências teóricas de acordo com o modo de ser, tratado nas respectivas ciências, segundo seus objetos (*speculabilia*). Assim, alguns objetos dependem da matéria e somente existem na matéria. Aqui, convém observar, Tomás destaca uma subdivisão. Alguns objetos dependem da matéria não somente quanto ao seu ser, mas também no que se refere à sua compreensão, isto é, objetos de conhecimento teórico cuja definição inclui matéria sensível: são estudados pela *física ou ciência natural*. Há outros objetos das ciências teóricas que dependem da matéria *secundum esse*, mas não dependem da matéria sensível na ordem da compreensão, como, por exemplo, os números, as linhas etc., estudados pelas *matemáticas*¹²

Há, porém, objetos do conhecimento teórico que não dependem da matéria e do movimento, isto é, não dependem da matéria segundo seu ser (*esse*). Também aqui se dá uma subdivisão: aqueles que não se baseiam na matéria (Deus e os anjos) e outros que se baseiam na matéria em certos casos, embora em outros não (substância, qualidade, ente, potência, ato, uno e múltiplo e coisas deste tipo)¹³. A essa ciência, que

¹⁰ Para uma visão histórica sobre essas questões ver L. ELDERS, *Faith and Science: An introduction to St. Thomas Expositio in Boethii De Trinitate*. Roma: Herder, 1974. Ver também C. A. R. NASCIMENTO, Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas. In: TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p. 28.

¹¹ As citações em latim são extraídas da edição de Bruno Decker, utilizada por Wippel em J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1984.

Ver Decker ed., p. 165 “Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur” (II. 12-15).

¹² Decker ed., p. 165: 21-24.

¹³ Decker, p. 165: 24-28: “Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependunt a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut deus et

trata de todas essas coisas, Aquino chama de “*metafísica*” “*filosofia primeira*”, “*teologia*” ou “*ciência divina*”. Três nomes para uma mesma ciência: a ciência cujo sujeito é o ente enquanto ente, isto é, o ente em geral¹⁴. Mas, com isso, devemos examinar um importante problema.

Para J. Wippel se, de acordo com Aquino, o sujeito da metafísica é o *ens inquantum ens* é preciso considerar o seguinte. Há dois tipos de *speculabilia* que não dependem da matéria para ser. Deus e os anjos são do primeiro tipo ou classe de seres; substância e ente são incluídos no segundo tipo. Podemos, então, pressupor a existência destas coisas que não dependem da matéria na ordem do ser? Como podemos conhecer seres imateriais sem pressupor sua existência? Portanto, já conhecemos que os seres imateriais (Deus ou os anjos) existem para, então, descobriremos o ente enquanto tal?¹⁵. Esta é uma questão ainda a ser esclarecida: ela toca num problema crucial, para Wippel, sobre aquilo que é pressuposto na *seperatio*, e a que retornaremos adiante.

Antes de passarmos diretamente à questão V, a. 3, convém observar ainda a resposta de Aquino à sexta objeção da q. V, a. 1, sobre a Física e a Matemática como partes da Ciência Divina, entendida aqui como Metafísica. Objeta-se que a Ciência Divina parece formar um todo com relação à Física e à Matemática, já que os sujeitos destas são partes do sujeito daquela. A substância móvel e a quantidade, sujeitos do estudioso da natureza e do matemático, respectivamente, são partes do ente. Ora, a Ciência Divina (Filosofia Primeira) tem como sujeito o ente. Portanto, a Ciência Divina não pode ser contraposta à Física e à Matemática.

A resposta de Aquino é importante para a questão levantada por Wippel, acerca da pressuposição ou não de seres imateriais (Deus e/ou anjos) na ordem da investigação do ente enquanto ente. Tomás afirma, com efeito, que embora se diga que os sujeitos das outras ciências sejam partes do ente (sujeito da Metafísica), não é necessário que as outras ciências sejam partes da Metafísica. A Física e a Matemática tratam de

angelus, sive in quibusdam sint in materia et quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi.”

¹⁴ Decker, 171: 16-26.

¹⁵ J. WIPPEL, o. c., p. 72-73: “In other words, will knowledge of the second type of “immaterial,” the “neutrally,” if one may so phrase it, be sufficient to begin metaphysics? Will knowledge of this kind of immaterial even be possible without presupposing the reality of the immaterial in the first or stronger and positive sense? In short, must one already know that positively immaterial being (God or angelic being) exists in order to discover being as such or being as being?”

partes do ente segundo um modo particular de consideração, que é distinto do modo considerado pela metafísica.

Neste aspecto, não se pode rigorosamente dizer que os sujeitos dessas ciências sejam partes do sujeito da Metafísica, embora se possa dizer que o ente tratado por essas ciências tenha o mesmo modo de ser que é considerado pela Metafísica. Noutras palavras, a Metafísica pode ser considerada uma ciência particular, embora seu sujeito seja a totalidade dos entes, o ente enquanto ente¹⁶. Assim, não parece ser, por uma *abstração* dos entes segundo seu *grau* de remoção da matéria e do movimento, até chegarmos a uma abstração total, o que seria descoberto como sujeito da metafísica, já que o modo pelo qual a metafísica trata o ente é distinto do modo de abstração das demais ciências. Mas, até o momento, nada nos autoriza ainda a chegarmos a esta conclusão. Passemos, então, à análise da q. V, a. 3 do *Sobre o Tratado da Trindade*.

Nesse artigo Tomás irá introduzir algumas importantes precisões, em relação ao que já foi dito na q. V, a. 1, acerca da abstração. A atenção de Tomás se volta para o processo intelectual envolvido na distinção dos sujeitos em cada ciência teórica¹⁷.

Sabe-se que o termo “abstração” não aparece no artigo 1º, salvo uso do adjetivo “abstraídas” no ad 10m, ao se referir às “coisas matemáticas”. Podemos chamar de “aspecto subjetivo” um certo modo de compreender a abstração: o aspecto que se refere à *inteligência* humana. O artigo 1º tratou - sem nomear- da abstração referente às *próprias coisas*. No artigo 3º, o tema da abstração é explicitamente considerado¹⁸.

A questão tratada no artigo 3º é a seguinte: *parece que a consideração matemática não trata, sem movimento e matéria, do que tem ser na matéria*. Entretanto, Tomás de Aquino ocupa-se aqui, na verdade, bem mais em

¹⁶ Decker, p. 171: 27-30.

¹⁷ J. WIPPEL, o.c., p. 73-74: “Must one presuppose the existence of immaterial being in the positive sense (God and/or angels) in order to study being as being rather than merely as changing or as quantified? Before Attempting to discern Thomas’s answer to this question, I shall first turn to q. 5, a. 3 of this same Commentary on Boethius’s *De Trinitate*. In this article Thomas raises the question: Does mathematics treat, without matter and motion, of what exists in matter? He already has suggested in q. 5, a. 1 that mathematics does treat of such things. But in preparing to develop this position here he introduces some important precisions with respect to the intellectual processes involved in arriving at the distinctive subjects of each of the theoretical sciences. It is within this same general context that he presents key texts touching on *separatio*.”

¹⁸ L. B. GEIGER, o.c., p. 14.

estabelecer “quais operações do intelecto humano, em consonância com as condições das próprias coisas (apontadas no artigo 1º) concorrem para a constituição dos gêneros sujeitos das três ciências especulativas”¹⁹.

O *locus* clássico dessa discussão encontra-se, de forma bastante clara, na resposta à questão desse artigo:

Encontra-se, portanto, uma tríplice distinção na operação do intelecto: uma, de acordo com a operação do intelecto que compõe e divide, que é chamada propriamente de separação; esta compete à ciência divina ou metafísica; outra, de acordo com a operação pela qual são formadas as *quidditates* das coisas, que é a abstração da forma da matéria sensível; esta compete à matemática; a terceira, de acordo com esta mesma operação, [que é a abstração] do universal do particular; esta compete à física e é comum a todas as ciências, porque em toda ciência deixa-se de lado o que é acidental e toma-se o que é por si. Alguns, como os pitagóricos e os platônicos, por não terem entendido a diferença das duas últimas em relação à primeira, caíram no erro, sustentando [entidades] matemáticas e universais separados dos sensíveis²⁰

Para Wippel, esse juízo negativo cumpre um papel decisivo na descoberta do sujeito da Metafísica. A noção de ente é complexa, envolvendo duplamente o aspecto *quiddidativo* (*id quod*) e o aspecto de atualidade do ser (*esse*).

Através da primeira operação (abstrativa, propriamente), a simples apreensão, o ente é apreendido enquanto *quiddidade*, isto é, enquanto essência; através da segunda operação – *separatio*- o ente é afirmado ou negado enquanto atualidade das coisas. O *ente* é, portanto, *algo que tem ser* - “ser” entendido como atualidade. O juízo de existência efetua a partir do concreto, material e mutável, apreensível pelos sentidos.

A efetuação de um juízo de existência supõe, portanto, uma operação específica do intelecto. Com efeito, uma das funções da operação judicativa é a de síntese, recompondo a unidade da coisa

¹⁹ C. A. R. NASCIMENTO, o.c., p. 28.

²⁰ Decker ed., p. 186:13-21. “Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividitatis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem [quae est abstractio] universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est.” Trad. feita de acordo com TOMÁS DE AQUINO, o. c., p. 123.

distinguida na primeira operação. Nos juízos existenciais, o sujeito-conceito é particularizado através de sua conexão à imagem sensível, cujo predicado é o verbo ser enquanto cópula no juízo.

Desse modo, em cada juízo existencial é dito que algo é ou não é, ou seja, é ou não atual, e com isso chegamos diretamente ao *esse* das coisas²¹. De fato, um juízo pode ou não corresponder a algo real (no sentido de “atual”), e, em conseqüência, ser verdadeiro ou falso, através da operação de composição e divisão. (Neste contexto, não estamos examinando a possibilidade de haver composição e divisão e não haver juízo, ou inversamente.)

Sobre a questão do objeto próprio desse conhecimento intelectual, de origem sensível, alguns comentários devem ser acrescentados. Parece claro, na linha já esboçada de intérpretes como J. Wippel, que o objeto próprio do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino, é o ente, isto é, a “quididade ou natureza existente na matéria corporal; e por este tipo de natureza das coisas visíveis, ascende também a algum conhecimento das coisas invisíveis” (I^a, q. 84, a. 7; I^a, q. 85, a.1).

Até mesmo um primeiro enunciado, o princípio de não-contradição, supõe o primeiro conceito - o de ente- como condição de possibilidade de todos os enunciados: sem a noção de ente, não apenas os demais conceitos seriam impossíveis mas também todos os outros enunciados²². Mas se nosso intelecto humano conhece, em primeiro lugar, a natureza das coisas visíveis (materiais), não se seguiria daí uma prioridade temporal da abstração da quididade dos objetos sobre a segunda operação.

Se a interpretação de Wippel estiver correta, essas operações podem ser tomadas como simultâneas, podendo ser distinguidas, porém, de acordo com as ordens de causalidade formal ou material²³.

²¹ H. Vaz formula o papel da *separatio* para a questão da metafísica do *esse* em Tomás de Aquino em diversos contextos. Ver, por exemplo, em H. L. VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 96: “O *esse* como ato é intuído na *separatio* judicativa, o *ens commune* como *noção* é fruto da abstração.” Com isso H. Vaz concebe o *esse* num sentido diverso daquele proposto por Wippel, na medida em que Vaz lê a *separatio* a partir de J. Maréchal e É. Gilson. Segundo nossa compreensão o *esse*, no sentido de Wippel, ainda estaria, para Vaz, circunscrito à *representação*.

²² C. A. R. NASCIMENTO, o.c., p. 33-34.

²³ J. F. WIPPEL *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 40.

O acesso às naturezas imateriais ocorre por um conhecimento indireto (negativo), através dos efeitos, por ultrapassagem ou remoção das imperfeições dos entes materiais. *O sujeito da metafísica é o ente enquanto ente, não Deus, embora Deus seja tratado como causa última do ser do ente finito.* Com efeito, a *ratio entis* é acessível por um juízo negativo. O termo “negativo”, aqui, diz respeito à negação de que a noção (*ratio*) de ente comporte a matéria e o movimento.

Não temos, para Tomás de Aquino, acesso direto ao “em si” das coisas, isto é, uma apreensão direta da quiddidade enquanto fundamento ontológico.

O cerne da questão que tem nos ocupado consiste em saber exatamente qual o papel desse juízo negativo para a descoberta do sujeito da Metafísica. Por isso, o tema da abstração deslocou-se para o tema do juízo sobre o ser enquanto juízo negativo. Entretanto, acerca da determinação do sujeito da metafísica em Tomás de Aquino, o papel que esse juízo exerce é sumamente controverso.

Dentre as interpretações que recusam à *separatio* uma função determinante na descoberta do sujeito da Metafísica está a de Jan A. Aertsen. Examinaremos brevemente, a seguir, os argumentos de Aertsen a partir de sua análise do Prólogo do Comentário de Tomás à Metafísica de Aristóteles. Naturalmente, nossa intenção com esse excursus limita-se apenas ao que respeita ao tópico da *separatio*, aberta pelo artigo de Geiger.

2. *Separatio* e o prólogo do Comentário à Metafísica de Aristóteles

Além do *Sobre o Tratado da Trindade* de Boécio, Tomás aborda o tema do sujeito da Metafísica noutro texto: o prólogo ao seu Comentário da Metafísica de Aristóteles.

Um elemento comum a esses dois textos, destacado por J. Aertsen, é a idéia de uma ciência primeira e última, que tem por finalidade a perfeição do homem. Esta ciência é o bem do homem enquanto homem, de acordo com o dito de Aristóteles, na Metafísica: “Todo homem deseja naturalmente conhecer”.

Esta ciência é a “mais intelectual” das ciências, por tratar daquilo que é mais inteligível, e, neste ponto, fica clara a distinção entre as concepções moderna e medieval: a metafísica trata do que transcende a matéria e o movimento, mas é precisamente nesse processo que ela é direcionada ao que é mais inteligível. É sob essa ótica que, para Aertsen,

a perspectiva “cognitiva” é a mais acentuada no prólogo de Tomás de Aquino²⁴.

O que se deve entender por “máximo inteligível”? Há três modos de entender essa expressão: (a) o primeiro modo, segundo Aertsen, encontra-se na ordem da inteligibilidade, isto é, do conhecimento das causas, de acordo com os *Segundos Analíticos* de Aristóteles (I, c.2). O texto básico que possibilita a comparação entre o prólogo e o *In De Trinitate* não é, para Aertsen, o artigo 3º da questão V, mas o artigo 4º dessa mesma questão. Nesta passagem do *In De Trinitate* (q. V, a. 4) Tomás expressa a idéia de uma ciência enquanto conhecimento dos princípios ou causas primeiras, isto é, do “máximo inteligível”; (b) também por “máximo inteligível” podemos conceber algo a partir da comparação entre intelecto e sentidos: os sentidos nos fornecem um conhecimento do particular, enquanto o intelecto compreende o universal, a saber: os princípios mais universais, isto é, “*ens et ea quae consequuntur ens*”; (c) finalmente, um terceiro modo de entender o “máximo inteligível” é aquele que se refere ao próprio conhecimento do intelecto e à sua capacidade de captar o que é maximamente separado da matéria, isto é, “*Deus et intelligentiae*”²⁵.

A esses três modos de conceber o “mais inteligível” correspondem as três definições de filosofia primeira, que está na base da metafísica de Aristóteles²⁶. Sobre o primeiro modo de conceber, a filosofia primeira é definida como conhecimento das primeiras causas (livro A); sobre o segundo, a filosofia primeira é definida como ciência do ente enquanto ente, entendida em contraste às ciências particulares (livro I); além disso, a ciência do ente enquanto ente é entendida como “teologia”, tratando do que é divino (livro E).

Certamente, como Aristóteles de fato entende essa “filosofia primeira” é questão controversa. Entretanto, de acordo com Aertsen, em que pesem as dificuldades que possam surgir a partir da concepção aristotélica, o elemento mais importante do prólogo de Tomás recai justamente sobre a determinação do sujeito da filosofia primeira.

²⁴ J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p.125 “For Thomas, too, metaphysics is marked by a transcending movement, but this process is directed towards the most intelligible. He explains what the most intelligible is from the operation of the human intellect. Thomas’s “cognitive” approach to metaphysics is, in fact, one of the most remarkable aspects of his prologue.”

²⁵ J. A. AERTSEN, o. c., p. 125.

²⁶ J. A. AERTSEN, o. c., p. 126.

Com efeito, o “mais inteligível” não é atribuído a diferentes ciências, mas a uma somente²⁷. A mesma ciência que considera as substâncias separadas também considera o ente em geral, o *ens commune*.

Para Aertsen, de modo semelhante ao que já ocorreu no *Sobre o Tratado da Trindade*, a consideração de Tomás de Aquino se baseia em sua teoria da ciência. Trata-se de uma aplicação à metafísica do modelo de *scientia* desenvolvido por Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*²⁸.

Portanto, Tomás de Aquino recorre à lógica de Aristóteles para dirimir o caráter “aporético” da Filosofia Primeira, cuja unidade não se encontra de modo algum afirmada no próprio Filósofo.

Semelhante à interpretação de Wipfel, para Aertsen o sujeito da Metafísica é o *ens commune*. A teoria da ciência subjacente ao prólogo, assim como no *Sobre o Tratado da Trindade*, exclui a possibilidade de tematização das substâncias imateriais nelas mesmas.

Com efeito, um segundo ponto comum entre o prólogo de Tomás e o *Sobre o Tratado da Trindade*, consiste no fato de não se adotar uma *concepção teológica da metafísica*. A filosofia primeira é concebida como “transcendental”, pois o sujeito desta ciência não é o divino, mas o *ens commune*²⁹.

Mas em que sentido, para Aertsen, a concepção tomásica de Metafísica é transcendental? Antes de tudo é preciso diferenciar as concepções de “transcendental”, em sentidos moderno e medieval. A noção medieval de “transcendental” se opõe ao “categorial”, e se refere ao ente em geral e às suas propriedades conversíveis (uno, verdadeiro,

²⁷ J. A. AERTSEN, o. c., p. 126 “The most important element of Thomas’s prologue is his attempt to synthesize Aristotle’s divergent statements about the subject of first philosophy. He argues that the threefold consideration of “the highest intelligibles” should not be attributed to different sciences, but to one.”

²⁸ J. A. AERTSEN, o. c., p. 127 “Thomas’s consideration is based on the theory of science. He applies the model of *scientia* developed by Aristotle in the *Posterior Analytics* to metaphysics. The structure of every science is that it has a subject-genus and that it considers the causes of its subject. With the help of the logician Aristotle, Thomas invests first philosophy with a unity that it never had in the Philosopher himself.”

²⁹ J. A. AERTSEN, o. c., p. 127 “The second point in common between Thomas’s prologue and his commentary on Boethius is that he does not adopt the theological conception of metaphysics. His understanding of first philosophy is transcendental. The subject of metaphysics is not the divine, but “being and that which is consequent upon being.””

bom); a noção kantiana de “transcendental” se refere às categorias do entendimento³⁰.

Kant parece desconhecer “a filosofia transcendental dos antigos” ao sugerir, em sua Crítica da Razão Pura (B 113), que a tese escolástica: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* é tautológica, pois na verdade os “transcendentais” explicitam conceitualmente facetas diversas do que é o ente. Ao contrário das categorias, os transcendentais não se excluem, mas incluem-se uns aos outros. De acordo com Tomás, eles são conversíveis *in subjecto* (p. ex., Suma de Teologia II, q. 109, a. 2 ad 1) e idênticos *secundum rem* (p. ex., Suma de Teologia I, q. 5, a. 1). Assim como não há, em Tomás de Aquino, um tratado específico de Metafísica, não há também um tratado específico para sua doutrina dos transcendentais. Contudo, Aertsen indica três textos onde Tomás trata explicitamente dos transcendentais: *In Sent.*, 8.1.3, e nas questões disputadas *De Veritate*, q.1. a.1, e q. 21. a.1. Em *De Veritate* q.1 a.1 encontra-se a mais completa exposição do pensamento transcendental de Tomás de Aquino³¹. Naturalmente não é o caso aqui de analisarmos, com Aertsen, a concepção tomásica dos transcendentais. É suficiente, para nossos propósitos, apenas observar que o termo “transcendental”, ao se referir à filosofia primeira, é situado num contexto diverso daquele entendido pela filosofia moderna: trata-se de uma referência às “noções primeiras”³², objeto de uma *scientia communis*³³.

Há um terceiro ponto comum entre o *Sobre o Tratado da Trindade* e o prólogo. Ele diz respeito à proposta de “síntese teológica” da filosofia primeira nos termos da “separação”, de acordo com a tríplice aceção de “máximo inteligível” no prólogo:

³⁰ Para uma análise destas distinções ver em H. L. VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 111-115.

³¹ J. A. AERTSEN, o. c., p. 73: “(...) this text contains Thomas’s most complete account and affords insight into the interests motivating transcendental thought. This article has been called, with some exaggeration, “the most dense and formal text in the whole history of western thought.” Nevertheless *De veritate* 1.1 is unquestionably a “topical” text requiring patient analysis and elucidation.

³² J. A. AERTSEN, o. c., p. 177-192.

³³ J. A. AERTSEN, o. c., p. 128 “The third point in common between the commentary on Boethius and the prologue is that at the end of the latter text Thomas also proposes the theological synthesis of first philosophy in terms of “separation:” “Although the subject of this science is *ens commune*, the whole science is said to deal with what is separate from matter both in being and in thought.” This separation includes not only God, who can never exist in matter, but also that which can exist without matter, such as being in general.”

“Embora o tema desta ciência seja o ente em geral, diz-se ela no seu todo referente ao que é separado da matéria segundo o ser e a concepção, pois diz-se separado segundo o ser e a concepção não só aquilo que jamais pode ser na matéria, como Deus e as substâncias intelectuais, mas também aquilo que pode ser sem matéria, como o ente em geral. Isto porém não aconteceria se dependesse da matéria quanto ao ser³⁴.

Como observa Aertsen, a maioria dos estudiosos modernos é da opinião que a “transmaterialidade” fornece a porta de entrada ao sujeito da metafísica “e a condição para a consideração transcendental da realidade”³⁵. Essa visão foi determinada pelo influente artigo de L. B. Geiger de 1947.

Para Aertsen, a “tese separatista” de Geiger implica que o ente não pode ser considerado *qua* ente até que a existência de um Motor Imóvel ou uma substância separada seja provada³⁶. *Entretanto, segundo Aertsen, essa visão é estranha à concepção de metafísica em Tomás de Aquino.* O sujeito da Metafísica é o *ens commune* e, portanto, o nosso conhecimento da substância imaterial enquanto causa ou princípio do ente em geral é algo, para Tomás, que somente ocorre ao final do inquérito metafísico, e não como um pressuposto³⁷.

A tese de Geiger, com efeito, supõe uma ordem inversa: o conhecimento do transcendente e do ente transmaterial seria condição para a consideração do ente em geral. O acesso a esse transmaterial ocorreria através do juízo negativo, a *separatio*.

Aertsen argumenta que o procedimento adequado para se interpretar o “máximo inteligível” no prólogo não é a *separatio*, como se poderia depreender da análise de Geiger ao *De Trinitate*, q. V, a. 3.

Ao invés, para Aertsen, não a *separatio*, mas o “método de resolução” é usado no prólogo, seguindo o mesmo procedimento já adotado em *Sobre o Tratado da Trindade* q. I, a. 1. O sujeito da metafísica, para Aertsen, não é descoberto pelo juízo negativo destacado por Geiger, mas pelo processo de resolução discutido na questão VI do *Sobre o*

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, o. c, p. 77-78.

³⁵ J. AERTSEN, o. c, p. 128.

³⁶ J. AERTSEN, o. c, p. 129: “The “separatistic” thesis implies, therefore, that being cannot be considered *qua* being until the existence of an Unmoved Mover or a separate substance is proven.”

³⁷ Para uma comparação, mantendo basicamente os mesmos argumentos, ver o importante artigo de J. AERTSEN, Was heisst Metaphysik bei Thomas von Aquin? In: *Miscellanea Mediaevalia* 22/1, Berlim/New York, 1994, p. 217-39.

*Tratado da Trindade*³⁸. Contudo, não é nossa intenção examinar aqui a alternativa que Aertsen propõe à *separatio*, mas simplesmente sua crítica à “tese separatista” de Geiger, no artigo de 1947.

Aertsen situa, como vimos, sua crítica ao artigo de Geiger no quadro de sua análise do prólogo de Tomás ao Comentário da Metafísica de Aristóteles, embora Geiger mesmo não examine, nesse artigo, as suas implicações no que diz respeito ao prólogo.

Na verdade, ao analisar o ente como o primeiro transcendental, Aertsen interpreta a função do juízo como restrita à simples apreensão, em oposição, portanto, ao “tomismo existencial”³⁹. Neste ponto, as interpretações de Aertsen e J. Wippel divergem⁴⁰. A base dessa divergência consiste, precisamente, na função da *separatio* para a descoberta do sujeito da Metafísica, embora ambos concordem que este sujeito seja o *ens commune*. Mas Aertsen e Wippel concordam também noutro ponto: sobre a crítica à tese de Geiger acerca do conhecimento prévio da necessidade do Motor Imóvel na Física como condição de possibilidade para a descoberta do sujeito da Metafísica. Contudo, a negação desse conhecimento prévio não implica necessariamente, negar também a função da *separatio*, embora Aertsen não pretenda argumentar acerca dessa implicação.

Uma vez que, com Wippel, nos posicionamos a favor da *separatio* e de sua relevância para a descoberta do sujeito da Metafísica, resta examinar melhor a razão de não se necessitar, em Tomás de Aquino, pressupor como provada a existência de seres

³⁸ J. A. AERTSEN, 1996, 130: “The interpretation according to which Thomas, in his commentary on Boethius, uses the process of *separatio* instead of the method of *resolutio* he had followed in *De veritate* q. 1 art. 1 is similarly mistaken.”

³⁹ J. A. AERTSEN, 1996, p. 179-180: “The first is the operation by which the intellect apprehends the quiddity of something, that is, simple apprehension; the other is the operation by which the intellect composes and divides, that is, judgment. Thomas claims that what is first in the first operation of the intellect, being, is the foundation of what is first in its second operation: the principle “it is impossible for a thing to be and not to be at the same time” is dependent on the understanding of being. Here he clearly affirms that the concept of being belongs to simple apprehension. This statement contradicts the contention of “Existential Thomism” that the concept of being is a judgment or proposition.”

⁴⁰ J. WIPPEL, o. c., p. 43, n.63: “However, in his *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, Aertsen argues, against “Existential Thomism,” that being is grasped at the level of simple apprehension, and that if being signifies “what has being” or “what is,” this does not entail a judgment (pp. 179-80). On this point our interpretations differ.”

imateriais. Isto nos remete a um certo aspecto da crítica de Wippel a Geiger⁴¹.

Wippel sustenta que, para Tomás de Aquino, o conhecimento das causas ou princípios de uma ciência somente pode ocorrer após a descoberta do sujeito, e não como algo pressuposto, como pretende Geiger⁴².

De fato, segue Wippel, a interpretação de Geiger supõe ser a própria possibilidade da Metafísica dependente da demonstração do Primeiro Motor na Física⁴³.

Para Wippel, o artigo de Geiger é uma das mais interessantes defesas da visão segundo a qual a *separatio* é fundamentada no conhecimento prévio de seres imateriais⁴⁴. Essa tese pode ser sumarizada do seguinte modo: a existência da Metafísica ou da ciência que estuda o *ens commune* supõe (a) o apelo de Tomás de Aquino à demonstração da existência do ente imóvel na Física e (b) a identificação da ciência do *ens commune* com a ciência que estuda o Ser Primeiro⁴⁵.

⁴¹ J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1984, p. 82-104.

⁴² GEIGER, o. c., p. 24: "Mais si l'on ne veut pas de l'abstraction, si la *separatio* est un jugement qui se prononce sur l'immatérialité de l'être *in rerum natura*, il faut à ce jugement des garanties objectives. Pour que l'intelligence puisse le prononcer entoute vérité scientifique, faut-il done qu'elle sache qu'il existe des êtres immatériels avant de commencer la métaphysique? Sans aucun doute."

⁴³ J. WIPPEL, o. c., p. 82: "If the above has been an accurate interpretation of Thomas's mind with respect to *separatio*, a second historical problem remains to be examined. According to Aquinas, what does *separatio* presuppose? For one to judge that being, in order to be such, need not be material or changing, must one already know that positively immaterial being exists? Must one presuppose the existence of some entity such as the First Mover of the *Physics* or a spiritual soul? The majority of contemporary scholars who have studied thomas's views on *separatio* have concluded that such is his view. According to many, Thomas grounds *separatio*, and therefore the very possibility of metaphysics, on the demonstration of the First Mover of the *Physics* (or according to some, on the demonstration of the existence of a spiritual soul)."

⁴⁴ J. WIPPEL, o. c., p. 83: "One of the most interesting defenses of the view that *separatio* must be grounded on prior knowledge of the existence of immaterial being is found in Geiger's article."

⁴⁵ J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreates Being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000, p. 56: "From this text one might conclude with Geiger that Thomas justifies separation by appealing to the fact that immobile being exists. The existence of metaphysics or the science which studies *ens commune* seems to rest on (I) Thomas's appeal to the demonstration of the existence of

Mas, para Wippel, se o conhecimento de seres separados fosse um pressuposto para se descobrir o ente enquanto ente, então deveríamos levantar a seguinte pergunta: por que o ser separado não é o próprio sujeito dessa ciência? Contudo, pelo que já foi visto, Tomás de Aquino refuta essa concepção do sujeito da Metafísica. Na verdade, Wippel sugere que os textos que Geiger apresenta em seu artigo⁴⁶, a partir do comentário à Metafísica (I e IV), não dizem respeito à posição pessoal de Tomás de Aquino, mas apenas à sua interpretação do texto de Aristóteles⁴⁷.

3. Juízo de existência e Metafísica

Uma vez reconhecido o conceito metafísico de *ens commune* como sujeito da Metafísica, resta ainda examinar brevemente um importante aspecto do problema: a noção de ente é concebida de forma independente da efetuação de juízos existenciais?

Se, como pretende Wippel, *ser* for tomado como atualidade, tal não seria negar uma significativa interpretação da filosofia de Tomás de Aquino dita “existencial”⁴⁸? Com efeito, a noção de ser (*esse*) e não

immobile being in the *Physics* and (2) his identification of the science which studies *ens commune* with the science which studies the First Being.”

⁴⁶ GEIGER, o. c., p. 25: “Si l’on en juge d’après ces deux textes, le jugement négatif, qui fonde l’immatérialité de l’objet de la métaphysique, tire sa valeur objective de la démonstration de l’existence des êtres immatériels par où s’achève la philosophie de la nature: premier moteur immobile au huitième livre de la *Physique*, âme humaine avec l’intellect agent et l’intellect possible au *Traité de l’âme*. Rien de plus normal d’ailleurs, s’il est vrai que la métaphysique doit s’enseigner après la physique, comme S. Thomas l’affirme explicitement à plusieurs reprises.”

⁴⁷ J. WIPPEL, o. c., p.57: “If prior knowledge of separate entity is presupposed for us to discover being as being, the subject of metaphysics, then why not make separate entity itself the subject of this science? This, of course, Thomas has refused to do. Given these considerations, therefore, it seems to me that in this part of his Commentary we have Thomas’s explanation of Aristotle’s text but not Thomas’s personal view concerning the conditions of possibility for the judgment of separation or for the discovery of being as being.”

⁴⁸ O ser enquanto *actus essendi* tem, de fato, uma importância fundamental na interpretação de certos discípulos de Tomás de Aquino. Essa perspectiva encontra em É. Gilson seu representante mais conhecido. Antes de tudo, não parece ser verdade que Gilson tenha tomado como prioritária a “simples apreensão” contra o juízo (como parece sugerir G. PROUVOST, *Thomas d’Aquin et les thomismes*, Paris: Éditions du Cerf, 1996, p.116), no que se refere à distinção entre as duas operações do intelecto para a descoberta do sujeito da metafísica em Tomás de Aquino (esta é, como vimos, a posição de Aertsen), embora Gilson tenha realmente minimizado o papel de *In Boethium de Trinitate*, q. V, a. 3 no processo desta descoberta. Ver a explícita referência a esta passagem em *Being and Some Philosophers*, 2 ed.

a noção de ente seria a noção mais importante, segundo essa interpretação: “a atualidade de todos os atos e, por causa disso, a perfeição de todas as perfeições” (*De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9). Portanto, *ser* não significaria somente atualidade, mas *aquilo pelo qual algo é* (*Suma contra os gentios*, II, 54).

Wippel naturalmente não desconhece essa interpretação. Mas como, então, seria ainda possível afirmar que o ente é o primeiro objeto da apreensão quiddiativa (*De Veritate*, q. 1, a. 1.)? Dizer que o ente é o primeiro objeto apreendido pelo intelecto significa que tudo pode ser analisado ou decomposto na noção de ente. A afirmação judicativa é sempre feita, portanto, de uma *entidade* determinada. Com isso, essa clássica passagem de *De Potentia* pode ser compatibilizada à concepção de que juízos existenciais afirmam, antes de tudo, a atualidade de algo⁴⁹. Em consequência, “*separatio*” como juízo predicativo negativo trabalharia com a noção de ser como existência atual.

Entretanto, deste modo, Wippel não teria, na verdade, deixado escapar o significado metafísico da noção de ser?⁵⁰

Toronto, 1952, p. 203-204: “ Thus, abstract knowledge bears upon essence, but judgment bears upon existence: “*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei ... secunda operatio respicit ipsum esse rei*”. But both operations are equally required for knowledge, which always is a cognition of actual being. Fundamental as it is, the distinction between abstract knowledge and judgment should therefore never be conceived as a separation. Abstraction and judgment are never separated in the mind, because essence and existence are never separated in reality.” Ver, igualmente, em *L’Être et L’Essence*, 2 ed. Paris: J. Vrin, 1962, p. 291: “Ainsi, la connaissance abstraite porte sur l’essence seule, mais le jugement porte sur l’existence, c’est-à-dire sur la réalité”. Além disso, ver também, p. 122-123: “C’est pourquoi le jugement seul, qui dit ce qui est et ce qui n’est pas, atteint finalement la vérité des choses. Il atteint leur vérité parce que, dans et par les essences, il atteint les actes d’exister. On comprend par là comment, dans la doctrine de saint Thomas, la vérité du jugement se fonde moins sur l’essence des choses que sur leur esse. L’adéquation de l’intellect et de la chose, en quoi la vérité consiste, trouve son expression complète dans l’opération d’un intellect qui, dépassant la simple appréhension de la quiddité d’un être, atteint l’acte qui la cause, parce qu’il l’est.” Para uma análise sintética da noção de ser em Gilson, ver P. AUBENQUE, “Etienne Gilson et la Question de l’Être”. In: *Etienne Gilson et Nous: La Philosophie et son Histoire*, Paris: J. Vrin, 1980, p. 79-92. Ver também as considerações de E. BRAUN, “Peut-on parler d’ “existencialisme” thomiste? Le problème de l’esse chez Saint Thomas”. *Archives de Philosophie*. Paris: v. 22, p. 217, n. 17, 1959.

⁴⁹ J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000, p. 33, n. 34.

⁵⁰ Uma análise crítica da interpretação de Wippel encontra-se em R. LANDIM FILHO, “Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino”. In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andréa Loparic, Luiz Henrique L. dos Santos, Marco Zingano

Não a partir dos pressupostos da própria leitura que Wippel faz do texto de Tomás de Aquino. Com efeito, é preciso considerar adequadamente a presença intrínseca do ato de ser (*actus essendi*) nas coisas: o *esse* não pode simplesmente ser reduzido à quiddidade ou à essência.⁵¹ Deste modo, invocar *De Potentia* (q. 7, a. 2, ad 9) não seria refutar a argumentação de Wippel como sendo, ainda, tributária à noção essencialista de ser em Aristóteles⁵², pois: (1) através do juízo

(Org.). *Lógica e Ontologia*. 1 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, v., p. 206-207. O Prof. Landim Filho sugere uma possível integração da perspectiva de Wippel, sobre a afirmação judicativa, à abordagem feita por J. MARÉCHAL, em *Le Point de Depart de la Métaphysique. Le Tomisme devant la Philosophie Critique*. 2 ed. Paris: Desclée, 1949, v. V, p. 260-79. Neste ponto, Landim Filho interpreta o “ato de todos os atos” sob a perspectiva de Maréchal (embora prescindindo da roupagem da “filosofia da consciência”), integrando a noção de ser de Wippel nessa direção, na medida em que o ente poderia ser assumido como *representado* no juízo. Com efeito, para Maréchal, o ser é afirmado, implicitamente, em cada ato judicativo. O interesse de Landim Filho, na verdade, concentra-se na dimensão semântica sobre o tópico do juízo e da predicação em Maréchal, de acordo com o instrumental lógico da filosofia analítica contemporânea. Ver também LANDIM FILHO, *Predicação e Juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion, Belo Horizonte, v. XLVII, 2006, p. 27-49.

⁵¹ Cf. J. WIPPEL, o. c., p. 32.

⁵² Uma leitura de *In De Trinitate*, V, a. 3 que procura conciliar elementos importantes das interpretações de Gilson e Marechal, e que poderia ser considerada alternativa à proposta de Wippel encontra-se em H. L. VAZ, “Tomás de Aquino: do ser ao Absoluto”. In: *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 255-342. De modo particular, para a exegese do Comentário de Tomás à Metafísica de Aristóteles em comparação ao Tratado da Trindade, ver p. 318-319: “No seu Comentário à *Metafísica*, fiel à letra do texto, Tomás de Aquino não vai além da ontologia aristotélica da substância. Com efeito, ao tratar da divisão das ciências teóricas em VI (*epsilon*), 1, o comentador não faz nenhuma alusão nem ao ato de existir (*esse*) nem ao ato judicativo no seu exercício metafísico (*separatio*). É preciso recorrer às questões V e VI do Comentário ao *De Trinitate* de Boécio, para encontrar uma das expressões mais acabadas da concepção tomásica da natureza e divisão das ciências teóricas (qu. V e do seu exercício, qu. VI). Ao comentar o tratado teológico boeciano, Tomás de Aquino move-se em território cristão e pode, assim, fazer avançar as fronteiras da metafísica até a afirmação da inteligibilidade intrínseca do ato de existir, que transluz no conceito de *criação* e da *revelação* do Absoluto como puro existir: *Ego sum qui sum*. Essa a contribuição decisiva do Comentário a Boécio. Os artigos 2 a 4 da questão V se apresentam aqui como os textos centrais.”. Para H. Vaz, a determinação do *subiectum* (objeto) da metafísica é articulada “dialecticamente” à leitura maréchaliana dos textos tomásicos, o que destacaria mais nitidamente a diferença entre as metafísicas de Aristóteles e Tomás de Aquino, p. 319-320: “A originalidade de Tomás de Aquino, como reconhece a maioria dos comentadores, reside nessa intuição genial pela qual o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção universalíssima do *ser* (*ens generalissimum ut nomen*), mas transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre a *forma* do juízo (*est*) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*). O Aquinatense articula, desta sorte, a determinação do objeto da metafísica ao movimento dialético de refutação do cético absoluto pelo argumento de *retorsão* em *Met. IV (gamma)*, 3 que, como acima vimos, nos permite o primeiro passo no

negativo, apreendemos o *esse* distinto da essência, isto é, descobrimos o *esse* através da tematização do ente enquanto ente; (2) a composição e a distinção entre essência e *esse* (ato de ser) ocorre nos entes finitos, que são ou existem na medida em que *participam* em Deus. Wippel não teria, portanto, dificuldade em situar esse texto de Tomás de Aquino no âmbito da descoberta do sujeito da Metafísica⁵³.

Um outro argumento, no entanto, poderia ser lançado contra Wippel.

terreno da metafísica. Esse terreno se abre justamente para nós ao descobrirmos a estrutura metafísica do juízo. É nele que se desdobra o caminho que leva da *representação* ao *ser*, e tem lugar a descoberta pela inteligência humana, muito mais importante do que qualquer “revolução copernicana”, daquela que Gilson denominou a *ultima Thule* do pensamento metafísico: a inteligibilidade irradiante do *ato de existir*. A referência a *De Potentia* q. 7, a. 2, ad 9 encontra-se em p.320, n. 97. Para uma vinculação entre a afirmação judicativa e o *esse*, ver p. 324-325, particularmente nota 116.

⁵³ Certamente, se considerarmos a ênfase sobre a noção de ser sob a perspectiva “existencial” – para restringirmos nossa atenção apenas a este “tomismo”-, então poderemos obter uma concepção diversa sobre a estrutura do pensamento metafísico de Tomás de Aquino. Acontece que, para Wippel, a interpretação de um Gilson esbarra em sérias dificuldades. “J. Wippel está convencido de que a concepção gilsoniana sobre a metafísica de Tomás de Aquino é criticável pelo menos por duas razões: (a) embora Tomás de Aquino nunca tenha produzido uma *Summa philosophiae* ou uma *Summa metaphysicae*, permanece o fato de que há uma metafísica em seus escritos, inclusive como condição necessária para sua teologia especulativa; (b) além disso, há uma exposição consideravelmente *detalhada* da distinção entre filosofia e teologia em seus escritos. Para Wippel, Gilson tende a minimizar a importância, entre os escritos tomásicos, dos comentários filosóficos, ao lado dos pequenos escritos filosóficos, na consideração da metafísica de Tomás de Aquino. Na verdade, segundo Wippel, para Gilson os opúsculos filosóficos não são fontes significativas para o pensamento metafísico de Tomás de Aquino, e os comentários a Aristóteles são apenas exercícios feitos por Tomás, enquanto comentador ou expositor, e não como filósofo original (WIPPEL, o.c., p. xvii-xix). As críticas de Wippel a Gilson podem ser situadas na esteira das dificuldades, por outros já assinaladas, acerca da possibilidade de uma “filosofia cristã” em Tomás de Aquino. Para Wippel, baseando-se parcialmente em uma distinção proposta por Anton Pegis (*The Middle Ages and Philosophy*, Chicago, 1963, p. 71), se considerarmos o caráter cristão da filosofia de Tomás de Aquino deveremos distinguir entre “moment of discovery” e o “moment of proof”. Embora exista a influência da Revelação enquanto “moment of discovery”, a filosofia não é “cristã” enquanto “moment of proof”. Daí a crítica de Wippel a Gilson acerca da interpretação histórica e exposição da filosofia de Tomás de Aquino: (a) Gilson insiste em conceber a metafísica tomásica principalmente se não exclusivamente a partir de seus escritos teológicos; (b) também ele insiste em apresentar a filosofia de Aquino a partir da ordem teológica” Ver J.WIPPEL, o.c., p. 22-33. Para uma crítica à noção de “filosofia cristã”, no sentido proposto por Gilson, ver também J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 3-10.

Wippel parece minimizar um aspecto importante do que Tomás de Aquino desenvolve, em seus escritos teológicos, acerca do sujeito da Metafísica. Na *Suma contra os Gentios* (III, 25), Tomás concebe a Filosofia Primeira ou Ciência Divina segundo seu fim último, isto é, o conhecimento de Deus. Gilson se refere a essa passagem para justificar sua concepção de que o verdadeiro objeto/sujeito⁵⁴ da Metafísica é Deus. Em última instância, portanto, Metafísica seria *Teologia Filosófica*. Mas esta determinação, para Gilson, não significaria contradizer a concepção de que a metafísica trata do ente enquanto ente ou das primeiras causas, já que o princípio primeiro do ente é justamente Deus. O que ocorre é o seguinte: quando Tomás de Aquino fala em seu próprio nome deixa de lado a consideração do ente enquanto ente e define a Metafísica do ponto de vista de seu objeto supremo, isto é, Deus⁵⁵.

Wippel, de sua parte, pode argumentar que esse texto da *Suma contra Gentios* não invalida sua argumentação anterior, já que Deus, não sendo sujeito da Metafísica, nem por isso deixa de ser causa primeira, indiretamente conhecida. Mas esta resposta, para Gilson, estaria também longe de se mostrar inteiramente satisfatória: ela parece deixar de lado aquilo que Prouvost chamou de “filosofia com pressuposição” sobre a relação entre Filosofia e Teologia em Tomás de Aquino⁵⁶.

De acordo com essa perspectiva, poderíamos nos perguntar sobre se Wippel não estaria, sob um viés moderno, isolando esferas “formalmente distintas”, mas não separáveis, e privilegiando uma leitura “formalista” da Metafísica de Tomás de Aquino. Com efeito, a distinção entre “momento da descoberta” e “momento da prova” seria suficiente? A afirmação judicativa foi, de fato, diferenciada, frente à abstração da primeira operação do intelecto?

É preciso reconhecer, antes de dar razão às objeções, que a leitura feita por Wippel sobre a metafísica de Tomás não desconsidera o importante tópico sobre a existência de Deus, examinando a

⁵⁴ Como se sabe, a palavra “objeto” será usada, em textos filosóficos, somente a partir do século XIII. Ver L. DEWAN, “ ‘Objectum’. Notes on the invention of a Word”. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v. 48, p. 37-96, 1981.

⁵⁵ É. GILSON, *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 6 éd., 1997, p. 24-25.

⁵⁶ G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris: Éditions du Cerf, 1996, p. 51.

*passagem do ser finito ao Ser incriado*⁵⁷. Nós não temos nesta vida, de fato, um conhecimento quididativo de Deus, embora Deus não seja excluído – enquanto causa última dos entes finitos – do pensamento metafísico de Tomás de Aquino. Wippel não está, portanto, excluindo a teologia filosófica como coroamento do discurso metafísico, mas disso não decorre aceitar a concepção que Gilson mantém de “filosofia cristã”.

Conclusão

O sujeito da Metafísica é o ente enquanto ente. Essa formulação é bastante clara em Tomás de Aquino, seja na própria exposição de *Sobre o Tratado da Trindade*, seja no prólogo ao Comentário à Metafísica de Aristóteles. Mas como descobrimos esse sujeito?

Com Wippel acompanhamos a função do juízo negativo, de acordo com o que Tomás de Aquino entendia por segunda operação, distinta da simples apreensão. A esse juízo predicativo negativo dá-se o nome de *separatio*.

O ponto de partida da Metafísica é, portanto, a afirmação do esse que ocorre no juízo. Essa formulação parece possibilitar um maior entendimento sobre o ente enquanto ente como sujeito da metafísica. A crítica que J. Aertsen apresenta à tese “separatista” de Geiger parece não atingir a interpretação de Wippel, uma vez examinadas as críticas que o próprio Wippel lança a Geiger. Aertsen, com efeito, parece não distinguir dois aspectos diferenciados por Wippel: (a) a pressuposição da existência de um Motor Imóvel - que Wippel nega; (b) a metafísica enquanto ciência do *ens commune*⁵⁸ – que Wippel aceita. Não há, em Tomás, a pressuposição do Motor Imóvel, mas disso não decorre que a noção de *separatio* não desempenhe um papel fundamental –enquanto afirmação judicativa- na descoberta do sujeito da Metafísica.

Uma interpretação de *Sobre o Tratado da Trindade* (q. V, a. 3) no sentido de conceber a *separatio* judicativa enquanto *posição do ser*

⁵⁷ J. WIPPEL *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 377.

⁵⁸ Para Karl Rahner, a Metafísica tematiza Deus apenas enquanto fundamento (*principium*) de seu sujeito, isto é, o *ens commune*. Ver K. RAHNER, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München: Verlag, 3. Auflage, 1964, p. 388.

parece conduzir a uma concepção de Metafísica por um viés diferente daquele encontrado por um processo abstrativo⁵⁹. De fato, na *separatio*, enquanto juízo negativo, o ser é descoberto pela afirmação de algo existente. Se é assim, então, mesmo concebendo-se o ente enquanto ente como sujeito da metafísica, como pretende Wippel, devemos tomar como questão suprema desta ciência não *o que é*, mas *aquilo pelo qual o ente é*. Não nos parece, porém, que Wippel tenha desdenhado inteiramente este sentido complementar, embora sua abordagem, neste aspecto, não seja isenta de dificuldades.

**Prof. Luis Carlos Silva de Sousa*

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica-SP

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará-UFC

Professor do ITEP.

⁵⁹ Sobre a primazia dada à pergunta em K. Rahner, em contraposição ao juízo em Maréchal, ver M. A. de OLIVEIRA, *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*. São Paulo:Loyola, 1984.



VIRTUDES, PAIXÕES E VÍCIOS NO SEGREDO DOS SEGREDOS DO PSEUDO-ARISTÓTELES¹

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

Resumo: O *Segredo dos Segredos* (Secretum Secretorum) é uma das obras mais lidas desde o seu aparecimento no Ocidente ao redor dos anos 1150 até o século XVII. Sem dúvida as suas partes mais importantes são o *Regime da Saúde*, a *Carta de Alexandre a Aristóteles* e a resposta deste. Apresentam uma verdadeira regra de comportamento para os reis. Neste estudo serão focalizadas as virtudes e paixões que devem animar o verdadeiro governante, e os vícios que devem ser evitados, para que o seu governo não se torne um desastre para ele próprio e seus súditos.

Palavras-chave: Aristóteles, rei, virtude, sabedoria, justiça, prudência, generosidade, mentira.

Abstract: The *Secret of Secrets* (Secretum Secretorum) is one of the most readen books of the Occident, since the beginning of its circulation, around 1150, till the XVIIth century. The most important parts are the famous *De Regimine Sanitatis* (Rules for Health), the letter of Alexander to Aristotle and the answer of the Stagirita. They represent a rule of behavior for the kings. In this paper are focused the virtues and passions which ought to animate the true governors, and the vices to be avoid, in order to save his realm of disasters which could castigate the king and his people.

Keywords: Aristotle, king, virtue, justice, wisdom, care, generosity, lying.

Introdução

Um primeiro contato com a obra pseudo-aristotélica *Segredo dos Segredos*² deixa o estudioso perplexo: nela se encontra uma grande variedade de assuntos, abordando questões entre si sem muito nexo, ratificando a caracterização que se encontra no prefácio da edição alemã da Hiltgart von Hürnheim³ – elaborada no século xiii a partir da edição

¹ A origem deste estudo é uma comunicação apresentada no X Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, realizado em março de 2005 em Santiago do Chile.

² Daqui adiante usaremos a abreviação: SS.

³HILTGART VON HÜRNHEIM, *Mittelhochdeutscher Prosaübersetzung des "Secretum Secretorum"*. Herausgegeben von REINHOLD MÖLLER. Akademie-Verlag, Berlin, 1963. p. VII.

latina -: “uma enciclopédia árabe, traduzida em latim”.⁴ O segundo prólogo da obra diz que nela “de quase todas as ciências encontra-se algo útil”.⁵

Esta grande variedade de assuntos, apresentados e explicados, mostra tanto a complexidade de sua formação histórica, que atesta a existência de documentos, oriundos de fontes bem diversas e reunidos numa única obra, não obstante seu caráter bem diferente, mas também a dificuldade de encontrar um fio condutor ou uma filosofia básica que possa unir os vários assuntos estudados. De fato, no SS encontram-se, entre outros, Espelhos de Reis, Regimes de Saúde, Lapidários, Herbários e até partes de clara inspiração mágica⁶. Um fio condutor, ou uma idéia central unificadora, pode ser reconhecido no espírito hermético⁷ invocado logo no início, a saber, na história que conta o (suposto) descobrimento da obra, e que é reencontrado em vários *loci* da obra⁸. A mesma afirmação poderia ser feita acerca de uma filosofia de caráter neoplatônico que, no mínimo, oferece uma visão do homem e que serve como *bas-fond* das várias considerações desenvolvidas tanto a respeito da saúde como das atitudes e posturas dos reis no trato de seu reino. Isto, sem dúvida, se evidencia, por exemplo, na belíssima página sobre o tema: o homem é um microcosmo, e em que se faz uma comparação do homem com todos os animais possíveis⁹.

Estudar nesse complexo universo a questão das paixões, virtudes e vícios não é uma tarefa fácil. Dois grandes problemas colocam-se logo de saída: limitar-se a uma exposição exclusivamente prática, expondo a variedade das virtudes e paixões tratada nas várias partes do SS. Isto, porém, significaria não sair de uma concepção que restringe o *Segredo* exclusivamente ao contexto de um manual prático, caso quo, a um simples Espelho de Reis – entre tantos outros – ou a um prosaico Manual

⁴ HILTGART, op. cit. p. 2.

⁵ Prólogo, p. 2.: *de omnibus fere scientiis aliquid utile continetur.*

Para as citações utilizamos a edição de ROGER BACON: Opera hactenus inédita Rogeri Baconi, Facs.V. SECRETUM SECRETORUM, CUM GLOSSIS ET NOTULIS. Nunc primum edidit Robert Steele, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, MCMXX. (Todas as traduções do SS neste artigo são da responsabilidade do autor).

⁶ Uma das partes mais famosas é, sem dúvida, o *Regimen Sanitatis* – o *Regime da saúde*, que ocupa grande parte do 2º livro do SS, na elaboração de Bacon.

⁷ Cf., TER REEGEN, Jan G.J., O Hermetismo no *Segredo dos Segredos* do Pseudo-Aristóteles. Em: COSTA, Marcos Roberto Nunes (organizador) *A Filosofia Medieval no Brasil: Persistência e Resistência*. RECIFE:Printer Gráfica e Editora, 2006.

⁸ Cf., entre outros, o trecho misterioso da *Tábula da Esmeralda*, L. III, c. 1º, p. 112.

⁹ Na segunda parte deste estudo este assunto será abordado em profundidade.

de Conservar a Saúde. Ou deve-se procurar certo aprofundamento filosófico, na forma de uma visão antropológica e/ou ética, que sustente a necessidade de praticar e evitar certos atos e hábitos e em cuja luz devem e podem ser consideradas as paixões.

Fundamentada nessas considerações surgiu, então, a base deste estudo, que tem como pretensão abrir as portas do *Segredo dos Segredos* – e a literatura a ele ligada – para estudos mais aprofundados no que tange o agir humano nas várias formas de sua expressão e ligados a determinados grupos da sociedade.

Assim será desenvolvido, em primeira instância, o assunto das virtudes, vícios e paixões, fazendo uma apresentação e descrição daquilo sobre o qual o SS nos tem a dizer, e qual o seu contexto. Em seguida, apresenta-se uma tentativa de encontrar uma imagem do homem para que se possa obter uma melhor noção não somente a respeito do sujeito das virtudes, dos vícios e das paixões, como também da direção e ordenação do agir humano. Em outras palavras, o objetivo será descobrir uma resposta à questão: para que servem as virtudes, qual a influência, importância, e função das paixões.

I. O rei e suas virtudes, a obrigação de evitar os vícios e de dominar as suas paixões.

O *locus* principal para o estudo deste assunto é sem dúvida a *Carta de Aristóteles sobre como o rei deve se comportar*¹⁰, que está no início logo depois do *Prólogo* que conta a história, certamente inspirada pelo espírito hermético, da descoberta do *Segredo*.¹¹

A segunda fonte, e ao que parece pertencente ou expressão de uma tradição mais antiga, é o bem conhecido, para não dizer famoso *Sobre o Regime de Saúde*, que conheceu, como texto independente sem inserção em outra obra maior, uma divulgação muito grande.¹² Ela começa da seguinte forma:

¹⁰ Excede o espírito deste estudo entrar em pormenores sobre a *origem, composição contexto histórico* desta carta. Para isto, cf. e.o. Williams, Steven J, *The Secret of Secrets. The scholarly career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, s/l.: The University of Michigan Press, 2003.

¹¹ Na edição de Bacon, Livro I, capítulo 3-21, p. 40. (daqui adiante: L..., c., p....).

¹² L. II, c. 1-27, p. 64. Este documento, independente do SS, circula no Ocidente a partir dos anos 1150, na versão de João Hispalense. Existem várias versões populares deste texto, entre outros uma versão latina *Pseudo-Aristotelis Epistola ad Alexandrum de Regimine Salutis a quodam Nicolao Versificata*, publicada por PACK, R. em *Archives d'Histoire Doctrinale et*

Agora quero te passar, em primeiro lugar, a doutrina medicinal e alguns segredos que te serão suficientes na conservação de tua saúde, para que não precisas de médico nenhum, porque a conservação da saúde é melhor e mais preciosa do que qualquer remédio, e te é necessária para o governo deste mundo.¹³

Referências mais esporádicas e menos “sistemáticas” encontram-se na Terceira Parte do SS que Bacon inicia com o título *Sobre as considerações e coisas úteis do estado e dos reinos, seja de caráter natural, seja de caráter moral, cujo primeiro capítulo trata de alquimia*.¹⁴

Logo no início da *Carta de Aristóteles a Alexandre*, depois dos dois Prólogos¹⁵, é apresentada como uma espécie de introdução uma admoestação aos reis sobre quais são os verdadeiros sustentáculos, as bases do seu reino:

Por isso, cada rei deve necessariamente ter dois auxílios para sustentar o seu reino. Um deles é a força dos homens com que protege e reforça o seu reino, e este auxílio só existirá se for um dirigente para os dirigidos e reinará como um soberano, e se os próprios súditos, de forma unânime, obedecerem ao soberano [...] O segundo auxílio é induzir os ânimos para obras lícitas, e isto deve proceder e ocupa o primeiro plano.¹⁶

Para cada sustentáculo são indicadas duas razões que justificam a sua importância e escolha, uma de caráter intrínseco, outra extrínseco. No primeiro caso, a de caráter intrínseco consiste na distribuição por parte do rei de suas riquezas a seus súditos e na sua atitude generosa para com eles, retribuindo a cada um segundo seus méritos. No segundo caso, a causa extrínseca é que o rei distribui justiça na questão das possessões e das riquezas de seus súditos, tendo paciência e misericórdia. A causa

Litteraire du Moyen Age, Paris: Vrin, 1976, Tome XLV, p. 308-325. Esta versão foi traduzida para o português por TER REEGEN, Jan G.J. na *Agora Filosófica*, ano 5, nº 2, p.207-220.

¹³ L. II, c. 1, p. 64.

¹⁴ L. III, c. 1º, p. 114. (*Incipit pars tertia huius libri de consideracionibus et utilibus reipublice et regnorum sive naturalibus sive moralibus cuius capitulum primum est de alkimisticis.*)

¹⁵ Sobre a questão dos dois Prologos, cf. WILLIAMS, o.c.7-10. Cf. também a Tese de Doutorado de Jan G. J. TER REEGEN : *O Pseudo-Aristóteles. A origem e o objetivo de algumas obras do Pseudo-Aristóteles* (PUCRS, 2004) que apresenta a tradução destes documentos.

¹⁶ *Oportet itaque quemlibet regem de necessitate habere dua juvamina sustinencia regnum suum. Unum eorum est fortitudo virorum quibus tuetur et confortabitur regnum suum et non habebit hoc nisi quando rector in rectis et dominator in subditis dominetur, et ipsi subditi uniformiter obediunt dominanti [...] Secundum juvamen est inducere animos ad operationes licitas, et istud procedat et est in primo gradu* (L. I, c. 4, p. 43).

intrínseca deve ser procurada no “conselho secreto dos antigos filósofos e justos que Deus glorioso escolheu e aos quais entregou a sua ciência”.¹⁷ Este segredo, assim diz o texto, pode ser encontrado em vários lugares desse livro; e com a ajuda da iluminação de Deus é possível decifrar o sentido das palavras e, destarte, chegar a ser um rei rico e generoso.

Na continuação o SS fala dos quatro tipos de reis, cuja caracterização é dominada pelo binômio “largus” – generoso – e “avarus” – avarento. Opõem-se, desta forma, uma virtude e um vício, que têm, ou podem ter, como fundamento uma paixão. A generosidade é apresentada como sendo, em determinadas situações, altamente meritória; isto quer dizer se ela for dirigida ao objetivo certo: àqueles que de fato precisam da ajuda generosa do rei. Dar generosamente àquele que tem, e que conseqüentemente não precisa de nada, não significa nenhuma virtude. Da mesma forma, a avareza é descrita como o contrário da generosidade, como um vício que é uma desonra para os reis e inconveniente à sua majestade. Além disso, fala-se também que um rei sensato evitará despesas grandes demais e supérfluas.¹⁸

Como, porém, distinguir as virtudes do vício, o agir bem do agir mal? Numa resposta que claramente nos remete à *Ética a Nicômaco*¹⁹, o SS apresenta um critério que possibilita reconhecer as qualidades que devem ser reprovadas: “[...] é notório que qualidades, quando discordam da média, devem ser muito reprovadas”²⁰. O louvor, entretanto pela generosidade não se baseia, simplesmente, em distribuir riquezas: não se deve dar àqueles que delas não precisam ou que se mostram indignos dela. Se a generosidade não for exercida com critérios – e no meio deles está aquele que diz que não se deve dar a qualquer um, mas àqueles que precisam – em vez de generoso o rei será chamado de “devastador dos interesses públicos, destruidor do reino, indigno e incompetente”,²¹ porque se gastar muito, de onde tirar as riquezas? Esta imagem é reforçada por uma referência à sabedoria hermética, que acrescenta uma

¹⁷ [...] *secretum antiquorum philosophorum et justorum consilium quos gloriosus Deus preelegit et eis suam scientiam commendavit*. L I, c. 4º, p. 41-42

¹⁸ Esta parte é sem duvida inspirada pelo EN (*Ética ao Nicômaco*) 1120 e 1144, que grata e.o.da Progalidade.

¹⁹ EN, 1104º. Quanto à ligação do EN com o *Segredo*: cf., entre outros, ter Reegen, Jan G.J., *O Pseudo-Aristóteles. A origem e o objetivo de algumas obras do Pseudo-Aristóteles*. Tese de Doutorado, defendida na PUC do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, julho de 2004.

²⁰ *palam siquidem est quod qualitates multum reprobanda sunt quando discrepant a media* L. I, c. 5º p. 43.

²¹ B. L I, c. 5º, p. 43. *depopulator reipublice, destructor regni, indignus et incompetens regimini*”.

simples pergunta à questão, e que revela como o rei, erradamente generoso, torna-se causa da destruição do seu reino :

[...] nos preceitos do grande doutor Hermógenes que a suma e verdadeira bondade e a clareza do intelecto e a plenitude da lei e o sinal de perfeição está na abstenção do rei no respeito para com o dinheiro e as propriedades de seus súditos.²²

Entre todas as virtudes do rei as quais o conduzem ao seu grande objetivo que é a fama, a glória e a honra, a mais importante é a sabedoria; ela é chamada de “filosofia abreviada” e tem suas raízes, - talvez se deva se dizer: porque tem suas raízes - na racionalidade do homem, o que sem dúvida sublinha a importância do intelecto:

Saiba, também, que o intelecto é a cabeça do governo, a salvação da alma, a conservação das virtudes, o vigia dos vícios: nele observamos de que coisas devemos fugir, por meio dele escolhemos o que deve ser escolhido: é ele a origem das virtudes e a raiz de todas as coisas boas, louváveis e honoráveis.²³

Pela sabedoria, manifestada na prudência do seu agir, os reis serão honrados, louvados e respeitados por seus súditos. Mas, em que concretamente esta sabedoria consiste? A resposta de que ela consiste no servir a lei de Deus a quem pertence o reino faz ver uma fundamentação religiosa da soberania mais do que uma filosófica desta soberania, que não deve ser considerada propriedade ou conquista do homem, mas uma concessão divina, porque a Deus pertence o governo sobre o Universo, enquanto seu Criador.²⁴ Consciente deste princípio, o rei sábio não usará a lei de Deus na promoção da escravidão para não se tornar um transgressor da verdade e menosprezador da lei de Deus. Além disso, a

²² L. I, c. 6º, p. 44. [...] *in preceptis magni doctoris Hermogenis quod summa et vera bonitas et claritas intellectus et plenitudo legis ac perfectionis signum est in rege abstinência a pecuniis et possessionibus subditorum.*

²³ L. I, c. 7º, p. 45. *Scias itaque quod intellectus est capud regiminis, salus animae, servator virtutum, speculator viciorum: in ipso siquidem speculamur fugienda, per ipsum eligimus eligenda: ipse est origo virtutum et radix omnium bonorum laudabilium et honorabilium Cf. também a observação do Bacon numa nota, L. I., c. 20 p. 88 : Rex illiteratus est asinus coronatus (um rei iletrado é um jumento coroadado)!*

²⁴ Não foi possível verificar até que ponto é possível que aqui estejam presentes as raízes da convicção dos povos antigos da região mesopotâmia, que tem uma aguda consciência da dignidade dos reis como “lugar-tenentes” e até de filhos de Deus. Mas diante da possibilidade que este trecho do SS se baseia em fontes bem antigas oriundas da Pérsia, não se deve excluir a possibilidade de ligações com as antigas ideologias assírias e babilônicas. Também não é possível determinar até aonde vai neste trecho uma possível influência neoplatônica, direta ou indireta..

verdadeira sabedoria no rei transformar-se-á em temor a Deus que, por sua vez, se revelará no respeito para com os súditos. Aqui se torna importante a virtude da piedade, que além de ser uma atitude de respeito responsável para com Deus, se traduz no agir deliberado que evita improvisações. Se, porém, o rei deixar os caminhos da sabedoria, tanto Deus como os homens o reprovirão:

[...] Neste caso os homens acostumam-se a reverenciar e a temer o seu rei quando vêem que este reverencia e teme a Deus. Se, entretanto, este se mostrar religioso somente na aparência, mas nas suas obras é (maldizente ou)²⁵ um malfeitor, quando for difícil esconder suas obras execráveis e ignorá-las diante do povo, então, ele será reprovado por Deus e desprezado pelos homens; a sua fama e os seus feitos serão desacreditados, o seu reino enfraquecerá, o diadema de sua glória carecerá de honra. Que mais poderia dizer? Não há preço, não há tesouro que possa lhe resgatar a boa fama.²⁶

Um dos aspectos mais importantes da sabedoria do rei, ou algumas das virtudes que o rei sábio não pode deixar de manifestar, é sem dúvida “governar-se a si mesmo”, em outras palavras, o autodomínio. Esta virtude se manifesta, entre outras coisas, no reconhecimento dos próprios erros e na sábia revogação deles. Esta atitude fundamental é no SS precedida por uma longa lista das coisas que um rei deve fazer, ou das virtudes que deve possuir: honrar os legisladores, venerar os religiosos, enaltecer os sábios. De forma nenhuma, entretanto, estas virtudes, que manifestam a concepção dos fundamentos de um bom governo, devem fazer do rei um passivo assistente ao desenvolvimento dos acontecimentos do reino; pelo contrário, ele deve questionar, interrogar com honestidade, responder discretamente, honrar os mais nobres e sábios.

Um rei que chegar a este ponto, não pode ser, nem será, um homem irascível, quer dizer um homem dominado pela ira, mas ele terá a capacidade de reconhecer os seus erros e, numa mente aberta ao futuro,

²⁵ Assim no original de Bacon.

²⁶ L. I., c. 9, p. 47. *Tunc enim solent homines revereri et timere regem quando vident ipsum timere et revereri Deum. Si itaque tantum in apparencia religiosum se ostendit, et in operibus sit (malidicus vel) malefactor; cum difficile sit nepharia opera celari et apud populum ignorari, a Deo reprobabitur et ab hominibus contempnetur; infamabitur ejus fama et ejus factum, diminuetur ejus imperium, diadema gloriae sue carebit honore. Quid igitur plura dicam? Non est precium, non est thesaurus qui possit sibi redimere bonam famam.*

será providente para poder suportar, de animo leve, as possíveis adversidades.

Os colaboradores do rei, os seus conselheiros, os seus cronistas, aqueles que o representam, os seus mensageiros, todos eles devem, na medida do possível, possuir as mesmas virtudes que o rei, para que este possa plenamente confiar neles. Como tratar todos estes colaboradores é um capítulo à parte, mas uma das principais coisas que deve ser evitada, a todo custo, entre os conselheiros do rei é o ciúme, causado por um tratamento desigual. O tratamento dado a eles deve ser especial:

Que sejam os teus camareiros e cinco teus conselheiros na compreensão de tuas obras e que um seja separado do outro, porque isto será melhor para tuas obras. [...] E presta atenção para não colocar um na frente do outro, mas trata todos eles com igualdade em dons e graus e em todas as tuas obras. O que pois é a causa maior da destruição de um reino e das obras dos reis, na extensão dos dias e dos tempos, - é prestar maior homenagem a alguns de seus camareiros em detrimentos de outros, mas que deviam ser iguais.²⁷

A apresentação deste quadro do rei ideal e de suas virtudes, vem constantemente acompanhada pelo contraponto dos vícios do rei, os quais o fazem um fator de desagregação do seu reino. Além da avareza, apresentada no início e de que se diz que ela desonra muito o rei e é inconveniente à sua majestade, o texto nos fala da “invidia” que significa tanto “ódio” como “inveja”. Ela é considerada grandemente nefasta porque gera outros vícios, entre os quais a mentira que é descrita como a raiz de todas as coisas reprováveis e como a própria matéria dos vícios:

A mentira gera a difamação, a difamação gera o ódio; o ódio, por sua vez, gera a ofensa; a ofensa gera a obstinação; a obstinação gera a irascibilidade; a irascibilidade gera a desarmonia; a desarmonia gera a inimizade; a inimizade gera a guerra; a guerra, decerto dissolve a lei e destrói as cidades; e isto é contra a natureza. E o que é contra a natureza destrói toda a estrutura do estado e o corpo.²⁸

²⁷ Cf., entre outros, L. III, c. 9º, p. 136.

²⁸ L. I, c. 7º, p. 46. *Mendacium generat detraccionem; detraccio autem generat odium; odium autem generat injuriam; injuria generat pertinaciam; pertinacia generat iracundiam; iracundia generat repugnanciam; repugnancia generat inimiciciam; inimicicia generat bellum; bellum vero dissolvit legem et destruit civitates; et hoc est contrarium nature. Et quod repugnat nature destruit totium opus reipublice et corpus.*

Uma das páginas mais belas do SS é aquela que fala sobre a misericórdia que deve ser uma característica dos reis. Admoestando, Aristóteles dirige-se ao Alexandre:

[...] várias vezes te aconselhei e agora mesmo te aconselho que guardes a minha doutrina, porque, se a observares, conseguirás teu objetivo e teu reino terá muita duração. Por isso, não derrama para ti o sangue humano, porque isto só a Deus pertence, que conhece o que está escondido e os segredos no coração dos homens. Não assumas o ofício divino, porque não te é dado conhecer os segredos divinos.²⁹

O texto continua com uma alusão ao hermetismo, citando um trecho do “doctor egregius” Hermógenes:

Quando uma criatura mata uma criatura semelhante, por exemplo, o homem um outro homem, as forças dos céus gritarão para a divina majestade, dizendo ao Senhor: Senhor, o Teu servo quer ser igual a Ti. Quando se mata injustamente, o Criador excelso responde: Que seja, pois, executado aquele que matou, e ele será morto: A mim pertence a vingança e Eu retribuirei.³⁰

Interessante observar neste trecho a glosa de Bacon em que este afirma que Aristóteles, com toda certeza, e como ele também os outros grandes filósofos, leram o Antigo Testamento, como também foram ensinados pelos profetas e pela sabedoria hebraica. Por isso, assim diz Bacon, nesta parte Aristóteles aceita a autoridade de Isaías, como em outros lugares do *Segredo*, e na filosofia moral inspira-se em Salomão; Platão age do mesmo modo, como também Avicena:

Deve ser levada em consideração que Aristóteles e outros grandes filósofos leram o Antigo Testamento e foram ensinados pelos profetas e outros sábios Hebreus; e Aristóteles confirmou isto depois. Por isso, não é de estranhar que aqui aceitou a autoridade de Isaías como também em outro lugar neste livro, e que na filosofia moral aceitou os documentos de Salomão e de outros. Da mesma forma também Platão usou esta frase do

²⁹ L. I, c. 18, p. 53. [...] *frequenter admonui te et adhuc moneo quod meam custodias doctrinam, quam si servaris, tuum propositum consequeris et regnum tuum durabile permanebit. Noli igitur sanguinem humani generis per te effundere, quoniam hoc soli Deo convenit, qui novit occulta cordium et secreta hominum. Noli tibi assumere divinum officium, quia non est tibi datam scire archanum divinum*

³⁰ L. I., c. 28, p. 55. *Quando creatura interficit creaturam sibi similem, ut homo hominem, virtutes celorum clamabunt ad divinam majestatem dicentes Domino: Domine, Servus Tuus vult esse Tibi similis. Quia si injuste interficitur, respondit Creator excelsus: Perimite cum que interficit quia ipse interficietur: Mihi vindictam et Ego retribuam.*

Êxodo: “Eu sou quem sou”; e Avicena (no livro 10. da *Metafísica*) aceitou a autoridade da Escritura.³¹

Uma outra virtude, apresentada sob vários aspectos práticos, é a fidelidade “à palavra dada e aos tratados firmados”³² que começa com a exortação de que o rei não deve desprezar aquele que é menor do que ele, porque um dia este menor talvez venha a ser maior do que ele e como tal poderá voltar-se contra ele. Além disso, o rei deve manter a sua palavra, porque a infidelidade, além de ter “como consequência um fim infeliz”, convém aos infiéis, jovens e meretrizes³³. Não há mérito numa palavra quebrada, muito pelo contrário; porque a fidelidade é a base da sociedade, e agir contra ela é voltar ao estado de brutos e bestas.³⁴

Reforçada esta fidelidade, outra citação de procedência hermética

Não te lembras que, conforme Hermógenes testemunha, são dois os espíritos que te guardam, de que um está à tua direita e o outro à tua esquerda, guardando e conhecendo todas as tuas obras, e respondendo ao Criador qualquer coisa que discerniste para fazer? De verdade, somente isto deveria te preservar a ti e a qualquer um de toda obra desonesta³⁵.

Como consequência vem a admoestação de não jurar muito nem com muita facilidade, mas só em casos de extrema necessidade; assim evita-se quebrar o juramento, o que arruína o reino e provoca o castigo divino. .

A exposição mais direta, porém, sobre as virtudes e paixões, encontra-se na IIIª parte do SS – edição de Bacon – no capítulo 5, em que se fala *Sobre as maravilhas da justiça e os bens que nascem dela*³⁶. O contexto desse terceiro livro é diferente dos dois primeiros: não se apresenta mais uma seqüência de conselhos práticos, mas se trata de diversos assuntos sobre os mais variados assuntos, que falam a respeito do reino e de coisas

³¹ L. I, c. 18, glosa.

³² Cf. L. I, c. 19º, p. 56.

³³ O raciocínio parece ser o seguinte: o infiel não é temente a Deus e por isso não tem regra de vida; o jovem é inconstante, por causa de sua idade; e a meretriz jura amor a quem lhe pague os seus serviços.

³⁴ Ou seja: ao estado de animais irracionais.

³⁵ L. I, c. 19º, p. 57. *Nescis quod [...] duo sunt spiritus qui te custodiunt, quorum unus est ad dextram et alius ad sinistram custodientes et scientes opera tua cuncta et rescribentes Creatori quicquid discreveris faciendum? In veritate solum hoc deberet te et quemlibet retrahere ab omni opere inhonesto.*

³⁶ *De mirabilibus justicie et de bonis que nascuntur ex ipsa* (p. 123)

que lhe possam ser úteis. Mui significadamente o Livro abre com uma exposição que decanta as forças das plantas e das pedras, apresenta o famoso “ovum philosophorum”³⁷ e reproduz o belo e misterioso texto conhecido sob o nome de *A Tábula de Esmeralda*³⁸.

O trecho sobre a justiça inicia-se da seguinte maneira:

A justiça é a consideração digna de louvor (ou a assignação) das propriedades do Altíssimo, simples e glorioso. Daí que o reino deve ser daquele que Deus escolheu e constituiu sobre os seus servos, a quem devem ser entregues os negócios e o governo dos súditos, que deve supervisionar e defender as propriedades e riquezas, como também o sangue dos súditos e todas as suas obras, como se fosse o deus deles. Por isso, nisto deve ser semelhante a Deus, e por isso é necessário que o rei imite e seja parecido com o Altíssimo, em todas as suas obras.³⁹

Aqui se apresenta a fundamentação da justiça, que ao mesmo tempo é uma conclusão de grande repercussão para a concepção política medieval: o rei, aquele que tem o poder, foi escolhido por Deus e nunca poderá pensar, agir e julgar como se o reino fosse dele próprio, o rei. O seu governo deve assemelhar-se à maneira em que Deus age, em outras palavras, deve ser virtuoso. A justiça que ele, o rei, deve praticar está visível em todo canto do universo para ele ver e aprender:

Na justiça existem os céus criados e eles são constituídos sobre a terra; na justiça também foram enviados os santíssimos profetas. A justiça, pois, é a forma do intelecto que Deus glorioso criou, e ele conduz a criatura até ele, e por meio da justiça é construída a terra e são constituídos os reis; obedecem e são domesticados os súditos; por meio

³⁷ Bacon trata, extensivamente, deste “ovo” ou da “pedra filosofal”, na sua *Epistola de Secretis Operibus Artis et Naturae, et de Nullitate Magiae*. In: Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam Hactenus inedita. Vol. I containing I-Opus Tertium, Opus Minus, Compendium Philosophiae. Edited by J.S. Brown. Originally published 1889 by her Majesty's Stationery Office, London, Reprinted with permission by Kraus Reprint Ltd, 1965 . Cf. Tradução portuguesa de Jan G. TER REEGEN, Luis A. De Boni, e Orlando A. Bernardi: ROGÉRIO BACON, *Obras Escolhidas*. Porto Alegre/ Bragança Paulista, EDIPUCRS/EDUSF, 2006, p. 181

³⁸ L. III, c. 1º, p. 115. Para maiores explicações sobre este texto, também conhecido como *Tabela Esmeralda*, Cf. TER REEGEN, O hermetismo no “Segredo dos Segredos”, o.c. p. 131.

³⁹ L. III, c. 5, p. 123. *Iusticia est commendacio (sive condicio) laudabilis de proprietatibus Altissimi simplicis et gloriosi. Unde et regnum debet esse ejus quem Deus elegit et consitiuit super servos suos, cui committenda sunt negocia et regimina subditorum, qui debet speculari et defendere possessiones et divicias ac sanguinem subditorum et omnia opera eorumdem, sicut deus eorum. Ergo in hoc assimilandus est Deo, et ideo oportet regem assimilari et imitari Altissimum, in omnibus suis operibus.*

dela domestica o terrível⁴⁰ e aproxima o que está longe⁴¹, e as almas são salvas e libertadas de qualquer vício, e os reis de toda corrupção..⁴²

Tão forte é a ligação entre o rei e a justiça, que o texto árabe afirma – sendo aqui mais lógico do que o texto latino que reza: o rei e o intelecto -: o rei e a justiça são irmãos que precisam de si indistintamente, e um não é suficiente sem o outro. A versão de Bacon continua a tecer as loas da justiça, na perspectiva da ligação entre o intelecto e a justiça.⁴³

Nessa luz entende-se a violenta condenação contra aquele que não é justo: “Qui ergo declinat a propria vel communi justitia, non est justitia Dei in eo”⁴⁴. A convicção do rei de que a justiça é de fato importante fará com que o seu governo seja de fato bom, e desta maneira conquistará os corações de seus súditos e estes o julgarão na medida em que as obras justas aparecem.⁴⁵ Na famosa comparação do mundo com um horto ou pomar, podemos encontrar, assim parece, todo o conteúdo e todas as práticas da justiça, de que no fim é dita: “in qua est salus subditorum”!⁴⁶

Objeto de reflexão encontra-se, também, tanto no que toca a saúde do rei, como a sua disposição moral para um bom governo, nas considerações a respeito do “carnalis appetitus”, chamado em documentos derivados do *Segredo* de “o jogo de Vênus”⁴⁷. O fundamento dessa reflexão deve ser procurado naquela fundamental tese conhecida do neoplatonismo e hermetismo, e através deles em Sant’Agostinho, sobre a existência de uma realidade verdadeira, que é supra-sensível, e a realidade sensível que é caracterizada como aparente e enganadora, tendência esta comumente chamada de “dualismo”. Quanto mais o homem se aproxima do mundo verdadeiro ou inteligível, por meio de

⁴⁰ Bacon insere aqui uma glosa: a saber inimigos e adversários.

⁴¹ Outra glosa: como os povos, distantes dos reis e imperadores, vieram para a amizade e a submissão a eles por causa da justiça deles, como ensina a história.

⁴² L. III, c. 5º, p. 123. *In justitia extiterunt cele creati et constituti sunt super terram: in justitia eciam missi fuerunt prophete sanctissimi. Justitia autem est forma intellectus quam creavit Deus gloriosus, et perduxit creaturam suam ad ipsum, et per justiciam edificata est terra et constituti sunt reges, et obediunt et domesticantur subditi; per ipsam domesticat terribile et apropinquat remotum, et salvantur anime et liberantur ab omni vicio, et erga reges suas ab omni corrupcione*

⁴³ Steele, o c. p.224.

⁴⁴ L. III, c. 5º, p. 124. *Quem, porém, se desvia da justiça própria ou comum, não tem dentro de si a justiça de Deus.*

⁴⁵ Bacon, l.c., p. 126.

⁴⁶ L.III, c. 5º, p. 125. [...] em que reside a salvação dos súditos.

⁴⁷ Cfr., por exemplo, *A carta do Pseudo-Aristóteles ao Alexandre Sobre o Regime de Saúde, colocada em versos por um certo Nicolau*. Original em latim publicada por R. Pack, *Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, Tome XLV, Année 1976 Paris:Vrin, p. 308-325.

uma vida de purificação, isto é, de afastamento das paixões e dos apelos do corpo, tanto mais o homem será virtuoso, vivendo a verdadeira vida e seus valores. O autor do SS professa-se adepto dessa tese, quando trata do homem e do seu lugar no Universo, de que se falará mais adiante.

A grande advertência está contida na seguinte frase:

Ó Alexandre, declina⁴⁸ dos impulsos dos prazeres bestiais, porque eles são corruptíveis. Os apetites carnis, pois, inclinam o ânimo aos desejos corruptíveis da alma bestial, que possui nenhuma discricção, e por causa deles o corpo corruptível se alegra, mas o intelecto incorruptível se entristece.⁴⁹

Considerando que esse desejo afeta tanto o corpo como o espírito, mas com conseqüências opostas, ele leva o rei à desonra porque, embora possam ser agradáveis ao corpo, em nada contribuem para o bem do intelecto que, conforme o SS, é incorruptível. Essa desonra é ocasionada, sobretudo, pelas conseqüências do desejo carnal, porque ela gera uma cadeia de vícios que em nada honram o governante, aliás homem nenhum:-:

Deve-se saber que os impulsos da volúpia geram o amor carnal; o amor carnal por sua vez gera a avareza, a avareza gera o desejo das riquezas; o desejo das riquezas gera a falta de vergonha; a falta de vergonha por sua vez a presunção; a presunção a infidelidade; a infidelidade o latrocínio e o latrocínio a exprobação; dela nasce a escravidão, que conduz ao prejuízo da lei e à destruição da amizade e à ruína de toda obra: e isto é contrario à natureza.⁵⁰

O homem, então, torna-se refém dos vícios que o levam à má observância das leis, que é a origem da destruição da amizade e da união que devem reinar, como parte importante de seus fundamentos, num estado governado por um rei justo e continente, e isto significa o começo do fim. A expressão “isto é contra a natureza” expressa bem o espírito do

⁴⁸ Bacon insere aqui uma glosa: reprime em tudo o appetite.

⁴⁹ L. I, c. 8º, p. 46. *O Alexander declina conatus bestialium voluptatum quia corruptibiles sunt. Carnalis appetitus inclinant animum ad corruptibiles voluntates anime bestialis, nulla discrecione prehabita, et inde corpus corruptibile letabitur, et contristabitur intellectus incorruptibilis.*”

⁵⁰ L. I, c. 8º, p. 46. [...] *carnalis autem amor generat avariciam: avaricia gerat desiderium diviciarum: desiderium diviciarum generat inverecundiam: inverecundia vero presumptionem: presumptio infidelitatem: infidelitas latrocinium: latrocinium vituperacionem: ex qua nascitur captivitas que ducit as detrimentum legis et destructionem familiaritatis et ad ruinam tocius operis: et hoc est contarium nature.*

autor do SS, já indicado veladamente antes: o homem deve ser guiado por seu intelecto, que se manifesta na sabedoria, que é construtiva.

Noutro lugar o texto se expressa de modo mais violento e radical, ainda::

Imperador clemente, não te queiras inclinar ao coito com mulheres, porque o coito é uma espécie de qualidade dos porcos. Qual gloria te espera se exerceres um vicio de animais irracionais e atos de estúpidos? Acredita em mim, sem duvidar que o coito signifique a corrupção das virtudes e o encurtamento da vida e a destruição do corpo, a transgressão da lei, que gera costumes femininos e, por último, conduz ao mal de que falamos.⁵¹

A grande verdade que o autor do SS quer salientar neste trecho é sem dúvida a sua convicção de que a atividade sexual não leva a nenhuma glória, não gera honra, e estas duas coisas são exatamente o grande e principal objetivo do bom governante, como o SS indica em vários lugares. O raciocínio é sempre o mesmo: como pode haver algo de louvável no comportamento do homem do qual é excluída de maneira clara e notória a racionalidade, aquela qualidade que o liga ao seu verdadeiro mundo, o inteligível, mas que na sua totalidade está ligado a seu estado de animal irracional, comprometido com o mundo sensível? Neste contexto também é elucidativa a famosa história conhecida como “A Moça Venenosa”, e bela escrava, dada de presente a Alexandre Magno pela rainha da Índia que teria, no intercurso sexual, matado sem dúvida o Imperador, se não fosse a perspicácia de Aristóteles, que notou que a menina era veneno puro, por ter sido alimentada por longos anos com veneno de serpentes.⁵²

Por causa de suas conseqüências nefastas, todas as paixões e inclinações devem ser dirigidas, em vez de às coisas perecíveis e materiais, às coisas incorruptíveis, à vida imutável e eterna, à durabilidade gloriosa. Aqui, mais uma vez, revela-se o espírito neoplatônico e hermético com sua visão do homem destinado a voltar ao mundo inteligível e, por isso, a desprezar ou ao menos superar a corporalidade, que é condição absoluta para esse objetivo.

⁵¹ L. I, c. 13º, p. 51. *Clemens imperator, noli te inclinare ad coitum mulierum quia coitus est quaedam proprietas porcorum. Que gloria est tibi se exerceas vicium irrationabilium bestiarum et actus brutorum? Crede mihi indubitanter quod coitus est destructio corporis et abreviatio vite et corruptio virtutum, legis transgressio, femineos mores generat, et ultimo inducit illud malum quod prediximus.*

⁵² L.I., c. 21º, p. 60.

Mas, como evitar esse desejo carnal? Em primeiro lugar há o conselho

Ó Alexandre, não apeteças o que é corruptível e transitório e o que é teu dever saber deixar de lado: tu sabes que deves fugir: prepara riquezas incorruptíveis, a vida imutável, a vida eterna, a glória duradoura. Dirige teus pensamentos, então, sempre para o bem, faze-te viril e glorioso, evita os caminhos bestiais, dos leões, e as imundícias dos porcos; não sejas cruel, mas flexível para salvar aqueles sobre os quais foste vitorioso. Pensa nos casos do futuro, porque não sabes o que o dia futuro gerará. Não faças realidade teus desejos no comer, no beber, no coito e no sono diurno.⁵³

Mas, a grande recomendação que Aristóteles faz a Alexandre é que este deve guardar e zelar por sua alma, que é superior e angelical, porque sem fazer isso não cumprirá o seu objetivo, isto é, ser glorificado. Por isso Alexandre deve fazer tudo para pertencer ao número dos sábios, àqueles que sabem onde reside a verdadeira ciência e glória.

Um dos caminhos a ser seguido, assim diz o SS, é sempre ser discreto em todo o seu comportamento: por exemplo, não beber demais, para não falar o que não se deve, ou não rir exageradamente, porque dessa forma, além de dar sinais de pouco domínio de si mesmo, perde a reverência dos outros e gera a velhice. Por isso, deve seguir o conselho de procurar alívio na música para superar as tensões da vida cotidiana, porque assim ela ajuda a ser discreto e continente.

Finalmente – num trecho de intenso valor poético – um bom rei, virtuoso e honrado, é comparado com a chuva e o vento, o inverno e o verão que, embora vez por outra possam ser nocivos, são grandes benefícios para a humanidade, porque sem eles não haverá abundância e felicidade para o reino:

Lê-se que o rei no seu reino é como a chuva na terra, que é uma graça de Deus, uma bênção do céu, vida para a terra, ajuda e fortificação para os seres vivos, porque pela chuva prepara-se a viagem para os

⁵³ L. I, c. 13°, p. 50-51. *O Alexander noli appetere quod est corruptibile et transitorium [et quod oportet te scito reliquere: para divicias incorruptibiles, vitam immutabilem, vitam eternam, durabilitatem gloriosam. Dirige ergo cogitaciones tuas semper in bonui, redde te virilem et gloriosum, vita vias bestiales, et leonum et imundicias suis, noli esse crudelis set flexibilis ad parcendum in hiis de quibus victoriam habuisti. Cogita de futuris casibus, quia nescis quid futura dies paritura sit. Noli tua desideria imitari in comescione, potu, et diuturno sompno* Numa nota Bacon explica que os leões são orgulhosos e cruéis, e além disso luxuriosos e gulosos, e, neste ponto, se comparam aos porcos.

mercadores, auxílio e alívio para os construtores.[...] Contudo, os males que acontecem não impedem que os homens louvem o Deus glorioso na Sua majestade, considerando-os sinais de Sua graça, dons de Sua misericórdia, porque pela chuva coisas em formação tornam-se vivas, vegetais pululam, e a benção é derramada com todas as forças

[...] E o exemplo do rei fica bem com o exemplo dos ventos, que Deus excelso e estende do tesouro de Sua misericórdia, e por eles produz a nuvem, e crescem as colheitas, amadurecem as frutas das árvores e renovam as forças, quando a água desejada é recebida, o caminho aos navegantes é aberto e muitas outras coisas acontecem.

[...] Esta parábola existe também com o inverno e o verão, porque a suma providência estabeleceu de modo inevitável e imutável o frio e o calor em vista da geração, propagação e durabilidade das coisas temporais e naturais. Do modo que muitas coisas inconvenientes e perigos mortais provirem do frio do inverno e do calor do verão, assim acontece com o rei: muitas coisas vantajosas costumam provir dele e desagradam aos seus súditos, até causam mal-estar, embora nelas exista a máxima utilidade.⁵⁴

II. A concepção do homem no Segredo dos Segredos.

No Liber III, no capítulo 6, que fala “sobre as coisas criadas, nas quais se considera a justiça natural e o que são os céus”, o SS define o lugar do homem na ordem do grande universo, das coisas criadas. A primeira coisa criada é a inteligência, a substância espiritual simples⁵⁵ em que estão todas as formas das coisas existem e poderão existir; em seguida vem uma substância de grau menor que é chamada alma universal. Desta, por sua vez, provém mais uma substância, chamada *hylé* que é explicada como a matéria corporal de todas as coisas corporais, constituída antes da extensão, que se manifesta pela longitude, latitude e profundidade, isto é, pela constituição dos corpos. Segue a determinação

⁵⁴ L I, c.16., p. 34.

⁵⁵ Bacon, numa nota – p. 127 - define o que entende por “simples”: [...] *cum velit hic quod substantia angelica sit simplex, intelligendum est quod dicitur simplex per privacionem materie corporalis et per privacionem quantitatis: est tamen vere composita ex materia et forma spiritalibus, et sic anima, secundum vult secundo Metaphisice quia substantie incorporee habent materiam* (visto que se afirma que a substancia angelical seja simples, deve se entender que se diz simples em relação à privação da matéria corporal e à privação da quantidade: porém, ela é composta de matéria e forma espirituais, e assim também a alma, como esta no segundo livro da *Metafísica*, porque as substâncias incorpóreas possuem matéria). Vê-se que Bacon aqui se alinha na opinião corrente da Escola Franciscana que defende a matéria “espiritual”, partindo da tese que todas os seres criados são compostos.

do lugar das esferas, os corpos que possuem uma “figura nobilíssima”, e que circundam a terra até o fim da esfera da Lua, em baixo da qual está a esfera dos elementos, a saber, fogo, ar, água e terra.. Há dez céus e a terra está no meio de todos os elementos. Depois da ordenação de todas essas esferas,

[...] de acordo com a sabedoria e a disposição do Gloriosíssimo, simples, na maravilhosa disposição e na ordenadíssima beleza, as esferas são movidas em forma de círculo nas suas partes [...]⁵⁶

são feitos o dia e a noite e todas as estações. E no fim são feitas todas as espécies de todos os corpos compostos e misturados “que são originais⁵⁷ ou minerais, e vegetais e animais”.

Originais são quaisquer coisas que estão congeladas nas vísceras da terra, e na profundidade dos mares e nas cavernas das montanhas [...]. Animal, porém, é todo gênero que se move e sente e muda de um lugar para outro por si mesmo, e a leveza nele é mais dominada. O vegetal é de composição mais nobre do que o original; mas o animal é mais nobre de composição do que o vegetal.⁵⁸

O homem, porém, ocupa o lugar mais nobre na composição do universo dos seres animais, e a “*igneitas*”⁵⁹ nele é mais dominada e ele é o ponto em que convergem todas as coisas universais que nascem e que são encontradas nos seres simples e compostos, porque “[...] o homem é composto de um corpo denso e extenso e de uma alma que é uma matéria espiritual simples”.⁶⁰

Surge, então, uma pergunta: Mas, como é a alma? Uma das coisas mais importantes é saber qual a sua origem:

Tu deves, de fato em primeiro lugar – se tu tiveres consciência a respeito das ciências e das verdades dos seres e das coisas que existem – começar com o conhecimento da tua alma que está mais perto de ti do qualquer outra coisa; em seguida, depois desta ciência, terás o conhecimento do resto das coisas.

⁵⁶ L. III, c. 6°, p. 129. [...] *juxta sapientiam et dispositionem simplicis Gloriosissimi in dispositione mirabili et pulchritudine ordinatissima, mote sunt spere circulariter in suis partibus [...]*.

⁵⁷ O termo “original” diz respeito aos fósseis.

⁵⁸ L.III, id.

⁵⁹ A tradução desta palavra é difícil. “Fogosidades” excede o que o texto pretende dizer. Talvez o termo “fogo” traduza melhor a intenção do texto.

⁶⁰ L. III, c, 6°, p. 130.[...] *homo est ex corpore denso commensurato et ex anima que est simplex substantia spiritualis.*

A alma universal nasceu depois da inteligência pela vontade divina. Afirma-se que

[...] ela possui nos corpos três forças correntes, como a luz do sol nas partes do ar: uma das forças é intelectiva, a segunda é sensitiva e a terceira é vegetativa, que Deus glorioso ilustra com sete forças, que são atrativa, retentiva, digestiva, expulsiva, nutritiva, generativa, informativa.⁶¹

A alma racional aparece no homem após quatro anos, mas o homem deve esperar até os quinze anos para obter a “vis intelectiva” (a capacidade de compreensão) que o faz distinguir e conhecer. Em seguida, após os trinta anos, surge a “vis judicialis seu philosophica” (a capacidade julgadora ou filosófica), que observa as formas intelectuais; depois dos cinquenta o homem tem o poder de se dominar a si mesmo e, afinal, aos setenta tudo se completa com a capacidade de legislar. Se o homem adquirir a perfeição e a completude antes de morrer, ele será conduzido à perfeição, isto é ao círculo ou firmamento da inteligência.⁶² Caso contrário, a alma vai para o abismo e ficará sem esperança de ver Deus.⁶³

Nesse trecho em que, sem dúvida, encontramos vestígios da grande estrutura neoplatônica, está expresso como Deus, o Criador de todas as coisas, chama à existência, ou cria, primeiramente a inteligência e as inteligências, tanto as puras como as dos seres compostos. Daí surge quase que automaticamente a pergunta: qual é o lugar que o homem ocupa nesta grande estrutura? Não há dúvida de que o SS neste ponto também seja neoplatônico e, até certo ponto, hermético, embora esta maneira de conceber o homem não seja apresentada de forma rigorosamente filosófica, mas antes de modo prático, em que se ressalta como o homem é um ser especial, dotado com forças especiais e virtudes características.

O homem foi criado por Deus, e o Altíssimo o fez o animal mais nobre de todos os animais. O Criador dispôs o seu corpo como uma

⁶¹ L. III, c.7°, p. 130. [...] *habet tres vires correntes in corporibus sicut lumen solis in partibus aeris, una virium est intellectiva, secunda est sensitiva, tertia est vegetativa, quam illustravit gloriosus Deus septem viribus, que sunt atractiva, retentiva, digestiva, expulsiva, nutritiva, generativa, informativa.*

⁶² Numa nota Bacon explica: *A inteligência aqui é chamada “substancia angelica et divin”a, ou se for somente compreendida, deve ser entendida como angélica, e completa-se o que por meio dela conduz a Deus.*

⁶³ Cf. L. III, c. 7°, p. 130-132.

espécie de cidade, cujo rei é o intelecto, o qual está na parte mais alta do homem, que é a sua cabeça. Os cinco sentidos são como cinco “bajuli – conselheiros”, ajudantes na governança; e cada qual tem uma função especial e eles se comunicam entre si para obter um funcionamento bom e equilibrado do todo.⁶⁴

Por meio de uma longa discussão sobre os “bajuli-conselheiros” – o seu modo de ser eleito, as virtudes que devem possuir, como devem ser tratados -chega-se à definição da natureza e das condições especiais do homem, em que se repete a afirmação de que Deus não criou nenhum animal que lhe é superior e que não reuniu em nenhum animal o que reuniu no homem, de tal forma que é impossível encontrar em qualquer animal seja um costume, seja um modo de agir que não esteja presente – e de modo melhor – no homem. Todos os animais estão presentes no homem, segundo a sua principal qualidade:

Saibas, portanto, que Deus glorioso não criou nenhuma criatura mais sábia do que o homem, e não reuniu em animal nenhum o que nele reuniu. E não podes encontrar em nenhum dos animais um costume ou uma natureza que não encontres no homem. Porque o homem é audacioso como o leão, tímido como a lebre, abundante como o galo, ávido como o lobo, irascível como o cão, duro e astuto como o corvo, virtuoso como a rôla, malicioso como a hiena [...], luxurioso como o porco, malicioso como a coruja, útil como o cavalo, nocivo como o ratinho. E no universo não se encontra nada animal ou vegetal ou original ou mineral, nem céu ou planeta nem constelação, nem qualquer ser em todos os seres possuindo algo que lhe é próprio, sem que esta característica seja encontrada no homem: e por causa disso ele é chamado de microcosmo.⁶⁵

⁶⁴ Cf. L. III, c. 8º, p. 133. Mais adiante, Bacon explica o sentido especial que o número cinco ocupa na criação: a perfeição do rei está nos cinco sentidos, há 5 planetas, cinco espécies de animais, para que a planta se desenvolva são necessárias cinco condições, cinco são os tons musicais, cinco são os melhores dias do ano – no fim de maio -, cinco são os portos do mar. No 12º capítulo, p. 140, diz o seguinte: *Quia primum super quod fundate sunt omnes res est trinitas, et per quinquenarium mediantur, et per septenarium perficiuntur.*

⁶⁵ L. III, c. 13º, p. 143. *Scias ergo quod non creavit Deus gloriosus creaturam sapienterem homine, et non colligit in aliquo animaliquod in eo colligit. Et non potes reperire in aliquo animalium consuetudinem vel morem quod non invenies in homine. Quoniam audax est ut leo, timidus ut lepus, largus ut gallus, avarus ut lupus, iracundus ut canis, durus et hastutus ut corvus, durus et austerus ut cervus, pius ut turtur, maliciosus ut leena [...] luxuriosus ut porcus, maliciosus ut bubo, utilis sicut equus, nocivus ut mus. Et universaliter non reperritur animal aliquos seu vegetabile seu originale seu minerale, nec celum sive planeta nec signum, nec aliquod ens de omnibus entibus, habens aliquid proprium, quin illus inveniatur in homine: et propter hoc est vocatus minor mundus*

Tudo, então, converge para o homem: todos os animais, toda a natureza, viva e morta. Que ele por isso é chamado “microcosmo” é resultado dessa convergência, que se apresenta aqui de forma bem prática e plástica, sendo sem dúvida uma tradução da tese neoplatônica de que o homem é o ser no qual se encontram o mundo inteligível e o mundo sensível: nele está presente o Uno por meio da Inteligência e da Alma, como também a matéria, que é o princípio da multiplicidade.

Em função e por causa do lugar especial que o homem ocupa, deve este construir a sua vida: ele deve honrar a sua dignidade especial e justificar o lugar próprio que o Altíssimo lhe reservou na criação. A vida virtuosa deve afastar o homem do mundo sensível e suas atrações e fazer resplandecer a sua dimensão espiritual. Se isto é verdade para o homem de modo geral, de forma especial esta vocação deve ser assumida pelos reis, que são duplamente objeto da escolha divina: como pessoas e como governantes.

Concluindo:

Embora escrito especialmente para reis e governantes, o SS traz uma mensagem para todos os homens: é preciso levar uma vida generosa, justa, misericordiosa, casta e voltada para Deus, o Criador, Princípio da vida, donde todos saíram e para onde todos devem voltar.

**Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*
Rua Ieda Pereira, 535 – Edson Queiroz
60821-570 Fortaleza – Ceará - Brasil.
gerard@fortalnet.com.br

Para o conceito “microcosmos” na filosofia do século XI, cf, CHENU, M-D, L’homme et la nature. Perspectives sur la Renaissance du XII^ee siècle. *AHDLMA*. Paris: t. XIX, 1953, p. 39-65. .



RESPONSABILIDADE SOCIAL: A BUSCA POR UMA NOVA ÉTICA NA PÓS-MODERNIDADE

Profa. Ms. Janine Barreira Leandro^{1}*

Profa. Ms. Laudemira Silva Rabelo^{2}*

Resumo: A globalização neoliberal permitiu aos três setores econômicos – governo, empresas e sociedade civil organizada – modificarem suas funções e inovarem. O Segundo Setor – empresas - na busca por novos clientes, fidelidade dos atuais e consolidação de sua marca tem adquirido, nos últimos dez anos, funções sócias e principalmente ambientais, que antes eram somente restritas do *Welfare* do Estado. Este artigo tem como objetivo refletir sobre essas ações de Responsabilidade Social frente às novas necessidades de mercado, que traz consigo a busca por uma nova ética na Pós-Modernidade. O conflito de ser socialmente justo e ambientalmente correto se depara com a busca pela sustentabilidade econômica empresarial, que visualiza o lucro em curto prazo. A Responsabilidade Social vem para equilibrar esse tripé, ao revelar que a pobreza impede o desenvolvimento empresarial e lucrar a custo da saúde do planeta impossibilita a sustentabilidade empresarial em longo prazo.

Palavras-chaves: Responsabilidade Social, Pós-Modernidade, Ética, Terceiro Setor.

Abstract: The neoliberal globalization allowed the three economic sectors - government, companies and organized civil society - to modify its functions and to innovate. The Second Sector - companies - in the search for new customers, allegiance of current and the consolidation of its mark has acquired, in last the ten years, functions partners and mainly ambient, who before were only restricted of the *Welfare* of the State. This article has as objective to reflect on these Social actions for damages front to the new necessities of market, that brings obtains the search for new ethics in After-Modernity. The conflict of being socially just and ambiently correct if comes across with the search for the enterprise economic sustainability, that visualizes the profit in short term. The Social Responsibility comes to balance this tripod, when disclosing that the poverty hinders the

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Professora do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará. E-mail: janinebarreira@yahoo.com.br

² Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Federal do Ceará. Especialista em Responsabilidade Social pela FIC. Pesquisadora do grupo NEO/ UFC. E-mail: laudemira@yahoo.com.br

enterprise development and profiting the cost of the health of the planet disables the enterprise sustainability in long stated period.

Keywords: Social Responsibility, After-Modernity, Ethics, Third Sector.

Introdução

Em tempos de mudanças climáticas, ter consciência de sua responsabilidade pode fazer a diferença no mundo empresarial. Essa idéia até pouco tempo atrás, não faria sentido no mundo empresarial, quando se tinha a certeza de que os recursos eram ilimitados ou a pobreza não afetaria a dinâmica empresarial.

Hoje os consumidores são mais conscientes de seus direitos e cobram mais pela escolha de uma marca além de a globalização neoliberalista ter mudado as funções dos três setores econômicos – Primeiro, Governo; Segundo, Empresas Privadas e surgir o Terceiro Setor, mais conhecido por ONGs.

A necessidade de uma tomada de consciência de seus novos deveres – agora também assistencialista - fez empresas não buscarem somente o lucro, mas incorporar uma ética advinda das novas necessidades de mercado, por meio da Responsabilidade Social Corporativa.

Este artigo busca refletir sobre essas mudanças e diferenciar responsabilidade social de filantropia empresarial, devido a o “marketing” nessa questão ser emergente e algumas vezes enganoso.

1 A modernidade e a pós-modernidade

Vive-se hoje em uma sociedade que se alicerça em novos paradigmas. Alguns a chamam “sociedade informática” (SCHAFF, 1993) e afirmam vivermos na era da informação: outros se referem a ela como “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001), ressaltando seu aspecto leve e dinâmico. Os focos dos títulos vão estar centrados em um aspecto da descrição, variando desde processos de informação à globalização da economia, e passando pelas questões de cultura, gênero ou subjetividade, ou seja, oscilam de acordo com o referencial de análise adotado.

O pensar filosófico modificou-se consideravelmente após o fim da Idade Média. Considerando o fim do Feudalismo, o nascimento do Capitalismo e a crise no modelo de pensar o homem e o mundo, o ser humano passou a buscar uma nova identidade. Nesta busca pela sobrevivência do “si mesmo”; por uma referência para a construção de si,

o homem moderno agarrou-se à Razão, exaltando a capacidade humana para explicar e transformar a si e ao mundo. A sentença cartesiana “penso, logo existo!” é emblemática desta fase.

Da Idade Média para a Idade Moderna deu-se a ruptura de uma sociedade cujas reflexões eram teocentradas, para uma sociedade cujas reflexões tornaram-se logocentradas, ou seja, em que o crivo da verdade era concedido pelo *logos*, pela razão. Essa passagem significou o declínio do discurso teológico e a centralidade do discurso na Razão. Se até o fim do século XVII a razão era teocrática, a partir daí o deus passou a ser a Razão. Desde então, tudo e todos, para serem o que são, devem aparecer medidos pela razão, passando essa a dizer e determinar todas as transformações necessárias ao real. Esta passagem trouxe consequência para as formas de pensar o mundo para a construção dos discursos sobre a subjetividade, pois novas possibilidades foram abertas ao ser humano que pensava estar sendo protagonista de uma história de progresso permanente e crescente a qual proporcionaria um desenvolvimento unilinear e progressivo.

Com o tempo, esse próprio paradigma da Modernidade de alicerce eminentemente racional começou também a ser questionado e lançaram-se as bases do que se chama de Pós-Modernidade, considerada aqui como um novo momento da Modernidade: uma espécie de continuação a partir do sentimento de crise e de inadequação dos modelos racionais modernos para o panorama da história atual³.

Desde a Grécia Antiga, a trajetória do Ocidente foi o de conferir à razão a condição de elemento básico que caracterizaria o ser humano. Crendo cada vez mais no poder da Razão, o homem ocidental utilizou-a para discriminar-se não só dos outros animais, como também da natureza. Porém, os séculos XIX e XX salientaram a imensa capacidade destrutiva do homem, apresentando a humanidade ao seu irracional percurso.

Esses questionamentos são característicos da Pós-Modernidade, visão que veio questionar a Modernidade no que ela tem de essencial, assim como a Modernidade veio questionar as categorias de pensar

³ “Isto quer dizer que estamos passando de uma era de grupos de referência predeterminados a uma outra de comparação universal, em que o destino dos trabalhos de autoconstrução individual está endêmica e incuravelmente subdeterminado, não está dado de antemão, e tende a sofrer numerosas e profundas mudanças” (BIRMAN, 2001, p. 14)

medievais, tendo como grandes representantes Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. O primeiro tematizando o sujeito coletivo frente à sociedade capitalista, o segundo afirmando a força criadora e destruidora do homem; explicitando o fenômeno da desestruturação ou morte do fundamento (ou horizonte organizador de toda cultura ocidental) e o terceiro, colocando às claras a descoberta de uma instância inconsciente na estrutura do indivíduo humano, quebrando a ilusão do predomínio totalizante da razão.

Algumas transformações histórico-culturais resultaram no aparecimento do termo “Pós-Modernidade”: os rápidos progressos da tecnologia aparecem sob o signo da ambigüidade. Se, de um lado, concorrem para a melhoria das condições de vida, de outro, ameaçam a própria existência da vida sobre o planeta. Quanto à organização política, o Estado, outro grande símbolo da modernização, parece mergulhado numa grande crise no que se refere a sua pretensão de assegurar racionalidade e universalidade; o projeto universalista de assistência e participação social está falido, pois não consegue assegurar o bem-estar social. A falta de satisfação das demandas se traduz em deslegitimação do próprio *Welfare State*, na perda de consenso social e na queda da participação política⁴.

Chega-se, enfim, a admitir a profunda crise dos princípios basilares da Modernidade: a sociedade do trabalho, a representação política e o saber científico. Estes princípios encontram-se, agora, envoltos numa rede de paradoxos. A permanência cede lugar à transitoriedade⁵.

Tudo passa; a obsolescência é planejada; os referenciais desaparecem; os fluxos - de pessoas, imagens, informações, equipamentos etc - são intensificados. O declínio das metanarrativas, dos grandes discursos ideológicos, impede a afirmação de qualquer grande

⁴ “E assim, o espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas. Ele deixa de desempenhar sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas. Na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e apropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos” (BAUMAN, 2001, p. 50)

⁵ “No espetáculo, imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenrolar é tudo. O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo [...] O que o espetáculo oferece como perpétuo é fundado na mudança e deve mudar com sua base. O espetáculo é absolutamente dogmático e, ao mesmo tempo, não pode chegar a nenhum dogma sólido. Para ele, nada pára; este é seu estado natural” (DEBORD, 1997, p. 17)

verdade. Isto faz da pós-modernidade o lugar, por excelência, do efêmero, do fugaz; portanto, da incerteza. Percebe-se o incremento dos dispositivos impessoais, que dispensam o sujeito de enunciação, produzindo uma desresponsabilização generalizada.

Tudo muda rapidamente e nada parece seguro; nada parece trazer um chão no qual se apoiar, traçando um horizonte de inusitados dilemas, forçando o homem a interrogar-se sobre sua humanidade e seu ser. Ser humano que, diante de uma incerta existência, assiste com inquietude ao surgir de novos modelos de subjetivação⁶.

Observa-se atualmente o surgimento de uma “moral sem responsabilizados”, ou seja, tudo pode ser feito porque não existe alguém a responsabilizar. Se agirmos bem, melhor para todos; se agirmos mal, não há motivos para preocupações, pois com os recursos disponíveis, haverá sempre uma solução. Sendo assim, parece haver no contexto, dito “pós-moderno”, um retorno para uma nova forma de destino cego, com o progressivo declínio da noção de responsabilidade. Em seu significado etimológico, responsabilidade significa, literalmente, responder por, ou seja, *res pondere*, do latim, colocar a coisa. Que coisa seria esta? Em ética é aquela que importa para a vida de cada um em comum com os outros. (como em *Res publica*, o cuidado com a coisa pública). Se o agente conclui que a ele lhe cabe fazer tudo, é porque também não lhe cabe responder por isso. O ofuscamento da responsabilidade afeta não só a coisa privada, mas em igual medida afeta a coisa pública; pressagia, assim, o fim da república, o fim da política.

Neste sentido, ao tomarmos o exibicionismo como excesso de autonomia, ancorado no pressuposto de que tudo é possível, percebe-se que não há lei ou justiça que tenha consistência para servir de interdito. O que inaugura a responsabilidade é a instância de lei positiva e, em maior

⁶ Numa ordem social tradicional, o sujeito é regulado pela longa duração das instituições e pela permanência quase ancestral de seu sistema de regras, que lhe oferecem segurança e grandes certezas. A cartografia do mundo, com suas possibilidades e impossibilidades, é traçada com caminhos bastante precisos [...] Conseqüentemente, a experiência originária de desamparo do sujeito fica regulada de maneira eficaz em função da fixidez e da longa duração do sistema de regras [...] Em contrapartida, a modernização do social impõe novas exigências para a subjetividade. Esta deve ser permanentemente remodelada em conseqüência dos processos de transformação contínua da ordem social, que se realizam de maneira intensiva e extensiva [...] Em função disso, o desamparo do sujeito se incrementa bastante, revelando-se o tempo todo como uma ferida exposta e sangrenta. Enfim, o sujeito passa a se inscrever num mundo que lhe abre muitas possibilidades, mas que também lhe aponta muitas impossibilidades existenciais (BIRMAN, 2001, p.78-79)

grau, simbólica. O que origina a responsabilidade é da ordem de uma implicação do próprio sujeito no que lhe acontece, ou seja, que o significado da ação seja apropriado pelo sujeito ao poder se reconhecer naquilo que faz, para que o agente assuma a responsabilidade. Isso só pode ser inscrito na relação com o semelhante, que também ali está como sujeito.

Na sociedade contemporânea, já não basta sermos responsáveis pelo que fizemos ou deixamos de fazer, pois já temos noção suficiente dos limites e possibilidades de nossa ação na vida cotidiana e no meio ambiente. Esta é a consciência da responsabilidade pelo futuro. As conseqüências das ações humanas ampliam-se no espaço, fazendo da Ética uma dimensão autenticamente planetária e, no tempo, projetando a responsabilidade humana sobre o próprio destino e sobre a qualidade de vida das gerações futuras. E o futuro, assim, torna-se responsabilidade para todos.

A nova dimensão da responsabilidade deve implicar que toda ação afeta pessoas ou grupos sociais, o que implica também prever os resultados das ações, isto é, exigir para a futura vida na terra responsabilidade econômica, social e ambiental. E esta nova ética não é diferente quando aplicada ao segundo setor – empresas.

2 Responsabilidade social: o novo papel empresarial

No final do século XX, o papel dos Estados, como nações, em prover o bem-estar social, o controle ambiental e o interesse geral da comunidade diminuíram passando a ser quase apenas fiscalizador, alegando-se a necessidade de capital para investir no mercado globalizado. A sociedade civil, que já vinha com alguns movimentos sociais de assistencialismo, diante desse novo quadro, se organizou - com aval do Estado – e consolidou o Terceiro Setor tomando para si muitas das funções do Estado, agora bem mais ausente - e, ironicamente, sendo fomentado pelos Primeiro e Segundo Setores. Essa mesma sociedade civil exigiu a participação do próprio Mercado – o Segundo Setor - e as empresas tiveram que mudar o seu foco administrativo diante de uma sociedade que pedia para que ela se sentisse inserida na rede social e com funções também sociais, surgindo a Responsabilidade Social Corporativa. Iniciou-se, assim, um grande nó nas ações de cada setor, que hoje se entrelaçam e se confundem.

Essas mudanças nas funções dos três setores não impossibilitaram os impactos negativos da globalização neoliberal como a acelerada

degradação ambiental do planeta através da poluição do ar, solo, rios e mares provocados tanto pela busca incessante do lucro, operada pelo capital, quanto pela procura da sobrevivência, operada por populações marginalizadas.

Nos Estados Unidos a Responsabilidade Social Corporativa teve suas primeiras sementes em 1919, com o julgamento na justiça americana do caso de Henry Ford, presidente majoritário da *Ford Motor Company*, e seu grupo acionista liderado por John e Horace Dodge. Ford, em 1916, não aceitou distribuir parte dos dividendos aos acionistas e investiu na capacidade produtiva, no aumento de salários e em um fundo de reserva para a diminuição esperada de receitas devido à redução dos preços dos carros. A Suprema Corte de *Michigan* decidiu a favor de Dodge, por entender que as corporações existem para o benefício dos acionistas (ASHLEY *apud* TOLDO, 2002).

O marco inicial da Responsabilidade Social no Brasil foi a criação, em 1960, da Associação dos Dirigentes Cristãos de Empresas (ADCE), reconheceu a função social da empresa associada. Essa semente passou alguns anos para germinar. Por volta dos anos de 1990, a participação popular e o crescimento das ONGs, embalado pela conferência Eco 92 e pela Campanha Nacional da Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida, conduzida pelo sociólogo Herbert de Souza, o Betinho, em 1993 e apoiado pelo Pensamento Nacional das Bases Empresariais (PNBE) constituiu o marco da aproximação empresarial com as ações sociais no Brasil.

Em 1998 foi criado o Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social, pelo empresário *Oded Grajew*, um dos funcionários da empresa *Grow Jogos e Brinquedos*, servindo como ponte entre os empresários e as causas sociais. O objetivo principal era disseminar a prática da responsabilidade social empresarial por meio de publicações, experiências, programas e eventos para a sociedade brasileira. Esses movimentos iniciais trouxeram mudanças significativas de pensamento ao mundo empresarial brasileiro, onde tem se consolidado nos últimos dez anos, fazendo com que outros empresários invistam em causas sociais.

2.1 Cidadania empresarial – novas estratégias num mercado capitalista

O mercado mudou, o consumidor está mais consciente e a concorrência mais inovadora. Empresas que queiram continuar no mercado devem hoje ter novas estratégias de sustentabilidade, pois a

sociedade cobra sua participação com ações sociais. Afinal as “[...] empresas não existem sozinhas no vazio. O que acontece à sociedade interessa à empresa. O que acontece à empresa interessa à sociedade” (GRAYSON; HODGES, 2002, p. 41). E por não existirem sozinhas no vazio, como subsistemas da lógica capitalista, para provê-lo e continuar existindo precisam se adaptar às novas necessidades de seus consumidores. Não por bondade, generosidade, mas pela sobrevivência como empresa no sistema mercadológico. Prova disso é a construção da ISO 26.000 – Diretriz Normativa de Responsabilidade Social – a ser lançada, internacionalmente, em 2008 (GREYHER; REIS, 2006).

A crescente participação do Segundo Setor na sociedade deve-se principalmente a suas condições de oferecer respostas ágeis e bem mais rápidas aos problemas da população do que o Governo, pelo fato de as empresas estarem inseridas num setor que pede essa forma de gestão. Cada vez mais a população percebe essas habilidades e cobra por práticas empresárias na solução de seus problemas. Em troca, obtêm-se uma clientela cada vez mais fiel – devido à melhoria de sua imagem.

Oferecer produtos e serviços de qualidade, minimizar danos ambientais que possam estimular os seus funcionários a produzir sempre o seu máximo, gerar novos empregos e pagar os seus impostos podem ser funções restritas a empresas; porém a necessidade de compensar a sociedade e o meio ambiente tem sido nova função das empresas, e os consumidores, de forma geral, têm agradecido a essas práticas, confiando mais nos serviços e produtos dessa nova classe empresarial, gerando um novo tipo de concorrência nesse mercado⁷.

Com o avanço do senso crítico populacional, as empresas privadas não poderiam mais esperar confiança e respeito automático dos futuros consumidores. Houve, então, a necessidade de ADQUIRIR e READQUIRIR continuamente a credibilidade e a autoridade, o que requer um grau mais alto de responsabilidade do que o demonstrado hoje pela maioria das empresas.

A preocupação da responsabilidade social das empresas se manifesta paralelamente ao questionamento dos objetivos e do papel das

⁷ Ganha força assim a Responsabilidade Social Corporativa que pode ser definida como: [...] é a forma de gestão que se define pela relação ética e transparente da empresa com todos os públicos com os quais ela se relaciona e pelo estabelecimento de metas empresariais compatíveis com o desenvolvimento sustentável da sociedade, preservando recursos ambientais e culturais para as gerações futuras, respeitando a diversidade e promovendo a redução das desigualdades sociais. (INSTITUTO ETHOS, 2007).

mesmas na sociedade. Afinal, numa economia interconectada, os consumidores mais informados são fieis às marcas e organizações que lhes dêem razões para confiar. Isto é continuidade da lógica de mercado capitalista. E a iniciativa privada, como principal força do crescimento e do desenvolvimento é, hoje, o centro das atenções, por ter responsabilidade e outras expectativas de boa conduta à população.

De acordo com Pagliano *et al. apud* Toldo (2002), a prática da responsabilidade social tem como objetivo proteger e fortalecer sua marca oferecendo credibilidade e fidelidade ao cliente além de atrair novos consumidores. Com isso diversas empresas se dizem socialmente responsáveis, mas muitas de suas ações se resumem a filantropia empresarial, por serem atividades pontuais, principalmente e somente em datas específicas do ano – como Natal - e acreditam possuírem responsabilidade social. Diferentemente de Responsabilidade Social, a filantropia caracteriza-se como doações esporádicas de recursos financeiros, materiais ou humanos sem o menor comprometimento, planejamento, monitoramento ou avaliação de suas ações⁸.

Considerações Finais

Desse modo, as transformações no mercado e na sociedade reorganizaram a distribuição dos papéis de cada ator social no alcance do bem comum do sistema mercantilista. A sociedade civil tem incorporado cada vez mais sua participação nas temáticas dos problemas sociais, antes restritos ao Estado, juntamente, e mais recentemente ainda, com as empresas privadas. Embora cada um dos setores tenha o seu motivo para estar e não estar nessa empreitada.

Tudo está em rede, cada um com sua função na sociedade, mesmo que seja ainda dentro da lógica mercadológica – mas por meio de soluções locais, menos impactantes e indiretamente fomentadores do global e da continuidade do regime capitalista.

⁸ O Instituto Ethos explicita melhor a questão:

A filantropia é basicamente uma ação social externa da empresa, que tem como beneficiária principal a comunidade em suas diversas formas (conselhos comunitários, organizações não-governamentais, associações comunitárias etc) e organizações. A responsabilidade social é focada na cadeia de negócios da empresa e engloba preocupações com um público maior (acionistas, funcionários, prestadores de serviço, fornecedores, consumidores, comunidade, governo e meio ambiente), cuja demanda e necessidade a empresa deve buscar entender e incorporar aos negócios. Assim, a responsabilidade social trata diretamente dos negócios da empresa e de como ela os conduz. (INSTITUTO ETHOS, 2007)

Referências:

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DUPAS, Gilberto. *Ética e poder na sociedade da informação*. 2º ed. São Paulo: EdUnesp, 2001.
- GRAYSON, David; HODGES, Adrian. *Compromisso social e gestão empresarial*. São Paulo: Publifolha, 2002.
- GRETHER, Ana Paula; Lisangela da C. Reis. *2ª Videoconferência Nacional ISO 26.000 – Diretriz Normativa de Responsabilidade Social*. Fortaleza: 27 nov. 2006. 34 slides. Power Point.
- INSTITUTO ETHOS. 2007. *Perguntas freqüentes*. Disponível em: <http://www.ethos.org.br/DesktopDefault.aspx?TabID=3344&Alias=Ethos&Lang=pt-BR> Acesso em: 22 set. 2007.
- RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SCHAFF, Adam. *A sociedade informática*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- TOLDO, Mariesa. Responsabilidade Social Empresarial. *In: Responsabilidade Social das empresas: a contribuição das universidades*. 1. ed. São Paulo: Petrópolis, 2002. p.71-102.

* *Profa. Ms. Janine Barreira Leandro*

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE.
Professora do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP.
janinebarreira@yahoo.com.br

**Profa. Ms. Laudemira Silva Rabelo*

Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Federal do Ceará. Especialista em Responsabilidade Social pela FIC
Pesquisadora do grupo NEO/UFC
laudemira@yahoo.com.br



NORMA E CONSCIÊNCIA NA DETERMINAÇÃO DA VERDADE MORAL

*Prof. Ms. Pe. Moésio Pereira de Souza**

Resumo: A questão particular da qual nos ocupamos é precisamente aquela de alguns membros da Igreja que experimentam uma situação de exclusão dos sacramentos. Especificamente nos detemos nos sacramentos do batismo e da Eucaristia. A pergunta que surge, a partir da situação de vida das pessoas que se sentem excluídas dos sacramentos, é a pergunta pela *verdade moral*. De um lado as normas da Igreja que, como toda instituição, precisa organizar-se e a partir destas lhes veta o acesso aos sacramentos; e de outro essas pessoas que, por uma questão de fé e de consciência, pedem para receber os sacramentos. Com quais critérios contamos para chegar à verdade moral? Basta seguir a norma moral já formulada? É suficiente «ouvir» a consciência? Nossa proposta é aproximar os dois elementos, norma e consciência, muito mais do que contrapô-los.

Palavras-chave: Verdade Moral; Consciência; Norma Moral e Pessoa Humana.

Abstract: The particular question to what we dedicate ourselves is exactly that of some members of the Church who experiment a situation of exclusion in the sacrament. Specifically we detain ourselves in the sacraments of Baptism and Eucharist. The question that emerges, from the situation of life of persons who feel excluded of sacraments is the question about "moral true". By one side the rules of Church that, as every institution, needs to organize itself and from those rules vetoes them the access to the sacraments; and from the other, these persons that, by a faith and conscience question, the beg for receiving the sacraments. With which criteria we count for arriving to the moral true? It suffices following the moral pattern already formulated? It suffices "hearing" the conscience? Our purpose is approaching the two elements – pattern and conscience – much more than put them against.

Keywords: Moral True; Conscience; Moral Pattern and Human Being.

Introdução

Um cristão que queira levar avante seu projeto existencial com seriedade não pode ignorar a contribuição que as normas morais formuladas ao longo desses mais de dois mil anos de Cristianismo podem oferecer a ele. Nem mesmo pode abrir mão de sua responsabilidade e, portanto, deixar de agir com consciência.

É verdade que em certos momentos da história um elemento é sempre mais privilegiado que o outro, o que suscita uma reação que, por sua vez, leva ao extremo daquilo que se quer combater. Mas a mesma história faz com que se perceba o equívoco e se busque o equilíbrio¹.

1. A contribuição da norma moral²

Com razão alguns têm destacado que estamos vivendo um tempo de suspeita em relação às instituições. O que é instituído, regulamentado, passa a ser visto como uma espécie de limitação, de barreira à vivência da liberdade individual. Nesta perspectiva não é difícil ver uma norma como um «inimigo» a ser combatido, se se quer ser livre (leia-se não ter vínculos) e alcançar a felicidade.

A dificuldade se torna maior quando essa normatividade se verifica no campo da moral. A forte tendência ao individualismo quer relegar a moralidade à esfera da privacidade, do «intocável». Propor normas morais soa hoje como um anacronismo, resquício de uma época em que a religião «invadia» o espaço privado das pessoas.

É por esse motivo que não basta simplesmente para a Teologia moral contemporânea o recurso ao conhecimento das normas. É imperativo ajudar as pessoas a compreenderem o porquê das normas, sua função, seu objetivo³. Talvez esteja faltando uma formulação a qual deixe transparecer os valores que dão vida às normas.

Uma primeira constatação é ajudar a perceber a importância das normas para a própria vivência social. Para vivermos em sociedade e podermos conviver, necessitamos de normas. Isso nem precisa «apelar» para a religião, para a Teologia. Isso é uma constatação sociológica⁴.

Na busca da verdade, podemos sempre contar com a ajuda de sistemas de normas e valores que foram elaborados por outros, sempre a

¹ Se em um momento da história foi acentuado uma postura mais rigorista no campo da teologia moral, a reação a esta acaba levando ao outro extremo e assim se chega ao laxismo. A saída, obviamente, é buscar o equilíbrio. Cf. J. S. BOTERO GIRALDO, *La benignidad pastoral...*, 50.

² Optamos por falar de «norma», embora algumas vezes apareça no texto também a palavra «lei», mas esta será usada como sinônimo da primeira. A distinção visa somente evitar a repetição do vocábulo escolhido.

³ Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, = *Introduzione alle Discipline Teologiche* 10, Piemme, Casale Monferrato 1993, 39.

⁴ Cf. Sergio BASTIANEL, *Moralità personale, ethos, etica cristiana*, *Appunti di Teologia Morale* Fundamentale, ad uso degli studenti, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, 49.

partir de suas experiências do que seja digno do homem. Essas normas são fruto da sabedoria do ser humano que é colocada à disposição do próprio homem em épocas sucessivas⁵.

É certo que a norma moral traz consigo aquela exigência que impulsiona o agente moral a procurar e cumprir sempre o bem. Mesmo que uma pessoa não a aceite, a norma moral será sempre para ela uma instância interpelativa, instigadora, que a levará a repensar suas «convicções».

As normas são expressões de valores. Se esses não são percebidos e assumidos como tais pelos indivíduos, elas continuarão sendo vistas como empecilhos e não como aliadas na busca da felicidade humana. Na nossa vida intra-eclesial nem sempre se enfatiza isso. Muitas vezes pensamos que basta dizer que é uma norma e isso por si mesmo já estabelece a obrigação de cumpri-la.

Na forma clássica de se compreender a verdade moral esta é vista a partir da adequação do ato à «ordem moral objetiva». Essa ordem moral, que tem como pressuposto a própria vontade de Deus, é expressa por meio da norma moral. Fazer a vontade de Deus é cumprir a ordem, a norma. Não cumpri-la é não respeitar a ordem querida por Deus e conseqüentemente é pecado.

Esta forma de entender a norma moral foi retomada com vigor pelo Papa João Paulo II em sua encíclica *Veritatis Splendor*. Esta chama a atenção para um certa antropologia que faz do homem lei para si mesmo. Não é o homem que cria os valores. Não é ele que põe os critérios do bem e do mal⁶.

Isso é válido e necessário enfatizar, diante dos riscos do individualismo crescente em nossos dias. Mas como conseqüência, a verdade passa a ser vista como algo que já é dado, restando ao sujeito somente conhecê-la e atuá-la. Tal interpretação passou a identificar a verdade com o «objeto» da ação, que é anterior, mas também exterior ao

⁵ Cf. Josef FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, = Nuovi Saggi Teologici 15, EDB, Brescia 1978, 199.

⁶ Cf. JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor*, (06 de agosto de 1993), n. 32, in *Veritatis Splendor, testo integrale e commento filosofico-teologico*, a cura di Ramón Lucas Lucas, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

sujeito. Daí que, quando se fala de objetividade, de norma objetiva, comumente se associa com algo destacado do sujeito⁷.

Mas basta que o ato seja adequado à norma? A moral cristã é simplesmente uma moral de normas⁸? A teologia moral de cunho mais personalista tem insistido na importância de se levar em conta a pessoa que age, sua história, suas possibilidades e limites no momento do agir.

Se entendemos por verdade moral a verdade sobre a totalidade da pessoa que age, necessariamente devemos falar de consciência já que esta está ligada com a experiência íntima do homem, com a sua dignidade, com o seu perceber-se no mundo⁹. Por isso agora afrontamos o papel da consciência na determinação da verdade moral.

2. A contribuição da consciência

Klaus Demmer apresenta uma interessante definição de consciência. Segundo o mesmo, ela é «lugar hermenêutico da exigência moral»¹⁰. Pensar a consciência como «lugar hermenêutico» sublinha antes de tudo que o sujeito que age é chamado a interpretar a sua realidade, o mundo em que vive.

⁷ Segundo JOHNSTONE esta forma de compreender a objetividade da ação não pode ser fundamentada em santo Tomás, mas é fruto de uma interpretação incorreta de sua doutrina por parte da escolástica posterior. Cf. «'Objectivism', 'Basic Human Goods', 'Proportionalism'» in *StMor* 43(2005) 97-126.

⁸ Há toda uma grande discussão teológica quanto à fundamentação das normas morais. Uma tendência chamada *deontológica* tende a fundamentar as normas a partir da natureza do ato humano (existem atos que são «intrinsecamente maus» em qualquer circunstância) ou na natureza do homem, mas entendendo-a de forma extática; a tendência *teleológica* tende a considerar como decisivas as conseqüências dos atos humanos. A primeira corre o risco de fechar-se na absolutização das normas, favorecendo uma atitude farisaica, e a segunda pode se perder no relativismo moral. Cf. Bruno SCHÜLLER, *La fundazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, San Paolo, Milano 1997; Giuseppe MATTAI, «Necessità e modalità di un raccordo tra fondazione deontologica e teleologica dell'etica e delle norme morali», in *Morale e coscienza storica in dialogo con Josef Fuchs*, a cura de Sergio Ferraro, = Saggi 26, A.V.E, Roma 1988, 159-169; Franz BÖCKLE, *Morale fondamentale*, = Biblioteca di teologia contemporanea 35, Queriniana, Brescia 1979; B. HARING, *Teologia moral para o terceiro milênio*, = Nova Coleção Ética 5, Paulinas, São Paulo 1991.

⁹ Interessante sublinhar que o texto de *Gaudium et spes* que trata da dignidade da consciência é colocado exatamente no contexto da dignidade da pessoa humana, cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Roma, 7 de dezembro de 1965) n. 16, in *Documentos do Concílio Vaticano II* (1962-1965), = Documentos da Igreja, Paulus, São Paulo 2004³.

¹⁰ Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 35.

Segundo Fuchs, na busca da verdade moral essa capacidade «criativa» do sujeito no confronto com o seu mundo vivido tem sido visto com suspeita na tradição escolástica de cunho positivista¹¹.

Como afirmamos anteriormente a norma moral apresenta os valores, mas o sujeito deve reconhecê-los. Mesmo o discurso normativo deve ser fundamentado em argumentos racionais, inteligíveis e compreensíveis, a fim de que, depois, os valores legitimamente reconhecidos como tais possam ser comunicados¹².

«A lei moral em senso estrito, capaz de pôr-se como tendo para nós um vínculo absoluto é aquela que se manifesta na consciência: então é uma lei interna; poderemos também dizer que essa não é outra coisa senão ‘o aspecto moral, axiológico, do ser pessoal do homem’»¹³.

Voltando uma outra vez a santo Tomás, encontramos uma famosa distinção entre o que ele chamava de *synderesis*, que seria o conhecimento dos primeiros princípios da moralidade, ou seja, que o homem deve fazer o bem e evitar o mal, por exemplo; e a *conscientia*, que corresponderia ao que nós hoje entendemos por consciência¹⁴.

A *synderesis* seria então a «consciência originária», enquanto *conscientia* seria a «consciência em situação»¹⁵. Mencionar a distinção é importante para perceber que não podemos simplesmente considerar a consciência como uma instância de aplicabilidade de valores universais à realidade concreta. Isto poderia reduzir a importância da consciência.

A experiência fundamental da consciência está ligada à sua relação com a totalidade da pessoa, com a sua autocompreensão e não no processo de individuação de comportamentos individuais¹⁶.

«O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se

¹¹ Cf. J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, = Teologia, Piemme, Casale Monferrato 1989², 41.

¹² Cf. Salvatore PRIVITERA, «Etica normativa», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 374.

¹³ Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980, 46 (A tradução do italiano é minha).

¹⁴ A respeito desta distinção tomasiana cf. F. BÖCKLE, *I Concetti fondamentali della morale*, = Strumenti 12, Queriniana, Brescia 1991¹¹, 86-87; B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 214; Sabatino MAJORANO, *La coscienza, per una lettura cristiana*, = Universo Teologia 27, San Paulo, Cenisello Balsamo 1994, 93-98.

¹⁵ Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 39.

¹⁶ Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale...*, 55; K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 40; S. MAJORANO, *La coscienza...*, 108.

encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo»¹⁷.

A consciência está ligada ao ser e não ao fazer¹⁸. É a autoconsciência do homem que o estimula a realizar-se buscando a sua totalidade.

«Consequentemente, a experiência fundamental da consciência moral não é, de fato, ligada, como frequentemente se pensa, à descoberta do comportamento concreto, hic et nunc, justo. Essa, antes de tudo, consiste na experiência que a pessoa, na sua totalidade, atualiza colocando-se continuamente, ao interno de um contexto de liberdade, de frente à sua autêntica auto-realização. A consciência moral, portanto, não procura antes de tudo individuar os comportamentos individuais, mas orienta-se, aliás, à pessoa enquanto tal, à sua globalidade. Em primeiro lugar, então, não lhe interessa aquilo que a pessoa deve 'fazer', mas aquilo que deve 'ser': assumir a decisão de ser verdadeiramente ela mesma»¹⁹.

Segundo Demmer «a 'synderesis' é o conhecimento habitual dos primeiros princípios morais imutáveis, está presente em todo homem, caracteriza-se pela sua infalibilidade e não foi perdida com o pecado original. A 'consciência em situação' tem o dever, ao invés, de aplicar os primeiros princípios na situação concreta da decisão»²⁰.

É então na aplicação dos princípios à realidade individual que surgem as dificuldades. A verdade moral se restringe à aplicabilidade dos princípios percebidos como verdadeiros por meio de um processo racional, ou o sujeito na sua singularidade, com sua experiência vivida também interage no processo de chegar à verdade moral?

A perspectiva personalista, na teologia moral, nos obriga a repensar, a partir da pessoa, o que realmente é uma realidade objetiva, o que é objetividade ou subjetividade quando estamos falando de uma pessoa e não de uma coisa. A consciência é de fundamental importância no momento em que a pessoa decide pelo seu projeto de vida, quando essa busca realizar-se no mundo.

Para os que vêem a verdade moral como uma aplicação das normas morais estabelecidas pela autoridade, a «objetividade» está nas

¹⁷ Cf. GS 16.

¹⁸ Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 190.

¹⁹ Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 190.

²⁰ Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 34.

próprias normas enquanto o processo de aplicabilidade caberia à «subjetividade» do sujeito²¹.

Mas não se pode falar de objetividade sem o sujeito. Para se chegar à verdade moral a única referência não pode ser a norma, embora esta seja importante. Na nossa questão há de se perguntar até que ponto levamos em conta essa reflexão, no caso das pessoas excluídas dos sacramentos.

Para alguns, a comunidade cristã somente funciona bem moralmente quando os indivíduos não tentam encontrar a verdade moral por meio de seus próprios questionamentos, mas se submetem às declarações «objetivas» da autoridade em matéria de moral. A única coisa a fazer é aplicar a norma a um «caso» (não se vê a pessoa?) sem contar com nenhum processo de interiorização, personalização da norma²².

Não se pode deixar de considerar outros elementos da realidade humana que podem ser de relevância para a verdade moral, como por exemplo as *circunstâncias* e as *conseqüências* da ação.

Falar de consciência como lugar hermenêutico aponta também para a necessidade de interpretar o processo humano que levou à formulação das normas morais. Não podemos esquecer que também este processo é humano, histórico e portanto, limitado²³.

Como ser histórico, o homem é chamado a viver responsabilmente sua realidade, buscando a verdade sobre si mesmo, o mundo e o seu momento histórico. Aqui as normas morais aparecem como uma ajuda²⁴.

«Esses (os homens) têm desde sempre individuado e formulado normas morais que podem de uma parte facilitar a tentativa de encontrar a verdade moral concreta e, de outra, promover a convivência na sociedade prospectando o tipo de comportamento que si espera dos indivíduos. Estas normas morais, todavia, mesmo representando uma ajuda, têm necessariamente a característica de ser, frequentemente, gerais. Essas, então, não conseguem indicar sic et simpliciter, para todos os momentos do indivíduo, como de uma determinada comunidade ou sociedade, a

²¹ Cf. J. FUCHS, *Etica cristiana...*, 42.

²² Cf. J. FUCHS, *Etica cristiana...*, 50; *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo - Brescia 1996, 138-142.

²³ Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire...*, 52; S. BASTIANEL, «Storicità e assoluto in teologia morale», in *Morale e coscienza storica in dialogo con Josef Fuchs*, a cura de Sergio Ferraro, = Saggi 26, A.V.E, Roma 1988, 91; Para uma maior compreensão da relação entre historicidade e norma moral Cf. J. FUCHS, *Ricercando la verità morale...*, 80-101.

²⁴ Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale...*, 47.

verdade moral concreta, que se deve fazer presente no curso da história»²⁵.

Mas uma norma, mesmo a moral, é sempre formulada de modo geral, e desta forma, não pode conter em si toda a complexidade que surge no concreto da vida humana²⁶.

As normas gerais universalmente válidas são formais, não atingem as particularidades da situação. São universais em nível geral. «Na realidade concreta, então, “deste matrimônio”, “desta família”, “desta vida” pode haver circunstâncias e conseqüências não previstas pelo juízo destas normas, pelas quais, então, tais normas, que são definidas ‘universais,’ não foram realmente formuladas»²⁷.

As normas gerais são formuladas em referência às circunstâncias mais freqüentes. Diante de circunstâncias não previstas pela norma, o sujeito pode encontrar-se em conflito²⁸. É fácil ver o nexos com a situação dos membros da Igreja que se sentem excluídos dos sacramentos. A simples situação de irregularidade normativa não deveria ser sempre um impedimento à participação dos sacramentos.

Para reforçar nosso argumento, voltamos a insistir na importância da autocompreensão da Igreja. Devemos analisar as normas com relação à recepção dos sacramentos, a partir do mistério da Igreja. Não é indiferente para a forma que compreendemos as normas na Igreja se esta é vista predominantemente como uma «sociedade perfeita», como «sacramento de salvação» ou como uma «comunidade de discípulos»²⁹.

Se é uma «sociedade perfeita» a normatividade é a condição de possibilidade de se manter a ordem no interior desta. O membro desta sociedade é um súdito e é a observância da norma que garante a sua fidelidade ou rebeldia³⁰.

Quando esta é concebida como uma «comunidade de discípulos», as normas podem ser instrumentos valiosíssimos no caminho do seguimento ao único absoluto. Aqui não há súdito, há pessoas que se decidem a seguir Jesus, como caminho, verdade e vida (Jo 14,6) e sabem que as normas são suportes pedagógicos nesse caminho. Elas indicam a

²⁵ Cf. J. FUCHS, *Ricercando la verità morale...*, 82 (A tradução do italiano é minha).

²⁶ Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 76.

²⁷ Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 204 (A tradução do italiano é minha).

²⁸ Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 204.

²⁹ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 318.

³⁰ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 318.

meta, mas nunca podem se identificar com ela. Elas mostram o caminho, mas não podem substituí-lo.

A eclesiologia do Concílio Vaticano II dedicou amplo espaço à dimensão institucional da Igreja, seu aspecto hierárquico, a organização dos diversos ministérios etc³¹. Não se pode pensar uma Igreja sem estrutura, sem normas. Mas tudo isso é em vista de um objetivo específico: a salvação dos fiéis.

Tudo na Igreja, inclusive o direito canônico, deve ser compreendido a partir do mistério da Igreja, do seu ser *sacramento de salvação*. Se não se tem isto em vista, surge o risco de cair no reducionismo que apontamos no primeiro capítulo.

«De fato, os lugares teológicos do direito eclesial são a eclesiologia e a moral. Dependendo de como é considerada a Igreja, é delineada a natureza do direito canônico e, também, as suas relações com as exigências decorrentes entre os membros dessa. Na verdade, todo discurso moral deve ser feito ao interno de uma aprofundada consciência eclesial, enquanto o cristão recebe a resposta ao apelo de Deus sempre ao interno daquela comunidade de salvação que é a Igreja. E isto deve ser traduzido também em instituições jurídicas e normas que promovam o desenvolvimento da vida da comunidade cristã e dos membros individuais dessa nos seus relacionamentos recíprocos e no seu relacionamento com Deus»³².

Nenhuma instituição na Igreja é fim em si mesma. O Papa Paulo VI falando aos canonistas afirmou que estas «devem ser estabelecidas com o fim de comunicar a graça divina e favorecer, segundo os dons e a missão de cada um, o bem dos fiéis, objetivo essencial da Igreja. Tal objetivo social, a salvação das almas, a *salus animarum* permanece o objetivo supremo das instituições, do direito, das leis»³³.

Há uma certa tendência a absolutizar o direito na Igreja, embora já tenha havido um grande esforço para diminuir o «juridicismo» em matéria de moral³⁴. Nesta concepção «juridicista» reina um tipo de

³¹ Cf. Capítulos 2-4 de LG.

³² Cf. Gianfranco GHIRLANDA, «La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la nota della CEI sui matrimoni irregolari» in *Rassegna di Teologia* 21/4 (1980), 257.

³³ Idem, «La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale», in *La Civiltà Cattolica* 128, II, 3047 (1977), 454.

³⁴ Cf. Renzo GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana, Periodi e correnti autori e opere*. Bologna. Edizione Dehoniane, Bologna 2003, 450-473; Segundo TRENTIN o desafio após o Concílio Vaticano II é exatamente o de superar o

«positivismo canônico». Deve-se observar a lei porque esta é a expressão da vontade de Deus.

Mas será que todas as normas têm a mesma autoridade? Deve-se distinguir com cuidado. Será que todas as normas às quais os cristãos são chamados a obedecer têm o mesmo «peso»? Corremos sempre o risco de confundir! Nem toda norma deve ser tida como divina, embora possam corresponder à vontade de Deus³⁵. Existem leis que, embora importantes e vinculantes, são somente eclesiásticas³⁶. Existem normas que são disciplinares e que não afetam o conteúdo doutrinal. Fazer as distinções é importante! Nem toda norma na Igreja é imprescindível para a salvação, embora sejam tidas por muitos como se fossem³⁷.

«A Igreja não herdou de Cristo, de Paulo ou de João um sistema de normas morais. A comunidade eclesial, porém, e não podia ser diferente, teve-se sempre a determinadas normas morais, transmitindo-as às gerações sucessivas. Não se pode afirmar absolutamente, todavia, que na Igreja sempre existiu um código de preceitos definitivo, ou sob todo ponto de vista, unívoco; mesmo a Igreja tendo tido, de qualquer modo, uma ‘sua’ moral não deduzida talvez exclusivamente da revelação e considerada como relacionada ou compatível com a fé cristã»³⁸.

É justo, pois, que alguns cristãos se perguntem pela validade de certas normas para a realidade de hoje. Quando uma pessoa questiona a validade de uma norma para a sua situação concreta não está com isso dizendo que as normas não têm validade. Uma pessoa que levanta a pergunta pela adequação da norma a certas situações concretas pode ajudar a uma formulação mais compreensível para a atualidade. Não se pode dizer simplesmente que se trata de egoísmo de quem não quer aceitar as normas da Igreja.

3. Implicações na pastoral sacramental

O que dizer, pois, da normatividade com relação aos sacramentos? À medida que os sacramentos são «ação de Cristo e da Igreja» (Cân. 840), tendo um caráter social, são vistos também como um ato jurídico³⁹.

Juridicismo da «velha moral» e não cair no *situacionismo* da «nova moral». Cf., «Norma morale», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 801.

³⁵ Cf. F. BÖCKLE, *I Concetti fondamentali della morale...*, 84.

³⁶ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 375-382.

³⁷ Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 78; J. FUCHS, *Etica cristiana...*, 59-73.

³⁸ Cf. J. FUCHS, *Responsabilità personale...*, 85 (A tradução do italiano é minha).

³⁹ O cânon 843 § 1 afirma: «Os sagrados ministros não podem negar os sacramentos àqueles que lhes pedem oportunamente, sejam bem dispostos e não tenham pelo direito a proibição de recebê-los». Com relação ao batismo, não há no código nenhuma proibição de batizar

Se observamos a organização do Código de Direito Canônico verificamos que o código de 1983 traz uma «inovação» não pouco expressiva para se entender o objetivo da norma canônica na Igreja.

De fato no código de 1917 os sacramentos eram tratados no livro III intitulado: «De rebus», das «coisas». Estes eram entendidos como meios que a Igreja utilizava para cumprir sua missão de salvação⁴⁰.

O código atual, mais fiel à eclesiologia do Concílio Vaticano II, adota a organização dos livros a partir da missão pastoral da Igreja: evangelizar, santificar e governar. E os sacramentos são tratados no Livro IV que tem por título: «a função de santificar da Igreja». Portanto, o modo como entendemos os sacramentos e sua conseqüente legislação deve sempre ser referido a este fim último, como acenamos anteriormente.

Quando nos fechamos numa concepção estritamente jurídica da Igreja, onde a norma fala por si mesmo, é de se perguntar se ainda se conserva a fidelidade à missão da Igreja, ao fim que ela foi originada. A Igreja certamente não é um aglomerado de pessoas sem lei ou ordem, mas também não pode ser organizada tendo como modelo a legislação civil e seu aspecto positivista.

Neste sentido o Papa Paulo VI falou enfaticamente sobre a necessidade de se devolver ao direito eclesial o aspecto teológico que ficou escondido pelo juridicismo. Uma forma mais evangélica de entender as leis da Igreja, certamente saberá devolver às mesmas, a força da caridade.

filhos de pessoas que não sejam casadas na Igreja. O cânon 851- 2º orienta que «os pais de uma criança que deve ser batizada, como também aqueles que estão para assumir o encargo de padrinho, sejam bem instruídos sob o significado deste sacramento e a respeito das obrigações a esse concernentes», a única coisa necessária para que uma criança seja batizada licitamente é «que haja a fundada esperança que será educada na religião católica» (Cânon 868 - § 2º), mas em nenhum momento diz que a criança não deve ser batizada, se os pais não são casados na Igreja. Portanto, a prática que encontramos não encontra nem mesmo na lei eclesiástica uma justificação; Agrava-se ainda a questão se lembramos que, muitas vezes, matrimônios podem estar sendo contraídos sob condição, o que os torna inválidos (cânon 1102), se e à medida que as pessoas os aceitam com a única finalidade de ver seus filhos batizados; diverso é contudo o caso do sacramento da Eucaristia. O cânon 915 proíbe a recepção por parte de excomungados, interditos e dos que «obstinadamente perseveram em pecado grave manifesto».

⁴⁰ Cf. Agostino MONTAN, «I Sacramenti», in *Il Diritto nel Mistero della Chiesa III Magistero, Sacramenti, Luoghi e Tempi Sacri*, = Quaderni di «Apollinaris» 3, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1980, 67.

«Limitar o Direito eclesial a uma ordem rígida de injunções seria fazer violência ao Espírito que nos guia para a caridade perfeita na unidade da Igreja. A primeira preocupação de vocês (canonistas) não será, então, aquela de estabelecer uma ordem jurídica puramente a exemplo do direito civil, mas de aprofundar a obra do Espírito que deve exprimir-se também no Direito da Igreja»⁴¹.

Não se pode perder de vista igualmente o referencial que foi a práxis de Jesus diante da lei de seu tempo, como acenamos no segundo capítulo deste trabalho. Por isso lembramos a necessidade de não cuidarmos somente de nos preocuparmos com a ortodoxia, mas de ficarmos atentos à sua ortopráxis.

Jesus é explícito ao dizer que não veio abolir a lei (Mt 5,17), mas não se pode negar que esta sempre vem confrontada com a dignidade da pessoa humana: «O sábado foi feito para o homem, não o homem para o sábado» (Mc 2,27; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5).

Nossa proposta não é que todos, pelo simples ato de vontade possam participar e receber os sacramentos. Mas perguntamos pela legitimidade de fechar qualquer possibilidade para certas pessoas. Pensemos, por exemplo, a um membro da Igreja, que mesmo encontrando-se em uma «situação irregular», continua sua vida de oração, de escuta da Palavra de Deus, orienta sua vida a partir dos valores evangélicos e tantas outras formas de estar em comunhão com a Igreja, e quer fazer sua comunhão sacramental. Por que excluir essa pessoa?

Não estamos dando mais atenção ao pecado do que à graça na vida dela? Não se pode olhar para o ser humano a partir do negativo, do pecado. Jesus soube olhar também e primeiramente para a capacidade de amar (Lc 7,36-50). Jesus não viu somente um cobrador de impostos que era pecador, mas soube ver em Zaqueu também um «filho de Abraão» (Lc 19,1-10). Trata-se de não perder de vista o «ethos da misericórdia» vivido e não somente ensinado por Jesus⁴².

Pensemos em tantos irmãos e irmãs nossas que sofrem porque suas situações de vida são consideradas pecaminosas a tal ponto de privá-los da mesa Eucarística, quando elas mesmas a vivem como um dom de Deus que Ihes permite reconstruir suas vidas! A misericórdia com que

⁴¹ In G. GHIRLANDA, «La carità come principio giuridico»..., 462, nota 14.

⁴² Cf. J.S. BOTERO GIRALDO, «El 'ethos evangélico' de la misericordia (DM 3)» in *Studia Moralia* 43/2 (2005) 449-468.

Jesus usou no encontro com as pessoas será sempre uma provocação às nossas atitudes legalistas.

«A moral cristã olha não somente à fidelidade aos mandamentos codificados, mas também à validade e à dinâmica não codificadas do homem bom e movido pelo Espírito, que reconhece as possibilidades de cumprir o bem com acurada sensibilidade e que sobretudo não age sob o impulso do ‘tu deves’ dos mandamentos, mas sob aquele do ‘tu podes’ do amor»⁴³.

Argumenta-se que um cristão em situação irregular não pode comungar porque com sua situação há uma quebra da unidade da Igreja, que de modo especial é celebrada no sacramento da Eucaristia. Por isto estes nossos irmãos não podem comungar.

Mas convém lembrar que a unidade da Igreja não se verifica somente no campo doutrinal. De fato os «vínculos da unidade» são: a caridade, a profissão de uma única fé, a celebração comum do culto divino, «sobretudo dos sacramentos», e a sucessão apostólica⁴⁴.

Temos que nos perguntar se o abuso de autoridade dos pastores, como acenamos no caso das exigências para o batismo, também não se configura uma quebra na unidade da Igreja. Afinal, a autoridade na comunidade cristã também deve ser vivida sob uma ótica diversa.

Toda autoridade deve ser marcada pelo serviço: «Sabeis que, entre os pagãos, os que são tidos como chefes submetem os súditos, e os poderosos impõem sua autoridade. Não será assim entre vós; ao contrário, quem quiser entre vós ser grande, que se faça vosso servidor, e quem quiser ser o primeiro, que se faça vosso escravo. Pois este Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida como resgate por todos» (Mc 10,42-45)⁴⁵.

Devemos levar em conta todo o processo da pessoa no tornar-se tal. Não esqueçamos que ninguém nasce maduro. Nem ninguém é totalmente maduro na fé. Mesmo os discípulos do Senhor foram

⁴³ Cf. J. FUCHS, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1967, 95.

⁴⁴ Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA n. 815.

⁴⁵ Se uma pessoa divorciada voltando a casar rompe a unidade da Igreja (uma vez que tal atitude implica a rejeição da doutrina da indissolubilidade do matrimônio) sendo impedida assim de comungar, por que também não é considerada uma ruptura com a unidade quando se deixa de observar outras palavras do Senhor, como as lembradas acima? Acaso não são igualmente vinculantes a palavra da Escritura que impede um cristão de contrair um segundo matrimônio e a que impede de explorar o outro (Cf. Tg 5,4-6)?

crescendo lentamente, progressivamente até chegarem a perceber que Ele e o Pai eram um (Jo 14,8-14).

Em vez de privar alguém da comunhão como «punição» por atentar contra a unidade da Igreja, poderia aceitar sua integração plena à comunidade como forma de ajudá-lo a continuar seu processo de crescimento e de amadurecimento no discipulado.

O problema é quando identificamos esta maturidade, ou a «plena comunhão» com a Igreja, unicamente com a condição de romper com a realidade que é considerada «irregular». Mas nem sempre isso é possível.

Acabamos por optar por propor um «ideal teórico» que pode levar alguns ao imobilismo devido à impossibilidade de vivenciá-lo como é proposto, em vez de aceitarmos um «ideal prático» que parte do que efetivamente é possível na vida concreta⁴⁶, mas ajudando a pessoa a ir crescendo, a ir compreendendo que o Evangelho sempre os provoca a ser melhor, a não perder de vista «a grandeza das vocações dos fiéis em Cristo».

«As normas que, de fato, exigem demais, até superar a capacidade das forças morais, não podem nem ser verdadeiras nem obrigar. Deus, de fato, não obriga ao impossível (DS 1536). É neste contexto que se coloca também a lei da gradualidade (FC 34), que somente com um rigoroso exame de consciência pode ser preservada do evidente perigo de uma auto-ilusão gratuita. Todavia *não se deveria excluir a priori uma estratégia dos pequenos passos, porque o agir moral no fundo resta sempre um caminho*. As normas não devem eliminar esta convicção, esquecendo a dimensão histórico-vital e nem mesmo pretender demais das forças físicas e psíquicas»⁴⁷.

Quando fazemos referência à lei da Igreja não podemos nunca nos esquecer de que a lei suprema da Igreja é a «salvação das almas», como atesta o próprio direito canônico (cân. 1752).

⁴⁶ Não se trata como alguns tentam fazer crer, que com isso se propõe uma ética minimalista, mas trata-se de aceitar a condição de fragilidade do ser humano e aceitar aquilo que é possível como condição de ajudar a ir adiante. Seria como sugere MAJORANO adotar uma atitude «kenótica» a exemplo de Cristo (Fl 2,6-11), que se «esvaziou» a fim de que o homem pudesse sair da escravidão do pecado. Cf., «Kénosis y verdad moral: el significado de la visión alfonsiana», in *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido, homenaje a Marciano Vidal*, Miguel Rubio - Vicente García - Vicente G. Mier (dirs.), Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 193-211; BOTERO GIRALDO, retomando são João Crisóstomo, mostra a mesma atitude, falando da necessidade de «ser condescendente a fim de reabilitar a pessoa». Cf. «El 'ethos evangélico' de la misericórdia...», 453.

⁴⁷ Cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale...*, 80.

Falta-nos ainda tecer alguma consideração acerca do argumento de que a recepção dos sacramentos por parte desses membros da Igreja seria «causa de escândalo».

De fato o Catecismo da Igreja afirma: «O escândalo é a atitude ou o comportamento que leva outrem a praticar o mal. Aquele que escandaliza torna-se o tentador do próximo. Atenta contra a virtude e a retidão; pode arrastar seu irmão à morte espiritual. O escândalo constitui uma falta grave se, por ação ou omissão, conduzir deliberadamente o outro a uma falta grave»⁴⁸.

O catecismo cita ainda um discurso do Papa Paulo VI no qual esse afirma que são culpados de escândalo «aqueles que instituem leis ou costumes sociais que levam à degradação dos costumes e à corrupção da vida religiosa ou a 'condições sociais que, voluntariamente ou não, tornam difícil e praticamente impossível uma conduta cristã conforme os mandamentos»⁴⁹.

Mas não se pode ignorar que em certas circunstâncias se recusar a batizar uma criança porque os pais não são casados na Igreja ou não admitir que uma pessoa divorciada e casada novamente possa receber a comunhão também é causa de escândalo para muitos fiéis na Igreja. Não são poucos os que se escandalizam quando a comunidade eclesial prefere o rigor da lei à caridade com as pessoas.

Alguns sustentam que a ação da Igreja leva a aumentar a discriminação e o preconceito contra essas pessoas que não têm acesso aos sacramentos. Tal atitude não estaria contrariando a doutrina cristã?

«Quem usa os poderes de que dispõe de tal maneira que induzam ao mal, torna-se culpado de escândalo e responsável pelo mal que, direta ou indiretamente, favorece»⁵⁰.

Se o apelo à observância da norma não é em si suficiente, e dissemos que também não pode ser somente uma decisão arbitrária do sujeito, nem por isso estamos afirmando que não haja uma maneira mais adequada de olhar a questão, embora também não seja fácil.

A própria história da teologia moral nos ajuda a buscar uma referência. Já houve um tempo em que muitos queriam decidir tudo por si mesmos e caíram no vazio do laxismo. As reações não tardaram. Mas

⁴⁸ Cf. n. 2284.

⁴⁹ Cf. n. 2286.

⁵⁰ Cf. n. 2287.

para evitar um extremo a solução apontada foi, infelizmente, outro extremo. E a Igreja viveu assim um tempo de forte rigorismo moral⁵¹.

Foi precisamente em meio a esse «fogo cruzado» que surgiu a proposta moral afonsiana, que, reconhecidamente pela Igreja, conseguiu encontrar um justo equilíbrio. Tentaremos pontuar alguns elementos da tradição da teologia moral afonsiana que a nosso parecer devem ser lembrados na consideração sobre a verdade moral.

4. CONTRIBUIÇÃO DA TRADIÇÃO AFONSIANA

Para melhor entender a proposta afonsiana convém dar uma olhada na história que a precede. Também era um tempo difícil aquele dos séculos XVI-XVIII. As novas descobertas marítimas, o humanismo, o iluminismo, a reforma, tudo isto levou a questionamentos profundos de muitas «verdades» intocáveis⁵². Muitos cristãos se encontravam em dúvidas sobre o que deviam fazer sem correr risco de pecarem e com isso perder a salvação.

Foi precisamente para ajudar a consciência em dúvida que surgiram os «sistemas morais»⁵³. Importa para nós mostrar o paralelo com nossa situação atual. Não são poucos os cristãos que também se encontram em dúvida hoje diante das novas perguntas que surgiram a partir dos novos fenômenos como a globalização, os meios de comunicação de massa, a biotecnologia etc.

O perigo hoje é acabar caindo na mesma cilada do passado, isto é, que para evitar o risco de um relativismo moral seja apontada como única possibilidade a via do fundamentalismo e do rigorismo, como sucedeu nos tempos de Afonso.

1. «Quem tem ouvidos, escute o que diz o Espírito às Igrejas» (Ap 2, 7)

Um primeiro elemento a destacar é a importância de se ouvir as pessoas, suas inquietações, suas buscas. À medida que a Igreja se distancia das pessoas e se fecha em si mesma não consegue estar em

⁵¹ Cf. Louis VEREECKE, «Storia della teologia morale» in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 1325-1332.

⁵² Cf. Louis VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori, saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, = Teologia Morale Studi e Testi 1, Paoline, Milano 1990, 722.

⁵³ Cf. D. CAPONE, «Sistemi Morali», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 1246.

sintonia com os «sinais dos tempos» e corre o risco de tentar responder às novas perguntas com respostas prontas⁵⁴.

O contexto histórico atual com seus novos desafios não pode estar indicando alguns elementos que antes a tradição católica não estava em condição de perceber e que agora poderiam ser acolhidos a fim de ser mais fiel à verdade sobre o ser humano, seu ser e seu agir? Uma escuta sincera da realidade atual, sem a auto-defesa que impede o «novo», é um desafio ao cristianismo atual⁵⁵.

Dar ouvido aos que são discriminados, abandonados e excluídos é um desafio a uma teologia moral elaborada a partir de cátedras, precisa em conceitos, mas distante da vida real das pessoas, de seus verdadeiros dramas e necessidades⁵⁶. A tradição afonsiana será sempre uma chamada a não perder de vista o contato com a vida real, especialmente dos mais abandonados⁵⁷.

A moral afonsiana é claramente marcada pela pastoralidade⁵⁸. É neste ambiente que ela é maturada. Não se pode esquecer que Afonso

⁵⁴ Lembremos a este respeito a «metodologia» usada por Jesus no relato dos «discípulos de Emaús» (Lc 24, 13-35). Jesus *se aproxima* dos discípulos. Não espera que estes o busquem; Procura saber sobre o que estão conversando, o que os preocupa, o que lhes causa medo e os escuta. Depois os ajuda a rever suas idéias acerca do Messias relembrando as Escrituras e *mesmo eles não tendo sido capazes ainda de reconhecê-lo, Jesus comunga com eles*. De fato, diz o Evangelho que somente neste momento eles compreenderam que era o Senhor.

⁵⁵ O Magistério da Igreja tem sido sensível ao acolhimento da grande contribuição que pode ser dada pelas ciências humanas. Cf. OT 16; logicamente que nem tudo que é apresentado por estas deve ser acolhido. Mas não se pode perder de vista que a atitude fundamental requerida é o diálogo, somente por meio deste podemos argumentar legitimamente e mostrar a validade da proposta cristã ao mundo de hoje. Mas quando nos fechamos no nosso modo de ver e perceber as coisas, o mundo, e o homem, há de se perguntar se estamos realmente dispostos a aceitar a possibilidade de crescer no confronto com o outro e o que é mais sério, se realmente queremos dizer algo que possa ser tido por relevante. Este é o desafio posto, por exemplo, pela ética do discurso. Cf. F. Javier HERRERO, «Ética do discurso» in *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, editado por Manfredo Araújo de Oliveira, Vozes, Petrópolis, RJ 2001², 163-192.

⁵⁶ TRENTIN destaca o cuidado que deve ter hoje a fé cristã na solução dos problemas ético-normativos. Segundo ele a intenção de preservar os cristãos do relativismo e do secularismo, pode acabar por levar à formulação de normas morais que não nascem do processo histórico paciente que leva em conta as convicções e aspirações da consciência individual e coletiva. Cf. «Norma morale», in *Nuovo dizionario di teologia morale...*, 807.

⁵⁷ Cf. S. MAJORANO, *Essere chiesa con gli abbandonati, Prospettive alfonsiane di vita cristiana*, Editrice San Gerardo, Materdomini 1997.

⁵⁸ Cf. M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, = *Quaestiones Morales* 7, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1992, 25-27; ID. *Nova Moral Fundamental...*, 572; S. MAJORANO, «Kénosis y verdad moral: el significado de la visión alfonsiana»..., 198-201.

não escrevia para se promover. Escreve para confessores que devem exercer a função de juizes, certamente, mas são igualmente e primeiramente, pais e médicos⁵⁹. Escreve sua principal obra: *Theologia Moralis*, a fim de preparar os seus missionários para a prática da confissão⁶⁰. Todo o seu esforço não foi outro que a finalidade prática da teologia moral. «Tota ad praxim est dirigenda» dizia Afonso⁶¹.

Um ponto decisivo para a consolidação da proposta moral de santo Afonso foi precisamente o contato do santo com os pobres na pastoral.

«A prática pastoral é o critério orientador de sua reflexão teológico-moral. Tanto o conteúdo como a forma de tratar os temas estão condicionados na moral afonsiana pela orientação proposta pela prática pastoral»⁶².

Formado a partir de uma visão rigorista, Afonso pouco a pouco vai descobrindo, principalmente no contato pastoral, que não é verdade que sempre a via mais rigorosa conduz à salvação⁶³. Muitas vezes o rigor deve ceder espaço à benignidade⁶⁴.

«Eu não entendo como deva somente se ter escrúpulo por ensinar as sentenças muito benignas e não também as muito rigorosas que amarram as consciências dos penitentes e, como fala S. Antonino, aedificant ad gehennam, isto é, pelo imoderado rigor são causa da condenação de muitos que, crendo-se obrigados a seguir tais sentenças, não as seguindo, pois, miseravelmente se perdem»⁶⁵.

Lembremos que o rigorismo moral se nota sobretudo no aspecto sacramental⁶⁶. No tempo de Afonso era comum negar a absolvição no sacramento da penitência e em nome da pureza, muitos defendiam que não se deveria comungar com frequência. A este respeito escreve o santo:

⁵⁹ Cf. Alfonso Maria DI LIGUORI, *Pratica del confessore, per ben esercitare il suo ministero*, Casa Mariana, Frigento 1987, 5-36.

⁶⁰ Cf. Terence KENNEDY, «Realismo moral de Santo Afonso» in *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido, homenaje a Marciano Vidal*, Miguel Rubio - Vicente Garcia - Vicente G. Mier (dirs.), Instituto Superior de Ciencias Morales Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 219.

⁶¹ In T. KENNEDY, «Realismo moral de Santo Afonso»..., 221.

⁶² Cf. M. VIDAL, *Nova moral fundamental...*, 572.

⁶³ Cf. S. MAJORANO, *La coscienza...*, 100.

⁶⁴ Cf. M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 266-267.

⁶⁵ Cf. A. DI LIGUORI, in M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 265 nota 23 (a tradução do italiano é minha).

⁶⁶ Cf. M. VIDAL, «La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori» In *Moralia 19* (1996), 395; Para uma maior consideração do rigorismo moral cf. M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 241-264; Jean-Louis QUANTIN, *Il rigorismo cristiano*, = Per una storia d'occidente, chiesa e società 18, Jaca book, Milano 2002.

«De outra parte erram certamente outros diretores, e muito se distanciam do espírito da Igreja, aos quais, *sem levar em conta a necessidade ou o aproveitamento das almas, negam indiferentemente* a comunhão freqüente, não por outra razão senão porque freqüente»⁶⁷.

Afonso continua: «Alguns espíritos rigoristas não negam já ser lícita a comunhão cotidiana, mas dizem que a esta se requer a devida disposição. Mas desejamos saber que coisa entendem por esta *devida disposição*: a digna? Se entendem a digna, quem mais deveria comungar? Só Jesus comungou dignamente, porque só quem é Deus pode receber dignamente um Deus»⁶⁸.

Afonso de nenhuma maneira defenderia que qualquer pessoa pudesse receber a eucaristia. Muitas vezes insistiu que não era laxista. «Cada um sabe, não obstante pode ver daquilo que escrevi no meu último livro de moral, quanto reprovei a moral laxista»⁶⁹. Mas alerta que muitos erram por negá-la indiferentemente, sem discernimento, na passagem citada, pelo simples fato de ser freqüente. Podemos dizer que hoje muitos negam pelo excesso de zelo e piedade.

Hoje não seria também uma forma de rigorismo que inculca na consciência das pessoas exigências não evangélicas e que acaba por impedir que muitas pessoas que têm necessidade, possam receber o sacramento⁷⁰? Não continuam muitos insistindo que somente os que se consideram «dignos» devem comungar? A pergunta de Afonso há três séculos continua ecoando: Mas quem pode se considerar digno? Não foi precisamente contra esta presunção que Jesus tantas vezes se posicionou? (Cf. Lc 18, 9-14)⁷¹.

⁶⁷ A. DI LIGUORI, *Pratica del confessore...*, 216 (A tradução do italiano e o itálico são meus).

⁶⁸ A. DI LIGUORI, *Pratica del confessore...*, 217 (a tradução do italiano é minha).

⁶⁹ Cf. A. DI LIGUORI in Marciano VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 268 nota 40.

⁷⁰ A orientação formulada já no Concílio de Trento traz a necessidade de confessar somente os pecados graves antes de comungar (DS 1679-1683 e 1706-1708). Mas na prática do confessionalário não raramente encontramos cristãos atormentados pela exigência de confessar *sempre* toda vez que se vai comungar. Como nem sempre isso é possível, muitos deixam de comungar ou, se fazem, procuram se confessar do pecado cometido por terem comungado sem ter feito antes a comunhão.

⁷¹ Athanasius SCHNEIDER escreve um artigo onde pretende mostrar algumas «observações histórico-litúrgicas sobre uma *urgência pastoral* da Igreja de hoje» (o itálico é meu). Fala sobretudo do hábito adotado na Igreja que permite ao fiel receber a Eucaristia na mão e não na boca. Cf. «'Cum Amore ac Timore', o modo de distribuir a Sagrada Comunhão, observações histórico-litúrgicas sobre uma *urgência pastoral* da Igreja de hoje» in *Sapientia crucis* 7 (2006) 159-175. Não se nega que se deve comungar com respeito, mas é mesmo isto uma «urgência pastoral»? O Decreto da Congregação para o Culto Divino e a disciplina dos

Tais espíritos zelosos no tempo de Afonso parece não aceitarem que um cristão igualmente zeloso, pudesse receber cotidianamente a comunhão se fosse casado ou «homem de negócio»⁷². Consideravam a vida matrimonial e econômica seguramente como «indignas». Mas Afonso citando o Papa *Inocência XI* faz ver que o receber a comunhão diária «deve ser deixado ao juízo dos confessores os quais da *pureza da consciência* e do *fruto da freqüência* e do *progresso na piedade* deverão aos leigos imersos nos negócios e às pessoas casadas, prescrever aquilo que favoreça à salvação delas»⁷³.

Três coisas são importantes nesta orientação. Primeiro de tudo o juízo compete ao confessor. Daí sua importância e por isso Afonso os prepara bem. Por isso o confessor deve ter ciência e ser homem de oração, a fim que possa ser simultaneamente padre, médico, doutor e juiz.

Notemos também que o critério primeiro apontado pelo Papa e utilizado por Afonso é que o confessor deve julgar a partir da pureza da consciência do penitente. E terceiro, há uma visão positiva que consegue ver uma possibilidade de que a freqüência possa gerar algo novo na vida do penitente, possa levá-lo a crescer na vida espiritual e isso poderá ser visto no progresso na piedade.

Logicamente que não podemos transpor simplesmente a realidade de Afonso para a nossa hoje, mas tais orientações também são úteis hoje na medida em que nos questionam sobre até que ponto damos atenção realmente à consciência daqueles que pedem os sacramentos. Eles também são Igreja!

Ouvimos sua história, seus projetos, sabemos como vêm e se colocam no mundo, procuramos a «pureza de suas consciências» ou «julgamos» somente se vivem de acordo com as normas estabelecidas? Acreditamos realmente que uma pessoa que recebe os sacramentos, sobretudo da confissão e da Eucaristia, pode progredir na vida espiritual

sacramentos, aprovado em 17 de outubro do ano passado, pede que seja efetuada uma nova tradução da expressão «Pro multis» na oração eucarística. Atualmente é comum traduzi-la por «por todos». Com a mudança deveremos rezar: «por muitos». Segundo o decreto a mudança visa ser mais fiel ao original latino (cf. <http://blog.bibliacatolica.com.br/2006/12/>). Mas a mudança não parece ser somente filológica. No fundo parece tratar-se de uma concepção teológica: Jesus teria dado sua vida «por muitos» e não «por todos». São reflexões assim que nos levam a pensar se não estamos hoje caminhando para a um neo-jansenismo na Igreja.

⁷² Cf. A. DI LIGUORI, *Pratica del Confessore...*, 220.

⁷³ Cf. A. DI LIGUORI, *Pratica del Confessore...*, 220, nota 93.

mesmo que algumas limitações impeçam de atingir um nível desejado por nós? Não podemos perder de vista que o fim último é a salvação da pessoa e por isso o confessor deve «prescrever aquilo que favorece a salvação delas».

Alguns defendem que é exatamente pela salvação das pessoas que não se pode permitir que recebam os sacramentos. Seria comungar da própria condenação. Mas tal atitude por si também não impede que a pessoa fique isolada da vida de Deus, ou seja, não garante que a pessoa se salve⁷⁴.

O que pode acontecer é que alguém que se sente excluído pode por isso não querer mais saber de Deus e da Igreja. Outros, ainda tentam enveredar pela estrada apontada pela norma vigente, mas desistem por ser além de suas forças. O resultado é um desânimo que pode levar a pessoa a um fechamento tal e não procurar crescer em outros aspectos de sua vida.

Partindo da situação das pessoas que são excluídas dos sacramentos, somos chamados a ver os sacramentos também como alimento para os fracos, remédio para os doentes, e não somente como prêmio para os perfeitos. Santo Afonso, com todas as limitações do seu contexto, parece já intuir isto: «então a comunhão é instituída também para os imperfeitos, a fim de que com a força de tal alimento se curem»⁷⁵. Depois continua o mesmo argumento citando São Francisco de Sales: «Se vos perguntam por que comungais freqüentemente,... digam a eles que duas espécies de pessoas devem comungar com freqüência, os perfeitos e os imperfeitos: os perfeitos para se conservarem na perfeição; e os imperfeitos para poder alcançar a perfeição; os fortes para que não fiquem fracos, e os fracos para que fiquem fortes; os enfermos para serem curados, e os sãos para que não fiquem enfermos. E, quanto a vós, como imperfeita, enferma e fraca, tendes necessidade de comungar com freqüência...»⁷⁶.

⁷⁴ Santo Afonso já alertava sobre este equívoco que muitos cometem defendendo sempre a posição mais rígida em favor da lei. Segundo ele isto é «coisa de grande ruína para as almas», «portaria ruína às almas». In M. VIDAL, *La Morale di Sant'Alfonso...*, 266 nota 29 (A tradução do italiano é minha).

⁷⁵ A. DI LIGUORI, *La pratica del confessore...*, 221.

⁷⁶ In A. DI LIGUORI, *La pratica del confessore...*, 221.

2. Conceção personalista da verdade moral

Afonso foi um grande advogado e não por acaso era consciente da importância da lei. Mas na sua teologia moral a lei estava a serviço da salvação das pessoas.

«Afonso nunca deixou de insistir que a Teologia moral era a mais difícil das ciências e que somente o conhecimento dos princípios morais não é suficiente, pois não é possível a formulação de juízos morais verdadeiros sem a prévia compreensão de sua aplicabilidade concreta de acordo com as diversas circunstâncias. Sua Teologia moral entendeu as situações em seu verdadeiro significado para a pessoa atuante, ao perceber que princípios conduziam a uma decisão responsável»⁷⁷.

Para Capone, Afonso adota o «princípio de flexibilidade» das normas éticas particulares⁷⁸. Uma proposição que na teoria era mais provável, pode se tornar menos provável no campo prático e vice-versa. Este princípio tem como fundamento a própria dignidade da pessoa como «*imago Dei*» que age com e como Deus, sem perder seu horizonte finalístico.

Para Afonso, segundo Capone, o verdadeiro pecado é o pecado formal. Esse não é simplesmente a violação da lei (isto é o pecado material), mas uma ruptura consciente da vida com Deus, de Deus como seu fim supremo⁷⁹.

Há em Afonso uma concepção personalista da vida e da verdade moral. Concepção de que o mundo da pessoa «transcende todo o mundo cósmico infra-humano, físico ou biológico que seja»⁸⁰. Para Afonso a consciência é a regra formal do agir humano, enquanto a lei, mesmo a lei divina, é regra material⁸¹.

É esta impostação personalista que leva a um maior acolhimento do papel da consciência. Os estudiosos da moral afonsiana sublinham a importância que ele deu a esta. Para Capone, a doutrina fundamental de Afonso é que «a lei, também a lei natural, tem vigor de lei, formalmente e atuadamente moral, somente quando se põe ao interno da pessoa como

⁷⁷ Cf. T. KENNEDY, «Realismo moral de Santo Alfonso»..., 225 (A tradução do espanhol é minha).

⁷⁸ Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso, prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza della coscienza», in *StMor* 25 (1987) 49.

⁷⁹ Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 50.

⁸⁰ Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 51.

⁸¹ Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 51.

convicção que, em situação, precisa fazer ou não fazer aquilo que a lei diz para fazer ou não fazer»⁸².

Santo Afonso, como grande advogado, afirma que a lei obriga, mas para uma lei obrigar deve ser certa, promulgada. O que Afonso enfatiza é então, que a lei somente é promulgada na consciência⁸³. «Afonso sabe que a ordem objetiva é norma ‘enquanto é captada’ pela consciência»⁸⁴.

Ao centro, pois, encontra-se a pessoa que age, sua consciência do bem a ser feito ou do mal a ser evitado. A proposta afonsiana sublinha que não é possível um objetivismo “puro”, mas a objetividade é tal à medida que é mediada pela razão⁸⁵. Como se vê, estamos diante de uma clara posição personalista que não concebe a verdade moral como algo completamente alheio à realidade pessoal.

Trata-se, de fato, de destacar a reciprocidade entre a lei e a consciência que Afonso aponta fazendo a distinção, e não contraposição, das duas regras do ato humano⁸⁶. Segundo ele «uma é chamada remota e a outra próxima. *Remota*, isto é, material, é a lei divina; a *próxima*, ou formal, é a consciência. Ainda que, de fato, a consciência deva conformar-se em tudo à lei divina, todavia a bondade ou a malícia da ação humana nos é revelada segundo a apreensão que dessa faz a consciência»⁸⁷.

Segundo a tradição afonsiana, a norma objetiva deve ser assumida pela consciência do fiel. É exatamente a recepção da norma objetiva na consciência da pessoa que a torna uma verdade salvífica. É esta passagem do plano objetivo para a aceitação subjetiva que leva a uma transformação da pessoa⁸⁸.

Creemos que a inquietação que nos vem das pessoas excluídas dos sacramentos nos leva a considerar o forte desafio que se coloca à tradição moral católica com o surgimento da subjetividade. Trata-se de ver a

⁸² Cf. D. CAPONE, «S. Tommaso e S. Alfonso in Teologia Morale» in *La Proposta morale di Sant'Alfonso...*, 297 (A tradução do italiano é minha).

⁸³ Cf. D. CAPONE, «S. Tommaso e S. Alfonso in Teologia Morale»..., 321. «Esse é um dos pontos nevrálgicos da doutrina de Santo Afonso, porque ele está justamente convencido de que, se se quer falar de vida moral em sentido rigorosamente formal, essa existe quando se volta ao interior consciente da pessoa», Cf. D. CAPONE, «La ‘Theologia Moralis’ di S. Alfonso»..., 55.

⁸⁴ Cf. M. VIDAL, «La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori»..., 394.

⁸⁵ Cf. M. VIDAL, «La conciencia en el proyecto moral de Alfonso de Liguori»..., 395.

⁸⁶ Cf. S. MAJORANO, *La coscienza...*, 98-105.

⁸⁷ In S. MAJORANO, *La coscienza...*, 100.

⁸⁸ Cf. M. VIDAL, *Nova moral fundamental...*, 574.

subjetividade como um elemento constitutivo, e, portanto, indispensável, da moralidade.

Há de se levar em conta ainda o aspecto relacional do ser humano que tem sido fortemente enfatizado pela filosofia. Não se pode compreender o homem e logo sua moralidade, sem esta característica. Apreendemos a verdade e podemos aceitá-la como tal mediante a *com-vivência* com os outros⁸⁹. A busca da verdade moral pressupõe este caminho conjunto de descoberta⁹⁰.

Muitas vezes quando se fala da verdade esta é compreendida somente como algo teórico, que de alguma forma está presente no cosmos e deve somente ser captada pela razão. Mas será que na vida cotidiana, no mundo vivido das pessoas também não se encontra a verdade? A verdade também não teria um aspecto prático? É possível que no modo de viver do povo, no modo de se comportar das pessoas já esteja presente uma verdade que no momento não pode ser teorizada, não pode ser ainda completamente compreendida pela razão.

Ao propor uma consideração da prática sacramental (no caso aqui levantado do batismo, e da comunhão) não somente a partir da norma moral, mas acolhendo também as motivações últimas que estão no íntimo da consciência daquele que pede o sacramento e que, em última instância, somente Deus pode conhecer, somos cientes da dificuldade que o discurso encontra.

Logo se fala de arbitrariedade, de subjetivismo, de relativismo moral e categorias semelhantes. Podemos aceitar que o risco sempre haverá. Alguém pode se servir da «autoridade da consciência» para agir unicamente em proveito próprio e se transformar em um escravo de si mesmo. Aceitamos que o discurso pode ser utilizado para reforçar o

⁸⁹ Esta nova categoria nos põe a necessidade de repensar nossas tradicionais formas de entender o pecado, marcadamente centrado sobre o indivíduo. O pecado, mais que «marca», «chaga», deve ser visto como tudo o que é capaz de destruir a relação do homem com Deus, com a natureza, com o próximo e consigo mesmo. Devemos igualmente considerar a gravidade do pecado a partir desta ótica, equilibrando a importância do aspecto relacional-social e não centralizar tudo somente na esfera individual como se faz de costume.

⁹⁰ «Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objetivas da moralidade» Cf. GS 16.

narcisismo de uma sociedade liberal. Tudo isso foi muito bem alertado pelo Magistério⁹¹.

Mas não é isto que está sendo proposto. Acreditamos que não é esta a única possibilidade. O percurso nos permite pensar a possibilidade de acreditar na reta consciência daqueles que, motivados pela fé, buscam a verdade sobre si mesmo e sobre Deus e buscam celebrar um sacramento como parte de sua experiência com Ele.

Trata-se de dar ao próximo uma confiança que lhe permite buscar o passo seguinte em direção à meta que é o Cristo⁹². Trata-se, de fato, de uma concepção de vida moral atenta a despertar e incentivar a responsabilidade, colocar-se a serviço da formação dos discípulos que na gratuidade respondem ao chamado à santidade.

Somente quando o fiel se sente atraído pelo amor doação de Deus ele responde com aquele desejo de ir além do mínimo⁹³. É exatamente a gratidão que leva o homem a ir avante e nunca ficar satisfeito consigo mesmo⁹⁴.

É apoiar o discípulo no longo aprendizado da vida segundo o Espírito. É ajudá-lo a perceber que a luz da verdade que reflete em sua consciência somente vem do encontro com o Mestre⁹⁵.

A proposta é outra que a decisão arbitrária e vítima de um individualismo que enxerga somente a si mesmo e aquilo no qual acredita. Mas é uma questão de motivar a uma procura e a uma atuação do bem concretamente possível e reconhecido como tal⁹⁶. Com isto é afirmada uma instância de verdade/objetividade que leva a pessoa a agir de acordo com o bem, que não é ela a pôr, mas que reconhece por meio de sua consciência.

Claro que isso pressupõe um grande trabalho de formação da consciência dos fiéis como fundamental na busca da verdade moral⁹⁷.

⁹¹ Cf. *Veritatis Splendor* 54-64.

⁹² Cf. B. HÄRING, *Teologia moral para o terceiro milênio...*, 154.

⁹³ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 234.

⁹⁴ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 235.

⁹⁵ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 209.

⁹⁶ Cf. S. BASTIANEL, «Storicità e assoluto in teologia morale»..., 92.

⁹⁷ Devemos estar atentos ao significado do que queremos dizer com formação de consciência. Muitas vezes essa é usada como remédio à «consciência errônea» (Cf. *Veritatis Splendor* 77-77). Formação da consciência é muito diferente de controle das consciências. Muitos são os que tentam o controle das consciências das pessoas como forma de controle

Uma moral que não se limita a adequação de normas saberá desempenhar uma verdadeira «diaconia da consciência» tão necessária aos nossos dias⁹⁸.

Pe. Häring insiste na «reciprocidade de consciências» como caminho válido para a busca da verdade moral: «A autoridade hierárquica e os teólogos, juntos, são ao mesmo tempo guias e aprendizes numa Igreja peregrina. Ninguém possui o monopólio da verdade, e ninguém pode esperar ser inspirado pelo Espírito se não honrar o Espírito Santo que opera em todos, por meio de todos e para todos»⁹⁹. Mais adiante acrescenta, ainda, que a Teologia Moral deve ser porta-voz também das pessoas mais humildes e não somente das que gozam de particular competência¹⁰⁰.

Lembremos que o Concílio Vaticano II não nega a possibilidade de que dois cristãos possam chegar de forma legítima a resultados diferentes na valoração moral de uma mesma situação concreta¹⁰¹. O que acontece é que aquela consciência que, mesmo formada, chega a uma consideração diferente da posição da autoridade eclesiástica, é tida como errônea.

Por isso a teologia moral deverá ajudar o cristão de hoje que se encontra perplexo diante dos novos desafios, de forma que possa colocar-se no mundo segundo sua consciência bem formada, que, a nosso

do poder. Mas não deve ser entendido assim na comunidade dos discípulos de Jesus: «Não será assim entre vós...» (Mc 10,43).

⁹⁸ «A Igreja se põe somente e sempre a serviço da consciência, ajudando-a a não ser levada aqui e ali por qualquer vento de doutrina segundo o engano dos homens (Cf. Ef 4, 14), a não se desviar da verdade acerca do bem do homem, mas, especialmente nas questões mais difíceis, a atingir com segurança a verdade e a permanecer nesta». Cf. *Veritatis Splendor* 64.

⁹⁹ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 266.

¹⁰⁰ Cf. B. HÄRING, *Livres e fiéis em Cristo 1...*, 319.

¹⁰¹ No capítulo sobre a «ajuda que a Igreja pode dar ao mundo», os padres conciliares dirigindo-se aos cristãos leigos afirmam: «Mas não pensem que os seus pastores estão sempre de tal modo preparados que tenham uma solução pronta para qualquer questão, mesmo grave, que surja, ou que tal é a sua missão. Antes, esclarecidos pela sabedoria cristã, e atendendo à doutrina do magistério, tomem por si mesmos as próprias responsabilidades. Muitas vezes, a concepção cristã da vida incliná-los-á para determinada solução, em certas circunstâncias concretas. Outros fiéis, porém, com não menos sinceridade, pensarão diferentemente acerca do mesmo assunto, como tantas vezes acontece, e legitimamente. Embora as soluções propostas por uma e outra parte, mesmo independentemente da sua intenção, sejam por muitos facilmente vinculadas à mensagem evangélica, devem, no entanto, lembrar-se de que a ninguém é permitido, em tais casos, invocar exclusivamente a favor da própria opinião a autoridade da Igreja. Mas procurem sempre esclarecer-se mutuamente, num diálogo sincero, salvaguardando a caridade recíproca e atendendo, antes de mais, ao bem comum». Cf. GS 43 (o itálico é meu).

parecer, para ser considerada tal, não necessariamente tem que concordar com a norma.

Estará sempre a serviço da consciência, de modo que o discípulo busque chegar aos seus juízos morais de forma prudente, como tão bem ensinou santo Afonso¹⁰².

A Igreja, perita em humanidade, ajudará o discípulo a manter-se no mundo em um diálogo responsável, sem viver uma fuga do mundo, mas tornando-o capaz de dar razão da sua fé (1Pd 3,15).

Assim não há o que temer aceitando que o discípulo possa agir segundo sua consciência. Pois esta sempre implicará a escuta sincera do ensinamento da Igreja, será iluminada pela fé, fortalecida pela esperança e movida pela caridade, mas que restará, em última instância, uma resposta pessoal, que há de ser uma resposta de amor ao amor que o amou primeiro (1Jo 4, 10).

**Prof. Ms. Pe. Moésio Pereira de Souza*

Doutorando em Teologia Moral na Academia Alfonsiana
Mestre em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana de Roma.
Graduado em Filosofia e Teologia pelo ITEP

¹⁰² Cf. D. CAPONE, «La 'Theologia Moralis' di S. Alfonso»..., 27-78.

INTERIORISMO: SUGESTÃO PARA UMA SAÍDA DO BECO-SEM-SAÍDA DA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

*Prof. Dr. Gerhard Gäde**

Abstract: In general the three conventional classification models within theology of religion are considered as the only possible options for a theological evaluation of non-christian religions. The present article shows that this is a dead-end. The author suggests an alternative which he develops from the perspective of Christian faith and which he names "interiorism". This option is based on two methodic presuppositions: 1. the understanding of the unilateralness of the relation of all created reality to God and 2. the canonic relation of both Testaments of the bipartite Christian Bible. This relation is the model for a Christian hermeneutics of the religions introduced by the Bible itself. This way it becomes possible attribute to other religions not only partial but unsurpassable truth.

Keywords: Theology of religion; religious pluralism; Word of God; relation of Old and New Testament.

Resumo: Geralmente, os três modelos de classificação de uma teologia das religiões convencionais são considerados como as únicas opções por uma avaliação teológica das religiões não-cristãs. O presente artigo põe em evidência que isto é um beco-sem-saída. O autor sugere uma alternativa a qual desenvolve, a partir da perspectiva da fé cristã, e que denomina de "interiorismo". Esta opção se baseia em dois pressupostos metódicos: 1. a compreensão da unilateralidade da relação de toda realidade criada a Deus; e 2. a relação canônica dos dois Testamentos na Bíblia cristã binômica. Esta relação é o modelo que a própria Bíblia apresenta como uma hermenêutica cristã das religiões. Assim se torna possível reconhecer para outras religiões não apenas verdade parcial, mas insuperável, sem retirar em nada a própria pretensão de verdade cristã.

Palavras-chave: Teologia das religiões; pluralismo religioso; Palavra de Deus; relação do Antigo e do Novo Testamento.

I. Um dilema pastoral

O Concílio Vaticano II, pela primeira vez na proclamação magisterial da Igreja, se pronunciou positivamente sobre as religiões não-cristãs e lhes conferiu uma participação na verdadeⁱⁱ e até santidade: "A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e

santo" (Nostra Aetate 2). Explicitamente o Concílio concede também aos adeptos de outras religiões a possibilidade de alcançar a salvação (cf. Lumen Gentium 16; Gaudium et Spes 22) e se despede do exclusivismo salvífico rígido. Com isso ele se dá conta da convicção de fé já neotestamentária da vontade salvífica universal de Deus (cf. 1Tm 2,4; Tt 2,11). Aliás, a declaração *Nostra Aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs é fortemente determinada pelo desejo do diálogo.

Por outro lado, o Concílio alerta explicitamente para manter de pé a pretensão de verdade insuperável da mensagem cristã: "No entanto, ela [a Igreja] anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, 'caminho, verdade e vida' (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas" (Nostra Aetate 2). De nenhum modo se diminui a pretensão de validade da mensagem cristã e a convicção da insuperabilidade de sua verdade. Isto é reforçado pelo documento recente da Congregação para a Doutrina da Fé *Dominus Iesus*.

No entanto, acontece que para muitos parece ser um problema conciliar essas duas posturas. Presumivelmente há de se considerar *Dominus Iesus* também como reação a uma recepção tendenciosa do Concílio Vaticano II, a qual entende as afirmações conciliares positivas que valorizam as religiões não-cristãs com certa relativização num sentido pluralista da verdade cristã. De fato, tal relativização pluralista não se pode ignorar em amplos setores do público eclesial real. Quem insiste na pretensão de verdade insuperável da mensagem cristã, ligeiramente é suspeito de falta de abertura para o diálogo e de pouca tolerância, de atitude antipluralista e até de fundamentalismo. Inclusive para os sacerdotes e agentes de pastoral muitas vezes é difícil conciliar a valorização de outras religiões com a pretensão de validade incondicional da mensagem cristã de tal forma que essa sintonia seja realmente compreendida. De acordo com a visão mais habitual, uma valorização da pluralidade religiosa somente pode ser conseguida por meio de uma relativização da própria posição. E a insistência na pretensão de verdade cristã parece indicar uma postura exclusivista e anti-dialógica. Para sacerdotes e agentes de pastoral que são confrontados com respectivas perguntas e chamadas a posicionar-se publicamente, a situação esboçada não poucas vezes é um dilema. Geralmente, para esses grupos profissionais também é quase impossível dar conta, ao menos razoavelmente, da torrente de literatura teológica a respeito dessa temática e de orientar-se na selva das opiniões.

No fundo, esse dilema específico indica o problema mais fundamental como se pode escapar do *relativismo* teológico sem dar a impressão de ser fundamentalista, isto é, como se evita a suspeita de *fundamentalismo* sem cair na postura relativista por causa disso. Ambas as posturas são difundidas na Igreja. Na visão geral parece que evitar uma posição somente é possível pela aceitação da outra.

Um caminho no meio não existe; pois uma mistura de dois caminhos errados jamais pode ser o caminho reto. O esforço exigido busca uma alternativa a ambas as posturas erradas. E seria arte elevada da teologia de desenvolver essa alternativa finalmente. Ela consistiria em apresentar a mensagem cristã com sua pretensão incondicional de verdade sem ser fundamentalista. Contrário ao fundamentalismo, isto só pode acontecer por meio de argumentação racional, ou seja, por meio de [uma] responsabilização da pretensão de validade cristã diante da razão, e jamais pela absolutização de opinião subjetiva.

Aplicado à temática da teologia das religiões, isto não somente significaria fazer valer a pretensão de validade cristã, de tal maneira que esta conferisse apenas uma valorização gentil às religiões não-cristãs e concedesse uma participação apenas parcial da própria verdade. Antes significaria ver na pretensão de validade cristã a condição de possibilidade de para atribuir às religiões não-cristãs uma verdade insuperável. Mas como isso pode acontecer?

II. O beco-sem-saída da teologia das religiões

Da parte da teologia cristã até agora se tentou resolver o problema esboçado por meio de três modelos principais que se excluem mutuamente: *exclusivismo*, *inclusivismo* e *pluralismo*. Os primeiros dois modelos são bem clássicos. Eles remontam à época patrística. O terceiro é de data mais recente.

Exclusivismo

“Extra ecclesiam nulla salus” se chamava o axioma que desde ORIGENES¹ e CIPRIANO DE CARTAGO² primeiramente determinou a relação para com os cristãos decaídos em tempos de perseguição, depois também para com os não-cristãos e que teve uma longa história de efeito em parte

¹ Cf. ORIGENES. **In librum Iesu Nave homilia III**. PG XII, 841s: “*Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur.*”

² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO. **De catholicae ecclesiae unitate**, 6: “*Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.*”

desastrosa³. Aplicado à teologia das religiões este princípio eclesiocêntrico significa que as religiões não-cristãs não são capazes de intermediar nem verdade divina nem salvação. Apenas a própria religião possui a verdade plena e não-dividida e por isso é para ser compreendido como único caminho à salvação. De forma muito diferenciada também KARL BARTH defendia um exclusivismo⁴ religioso-teológicoⁱⁱⁱ.

Expresso de modo mais simplificado e grosso se pode resumir essa posição na fórmula: *somente a própria religião é verdadeira, todas as outras são falsas*. O exclusivismo cristão também significa com isso: Cristo *contra* as religiões. Atualmente, essa posição é defendida quase que exclusivamente em grupos fundamentalistas e evangélicos. Ela ignora, porém, que está em contradição à convicção cristã da vontade salvífica universal de Deus, bem como à afirmação neotestamentária de fé segundo a qual Deus reconciliou *o mundo* consigo (cf. 2Cor 5,19).

Inclusivismo

O segundo modelo, o inclusivismo, pode igualmente referir-se à Antigüidade cristã. São JUSTINO, por exemplo, abriu-se para a filosofia grega e assim podia ver nela algo como uma *preparatio evangelii*⁵. Isso se tornou possível pela sua doutrina do *Logos*. Também fora do cristianismo existe algo como *lógoi spermatikói*, ou seja, sementes da Palavra de Deus e, portanto, da verdade que tornam possível perceber também aí algo da verdade cristã.

Nos nossos dias de hoje, a posição inclusivista foi decisivamente fundamentada de forma transcendental por KARL RAHNER e desdobrada

³ A respeito da história do axioma ver W. KERN. **Außerhalb der Kirche kein Heil?** (Fora da Igreja não há salvação?). Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder Verlag, 1979. A respeito de sua importância no contexto da teologia das religiões cf. G. GÄDE. **Extra Ecclesiam nulla salus? Ein patristisches Axiom und der heutige religiöse Pluralismus** (Extra Ecclesiam nulla salus? Um axioma patrístico e o pluralismo religioso hodierno), in: *Catholica* 55 (2001), 194-214.

⁴ Cf. K. BARTH. **Kirchliche Dogmatik I/2** (Dogmática eclesial). Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1938, § 17. O exclusivismo de Barth há de ser considerado de forma diferenciada justamente porque não remonta a uma atitude fundamentalista, mas sim funda na visão fundamentalmente negativa de religião em geral, inclusive da cristã. Segundo Barth religião é *"contradição contra a revelação, a expressão concentrada da incredulidade humana"* (ibid., 330).

⁵ Cf. JUSTIN. **1. Apologie**, 46.

em numerosos artigos⁶. Ponto de partida é a convicção da abertura transcendental do ser humano em direção ao mistério divino, a qual o qualifica como ouvinte potencial da Palavra. O ser humano é principalmente aberto para a Palavra de Deus e por isso não está, de antemão, pura e simplesmente fora da verdade, ainda que esta abertura transcendental necessite da mediação categorial-histórica na revelação cristã para seu cumprimento (e presumivelmente também para seu resgate). A partir do lado cristão, a história da salvação é, por isso, co-extensiva com a história da humanidade enquanto tal⁷ e com isso também com a história da religião na qual se articula de fato esta abertura ao mistério transcendental.

O inclusivismo por isso não vê nas religiões não-cristãs pura e simplesmente a inverdade. Pelo contrário, ele as inclui na sua própria verdade e concede a elas uma participação – principalmente possível de forma gradualmente diferenciada– na verdade cristã. O inclusivismo se tornou posição magisterial oficial da Igreja católica no Concílio Vaticano II. Pode-se resumi-lo na fórmula: *Somente a religião cristã é realmente verdadeira e mediadora de salvação, ao passo que as outras religiões refletem apenas um “raio” desta verdade.* No entanto, apesar de toda valorização das religiões não-cristãs é impossível ignorar nisso uma pretensão clara de superioridade do cristianismo. Expresso cristologicamente, o inclusivismo vê Cristo *acima* das religiões.

Pluralismo

Como nós vemos, as duas posições tradicionais só podem fazer valer a pretensão de verdade cristã aos custos da pretensão de verdade de outras religiões. O exclusivismo faz isso pela negação da verdade de outras religiões; o inclusivismo através de uma aceitação condicional e limitada da mesma. Comum a ambas é: elas só podem fazer valer a pretensão de verdade cristã por meio da relativização diferentemente acentuada de pretensões de verdade religiosas não-cristãs.

⁶ Cf. K. RAHNER. **El cristianismo y las religiones no cristianas** in: *Escritos de Teologia*. T. 3. ed. Madrid: Taurus, 1964, 135–156; IDEM. **L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza**. in: IDEM. *Nuovi saggi*. T. VI. Roma: Paoline Editoriale Libri, 1978, 307-345; IDEM. **Gesù Cristo nelle religioni non cristiane**. in: *Ibd.*, 453-469; IDEM. **Sul significato salvifico delle religioni non cristiane**. in: IDEM. *Nuovi Saggi*. T. VII. Roma: Paoline Editoriale Libri, 1981, 423-434.

⁷ Cf. K. RAHNER. **Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, 176-188.

Da insatisfação justificada com estes modelos foi desenvolvido um terceiro, sobretudo no âmbito anglo-americano: o *pluralismo*. Aos representantes principais dessa corrente pertencem em primeiro lugar JOHN HICK⁸ e PAUL F. KNITTER⁹. Sua teologia, a teologia pluralista das religiões, compreende-se a si mesma pelo abandono conseqüente dos modelos anteriores da teologia das religiões até agora como paradigma novo. Ao rejeitar o eclesiocentrismo exclusivista e ao querer superar também o cristocentrismo inclusivista, os pluralistas defendem uma visão *teocêntrica* ou *soteriocêntrica*. Não mais Cristo deve estar no centro das religiões e da história das religiões, também na ótica cristã. Ao invés disso, deve-se poder dizer também em perspectiva cristã que todas as religiões tenham seu centro na realidade divina transcendental e girem em torno dela. Esta compreensão teocêntrica, no decorrer do desenvolvimento da teologia pluralista das religiões, ainda será aberta para dentro de um soteriocentrismo. Principalmente PAUL F. KNITTER enfatiza tal visão: as religiões todas giram ao redor de uma realidade salvífica e são “verdadeiras” na medida em que aproximam seus adeptos a esta realidade salvífica em processos de emancipação libertadores¹⁰.

No modelo pluralista as religiões emergem, então, como *manifestações de uma realidade transcendental que devem sua diversidade aos diferentes contextos sócio-culturais nos quais emergiram*. A todas elas está subjacente uma experiência religiosa dessa realidade transcendental. Isto constitui sua verdade própria. Em contrapartida, seus diferentes conteúdos doutrinários e rituais são histórica e culturalmente condicionados e por isso não podem fazer valer a pretensão à verdade. Pois a realidade transcendental justamente é experimentada diferentemente nos contextos históricos e culturais diferentes. Por essa razão, nenhuma religião tem o direito de considerar sua própria maneira de experimentar a realidade transcendente e as formas de expressões religiosas dessa experiência como pura e simplesmente verdadeiras e as das outras religiões como falsas. A verdade de todas consiste em que

⁸ Cf. p. ex., J. HICK. **An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent**. London: MacMillan Press, 1989.

⁹ Cf. P. F. KNITTER. **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions**. New York: Orbis Books, 1985.

¹⁰ Cf. P. F. KNITTER. **Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie** (Apologia de uma teologia e cristologia pluralistas). in: H.-G. SCHWANDT (ORG.). **Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung** (Teologia pluralista das religiões. Uma sondagem crítica). Frankfurt am Main: Lembeck Verlag, 1998, 75-95.

todas elas podem referir-se legitimamente a uma experiência da realidade divina – porém diferentemente conceptualizada.

Epistologicamente JOHN HICK fundamenta sua posição na teoria do conhecimento de IMANUEL KANT. Segundo este, a realidade experiencial que nos circunda não é conhecida como ela é a partir de em si mesma. O em-si das coisas permanece incognoscível. A realidade é conhecida apenas da maneira que ela nos aparece, como ela se manifesta a nós. Este modelo epistemológico, pelo qual KANT restringe a aplicação somente à realidade empírica, de HICK agora é aplicado também ao conhecimento de Deus. Deus não é conhecido como ele é a partir de si mesmo, mas sim apenas como emerge na experiência religiosa. Dessa maneira Deus mesmo se torna parte da realidade experiencial. HICK supõe de forma demasiado trivial que Deus poderia ser experimentado desse modo. Assim, a transcendentalidade epistemológica de Deus em princípio não é outra do que a de uma mesa ou de um lápis¹¹.

Esta problemática raramente é percebida. Sobretudo na linguagem pastoral em homilética há um uso inflacionário da palavra “experiência de Deus”. Através disso insinua-se que Deus poderia ser mais ser objeto de nossas experiências. Quem assume esse pressuposto irrefletidamente encontra na Teologia pluralista das Religiões uma grande plausibilidade e a assume para si de bom grado. De fato essa teologia exerce grande atração em muitas pessoas, também na Europa. Ela parece tornar possível pertencer à religião cristã e também praticar esta religião sem por isso ter de desmentir a verdade de outras religiões.

Porém, esse modelo teológico é ganho a um custo muito alto. Exige indubitavelmente a *relativização da Cristologia*, portanto, o núcleo da fé cristã. No pluralismo, Cristo é colocado ao lado de outras grandes personalidades religiosas tais como, por exemplo, Buda, Maomé ou os profetas veterotestamentários. Nesse sentido ele [Cristo] apenas é uma figura mediadora de salvação entre outras, um ser humano, portanto, o qual viveu em abertura extraordinária para Deus, como existem em todas as religiões. Por essa razão, a Teologia pluralista das Religiões há de se despedir da profissão por Jesus Cristo como Deus verdadeiro e homem

¹¹ Cf. Minha disputa com John Hick: G. GADE. **Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie** (Muitas religiões – uma Palavra de Deus. Protesto contra a Teologia religiosa pluralista de John Hick). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, 104-118; IDEM. **Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks**. in: ThPh 73 (1998), 46-69.

verdadeiro e rejeitar o dogma cristológico do Concílio da Calcedônia. JOHN HICK procura entendê-lo em um sentido meramente metafórico¹². Pois nenhuma outra religião afirma de seu fundador que é verdadeiramente Deus. Mas enquanto o cristianismo mantém a confissão da “verdadeira” (e não simplesmente metafórica) divindade, assim vê Hick, ele levanta uma pretensão clara de superioridade perante outras religiões. Mas essa “reinterpretação” (e, de fato, abandono) do dogma cristológico é ao ver dos pluralistas *conditio sine qua non* para entrar no diálogo inter-religioso sem pretensão de superioridade e com isso tornar-se capaz do pluralismo. Assim também, na esteira da Teologia pluralista das religiões, se fala nesse país de “desabsolutização da cristologia” e de “desarmamento cristológico” (preste-se atenção às formulações terríveis!)¹³. Com isso, porém, a Teologia pluralista das Religiões abandona o núcleo próprio de nossa fé e justamente por isto a própria fé cristã. Mas isso os pluralistas também não exigiriam de nenhuma outra religião.

Ademais a Teologia pluralista das Religiões pressupõe uma *metaperspectiva*, donde a verdade comum das religiões é visada na medida em que esses sistemas religiosos, em abstração de seus conteúdos doutrinários específicos, são concebidos como manifestações igualitárias da realidade transcendental. Essa teologia, então, não olha às outras religiões pela perspectiva da fé, mas sim de um ponto de vista acima das religiões. Isto a torna bastante inapta para o diálogo inter-religioso¹⁴. Pois neste justamente se trata do encontro de diversas identidades religiosas.

¹² Cf. J. HICK. **The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age**. London: Westminster John Knox Press, 1993.

¹³ Cf. R. BERNHARDT. **Deabsolutierung der Christologie?** (Desabsolutização da Cristologia?). in: M. v. BRÜCK & J. WERBICK (ORG). **Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie** (O único caminho à salvação. O desafio da pretensão absolutista cristã pela Teologia pluralista das Religiões). Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder Verlag, 1993, 144–200.

¹⁴ Cf. U. DEHN. **Der Geist und die Geister. Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag** (O Espírito e os espíritos. Opções da teologia das religiões e uma proposta). in: BThZ 19 (2002), 25-44, aqui 39: „O modelo pluralista [...] não vive da perspectiva de uma confissão religiosa, por isso não precisa de uma disposição dos parceiros de diálogo de cunho parecido para um ‘êxito’ inter-religioso real, isto é, em princípio deveriam p. ex., parceiros muçulmanos estar dispostos a entender elementos teológicos próprios (para falar com Hick: metafísicos) como a preservação celeste do Corão ou a esperança ao retorno do 12º Imã no islã shiita como afirmação mítico-metafórica para chegar a um [mesmo] nível com parceiros de diálogo cristãos, segundo o modelo de Hick”.

Já percebemos a partir deste rápido esboço do modelo pluralista onde está sua fraqueza. Enquanto os primeiros dois modelos vivem de uma relativização das outras religiões, o pluralismo exige a relativização da própria. Pode-se resumi-lo pela fórmula: Cristo *ao lado* das religiões.

O caráter de beco-sem-saída dos três modelos

Na medida em que se considera inevitável, em última conseqüência, ter que decidir-se por um dos três modelos, a Teologia das Religiões entrou num beco sem saída. Tal beco sem saída também é significativamente responsável pelo dilema pastoral que foi esboçado no início. De fato é tido quase como *sententia communis* não poder haver uma alternativa a essas opções¹⁵. Todas as possibilidades pensáveis de determinar a relação de uma religião com as outras, então, estariam esgotadas. Algumas contribuições para a Teologia das Religiões na verdade se viram e reviram para encontrar uma saída desta situação confusa. Alguns experimentam combinações de duas dessas opções e falam, por exemplo, de um inclusivismo pluralista ou também de um inclusivismo “mútuo”¹⁶. Mas tais tentativas geralmente permanecem insatisfatórias. Ou eles afirmam que dentro da perspectiva intra-cristã se poderia continuar sendo cristocêntrico, no diálogo inter-religioso, porém, haveria de se olhar para as religiões, por assim dizer, por fora. Mas então, se ofereceria uma visão teocêntrica. Estas tentativas, em última conseqüência, ficam presas no triplo esquema e com isso numa compreensão prévia, na qual também procuram enquadrar a mensagem cristã. Assim se pode proceder apenas nas ciências da religião^{iv}.

¹⁵ Cf. P. SCHMIDT-LEUKEL. **Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle** (A respeito da classificação dos modelos da Teologia das Religiões). in: *Catholica* 47 (1993), 163–183.

¹⁶ Cf. H. DÖRING. **Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen** (A pretensão universal da Igreja e as religiões não-cristãs). in: *MThZ* 41 (1990), 73–97. Döring se pronuncia a favor de um “inclusivista e pluralista ao mesmo tempo” (97). R. BERNHARDT. **Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie** (A pretensão absoolutista do cristianismo. Da ilustração à Teologia pluralista das Religiões). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991, 230ss, investiga a possibilidade de um “inclusivismo mútuo”, que permite a cada religião considerar as outras incluídas na própria verdade. Por vezes se visa até uma versão soft do exclusivismo que, apesar de negar a verdade às outras religiões, mesmo assim concede uma possibilidade de salvação aos adeptos de outras religiões (exclusivismo de verdade sem exclusivismo de salvação). W. PFÜLLER. **Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen** (Problemas fundamentais de uma futura Teologia das Religiões). in: *ZMR* 84 (2000), 140–159, se pronuncia a favor de um “pluralismo gradual”.

No entanto, Teologia se faz à base das convicções religiosas próprias e inteiramente no interesse delas. A partir do ponto de vista da fé realmente é impossível enquadrar a mensagem cristã numa compreensão prévia das ciências da religião. Para o cristão, ao contrário, a própria fé cristã é a compreensão prévia para determinar a relação para com as outras religiões. Qual seria a outra base na qual se deveria, senão, conceder a outras religiões o estar na verdade? De um ponto de vista neutro, não-cristão, *remoto Christo* simplesmente é impossível enxergar a verdade da fé cristã ou das outras religiões. Uma abstração do próprio ponto de vista da fé por meio das ciências da religião só pode visar às religiões como sistemas de sinais rituais, porém, jamais conhecer e valorizar a verdade por elas proclamada¹⁷.

Portanto, se pode escapar do beco-sem-saída somente se se está disposto a abandonar a compreensão prévia que está à base dos três modelos e procurar por outro caminho. Este já é apontado pela própria mensagem cristã. Apenas precisa-se ter olhos vê-lo.

III. Um modelo alternativo

Uma alternativa às opções mencionadas se fundamenta na convicção de que a fé cristã se refere a uma mensagem a qual entende como “Palavra de Deus”. Como Palavra de Deus esta mensagem nada mais pode ser senão uma verdade insuperável. Em seu valor de verdade ela não pode mais ser superada por nenhuma outra mensagem. Pois se a mensagem cristã é compreensível como Palavra de *Deus*, portanto diz uma palavra que de fato só pode ser verdadeira se Deus a disse; então ela há de ser entendida como palavra definitiva sobre o ser humano e a história. A mensagem cristã nos comunica comunhão com Deus e a realiza no ouvinte acolhedor e fiel. Portanto, ela é tão inconcebível como o próprio Deus e, por isso, não se subordina aos nossos conceitos. Por essa razão, a mensagem cristã não se deixa enquadrar na nossa compreensão religiosa prévia e muito menos nos nossos modelos teológicos de classificação.

Isto significa que o critério para determinar a relação da fé cristã para com as religiões há de ser procurado na própria mensagem cristã.

¹⁷ A respeito da diferença da abordagem teológica e das ciências da religião cf. G. THEISSEN. **Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums** (A religião dos primeiros cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo). 2. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, 17ff.

A relação especial com a Escritura de Israel como paradigma

Minha proposta segue PETER KNAUER¹⁸ e parte essencialmente da relação que a mensagem cristã tem para com a Escritura Sagrada de Israel. Esta relação da mensagem cristã para com Israel se distingue tanto do exclusivismo como também do inclusivismo e igualmente da hipótese pluralista. Esta proposta gostaria de entender a relação especial que a mensagem cristã tem para com Israel, como paradigma teológico, para determinar sua relação também para com as religiões não-cristãs e para tornar compreensível e universalmente proclamável a sua verdade insuperável. Tentarei de me explicar.

Minha proposta que aqui apenas posso esboçar¹⁹ parte do fato de que o cristianismo originalmente não é uma religião autônoma, mas é religião apenas “em potência secundária”. Parece que isto faz parte de sua singularidade²⁰. O Cristianismo nasceu do Judaísmo e desde o início se refere à religião de Israel. A mensagem cristã se refere a uma religião já plenamente constituída. No simultâneo pôr-se-em-relação, distintamente a mensagem cristã pressupõe a religião de Israel não somente como quadro compreensivo histórico, e sim teológico. Desde o princípio ela se dirige a seres humanos religiosos e com isso a uma tradição religiosa bem determinada. E de fato ela ressoa na linguagem religiosa de Israel e igualmente as primeiras respostas de fé a ela se servem dessa linguagem e de seus motivos.

Testemunha disso é a Sagrada Escritura do Cristianismo através de seus dois testamentos. Parece que a religião cristã é a única que acolheu no cânon de sua própria escritura sagrada o corpus completo da escritura sagrada de outra religião. O cristianismo se serve dos textos sagrados de outra religião e proclama-os em sua liturgia como “Palavra de Deus”. Certamente, isso acontece em primeiro lugar porque Jesus o qual os cristãos confessam como o Cristo era, “segundo a carne” (Rm 1,3), um filho do povo judeu, se criou na religião judaica e anunciou sua

¹⁸ Cf. P. KNAUER. **Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz** (Uma outra pretensão absolutista sem intolerância exclusivista ou inclusivista). in: F. X. D'SA U. R. MESQUITA (ORG), *Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*. Wien (Publication of the De Nobili Research Library XX) 1994, 153-173.

¹⁹ Veja a respeito minha argumentação detalhada: G. GÄDE. **Viele Religionen – ein Wort Gottes** (Muitas religiões – uma Palavra de Deus). op. cit., 289-359.

²⁰ Esta constatação não deve ser mal-entendida. Naturalmente o cristianismo não representa a única religião que teria religiões históricas precedentes. Também o judaísmo as teve. A singularidade aqui afirmada se refere à *relação teológica* que a fé cristã tem para com aquela religião a qual se poderia denominar de “religião-mãe”.

mensagem salvífica servindo-se do imaginário religioso e conceitos teológicos que lhe foram dados na escritura e na tradição de Israel. A Escritura de Israel era a Bíblia de Jesus.

Nisso é decisivo distinguir teologicamente entre a Escritura de Israel e o Antigo Testamento. Uma coisa não é simplesmente a outra. A Escritura de Israel é o livro sagrado dos judeus, tal como existe independentemente da mensagem cristã e como é lido no Judaísmo, da mesma forma como os *vedas* indianos existem independentemente do Cristianismo. Como cristãos oriundos do paganismo nós originalmente também não tínhamos uma relação particular com a Escritura de Israel, mas a adquirimos por meio da fé em Cristo. O Antigo Testamento, entretanto, é o mesmo texto na medida em que é vinculado com a mensagem cristã à Bíblia cristã e é lido a partir da mensagem de Jesus, de tal forma que Cristo seja descoberto nela (cf., p.ex., Lc 24,27; 1Cor 10,4). O AT, portanto, é a Escritura de Israel cristãmente interpretada. A designação “Antigo” e “Novo” não significa apenas uma junção agregação de dois documentos religiosos, mas sim uma ordem de interpretação. Enquanto tal ela expressa a relação da mensagem cristã para com a Escritura de Israel. Antigo Testamento, portanto, quer dizer, que aconteceu algo com a Escritura de Israel por meio da mensagem neotestamentária. Por essa razão não se deve confundir a Escritura de Israel e o Antigo Testamento.

Mas a mensagem cristã tal como se articula no Novo Testamento não somente se refere à Escritura de Israel como seu pano de fundo histórico e para se fazer compreensível no contexto histórico-religioso. Em um sentido teológico a mensagem cristã, antes, universaliza a mensagem de Israel e sua fórmula da Aliança.

Na mensagem de Jesus a Aliança de Deus com seu povo se confirma como aliança com a humanidade toda. Parece que a mensagem cristã tem, enquanto uma mensagem *salvífica*, uma função hermenêutica diante de Israel. A mensagem cristã torna compreensível a mensagem de Israel como Palavra de Deus dirigida a toda humanidade. O que fora incompreensível de Palavra de Deus aos povos pagãos primeiro, agora se torna compreensível através de Cristo como Palavra de Deus e com isso como promessa salvífica para humanidade como um todo.

Revelação não é assunto auto-evidente

De fato, a mensagem de Israel tem o problema – e isto é o cerne próprio de minha argumentação – que ela mesma não consegue se fazer

compreensível como Palavra de Deus. Isto porque a transcendência de Deus, portanto, a diferença ontológica, com a qual Deus se diferencia totalmente de qualquer realidade criada e a qual é significativa para o conceito de Deus veterotestamentário (cf., p.ex., Is 40,15-25; Sl 39,6s), não se concilia com a concepção da “Aliança”. Pensar Deus em aliança com uma realidade criada, portanto, com um povo humano, significa questionar a transcendência e inconcebibilidade de Deus e pensar Deus como parte da realidade no todo. Pois Deus e mundo não podem ser pensados em um horizonte, por sua vez, abrangendo a ambos. No entanto, pensando-se Deus num ser realmente relacionado ao mundo e considerando-se possível tal ser relacionado, não se captou o que significa a palavra “Deus”. Então, tudo vai em direção de pensar Deus como parte da realidade no todo. Por essa razão é problemática, de antemão, a pretensão de revelação de uma religião ou escritura sagrada. Esta pretensão só pode realmente ser respondida e compreendida na fé como Palavra de Deus, portanto, ser distinta de uma afirmação arbitrária, se ela mesma se faz compreensível como Palavra de Deus²¹. Pois revelação justamente não é – contra uma compreensão prévia muito difundida – nenhuma naturalidade^v trivial. Este fato raramente é refletido e captado em suas implicações e em sua envergadura. Mas como pode uma palavra humana que é de natureza criatural, ser Palavra de Deus? Como se pode compreender esse conceito problemático de tal modo que não expressa nenhuma mistura ontológica inadmissível de Deus e mundo?

A função hermenêutica da mensagem cristã

A função hermenêutica da mensagem cristã, que sempre é uma função de serviço, nunca de sobrepujamento, consiste em dissolver essa incompatibilidade. A mensagem cristã torna compreensível como conciliar a transcendência e inconcebibilidade de Deus com a concepção de uma relação de Deus ao mundo e com isso da comunhão do ser humano com Deus. Nesse sentido – e em nenhum outro – ela é cumprimento da Escritura de Israel (Lc 4,12). Ela torna de todo compreensível o caráter-de-Palavra-de-Deus dessa escritura enquanto tal e ao mesmo tempo universalmente proclamável. Essa Escritura de Israel assim se torna Palavra de Deus também para não-judeus, portanto, para “pagãos”.

²¹ Cf. P. KNAUER. **Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie**. 6. ed. Freiburg im Breisgau-Basel Wien: Herder Verlag, 1991.

Parece-me que a mensagem cristã é a única mensagem religiosa capaz de, somente por causa de sua concepção trinitária perante a transcendência e inconcebibilidade de Deus, mediar justamente esta transcendência pelo pensamento da imanência salvífica de Deus, Javé e Aliança, distância insuperável e proximidade insuperável, ser absoluto e relacional. A mensagem cristã não fala de uma relação de Deus para com seu povo de uma maneira trivialmente auto-evidente, de uma maneira, então, que imaginaria Deus e mundo em um horizonte abrangendo ambos. Neste caso o conceito de realidade seria ainda mais abrangente do que o significado da palavra “Deus”. A mensagem cristã antes fala da relação de Deus para com Deus, à qual também seu povo é convidado a participar. Mas esse “povo” é compreendido de forma mais ampla do que o povo que vive dentro das fronteiras étnico-religiosas do Israel histórico. A mensagem cristã testemunha que a humanidade toda está assumida nessa relação de Deus a Deus, isto é, do Pai ao Filho (cf. Ef 1,3-6). Esta comunhão do Pai ao Filho é o Espírito Santo.

O conceito “Palavra de Deus” só é capaz de se fazer compreensível numa concepção trinitária de Deus. Para sua audibilidade “Palavra de Deus” implica a encarnação do Filho. Palavra de Deus só tem um significado razoável se Deus mesmo se encontra como ser humano, ou seja, se um ser humano diz essa palavra que apenas Deus pode dizer²².

O cristão, então, se sabe assumido na relação de Jesus com Deus. A aliança da qual fala a Escritura de Israel, se revela na luz da mensagem cristã como relação trinitária entre Pai e Filho (cf. Jo 17). A Aliança bíblica é, na realidade, a comunhão que Deus tem com seu Filho e da qual nós participamos. A Aliança mesma é o Espírito Santo. Somente sob esse pressuposto a Aliança de fato é confiável e indissociável (cf. 2Tm 2,13)!

Por causa da humanidade toda já ser criada “em Cristo”, segundo a fé cristã (cf. Cl 1,16), agora se torna compreensível, à luz desta fé, como as promessas a Israel de fato valem para todos os povos. A promessa vale para todos. A mensagem cristã torna compreensível exatamente isto. Por isso também a Escritura de Israel, que era a Bíblia de Jesus, se torna “Antigo Testamento” para o cristão quando é lida à luz de sua mensagem.

²² Cf. O artigo excelente de P. KNAUER. **Wort-Gottes-Theologie und Christologie**. in: G. RIBE (ORG.). *Zeit-Geschichte und Begegnungen – Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres*. Paderborn: Bonifatius Verlag, 1998, 186-198. O artigo também foi publicado em português na revista *Kairós* III (2/2006), 255-272 sob o título “**Teologia-da-Palavra-de-Deus e Cristologia**” (acréscimo do tradutor).

Nisso a mensagem cristã mesma indica como ela entende sua relação também às outras religiões. A fé cristã não se relaciona num sentido *exclusivista* para com Israel. Ela não exclui Israel da verdade nem da salvação. A Igreja dos Padres resistiu à tentação por Marcião de eliminar o Antigo Testamento da Bíblia cristã. O Cristianismo não quer substituir o Judaísmo.

A fé cristã também não compreende sua relação para com Israel no sentido de um *inclusivismo*. Este concede a outra religião no máximo uma participação parcial da própria verdade. A Igreja, porém, proclama na sua liturgia a Escritura de Israel como “Palavra de Deus”. “Palavra de Deus” não pode ser compreendida como uma realidade apenas provisória ou parcial. Palavra de Deus, na medida em que comunica algo que só Deus pode dizer, “é Deus” (Jo 1,1). Na verdade a Palavra de Deus comunica comunhão com Deus. Em terminologia veterotestamentária: Aliança com Deus. Na Palavra de Deus, então, sempre se trata de uma realidade insuperável. Caso contrário, essa palavra não poderia ser proclamada como “Palavra de Deus”. Portanto, na posição cristã não se trata de uma postura inclusivista. A mensagem cristã antes torna universalmente compreensível em que sentido a mensagem de Israel testemunha uma verdade insuperável, mas completamente não-evidente e não-dedutível a partir da realidade: comunhão do ser humano com Deus.

Em última conseqüência, a mensagem cristã também não compreende sua relação para com Israel no sentido da teologia *pluralista*. Fé cristã e Escritura de Israel não estão uma ao lado da outra como duas religiões independentes, mas que deviam ser compreendidas como manifestações e expressão equivalentes de uma realidade transcendental. Na Bíblia uma mensagem religiosa autônoma não segue a outra igual. Na Bíblia cristã, a mensagem cristã e a Escritura de Israel não estão uma ao lado da outra de forma pluralista. Nem se segue um segundo a um primeiro testamento. A Bíblia cristã, antes, se constitui do Antigo e do Novo Testamento. Essas designações indicam o processo interpretativo, portanto, uma relação hermenêutica. Se a Escritura de Israel é lida à luz da mensagem cristã, ela se torna “Antigo Testamento”. Trata-se de uma “nova” maneira de entender a Escritura de Israel. Então, a mensagem cristã presta um serviço hermenêutico à Escritura de Israel ao *relativizá-la*, na medida em que esta, tomada por si só, não se faz compreensível como Palavra de Deus, e na medida em que, ao mesmo tempo, a *universaliza* e compreende suas promessas dirigidas a todos os povos já *cumpridas* em Cristo.

Nessa perspectiva se entende porque a mensagem cristã não se deixa categorizar nos nossos esquemas de classificação teológicos. A fé cristã se entende como “vinho novo em odres novos” (Mc 2,22)! Ele rompe os odres velhos, portanto, nossa compreensão prévia teológica e religiosa. Como nós vimos, a mensagem cristã se relaciona diante da Escritura de Israel nem exclusivista nem inclusivista, nem tampouco pluralista. A mensagem cristã se relaciona *hermeneuticamente* diante da Bíblia de Israel. Ela a faz compreender verdadeiramente como Palavra de Deus para todos os seres humanos.

Isto não pode ser mal entendido, como se a Escritura de Israel se tornasse a revelação de Deus somente por meio de Cristo. Mas somente por meio de Cristo o caráter-de-Palavra-de-Deus dessa Escritura se revela e se torna definitivamente compreensível em seu sentido. Pois se a humanidade toda é criada em Cristo e a história da salvação é coextensiva com a história da humanidade, mas este fato está originalmente oculto, assim ele vem à luz por meio de Cristo.

Na relação para com as outras religiões

Por isso gostaria de propor que esta relação da mensagem cristã para com a Escritura de Israel se compreenda como paradigma também para a relação da fé cristã para com as outras religiões. Pelo fato de todas as religiões prometerem salvação aos seus adeptos, que ultrapassa absolutamente todas as possibilidades de auto-realização humana, todos têm o problema de não poder tornar compreensível realmente como essas promessas são cumpridas de fato sem constituir um problema de contradição para a razão crítica. Noutras palavras: essas promessas das religiões não conseguem fazerem-se compreensíveis como Palavra de Deus. E isto pela mesma razão pela qual também a Escritura de Israel não o consegue, e sim permanece “velada”^{vi} (2Cor 3,14-16).

De fato, as religiões de revelação – como já vimos no exemplo de Israel – apesar de sua afirmação ser Palavra de Deus, não sabem se fazer compreensíveis enquanto tal [Palavra de Deus]. Pois elas contradizem ao seu próprio conceito de Deus. As religiões asiáticas, porém, que não se baseiam em uma revelação, haveriam de explicar como suas promessas de salvação devem ser realizáveis por meio de força religiosa humana. Qualidade criada não é suficiente para constituir comunhão com uma realidade absoluta transcendental. Como podem, então, a nossa atividade religiosa, nossos esforços morais e espirituais, que são de natureza

criatural, realizar o cumprimento dessas promessas (cf. Hb 10,4 como apelo à razão)?

Já a Carta aos Hebreus entende a relação peculiar ao culto sacrificial veterotestamentário como paradigma para expressar de todo a ineficácia de todos os sacrifícios religiosos, porém, ver em Cristo o cumprimento também da religião de Israel. Nisso fica claro que a mensagem cristã cumpre uma função hermenêutica diante das outras religiões a qual é análoga àquela que ela tem diante da Escritura de Israel.

No Novo Testamento temos mais outras indicações para isso. Por exemplo, inicialmente se exigia pelos judeu-cristãos que pagãos que queriam se tornar cristãos deveriam se tornar judeus primeiro. Parece que não se podia imaginar ainda que a mensagem cristã se relacionasse a não-judeus [pagãos] da maneira como eles são. Mas o concílio dos Apóstolos, então, chegou a essa decisão: os pagãos podem ser batizados sem antes assumirem a Tora (cf. At 15). Em seu discurso no Areópago, Paulo tenta atender à religiosidade dos atenienses (cf. At 17,16ss). E no Evangelho de Lucas Simão como representante da Antiga Aliança exalta Jesus como “a luz para a revelação das nações e glória para seu povo Israel” (Lc 2,32). A mensagem cristã já começa no Novo Testamento a entender-se como chave hermenêutica tal qual para a descoberta da verdade de Deus na toda a história da humanidade.

Poder-se-ia advertir que esta proposta não pode ser aplicada a religiões que não têm uma concepção personalista de Deus e que não se remetem a revelação. Isso é válido, por exemplo, para o Budismo. Mas também o budismo faz promessas de salvação aos seus adeptos. Ele promete a eles uma redenção que ultrapassa todas as possibilidades terrestres de realização e por isso é para ser entendido como salvação insuperável. Mas como se pode considerar tais promessas de salvação como verdadeiras? Como elas se distinguem de ilusões humanas ou sonhos piedosos? Na perspectiva cristã tais promessas de salvação somente podem merecer confiança, se forem compreensíveis como Palavra de Deus. Na nossa visão essas promessas realmente existem com toda razão e são realmente compreensíveis como Palavra de Deus, portanto, como Cristo no Budismo. E o termo budista da “iluminação” não está em grande proximidade ao da “revelação”? Por quem o modo budista é iluminado? Como cristãos podem entendê-lo de outra maneira

senão que em Cristo vêem a luz “que ilumina todo ser humano” (Jo 1,9)²³.

“Interiorismo” como alternativa

A mensagem cristã torna evidente que as promessas salvíficas das outras religiões, de forma alguma, são meras ilusões, mas realmente promessa divina (Palavra de Deus) e por isso compreensíveis como remíveis, sem desafiar a contradição da razão crítica. A mensagem cristã torna também as mensagens das outras religiões universalmente proclamáveis. Ela jamais quer substituir aquelas de forma exclusivista. À luz da mensagem cristã também se revela a verdade toda e insuperável das outras religiões. Cristo (não o cristianismo) também é a verdade insuperável delas. De modo oculto, Cristo sempre está presente nelas²⁴. Devido à falta de um conceito melhor poder-se-ia chamar esta posição de “interiorismo” por enquanto.

Nisto é evidente que Israel fica com seu *direito de primogênito*. Pois a mensagem de Jesus foi formulada, originariamente, em relação à religião judaica. Israel é e permanece primeiro destinatário da mensagem cristã. Nossa relação peculiar para com Israel (e nenhuma outra!), definida como canônica, é o paradigma para determinar também a relação para com as outras religiões. Este caráter paradigmático se fundamenta justamente na relação peculiar que temos para com Israel. Mas também esta peculiaridade está – como todas as eleições bíblicas – a serviço de todos.

Finalmente podemos resumir o dito nas seguintes fórmulas breves:

A fé cristã não testemunha

- Cristo *contra* as religiões (= exclusivismo),
- nem Cristo *acima* das religiões (= inclusivismo ou pretensão de superioridade),
- tampouco Cristo *ao lado* das religiões (= pluralismo).

²³ A respeito do budismo ver H. NAKAMURA. **Die Grundlehren des Buddhismus – ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition** (Os ensinamentos básicos do budismo – suas raízes em história e tradição). in: H. DUMOULIN (ORG). **Buddhismus der Gegenwart** (Budismo na contemporaneidade). Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder Verlag, 1970, 173–198.

²⁴ Um teólogo que está mais próximo ao interiorismo do que ao pluralismo é R. PANIKKAR. **Der unbekannte Christus im Hinduismus** (o Cristo desconhecido no hinduísmo). 2. ed. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1990; IDEM. **La pienezza dell'uomo. Una cristofania**. Milano: Jaca Book Editore, 1999.

Essas três posições não preservam a insuperabilidade da verdade de todas as religiões. Exclusivismo e inclusivismo contestam a verdade das outras religiões. O pluralismo desmente de certa forma também a da própria religião para colocar-se como equivalente ao lado das outras. Cristo, porém, revela de maneira insuperável a verdade insuperável também de outras religiões. De fato o Novo Testamento testemunha Cristo como “luz para a revelação (*eis apokálypsi*) das nações (pagãos) e glória para seu povo de Israel” (Lc 2,32). Por essa razão é válida a fórmula:

- Cristo *nas* religiões (= interiorismo)

Esta fórmula reconhece que também outras religiões podem ser intrinsecamente verdadeiras, tal como é a aliança testemunhada em Ex 6,7, que, porém, somente por meio de Cristo é compreensível e por isso também universalizável como Palavra de Deus. Cristo revela (descobre) a verdade insuperável das religiões.

Visto dessa maneira, a fé cristã se oferece em *serviço* às religiões. Tal relação de serviço não precisa necessariamente ser entendida unilateralmente, mas poderia basear-se em reciprocidade. Pois se nós reconhecemos que Cristo também está presente nas outras religiões, também elas ganharão uma relação nova para com a mensagem cristã, semelhante à maneira pela qual a Escritura de Israel chega a uma relação para com a Igreja. Cristo, então, fala a nós também a partir das outras religiões. Assim o anúncio do Antigo Testamento na liturgia cristã é um serviço que Israel presta à Igreja e o qual deixa os cristãos compreenderem que a salvação de Cristo vai mais longe do que as fronteiras da Igreja e encontra uma multiplicidade de expressão (cf. Hb 1,1) nas promessas e esperanças religiosas dos povos. Por essa razão o diálogo com as outras religiões pode também servir à Igreja e deixá-la entender melhor certos aspectos de sua própria fé.

ⁱ O autor, Gerhard (Gerd) Gäde, sacerdote diocesano (Osnabrück/Alemanha), é doutor da Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. (Alemanha), em 1987, “habilitado” pela Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (Alemanha), em 1997. Atualmente leciona teologia dogmática e teologia dos sacramentos na Pontifícia Universidade Santo Anselmo em Roma (desde 1998), na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (desde 1999) e na Pontifícia Faculdade Teológica da Sicília em Palermo (desde 2002). Gerhard Gäde tem homepage próprio (em alemão): www.gerhardgaede.de/ Responsável pela tradução e demais informações: *Michael Kosubek* (Belo Horizonte-MG em fevereiro de 2008).

ⁱⁱ [Nota do tradutor]: O termo alemão “*Wahrheitsgehalt*” (conteúdo de verdade) indica que as outras religiões até certo ponto também “contém” a verdade.

iii [Nota do tradutor]: Geralmente traduz-se o adjetivo “*religionstheologisch*” pelo substantivo “*teologia das religiões*” por falta de um adjetivo correspondente em português que já estivesse em uso e reconhecido. Neste caso específico, porém, resolvi “inventá-lo” por razão sintática.

iv [Nota do tradutor]: Vale dizer da substantivização do adjetivo “*religionswissenschaftlich*” o mesmo já observado na nota iii.

v [Nota do tradutor]: O substantivo alemão “*Selbstverständlichkeit*”, bem como anteriormente já seu adjetivo “*selbstverständlich*” geralmente são traduzidos por “auto-evidência” e “auto-evidente”, algo que se faz entender por si mesmo. Aqui optou-se por traduzi-lo por “naturalidade” devido ao contexto semântico. Justifica-se tal escolha pelo fato de que a distinção crucial da concepção teológica do autor da relação entre não-evidência e auto-evidência da Palavra de Deus corresponde justamente à relação entre natural e sobrenatural, humano e divino.

vi [Nota do tradutor]: Com o adjetivo alemão “*schleierhaft*” o autor faz jogo de palavras: “*Schleier*” é o véu sob o qual os judeus olham a sua própria tradição escriturística, mas o adjetivo “*schleierhaft*”, antes alude a uma realidade apenas confusamente percebida, ou seja, não entendida claramente – justamente é o que a mensagem cristã como chave hermenêutica faz com a Escritura de Israel.

**Prof. Dr. Gerhard Gäde*

Doutor em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt
Georgen, Frankfurt a. M. – Alemanha

**Michael Kosubek*

Mestrando em Teologia Sistemática na FAJE-BH
Responsável pela tradução e demais informações

CATOLICISMO E EVANGELIZAÇÃO EM SÃO PAULO CENTENÁRIO DA ARQUIDIOCESE (1908-2008)

*Prof. Dr. Pe. Ney de Souza**

Resumo: Este artigo apresenta um panorama do Catolicismo em São Paulo durante o último século (1908 a 2008), com enfoque especial à atividade pastoral de D. Paulo Evaristo Arns. Destaca-se sua figura durante a ditadura militar, quando acolhe os presos políticos, além da preparação para a criação das novas dioceses na Região Metropolitana Paulista. Em suma, a atividade de um pastor preocupado em conduzir o rebanho dentro da orientação evangélica de servir, e servir aos pequeninos.

Palavras-chaves: Evangelização ; ditadura militar; novas dioceses; atividades pastorais.

Abstract: This article presents a landscape of the Catholicism in São Paulo during the last century (1908-2008), with special hang to the pastoral activity of D. Paulo Evaristo Arns. His figure stands out during the military dictatorship, when he wellcame political prisoners, beyond preparing the creation of the new dioceses on Metropolitan Region of Sao Paulo. In brief, a pastor's activity worried in conducting the herd in the evangelic orientation of serving, and serving to the small people.

Keywords: Evangelization; military dictatorship; new dioceses; pastoral activity.

O catolicismo em São Paulo no regime republicano segue o quadro geral do Brasil, de um primeiro momento de desconfiança do regime laico, da insegurança quanto a sua situação econômica, passando por uma aproximação e depois por alianças realizadas por determinados acontecimentos que confirmam tal situação e de outros de contestação ao regime, de maneira especial durante sua fase militar.

Durante esse período foi criada a **Província e arquidiocese de São Paulo** (1908), teve início a construção da nova catedral (1913), o primeiro Congresso Eucarístico Diocesano e o segundo Sínodo Diocesano. Na República atuará o primeiro arcebispo, D. Duarte que, até o momento teve o bispado mais longo na arquidiocese: 31 anos. Na formação acadêmica serão criadas a Pontifícia Universidade Católica (1946) e a Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1949).

Nos diversos momentos do cotidiano da cidade se terá o envolvimento do catolicismo, às vezes deficitário, como foi o caso da gripe espanhola de 1918 e, por outras vezes, de uma participação profética, como o envolvimento deste catolicismo e de D. Paulo Evaristo Arns durante o regime militar, e seu posicionamento em relação às torturas e aos presos políticos.

O catolicismo em São Paulo teve um aumento na participação dos fiéis e a presença de setores progressistas na promoção social foi de grande relevância. A disputa entre conservadores e progressistas no final dos anos 40 fortaleceu a Ação Católica que teve importante presença em São Paulo, no fim dos anos 50 e no início dos anos 60, concentrando sacerdotes e leigos progressistas e de esquerda.

O golpe de 1964 não foi aceito por toda a Igreja, mas a ambigüidade acaba em 1965, com a repressão a setores da Ação Católica e mudanças na CNBB, quando os conservadores ocuparam a presidência com o cardeal Rossi, recém-escolhido arcebispo de São Paulo.

O Concílio Vaticano II deu mais espaço aos setores laicais do catolicismo. A maior mudança foi a nova compreensão do sentido de Igreja, originando um grande número de Comunidades Eclesiais de Base que cresceram em São Paulo nos anos 60 e no início da década de 70.

Com o cardeal Arns à frente da arquidiocese de São Paulo a partir de 1970, surgia a Operação Periferia (1972), um programa de evangelização e promoção social. O projeto comunitário ganharia unidade e coesão no Plano Bienal de Pastoral em 1975. As CEB's propunham organizar as populações mais pobres em pequenas comunidades, dotando a periferia de serviços básicos de educação, saúde, lazer e expressão religiosa. A implantação das Comunidades de Base teve resistências de alguns religiosos, temerosos de perderem o controle dos fiéis. As CEB's também conviveram com práticas conservadoras, individualistas, sem engajamento político e social.

Em 1980 São Paulo recebeu a visita do papa João Paulo II. A celebração e homilia sobre os operários realizadas no estádio do Morumbi ficaram marcadas na vida da população paulistana.

A finalidade deste texto é destacar uma das etapas da história do catolicismo em São Paulo no ano em que a arquidiocese celebra o seu

centenário. A atuação marcante de D. Paulo Evaristo Arns é o enfoque da pesquisa aqui apresentada¹.

1. D. Paulo Evaristo Arns: *De esperança em esperança* (1970-1998)

D. Paulo Evaristo², o cardeal Arns, foi o quinto arcebispo e terceiro cardeal de São Paulo. Nasceu em Forquilha no dia 14 de setembro de 1921. Foi batizado três dias depois pelo padre Giacomo Giacca, na capela do Sagrado Coração de Jesus. Os padrinhos foram Rodolpho Michels e Verônica Arns Michels. Na mesma Forquilha Paulo Evaristo foi crismado. Pertencia a uma família numerosa, eram treze filhos. Seu pai, Gabriel Arns, descendente de imigrantes alemães, era casado com Helena Steiner Arns.

O futuro cardeal dos empobrecidos foi acostumado a pular da cama ante de o dia clarear. Estudava pela manhã e à tarde trabalhava na roça ou ajudava seu tio que ficava no balcão da venda que possuía.

No lugar em que morava o padre só aparecia no máximo uma vez por mês e acontecia quase sempre de a visita ser em dia útil. Até os dez anos de idade, Paulo nem tinha o hábito de freqüentar a missa aos domingos. A família era religiosa, rezava todos os dias. Depois de concluir os seis anos do curso primário no seu povoado com dois professores formados em Blumenau - um deles era o seu tio Jacó e o outro era Adolfo Back - partiu para estudar com os frades franciscanos no Seminário Seráfico de São Luis de Tolosa, na cidade de Rio Negro, no Paraná.

Entrada na vida religiosa

Em 1939 decidiu-se pela vida religiosa. No ano seguinte fez o noviciado em Rodeio, Santa Catarina. Completou o curso de Filosofia em Curitiba, no Paraná. O curso de Teologia realizou em Petrópolis, interior do Rio de Janeiro. Na mesma cidade foi ordenado padre pelo arcebispo de Niterói, D. José Pereira Alves, no dia 30 de novembro de 1945. Durante mais de dez anos trabalhou junto à população dos morros, favelas, vielas e barracos de Petrópolis, além de lecionar Teologia no Instituto Franciscano.

¹ Para aprofundar as temáticas relacionadas à história do catolicismo em São Paulo consultar SOUZA, N. *Catolicismo em São Paulo* 450 anos da presença da Igreja católica em São Paulo (1554-2004). São Paulo, Paulinas, 2004.

² Quando não for indicada outra fonte, o texto utilizou a seguinte: D. Paulo Evaristo Arns. *Da esperança à utopia-testemunho de uma vida*. Rio de Janeiro, 2001.

O frade franciscano teria uma outra missão em sua vida. Era o momento de ver a miséria longe do Brasil. Em Paris, na Sorbonne, o franciscano foi completar e aperfeiçoar seus estudos. A miséria do pós-guerra, os destroços que a violência deixara para trás, eram os sinais de morte encontrados na Europa. Paulo Evaristo iria estudar e conviver com pessoas que haviam passado o sofrimento da guerra, do campo de concentração de Dachau. Tudo ajudaria na continuidade da formação das opções e do caráter do futuro cardeal: seu estudo acadêmico e o contato com esta realidade de dor.

De volta ao Brasil, foi lecionar em Agudos e Bauru, no interior de São Paulo. Quando retornou a Petrópolis e estava trabalhando com os favelados que cercavam o bairro Itamarati, distante cinco quilômetros do centro da cidade, o papa Paulo VI o indicava para bispo auxiliar de d. Agnelo Rossi, em São Paulo, no dia 2 de maio de 1966.

Na antiga capela do Sagrado Coração de Jesus, em Forquilha, já então paróquia, D. Agnelo conferia a sagração episcopal a dom Paulo Evaristo Arns. Era o dia 3 de julho de 1966. Em São Paulo, D. Paulo trabalhou na antiga Região Norte, hoje região Santana. Nessa região descobriu uma das suas maiores inspirações para todo o seu trabalho em defesa dos Direitos Humanos. Diversos trabalhos realizou na região Norte: os velhinhos do Asilo D. Pedro II, da Santa Casa de Misericórdia, que passavam a ser, a partir dessa epifania de amor e solidariedade aos excluídos, a sua grande família com a qual o futuro cardeal dividiria por mais de trinta anos o seu Natal.

Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo

Nomeado arcebispo de São Paulo no dia 22 de outubro de 1970, D. Paulo assume a Arquidiocese no dia primeiro de novembro. Nessa celebração, além dos milhares de fiéis e de um corpo eclesástico considerável (o Nuncio, 28 bispos, o cardeal Rossi, o arcebispo de Porto Alegre, D. Vicente Scherer), estava sua mãe e seus irmãos. Seu pai o acompanhava de longe, muito longe, porém muito perto do filho. *Venho do meio do povo desta arquidiocese a que já pertencia, do clero a quem amo e de quem sou irmão, dos religiosos que comigo se esforçam para serem sinal e esperança dos bens que estão para chegar, dos leigos que entendem o serviço aos irmãos como tarefa essencial de sua existência*³. Entre as autoridades civis e militares, estavam presentes o governador de São Paulo, Roberto de

³ Exortação de D. Paulo Evaristo Arns em sua posse como arcebispo de São Paulo no dia 1 de novembro de 1970, in www.arquidiocese-sp.org.br

Abreu Sodré, e sua esposa, o prefeito da capital, Paulo Maluf, os comandantes da II Região Militar e do II Exército, os presidentes da Assembleia Legislativa e da Câmara Municipal e membros do poder judiciário. D. Paulo seria cardeal na cerimônia do dia 5 de março de 1973, na cidade de Roma, presidida pelo papa Paulo VI, com o título de Santo Antônio na Via Tuscolana⁴. D. Paulo foi membro da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos (1974-1988), junto ao Vaticano⁵.

Uma das primeiras visitas que D. Paulo fez como representante do catolicismo em São Paulo foi aos dominicanos presos. Logo depois, no dia 22, quando soube oficialmente da nomeação, D. Paulo Evaristo foi ao Presídio Tiradentes para dizer àqueles que lá se encontravam que não iria abandoná-los. Visitas como essa significavam muito para os presos. Naqueles tempos de repressão era muito importante saber que tinha alguém do lado de fora solidário à situação que estavam passando dentro das prisões. As lembranças desse gesto do arcebispo ficaram gravadas na memória dos dominicanos. Anos mais tarde, um deles, Frei Betto, registrou em seu livro *Batismo de sangue* a importância da atitude de D. Paulo. *Nomeado arcebispo, desafiou a ordem e fez questão de estar conosco antes de tomar posse. Sua atividade à frente da Sé paulista nascia de um gesto concreto em defesa dos direitos humanos. Corajoso, lúcido, dotado de extrema sensibilidade para as questões sociais, D. Paulo não marcaria data nem hora para nos levar apoio nos momentos mais difíceis do cárcere.*

Ainda como bispo auxiliar, havia realizado diversas visitas aos presos. *Consegui outras vezes ter acesso ao Presídio Tiradentes. Lá encontrei mais ou menos uma dúzia de religiosos, todos eles encarcerados sob o pretexto de subversão. Alguns eram meus conhecidos e todos se tornaram meus amigos a partir dessa hora e da consagração aos serviços da Igreja e da humanidade. Ouvi*

⁴ Em março de 1998 a arquidiocese de São Paulo realizou uma grande homenagem ao cardeal Arns pelos seus 25 anos de cardeal. *Jornal O São Paulo*, 4 de março de 1998.

⁵ O cardeal arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, exerceu ainda os seguintes cargos: Membro do Secretariado do Sínodo Mundial dos Bispos (1983-1987), Presidente da Comissão Episcopal do Regional Sul I da CNBB (primeiro e segundo mandato 1971 a 1979 e terceiro mandato 1987 a 1991), Membro da Comissão Independente para Questões Humanitárias Internacionais da ONU (1982), Membro da Pax Christi Internacional (1985), Membro do Serviço Internacional pelos Direitos Humanos (1985), Membro do Serviço Paz e Justiça na América Latina (1986), Presidente do Comitê Internacional de Peritos pela Prevenção da Tortura, CEPTA (1987), Membro da Comissão Internacional Sul-Sul, Genebra (1987), Membro do Comitê Honorário da Campanha Européia pela Interdependência e Solidariedade Norte-Sul, do Conselho da Europa (1988). Chancelaria do Arcebispado. *Relatório Quinquenal 1985-1989*. p. 15.

*tantas coisas e reparei em tantos sofrimentos, que não tive mais dúvida de que a tortura se instalara como método de interrogatório para todos os presos políticos*⁶. Ainda no futuro ano de 1982, o cardeal sofreria mais uma perseguição. A 22 de agosto de 1982 circulou na cidade uma edição falsificada de o São Paulo trazendo na primeira página um grande retrato meu, com a manchete: “*Mea culpa*”. Os responsáveis pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e eu particularmente éramos vítimas de difamações. Algumas emissoras de rádio distorciam os fatos em seus programas diários para transmitir a idéia de que eu era defensor de criminosos⁷.

Foi num clima de intensa repressão à participação democrática em partidos, sindicatos, na vida eclesial, na censura à imprensa, que D. Paulo assumiu o cargo de arcebispo da maior arquidiocese católica do mundo⁸. Seus anos seguintes seriam de um grande percurso entre visitas e apoio incondicional a presos políticos, torturados, famílias de desaparecidos, menores abandonados e à definição da Igreja de São Paulo: Pastoral das Comunidades Eclesiais de Base, dos Direitos Humanos e Marginalizados, do Mundo do Trabalho e da Periferia e áreas carentes.

Assim que assumiu a arquidiocese, incrementou a participação do laicato seguindo os passos do Concílio Vaticano II. Realizou a Operação Periferia, vendendo o Palácio Episcopal e assumindo destemida defesa dos direitos humanos constantemente violados pela ditadura militar. O cardeal se tornou a voz dos sem-voz o verdadeiro arauto da justiça social no Brasil. É de sua responsabilidade a edição e relatório do *Brasil nunca mais*, marco da luta contra a tortura. *As angústias e esperanças do Povo devem ser compartilhadas pela Igreja. Afinal, o próprio Cristo, que passou pela terra fazendo o bem, foi perseguido, torturado e morto. Legou-nos a missão de trabalhar pelo Reino de Deus, que consiste na justiça, verdade, liberdade e amor*⁹.

O futuro cardeal afirmava: *o que me impressionava em São Paulo era, sobretudo, o contato pessoal com tanta gente treinada pela Ação Católica e pela atuação de meus predecessores. Mais ainda, com os grupos que traziam novas*

⁶ D. Paulo Evaristo Arns. *Da esperança à Utopia testemunho de uma vida*. p. 150.

⁷ *Ibidem*. p. 285.

⁸ *O São Paulo*. 29 de outubro de 1982.

⁹ O texto é de D. Paulo Evaristo Arns no prefácio de *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis, 1985, p. 11. Este livro é indispensável para quem quer, mais do que somente cristãos, mas todos os cidadãos, tomar conhecimento da tortura no Brasil da repressão e não somente adquirir conhecimento, mas ser convidado a reconhecer a verdadeira identidade de Jesus de Nazaré através das faces desfiguradas dos torturados e torturadores, afirmando mais uma vez o direito, a justiça e a dignidade do ser humano.

*idéias para a juventude, para os casais e para os migrantes. Em toda parte havia fogo e esse fogo que Cristo trouxera à terra, de fato, estava queimando*¹⁰.

Regressando de uma visita ao papa Paulo VI, em abril de 1971, D. Paulo mencionou três restrições à situação brasileira: a legislação que precisava ser aprimorada na defesa dos direitos humanos, a neurose da segurança nacional e a violência contra a pessoa humana. E sob tal proposta o arcebispo se mantinha firme e decidido ao lado de seu rebanho: *Se formos atentos à voz do povo, ouvindo os clamores, estaremos captando os sinais dos tempos e ouvindo a voz de Deus na história de hoje*¹¹.

Em agosto de 1973, D. Paulo propôs ao papa a aplicação em São Paulo de uma experiência pioneira tentada em Paris: a criação de dioceses interdependentes capazes de comportar outros bispos com áreas específicas de atuação. Era algo inédito em termos de Igreja. *Objetivamente, a unidade da Igreja se dá pela evangelização, os sacramentos e a pastoral. Para assegurar, nesses três pontos fundamentais, a unidade, existem, em quase todas as Regiões, Escolas da Fé, coordenadores da Catequese e Grupos de Reflexão sobre a Palavra de Deus. A expressão mais forte talvez se encontre nas próprias Comunidades de Base*¹².

No exercício de seu pastoreio, o arcebispo criou novas regiões episcopais, realizando um amplo plano de pastoral urbana e lançando as bases para a ação colegiada na grande metrópole de São Paulo. Criou as condições essenciais para a entre-ajuda do projeto *Igrejas-irmãs*. Erigiu 43 novas paróquias e incentivou um grande número de comunidades eclesiais de base nas periferias da megalópole paulistana, particularmente nas atuais dioceses, criadas em 1989, São Miguel Paulista, Osasco, Campo Limpo e Santo Amaro, além das regiões Belém e Brasilândia. Esta era uma resposta eficaz e efetiva ao crescimento desordenado, à miséria e à migração constante e forçada para a capital de São Paulo.

Em 1975 seus bispos auxiliares eram: D. Jose Thurler¹³, D. Benedito de Ulhoa Vieira (1971 a 1978, nomeado arcebispo de Uberaba)¹⁴, D.

¹⁰ D. Paulo Evaristo Arns *da Esperança à Utopia*. p. 184.

¹¹ Chancelaria do Arcebispado. *Arquidiocese de São Paulo. Histórico*. (Jose Albanex). P. 61.

¹² Afirmação de D. Paulo Evaristo quando completava 12 anos de arcebispado. Chancelaria do Arcebispado. *Op.cit.* p. 62.

¹³ D. Jose Thurler, nascido em 19 de junho de 1913 na cidade de Nova Frigurgo-RJ, foi nomeado bispo de Chapecó-SC em 1959. Transferido para Sorocaba-SP em 1962. Chegou a São Paulo em 1967, no ano de 1970 foi designado auxiliar de D. Paulo Evaristo e designado

Francisco Manuel Vieira (1975 a 1989, nomeado bispo de Osasco)¹⁵, D. Mauro Morelli (1975 a 1981, nomeado bispo de Duque de Caxias-RJ)¹⁶, D. Joel Ivo Catapan (1974 a 1999 quando faleceu)¹⁷, D. Angélico Sândalo Bernardino (1975 a 2000, nomeado bispo de Blumenau-SC)¹⁸, cada um assumindo uma das seis regiões episcopais, divididas em setores de pastoral com autonomia e dinâmicas próprias. Ainda seriam escolhidos para auxiliar D. Paulo: D. Luciano Mendes de Almeida (1976 a 1988, nomeado arcebispo de Mariana-MG)¹⁹, D. Alfredo Ernesto Novak (1979 a 1989, nomeado bispo de Paranaguá-PR)²⁰, D. Antonio Celso Queiroz

pra a Região Episcopal Sé e Vigário Geral para as Religiosas. Chancelaria do Arcebispado. *Relatório Quinquenal 1985-1989*. p. 16.

¹⁴ Nasceu em Mococa/SP em 1920. Ordenado em São Paulo em 1948. Ordenado bispo auxiliar de São Paulo a 25 de janeiro de 1972. Foi capelão da PUC-sp, Vice-Reitor e Reitor do seminário do Ipiranga e Vigário Geral de São Paulo (1949-1978). Como bispo foi vigário episcopal na Região Lapa (1975-1978), sendo transferido para Uberaba/MG, em setembro de 1978.

¹⁵ Nasceu em Rio Tinto, Porto, Portugal no ano de 1925. Ordenado sacerdote em São Paulo em 1952. Nomeado bispo auxiliar de São Paulo no dia 25 de janeiro de 1975. Em São Paulo foi designado para a Região Osasco e procurador geral da Mitra Arquidiocesana de São Paulo. Em 1989 foi nomeado bispo da diocese de Osasco/SP.

¹⁶ Nasceu em Avanhandava/SP em 1935. Foi ordenado sacerdote em Baltimore (USA) em 1965. Sua ordenação episcopal ocorreu em São Paulo em 1975. Foi bispo auxiliar na Região Santo Amaro. Presidente da Comissão Regional de Presbíteros e da Comissão Representativa da CNBB.

¹⁷ Nasceu em Teixeira Soares/PR, no dia 17 de junho de 1927. Ordenado sacerdote, em São Paulo em 1953. A sua ordenação episcopal, como bispo auxiliar de São Paulo foi a 25 de janeiro de 1975. Exerceu seu episcopado na Região Santana e foi encarregado pela Pastoral da Juventude e Vocacional. Faleceu no dia 1 de maio de 1999 e foi sepultado em sua terra natal.

¹⁸ Nasceu em Saltinho, município de Piracicaba/SP, no dia 19 de janeiro de 1933. Ordenado sacerdote em Ribeirão Preto/SP em 1959. Sua ordenação episcopal ocorreu em São Paulo no dia 25 de janeiro de 1975. Foi bispo auxiliar exercendo seu ministério na Região São Miguel Paulista, e, na divisão da Arquidiocese (1989), na nova Região Brasilândia. Na Arquidiocese foi encarregado da Prioridade do Mundo do Trabalho e foi diretor do jornal *O São Paulo*.

¹⁹ Nasceu no Rio de Janeiro em 1930. Foi ordenado sacerdote em Roma no ano de 1958 e nomeado bispo auxiliar de São Paulo em 1976. Exerceu suas atividades na Região Belém e foi encarregado da Pastoral do Menor e das escolas. Foi secretário da CNBB por dois mandatos (1979-1986) e Presidente da CNBB também por dois mandatos (1987-1995); Membro da Pontifícia Comissão Justiça e Paz (1996-2000); Membro da Comissão do Secretariado para o Sínodo (1994-1999); primeiro vice-presidente do CELAM (1995-1999); Delegado à Assembléia Especial do Sínodo dos Bispos para a América por eleição da Assembléia da CNBB e confirmado pelo papa João Paulo II (1997). Arcebispo de Mariana/MG desde 1988.

²⁰ Nasceu em Dwight, Nebraska (USA), no ano de 1930. Sua ordenação sacerdotal ocorreu em Oconomowoc, Wisconsin (USA) no dia 2 de julho de 1965. Recebeu a ordenação episcopal em São Paulo no dia 27 de maio de 1979. Foi designado para a Região Lapa e encarregado da Pastoral para Instituições de Comunicações e Publicidade.

(1975 a 2000, nomeado bispo de Catanduva-SP)²¹, D. Fernando Penteadó (1979 a 2000, nomeado bispo de Jacarezinho-PR)²², D. Antonio Gaspar (1982 a 2001, nomeado bispo de Barretos-SP)²³, D. Décio Pereira (1979 a 1997, nomeado bispo de Santo André, falecido em 2003)²⁴. D. Décio foi sepultado na Catedral de Nossa Senhora do Carmo em Santo André.

2 . Atividades do catolicismo em São Paulo (1970-2000)

As atividades do catolicismo na cidade de São Paulo entre os anos 70 e 2000 trará à luz algumas das principais realizações da Igreja católica nesta megalópole nesses trinta anos. É evidente que o texto não pretende esgotar todas as atividades, mas relatar e analisar algumas das mais importantes no âmbito interno da Igreja e no que efetivamente contribuiu com sua presença na sociedade paulistana.

Um grande plano para São Paulo: novas dioceses

Logo que D. Paulo Evaristo tomou posse em São Paulo como arcebispo percebeu o que já havia vivenciado como bispo auxiliar: a cidade não poderia ser uma única Diocese. Isto, não só pela amplidão territorial, mas também pelo elevado número de habitantes, com tendência a crescer cada dia mais²⁵.

²¹ Nasceu em Pirassununga/SP no ano de 1933. Sua ordenação sacerdotal ocorreu em Comilhas (Espanha) no dia 17 de abril de 1960. Nomeado bispo auxiliar de São Paulo em 1975. Foi ordenado em Campinas/SP no dia 14 de dezembro de 1975. Responsável pela Região Ipiranga e encarregado do seminário Arquidiocesano de São Paulo. Foi membro da Comissão Episcopal de Pastoral, linha 1; Secretário Geral da CNBB (1987-1994). Delegado da CNBB junto ao CELAM (1995-1998); Delegado da Assembléia Especial do Sínodo dos Bispos para a América por eleição da Assembléia da CNBB e confirmado pelo papa João Paulo II (1997). Eleito Vice-Presidente da CNBB (2003).

²² Nasceu em São Paulo em 1934. Ordenado sacerdote em São Paulo no ano de 1960. Sua ordenação episcopal ocorreu em Roma em 1979. Exerceu os cargos de Vigário-Geral designado para a Região Itapeverica da Serra e responsável pela Pastoral da Periferia. Na divisão da Arquidiocese assumiu a Região Lapa.

²³ Nasceu em São Paulo no ano de 1931, também aqui foi ordenado sacerdote em 1962. Sua ordenação episcopal ocorreu em São Paulo a 6 de fevereiro de 1983. Exerceu os cargos de Vigário-Geral designado para Santo Amaro e na divisão da Arquidiocese foi transferido para a Região Sé.

²⁴ Nasceu em São Paulo no ano de 1940. Ordenado sacerdote nesta capital em 1967. Sua nomeação de bispo auxiliar ocorreu em abril de 1979. Sua ordenação foi no mesmo ano em Roma. Exerceu seu ministério na Região Sé e, depois na Região Belém. Foi encarregado do Ensino Religioso Arquidiocesano e do secretariado Arquidiocesano de Pastoral. Uma característica especial de D. Décio era que conhecia a todos pelo nome, de maneira especial, os seminaristas.

²⁵ Chancelaria do Arcebispado. *Arquidiocese de São Paulo. Histórico*. (José Albanez). Pp. 193-195.

Numa tentativa de enfrentar esta realidade e superar as dificuldades do pastoreio, o arcebispo colocou à frente de cada Região Episcopal, Vigários Episcopais, a fim de melhor atender às necessidades da população desta megalópole.

Alem disso, criou setores, ou seja, grupos de paróquias, Capelas e Comunidades que tinham certa afinidade sócio-religiosa, ou pelo menos geográfica, para que a vida pastoral pudesse ali, ser estimulada e incrementada sob a liderança de um Coordenador escolhido entre os padres.

Os Vigários Episcopais eram simples sacerdotes, com poderes restritos e limitados; mas com a nomeação dos bispos auxiliares, estes foram se colocando à testa destas Regiões, com a nomeação de Vigários Gerais.

O arcebispo fez tudo para que se criassem as secretarias episcopais em cada Região onde o Bispo Auxiliar Regional pudesse despachar e atender o clero e os fiéis, verdadeiras 'Curias Regionais' para facilitar o acesso a todos.

Animado pela palavra de Paulo VI, em audiência particular, que disse que a solução pastoral para as grandes capitais deveria ser a criação de **dioceses interdependentes**, a exemplo de Paris, pôs-se D. Paulo em união com seus auxiliares, a criar um espírito de Igreja Particular nas várias Regiões Episcopais, com o intuito de preparar a criação das novas dioceses.

Essa questão era uma preocupação no início do bispado de D. Paulo. A situação exigia uma adequada circunscrição de limites territoriais e uma razoável distribuição de clérigos e recursos. Entre os critérios apresentados pela Santa Sé, se faz necessários ressaltar alguns: 1) Unidade orgânica, 2) diversificação do povo, 3) características peculiares, psicológicas, econômicas, geográficas e históricas, 4) o numero de habitantes e 5) que o bispo possa realizar visitas pastorais, exercer funções pontificais, conhecer o clero e suas atividades.

A Arquidiocese de São Paulo, em obediência aos documentos do Vaticano II e sentido a impossibilidade de um só bispo exercer seu trabalho pastoral, propôs como assunto urgente o *plano de criação das novas dioceses* que com a Arquidiocese constituem uma unidade pastoral, e os bispos com o arcebispo sejam com que um Colégio.

O que se pediu à Santa Sé é exatamente o que o papa Paulo VI sugeriu que se fizesse, na alocução de 24 de setembro de 1971. A proposta da arquidiocese era a seguinte: 1) que sejam mudados os limites da arquidiocese de São Paulo, delimitando-lhe o território que corresponde à Região Episcopal Sé, 2) que sejam criadas 8 novas dioceses, nas atuais Regiões Episcopais, fora a Sé, 3) que as novas dioceses tenham forte vínculo de interdependência de maneira estável, por normas emanadas da Santa Sé, para que se conserve a unidade pastoral e a ação episcopal seja verdadeiramente colegial.

Para isto outros três pontos deveriam ser firmados: **1) elementos comuns à arquidiocese e às dioceses interdependentes:** a) as diretrizes gerais da Pastoral; b) as prioridades; c) as 6 linhas de pastoral; d) a formação do clero e sua manutenção; e) o seminário, faculdade, biblioteca, arquivo, museu seriam comuns; f) tomadas de posição em comum diante dos problemas políticos e sociais, diante das Ordens e Congregações Religiosas; g) Cabido Metropolitano; h) administração central dos bens imóveis. **2) Elementos próprios de cada uma das futuras dioceses:** a) catedral, residência episcopal, cúria; b) clero e presbitério próprio; c) Conselho de presbíteros e consultores; d) Pastoral em nível diocesano; e) vida própria de uma Igreja Particular. **3) Os bens imóveis seriam comuns e administrados pelo Cabido Metropolitano e pelo Colégio Episcopal.**

O patrimônio unificado e a administração centralizada facilitariam a justa e fraterna circulação dos recursos dentro da Igreja, conforme as necessidades de cada diocese. Evidente que são pensamentos e teorias do início e depois do decorrer do pastoreio do cardeal Arns. A concretização deste projeto se realizou em 1989 com a criação de 4 novas dioceses e, foi causa de grande crítica por parte de grande parte da arquidiocese à Santa Sé. Este tema será tratado mais à frente no item *Divisão da arquidiocese de São Paulo (1989)*.

A perseguição à imprensa católica: O São Paulo

A imprensa católica da arquidiocese de São Paulo juntamente com seu bispo D. Paulo Evaristo Arns foram perseguidos e difamados. O jornal *O São Paulo* foi censurado inúmeras vezes. As notícias censuradas foram substituídas por anúncios até “estamparem” grandes lacunas sem notícia alguma em suas páginas²⁶. A censura prévia foi baseada em leis

²⁶ Os textos vão ressaltar a participação da Igreja de São Paulo por se tratar de um texto específico sobre a história da cidade e o que a envolveu nos seus 450 anos.

impostas aos meios de comunicação e a população sem direito de manifestação. Reivindicar foi insubordinação grave reprimida com a violência própria do regime.

O Presidente Médici confirmou a censura prévia que foi publicada no *Diário Oficial da União* no dia 20 de junho de 1973. O MDB tentou convocar o Ministro Alfredo Buzaid para falar sobre a censura. A tentativa foi obstruída na Câmara dos deputados pela ARENA que rejeitou o pedido. O líder da Arena, Geraldo Freire se pronunciou sobre a legalidade do ato presidencial. Alegou ele que era um ato que defendia os ideais da Revolução, "(...) para o povo brasileiro ter o direito de pensar como quer. Porque se não fosse a Revolução, os elementos do MDB estariam neste momento com um cadeado prendendo-lhes os lábios"²⁷.

O Diário Oficial publicou assim:

Ministério da Justiça – PR 5.005/73 – Exposição de motivos nr. GM-229-B de 20 de junho de 1973. Diante do exposto, neste processo, pelo senhor Ministro da Justiça:

I – Ratifico o despacho exarado em 30 de março de 1971, na exposição de motivos nr. 165-B, de 29 de março daquele ano, no qual adotei, em defesa da Revolução, com fundamento no artigo 9.º do Ato Institucional n.º 5, as medidas previstas no artigo 155, parágrafo 2.º, letra E, da emenda constitucional n.º 1;

II – Tendo a decisão proferida no mandado de segurança impetrado pela Editora Enubia Limitada afirmando não existir, nos autos, prova de imposição de censura por ato do presidente da Republica, reitero a autorização ao Ministério da Justiça para que, através do Departamento de Polícia Federal, estabeleça a censura quanto ao periódico "Opinião".

Brasília, 20 de junho de 1973.

Ataques ao catolicismo em São Paulo

Estavam liberadas as matérias que contrariamente a verdade praticada na arquidiocese de São Paulo invertia os fatos demonizando suas ações. Assim fez o jornalista Salomão Jorge na *Seção Livre* do dia 9 de abril de 1972 do jornal *O Estado de São Paulo*. A matéria foi publicada com o título *A Cúria Metropolitana e a Imprensa*. É uma matéria extensa e cheia de citações do Magistério da Igreja e dos Evangelhos. Mas deturpando a realidade e utilizando comentários de um bispo que foi conivente com

²⁷ ACMSp. Documentos em fase de catalogação.

regime militar, D. Geraldo Proença Sigaud. Em um dos trechos da extensa matéria se pode ler: “(...) Mas quem ignora que a Igreja foi invadida por uma corja de alicantineiros, desfrutadores, como nunca ocorreu em tão grande número, ao longo de toda a sua história? (...) A orquestra vermelha, como a sonata de tartini, ‘Trilo do Diabo’ começou por empolgar os seminários, corrompendo o do Viamão. Todos puseram-se a dançar aos acordes da música: os frades do ‘Brasil Urgente’; clérigos nordestinos, reverendos de Universidades católicas, dominicanos das Perdizes que fizeram do convento um covil, em que se conspirava contra o Brasil (...) não foi somente ele quem denunciou a existência dos padres metidos no movimentos de comunização do clero, mas um dos mais ilustres sacerdotes do Brasil, o Bispo de Diamantina, o qual não entrou na hierarquia da Igreja pela janela, mas pela porta da frente, D. Geraldo Proença Sigaud. Há – afirmou ele – uma penetração, cada vez maior e mais perigosa das teses marxistas e comunistas nos seminários e conventos (...) A verdade é que o maior culpado de todo este badanal não é só o padre, mas principalmente o Bispo que o governa (...) o Arcebispo de São Paulo, que não deve privar-se nunca do que Pio XII chamou ‘o dever gravíssimo de prover e vigiar (...) Se D. Evaristo emudece diante das afrontas e aberrações do seu comandado, é claro que, com o silêncio e a omissão, se presume que a opinião do padre é também a dele”²⁸.

Esta matéria elencou uma diversidade de assuntos comentados na época como divórcio, celibato. Mas nela o tom desmoralizador se endereçou à pessoa de D. Paulo e ao semanário da arquidiocese *O São Paulo* que já incomodava o regime militar. A ação da Igreja que passou a tomar partido dos oprimidos precisava cessar.

Texto censurado: um cardeal proibido

No dia 22 de fevereiro de 1974 o cardeal de São Paulo tentou através do órgão de imprensa escrita da arquidiocese se comunicar com seu clero. A matéria foi censurada. Segue abaixo parte do texto que se tem acesso no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo:

“Prezado Pe. Vigário, Paz e Bem! Três acontecimentos me levam a essa comunicação fraterna: o incêndio do edifício Joelma, a morte do Pe. Luis Gonzaga Biazzzi e as prisões de elementos ligados à nossa ação pastoral. 1.o – (...) celebramos missa em sufrágio às vítimas do incêndio pavoroso (...) procuramos ainda conclamar a todos para a prevenção contra semelhantes catástrofes. 2.o – (...) exéquias do Côn. Luis Biazzzi, Vigário de Vila Guilherme. Apesar de a doença (câncer) que o vitimou (...) 3.o – Nosso Bispo Auxiliar Dom Lucas Moreira Neves teve ocasião de participar-lhe,

²⁸ ACMSp. Documentos em fase de catalogação.

na semana passada, a notícia de que se haviam efetivado numerosas prisões de elementos, direta ou indiretamente ligados à nossa Pastoral. Trata-se de pessoas empenhadas nos trabalhos da FASE, RENOV, Teatro Popular, Pastoral Operária etc. A certa altura desta semana conseguimos identificar nomes e circunstâncias de prisão de mais de vinte elementos, todos de uma ou de outra forma ligados à ação da Igreja. Entre eles figura o nome do Sr. Waldemar Rossi, membro da subcomissão paulista “Justiça e Paz”. Uma vez que tais prisões se fizeram de maneira mais do que misteriosa, sem mandato de prisão e sem atenções para com as famílias e as próprias pessoas, elas tinham que alarmar-nos. Mais. A Igreja não pode, em circunstância alguma, abandonar os filhos que a ela se dedicam. (...) Dom Lucas, com o apoio irrestrito dos Vigários Episcopais e do Conselho de Presbíteros, não só comunicou o ocorrido a todos os Padres, mas empenhou-se incansavelmente pelos presos e seus familiares. O mesmo fizeram os sacerdotes e fiéis das comunidades atingidas. Destaque especial mereceram os intrépidos advogados. (...) Gostaria que comunicasse a todos os que rezaram ou de outra forma contribuíram para a solução, as seguintes notícias: a) a maioria dos que estiveram presos no início da semana já estão soltos e outros prestes a recuperar a liberdade; b) continuam presas diversas pessoas, com as quais esperamos comunicarmos em breve; c) não sabemos ainda os motivos reais das prisões, embora tenhamos certeza de que muitos interrogatórios versaram sobre a ação e organização da Igreja; d) alguns sofreram muito, e nos toca a nós elucidar, por que tais métodos absurdos continuam a ser empregados. Meu prezado Pe. Vigário, espero ter cumprido um dever ao participar-lhe tais ocorrências (...). Vivemos para servir, na certeza da Ressurreição. Um abraço de seu Paulo Evaristo, Cardeal ARNS”.

Catolicismo no Brasil: entre a contestação e a legitimação

Uma parte da Igreja no Brasil lutou contra as arbitrariedades do regime militar. O conceito da Igreja “*unidade na diversidade*” tornou-se ambíguo no seio da própria Igreja nestes tempos difíceis. Foi uma minoria do colegiado episcopal que se uniu para defender o direito do povo contra a opressão do regime. O comentário feito por um jornalista no *Jornal do Brasil* sobre uma reunião da CNBB em Aparecida, SP, no ano de 1967 demonstra o que aconteceu no episcopado brasileiro naquele período: “(...) a CNBB tinha sido, antes, uma cabeça sem corpo, e era agora um corpo sem cabeça”²⁹. “(...) O golpe forçou uma regressão na Igreja brasileira, provocou uma crise institucional dentro da qual a organização se defrontou com

²⁹ T. C. BRUNEAU. *O Catolicismo brasileiro em época de transição*, p. 228. APUD. Otto Engel, *Jornal do Brasil*, 4 de maio de 1967.

*varias contradições que a tornaram incapaz de reagir à constante diminuição de influência*³⁰.

O Concílio Vaticano II avançava em questões sociais e a Igreja no Brasil sofreu com respostas antagônicas. Sua colegialidade foi colocada a prova. Homens como D. Helder Câmara queriam colocar em prática as ações sociais propostas na declaração de Paulo VI, a *Populorum Progressio*. Outros bispos preocupados com suas posições se curvaram à situação política brasileira. Afinal, aquelas idéias de direitos aos excluídos poderiam retinir aos ouvidos do poder como um “manifesto comunista”. Aqui em São Paulo não foi diferente. A omissão às arbitrariedades do regime só encontraram oposição da hierarquia em São Paulo com a nomeação de D. Paulo Evaristo Arns que substituiu o Cardeal Rossi ao ser designado para assumir um cargo na Cúria Romana, sendo prefeito da Congregação da Evangelização dos Povos. D. Helder Câmara foi constantemente “lembrado” pelos generais do regime: “*Helder Câmara, que, há muitos anos abandonou seus afazeres pelo turismo na Europa, a pretexto de conferências para falar mal do Brasil (...)*”³¹

O jornal da arquidiocese foi um veículo de comunicação importantíssimo para a Igreja de São Paulo e seu Cardeal intercederem pela população brasileira. Mesmo com toda perseguição a luta pela liberdade aconteceu na arquidiocese.

A Igreja caminha para a esquerda?

O jornal *O São Paulo*³² publicou um editorial com o título “*A Igreja caminha para a esquerda?*”. Este editorial teve 40 linhas censuradas, saiu mutilado em sua essência. Principalmente no que se refere ao subtítulo “*Resposta ao MEC*”. O texto comentava um relatório de 31 de janeiro de 1974. Redigido pela *Divisão de Segurança e Informações do Ministério da Educação e Cultura*. O relatório acusava a Igreja de ter em seu seio infiltrações marxistas. Este Órgão citou em seu texto “*um frade dominicano*” que o jornal indicou nominalmente como sendo o dominicano *Frei Beto*. Na ocasião Frei Beto foi libertado após dois anos de prisão. Condenado por “*atividades subversivas e de apoio à guerrilha*”. Seu nome foi censurado do texto original que seria publicado. Mas, no entanto, não foi censurada nenhuma linha da opinião de D. Geraldo

³⁰ Ibidem, p. 228.

³¹ AESP. DEOPS – 50-D-26-5708-5710. Relatório mensal de informações n.º 03/78/CISA.

³² A publicação do jornal *O São Paulo* é semanal. Este editorial é da semana de 9-15 de fevereiro de 1974.

Proença Sigaud que comentou o marxismo na Igreja. O bispo de Diamantina/MG, havia participado dias antes na cidade do Rio de Janeiro do *II Congresso da Confederação Anti-Comunista Latino-Americana*. Onde falou na sessão de abertura para os congressistas de todo o Continente.

Na mesma página o título de outro editorial: *“A propósito de um documento”* responde ao documento do MEC em seis pontos. No editorial se escreveu que: *“(...) a grave denúncia torna imperiosos os seguintes esclarecimentos no que diz respeito à Igreja e suas instituições (...) 1. É certo que de alguns anos para cá veio alterando-se a tática do combate a religião por parte de marxistas e comunistas (...)”*. Mas o que seria a conclusão do editorial foi censurado. O editorial chegaria à população assim: *“Parece injusto, entretanto, e simplista, dividir os brasileiros em dois grupos – o dos patriotas e o dos antipatriotas – situando todos os que refletem, criticamente, sobre a situação nacional, entre os segundos. Também amam o Brasil os que o desejam mais humano, mais fraterno e mais cristão.”*³³.

Qualquer artigo destinado a conscientizar a população era censurado. Em poucas oportunidades no período do regime militar a imprensa nacional conseguiu uma chance para se posicionar em relação às arbitrariedades cometidas contra a população brasileira.

DEOPS, uma opinião sobre o cardeal Arns

O Cardeal Arns respondeu sempre que pôde a toda provocação do regime. Isto deixou alguns registros inflamados nos arquivos do *DEOPS* como o que se segue: *(...) não será fácil, sem morrer muita gente. Mas no dia em que o Partido Comunista conseguir sair vitorioso no Brasil, o primeiro a merecer uma estátua em praça pública não será Carlos Prestes, mas o ilustre cardeal de S. Paulo. D. Evaristo Arns, que se especializou em provocar o regime e a apoiar tudo aquilo que sirva de instrumento contra ele. (...) faz muito tempo que sua atividade é política. A serviço das esquerdas, que são o maior inimigo do regime brasileiro (...) as declarações de D. Evaristo são um primor de gaiatice (...) o que um bispo deve fazer é comportar-se com dignidade, para evitar que um general o chame de subversivo (...) Se um bispo não pode dizer se um general é bom em cavalaria, do mesmo modo não pode se meter em política (...) Sob pena de comprometer sua verdadeira missão sacerdotal (...) o general Euclides Figueiredo falou com base, conhecedor do problema de agitação de sua área por parte de religiosos”*³⁴.

³³ ACMSp. Documentos em fase de catalogação.

³⁴ AESP. DEOPS n 50-D-26-5708-5710. Relatório Mensal de Informações nº 3/78 CISA

Relatórios do arquivo do DEOPS

As declarações de alguns relatórios existentes nos arquivos do DEOPS têm um tom quase que passional. Não parece se tratar de um documento investigativo com uma opinião oficial. Estes relatórios não trazem nem a assinatura de quem os elaborou. Os fatos narrados sobre os atos praticados por seus *suspeitos* tomaram contornos pessoais, praticando a mesma arbitrariedade, meio utilizado constantemente naquele contexto. Pode-se fazer uma análise simplista destes relatórios da seguinte forma: A impressão que se tem é de que as pessoas recrutadas pelos órgãos de repressão passavam por uma lavagem cerebral³⁵.

O informe do DEOPS N. 204 S/104-CIE tratou da *“A infiltração de esquerda nos meios de comunicação de massa em São Paulo”*. O relatório comentou que existiam movimentos de esquerda atuando na imprensa de São Paulo. O caso foi tratado como preocupante. *“Antecedentes: Os meios de comunicação de massa sediados em São Paulo, por força da importância de sua área de atuação, foram sempre alvos de infiltração comunista (...) O atual estágio da infiltração de esquerda nos meios de comunicação de massa em São Paulo pode ser considerado preocupante. E isso menos pelo número de agentes em ação, mas mais pela sua agressividade e ousadia, como foi demonstrado no recente episódio que envolveu o suicídio de Herzog. (...) atuantes dentro dos jornais, rádios e televisões de São Paulo. A partir daí eles executam um verdadeiro plano de aproveitamento do êxito. Seus objetivos visam consolidar o domínio sobre as redações, afastar os focos de resistência democrática (...)”*. Fala-se de maneira ambígua e o nome dos supostos comunistas comprometidos não tem uma afirmação categórica de como atuavam. Em um parágrafo citam que determinado jornalista afastou da chefia da redação da *Folha de São Paulo* o chefe de formação anticomunista³⁶. Não ficou detalhado como esta informação chegou até o DEOPS. Sendo os documentos tratados como *Confidencial* se pode citar melhor a informação! Esta frase do *Ato da Penha* no ano de 1977 exprime o motivo da perseguição da Igreja em São Paulo: *“A Igreja não sofre perseguições quando se acomoda às injustiças, atuando somente na esfera tranqüila da sacristia e voltando-se para uma espiritualidade abstrata desligada dos problemas atuais (...) não basta exigir que o governo ponha fim às arbitrariedades contra os missionários. As arbitrariedades continuarão, se continuarem as estruturas da*

³⁵ AESP. DEOPS n. 50-D-26-5708-5710; 50-Z-9-43611-43617.

³⁶ Os nomes foram preservados por se tratar de profissional em atividade e de projeção na mídia nacional. Consultar AESP-DEOPS n.º 50-Z-9-43611-43617.

injustiça que as provocam. E essas estruturas só serão modificadas quando o próprio povo puder propor e encaminhar as mudanças a seu favor”³⁷.

O ato da Penha foi em desagravo à perseguição à Igreja em todo o Brasil. Uma Igreja que assumiu com a população a pesada cruz que teve de carregar. Apoiou a população e seus fiéis e defendeu seus irmãos no episcopado da Igreja no Brasil. Os bispos de São Paulo defenderam Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino³⁸. Uma acusação de marxização na Igreja partiu da desinformação de Dom Geraldo Proença Sigaud o extremo conservador bispo de Diamantina/MG, e do governo militar. D. Paulo resumiu bem esta história de marxização da Igreja a um grupo de jornalistas no Hotel Hilton: *“Os bispos provaram à sociedade que não são comunistas, pois seus argumentos se centralizaram em três pontos que resumem o cerne da questão: não são ateus, não são materialistas e são contrários a toda e qualquer ditadura”³⁹.*

O *Jornal do Brasil* noticiou algumas matérias importante no início do cerco da censura aos meios de comunicação. No dia 10 de maio de 1972 o JB publicou uma reportagem sobre o boletim *Ecclesia* da arquidiocese de São Paulo. O texto era um protesto contra a censura: *“(…) Em editorial publicado na primeira página de sua edição de ontem, o Boletim informativo do Centro de informações Ecclesia diz que ‘o mínimo que se pode desejar dos modernos instrumentos de comunicação social é a verdade dos fatos que divulgam (...) Lamentavelmente – continua o editorial de Ecclesia – como se poderá deduzir até mesmo de informação divulgada através deste boletim, nem mesmo a imprensa católica, pela primeira vez em sua história, está encontrando a liberdade para um leal serviço da verdade. Os seus modestos recursos de comunicação encontram-se sob censura e pressões de toda ordem, sem poder informar e, menos ainda, apreciar, criticamente, os acontecimentos do país. Haverá, perguntamos, algum benefício para o bem comum decorrente de tal situação, violadora do Artigo 1º da Lei de Imprensa, promulgada solenemente a 9 de novembro de 1967, neste Governo?”⁴⁰.*

O JB publicou também a notícia da ação que o jornal paulista *O Estado de São Paulo* impetrava contra a União, alegando prejuízo por causa da censura. A notícia foi veiculada na edição de 2 de junho de 1973.

³⁷ E. SYDOW; M. FERRI. *Dom Paulo Evaristo Arns um homem amado e perseguido*. p. 219.

³⁸ Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia e bispo de Goiás.

³⁹ E. SYDOW; M. Ferri. *Dom Paulo Evaristo Arns um homem amado e perseguido*. p. 218 APUD, *Diário Popular*.

⁴⁰ ACMSP. Documentos em fase de catalogação.

“(...) O juiz da 1ª. Vara da Fazenda Federal, Sr. Luis Rondon Teixeira Magalhães, está estudando a ação ordinária ajuizada pelo jornal O Estado de S. Paulo contra a União, argüindo prejuízos com a censura imposta ao jornal, (...) O procurador Muylaert vai comparar as informações da Polícia Federal, que é agente da censura, com os elementos constantes dos autos do processo (...)”⁴¹.

A ousadia contra a imprensa estava no começo. O art. 9º do AI-5 conferia ao Presidente da República o direito de suspender a liberdade de reunião e de associação e estabelecer a censura de correspondência dos meios de imprensa, comunicações e toda diversão pública. O art. 152, parágrafo 2, alíneas D e E da constituição de 1967 também facultava ao Presidente o mesmo poder para censurar a imprensa.

O jornal *O Estado de São Paulo* em sua edição de 15 de fevereiro de 1978 duvidou de seu fim. O título da matéria foi: *“Censura interrompe vetos a notícias, pode ser teste”*. Segue anunciando que: *“(...) Como ninguém se sente garantido, as aberturas nos noticiários são irrelevantes. Nenhum editor se animou, por exemplo, a encerrar noticiosos com informações nacionais. Continua o recurso de fechar os jornais com noticiário internacional habitualmente olhando com benevolente desinteresse pela censura”*.

O jornalista Ewaldo Dantas Ferreira acusou “a censura” de discriminadora. Diretor do semanário da arquidiocese de São Paulo, ele reclamou que: *“O que estamos sofrendo no ‘O São Paulo’ não é mais censura, é um ato de provocação, de covardia, pois matérias que já foram publicadas por outros órgãos da imprensa estão sendo vetadas no jornal da Igreja”*. Esta matéria foi publicada no dia 5 de agosto de 1977 no jornal *O Estado de São Paulo*.

Comissão Justiça e Paz

A Comissão Justiça e Paz de São Paulo teve seu início em 1972, por iniciativa do arcebispo D. Paulo Evaristo. Sua historia se confunde, de certa forma, com o próprio desenvolvimento ou subdesenvolvimento dos direitos humanos no Brasil, nas décadas de 60 e 70.

Se, durante muitos anos, determinada pela realidade em que o país vivia, com a prática sistemática de tortura e assassinatos por motivos políticos praticados pelo regime militar, a ação da Comissão de Justiça e Paz, sem descurar das violações no plano dos direitos sociais, voltou-se preferencialmente para a luta contra a prisão ilegal, a tortura e morte de

⁴¹ Ibidem.

presos políticos, sempre dando total apoio e solidariedade aos familiares desses desaparecidos. Na fase da *democratização* se entrava num novo momento: a priorização à educação em direitos humanos.

O projeto de educação em Direitos Humanos, em nível informal e formal, suscitou, através de cursos e seminários, a publicação de livros e a edição de vídeos sobre o tema⁴².

Em 1975, o presidente da Comissão era o advogado Dalmo Dallari. Um dia, chamou D. Paulo e explicou que a instituição não era um órgão da Igreja, mas ligada a ela, que atuavam em terreno perigoso e por isso era necessário dar personalidade jurídica ao órgão para que não fossem apanhados de surpresa, evitando, dessa forma, as constantes acusações de ser uma organização subversiva. O cardeal concordou. Imediatamente Dallari convocou uma reunião entre os membros da comissão e juntos fizeram o estatuto. O documento foi registrado em cartório. Algum tempo depois, o que o advogado temia se confirmou. Ele foi chamado pela Polícia Federal para explicar o que era *aquela organização subversiva, Comissão Justiça e Paz*. Para surpresa do delegado, Dallari tinha levado o estatuto devidamente regularizado. A Comissão era uma sociedade civil legalmente constituída⁴³.

Entre outras atividades desta Comissão participou das comemorações da Semana Santa de 1988, em Marabá, em solidariedade às vítimas do massacre de garimpeiros de Serra Pelada. Elaborou um documento e o tornou público sobre a morte dos trabalhadores de Volta Redonda. Apoiou os funcionários demitidos do Metrô de São Paulo em 1988, bem como os assentados da Fazenda Reunidas, em Promissão/SP. Em 1989, deu total apoio à greve dos professores da rede estadual de São Paulo.

Além destas atividades, participou ativamente dos trabalhos do Plenário Pró-Participação Popular na Constituinte Federal, bem como na mobilização pela Constituinte Estadual, tendo apoiado alguns seminários sobre o assunto.

Dentro de seu projeto de Integração Latino-Americana, membros da Comissão Justiça e Paz estiveram em Montevidéu, Buenos Aires, Santiago do Chile e Costa Rica, trabalhando e pesquisando na área da

⁴² Entre os livros se destacam *Direitos Humanos: um debate necessário* (2 volumes) e *Direitos Humanos*, com artigos de Marilena Chauí, Fabio Konder Comparato, Antonio Candido de Mello e Souza, Herbert de Souza, Carlos Idoeta e prefácio de D. Paulo Evaristo Arns.

⁴³ E. SYDOW-M. FERRI. *Dom Paulo Evaristo Arns. Um homem amado e perseguido*. P. 180.

Educação em Direitos Humanos. Participou do Seminário vinculado à Comissão Internacional dos Juristas, em Buenos Aires; da Conferência Mundial de Dirigentes Espirituais e Parlamentares sobre a sobrevivência humana, em Oxford, na Inglaterra; do Seminário Internacional sobre escravidão na USP, em São Paulo; coordenou o Seminário de Cinema: direitos humanos no Terceiro Mundo, realizado na XVII Jornada Internacional de Cinema da Bahia e do II Encontro Ibero Americano de Organizações de Direitos Humanos em Badajoz, na Espanha.

A Comissão de Justiça e Paz elaborou uma pesquisa, com o apoio do CEBRAP (Centro Brasileiro de Pesquisas), sobre as condições de vida na cidade de São Paulo da qual resultou a publicação do livro *São Paulo: Trabalhar e viver*, que atualizou um outro texto: *São Paulo: crescimento e pobreza* (1978)⁴⁴. Presidiu o Tribunal Ticuna, que julgou a política do governo federal em relação às nações indígenas.

Naquele ano de 1975, em dezembro, o clero de São Paulo decidiu concelebrar uma missa de solidariedade a Dom Paulo Evaristo Arns. Nessa ocasião o arcebispo estava sendo muito criticado por sua luta contra a repressão do governo militar. A celebração aconteceu na Catedral da Sé e contou com a presença de 300 padres e bispos. Quando o cardeal entrou no templo, foi aplaudido por mais de 3 mil pessoas. Emocionado, no final da cerimônia o cardeal se pronunciou: *Queria pedir a todos que, em primeiro lugar, me permitissem amá-los em todas as circunstâncias e errar de vez em quando, querendo acertar. Que esse amor nos ligue sempre no sentido de solidariedade. Gostaria de pedir também que nos avistássemos sempre de olhos abertos. No momento em que aqui estamos, um padre estrangeiro, François Jetel, que durante 20 anos deu o melhor de si no interior do país, que foi condenado e absolvido, foi seqüestrado, na manhã de hoje, na sede da CNBB do Rio de Janeiro, para reaparecer à tarde e ser obrigado a voltar para a França*⁴⁵.

Ainda no ano de 1975 uma grande arbitrariedade havia acontecido no Brasil. O ato extremista e autoritário do regime militar: o assassinato,

⁴⁴ Este livro possibilitou um estudo da ação pastoral da Igreja de São Paulo. Através de ampla divulgação, toda a Igreja foi convocada para a discussão e, ao final, em Assembléia Arquidiocesana, padres coordenadores, religiosos e leigos, representantes de 38 setores da arquidiocese sob a orientação do Colégio Episcopal aprovaram, em novembro de 1975, o primeiro Plano Bienal de Pastoral com 4 prioridades: Pastoral do Mundo do Trabalho, dos direitos humanos e marginalizados, da periferia e das CEB's.

⁴⁵ E. SIDOW-M. FERRI. *Op.cit.* p.183.

dito pelos militares à época como suicídio⁴⁶, de Vladimir Herzog (Vlado). A perda dolorosa do jornalista da TV Cultura, casado com Clarice, pai de dois filhos trouxe uma situação de grande comoção da sociedade não só de São Paulo, mas de todo o Brasil⁴⁷. O culto ecumênico preparado para o dia 31 de outubro de 1975 dentro de um clima tenso. A reação do governo à idéia do culto ecumênico sempre foi muito violenta. Os jornais publicavam as advertências do sempre coronel Erasmo Dias. A pedido do presidente da República, Ernesto Geisel, Paulo Egydio Martins que era o governador do Estado mandou à casa de D. Paulo dois de seus secretários para pedirem o cancelamento da cerimônia. *Digam ao governador que o arcebispo estará com aqueles que Deus lhe confiou. Custe o que custar, ele cumprirá o dever. Agradeço a visita, mas digam ao governador que o povo se manterá calmo. Portanto, todo o mais correrá por conta dele.*

Eram mais de oito mil pessoas dentro da catedral e do lado de fora uma multidão, apesar de todos os esforços do regime militar para isolar a área. *A Catedral ressoou. Era canto, era choro, era oração. Promessa de que isto não aconteceria mais entre nós: filhos órfãos, mãe viúva, assassinio por torturas de um funcionário pacífico e cumpridor do dever*⁴⁸. O reverendo Jaime Wright, o rabino Henri Sobel, D. Helder Câmara, alguns políticos como o deputado Natal Galé, o senador Orestes Quércia e o deputado Airton Soares estavam lá. Também marcaram presença o ator Walmor Chagas e o autor Plínio Marcos. Eram inúmeros os estudantes universitários. O culto aconteceu dentro da maior normalidade possível. No final D. Paulo Evaristo foi confortar Clarice Herzog e os seus filhos. A política brasileira vivia um momento de grande importância: o regime militar começava a dar sinais de desmoronamento. O ato canalizou a indignação da sociedade contra a ditadura e a repressão no Brasil. E entrou para a história como o início da mobilização pela redemocratização⁴⁹.

⁴⁶ 'Ninguém, absolutamente ninguém, acreditou, nem por um segundo, que pudesse ser suicídio', afirma o cardeal Paulo Evaristo em relato elaborado em 1979 e citado em *O São Paulo* 25 de outubro de 2000, p. 7.

⁴⁷ A narração, com detalhes, deste fato é encontrado em E. SIDOW-M.FERRI. *op.cit.* 184-206; F. P. JORDAO. *Dossiê Herzog*. São Paulo, 1979; T. LANDAU. *Vlado Herzog – o que faltava contar*. Petrópolis, 1986.

⁴⁸ D. Paulo Evaristo Arns. *O São Paulo*. 25 de outubro de 2000, p. 7.

⁴⁹ Em 1979 o Sindicato dos Jornalistas e Profissionais do Estado de São Paulo, a Comissão de Direitos Humanos da Cúria Metropolitana, a Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) – Seção São Paulo e Comitê Brasileiro pela Anistia, instituíram o Prêmio Jornalístico Vladimir Herzog de Anistia e Direitos Humanos. O objetivo era criar uma premiação para matérias veiculadas na imprensa que versassem sobre a promoção dos direitos humanos e sociais. Na primeira edição o jornal *O São Paulo* recebeu o prêmio com a

Eram tempos de ditadura e repressão, de prisões arbitrárias de todos que ousavam pensar diferente, de torturas e assassinatos, de *desaparecimentos* de militantes políticos.

Em 1979, o cardeal Arns pôde contar com a ajuda de mais um bispo auxiliar, D. Décio Pereira, um padre do bairro da Penha que foi pároco na PUC, na invasão da PUC, D. Décio era acusado por Erasmo Dias de estar escondendo estudantes na paróquia da Universidade e também trabalhou na chancelaria da arquidiocese, setor pelo qual passam os documentos oficiais do arcebispo. Com a nomeação para bispo, foi designado para a região Sé. Era mais um bispo para auxiliar o cardeal nesta grande tarefa da evangelização na megalópole.

A Comissão de Justiça e Paz participa de outras entidades como: IDEC (Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor), Comissão contra Discriminação da Secretaria de Estado da Educação, grupo de reorientação curricular da Secretaria Municipal da Educação (1989), Conselho Estadual de Emprego e Mão de Obra, Assessoria Jurídico Popular, A.A.L.A. Associação dos Advogados Latino Americanos pela defesa dos Direitos Humanos, A.B.J.D. Associação Brasileira de Juristas Democratas, Comissão Teotônio Vilela, C.P.T.A. Comissão de Expertos para a Prevenção da Tortura e outros.

A Comissão Justiça e Paz de São Paulo mantém convênio com S.O.S. Tortura, com sede em Genebra, tendo dirigido, a pedido da entidade, 109 cartas a chefes de Estado, solicitando providências pela restauração dos direitos humanos violados.

Com mais de trinta membros, a Comissão tinha sua presidência através de Marco Antônio Rodrigues Barbosa, sua vice-presidente Márcia Jaime, sua tesoureira Margarida Genevois e seu secretário Antonio Carlos Malheiros⁵⁰.

Avenida Higienópolis, 890. Este era um dos endereços mais procurados na América Latina durante o período da ditadura militar. Neste local ainda se localiza a Cúria Metropolitana de São Paulo. Era para onde iam refugiados políticos e familiares de desaparecidos desesperados e sem ter a quem recorrer. No Brasil, que timidamente começava uma abertura política, continuavam existindo provas de que

matéria *Policia prende e arrebeta trabalhadores*. Atualmente, além das entidades citadas, promove este premio o Vicariato da Comunicação da Arquidiocese de São Paulo.

⁵⁰ Chancelaria do Arcebispado. *Relatório Quinquenal 1985-1989*. p. 115.

muita coisa ainda precisava ser feita para acabar com os desmandos do regime militar. As mortes de Vladimir Herzog e Manoel Fiel Filho não representaram o fim das arbitrariedades. No dia 30 de outubro de 1979, mais um operário foi morto: Santo Dias da Silva. O cardeal Arns relata como foi informado da morte de Santo Dias e todos os seus desdobramentos⁵¹ e afirma quando visitou o Instituto Médico Legal de São Paulo: *Todos se retiraram e eu me aproximei do cadáver, colocando o dedo indicador dentro da ferida e rezando o pai-nosso, olhando ao mesmo tempo para Deus e para mais ou menos uma dúzia de delegados que me assistiam naquele momento. Ao ver Ana, a esposa, entrando, falei aos funcionários da polícia 'vejam o que vocês fizeram'!*⁵²

No período de 1990 a 1994 não foi diferente. Inserindo-se, não apenas na Pastoral Urbana desenvolvida na Arquidiocese de São Paulo, mas em diversos problemas nacionais, que exigiram sua participação, eventualmente até em nível internacional, a Comissão de Justiça e Paz, passada a fase perante os desmandos da ditadura militar, ainda se vê às voltas com mortos sem sepultura, com um profundo desrespeito à vida e ao ser humano, que caracteriza boa parte da sociedade brasileira. Em 1990, no cemitério de Perus, bairro da periferia da capital paulista, foi encontrada uma vala comum contendo cerca de 1500 ossadas, das quais, como se apurou posteriormente, um terço pertencia a crianças de idade entre zero e oito anos. Mortos por morte natural ou assassinados? Indigentes ou desaparecidos políticos?

Pastoral Operária

A Pastoral Operária (PO) da arquidiocese de São Paulo, em 2004 completa 34 anos de atividades pastorais junto aos trabalhadores paulistanos. A PO surgiu da determinação de um grupo de trabalhadores, conscientes de sua missão pastoral e de seu papel histórico como agentes de transformações sociais. Para isso foi determinante o apoio de muitos sacerdotes e religiosos comprometidos com a causa do oprimido.

A história desses trabalhadores esta vincula aos trabalhos desenvolvidos pela Juventude Operária Católica (JOC) ao longo de dezenas de anos no Brasil. Uma vez na idade adulta, resolveram levar suas experiências para dentro das Comunidades de Base. Lá, inúmeros grupos de trabalhadores cristãos foram se formando, buscando ligar suas

⁵¹ D. Paulo Evaristo Arns *Da Esperança à Utopia*. pp. 195-196.

⁵² *Ibidem*. p. 196.

vidas de trabalho às exigências evangélicas. A preocupação com o desenvolvimento da solidariedade entre os trabalhadores gerou uma série de experiências no campo da conscientização e da organização operária a partir das fabricas ou do local de trabalho.

A Pastoral Operária se oficializava, em São Paulo, no ano de 1970 devido aos crescentes conflitos entre o capital e o trabalho, no qual centenas de trabalhadores cristãos, com profunda inspiração evangélica, tornavam-se protagonistas conscientes. Diante de tal quadro de enfrentamento, o então arcebispo de São Paulo, D. Agnelo Rossi, nomeou frei Luiz Maria Sartori para aglutinar os cristãos dos vários movimentos de trabalhadores e empresários existentes na Arquidiocese, buscando organizar uma única Pastoral do Trabalho. A celebração da primeira missa por salário justo se deu no dia 18 de outubro daquele ano. Muitas outras pastorais operárias diocesanas surgiram no Brasil coordenadas pela Comissão Pastoral Operária Nacional.

Contribuíram para a organização da PO os avanços da Igreja com o Concílio Vaticano II, a Conferência de Medellín, o florescimento das Comunidades de Base e o surgimento da Teologia da Libertação. As condições se tornaram ainda mais objetivas com o golpe militar de 1964. A cassação de lideranças sindicais e a nomeação de um punhado de traidores da classe operária como interventores nos principais sindicatos brasileiros provocou um novo ciclo do sindicalismo: o peleguismo transformou o sindicato em órgão de assistência social; os trabalhadores iniciaram a organização semiclandestina a partir das fabricas, o que permitiu uma razoável acumulação de forças capaz de – com o passar do tempo – fazer frente aos pelegos e à ditadura.

Durante todos esses anos de atuação em São Paulo, a PO conseguiu ser um instrumento fundamental na formação e preparação teórico-prática de varias centenas de operários através dos seus grupos de base. A aplicação do seu original método ver, julgar e agir, robustecido pelo da pratica, teoria, pratica, permitiu aos seus militantes serem dotados de forte consciência crítica, política e evangélica, e de inabalável determinação para assumirem papel fundamental na construção de um novo sindicalismo e nos movimentos populares, contribuindo ainda para a constante evolução da igreja em seus compromissos com os excluídos.

O preço desta ousadia foi bastante caro, porém de enorme valor para o catolicismo e, especialmente para a sociedade. Custou desemprego, prisões e torturas a vários de seus militantes; custou a vida

de Luiz Hirata, assassinado nos porões do DOI-Codi em 1971, e de Santo Dias, em 1979.

Centro Santo Dias de Direitos Humanos⁵³

O Centro Santo Dias foi fundado em 1980, integrando a ação evangelizadora da Igreja em São Paulo. O seu objetivo era assessorar os diversos Centros de defesa dos Direitos Humanos existentes nas Regiões episcopais e motivar a criação de novos centros. Fundando no período da ditadura militar o Centro estimulava a prática dos Direitos Humanos. Era a grande bandeira de luta do catolicismo em São Paulo, por causa da opressão e desrespeito aos direitos fundamentais da pessoa humana, sobretudo os empobrecidos e marginalizados. Além destas atividades atuava em duas áreas de direitos humanos: violência policial e moradia. Na fundação, o Centro tinha como coordenadores o jurista Hélio Bicudo, o Ver. Jaime Wright, Teresa Brandão, Fermino Fecchio e o Ir. Michael Mary Nolan. A sede do Centro era a própria Cúria Arquidiocesana. No primeiro ano foram atendidos 26 casos.

Em 1985, o Centro Santo Dias atendeu 117 casos, na sua maioria de violência policial. Atuou em crimes de imprensa por calúnia e difamação contra bispos e padres da arquidiocese. Promoveu reuniões com os familiares das vítimas de violência, procurando que cada família tomasse consciência de que a violência não é questão isolada, mas atinge várias famílias. O Centro procurou refletir sobre o papel do aparato repressivo do Estado e, a partir de fatos reais, procurou pistas para uma verdadeira segurança da população.

Em 1986 foram 143 casos atendidos, cresceram o número de casos de moradia. O destaque foi à promoção do debate sobre *Justiça Militar e Constituinte*, com juristas, advogados e o Presidente do Tribunal de Justiça Militar do Estado. Em 1987, os casos atendidos chegaram a 140. Neste ano se começou a elaboração do projeto do livro *Justiça Militar do*

⁵³ O Centro de Direitos Humanos recebe o nome de Santo Dias: é uma homenagem ao operário assassinado em 1979 por um policial militar, por ocasião de uma greve em frente à fábrica onde trabalhava em Santo Amaro, zona sul de São Paulo. Santo Dias era um operário católico, Coordenador da Pastoral Operária Arquidiocesana. Santo era de Terra Roxa, interior de São Paulo. O corpo do operário foi velado na igreja da Consolação e de lá levado para a Catedral. O cortejo atraiu uma multidão de pessoas para o centro da cidade. O cardeal celebrou a missa de corpo presente. A morte de Santo Dias não enfraqueceu o movimento operário. A luta por melhores salários e condições de trabalho se intensificou no ano seguinte. Assim, nasceu o Centro e D. Paulo Evaristo Arns, nesse tempo era o Presidente de Honra. Confira também a homenagem ao símbolo da luta contra a ditadura em *O São Paulo*, 28 de outubro de 1998, p.6.

Estado: impunidade e violência, o texto procura retratar a estrutura e funcionamento do Tribunal de Justiça Militar e os crimes cometidos por policiais, em especial contra a vida.

No ano de 1988, o Centro Santo Dias atendeu 170 casos. Foi preparada uma cartilha popular sobre o capítulo da Constituição que trata dos Direitos individuais e coletivos. O Centro coordenou a entrega do primeiro Prêmio Nacional de Direitos Humanos e D. Paulo Evaristo Arns foi o agraciado. Produziu o filme *Reforma Urbana*, um documentário que registrou a situação habitacional em São Paulo, passando por cortiços, favelas. O Centro representou o Brasil no II Congresso Ibero-americano de Entidades de Direitos Humanos, na Espanha. Neste período o Centro Santo Dias estava estruturado com 4 diretores: Jose Queiros, Helio Pereira Bicudo, Benedito Domingos Mariano e Thereza Brandão Machado.

Centro Oscar Romero

O Centro Oscar Romero foi fundado na Região Episcopal Ipiranga, como resolução e gesto concreto da Campanha da Fraternidade de 1980, tendo como objetivo principal atuar como órgão em defesa dos Direitos Humanos. É fruto do trabalho, idéias e ideal de profissionais cristãos comprometidos com a necessidade que todo o ser humano conheça e defenda os seus direitos como cidadão, para que se reverta o processo de exclusão e marginalização da sociedade.

Nestes últimos vinte anos muitos trabalhos foram desenvolvidos: atendimento jurídico, organização dos plenários para a elaboração da Constituição Federal de 1988, organização do Conselho de Cidadania da Região Sudeste, Participação no Conselho Tutelar, elaboração das Cartilhas *Conquistando a Cidadania* e *Criança Cidadã*, palestras de cidadania em Escolas, Igrejas, Pastorais, assessoria a grupos que atendem crianças e adolescentes, campanha do desarmamento. O Centro Oscar Romero tem sua sede na rua Gravi, 62, na Praça da Arvore.

Pastoral da Criança

Em 1985, sob a orientação direta e pessoal da Dra. Zilda Arns Neumann foi implantada a Pastoral da Criança em todas as Regiões Episcopais da Arquidiocese de São Paulo. A equipe de coordenação eleita foi assim constituída: Alice Yano Kazuka, Ir. Judith Elisa Lupo, Ir. Pierrette Lahournère e dra. Wanda Eugencia Neves.

Desde seu início a equipe de coordenação se empenhou em atingir as ações básicas propostas: apoio e atenção à gestante (aleitamento materno, vacinação, acompanhamento do crescimento e desenvolvimento, terapia e reidratação, alternativas alimentares de baixo custo e alto valor nutritivo).

Em 1989, com a divisão da arquidiocese e a criação de 4 novas dioceses, a Pastoral da Criança decidiu continuar o trabalho com as novas dioceses, devido à facilidade de comunicação e também pela estrutura já desenvolvida. Na Arquidiocese foi criada uma nova Região, em 1989, a Brasilândia. Nesta nova Região foi implantada a Pastoral da Criança com um primeiro treinamento para 21 líderes e coordenadores de comunidades.

Divisão da Arquidiocese de São Paulo (1989)

No dia 15 de março de 1989⁵⁴, tornou-se pública a decisão da Santa Sé de dividir o território de São Paulo, capital e municípios, em quatro dioceses, confiando-as aos seguintes bispos: D. Francisco Manuel Vieira (antiga Região Osasco), D. Emilio Pignoli (antiga Região Campo Limpo), D. Fernando Legal (antiga Região São Miguel Paulista) e D. Fernando Figueiredo (antiga Região Santo Amaro). D. Alfredo Novak, depois de dez anos na Região Lapa, foi transferido para a Diocese de Paranaguá.

Os outros antigos bispos nestas Regiões Episcopais permaneceram na Arquidiocese com a seguinte situação: D. Angélico Sândalo Bernardino (Região Brasilândia), D. Fernando Penteado (Região Lapa) e D. Antonio Gaspar (Região Sé)

Os bispos nomeados para as novas dioceses não seguiam a linha de Dom Paulo Evaristo. Com exceção de D. Francisco Vieira, que já trabalhava em Osasco como auxiliar do cardeal. Os religiosos vinham de experiências religiosas diferentes. Estavam mais preocupados com um trabalho espiritualista, o que certamente influenciaria nas ações realizadas essencialmente no campo social, coordenadas pelos bispos que agora estavam sendo sucedidos.

A imprensa se manifestou unanimemente afirmando que o Vaticano havia diminuído o poder do cardeal Arns, que não poderia mais

⁵⁴ *Na forma como ficou definido, as dioceses são independentes entre si e só ligadas ao Sumo Pontífice para determinadas questões. Desta forma ficou eliminada a interação dentro de uma imensa cidade, como o fizéramos em São Paulo. Foi esse, talvez, o capítulo mais triste de minha vida de arcebispo sob a orientação do Papa João Paulo II. Estas afirmações se encontram em D. Paulo Evaristo Arns Da esperança à utopia. p. 240.*

intervir nas novas dioceses. O intuito da Santa Sé, afirmavam revistas e jornais, era abalar a Igreja progressista de São Paulo. *A divisão feita pelo Papa João Paulo II na Arquidiocese de São Paulo, pela qual diminui drasticamente o poder e a influência do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, representa um golpe decisivo na ala progressista da Igreja e na sua expressão ideológica, a teologia da libertação. A atitude do Papa não é importante apenas porque atinge a maior diocese brasileira (além de ser a mais radical na sua atividade política) e uma das maiores do mundo, mas principalmente porque se insere num conjunto de medidas que o Vaticano vem adotando há alguns anos para disciplinar e enquadrar a Igreja progressista. Em outras palavras, ela faz parte de uma política que vem sendo aplicada com os necessários cuidados e cautelas, como é próprio da instituição, mas implacavelmente*⁵⁵.

O Conselho de Presbíteros da Arquidiocese escreveu ao Papa João Paulo II para dizer que a surpresa de retalhar a Arquidiocese não havia agradado. *Faltaríamos, porém, com a sinceridade, se não expressássemos nossa imensa tristeza, pois que a criação das quatro dioceses autônomas e independentes que dividem de agora em diante a Cidade encerra a nossa caminhada pastoral iniciada em 1971. Caminhada difícil, marcada por muitos momentos de tensão e sacrifícios, mas de muitos e bons resultados pastorais. Faltaram, a nosso ver, maior sensibilidade, diálogo franco e as devidas consultas por parte das Congregações Romanas, sobretudo da Congregação para os Bispos, que nem sequer acusou o recebimento de carta nossa enviada em nome de todos os presbíteros da arquidiocese, em dezembro de 1988*⁵⁶.

A divisão foi um choque para os bispos, que consideravam que seria perdida a unidade da cidade. Souberam da decisão quando estavam reunidos em Itaiaci, numa Assembléia da CNBB. O decreto já estava pronto e foi entregue a Dom Paulo pelo nuncio, naquele encontro. O cardeal foi avisado ali que aqueles mais de dez anos de espera por uma resposta de Roma tinham sido em vão. A Arquidiocese, através de seu cardeal, havia proposto à Santa Sé uma nova estrutura para a Igreja de São Paulo, mas não neste estilo que era comunicado pelo Nuncio.

Os bispos das regiões, que haviam se transformado em dioceses, souberam que deveriam deixar seu local de trabalho e sua casa quando os novos bispos já haviam sido nomeados. Souberam na véspera que não eram mais os bispos daquelas regiões e que as casas que moravam agora eram de outros.

⁵⁵ *Jornal da Tarde*, in E. SYDOW-M.FERRI. *Dom Paulo Evaristo Arns. Um homem amado e perseguido*. P. 343.

⁵⁶ Relato de padre José Pegoraro, in E. SYDOW-M.FERRI. *op.cit.* p. 344.

No momento seguinte à divisão, D. Paulo conseguiu manter um bom andamento dos trabalhos na Arquidiocese, mas a divisão do território trouxe tristeza e um certo desânimo para as equipes que trabalhavam nas periferias. Houve um impacto negativo no encaminhamento pastoral. Um exemplo da reação negativa à divisão foi a carta *Rompendo o silêncio* elaborada por moradores de São Miguel Paulista.

A divisão da Arquidiocese deixou a Igreja de São Paulo numa situação geograficamente difícil de entender. A região episcopal de Osasco, por exemplo, quando ainda fazia parte da arquidiocese, tinha algumas paróquias que estavam no município de São Paulo. Não havia sentido ficarem em Campo Limpo, sendo que agora esta era uma nova diocese. Mas o pedido não foi aceito.

Nossa Senhora da Penha é a padroeira da cidade de São Paulo. Assim, foi solicitado que o santuário da Penha ficasse na arquidiocese. O pedido não foi aceito. O santuário ficou para a nova Diocese de São Miguel Paulista.

O Palácio do Governo de São Paulo ficou na Diocese de Campo Limpo, embora seja o arcebispo quem se relacione com o governador do Estado. Campo Limpo aliás, ficou com uma divisão dispar. Abrange os bairros do Morumbi onde mora um grande número de pessoas de alto poder aquisitivo, e do Jardim Ângela, um dos mais pobres e violentos da cidade.

Nobel da Paz

O lançamento oficial do nome de D. Paulo Evaristo Arns para o Prêmio Nobel da Paz aconteceu em março de 1989. O evento se deu na Faculdade de Direito do Largo São Francisco e contou com a presença de Dalmo Dallari, Adolfo Perez Esquivel, que veio ao Brasil para lançar a campanha também em Brasília, Porto Alegre, Rio Branco e Rio de Janeiro e presente também estava Luiza Erundina, prefeita de São Paulo. O movimento também teve grande apoio do jurista Helio Bicudo, da Frente Nacional do Trabalho, liderada por Salvador Pires, da Igreja Presbiteriana, da CNBB e de entidades ligadas a ela, da OAB, da ABI, de partidos políticos e sindicatos. No exterior, a colaboração vinha de países como a Holanda, Alemanha, França e Áustria, através de comitês que foram formados e trabalhavam para firmar a indicação do cardeal de São Paulo.

Todo o empenho, porém, não foi suficiente para a obtenção do Prêmio para D. Paulo. Cinco anos depois, a Fundação Niwano da Paz, de Tóquio, concedeu ao cardeal o seu 'Nobel'. Foi escolhido por representantes do islamismo, budismo e cristianismo.

D. Paulo Evaristo, 28 anos de arcebispado

A atuação do cardeal Arns durante todo o tempo que esteve à frente da Arquidiocese de São Paulo (1970-1998) foi marcada pelo confronto com o poder. No Brasil, lutou contra os generais do regime militar (1964-1985). No Vaticano enfrentou as perseguições de Roma contra a Teologia da Libertação.

Ao explicar sua atuação como religioso e político, D. Paulo afirma que se guia pela defesa de quem sofre. Essa premissa explica, por exemplo, por que o cardeal se envolveu na defesa tanto dos direitos humanos dos presos políticos quanto dos presos comuns, depois do regime militar. Explica também por que, depois da *aposentadoria*, ele continua se dedicando aos idosos e crianças carentes. D. Paulo reside numa casa no Jaçanã (zona norte da capital) comprada pela Arquidiocese.

A casa foi escolhida por ser próxima a um abrigo de idosos carentes onde D. Paulo continua exercendo seu ministério. O cardeal não parou de trabalhar, dentre outras coisas escreveu um livro autobiográfico: *D. Paulo Evaristo Arns: da esperança à utopia*. Um livro de grande importância para a história sua e da Arquidiocese de São Paulo, um testemunho.

A atuação de D. Paulo contra o regime militar culminou com a organização do livro *Brasil: Nunca Mais*. Publicado em 1985, ele fez um relato abrangente da repressão e da tortura no Brasil no período.

Entre os enfrentamentos no Vaticano, o mais marcante foi o pedido para acompanhar o teólogo Leonardo Boff⁵⁷ quando este foi interrogado pelo cardeal Joseph Ratzinger, da Congregação da Doutrina da Fé, antigo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. O pedido, feito também por D. Aloísio Lorscheider, foi inédito na história da Igreja Católica. O teólogo havia sido convocado para explicar os fundamentos da Teologia da

⁵⁷ D. Paulo Evaristo Arns *Da esperança à utopia*. p. 253.

Libertação, que utiliza um instrumental marxista de análise para a teologia⁵⁸.

Questionado sobre como gostaria que sua gestão em São Paulo fosse lembrada, D. Paulo afirmou: *Gostaria que esse período fosse considerado como uma transição entre uma igreja onde havia pouca participação do povo para outra onde o povo é convidado a participar*⁵⁹.

Uma das últimas atividades de D. Paulo como cardeal arcebispo foi a celebração do 1º de maio na catedral da Sé. Na celebração o cardeal fez duras críticas ao Brasil da fome e ao desemprego⁶⁰. A juventude paulista sofre com um grande desafio que é a busca do primeiro emprego⁶¹.

Despedida de D. Paulo, a celebração da gratidão

No dia 17 de maio de 1998⁶² aconteceu na Catedral da Sé a celebração de despedida de D. Paulo Evaristo Arns. A celebração teve como tema *Fizemos o que devíamos fazer!*

Cerca de 5 mil pessoas tentavam garantir um lugar dentro da igreja, muitas tiveram que se contentar em participar da missa do lado de fora da Catedral. Uma grande fila dupla de seminaristas, padres, bispos se formava na entrada do local, tendo como fundo musical a canção *Clube da Esquina II*, interpretada por Milton Nascimento. Os religiosos começaram a entrar e seguiram em direção ao presbitério, onde, aos poucos, foram se organizando para a celebração. No final da fila caminhava D. Paulo, aplaudido pelos fiéis enquanto atravessava a nave da igreja até o altar-mor.

⁵⁸ 'O cardeal Arns chegou a ameaçar Ratzinger. Disse que denunciaria a perseguição do Vaticano à Teologia da Libertação, na Alemanha, onde faríamos palestras antes de voltar ao país', afirmou Leonardo Boff em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, em 1996 e em 16 de abril de 1998, p.14.

⁵⁹ jornal *Folha de São Paulo*, 16 de abril de 1998, p.7.

⁶⁰ Jornal *O São Paulo*, 6 de maio de 1998, p. 7.

⁶¹ Jornal *O São Paulo*, 17 de março de 1999, p. 10.

⁶² Na edição de 13 de maio de 1998, o jornal *O São Paulo*, fazia uma homenagem a D. Paulo e trazia o convite para a celebração do domingo, 17 de maio, na Catedral da Sé, onde aconteceria a despedida do cardeal Arns. Na primeira página do jornal seguia a mensagem de despedida de D. Paulo: *Aos amigos de São Paulo*. O cardeal agradecia a todos que colaboraram no exercício de seu ministério e recordava a graça que teve ao ordenar 284 padres e 19 bispos. Deixava um recado para os padres: *amem este povo, rezem sempre por ele, leiam muito, para acompanhar os tempo e evangelizar com ardor, muito unidos ao queridíssimo João Paulo II*.

Algumas pessoas vestiam camisetas coloridas para identificar as seis regiões episcopais da arquidiocese: a região Belém estava representada pela cor branca, a região Brasilândia, vermelha, a região Ipiranga, azul, a região Lapa tinha a amarela, o verde ficou com a região Sé e a região Santana com a cor violeta. Os fiéis homenageavam o cardeal cantando e acenando a folha verde dos cânticos, que mais pareciam bandeiras de agradecimento.

Misturadas entre a população de fiéis, algumas bandeiras da Pastoral da Juventude. Faixas com mensagens de agradecimento estavam espalhadas por todo o templo, representando diversas entidades que colaboraram com D. Paulo durante o seu ministério. Na entrada da igreja uma placa amarela assinada pelo Conselho de Leigos da Arquidiocese de São Paulo (CLASP): *Obrigado Dom Paulo, pastor e profeta da cidade*. Todas as outras frases agradeciam a D. Paulo pelo apoio ao trabalhador e ao morador de rua e o exaltavam como *homem do povo*.

Sentado no presbitério, o cardeal não escondia a emoção. Um sorriso discreto demonstrando a satisfação do reconhecimento de seu trabalho. Junto dele estavam D. Glauco Soares de Lima, bispo-primaz da Igreja Episcopal Anglicana, o cardeal-arcebispo de Aparecida, interior de São Paulo, D. Aloísio Lorscheider e mais 17 bispos, além de cerca de 300 padres e 50 seminaristas. Entre os fiéis estavam presentes algumas autoridades, amigos e familiares do cardeal Arns. O prefeito da cidade de São Paulo, Celso Pitta juntamente com a sua então esposa Nicéia espremiavam-se no meio do povo. Depois de algum tempo foram colocadas duas cadeiras no primeiro lance da escada do presbitério para acomodar o casal, que recebeu uma sonora vaia no momento em que entrava na igreja.

Coube a D. Angélico Sândalo Bernardino, então bispo auxiliar em São Paulo a tarefa de fazer a homilia. O bispo destacou a opção de D. Paulo pelo povo, colocando seu ministério a serviço de todos, com evangélica predileção pelos pobres, presos, sofredores, excluídos de toda espécie.

Depois da homilia, 5 mil velas foram acesas e erguidas pelos fiéis, promovendo um espetáculo de luz. Dando continuidade à celebração e simbolizando a caminhada de D. Paulo em São Paulo, 1024 tulipas, importadas da Holanda e trazidas pelo comendador da Ordem do Cruzeiro do Sul, Francisco Mooren, foram colocadas na escada que leva ao presbitério, sobre um tapete vermelho, por representantes da família, dos vizinhos, dos funcionários e colaboradores de D. Paulo.

Para a saudação final, foi chamado Plínio de Arruda Sampaio, um dos conselheiros da Comissão Justiça e Paz de São Paulo, que fez um discurso de três páginas. Os agradecimentos de Plínio a D. Paulo, representando todas as comunidades, não ficou somente no âmbito católico, mas se estendeu a outros grupos religiosos, seu trabalho pelo ecumenismo (o culto ecumênico por Herzog). A gratidão é do povo da periferia, dos migrantes, dos presos políticos e comuns, dos intelectuais, dos bispos auxiliares. A Nação brasileira agradece D. Paulo, afirmava Plínio. O cardeal que fez história no Brasil recebia, neste discurso, uma homenagem de muitos através de Plínio de Arruda Sampaio.

Continua Plínio afirmando: *Por ter feito o espírito ecumênico florescer nesta imensa cidade. Não fora a sua mente ampla e o seu coração acolhedor e esta catedral não estaria hoje enriquecida pela presença do pastor evangélico, do rabino, de representantes de tantas crenças e de militantes sociais e políticos que, sem partilhar a luz da fé religiosa, acreditam na luta pela justiça e pela fraternidade, (...), mas acima de tudo a Igreja lhe agradece por ter sido fortalecida e vivificada pela opção preferencial pelos pobres de que o senhor foi defensor e militante*⁶³.

D. Paulo agradeceu e se despediu com seu eterno lema: *coragem, sobretudo, coragem*. Discretamente saiu em direção à sacristia, dando adeus aos fiéis, que naquele momento acenavam lenços brancos de papel e gritavam: *Obrigado Dom Paulo, pastor e profeta da cidade*.

Por ocasião da despedida de D. Paulo, o jornal *O São Paulo* publicou diversos textos de homenagens e gratidão ao cardeal, dentre estes, estão os de seus bispos auxiliares. Dentre os textos se destaca o de D. Joel, seu sucessor na Região Santana. Nele, o bispo afirmava que D. Paulo trabalhou em Santana dentro do espírito do Concílio Vaticano II e que se preocupou com as comunidades, repensando a organização e a forma de concretizar a pastoral. *D. Paulo foi entre nós um pastor universal*⁶⁴.

No dia 23 de dezembro de 1997 o jornal *O São Paulo* publicou uma entrevista com o cardeal Arns. Aqui serão reproduzidos alguns trechos desta que seria sua última entrevista ao jornal como arcebispo.

O que o senhor deixa de herança para o seu substituto? Que desafios ele terá pela frente? *O que eu deixo como herança talvez seja difícil de dizer, mas eu poderia resumir em uma só proposição: um amor devotado ao*

⁶³ SYDOW, E. & FERRI, M. *Dom Paulo Evaristo. Um homem amado e perseguido*. pp. 24-25.

⁶⁴ Jornal *O São Paulo*, 13 de maio de 1998, p. 5.

povo, sobretudo aos que mais sofrem em São Paulo. Isto eu deixo como herança e como ideal.

E os desafios que o novo arcebispo terá pela frente? São aqueles que o povo mesmo indica. Na última vez o povo indicou como desafios saúde, educação, moradia, a falta de emprego e a solidariedade para que haja justiça social.

O senhor ficou conhecido em São Paulo, no Brasil e no mundo como o cardeal dos direitos humanos. Como o senhor gostaria de ser lembrado na história da Igreja? Eu gostaria de ser lembrado como amigo do povo. Porque eu defendi os direitos humanos de todo o povo, sem olhar religião, sem olhar ideologia, sem olhar para as capacidades ou possibilidades das pessoas que eram perseguidas, mas sim para que todas elas tivessem seus direitos garantidos e a dignidade humana revelasse o amor divino.

No ano em que se celebra o centenário da arquidiocese de São Paulo os desafios continuam grandes para uma evangelização inculturada neste meio urbano. De esperança em esperança será necessário ouvir ainda mais a população, especialmente os católicos, para realizar escolhas no anúncio de Jesus de Nazaré na São Paulo da garoa que também é das alegrias e tristezas no meio da metrópole.

**Prof. Dr. Pe. Ney de Souza*

Dr. História Eclesiástica, Pontifícia Universidade Gregoriana,
Roma –Itália (registro USP).

Vice-diretor acadêmico e coordenador do Programa de Pós-
Graduação em Teologia da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa
Senhora da Assunção – São Paulo SP.
ney.souza07@terra.com.br

“A HUMANIDADE/CRIAÇÃO GEME COM DORES DE PARTO”

dimensão sócio-ambiental do reinado de Deus

*Prof. Pe. Francisco de Aquino Júnior**

Resumo: A problemática ambiental tornou-se duplamente atual. Por um lado, as formas históricas de uso e apropriação dos bens naturais em curso nas últimas décadas têm se revelado cada vez mais socialmente injustas e ambientalmente insustentáveis. Por outro lado, essa situação tem adquirido uma enorme visibilidade e publicidade. Daí que se imponha como um dos maiores desafios e imperativos atuais de nossa vida societária e da missão da Igreja. Neste artigo abordaremos apenas duas questões que nos parecem fundamentais para o enfrentamento cristão prático e teórico da atual problemática ambiental: seu caráter intrinsecamente social e sua dimensão teológica e teológica.

Palavra-chave: Ecologia; Exclusão Social; Transposição do Rio São Francisco, Profetismo.

Abstrac: The ambiental problem reaches high proportions and, in spite of conscientization that everybory has of it, to face it becomes each time more difficult. On one hand, the greats don't dispose to limite their profits. On the other hand the poors are excluded of consumer society inpiously.

Keywords: Ecology, Social exclusion; Sao Francisco River's transposition; Prophetism

A Pedro Casaldáliga, nos seus 80 anos

A problemática ambiental atingiu em nosso tempo tamanha dimensão e proporção, que já não pode mais ser abafada ou silenciada sequer no interior dos países, empresas e organismos internacionais mais responsáveis por ela. Independentemente do fato de se responsabilizarem ou não pela situação em que nos encontramos e, sobretudo, de estarem dispostos a pagar o preço necessário para, pelo menos, minimizar suas conseqüências, reconhecem que a situação é dramática e exige medidas urgentes.

Mas se, por um lado, cresce a consciência da dramaticidade da situação e sobre ela se vai construindo um consenso cada vez maior na

sociedade, por outro, a busca de caminhos para enfrentar o problema parece cada vez mais difícil. Em primeiro lugar porque os grandes não estão dispostos a reverem seus padrões de consumo e a limitarem seus lucros. Na melhor das hipóteses aceitam pagar um “imposto ecológico”, um “crédito-carbono”, tornar-se “poluidor-pagador”... e, dessa forma, transformam a tragédia ecológica do planeta em negócio. É o chamado “capitalismo ecológico”. Em segundo lugar porque os pequenos também são seduzidos pelo mito do consumo ilimitado e a qualquer preço. Não têm o mesmo padrão de consumo dos grandes porque não podem, mas se pudessem teriam. E, assim, acabam legitimando o modelo “civilizatório” responsável pela catástrofe ambiental atual. Em terceiro lugar porque parte das chamadas alternativas ecologicamente sustentáveis (criação de reservas, coleta seletiva, reciclagem, agrocombustível, entre outras) tornam-se, não raras vezes, socialmente insustentáveis: expulsão da população nativa de seu hábitat, privatização do lixo por grandes empresas com a conseqüente exclusão dos catadores de material reciclável, fortalecimento da monocultura (cana, soja, milho...), uso de trabalho escravo, aumento do preço do alimento...

Toda essa situação afeta e diz respeito aos cristãos e à Igreja em seu conjunto. Seja porque é um problema que, de uma forma ou de outra, toca a todos os cristãos e a todas as pessoas, inclusive às gerações futuras; seja porque a “civilização” que gerou essa situação nasceu e se desenvolveu profundamente imbricada com o Cristianismo e foi, em grande medida, por ele legitimada; seja, enfim, porque está em jogo, em primeiro lugar, a vida dos pobres e dos pequenos deste mundo – n’Ele, juízes e senhores de nossas vidas (Mt 25, 31-46).

Neste artigo abordaremos apenas duas questões que nos parecem fundamentais para o enfrentamento cristão teórico e prático da atual problemática ambiental. A primeira tem a ver com o caráter intrinsecamente social dos problemas ambientais. E a segunda diz respeito à dimensão sócio-ambiental do reinado de Deus.

I – Caráter intrinsecamente social dos problemas ambientais

Falar de natureza, de ecologia, de meio ambiente, de cosmos, de holismo, de harmonia... está na moda. Em contrapartida, falar de pobre, de pobreza, de injustiça, de conflito social... parece anacronismo – resquício de um mundo e de uma igreja que passou. É como se os *problemas ambientais* fossem problemas meramente *naturais* e não, simultaneamente, problemas *sociais*. Se algum tempo atrás se dizia, por exemplo, que “o problema do Nordeste não é a seca, mas a cerca”, hoje se

diz com muita facilidade que o problema do semi-árido é um problema de “convivência” com seu eco-sistema ou de adequação da sociedade à natureza. Se, no primeiro caso, a ênfase na estrutura das relações sociais não considerava suficientemente as particularidades ambientais; no segundo caso, a ênfase na necessidade de “adaptabilidade das ações humanas às particularidades ambientais como forma de superação da miséria regional” termina por não considerar suficientemente “a complexidade dos interesses de grupos e classes presentes e das estruturas diacrônicas de poder historicamente constituídas”¹.

A superação desse dualismo entre natureza e sociedade é fundamental tanto para uma correta compreensão da atual problemática ambiental, quanto para a busca de solução da mesma. É, portanto, um desafio teórico e prático. Definitivamente, precisamos reconhecer e assumir que “o meio ambiente não é apenas um tema de conservação, mas também de direitos e justiça” e que “a transformação da sociedade no rumo da igualdade e da justiça – incluindo temas essenciais como produção econômica, habitação, transporte, bens de consumo, etc. – precisa ser sustentável do ponto de vista ambiental”². Os discursos ecológicos que se pretendem socialmente neutros terminam, na prática (ingênua ou interessadamente), mascarando os conflitos sociais a eles subjacentes e, conseqüentemente, legitimando e fortalecendo (por omissão ou por comissão) os grupos mais fortes. Não basta, por exemplo, não poluir ou despoluir o rio/açude – atividade estritamente social. É necessário também garantir que a água do rio/açude não seja privatizada pelos empresários da região e que seja usada prioritariamente para o consumo humano e animal!

Na verdade, a natureza só se torna problema na trama das relações sociais. “A degradação está intimamente relacionada aos usos e os usos são históricos, são sociais”³. De modo que não faz sentido (se é que na prática é possível) dissociar a natureza da sociedade quando se trata de problemas ambientais. Enquanto imbricada na trama das relações sociais, a natureza não é apenas matéria natural a ser contemplada e preservada. É também lugar das relações sociais e, enquanto tal é, também, lugar de

¹ SOARES, Hidelbrando dos Santos. “Sociedade e território no nordeste semi-árido: As cinco leituras”. Limoeiro do Norte, *Mimeo*, 2003, 6.

² PÁDUA, José Augusto de. “Desenvolvimento humano e meio ambiente no Brasil”, in MOSER, Cláudio – RECH, Daniel (Orgs). *Direitos Humanos no Brasil: Diagnóstico e perspectivas*. Rio de Janeiro: Maud, 2003, 47-69, aqui, 48 e 49.

³ SOARES, Hidelbrando dos Santos. “Natureza, um campo de relações de poder”. *RAIZES* 44 (2003), 4.

conflitos, de contradições, de luta pelas condições materiais de sobrevivência. O que é problemático e precisa ser redefinido não é, portanto, o caráter social dos problemas ambientais, mas as formas sociais de uso e apropriação dos bens naturais. Estas, sim, são problemáticas e, na atualidade, revelam-se como socialmente injustas e ambientalmente insustentáveis.

O prof. Hidelbrado Soares (FAFIDAM – UECE, Limoeiro do Norte – CE) identificou três *tipos* dominantes de uso e apropriação dos bens naturais em nossa sociedade, isto é, de comportamentos sociais (usos) que estão ligados a uma determinada compreensão da natureza (recurso)⁴.

1. *Comportamento exploracionista*. É aquele que acha que os bens naturais são inesgotáveis e que podem ser usados e apropriados ilimitadamente. Os interesses imediatos – sobretudo econômicos – justificam tal uso e apropriação. Não há uma real e efetiva preocupação com a gestão desses bens no presente nem muito menos no futuro. O que importa é crescer. E para isso é preciso apropriar-se dos bens disponíveis. É o modelo tipicamente capitalista de gestão dos recursos naturais que vê na natureza apenas recursos a serem apropriados e comercializados. Embora o discurso seja outro – afinal não soa bem, moderno nem sócio-ambientalmente responsável – essa é a prática dominante no Brasil. Com o agravante da conivência dos poderes públicos travestida de preocupação com a geração de emprego na região, com o abastecimento de água das populações carentes, com o crescimento econômico etc. Assim é que, por exemplo, a criação de camarão em cativeiro (concentradora de terra e água, degradadora do meio ambiente) cresceu tanto na primeira metade da década em curso no Vale do Jaguaribe, interior do Ceará. Assim é que o governo Lula leva adiante a transposição do Rio São Francisco – a versão mais moderna e sofisticada da *indústria da seca*. Assim é que se vai vendendo o mito do chamado “biocombustível”, não obstante suas implicações sócio-ambientais: crescimento da monocultura, desmatamento da Amazônia, comprometimento da segurança alimentar e até uso de trabalho escravo.

2. *Comportamento preservacionista*. É aquele que para eliminar ou combater a degradação ambiental acaba fazendo uma “leitura anti-social da relação homem-natureza” e adotando como medida a criação de “museus naturais”: “corredores ecológicos”, “parques ecológicos”, “reservas

⁴ *Ibidem*, 4s.

ecológicas” – “geralmente excluindo dessas áreas as populações historicamente aí estabelecidas”. Além de não se contrapor necessariamente ao comportamento exploracionista – desde que preserve algumas ilhas verdes –, há muito “romantismo” e “espiritualismo” elitistas e irrealistas no comportamento preservacionista. O grande problema dessa postura, diz Hidelbrando Soares, é que, não obstante seu caráter de defesa da natureza, “geralmente é uma defesa da natureza em si, independente da sociedade, independente daquilo que é a natureza hoje: socializada, histórica. A preservação seria o afastamento, o distanciamento da sociedade”⁵. E, com isso, não apenas compromete a vida e a sobrevivência das comunidades historicamente estabelecidas nas áreas a serem preservadas, como também põe em risco ou até mesmo elimina “um patrimônio cultural de manejo dos próprios recursos”. O mito de naturalização da natureza, isto é, a consideração do bem natural independentemente de sua apropriação e uso sociais, leva não apenas à “extinção de um grupo social pelo empobrecimento, pela destruição de sua base cultural, mas também à perda de um patrimônio de manejo da natureza”⁶. Esquece-se, com frequência, que foi exatamente a forma de vida da comunidade, seu uso e apropriação dos bens naturais, enfim, sua gestão dos recursos disponíveis que “gerou aquele ambiente ainda preservado”.

3. *Comportamento conservacionista*. É aquele em que o uso dos bens naturais tem por base a “gestão” ou o “manejo” – “fruto da experiência, da prática”. É o comportamento típico das comunidades tradicionais. Nem se reduzem os bens naturais a meros recursos inesgotáveis de enriquecimento, nem se contrapõe a preservação ambiental ao uso e apropriação sociais. Procura-se, isto sim, estabelecer relações mais simétricas com a natureza, considerando tanto as peculiaridades e potencialidades geo-espaciais, quanto as necessidades da comunidade. Possivelmente nas experiências de gestão, de manejo das comunidades tradicionais – por mais localizadas, primitivas e espontâneas que sejam – possamos encontrar um caminho alternativo ao modelo capitalista exploracionista de gestão dos recursos naturais⁷. Elas “têm um patrimônio cultural que poderia ser um bom caminho para

⁵ *Ibidem*, 5.

⁶ *Ibidem*.

⁷ “O dualismo racionalista – fruto do pensamento grego e base da chamada civilização ocidental – entre humanos e natureza, entre espiritual e material, entre ‘realidades’ superiores e inferiores não encontra eco na cultura dos povos da Amazônia”. CNBB. *Campanha da Fraternidade 2007* – Texto Base. São Paulo: Salesiana, 2007, 134.

estabelecermos relações mais simétricas, mais justas” com a natureza⁸. Evidentemente não se trata de receita nem muito menos de transposição, sem mais, de resposta de um contexto a outro. Cada contexto sócio-ambiental tem suas peculiaridades e exige resposta própria. Trata-se simplesmente de aprender com comunidades concretas formas de vida, de uso e apropriação dos recursos disponíveis, ou seja, de sua gestão ou manejo que tornem possível a vida da geração atual sem comprometer a vida das gerações futuras. Nem consumismo ilimitado nem ecologismo anti-social. Precisamos ir construindo uma forma de vida socialmente justa e ambientalmente sustentável.

Importa, em todo caso, dar-se conta de que os problemas ambientais, enquanto problemas, têm sempre um aspecto ou uma dimensão social. Nunca são problemas meramente naturais. Até porque o que constitui propriamente o problema ambiental não é o caráter natural dos bens em questão, mas seu caráter social: utilidade, carência, apropriação, formas de uso ou gestão, ameaça... E tanto pelo fato de terem sido *provocados*, em grande parte, por determinadas formas sociais de uso e gestão dos bens naturais; quanto pelo fato de estarem intrinsecamente vinculados à *disputa de interesses* nas sociedades onde emergem como problema⁹. De modo que *nos problemas ambientais estão em jogo os bens naturais enquanto socializados, isto é, enquanto inseridos na trama das relações sociais*. Por isso mesmo os bens naturais não podem ser tomados nem teórica nem praticamente independentemente de seus usos sócio-históricos.

Uma olhada, ainda que superficial, nos grandes e pequenos problemas ambientais será suficiente para constatar seu caráter intrinsecamente (embora não exclusivamente) social. Abordaremos a seguir, a modo de exemplo, apenas três desses problemas com uma finalidade mais provocativa que descritiva. Mais que fazer um elenco de problemas ambientais e descrevê-los, interessa-nos, aqui, a partir da consideração de alguns problemas, provocar o leitor a identificar e explicitar o caráter social dos pequenos e grandes problemas ambientais com que ele se defronta. Trata-se, portanto, de um exercício a ser continuado e completado pelo leitor:

⁸ SOARES, Hidelbrando dos Santos. *Op. cit.*

⁹ Cf. Documento de Aparecida N° 83-87, 473.

A – Transposição do Rio São Francisco

O projeto de Transposição do Rio São Francisco – por seu caráter polêmico e conflitivo e pela dimensão que o conflito tomou com o jejum profético de dom Luiz Cappio – tornou-se um dos problemas ambientais brasileiros de maior visibilidade. Sem dúvida nenhuma há aspectos no conflito que dizem respeito mais diretamente à sustentabilidade ambiental do projeto, dada a situação atual do rio: assoreamento, diminuição da vazão, supressão da mata ciliar, super-exploração dos mananciais, poluição etc.¹⁰ – situação provocada pela forma depredatória e exploracionista de uso e gestão do mesmo nas últimas décadas. Mas o ponto fundamental e mais polêmico diz respeito aos interesses econômicos e sociais em jogo¹¹: 70% da água para a irrigação, 26% para o uso industrial e abastecimento urbano¹² e 4% para população difusa pelo semi-árido. Não se trata de um projeto de socialização dos recursos hídricos, mas, ao contrário, de sua privatização. Por isso dizia Roberto Malvezzi que “a transposição é a última grande obra da indústria da seca e a primeira do ‘hidronegócio’. A indústria da seca está para o hidronegócio assim como o latifúndio está para o agronegócio, isto é, um representa o atraso e o outro a modernidade, mas ambos são indissociáveis”¹³. E com razão dizia Leonardo Boff, a propósito do conflito entre o governo e dom Cappio: “Soa demagógica e no fundo falsa a alternativa colocada publicamente pelo Presidente: entre o bispo e 12 milhões de nordestinos sedentos eu, Presidente, fico do lado dos 12 milhões. A alternativa é outra: entre o agronegócio e os 34 milhões de sedentos que podem ser atendidos, o bispo fica do lado dos 34 milhões”¹⁴. O problema é, portanto, fundamentalmente social. O próprio

¹⁰ Cf. ZELLHUBER, Andréa – SIQUEIRA, Ruben. “Rio São Francisco em descaminho: degradação e revitalização”. *Caderno CEAS* 227 (Dez. 2007). Especial Rio São Francisco.

¹¹ Cf. a propósito: <http://www.umavidapelavida.com.br>, especialmente as reportagens e matérias de especialistas; <http://www.cptmg.org.br>; ALFREDO, João. *Transposição do Rio São Francisco: Mitos e realidade*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2005; Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente (RIMA): <http://www.integracao.gov.br>.

¹² Os 12 milhões de nordestinos que, segundo o governo, serão beneficiados com a transposição corresponde à estimativa da população das cidades localizadas na área de influência do projeto em 2025. Segundo matéria publicada no *Jornal Folha de São Paulo*, 23/10/2005, a terça parte desse total refere-se à população que Fortaleza daqui a 20 anos.

¹³ MALVEZZI, Roberto. “Geografia da Sede e Hidronegócio” (04/10/2004): www.adital.com.br. O projeto da transposição é definido também no Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra como “mais um capítulo da conhecida indústria da seca”. Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. *Os pobres possuirão a terra*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 2006, 32.

¹⁴ *Jornal do Brasil*, 25/12/2007.

dom Cappio dizia em sua carta ao povo do Nordeste: “fosse a transposição solução real para as dificuldades de água de vocês, eu estaria na linha de frente de vocês por ela”¹⁵. Inclusive do ponto de vista mais estritamente ambiental, dizia dom Cappio em sua resposta ao Ministro Geddel, “o maior impacto da transposição sobre o rio não é a porção de água dele a tirar. É a perpetuação do modelo que vê nele apenas ‘recursos hídricos’ e negócios, num acúmulo de usos econômicos seguidos e irrestritos que o exaure e o exterminará”¹⁶. De uma forma ou de outra está em jogo o uso e a apropriação das águas do Rio São Francisco. Não há como separar o problema ambiental do problema social da transposição. Pode-se, didaticamente, distinguir aspectos mais estritamente ambientais e aspectos mais estritamente sociais e econômicos no problema da transposição. Mas sua imbricação é tamanha que, na prática, não se pode separar.

B – Agrocombustível

Menos popularizada, mas não menos atual nem menos polêmica, é a problemática dos agrocombustíveis, muitas vezes chamados biocombustíveis. O aumento do consumo de combustível no mundo, o limite das reservas energéticas no subsolo (petróleo, gás e carvão mineral), os altos riscos da energia nuclear e o aumento da poluição provocado pela queima excessiva desses combustíveis, causando desequilíbrios na natureza e aquecimento global, têm forçado a discussão e a busca de alternativas das fontes de energia no planeta. Neste contexto os chamados agrocombustíveis encontram um terreno fecundo. E o atual governo brasileiro, juntamente com o governo estadunidense, tem despontado como o grande defensor e propagador dessa “alternativa”, tanto pela potencialidade comercial do Brasil no ramo: larga experiência, capital e potencialidades tecnológicas da Petrobrás, dimensão territorial, etc., quanto por se tratar de um combustível “limpo”, não poluidor. No entanto, as coisas não são tão claras nem tão simples como poderiam parecer à primeira vista. Vários movimentos, organizações, entidades e lideranças sócio-ambientais têm confrontado e denunciado a insustentabilidade sócio-ambiental dos chamados agrocombustíveis. Em primeiro lugar por pôr em *risco a segurança alimentar das populações pobres do Planeta*, seja pelo aumento do preço dos alimentos, seja pela concorrência no uso da produção agrícola: alimentos ou biocombustíveis. Sobre isso alertaram tanto o Relatório “Bioenergia Sustentável” da ONU

¹⁵ Carta ao Povo do Nordeste (30/11/2007): <http://www.umavidapelavida.com.br>.

¹⁶ “Geddel, por dom Luiz Cappio”. *Jonal A Tarde*, 09/12/2007.

(09/05/2007)¹⁷, quanto o estudo “Previsão dos alimentos” da FAO – Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação – (07/06/2007)¹⁸. E o ambientalista estadunidense Lester Brawn denunciou o que chamou de “confronto épico” entre os 800 milhões de proprietários de carros e os dois bilhões de pessoas mais pobres do planeta: “Até o fim do próximo ano [2008] quase 30% da colheita de grãos [dos EUA] irá para as usinas de álcool, reduzindo a quantidade disponível para exportações. Como o mundo depende fortemente dos EUA, que é um dos maiores exportadores de milho e de trigo, isso vai criar problemas graves aos importadores de grãos”¹⁹. Em segundo lugar por comprometer ainda mais o equilíbrio ambiental através do *aumento da monocultura e do desmatamento da Amazônia*²⁰. Em terceiro lugar pela *super-exploração e mesmo pela utilização de mão-de-obra escrava nos canais*. Se na década de 80 se exigia do cortador de cana uma média de oito toneladas de cana/dia, hoje se exige em média doze toneladas de cana/dia. Só em 2005 a CPT contabilizou 262 casos de trabalho escravo envolvendo 7.447 trabalhadores. De 1995 a 2005 foram resgatados 18.694 trabalhadores²¹. Tudo isso leva dom Tomás Balduino a afirmar que “a chamada ‘energia limpa’ é limpa do cano de descarga para fora. Até chegar lá é tão suja que inclui até trabalho escravo. Retira a terra de quem precisa dela para viver. E agride o meio ambiente transformando a mata em monocultura. O cerrado [...] está sendo transformado na monocultura de eucalipto, cana, soja ou algodão. O etanol compensa para o mercado do Primeiro Mundo, que está precisando de energia para seus motores, mas de nós ele tira a chance de solucionar nossos problemas”²².

C – Carcinicultura

A criação de camarão em cativeiro (carcinicultura) cresceu enormemente nos últimos anos, sobretudo na região Nordeste. É uma atividade econômica altamente lucrativa (um dos ramos de destaque do

¹⁷ Cf. *Jornal Folha de São Paulo*, 10/05/2007.

¹⁸ Cf. *Jornal Folha de São Paulo*, 08/06/2007; BETTO, frei. “Necrocombustíveis”: www.adital.com.br.

¹⁹ *Jornal Folha de São Paulo*, 02/07/2007; Cf. MONBIOT, George. “Entre os automóveis e as pessoas”, in *Agencia Brasil de Fato* 29/03/2007: <http://www.agenciabrasildefato.com.br>.

²⁰ Cf. MONBIOT, George. *Op. cit.*; CBNN. *Campanha da Fraternidade – 2007: Texto Base*. São Paulo: Salesiana, 2007, 51ss64; Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. *Op. cit.*, 30s.

²¹ Cf. Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. *Op. cit.*, 33-35.

²² BALDUINO, Tomás. *Revista Isto É* 1993, 16/01/2008.

agronegócio), mas de grandes impactos sócio-ambientais²³: 1. Com a construção dos viveiros nas margens de rios, gamboas, lagos e dunas, imensas áreas de manguezal (berço marítimo) e de mata ciliar ao longo dos rios vêm sendo destruídas. 2. O uso intenso do produtos químicos têm provocado mortandade de peixes, caranguejos, mariscos e crustáceos – fonte de sobrevivência de muitas comunidades –, doenças respiratórias e de pele e até morte de trabalhadores. 3. Em algumas regiões, como no município de Aracati – CE, a construção de viveiros em áreas onde estão situadas as fontes de abastecimento do município (Comunidade do Cumbe) pode salinizar o lençol freático e comprometer o abastecimento de toda a região. 4. É uma das atividades que mais consome água. Utiliza-se de 50 a 60 milhões de litros de água por tonelada produzida. Devido ao tamanho do espelho de água dos viveiros, o índice de evaporação é altíssimo. Além do mais, o desenvolvimento da atividade à margem de rios e lagoas, utilizando água doce, põe em risco a seguridade hídrica da população, sobretudo em regiões onde o abastecimento de água é precário. 5. A construção de viveiros às margens de rios, gamboas, lagos e dunas tem dificultado o acesso das famílias a seus lugares de trabalho, não sem conflitos, provocando uma verdadeira privatização dos acessos ao mar, rios e lagoas. 6. Recrudescimento do processo de concentração da terra e da água, uma vez que se trata de um processo racionalizado - previamente pensado, planejado e viabilizado econômica e politicamente: Grandes produtores estão investindo na compra de terras em áreas de manguezal e nas margens dos rios, e seu poder econômico tem um peso decisivo na política de gestão dos recursos hídricos. 7. Enquanto em cinco hectares de mangues trabalham até 30 famílias, em cinco hectares de viveiros trabalham apenas 2 pessoas - um arraçoador e um vigia²⁴. É verdade que por ocasião da construção do

²³ Cf. Relatórios Impactos da Carcinicultura: Diagnóstico do IBAMA, Relatório EMBRAPA, GT da Câmara dos Deputados: <http://www.terramar.org.br>; JÚNIOR, Francisco de Aquino. "A criação de camarão em cativeiro no Brasil: impactos sócio-ambientais"; MEIRELES, Jeovah. "Carcinicultura: Desastre Sócio-ambiental no Ecossistema Manguezal do Nordeste brasileiro": <http://redmanglar.org> – Link Documentos: Estudos/artigos; "Carta de Fortaleza dos Povos das Águas" (24/08/2006): www.adital.com.br .

²⁴ "Dados oficiais do antigo Departamento de Pesca e Aquicultura (DPA) apontam a geração de 0,7 emprego por hectare cultivado, sendo que nas grandes fazendas do Ceará o valor é ainda menor, de 0,2 emprego/hectare cultivado, o que corresponde a 20 empregos (relações formais) em uma fazenda de 100 hectares. Os produtores têm divulgado que a atividade gera 1,89 emprego direto por hectare, com base em uma pesquisa que teve com metodologia a aplicação de questionários nos centros de processamento, fazendas de engordas e laboratórios de produção de larvas", in Relatórias Nacionais em Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais - informe 2004: <http://www.dhescbrasil.org.br>.

viveiro (uma única vez) e das despescas (que duram aproximadamente 3 dias) se absorve um número maior de mão-de-obra, mas, regularmente, apenas duas pessoas, excluindo, até, a mão-de-obra feminina. Tudo isso sem falar na rapidez com que surge, desenvolve-se e desaparece. A propósito, dizia Rosângelo, da CARITAS de Limoeiro: “Os carcinicultores aparecem como uma praga de gafanhotos. Chegam, devastam e vão para outra região”. Este é o “preço” sócio-ambiental do acelerado e descontrolado crescimento da grande indústria (agronegócio) do camarão. Ele põe em questão sua sustentabilidade sócio-ambiental, pelo menos na forma como vem se desenvolvendo.

II – Dimensão sócio-ambiental do reinado de Deus

Se na primeira parte do artigo insistimos no caráter intrinsecamente social dos problemas ambientais, nesta segunda parte queremos explicitar seu caráter teologal (versão constitutiva a Deus) e teológico (envolvimento de Deus mesmo)²⁵. A *problemática ambiental*, enquanto problemática das formas sócio-históricas de uso e apropriação dos bens naturais com suas implicações tanto na configuração das relações sociais quanto no equilíbrio do eco-sistema, diz respeito, diretamente, à instauração do *reinado* de Deus e, indiretamente, ao *Deus* do reinado. Não se trata, simplesmente, de um problema eco-social, de uma exigência moral, de um desafio pastoral. Trata-se, na verdade, de algo que toca negativa (pecado) ou positivamente (graça) núcleo mesmo da fé cristã e que, portanto, lhe é constitutivo. De modo que nenhum cristão ou comunidade cristã pode ficar indiferente a essa problemática.

A fé cristã consiste, fundamentalmente, no seguimento de Jesus Cristo. E assim como o reinado de Deus constituía o centro de sua vida²⁶,

²⁵ O problema de Deus constitui “una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. Por esto, este problema deve llamarse teologal. Teologal no significa teológico. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del Theos. Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*”. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 12.

²⁶ A redescoberta da centralidade do reinado de Deus na vida de Jesus é, certamente, uma das maiores novidades e contribuições da cristologia contemporânea. Cf. SOBRINO, Jon. *Jesu Cristo liberador*: Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret. San Salvador: UCA, 2000; GONZALEZ FAUS, José Ignacio. *Acesso a Jesus*: Ensaio de teologia narrativa. São Paulo: Loyola, 1981; GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*: Mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000; FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*: História e interpretação. São Paulo: Loyola, 1988; MOLTSMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje*. Petrópolis: Vozes, 1997; KESSLER, Hans. “Cristologia” in SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2002, 219-400.

da mesma forma deve constituir o centro da vida cristã – sua identidade mais profunda e radical.

O reinado de Deus nada mais é que o governo, domínio ou senhoril presente e real de Deus sobre a vida daqueles que o reconhecem e o aceitam como seu Deus. Não é uma teoria abstrata sobre a onipotência/onisciência/onipresença divina nem mera utopia humana. Consiste, precisamente, no fato real e atual de que *Deus reina* ou no “ato de reger de Deus”²⁷. Por isso mesmo, falar do *reinado de Deus* implica sempre falar do *povo de Deus* – do povo sobre o qual Deus reina²⁸ e cuja vida, na medida em que é regida por ele, torna-se expressão real e atual de seu poder e senhoril. Poder, senhoril, governo que diz respeito a todas as dimensões da vida – também, evidentemente, à dimensão sócio-ambiental enquanto constitutiva da vida humana. Daí que se possa e se deva falar de e cuidar da dimensão sócio-ambiental do reinado de Deus. Não se trata de algo meramente consecutivo, por mais importante que seja. Trata-se de uma de suas dimensões constitutivas, algo que mede ou mensura sua realidade, uma vez que, nela, está em jogo a efetivação ou negação do senhoril ou governo de Deus. Há, portanto, uma respectividade constitutiva entre o reinado de Deus e a constituição do povo de Deus que se objetiva e se expressa num modo concreto de viver.

A característica ou marca principal desse reinado ou governo, diz Joaquim Jeremias, exegeta alemão, é que “Deus está realizando o ideal de justiça que sempre se esperava do rei, mas nunca realizado na terra”: proteção aos desamparados, fracos e pobres, às viúvas e aos órfãos²⁹. E, de fato, nos Evangelhos, Jesus compreende sua missão como dirigida aos pobres (Lc 4,18), proclama os pobres como bem-aventurados (Lc 6,20; Mt 5,3)³⁰, realiza sua ação messiânica curando enfermos, libertando

²⁷ SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 128.

²⁸ Por se tratar de uma realidade e de um conceito, fundamentalmente, dinâmico-relacionais (poder de reinar, autoridade do rei sobre seu povo), antes que estático-espaciais (território), os exegetas preferem falar de reinado a falar de reino. Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento: A pregação de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1977, 153ss.

²⁹ JEREMIAS, Joachim. *Op. cit.*, 154.

³⁰ Aos que, não sem interesse, gostam de contrapor os “pobres” sem mais, de Lucas, aos “pobres de espírito” de Mateus, vale recordar duas coisas: Em primeiro lugar, “espírito”, em Mateus, qualifica os pobres, mas não os substitui pelos ricos. Bem-aventurados, em Mateus, continuam sendo os pobres – de espírito ou de coração conforme a tradução, mas os pobres. Em segundo lugar, o termo grego utilizado por Mateus para designar os *pobres* (de espírito) é o mesmo termo utilizado por Lucas para designar os pobres (sem mais): *Ptochos*, que pode designar tanto alguém que é dependente, que está a serviço, que perdeu a propriedade fundiária por causa da injustiça e opressão, quanto o fraco, sem peso social, o

possessos e proclamando a boa notícia aos pobres (Lc 7,18-23; Mt 11,2-6), põe o amor a Deus e ao próximo (caído/derrubado à beira do caminho) como condição para herdar a vida eterna (Lc 10,25-37) e estabelece como critério definitivo de pertença ou exclusão a seu reinado o fazer ou não fazer pelos pequenos (Mt 25,31-46)³¹. A vida real/concreta dos pobres se converte, assim, em critério positivo (realização) e negativo (obstáculo/impedimento) do reinado de Deus. Evidentemente que o fazer justiça aos pobres não esgota o reinado de Deus. Mas constitui um critério radical, permanente e impreterível de sua efetivação e/ou de sua negação. Daí a necessidade de se recorrer ao que Jon Sobrino chama “via do destinatário” de reinado de Deus tanto para compreender seu conteúdo, quanto para realizá-lo na história³².

No que diz respeito ao enfrentamento teórico e prático da problemática ambiental, enquanto problemática do reinado de Deus, é preciso (A) verificar até que ponto e em que medida as formas sócio-históricas de uso e apropriação dos bens naturais em voga, efetivamente, expressão ou obstaculizam/impedem o governo/senhorial/reinado de Deus e (B) encontrar ou forjar formas de uso e apropriação desses bens que sejam, real e efetivamente, expressam desse reinado. Um critério seguro e impreterível para isso, conforme dissemos acima, é a situação real dos pobres e pequenos no contexto da problemática ambiental. Daí que:

1. O enfrentamento cristão da problemática ambiental não pode prescindir de sua dimensão social e, nela, da situação real e concreta dos pobres e pequenos. Nenhum ecologismo a/anti-social (se é que é possível) pode, sem mais, ser dito cristão. A vida de uma criança de rua – envolvida com droga, tráfico, roubo etc – é, na dinâmica do reinado de Deus, incomparável e absolutamente mais importante e mais definitiva que qualquer mico-leão dourado em extinção ou qualquer cachorrinho de madame. As conseqüências trágicas do antropocentrismo capitalista

mendigo, o sem-teto, o indigente. Cf. ELLACURIA, Ignácio. “Las bienaventuranças, carta fundacional de la Iglesia de los pobres”, in *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, 417-437; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 143-148; ESSER, Hans-Helmut. “Arm” (Πτωχός) in COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (hsg.). *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I*. Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1972, 39-43.

³¹ A propósito da discussão exegética do texto ver o comentário de Alonso Schökel no rodapé da Bíblia do Peregrino bem como GONZALEZ, Antonio. “Mateo 25 y la esperanza de los pobres”: <http://www.praxeologia.org>.

³² SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 142-156.

ocidental³³ – socialmente injusto e ecologicamente insustentável – não justificam certas tendências ecologistas que tendem a reduzir o ser humano a um animalzinho entre outros e a tratar com indiferença o “destino” imposto aos pobres. Sequer certas tendências holísticas que primam pela “harmonia” e “equilíbrio” interior e social, na medida em que mascaram os conflitos ou os tratam com indiferença e, assim, contribuem para a manutenção dos *status quo* de dominação e opressão na sociedade, podem ser ditas cristãs. O fato de a sociedade não poder ser reduzida, simplesmente, a um campo de batalha/conflito, não significa que se possa ofuscar os reais conflitos ou se tornar indiferente a eles. Tampouco vale, sem mais, o dito “ou nos salvamos todos ou todos pereceremos” como se o risco afetasse a todos na mesma medida e urgência. Embora os problemas ambientais, de alguma forma, afetem o mundo todo e ponham em risco o futuro da humanidade no planeta, não afetam a todos na mesma proporção e imediatez. Os países pobres e, neles, as comunidades mais pobres – muito mais dependentes da natureza e muito mais vulneráveis às suas forças – sofrem seus efeitos de modo muito mais imediato e dramático. Se a situação ambiental, em seu conjunto, é dramática, muito mais dramática é, nela, a situação dos pobres. Daí que no enfrentamento da problemática ambiental, a situação e as necessidades fundamentais dos pobres devam ter absoluta prioridade.

2. Do ponto de vista estritamente teologal e teológico, é insuficiente uma abordagem meramente criacional da problemática ambiental. Não basta reconhecer e confessar que toda a natureza é criação de Deus e que, por isso, é portadora de uma dignidade e sacralidade invioláveis. Tampouco basta reconhecer que uma certa visão de Deus e, conseqüentemente, de sua imagem e semelhança, o homem, foi responsável, em grande parte, pela forma capitalista de uso e apropriação dos bens naturais³⁴. Sequer basta postular uma concepção mais integral e

³³ Cf. BOFF, Leonardo. *Nova Era: A civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1994, 66-70; IDEM. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995, 101-134.

³⁴ “Deus é o todo poderoso e a *potência absoluta* é a característica principal de seu ser-Deus. Por isso sua *imagem e semelhança* sobre a terra, a pessoa humana – isto significava, deveras, o homem – precisa aspirar por poder e super-poder para, assim, alcançar sua própria divindade. Não bondade e verdade, mas *poder* tornou-se a característica principal da divindade [...] O objetivo do conhecimento científico das leis da natureza é o poder sobre a natureza e, com isso, o restabelecimento da imagem de Deus para a pessoa humana”. MOLTSMANN, Jürgen. *Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993, 50s. Cf. SATTLER, Dorothea – SCHNEIDER, Theodor. “Doutrina da criação”, in SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática: Volume I*. Petrópolis: Vozes, 1992, 114-215, aqui, 115s.

cósmica do ser humano – parte da criação³⁵. É necessário levar seriamente em consideração o fato de que a crise ecológica é fruto de uma determinada forma social de uso e de apropriação dos bens naturais que, negativamente, obstaculiza e impede o governo ou senhoril de Deus neste mundo e, positivamente, constitui-se como objetivação do anti-reino – cuja expressão mais radical é a injustiça social e a ameaça ao eco-sistema. É preciso tomar em consideração a condição cativa de grande parte da humanidade e da própria natureza e lutar contra o domínio e senhoril dos poderes e poderosos deste mundo – resgatar a humanidade/criação cativa e instaurar uma nova dinâmica de uso e apropriação dos bens naturais que garanta, em primeiro lugar, a vida dos pobres da terra e, em segundo lugar, a biodiversidade e o equilíbrio do eco-sistema. Noutras palavras: A criação, na perspectiva bíblica, é inseparável da salvação/redenção. Há, inclusive, pelo menos do ponto de vista histórico-experiencial, um primado da salvação-redenção sobre a criação³⁶. Mais ainda. A criação é experimentada, em primeiro lugar, como salvação e sua confissão está, em grande parte, em função da mesma salvação³⁷. E, no fim das contas, a plenitude da criação acaba coincidindo com a plenitude da salvação³⁸. Poder-se-ia dizer que o que

³⁵ Cf. SATTLER, Dorothea – SCHNEIDER, Theodor. *Op. cit.*, 117s; BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. *Op. cit.*, 63-100.

³⁶ Cf. TRIGO, Pedro. *Criação e história*. Petrópolis: Vozes, 1988, 58-83; SATTLER, Dorothea – SCHNEIDER, Theodor. *Op. cit.*, 141-144.

³⁷ Não se deve esquecer que o primeiro relato da criação (Gn 1,1-2,4) situa-se no exílio da Babilônia no contexto da luta pela reafirmação do sábado judaico e da polêmica contra os deuses babilônicos (sol, lua, estrelas). Cf. SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: Meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989, 25-35. Esse é o mesmo contexto de Dêutero-Isaias (Is 40-55), cujo núcleo central é o anúncio de um novo êxodo – da Babilônia rumo à Palestina. Cf. SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI A.C.* São Paulo: Paulinas, 1987, 88-102. De modo que a relação entre criação e libertação é muito mais estreita do que parece.

³⁸ Em primeiro lugar porque, na tradição bíblica, a natureza participa de alguma forma na libertação do povo (Ex 15,1-18; Sl 96; 98; Is 35; 55,12s). Neste sentido, é interessante o fato de Paulo (Rm 8, 18-23), encorajando os cristãos de Roma, ao contrapor “os sofrimentos do tempo presente” com a “a glória que será revelada” (18), usar a expressão grega *ktísis* (κτίσις) para falar dos que – além dos cristãos que já possuem “as primícias do Espírito” mas aguardam o resgate do corpo (23) – esperam a redenção (19-22). Esta expressão, diz Alonso Schökel, pode significar tanto *criação* quanto *humanidade*. Embora a tradição exegetica tenha optado por criação, diz ele, “o correlativo ‘nós’ e o contexto sobre escravidão e liberdade, corrupção e glória, fracasso e esperança” favorecem humanidade. Em outras palavras, “a ‘nós’, os cristãos, se opõe o resto da humanidade; e não a ‘nós’, os homens, se opõe o resto da criação”. Cf. comentário ao texto em nota de rodapé na Bíblia do Peregrino. Dentro da tradição acima referida seria muito razoável pensar que a expressão pode significar também, simultaneamente, criação e humanidade: “a humanidade/criação geme com dores de parto” (22). Em segundo lugar porque o “primogênito de toda criação”

deve ser salvo/redimido é o que foi criado e que, portanto, a perspectiva da criação é mais radical que a perspectiva da redenção. E, em parte, é verdade. Desde que se reconheça que (A) a criação realmente existente é a que precisa ser redimida e que (B) só na medida em que é redimida pode revelar-se plenamente e que (C) isso não signifique uma relativização nem leve a um enfraquecimento da missão salvífico/redentora que compete à Igreja hoje enquanto corpo histórico de Jesus Cristo.

Importa, em última instância, buscar e/ou abrir caminhos que sejam mediações reais e efetivas do reinado ou governo de Deus na dimensão sócio-ambiental da vida humana, isto é, encontrar ou criar formas sócio-históricas de uso e apropriação dos bens naturais que sejam, ao mesmo tempo, socialmente justas e ecologicamente sustentáveis. E para isso requer-se muita criatividade e ousadia. Não existe receita, nem *abracadabra*, nem caminho único. As formas de enfrentamento dependem da situação, das reais possibilidades dos grupos mais diretamente envolvidos, da correlação de forças nos interesses em jogo etc. Tampouco se trata de algo tranqüilo, pacífico, harmônico. Na problemática ambiental estão em jogo interesses muito distintos, sobretudo econômicos. A perseguição e mesmo o martírio de tantas lideranças populares são expressões inequívocas da dimensão e profundidade do conflito. Não obstante, há resistência, lutas, experiências, entregas, conquistas..., nas quais se pode reconhecer o senhorio e a realeza de Deus. Trata-se de realidades limitadas, impotentes, ambíguas, contraditórias, como queira, mas reais e efetivas. Realidades que são ao mesmo tempo indícios/sinais e sal/fermento sócio-ambientais do reinado de Deus. Gostaríamos de destacar apenas três delas.

Em primeiro lugar o que poderíamos chamar *movimento ecológico popular*, onde “a luta em defesa do ambiente natural e das populações pobres adquiriu uma real simbiose”³⁹. Trata-se de uma quantidade enorme de pequenos e grandes movimentos, mais ou menos articulados, na busca de uma nova forma de gestão dos bens naturais a partir e em função das necessidades e dos interesses das comunidades pobres. Dos movimentos mais localizados e pontuais aos mais amplos e

(CI 1,15), Aquele em quem, por quem e para quem tudo foi criado (CI 1.16s; Rm 11,36) é, ele mesmo, o *novo Adão* (1Cor 15,21s,45; Rm 5,14), o *reconciliador* (CI 1,20; 2Cor 518s), o mediador da *nova criação* (2Cor 5,17; Gl 6,15; Ef 4,22-24), o *renovador* do universo (Ap 21,5), enfim, “o alfa e o ômega, o princípio e o fim” (Ap 21, 6).

³⁹ PÁDUA, José Augusto de. *Op. cit.*, 57s.

institucionalizados. Dos que se enfrentam com pessoas, empresas e grupos particulares aos que se enfrentam com governos e órgãos públicos (municipal, estadual ou federal): preservação e socialização de uma lagoa, de um açude, de um rio, do manguezal, etc; organização de seringueiros, de quebradeiras de coco, de castanheiros; Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB); movimentos de sem-terra; movimentos indígenas; organização de pescadores e marisqueiras; Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA); movimentos de agro-ecologia, Economia Popular Solidária (EPS); associações e Movimento Nacional de Catadores de Material Reciclável, entre outros. Como parte dessa luta sócio-ambiental mais ampla e como presença visível e institucional da Igreja, estão, entre outros, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), a Pastoral do Povo da Rua e a Cáritas. Aí se vai, aos poucos, desenvolvendo formas de uso e apropriação dos bens naturais socialmente mais justas e ecologicamente mais sustentáveis. Dessas experiências vai emergindo uma nova imagem e auto-compreensão do ser humano que, por sua vez, tornam-se decisivas na busca e aprofundamento dessas mesmas experiências. Aqui vale, acima de tudo, uma das propostas do Documento de Aparecida: “Aprofundar a presença pastoral nas populações mais frágeis e ameaçadas pelo desenvolvimento predatório e apoiá-las em seus esforços para conseguir equitativa distribuição da terra, da água e dos espaços urbanos” (474b).

Em segundo lugar o *profetismo sócio-ambiental*, tanto no seu aspecto de denúncia, quanto no seu aspecto de anúncio. Ele abrange três níveis ou adquire três configurações. A primeira e mais fundamental é aquela que se identifica com a própria vida de pessoas e comunidades pobres. Suas vidas, privadas das condições materiais básicas de sobrevivência, são, em si mesmas e sem mais, denúncia da forma de uso e apropriação dos bens naturais em voga. E são, às vezes, anúncio de formas socialmente mais justas e ambientalmente mais sustentáveis. É o caso, por exemplo, de muitas comunidades tradicionais e de muitas experiências agro-ecológicas e de EPS mais recentes. A segunda diz respeito à função ou dimensão profética do que chamamos acima “movimento ecológico popular”. Tem um caráter marcadamente coletivo e organizativo. É exercida através da organização dos pobres e seus aliados, denunciando determinadas formas de uso e apropriação dos bens naturais e ensaiando e anunciando formas socialmente mais justas e ambientalmente mais sustentáveis de gestão dos mesmos. É a profecia dos movimentos sócio-ambientais. A terceira é a que se insere na tradição

dos grandes profetas bíblicos. Emerge normalmente em situações limites e se caracteriza pela radicalidade do conteúdo (ir à raiz) e da forma como é exercida (desconcertante/chocante/provocativa). É o caso, por exemplo, de um Pedro Casaldáliga, de um Tomás Balduino ou, mais recentemente, de um Luiz Cappio. O jejum profético de dom Cappio, por exemplo, foi, sem dúvida nenhuma, um gesto extremo, radical, difícil de ser compreendido e digerido. “Escândalo e loucura” para uns, “força de Deus e sabedoria de Deus” para outros (1Cor 1,18-31). Como dizia na carta ao Presidente Lula, por ocasião do primeiro jejum (26/09-05/10/2005), “quando cessa o entendimento e a razão, a loucura fala mais alto”. Torna-se o último grito de denúncia, o último apelo ao coração, o último suspiro da teimosa “esperança contra toda esperança”, a expressão última de fidelidade, amor e entrega à vida e ao Deus da vida. E isso, dizia em sua carta por ocasião do fim do segundo jejum (27/11-20/12/2007), “vale uma vida e sou feliz por me dedicar a esta causa, como parte de minha entrega ao Deus da Vida, à Água Viva que é Jesus e que se dá àqueles que vivem massacrados pelas estruturas que geram a opressão e a morte”.

E, em terceiro lugar, o *martírio por causa dos pobres*. A lista de cristãos e não-cristãos assassinados nas últimas décadas na América Latina na luta pela justiça, pelo direito dos pobres é imensa⁴⁰. O martírio é a expressão mais radical de fidelidade a uma causa/pessoa. É um testemunho tão radical que se impõe, por si mesmo, negativa ou positivamente, como digno de credibilidade. Afinal, não se entrega a própria vida por banalidade. Daí que a memória dos mártires tenha um poder de convocação e mobilização impressionante – não obstante toda sua impotência. Não sem razão diz Casaldáliga que “não há nada mais revolucionário que o cadáver de um mártir”. E não sem razão dizia Tertuliano que “o sangue dos mártires é semente de novos cristãos”. Evidentemente não se trata de qualquer memória. “Há uma memória que é mera recordação do passado, uma memória morta, uma memória arquivada, uma memória do que não está mais vivo. Há outra memória

⁴⁰ Cf. Martirologio latino americano: <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio>. Muitos cristãos, perguntando-se o que isso tem a ver com a fé, chegaram à conclusão que, se a característica fundamental do reinado de Deus é a oferta de salvação aos pobres, tudo que contribui para a salvação dos pobres, na mesma medida e proporção, contribui para a realização do reinado de Deus - alargando e radicalizando, assim, enormemente, a concepção cristã de martírio. “Mártir não é apenas nem principalmente o que morre *por* Cristo, mas o que morre *como* Jesus; mártir não é apenas nem principalmente o que morre *por causa* de Cristo, mas o que morre *pela causa* de Jesus”. SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 440-451, aqui, 444.

que torna o passado presente não como mera recordação, mas como presença viva, como algo que sem ser mais presente, tampouco é totalmente ausente porque, definitivamente, é parte da própria vida; não da vida que foi e passou, mas da vida que continua sendo”⁴¹. É desta memória que se trata. Por isso, na Eucaristia (memória de Jesus, o proto-mártir), imploramos ao Espírito que “nos transforme naquilo que celebramos” – seu corpo e sangue entregue. Fazer memória dos que entregaram a vida na luta por formas socialmente mais justas e ecologicamente mais sustentáveis de uso e apropriação dos bens naturais é, ao mesmo tempo, confirmar as Causas e pessoas pelas quais entregaram suas vidas e comprometer-nos a tomar parte na mesma luta. Celebrar a memória de Chico Mendes, de Margarida Alves, de Ir. Dorothy Stang, de Chicão Xucuru, de Pe. Josimo etc. é, portanto, atualizar agradecida e comprometidamente sua vida entregue – é comprometer-se a tomar parte na mesma entrega. Nisso reside o poder da memória dos mártires: em sua atualização em nossa vida. É através dela que eles continuam presentes e atuantes.

Tratam-se apenas de indícios/sinais. É verdade. Mas indícios/sinais que a modo de fermento (Mt 13,33), sal (Mt 5, 13) e luz (Mt 5,14ss) vão apressando a hora do parto (Rm 8, 22): forçando e fragilizando o dinamismo sócio-ambiental vigente e abrindo espaço para que, aos poucos, possa ir sendo reconfigurado na força e no dinamismo do Deus de Jesus (1Cor 4,20). E, assim, a dimensão sócio-ambiental do reinado de Deus vai tomando corpo, vai se objetivando na história. Impotente, como na práxis de Jesus de Nazaré, mas eficiente! Importa abrir-nos a esse dinamismo, deixá-lo tomar corpo em nossa vida e, através dela, no conjunto da sociedade. Nisto, precisamente, consiste ser corpo de Cristo na história!

Conclusão

Não era nossa intenção fazer uma apresentação global da problemática ambiental nem das formas de enfrentamento da mesma. Queríamos tratar apenas de duas questões: seu caráter intrinsecamente social e sua abordagem cristã. E com uma finalidade muito concreta: ajudar os cristãos a enfrentarem, de modo cristão, a atual problemática ambiental.

⁴¹ ELLACURIA, Ignácio. “Memória de monseñor Romero”, in *Escritos Teológicos III*. San Salvador: UCA, 2002, 115.

Evidentemente que essa problemática pode ser abordada sob muitos aspectos e que o enfoque cristão da mesma não se reduz à questão da justiça aos pobres. O aspecto e o enfoque aqui desenvolvidos se justificam por duas razões. Em primeiro lugar por se tratarem de aspecto e enfoque constitutivos e centrais da problemática ambiental e do enfrentamento cristão da mesma, respectivamente. Em segundo lugar pela tendência/tentação atual de muitos cristãos a relativizarem (ingênuo ou cinicamente) sua dimensão social e o caráter salvífico-redentor-libertador que caracteriza o enfrentamento cristão da mesma.

Que se abordem outros aspectos, que se amplie as abordagens... Mas que não se ofusque nem se relativize o aspecto social da problemática ambiental nem a centralidade da justiça aos pobres que caracteriza o modo cristão, teórico e prático, de enfrentamento da mesma.

O problema ambiental atingiu proporções altíssimas e, apesar da conscientização que todos têm dele, enfrentá-lo se torna cada vez mais difícil. De um lado, os grandes não se dispõem a limitar lucros; de outro, os pobres são excluídos da sociedade de consumo impiedosamente.

ORAÇÃO A SÃO FRANCISCO EM FORMA DE DESABAFO

Pedro Casaldáliga

Compadre Francisco, como vais de glória?
E a comadre Clara e a irmandade toda?

Nós, aqui na terra, vamos mal vivendo, que a cobiça é grande e o amor pequeno.

O amor divino é mui pouco amado e é flor de uma noite o amor humano
Metade do mundo definha de fome e a outra metade com medo da morte.

A sábia loucura do santo evangelho tem poucos alunos que a levem a sério.

Senhora pobreza, perfeita alegria andam mais nos livros que nas nossas vidas.

Há muitos caminhos que levam a Roma. Belém e o Calvário saíram de rota.

Nossa Madre Igreja melhorou de modo. Mas tem muita cúria e carisma pouco.

Frades e conventos criaram vergonha, mas é mais no jeito que por vida nova.

Muitos tecnocratas e poucos poetas, muitos doutrinários e poucos profetas.

Armas e aparelhos, trustes e escritórios planejam a história, manejam os povos.

A mãe natureza chora, poluída no ar e nas águas, nos céus e nas minas.

Pássaros e flores morreram de amargura e os lobos do espanto ganharam as ruas.

Murchou o estandarte da antiga arrogância. São de ódio e lucro as nossas cruzadas.

Sucedem-se as guerras e os tratados sobram. Sangue por petróleo os impérios trocam.

O mundo é tão velho que, para ser novo, compadre Francisco, só fazendo outro...

... Quando Jesus Cristo e nossa Senhora venham dar um jeito nessa terra nossa.

Compadre Francisco, tu faz uma força, e a comadre Clara e a irmandade toda.

**Prof. Pe. Francisco de Aquino Júnior*

Doutorando em Teologia pela Westfälischen Wilhelms-Universität de
Münster–Alemanha, Mestre em Teologia pela FAJE-BH
Professor do ITEP