



# Kairós

Revista Acadêmica da Prainha  
Ano II - Nº 2 Julho/Dezembro 2005

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

*Alexander Fidora*  
*Antonio Thadeo de Oliveira Xavier*  
*Marcelo João Soares de Oliveira*  
*Manfredo Araújo de Oliveira*  
*Marly Carvalho Soares*  
*Francisco Antônio Ferreira de Almeida*  
*Joelma Marques de Carvalho*  
*Maria Bernadete Gonçalves de Paula*  
*Cardeal Aloísio Lorscheider*  
*Tânia Maria Couto Maia*  
*João Batista Frota*

# Καιρός

# Kairos

Revista Acadêmica da Prinha  
Ano II - Nº 2 Julho/Dezembro 2005

**Correspondências:**

***KAIRÓS*** – 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. II, nº 2, julho/dezembro 2005.  
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

**Kairós** – Revista Acadêmica da Prainha  
Ano: II Nº 2 julho/dezembro 2005

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

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

Publicação do:

**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:** Ana Liduina Fontenele M. Azevêdo

**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. Luis Távora (UFCE)*

*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 (ISI/CES-BH)*

### **CONSELHO EDITORIAL:**

*Prof. Dr. Emanuel Angelo Roha 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*

*Prof. Ms. Dra. Marly Carvalho Soares*

*Prof. Ms. Michael Reinhard M. Becker*

*Prof. Ms. Tânia Maria Couto Maia*

*Prof. Ms. Terezinha das Neves Cota*

**Impressão:** Gráfica TIPROGRESSO

## SUMÁRIO

Apresentação.....	239
<i>Prof. Dr. Alexander Fidora</i> Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts .....	241
<i>Prof. Dr. Alexander Fidora</i> (Tradução) Filosofia e tolerância religiosa na Toledo do século XII Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo .....	263
<i>Prof. Dr. Antonio Thadeo de Oliveira Xavier</i> Israel, eco de eternidade.....	284
<i>Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira</i> Em busca do Santo vivo.....	304
<i>Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira</i> Ética e Técnica .....	322
<i>Prof. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares</i> <i>Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida</i> Democracia versus ética num enfoque lógico hegeliano e sócio- histórico.....	361
<i>Prof. Ms. Joelma Marques de Carvalho</i> O que é anterior: linguagem ou intencionalidade? .....	393
<i>Prof. Ms. Ir. Maria Bernadete Gonçalves de Paula</i> Ética e metafísica no pensamento de Emanuel Levinas. ....	415

*Aloísio Cardeal Lorscheider*

V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe ...441

*Profa. Tânia Maria Couto Maia*

A Bíblia na América Latina após o Vaticano II.....449

*Pe. João Batista Frota*

Recepção pastoral da eclesiologia do Vaticano II na Diocese de  
Sobral. ....459

## APRESENTAÇÃO

Apresentamos aos nossos leitores mais um número de nossa Revista *Kairós*. Neste curto período de sua existência, a nossa Revista tem procurado estar presente no mundo acadêmico como um veículo de intercâmbio nas diversas áreas do conhecimento. Prova disso são os diversos leitores que se congratulam conosco, pelo trabalho desenvolvido pela revista e o trabalho que presta aos professores e pesquisadores, dando-lhes possibilidades de comunicar seus labores intelectuais e, aos estudantes e outros pesquisadores, a oportunidade de estar em dia com as diversas produções científicas.

Neste segundo volume de 2005 (julho/dezembro), trazemos aos leitores um vasto número de artigos em diversos aspectos: diálogo inter-religioso, ciências da religião, filosofia e teologia; *Prof. Dr. Alexander Fidora*: Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts (Filosofia e tolerância religiosa na Toledo do século XII: Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo); *Prof. Dr. Antonio Thadeo de Oliveira Xavier*: Israel, eco de eternidade; *Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira*: Em busca do Santo vivo; *Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira*, Ética e Técnica; *Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares & Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida*: Democracia versus ética num enfoque lógico hegeliano e sócio-histórico; *Profa. Ms. Joelma Marques de Carvalho*: O que é anterior: linguagem ou intencionalidade?; *Profa. Ms. Ir. Maria Bernadete Gonçalves de Paula*: Ética e metafísica no pensamento de Emanuel Levinas.

E algumas comunicações: *Aloísio Cardeal Lorscheider*: V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe; e ainda duas outras apresentadas durante a Semana Teológica do ITEP/ICRE em outubro de 2005, sobre a recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, 40 anos depois: *Profa. Tânia Maria Couto Maia*: A Bíblia na América Latina após o Vaticano II; *Pe. João Batista Frota*: Recepção pastoral da eclesiologia do Vaticano II na Diocese de Sobral.

Os autores procuram dar uma contribuição sólida e fundamentada às diversas problemáticas abordadas, dando-nos chaves de leituras para aprofundamentos posteriores dos temas tratados.

Queremos, portanto, ser uma presença no mundo acadêmico, na sociedade, e colaborar o quanto possível para que o conhecimento seja globalizado e todos possam ter acesso às pesquisas feitas, contribuindo assim, para uma discussão ampla sobre os diversos aspectos do conhecimento.

*Prof. Dr. P. Evaristo Marcos*  
Diretor/Redator de **Kairós**



**ABRAHAM IBN DAŪD UND  
DOMINICUS GUNDISSALINUS:  
PHILOSOPHIE UND RELIGIÖSE TOLERANZ  
IM TOLEDO DES 12. JAHRHUNDERTS**

*Prof. Dr. Alexander Fidora\**

**Resumo:** O presente estudo pretende aprofundar e investigar as condições intelectuais, ou pelo menos os fatores fundamentais da tolerância política, filosófica e religiosa na Toledo do século XII. As explanações aqui apresentadas a respeito de Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo pretendem demonstrar que existiu um diálogo, se bem que não tão explícito ainda, o qual deve ser definido mais de perto na sua peculiaridade. Ambos, Ibrahim e Gundisalvo, geralmente são vinculados à assim chamada Escola de Tradutores de Toledo. Pretende-se demonstrar primeiro as premissas de um diálogo das religiões nas respectivas obras dos dois estudiosos, para depois mostrar, num segundo passo, como esse diálogo no trabalho filosófico em conjunto aconteceu ou poderia ter acontecido na Escola de Tradutores.

**Palavras-chave:** Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, diálogo, religiões.

**Abstract:** The present treatise intends to deepen and to examine the intellectual conditions, or at least the basal elements of the political, philosophic and religious tolerance on the twelfth century Toledo. The explanations here presented about Ibrahim Ibn David and Domingo Grundisalvo intend to show that there was a dialogue, although not fully expressed yet, that must be defined close by in its peculiarity. Both, Ibrahim and Grundisalvo, generally are linked to the called Translators School of Toledo. We intend to show first the premises from a dialogue of the religions in respective works of the two bookishes, and after to show, in a second step, how this dialogue in the philosophic work together occurred or could be occurred in the Tranlators School.

**Keywords:** Judaism, Christianity, Islam, dialogue, religions.

## I. Einleitung

Toledo, die von Alfons VI. 1085 aus maurischer Hand zurückeroberte Stadt im Herzen der spanischen Meseta, ist längst zum Inbegriff der Toleranz und des toleranten Miteinanders der drei großen Buchreligionen im Mittelalter geworden: zur “ciudad de la tolerancia y de la convivencia”, wie das Motto eines 1982 in Toledo veranstalteten internationalen Kongresses lautete.

In diesem Sinne hat die historische Forschung, wenn auch mit einigen Einschränkungen, so doch in wesentlicher Hinsicht zeigen können, dass unter der Herrschaft Alfons VI. sowie seiner Nachfolger ein durchaus friedliches Zusammenleben von Juden, Christen und Moslems das Toledaner Milieu prägte: So hatte bereits Alfons VI. (reg. 1072-1109) noch während der Übergabeverhandlungen anlässlich der Kapitulation der Stadt mit al-Qadir versprochen, die muslimische Bevölkerung unversehrt zu lassen, ihr Hab und Gut sowie ihre Moschee zu respektieren, also auch ihre Religion zu tolerieren. Ja er selbst proklamierte sich als “Kaiser der zwei Religionen”. Und auch die jüdische Bevölkerung erwarb sich bald das Vertrauen des neuen christlichen Herrschers, der bedeutende Juden einstellte, etwa Cidelo, der bei Alfons sogar die Ausweisung der Karaiten erreichte. Nicht ohne ‚Grund‘ rügte denn auch Papst Gregor VII. in seiner *Epistola ad Alphonsum regem Castellae*<sup>1</sup> Alfons dafür, Juden über Christen befehligen zu lassen. Dessen ungeachtet finden sich jedoch auch bei seinem Nachfolger Alfons VII. (reg. 1109-1157) noch bedeutende jüdische Gelehrte als Berater, etwa Yossef Ibn Ezra, von dem es sogar heißt, dass ihm der König die Oberaufsicht über Calatrava anvertraut habe. Und von Alfons VIII., eine Generation später, will es die Legende gar, dass er eine jüdische Geliebte hatte, die berühmte Jüdin von Toledo aus Lion Feuchtwangers gleichnamigem Roman. Alle drei Herrscher, so heißt es immer wieder in der Historiographie, verfolgen damit eine tolerante Politik den

---

<sup>1</sup> Dieser Brief ist veröffentlicht in *Patrologia latina* 148, col. 605-606.

Andersgläubigen gegenüber, die sich auch in deren Rechtsstellung widerspiegelt<sup>2</sup>.

Soweit die Skizze des Bildes, das – gewiss mit einigen Abstrichen – von der Geschichtsschreibung gezeichnet wird und das Toledo zum Symbol mittelalterlicher Toleranz gemacht hat – eine Toleranz, die jedoch, dies sei dazu kritisch angemerkt, auf der rein politischen Ebene halt macht.

Demgegenüber wollen die folgenden Ausführungen tiefer schürfen und nach den intellektuellen Bedingungen oder zumindest Hintergründen dieser politischen Toleranz fragen. Vorderhand scheint dieses Unterfangen wenig ergiebig, denn während in Frankreich Peter Abaelard seinen Religionsdialog verfasst und Petrus Venerabilis Übersetzungen des Koran gerade bei spanischen Gelehrten in Auftrag gibt, ist in Toledo, also genau dort, wo Abaelards literarische Gestalten sich tatsächlich auch in Fleisch und Blut begegnen, scheinbar keine intellektuelle Auseinandersetzung zwischen den Religionen zu beobachten. Anders als im Fall der königlichen Dekrete zu Gunsten der muslimischen und jüdischen Bevölkerung ist uns so gut wie nichts an ausdrücklichen intellektuellen Auseinandersetzungen zwischen Juden, Christen und Moslems aus dieser Zeit überliefert.

Die vorliegenden Ausführungen zu Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus wollen aufzeigen, dass es gleichwohl einen solchen, obgleich noch nicht expliziten Dialog gegeben hat, der in seiner Eigenart näher bestimmt werden soll. Beide, Abraham und Gundissalinus, werden i.d.R. mit der so genannten Toledaner Übersetzerschule in Verbindung gebracht<sup>3</sup>. Abraham wurde

---

<sup>2</sup> Vgl. zum ganzen Absatz den Sammelband von Louis Cardaillac (Hrsg.), *Tolède XIIe-XIIIe: Musulmans, chrétiens et juifs – Le savoir et la tolérance*, Paris 1992, bes. die Beiträge von Jean-Pierre Molénat, María Jesús Rubiera Mata und Pilar León Tello, S. 93-137, sowie ausführlich Pilar León Tello, *Los judíos de Toledo*, 2 Bde., Madrid 1979, hier bes. Bd. I, S. 25-56.

<sup>3</sup> Die Existenz eines genuinen Schulzusammenhangs ist für Toledo immer wieder bestritten worden, so zuletzt von Serafín Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo en la Historia del Pensamiento*, Toledo 1997, bes. S. 11-25. Für die vorliegenden Ausführungen ist dies jedoch unerheblich; der Begriff der

vermutlich um 1100 in Toledo geboren, studierte jedoch in Córdoba, dem Bagdad des Westens, bei seinem Onkel Baruch Ibn Albalia, der ihn nicht nur in die Schrift und die rabbinische Tradition einführte, sondern auch gründlich in griechischer Weisheit unterwies. Nachdem die Almohaden, die im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Almoraviden, eine gegenüber den anderen Religionen eher feindliche Haltung zeigten, sich Córdoba bemächtigt hatten, flüchtete Abraham, wie so viele seiner Zeitgenossen, etwa um 1148 in das christliche Toledo. Hier entstehen ca. 1161 die beiden Hauptwerke des jüdischen Gelehrten: das *Buch der Überlieferung* (*Sefer ha-Kabbalah*) und das *Buch des erhabenen Glaubens* (*Emunah ramah*), letzteres ursprünglich in arabischer Sprache verfasst, heute jedoch nur noch in hebräischen Übersetzungen erhalten<sup>4</sup>. Unsere zweite Gestalt, der Archidiakon von Cuéllar Dominicus Gundissalinus, scheint ab der Mitte des 12. Jahrhunderts an der Toledaner Übersetzerschule gewirkt zu haben, wo er eine Reihe wichtiger philosophischer Werke aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte: so die wissenschaftstheoretischen Schriften al-Kindis, die Wissenschaftseinteilung des al-Farabi, die *Metaphysik* des Avicenna und seinen *De anima*-Traktat. Letzterer ist von Gundissalinus gemeinsam mit einem gewissen Avendauth, d.i. die latinisierte Form von Ibn Daūd, übersetzt worden, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit Abraham Ibn Daūd identisch ist<sup>5</sup>. Doch davon später mehr. Neben den Übersetzungen verfasste

---

Schule wird hier wie in anderen Fällen, etwa dem der Schule von Chartres, in einem weiteren Sinne gebraucht.

<sup>4</sup> Vgl. zu Leben und Werk des Abraham Ibn Daūd die ausführliche Einleitung von Gerson D. Cohen in seiner Edition und Übersetzung des *Sefer*. Siehe Abraham Ibn Daūd, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, Philadelphia 1967, S. VIII-LXII. Dieses Werk liegt auch in einer neuen spanischen Übersetzung vor als *Libro de la tradición*, spanische Übersetzung von Lola Ferre, Barcelona 1990.

<sup>5</sup> Diese These ist erstmals aufgestellt worden von Marie-Thérèse d'Alverny, "Avendauth?", in: *Homenaje a Millás-Vallierosa*, 2 Bde., Barcelona 1954 u. 1956, Bd. I, S. 19-43.

Gundissalinus auch bedeutende eigene Werke, allen voran den bekannten Traktat *De divisione philosophiae*<sup>6</sup>.

Im Folgenden sollen zunächst die Prämissen eines Dialogs der Religionen in den jeweiligen Werken der beiden Gelehrten aufgezeigt werden, um dann in einem weiteren Schritt zu zeigen, wie dieser Dialog in der gemeinsamen philosophischen Arbeit an der Übersetzerschule ausgesehen hat bzw. haben könnte.

## **II. Prämissen eines Dialogs der Religionen bei Abraham Ibn Daūd**

Manuel Alonso, einer der vielleicht besten Kenner der Toledaner Übersetzerschule, hat Abraham als durch und durch intransigenten Verteidiger der jüdischen Religion dargestellt und hält von daher seine Mitarbeit an der Übersetzerschule für ausgeschlossen<sup>7</sup>. Dabei stützt er sich v.a. auf sein *Buch der Überlieferung*, eine jüdische Chronik, die Abraham aus Anlass der Auseinandersetzung mit den bereits erwähnten Karaiten verfasste, einer jüdischen Sekte, die die Autorität der rabbinischen Tradition in Frage stellte. Diesen gegenüber betont Abraham, dass die jüdische Religion gerade in der Kontinuität der rabbinischen Lehren mit der Offenbarung ihr Wahrheitskriterium besitzt. Betrachtet man dieses Werk isoliert, so mag tatsächlich der Eindruck eines innerjüdischen Diskurses entstehen, der gegenüber möglichen Anfragen aus anderen Religionen gleichsam immunisiert ist. Zu Recht weist Alonso darauf hin, dass Abraham hier mehrfach dem christlichen Glauben eine klare Absage zu erteilen scheint. So etwa wenn er von der historischen Person Jesu Christi handelt und dabei feststellt, dass diese nach jüdischer Überlieferung gar nicht zu Herodes' Zeiten geboren sei, sondern

---

<sup>6</sup> Siehe zum Toledaner Archidiakon ausführlich Alexander Fidora, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus – Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin 2003.

<sup>7</sup> Vgl. den Artikel von Manuel Alonso, "El traductor y prologuista del *Sextus naturalium*", in: *Al-Andalus* 26 (1961), S. 1-35, mit dem er besonders auf d'Alvernys These reagierte.

rund 100 Jahre früher gelebt habe<sup>8</sup>. Damit wird die Wahrheit der Evangelien in Frage gestellt und mit ihr der christliche Glaube insgesamt einer verlässlichen Grundlage beraubt. Und in der Tat, bliebe es hierbei, so stünden sich bei Abraham jüdische und christliche Religion in ihrem Beharren auf der jeweils eigenen Tradition unversöhnlich gegenüber, wie von Alonso beschrieben.

Doch darf das *Buch der Überlieferung* eben nicht unabhängig von Abrahams zweitem Werk, dem *Erhabenen Glauben*, betrachtet werden, ja die Tatsache, dass beide um 1160 entstehen, macht es sogar mehr als wahrscheinlich, dass sie als zwei Teile desselben Werkes konzipiert wurden. Der komplette Titel dieses Werkes, der zugleich sein Programm formuliert, lautet: “Das Buch ‚Erhabener Glaube‘, welches Übereinstimmung bringt zwischen Religion und Philosophie”.<sup>9</sup> Und immer wieder betont Abraham in diesem die Vereinbarkeit von Philosophie und jüdischer Religion, ja die Notwendigkeit einer philosophischen Durchdringung derselben. So heißt es gleich zu Beginn des Buches:

Ich sah nämlich, daß die Verwirrung und das Fehlgreifen der Denker heutigen Tages in vorliegender und in ähnlichen Fragen daher komme, weil sie die Untersuchung über die Grundsätze ihres Glaubens (des israelitischen) vernachlässigen und weil sie die treffliche Übereinstimmung nicht aufsuchen, die zwischen demselben und der wahren Philosophie besteht<sup>10</sup>.

In drei Büchern behandelt Abraham so Fragen der Physik, Metaphysik und der Psychologie aus aristotelischer und

---

<sup>8</sup> Siehe Abraham Ibn Daūd, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, a.a.O., S. 22, sowie dazu Manuel Alonso, “El traductor...”, a.a.O., S. 16-21.

<sup>9</sup> Zwei moderne Editionen liegen vor, die jeweils von einer deutschen und einer englischen Übersetzung begleitet werden. Wir zitieren im Folgenden nach der älteren, deutschen Übersetzung und vermerken dabei z.T. abweichende oder genauere Übertragungen des englischen Übersetzers. Die deutsche Übersetzung ist erschienen unter dem Titel *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, übers. und hrsg. von Simson Weil, Berlin 1919; die englische unter dem Titel *The Exalted Faith*, übers. und hrsg. von Norbert M. Samuelson, London u. Toronto 1986.

<sup>10</sup> Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 3, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 39-40.

avicennischer Perspektive und erweist am Ende jedes Kapitels durch Schriftzitate die Übereinstimmung der Philosophen mit der geoffenbarten Wahrheit<sup>11</sup>. Dies ist an sich bereits eine bedeutende Entwicklung; man denke dagegen nur an den *Kusari* Yehuda Halevis und seine dezidiert anti-philosophische Haltung.

Doch geht Abraham noch weiter, denn er sieht den Bezug der Religion zur philosophischen Vernunft nicht nur dem jüdischen Gesetz eingeschrieben, sondern erkennt darin ein invariables Charakteristikum einer jeden Religion. So entwickelt Abraham ausgehend vom Verhältnis von Religion und Vernunft eine allgemeine Religionsphänomenologie, um sodann in einem zweiten Schritt gerade diesen Vernunftbezug der Religionen als Grundlage des Miteinanders derselben auszuzeichnen:

Die Religionen bestehen teils bloß in allgemeinen Gesetzen, wie sich die Logiker ausdrücken, oder in Vernunftgesetzen nach der Sprache der Dialektiker; weil ihre Lehren ähnlich den Prinzipien des Denkens allgemeine Wahrheiten enthalten; z.B. daß die Rechtlichkeit gut, die Ungerechtigkeit schlecht, die Dankbarkeit sittlich, die Treulosigkeit unsittlich sei; und teils in Überlieferungen nach dem Ausdrücke der Logiker, oder nach dem der Dialektiker in positiven Geboten [Samuelson: revealed rules], als z.B. den Sabbat zu beobachten, kein Schweinefleisch zu essen etc. In den Vernunftgeboten unterscheidet sich keine Nation von der anderen. [...] Durch die Vernunftgebote werden Menschen, die sonst von den verschiedensten Ansichten beherrscht werden, vereinigt, weil hinsichtlich jener alle Nationen übereinstimmen. Daher kommt es, daß in einem und demselben Lande die verschiedensten Religionsgenossenschaften, wovon die eine den tradierten Glauben der anderen sogar bestreitet, Lügen straft und für nichts erklärt,

---

<sup>11</sup> Vgl. für eine kurze Gesamtinterpretation des *Erhabenen Glaubens* Heinrich Simon, "Abraham Ibn Daūd – Verdienst und Grenzen", in: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 18 (1976), S. 60-71. Eine detaillierte Analyse des Werkes bietet T. A. M. Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daūd. Sources and Structures of 'ha-Emunah ha-Ramah'* (Studia Semitica Neerlandica 26), Assen 1990.

durch das vereinigende Band der Vernunftreligion sich zu einem Staatskörper verschmelzen können<sup>12</sup>.

Jede Religion stützt sich folglich auf zwei Säulen: jene Aussagen, die sich auch im philosophischen Diskurs mit vernünftigen Argumenten begründen lassen, sowie jene, die einzig über die Offenbarung und die sie bewahrende Tradition zugänglich sind. Es ist bemerkenswert, wie Ibn Daūd diese beiden Klassen von Aussagen im Folgenden in ihrer Bedeutung für das jüdische Gesetz in eine deutlich wertende Rangfolge bringt. So heißt es in seinem Schlusskapitel über praktische Philosophie:

Denn alles, was die praktische Philosophie lehrt, das ist in der Thora am vollkommensten gegeben [...] Doch enthält sie auch streng positive Gesetze [Samuelson: revealed commandments], das ist durch eine höhere Weisheit verordnete Gebote, deren Nutzen uns unbekannt ist. Dazu gehören die Opfergesetze, die Ursache warum manche Opfer ganz und andere nur zum Teil verbrannt werden [...] Die Thora ist eine Vorschrift, welche aus verschiedenen Teilen besteht, erstens: aus Glaubensregeln [Samuelson: faith and its understanding], zweitens: aus Tugendregeln, drittens: aus Regeln für das Familienleben, viertens: aus Regeln für das öffentliche Leben, und fünftens: aus höher begründeten streng positiven Geboten [Samuelson: commandments that are arranged by wisdom]. Allein [...] so sind doch nicht alle Klassen, sowohl subjektiv als auch objektiv, von gleichgroßer Wichtigkeit; sondern das Fundament der Thora und ihr Wesen beruht zuerst auf dem Teile des Glaubens, und dann auf dem der Tugenden und Sitten, denn ohne diese würde die Ordnung in der Welt aufhören, und letztere zu Grunde gehen. Darum stimmen die verschiedensten Nationen in den politischen Gesetzen fast alle überein. [...] Allein jene Gebote, deren Ursachen uns dunkel sind, nehmen keine hervorragende Stufe im Gesetz ein<sup>13</sup>.

Jene Aussagen, die durch ihre rationale Begründbarkeit für alle Religionen allgemeine Gültigkeit besitzen, sind somit für

---

<sup>12</sup> Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 94-95, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 204.

<sup>13</sup> Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 131, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 263.



Abraham die wichtigsten Aussagen auch der jüdischen Religion<sup>14</sup>. Die allein aus der Überlieferung bezugten Aussagen hingegen gelten ihm zumindest in einer bestimmten Hinsicht als weniger bedeutend.

Diese scheinbare Abwertung fängt Abraham jedoch im Folgenden wieder auf, wenn er davon spricht, dass sich gerade in jenen Aussagen der wahre Glaube zeige, nämlich als unbedingter Gehorsam Gott gegenüber. Unbedeutender sind diese Aussagen für Abraham hier in dem Sinne, dass sie selbst nicht zum Glauben führen; der unbedingte Gehorsam steht für ihn nämlich am Ende eines Erkenntnisprozesses, in dem sich dem Glaubenden die Wahrheit der jeweiligen Religion erwiesen hat; dies aber geschieht über die vernünftige Prüfung desselben<sup>15</sup>.

Damit ist aber auch klar, welchen Stellenwert das *Buch der Überlieferung* im Gesamtwerk Abrahams hat und warum es nicht losgelöst vom *Erhabenen Glauben* gelesen werden sollte. Denn während der *Erhabene Glaube* die natürlichen Wahrheiten der jüdischen Religion zum Gegenstand hat, versucht Ibn Daūd mit dem *Buch der Überlieferung*, über den Begriff der Tradition ein Wahrheitskriterium für die übernatürlichen Wahrheiten zu

---

<sup>14</sup> T. A. M. Fontaine, a.a.O., S. 234, befindet sich offensichtlich im Widerspruch zu dieser Passage, wenn sie diese folgendermaßen kommentiert: "Ibn Daūd divides Torah into five areas, all of which are equally important." Anscheinend ist ihr ein "not" abhanden gekommen, wie auch der weitere Zusammenhang ihrer Ausführungen deutlich macht, wenn es nur wenige Zeilen später von der fünften Klasse heißt: "Initially Ibn Daūd characterizes this category as the least important of all the parts of the Torah".

<sup>15</sup> Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 133, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 265: "Und deshalb hat die vierte Klasse der Gebote [doch] einen Vorzug vor den drei anderen, weil sie den unbedingten Gehorsam erzeugen [...] Ich will aber hiermit durchaus nicht das Studium der Wissenschaften verpönten wissen [...] Allein das will ich erklären, sobald ein Mensch die Gewißheit hat, daß hienieden eine solche Offenbarung stattgefunden hat; sobald derselbe von der Wahrheit der Sendung eines Propheten [...] versichert ist; wenn ferner der letztere ein Gesetz brachte, welches der Vernunft in nichts widerspricht [...] – wenn, sage ich, alsdann ein solcher Prophet zu seiner Nation spricht: Gott hat euch dieses oder jenes geboten oder verboten, wovon zwar der Aufgeforderte den Grund und die Ursache nicht einsieht und es gleichwohl auf dem Wege des Glaubens und der Treue annimmt; so ist das ein wahrhafter Gläubiger".

entwickeln. Der Erkenntnisweg des Glaubenden führt jedoch nach Abraham von den natürlichen zu den übernatürlichen Wahrheiten, und nicht umgekehrt. Deswegen auch bietet sich das *Buch der Überlieferung* nicht für den Dialog der Religionen an, wie Alonso festgestellt hat, denn dieses setzt bereits die Zustimmung zu derselben voraus. Wohl aber bietet der *Erhabene Glaube* diese Perspektive, indem er die allen Menschen gemeinsame philosophische Vernunft zum Wahrheitskriterium des Glaubens nimmt und sich so in den geteilten Raum der Philosophie begibt, in dem ein Dialog der Religionen möglich wird. Ja weit entfernt vom “extremismo intolerante”,<sup>16</sup> den Alonso erkennen will, macht Abraham selbst in dem weiter oben zitierten Passus den Übergang von einer Vernunftgerichtetheit aller Religionen hin zur politischen Toleranz Toledos, wenn er vom “vereinigenden Band der Vernunftreligion” spricht.

Anders als Alonso dachte, scheinen daher aus Abrahams Werk keine gewichtigen Hindernisse für die von Marie-Thérèse d’Alverny vorgeschlagene Identifizierung des Abraham Ibn Daūd mit jenem Avendauth zu erwachsen, der gemeinsam mit Gundissalinus Avicennas Schrift *De anima* übersetzte. Der spanische Theologe hielt es für ausgeschlossen, dass ein streng orthodoxer Jude mit einem christlichen Archidiakon ein Werk für den Toledaner Erzbischof übersetzen konnte, und so machte er kurzerhand aus dem Avendauth der *De anima*-Übersetzung einen zum Christentum konvertierten Juden.<sup>17</sup> Bedenkt man jedoch, dass dieser sich im Widmungsprolog des Werkes an den Erzbischof von Toledo Johannes als “Avendauth israelita, philosophus”<sup>18</sup> bezeichnet, wird deutlich, wie wenig Alonsos Beschreibung auf den Sachverhalt stimmt. In jedem Falle ist der mit Gundissalinus arbeitende Übersetzer Avendauth ein Jude gewesen, der sich von seinem eigenen Selbstverständnis her als Philosoph bezeichnet.

---

<sup>16</sup> Manuel Alonso, “El traductor...”, a.a.O., S. 25.

<sup>17</sup> Vgl. Manuel Alonso, “El traductor...”, a.a.O., S. 26-35.

<sup>18</sup> Vgl. Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. Simone van Riet, 2 Bde., Louvain u. Leiden 1968 u. 1972, hier Bd. I, S. 3: “Iohanni reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Avendauth israelita, philosophus, gratum debitae servitutis obsequium.”

### III. Prämissen eines Dialogs der Religionen bei Dominicus Gundissalinus

In ähnlicher Weise wie für Abraham, wenn auch nicht in derselben Ausdrücklichkeit, ist für Gundissalinus ebenfalls der Versuch charakteristisch, die Vereinbarkeit von Philosophie und christlicher Lehre aufzuweisen<sup>19</sup>. Besonders deutlich wird dieses Bemühen in den Anfangsworten seines *Tractatus de anima*, mit dem er nicht nur die Notwendigkeit einer rationalen Durchdringung der gemeinhin nur geglaubten Lehren des Christentums, hier der Unsterblichkeit der Seele, herausstellt, sondern zugleich in bestimmter Weise seine Übersetzungstätigkeit aus dem Arabischen rechtfertigt. So heißt es zu Beginn des Traktats:

Deshalb habe ich mich bemüht, alles was ich bei den Philosophen an vernünftigen Darlegungen zur Seele gefunden habe, in eins zu sammeln. So ist dieses Werk, das ja den Lateinern bislang unbekannt blieb, da es bloß in den griechischen und arabischen Archiven versteckt lag [...], nun den Lateinern zur Kenntnis gebracht, damit die Gläubigen, die für ihre Seele so fleißig arbeiten, all das, was sie über sie wissen müssen, nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Vernunft begreifen mögen<sup>20</sup>.

Dieses Zitat adaptiert Gundissalinus aus dem Prolog seiner zusammen mit Avendauth besorgten *De anima*-Übersetzung, der später noch genauer betrachtet werden soll. Für den vorliegenden Zusammenhang ist wichtig, dass Gundissalinus getreu seiner Absicht, im *Tractatus* die Seele einer rein philosophischen Untersuchung zu unterziehen, im Folgenden alle Bezüge auf die

---

<sup>19</sup> Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch meinen Artikel "Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura", in: *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), S. 243-258.

<sup>20</sup> Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima*, ed. Joseph Thomas Muckle, in: *Mediaeval Studies* 2 (1940), S. 23-103, hier S. 31: "Quapropter quicquid de anima apud philosophos rationabiliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum linguae reconditum [...] ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant."

Bibel vermeidet<sup>21</sup>. Allein auf den letzten Seiten des zehnten Kapitels, d.h. am Ende des Werkes, gestattet er sich Rekurse auf das Alte und Neue Testament, die er mit Formeln wie “iuxta illud”, “unde propheta” oder “Apostulus testatur” einleitet<sup>22</sup>, um eben die Übereinstimmung all dessen, was er zuvor aus einer avicennischen und mithin philosophischen Perspektive heraus dargelegt hat, mit der Heiligen Schrift unter Beweis zu stellen. Niemals indessen benutzt er die Bibel als Prämisse seiner Argumente.

Dieses Verfahren, das an den Aufbau der einzelnen Kapitel aus dem *Erhabenen Glauben* erinnert, die ja auch je an ihrem Ende mit Schriftziten das zuvor Gesagte bestätigen, ist in nahezu allen Traktaten des Archidiakons zu beobachten, die zunächst rein philosophisch argumentieren, um dann allerdings an ihrem Ende die Übereinstimmung des auf diese Weise Entwickelten mit der Offenbarung durch Zitate aus dem Alten und Neuen Testament zu erweisen.

Eine besonders komplexe Konstellation, die sich als Konsequenz aus diesem Verfahren ergibt, findet sich in Gundissalinus' kosmologischer Schrift *De processione mundi*<sup>23</sup>. In dieser entwickelt Gundissalinus zunächst die folgende philosophische Schöpfungslehre: Zuerst zeigt er, dass das Sein der ersten Ursache nicht nur möglich, sondern notwendig sein muss, daraufhin argumentiert er zu Gunsten der Einheit und Unbeweglichkeit der ersten Ursache und identifiziert diese letztendlich mit Gott. Schließlich charakterisiert er die beiden ursprünglichen Komponenten der Realität, die durch die erste Ursache vereint werden: Materie und Form. Diese beiden und ihre

---

<sup>21</sup> Es sei auf eine Ausnahme hingewiesen: auf den Seiten 58 und 59 zitiert Gundissalinus zweimal die Bibel. Allerdings stellt das hier diskutierte Thema einen kosmologischen Exkurs dar, der keinen unmittelbaren Einfluss auf die Hauptargumentation, nämlich den Erweis der Unsterblichkeit der Seele hat.

<sup>22</sup> Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima*, a.a.O., S. 100.

<sup>23</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, ed. u. span. Übers. von M. Jesús Soto Bruna u. Concepción Alonso del Real, Pamplona 1999. – Vgl. zu den Vorzügen dieser Edition gegenüber den älteren Ausgaben von Menéndez Pelayo und Georg Bülow meine Rezension in *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), S. 664-666.

Zusammensetzung sind nach Gundissalinus der Gegenstand der *creatio ex nihilo*. Nachdem er so rein philosophisch auf der Grundlage von Ibn Gabirol seine kosmologische Position entwickelt hat, die eine große Emphase auf die Simultaneität der Schöpfung von Form und Materie legt, konfrontiert er diese im letzten Drittel seiner Schrift mit der Bibel und ihrer Beschreibung der Schöpfung, um ihre Übereinstimmung mit Genesis 1,1 festzustellen.

Allerdings gelangt er nicht ohne Schwierigkeiten zum gewünschten Ergebnis. Denn zunächst greift er auf eine Interpretation von Genesis zurück, die er, so wörtlich, von den “Theologen” hernimmt und die eindeutig auf Hugo von Sankt Viktor zurückgeht<sup>24</sup>. Gundissalinus’ Glaubensbruder Hugo versteht nun aber Genesis 1,1 so, dass die Schöpfung mit einem Chaos der Elemente beginnt, die noch ununterschieden und uninformiert sind. Hugos Interpretation von Genesis paraphrasiert Gundissalinus folgendermaßen:

Da nun Moses sagt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ [Gen. 1,1], wollte er an dieser Stelle unter Himmel und Erde die Materie des ganzen Himmels und der ganzen Erde verstanden wissen, von welcher später durch die Form all das wohl unterschieden wurde, was zunächst in dieser [d.h. der Materie] durch die Seiendheit gleichzeitig geschaffen wurde<sup>25</sup>.

Gemäß der Interpretation des christlichen Lehrers Hugo also bedeuten die Worte Mose die vorgängige Schöpfung der Materie, die das Chaos ausmachen würde, auf das im Nachhinein die Formen zur Anwendung kämen. Der Schöpfungsprozess hätte mithin zwei Phasen: die Schöpfung der Materie und die

---

<sup>24</sup> Manuel Alonso hat gezeigt, dass Gundissalinus wörtlich aus Hugos *De sacramentis christianae fidei*, in: *Patrologia Latina* 176, col. 190, zitiert. Siehe Manuel Alonso, “Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170”, in: *Estudios eclesiásticos* 21 (1947), S. 209-216.

<sup>25</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, a.a.O., S. 188: “Ubi cum Moyses dicit: ‘In principio creavit deus caelum et terram’ [Gen. 1,1], per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt.”

Informierung dieses Chaos. Gundissalinus widersetzt sich dieser Interpretation des Schöpfungsaktes aus Genesis energisch, wobei er bezeichnenderweise seine Widerlegung derselben mit den Worten “sed secundum philosophos” einleitet, namentlich Ibn Gabirol, aber auch Abraham Ibn Daūd, wie Alonso gezeigt hat.<sup>26</sup> In seiner darauf folgenden philosophischen Argumentation, die hier nicht in all ihren Einzelheiten nachgezeichnet werden kann, versucht Gundissalinus zu zeigen, dass der Begriff des Chaos selbst bereits die Zusammensetzung aus Form und Materie voraussetzt. Denn wenn unter Chaos die Vermischung der Elemente (*permixtio elementorum*) verstanden wird, würde dies zugleich seine Bestimmung durch die Formen bedeuten, da die Elemente bereits aus Form und Materie zusammengesetzt seien. Daraus schließt er, dass es kein Chaos *sensu stricto* gibt, wie von den erwähnten Theologen behauptet, sondern dass Form und Materie gleichzeitig geschöpft wurden.

Doch präjudiziert diese Widerlegung keineswegs die Gültigkeit des biblischen Schöpfungsberichtes aus Genesis 1,1, vielmehr ist sie klar auf eine kritische Untersuchung der Deutung desselben durch Gundissalinus’ Glaubensbruder Hugo beschränkt. Denn recht verstanden behaupten die in Frage stehenden Verse aus Genesis für den Archidiakon keineswegs die sukzessive Schöpfung von Materie und Form, auch wenn dies *prima facie* so scheinen könnte. Nach Gundissalinus handelt es sich lediglich um ein Problem der Sprache, die es nicht gestattet, die Gleichzeitigkeit auszudrücken:

Obwohl also Moses erst den Himmel und die Erde nannte, dann das Licht [...], wollte er dennoch die Ordnung, in der die Geschöpfe aufgeführt werden, nicht als für die Schöpfung selbst [gültig] verstanden wissen. Was nämlich zugleich und ohne Zeit ins Sein kam, kann nicht zugleich und ohne Zeit ausgedrückt werden<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Vgl. die überzeugende Darstellung von Manuel Alonso, “Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo: El *De processione mundi* de Gundisalvo y el *K. al-'gida al-rafi'a* de Ibrahim Ibn David”, in: *Al-Andalus* 11 (1946), S. 159-173.

<sup>27</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, a.a.O., S. 212: “Quamvis ergo Moyses prius nominavit caelum et terram, deinde lucem [...], ordo tamen, quo creata narrantur, in creando non intelligatur. Quae enim simul sine tempore

Diese sprachphilosophische Überlegung erinnert in verblüffender Weise an einen Passus aus Ibn Daūds *Erhabenem Glauben*; hier heißt es:

Indem ich von dieser Aufeinanderfolge [von Materie und Form] spreche, so behaupte ich damit nicht, daß Gott wirklich eine formleere Materie erschuf [...], sondern wir verstehen unter dieser Aufeinanderfolge, daß wir dieselbe uns so denken, nicht aber, daß sie in der Zeit in abgesonderter Art ins Werden trat [Samuelson: Indeed, we mean that this order is the case for the intellect <but> not temporally]<sup>28</sup>.

Indem Gundissalinus an diese Überlegung Abrahams anknüpft und sie auf seine Exegese überträgt, kommt er zu dem Ergebnis, dass der alttestamentliche Schöpfungsbericht der kosmologischen Konzeption einer gleichzeitigen Schöpfung von Materie und Form im Sinne Ibn Gabirols nicht widerspricht. Vielmehr befinden sich beide Positionen in Einklang, was Gundissalinus mit dem folgenden Vers 18,1 aus Jesus Sirach unterstreicht: “Damit stimmt die Heilige Schrift zusammen (*consonat*), die sagt: ‚Der in Ewigkeit lebt, hat alles zugleich geschaffen’”<sup>29</sup>.

Dieses letzte Zitat bestätigt nicht nur die Position des Archidiakons hinsichtlich der Gleichzeitigkeit der Schöpfung; weitaus bedeutsamer für den gegenwärtigen Kontext ist, dass es eine eindeutige Stellungnahme zur Übereinstimmung von philosophischer Argumentation und Exegese bietet. Deren Beziehung wird mit der anmutigen Metapher einer prinzipiellen “Konsonanz” (*consonat*) beschrieben: So wie sich die Stimmen zweier Sänger in einem einzigen Gesang vereinigen, so gelangen auch Philosophie und Theologie, obwohl sie sich aus verschiedenen Quellen speisen, zu denselben Ergebnissen. Damit

---

ad esse prodierunt, simul dici sine tempore non potuerunt. Omnis syllaba tempus habet”.

<sup>28</sup> Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 15, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 62.

<sup>29</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, a.a.O., S. 212: “Cui consonat Divina Scriptura, quae dicit: ‚Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.” (Sir. 1,18).

ist für Gundissalinus festzuhalten: Die christliche Theologie, verstanden als die rechte Auslegung der Heiligen Schrift, kann den Resultaten der Philosophie letztlich nicht widersprechen, denn zwischen beiden Wissenschaften besteht hinsichtlich ihrer Ergebnisse grundsätzlich “Konsonanz”. Dadurch wird aber die Philosophie zum Korrektiv für das rechte Verständnis des Glaubens, wohlgemerkt nicht in dem Sinne, dass sie dessen Wahrheit selbst herstellt, doch erlaubt sie es, dessen Wahrheitsansprüche zu überprüfen.

Für die jüdische und arabische Philosophie bedeutet dies, dass die Autorität der christlichen Theologen bei Gundissalinus an sich kein Hindernis für deren Rezeption darstellt, im Gegenteil, es kann sogar zu einem Fall wie dem beschriebenen von Hugo von Sankt Viktor einerseits und Ibn Gabirol und Ibn Daūd andererseits kommen, bei dem zwei jüdische Gelehrte gegenüber einem Christen Recht erhalten. Wenn es um das angemessene Verständnis der Schrift geht, ist die Deutungshoheit, wie dieser Fall deutlich macht, letztlich nicht einer bestimmten religiösen Gruppe reserviert, weder Juden, Christen noch Muslimen, sondern sie liegt in der vernünftigen, und d.h. philosophisch fundierten Auslegung derselben. Auch für Gundissalinus gilt somit, dass Religion und philosophische Vernunft aufeinander zu beziehen sind, so dass die Wahrheitsansprüche der Offenbarung und ihrer Interpretation im öffentlichen Raum der philosophischen Vernunft zur Diskussion gestellt werden, um hier in einem philosophischen Gespräch entschieden zu werden.

#### **IV. Das Projekt der Avicenna-Übersetzung als Dialog der Religionen**

Das Spezifische des sich bei Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus so abzeichnenden Gesprächs zwischen den Religionen besteht demnach im bewussten Rekurs auf die philosophische Vernunft als Grundlage des gemeinsamen Gesprächs. Der Dialog der Religionen findet daher in Toledo nicht unvermittelt zwischen den Vertretern der einzelnen Religionen statt, sondern er ereignet sich im Raum der Philosophie,



genauerhin, so möchte ich behaupten, auf dem Feld der an der Toledaner Übersetzerschule angefertigten Übersetzungen.

Auf die gemeinsame Übersetzung von Avicennas Schrift *De anima* durch Avendauth, also Ibn Daūd, und Gundissalinus ist bereits mehrfach hingewiesen worden, und auch die Frage nach der Identität dieses Ibn Daūd mit Abraham Ibn Daūd wurde dabei erwähnt. Diese lässt sich zwar anhand der uns vorliegenden Informationen historisch nicht eindeutig entscheiden, doch besitzt d’Alvernys<sup>30</sup> These eine unbestreitbare Plausibilität<sup>31</sup>. Und dies nicht nur, weil sich zwischen Abraham Ibn Daūds avicennisierender Philosophie und dem Selbstverständnis des Übersetzers Ibn Daūd als “israelita, philosophus” deutliche Parallelen erkennen lassen, vielmehr auch weil Gundissalinus ganz offensichtlich nicht nur mit einem gewissen Ibn Daūd zusammenarbeitete, sondern zudem zahlreiche Passagen eben aus Abraham Ibn Daūds *Erhabenem Glauben*, insbesondere aus dem ersten Buch, kennt und verwendet<sup>32</sup>. Aber selbst wenn Abraham Ibn Daūd und Avendauth zwei verschiedene Personen sein sollten, so spricht aus dem Übersetzungsprojekt des Avendauth der gleiche

---

<sup>30</sup> D’Alvernys bereits in Anm. 5 zitierter Artikel “Avendauth?” ist auch von Kennern der Philosophie des Abraham durchweg positiv aufgenommen worden; siehe v.a. Gerson D. Cohen in seiner Einleitung zu Abraham Ibn Daūd, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, a.a.O., S. XXVII-XXVIII, sowie T. A. M. Fontaine, a.a.O., S. 262-263.

<sup>31</sup> Von Richard Lemays Ausführungen kann dies nicht behauptet werden; vielmehr schließt er sich gänzlich unkritisch an ältere Arbeiten an, so v.a. an Amable Jourdain’s These von einem “Johannes Avendauth”, die ihrerseits auf einem Missverständnis des *De anima*-Widmungsprologs von Avendauth an den Erzbischof Johannes beruht. Diese Konstruktionen fortsetzend, imaginiert Lemay sodann weitere Konstellationen, in denen Avendauth mit anderen Übersetzern, allen voran Johannes von Sevilla und Johannes Hispanus, identisch sei. Vgl. Richard Lemay, “De la scolastique à l’histoire par le truchment de la philologie: itinéraire d’un médiéviste entre Europe et Islam”, in: Biancamaria Scarcia Amoretti (Hrsg.), *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Rom 1987, S. 399-535, bes. S. 408-427.

<sup>32</sup> Vgl. Manuel Alonsos in Anm. 26 zitierte Arbeit. Nicht erwähnt wird in dieser die *creatio mediante intelligentia*, die Gundissalinus in *De processione mundi*, a.a.O., S. 220, entwickelt und die er auch bei Abraham (*Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 80, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 173) finden konnte.

Geist wie aus Abraham Ibn Daūds Werken, ja dieses kann gleichsam als Konsequenz der bisherigen Ausführungen zum philosophischen Dialog der Religionen betrachtet werden.

Die gemeinsame Übersetzung des Juden Avendauth und des Christen Gundissalinus von *De anima*, die hier als Beitrag zum Toledaner Religionsdialog präsentiert werden soll, stellt ihrerseits nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtvorhaben Avendauths dar. Dieser hatte zuvor bereits den Prolog von Guzganī zu Avicennas *al-Shifa* vermutlich für den namentlich nicht genannten Erzbischof von Toledo ins Lateinische übersetzt und dabei in seinem Widmungsprolog die Übersetzung dieses Teils noch einmal in den größeren Zusammenhang seines, d.h. Avendauths, Ansinnens einer Gesamtübersetzung der Enzyklopädie des Avicenna gestellt:

Worte des Juden Avendauth: In der Absicht, Euren gelehrten Geist für die Übersetzung des Buches von Avicenna, das dieser *Shifa*, also *Genesung* nennt, zu interessieren, habe ich mich bemüht, für Eure Hoheit einige Kapitel daraus aus dem Arabischen in die lateinische Sprache zu übersetzen, die er [d.h. der Autor] zu Beginn des Buches [dem Kapitel] der Logik voranstellt und in denen er die allgemeine Zielsetzung beschreibt<sup>33</sup>.

Aus diesem Projekt gehen hervor Avendauths Übersetzung der *Isagoge* des Avicenna<sup>34</sup>, möglicherweise die anonyme Übersetzung des dritten Buches seiner *Libri naturales*<sup>35</sup> sowie das uns hier interessierende sechste Buch seiner *Libri naturales: De anima*.

---

<sup>33</sup> Dieser Prolog ist ediert in Alexander Birkenmajer, "Avicenna et Roger Bacon", in: *Revue néo-scholastique* 36 (1934), S. 308-320, hier S. 314: "Verba Avendauth israelitae: Studiosam animam vostram ad appetitum translationis libri Avicennae, quem *Asshife* id est *Sufficientiam* nuncupuit, invitare cupiens, quaedam capitula intentionum universalium, quae logico negotio praeposuit in principio istius libri, dominacioni vestrae curavi in latinum eloquium ex arabico transmutare."

<sup>34</sup> Dieses Werk ist z.B. in der römischen Hs., Vat. lat. 4428 erhalten, wo es heißt: "Capitulum de universalibus translatum ab Avendeuth de Libro Avicennae de Logico".

<sup>35</sup> So zumindest Manuel Alonso, "Traducciones del árabe al latín de Juan Hispano (Ibn Dawud)", in: *Al-Andalus* 17 (1952), S. 129-151, hier S. 150-151.

Was beabsichtigt aber Avendauth, ein jüdischer Philosoph, mit diesem groß angelegten Projekt? In dem Widmungsprolog zur letztgenannten Übersetzung, d.h. *De anima*, an den hier nunmehr namentlich erwähnten Erzbischof Johannes von Toledo, zeichnet Avendauth zunächst ein düsteres Bild seiner Zeit, in der die Menschen sich ganz der sinnlichen Erkenntnis verschrieben hätten und ihre Seele und damit sich selbst nicht mehr erkennen würden, so dass sie letztlich auch Gott nicht mehr lieben könnten. So kommt es, schreibt er, dass

die Menschen, die sich den Sinnen hingegeben haben, entweder glauben, die Seele existiere nicht, oder viele, wenn sie ihre Existenz aus der Bewegung des Körpers erahnen, ihr Was und Wie durch den Glauben beziehen; doch nur wenige werden durch Vernunftgründe davon überzeugt [...] Deshalb nun, mein Herr, habe ich mich an die Ausführung Eures Auftrags gemacht, dieses Buch des Philosophen Avicenna über die Seele zu übersetzen, um den Lateinern durch Eure Großzügigkeit und meine Arbeit vor Augen zu führen, was sie bislang so nicht kannten, nämlich durch offenkundige Vernunftgründe zu beweisen, dass die Seele existiert und was und wie sie gemäß ihres Wesens und ihrer Wirkung ist<sup>36</sup>.

Die z.T. wörtliche Parallele zu den zuvor zitierten einleitenden Worten aus Gundissalinus' *Tractatus de anima* ist offenkundig. Gundissalinus knüpft unmittelbar an diesen Widmungsprolog an. Aber erst aus dem Mund eines jüdischen Gelehrten zeigt diese Aufforderung der rationalen Durchdringung der Glaubensinhalte, die eben nicht bloß geglaubt, sondern auch gewusst werden sollen, ihre ganze Tragweite. Könnte es einem jüdischen Gelehrten nicht letztlich gleichgültig sein, ob die Christen ihren Glauben nur glauben oder auch wissen? Ja, wieso sollte ein jüdischer Gelehrter den christlichen Glauben gar noch mit

---

<sup>36</sup> Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, a.a.O., Bd. I, S. 3-4: "Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motum corporis eam esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt. [...] Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus existit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum."

Argumenten zu seiner Festigung beliefern? Dies sind die Fragen, die sich auch Alonso stellte und die ihn zu dem bereits erwähnten Schluss führten, der Übersetzer Ibn Daūd könne nur ein zum Christentum konvertierter Jude sein.

Doch ist diese scheinbare Paradoxie in Wirklichkeit nur die konsequente Folge aus dem zuvor bereits Dargelegten, und zwar in dem Sinne, dass diese Übersetzungen eines jüdischen Philosophen aus dem Arabischen einen Beitrag zu einem philosophischen Diskurs der Religionen darstellen wollen. Der Islam hatte seine Rationalisierung bereits mit den Schriften al-Kindis bis zu Avicenna erfahren, Abraham Ibn Daūd legt ein ähnliches Programm für die jüdische Welt mit seinem *Erhabenen Glauben* vor, und er und Gundissalinus versuchen nun mit den Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische diesen Weg auch für das Christentum zu gehen. Denn nur so kann das Christentum aus der Sicht der beiden Gelehrten überhaupt erst in einen Diskurs mit den anderen Religionen eintreten<sup>37</sup>.

Der Rückgriff auf die Philosophie, v.a. auf den durch Avicenna vermittelten Aristoteles, wird so zum Garanten einer gemeinsamen Sprache der Religionen. Und dies nicht nur in dem äußerlichen Sinne, dass hier linguistische Barrieren überwunden werden und Gelehrte unterschiedlicher religiöser Provenienz zusammen an einem gemeinsamen Projekt arbeiten – so wird die Übersetzerschule üblicherweise gewürdigt. Entscheidend ist vielmehr, dass diese transkonfessionelle Übersetzungsarbeit nicht irgendwelche Texte zum Gegenstand hat, sondern dass die Übersetzer ihre Arbeit als einen Beitrag zur Klärung der Grundlagen der Religionen verstehen, der sie über alle Unterschiede in ihren jeweiligen Bekenntnissen hinweg verbindet in dem gemeinsamen Projekt einer kritisch prüfenden Vernunft.

---

<sup>37</sup> Eine hervorragende Interpretation des Widmungsprologes im Sinne eines Rationalisierungsversuches der christlichen Kultur, wenn auch ohne direkten Bezug auf den Beitrag desselben zum Dialog der Religionen, gibt Serafín Vegas González, “La transmisión de la filosofía en el medioevo cristiano: el prólogo de Avendeuth”, in: *Revista española de filosofía medieval* 7 (2000), S. 115-125.

Die *philosophische* Übersetzungsarbeit, und insbesondere das Vorhaben einer Gesamtübertragung von Avicennas philosophischer Summe, ist damit jener Ort, an dem der Dialog der Religionen in Toledo beginnt, und zwar nicht als Dialog der Autoritäten und Traditionen, wie man es von anderen Apologien kennt, sondern als dezidiert philosophischer.

Dies erklärt auch die zu Beginn angestellte Beobachtung, dass sich in Toledo keine expliziten Religionsdialoge beobachten lassen, denn diese sind gleichsam in der philosophischen Arbeit impliziert. Hinzu kommt, dass man es hier unbestritten noch nicht mit einem voll entwickelten philosophischen Dialog der Religionen zu tun hat; dieser steckt in Toledo vielmehr in seinen Anfängen. Seine große systematische Gestalt sollte diese Art eines philosophischen Diskurses der Religionen auf der Iberischen Halbinsel erst mehr als hundert Jahre später bei Raimundus Lullus (1232-1316) erhalten. Denn was in Toledo noch mehr Programm als Realität zu sein scheint, nämlich die Berufung auf Vernunft und Philosophie als Kriterium zur Beurteilung der konkurrierenden Wahrheitsansprüche der Religionen, wird erst bei Lullus auch inhaltlich durchgeführt, indem dieser die zentralen christlichen Glaubensinhalte, allen voran Trinität und Inkarnation, unter diesem Aspekt buchstäblich zur Disposition stellt.

Trotz dieser Einschränkung der Reichweite des beschriebenen Toledaner Dialogs kann als Ergebnis dieser Ausführungen festgehalten werden, dass der eingangs beschriebenen viel zitierten politischen Toleranz in Toledo auch eine intellektuelle Toleranz und Dialogbereitschaft entspricht. Immer wieder ist vor der Anwendung des Begriffs der Toleranz auf das Toledaner Milieu kritisch gewarnt worden, da, so heißt es dann zumeist, "Toleranz" im Mittelalter grundsätzlich als gänzlich von unseren Vorstellungen derselben verschieden und allenfalls im Sinne von Duldung zu verstehen sei.<sup>38</sup> Dagegen hoffe ich, zumindest für die

---

<sup>38</sup> Vgl. etwa die kritischen Beiträge von María Jesús Rubiera Mata und Mikel de Epalza in dem bereits angeführten Sammelband von Louis Cardaillac (Hrsg.), a.a.O., S. 102-111 u. S. 241-251.

intellektuellen Verhältnisse in Toledo gezeigt zu haben, dass dies gewiss zu kurz greift. Sicherlich wird man in Bezug auf die Toledaner Toleranz gewisse Einschränkungen machen müssen, und zwar in besonderer Weise auch hinsichtlich der politischen Toleranz, wenn man etwa an die wiederholten Übergriffe gerade gegen die jüdische Bevölkerung denkt, denen auch Abraham Ibn Daūd zum Opfer gefallen sein soll. Doch bahnt sich hier, in Toledo, zugleich ein Verständnis von über die Philosophie vermitteltem Religionsdiskurs an, das bis heute nichts an Gültigkeit eingebüßt hat:

Das sich mit Ibn Daūd und Gundissalinus an der Übersetzerschule von Toledo konkretisierende Projekt eines rationalen Diskurses der Religionen am Leitfaden einer die Wahrheitsansprüche der Religionen prüfenden kritischen Vernunft bleibt auch für die heutigen Diskussionen um die konkurrierenden Ansprüche von Wahrheitseinsicht einerseits und Pluralismus bzw. Toleranz andererseits richtungweisend<sup>39</sup>.

*\*Alexander Fidora*

Doutor em Filosofia Medieval pela Johann-Wolfgang-Goethe  
Universitaet, Frankfurt/Alemanha, onde trabalha como pesquisador.

---

<sup>39</sup> Vgl. zur gegenwärtigen Debatte etwa Matthias Lutz-Bachmann, “Der eine Gott und die vielen Götter: Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus ‚postmoderne Toleranz’”, in: Matthias Lutz-Bachmann u. Andreas Hölscher (Hrsg.), *Gottesnamen: Gott im Bekenntnis der Christen*, Berlin 1992, S. 193-205, hier bes. S. 203.

# FILOSOFIA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA TOLEDO DO SÉCULO XII IBRAHIM IBN DAVID E DOMINGO GUNDISALVO

*Prof. Dr. Alexander Fidora\**

**Resumo:** O presente estudo pretende aprofundar e investigar as condições intelectuais, ou pelo menos os fatores fundamentais da tolerância política, filosófica e religiosa na Toledo do século XII. As explanações aqui apresentadas a respeito de Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo pretendem demonstrar que existiu um diálogo, se bem que não tão explícito ainda, o qual deve ser definido mais de perto na sua peculiaridade. Ambos, Ibrahim e Gundisalvo, geralmente são vinculados à assim chamada Escola de Tradutores de Toledo. Pretende-se demonstrar primeiro as premissas de um diálogo das religiões nas respectivas obras dos dois estudiosos, para depois mostrar, num segundo passo, como esse diálogo no trabalho filosófico em conjunto aconteceu ou poderia ter acontecido na Escola de Tradutores.

**Palavras-chaves:** Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, diálogo, religiões.

**Abstract:** The present treatise intends to deepen and to examine the intellectual conditions, or at least the basal elements of the political, philosophic and religious tolerance on the twelfth century Toledo. The explanations here presented about Ibrahim Ibn David and Domingo Grundisalvo intend to show that there was a dialogue, although not fully expressed yet, that must be defined close by in its peculiarity. Both, Ibrahim and Grundisalvo, generally are linked to the called Translators School of Toledo. We intend to show first the premises from a dialogue of the religions in respective works of the two bookishes, and after to show, in a second step, how this dialogue in the philosophic work together occurred or could be ocurred in the Tranlators School.

**Keywords:** Judaism, Christianity, Islam, dialogue, religions.

## I. Introdução

Toledo, a cidade no coração da Meseta espanhola, reconquistada em 1085 das mãos dos mouros por Alfonso VI, há muito tempo se tornou sinônimo da tolerância e da convivência tolerante das três grandes religiões-do-livro na Idade Média: “ciudad de la tolerancia y de la convivencia”, como foi o lema de um congresso internacional realizado em Toledo no ano de 1982.

Nesse sentido, a pesquisa histórica pode mostrar, embora com algumas restrições, mas de modo substancial, que foi um convívio no todo pacífico entre judeus, cristãos e muçulmanos e marcou o ambiente de Toledo tendo sob o reinado de Alfonso VI como de seus sucessores: assim já Alfonso VI (que reinou de 1072 a 1109), ainda durante as negociações de rendição com al-Qadir, por ocasião da capitulação da cidade, prometeu deixar ilesa a população muçulmana e respeitar seus bens, bem como sua mesquita, portanto tolerar também sua religião. Ele mesmo até se proclamou “imperador das duas religiões”. E também a população judaica logo adquiriu a confiança do novo soberano cristão, o qual empregou judeus notáveis, tais como Cidelo que até conseguiu a expulsão dos Caraítas. Por isso não foi sem razão que o papa Gregório VII reprimiu Alfonso na sua *Epistola ad Alphonsum regem Castellae*<sup>1</sup> por admitir que judeus tivessem o comando sobre cristãos. Não obstante, também sob seu sucessor, Alfonso VII que (reinou de 1109 a 1157), se encontram ainda judeus estudiosos como conselheiros, tais como Yossef Ibn Ezra, do qual até se diz que o rei o confiou o comando geral sobre Calatrava. E de Alfonso VIII, uma geração depois, a lenda até diz, que ele tinha uma amante judia, a famosa Judia de Toledo, do romance homônimo de Lion Feuchtwanger. Os três soberanos, assim se encontra constantemente na historiografia, com isto seguem uma política tolerante perante os adeptos de outras religiões, a qual se reflete também no seu *status legal*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta carta é publicada in *Patrologia latina* 148, col. 605-606.

<sup>2</sup> A respeito do parágrafo todo confira a coleção de Louis Cardaillac (Org.), *Tolède XIII-XIIIe: Musulmans, chrétiens et juifs – Lê savoir et la tolérance*,



Até aqui o esboço do quadro que – certamente com algumas restrições – é pintado pela historiografia e que fez de Toledo um símbolo de tolerância medieval – uma tolerância que, contudo, e isto seja observado criticamente, pára no nível estritamente político.

Em contrapartida, as seguintes explicações pretendem aprofundar e investigar as condições intelectuais, ou pelo menos os fatores fundamentais dessa tolerância política. De antemão este empreendimento parece pouco proveitoso, pois enquanto na França Pedro Abelardo redige seu diálogo religioso e Pedro, o Venerável, encomenda traduções do Alcorão com estudiosos espanhóis, em Toledo, portanto justamente onde as personagens literárias de Abelardo de fato se encontram em pessoa, aparentemente não se percebe nenhuma disputa intelectual entre as religiões. Diferentemente do caso dos decretos reais a favor da população muçulmana e judaica quase nada nos foi transmitido desse tempo em termos de disputas intelectuais explícitas entre judeus, cristãos e muçulmanos.

As explicações aqui apresentadas a respeito de Ibrahim Ibn David [original latino: Abraham Ibn Daud; nt. dos tradutores] e Domingo Gundisalvo [original latino: Dominicus Gundissalinus; nt. dos tradutores] pretendem demonstrar que, mesmo assim, existiu tal diálogo, se bem que não tão explícito ainda, o qual deve ser definido mais de perto na sua peculiaridade. Ambos, Ibrahim e Gundisalvo, geralmente são vinculados à assim chamada Escola de Tradutores de Toledo.<sup>3</sup> Ibrahim nasceu provavelmente pela volta

---

Paris 1992, especialmente os artigos de Jean-Pierre Molénat, Maria Jesús Rubiera Mata e Pilar León Tello, pp. 93-137, como explicitamente Pilar León Tello, *Los judios de Toledo*, 2 vol., Madri 1979, aqui especialmente vol.I, pp. 25-56.

<sup>3</sup> A existência de um contexto escolar conjunto sempre tem sido contestado, assim ultimamente por Serafin Vegas González, *La Escuela de Tradutores de Toledo en la Historia Del Pensamento*, Toledo 1997, especialmente pp. 11-25. No entanto, com relação às explicações apresentadas isto é insignificante; o conceito de Escola é utilizado aqui como em outros casos, como por exemplo, no da Escola de Chartres, num sentido amplo.

do ano de 1100 em Toledo; entretanto, fez seus estudos em Córdoba, a assim chamada Bagdá do ocidente, com seu tio Baruc Ibn Albalia, o qual não apenas o introduziu na Escritura e na tradição rabínica, como o instruiu profundamente em sabedoria grega. Depois que os Almóadas, os quais apresentaram - ao contrário de seus antecessores os Almorávidas - uma atitude antes hostil diante das outras religiões, se apossaram de Córdoba, Ibrahim fugiu, como muitos de seus contemporâneos, a Toledo cristã por volta do ano de 1148. Aqui surgem cerca de 1161 as duas obras principais do estudioso judeu: o *Livro da Tradição* (*Sefer há-Kabbalah*) e o *Livro da Fé subime* (*Emunah ramah*), o último originalmente redigido em língua árabe, hoje, porém, somente preservado em traduções hebraicas<sup>4</sup>. A nossa segunda personagem, o Arquidiácono Cuéllae Domingo Gundisalvo, parece ter colaborado com a Escola de Tradutores de Toledo na segunda metade do século XII, onde traduziu uma série de obras filosóficas importantes da língua árabe para o latim: como os escritos da teoria do conhecimento de al-Kindis, a divisão das ciências de al-Farabi, a *Metafísica* de Avicena e seu tratado *De anima*. O último foi traduzido por Gundisalvo junto com um certo Avendauth, isto é a forma latina de Ibn David, que muito provavelmente é o mesmo Ibrahim Ibn David<sup>5</sup>. Depois falaremos mais disso. Além das traduções, Gundisalvo também redigiu significantes obras próprias; à frente de todas, o tratado bem conhecido *De divisione philosophiae*<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> A respeito de vida e obra de Ibrahim Ibn David confira a introdução detalhada de Gerson D. Cohen em sua edição e tradução do *Sefer*. Veja IBRAHIM IBN DAVID, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, Philadelphia 1967, pp. VIII-LXII. Esta obra também está disponível numa nova tradução espanhola como *Libro de la tradición*, tradução espanhola de Lola Ferre, Barcelona 1990.

<sup>5</sup> Esta tese foi lançada primeiramente por MARIE THÉRÈSE D'ALVERNY, "Avendauth?", in: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, 2 vol., Barcelona 1954 e 1956, vol. I, pp.19-43.

<sup>6</sup> Veja detalhadamente a respeito do Arquidiácono de Toledo, A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus – Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin, 2003.

Em seguida serão demonstradas primeiro as premissas de um diálogo das religiões nas respectivas obras dos dois estudiosos, para depois mostrar, num segundo passo, como esse diálogo no trabalho filosófico em conjunto aconteceu ou poderia ter acontecido na Escola de Tradutores.

## **II. Premissas de um diálogo das religiões em Ibrahim Ibn David**

Manuel Alonso, talvez um dos melhores conhecedores da Escola de Tradutores de Toledo, tem apresentado Ibrahim como um defensor inteiramente intransigente da religião judaica e por isso considera fora de questão sua colaboração na Escola de Tradutores<sup>7</sup>. Para isso ele se baseia sobretudo no seu *Livro da Tradição*, uma crônica judaica que Ibrahim redigiu por ocasião da disputa com os já mencionados Caraítas, seita judaica que questionava a autoridade da tradição rabínica. Perante esses Ibrahim assinala que a religião judaica possui seu critério de verdade exatamente na continuidade das ensinamentos rabínicos com a revelação. Considera-se esse livro isoladamente; de fato, poderia surgir a impressão de um discurso intrajudaico, o qual está imunizado diante de questionamentos de outras religiões. Com razão Alonso adverte que Ibrahim, repetidas vezes, parece aqui negar a fé cristã claramente, assim, por exemplo, quando ele trata da pessoa histórica de Jesus Cristo, constatando que este não nasceu nos tempos de Herodes e sim 100 anos antes<sup>8</sup>. Com isso a verdade dos evangelhos é questionada e com ela toda a fé cristã no seu conjunto é privada de uma base confiável. E de fato, se ficasse por isso mesmo, religião judaica e cristã estariam irreconciliavelmente opostas em Ibrahim quanto ao seu insistir na sua própria tradição, tal como descrito por Alonso.

---

<sup>7</sup> Cf. o artigo de MANUEL ALONSO, “El traductor y prologuista del *Sextus naturalis*”, in: *Al-Andalus* 26 (1961), pp. 1-35, com o qual reage especialmente tese de d’Alverny.

<sup>8</sup> Veja ABRAHAM IBN DAVID, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer há-Qabbalah)*, op. cit., p. 22, como a respeito MANUEL ALONSO, “El traductor...”, op. cit., pp. 16-21.

No entanto, o *Livro da Tradição* justamente não pode ser considerado independentemente da segunda obra de Ibrahim, o *Livro da Fé sublime*, mas o fato de que ambas surgem cerca de 1160 torna mais do que verossímil que elas foram concebidas como duas partes da mesma obra. O título completo desta obra, que ao mesmo tempo anuncia seu programa, é: “O livro ‘fé sublime’, o qual traz concordância entre religião e filosofia”<sup>9</sup>. E repetidas vezes Ibrahim nele assinala a compatibilidade de filosofia e religião judaica, até a necessidade de uma penetração filosófica da mesma. Assim consta logo no início do livro:

Pois eu vi que a confusão e a falácia dos pensadores atuais, na presente e noutras questões, provenha porque eles negligenciam o exame dos princípios de sua fé (a israelita) e porque não buscam a concordância apropriada, que existe entre essa e a filosofia verdadeira<sup>10</sup>.

Dessa forma, em três livros Ibrahim trata de questões da física, da metafísica e da psicologia em perspectiva aristotélica e avicênica e demonstra, no fim de cada capítulo, a concordância dos filósofos com a verdade revelada através de citações da Escritura<sup>11</sup>. Isso por si já é um desenvolvimento importante; pense-se apenas, ao contrário, no *Kusari* Yehuda Halevis e sua atitude anti-filosófica.

---

<sup>9</sup> Existem duas edições modernas, que são acompanhadas respectivamente de uma tradução alemã e uma inglesa. Nós citamos em seguida segundo a tradução mais antiga, alemã marcando traduções em parte divergentes ou mais precisas do tradutor inglês. A tradução alemã foi publicada pelo título *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, Traduzido e organizado por Simson Weil, Berlin 1919; a inglesa pelo título *The Exalted Faith*, traduzido e organizado por Norbert M. Samuelson, London e Toronto 1986.

<sup>10</sup> ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., p.3, tradução Samuelson, op. cit., pp. 39-40.

<sup>11</sup> Cf. para uma curta interpretação completa de *Fé sublime*, HEINRICH SIMON, “Abraham Ibn Daud – Verdienst und Grenzen”, in: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 18 (1976), pp. 60-71. Uma análise detalhada da obra fornece T. A. M. FONTAINE, *In Defense of Judaism: Ibrahim Ibn David. Sources and Structures of ‘há-Emunah há-RamahI* (Studia Semítica Neerlandica 26), Assen 1990.

Mas Ibrahim vai mais longe ainda, pois ele não vê a referência da religião à razão filosófica somente inscrita na lei judaica mas também reconhece nisso uma característica invariável de cada religião. Assim, partindo da relação da religião com a razão, Ibrahim desenvolve uma fenomenologia geral da religião, para ressaltar a seguir, em um segundo passo, justamente esta referência das religiões à razão como fundamento de um convívio dessas.

Em parte as religiões consistem meramente em leis gerais, como se expressam os lógicos, ou em leis racionais, segundo a linguagem dos dialéticos; porque suas doutrinas, semelhante aos princípios do pensar, contêm verdades gerais; por exemplo, que a justiça seja boa, a injustiça má, a gratidão ética, a infidelidade antiética; e em parte em tradições, conforme expressão dos lógicos, ou segundo os dialéticos em mandamentos positivos [Samuelson: revealed rules], como, por exemplo, observar o sábado, não comer carne de porco etc. Com relação às leis racionais nenhuma nação se distingue de outra; [...] Por meio dos mandamentos da razão são unidas pessoas que normalmente são dominadas por pontos de vistas os mais diversos, porque com relação àqueles todas as nações concordam. Por isso acontece que no mesmo país as mais diversas associações religiosas, das quais uma até nega a fé transmitida de outra, a declara como mentirosa e nula, podem fundir em um organismo estatal por meio do laço unificador da religião da razão<sup>12</sup>.

Portanto, cada religião apoia-se em dois pilares: aquelas afirmações que também admitem serem fundamentadas no discurso filosófico com argumentos racionais, como aquelas que são acessíveis unicamente pela via da revelação e a tradição que a preserva. É digno de nota como Ibn David coloca, em seguida, essas duas categorias de afirmações numa hierarquia valorativa quanto à sua importância com relação à lei judaica. Assim consta no seu capítulo final sobre a filosofia prática:

Pois tudo o que a filosofia prática ensina é dado na Torá de forma mais perfeita [...] Entretanto, ela também contém leis estritamente

---

<sup>12</sup> ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., pp. 94-95, tradução Samuelson, op. cit., p. 204.

positivas [Samuelson: revealed comandments]; isto é, mandamentos ordenados por uma sabedoria superior, cujo benefício nos é desconhecido. Pertencem a isto as leis sacrificais, o motivo por que alguns sacrifícios são queimados por inteiro, outros apenas parcialmente [...] A Torá é uma prescrição, a qual é composta de partes distintas, primeiro de regras de fé [Samuelson: faith and its understanding], segundo: de regras de virtude, terceiro: de regras para a vida familiar, quarto: de regras para a vida pública, e quinto: de mandamentos estritamente positivos supremamente fundamentados [Samuelson: comandments that are arranged by wisdom]. Só que [...], nem todas as categorias, tanto subjetiva como objetivamente, de igual importância; mas o fundamento da Torá e sua essência baseia-se, primeiramente, na parte da fé e depois na das virtudes e dos costumes, pois sem estes a ordem no mundo iria acabar e o último sucumbir. Por essa razão, as mais diversas nações quase todas concordam nas leis políticas. [...] Somente aqueles mandamentos, cujas razões nos são obscuras, não assumem degrau destacado na lei<sup>13</sup>.

Aquelas afirmações, portanto, que pela sua justificabilidade racional possuem validade universal para todas as religiões, são para Ibrahim as afirmações mais importantes também da religião judaica<sup>14</sup>. As afirmações testemunhadas somente a partir da tradição, entretanto, são para ele em determinado sentido menos importantes. Esta aparente desvalorização, porém, Ibrahim vai suprir em seguida quando ele vai falar que é justamente nestas afirmações que a verdadeira fé se manifesta, a saber, como obediência incondicional diante de Deus. Estas afirmações são menos importantes aqui, para Ibrahim, no sentido em que elas mesmas não conduzem à fé; a obediência incondicional consiste, para ele, no final de um processo de conhecimento, no qual se

---

<sup>13</sup> ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., p. 131, tradução Samuelson, op. cit., p. 263.

<sup>14</sup> T. A. M. FONTAINE, op. cit., p. 234, obviamente está em contradição a esta passagem quando ela a comenta como segue: "Ibn David divides Torah into five áreas, all of which are equally important". Aparentemente ela privou de um "not", como também esclarece o contexto adiante de suas afirmações, quando apenas poucas linhas depois fala da quinta categoria: "Initially Ibn David characterizes this category as the least important of all the parts of the Torah".

comprovou para o fiel a verdade da respectiva religião; mas isso acontece por meio do exame racional da mesma<sup>15</sup>.

Com isto também é óbvio qual a importância do *Livro da Tradição* na obra toda de Ibrahim e porque não deve ser lido desvinculado do livro *Fé sublime*. Pois enquanto o livro *Fé sublime* tem como objeto as verdades naturais da religião judaica, Ibn David procura desenvolver um critério de verdade para as verdades sobrenaturais através do conceito da tradição. Para Ibrahim, o caminho de conhecimento da fé, no entanto, conduz das verdades naturais para as verdades sobrenaturais e não inversamente. Por isso o *Livro da Tradição* também não se oferece para o diálogo das religiões, como constatou Alonso, pois este já pressupõe o consentimento à religião. Por outro lado, o livro *Fé sublime*, fornece, sim, essa perspectiva ao tomar a razão filosófica, comum a todos os homens, como critério de verdade da fé e assim se colocar no espaço dividido da filosofia, no qual se torna possível um diálogo das religiões. Sim, longe do “extremismo intolerante”,<sup>16</sup> que Alonso quis perceber, Ibrahim mesmo faz na passagem acima citada a transição da orientação racional de todas as religiões para a tolerância política de Toledo quando fala do “vínculo unificador da religião da razão”.

Ao contrário do que pensava Alonso, da obra de Ibrahim não parecem nascer obstáculos graves para a identificação proposta por Marie-Thérèse d’Alverny, entre Ibrahim Ibn David com aquele Avendauth, o qual traduziu junto com Gundisalvo o escrito *De*

---

<sup>15</sup> ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op. cit., p. 133, tradução Samuelson, op.cit., p. 265: “E por essa razão é que a quarta categoria dos mandamentos tem [sim] uma preferência das outras três, porque elas geram a obediência incondicional [...] No entanto, eu não quero com isso desmerecer o estudo da ciências [...] Apenas isto quer declarar que um homem assim que tem a certeza que aqui em baixo ocorreu tal revelação; assim que o mesmo se certificou da verdade da missão do profeta [...]; se, além disso, o último trouxe uma lei, a qual em nada contradiz à razão [...] se, digo eu, então, tal profeta fala para sua nação: Deus ordenou ou proibiu a vocês isso ou aquilo, do qual o interpelado não entende a razão e nem a causa, e mesmo assim o acolhe no caminho da fé e da fidelidade; este assim é um verdadeiro fiel”.

<sup>16</sup> MANUEL ALONSO, “El traductor...”, op. cit., p. 25.

*anima* de Avicena. O teólogo espanhol pensava ser impossível que um judeu estritamente ortodoxo pudesse traduzir uma obra junto com um Arquidiácono cristão para o Arcebispo de Toledo, e assim ligeiramente fez do Avendauth da tradução do livro *De anima* um judeu convertido ao cristianismo.<sup>17</sup> Levando em conta, porém, que este se designa na dedicatória da obra ao Arcebispo de Toledo João como “*Avendauth israelita philosophus*”<sup>18</sup>, se torna óbvio, quão pouco a descrição de Alonso está de acordo com o assunto. Em todo caso, o tradutor Avendauth que trabalha com Gundisalvo foi um judeu que designa a si mesmo como filósofo.

### **III. Premissas de um diálogo das religiões em Domingo Gundisalvo**

De modo semelhante ao de Ibrahim, mesmo se não com a mesma expressividade, também para Gundisalvo é característica a tentativa de provar a compatibilidade de filosofia e doutrina cristã.<sup>19</sup> Este esforço se torna especialmente claro nas palavras iniciais de seu *Tractatus de anima*, com o qual não apenas ressalta a necessidade de uma penetração racional das doutrinas do cristianismo, comumente somente cridas, aqui a imortalidade da alma, e sim, ao mesmo tempo, de determinado modo, justifica sua atividade tradutora a partir da língua árabe. Assim consta no início do tratado:

Por essa razão me esforcei a reunir numa coisa só tudo o que achei de explanações racionais nos filósofos referentes à alma. Desse modo, esta obra, a qual ficou desconhecida aos latinos até o presente momento, porque estava escondida apenas nos arquivos gregos e árabes [...], agora foi levada ao conhecimento dos latinos, para que os fiéis, que tão ambiciosamente se esforçam em função

---

<sup>17</sup> Cf. MANUEL ALONSO, “El traductor...”, op. cit., pp. 25-26.

<sup>18</sup> Cf. Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. Simone van Riet, 2 vol., Louvain e Leiden 1968 e 1972, aqui vol. I, p.3: “Iohanni reverentissimo Tolectanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Avendauth israelita, philosophus, gratum debitae servitutis obsequium”.

<sup>19</sup> Cf. a respeito das seguintes considerações também meu artigo “Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura”, in: *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), pp. 243-258.



de sua alma, compreendam, não somente pela fé, mas também pela razão, tudo aquilo que precisam saber a respeito dela<sup>20</sup>.

Gundisalvo adapta esta citação do prólogo, o qual deve ser analisado mais precisamente depois, de sua tradução do livro *De anima*, que ele fez junto com Avendauth. Importante para o presente contexto é que Gundisalvo, fiel à sua intenção no livro *Tractatus* de submeter a alma a um exame puramente filosófico, em seguida, evita todas as referências à Bíblia<sup>21</sup>. Apenas nas últimas páginas do décimo capítulo, isto é, no final da obra, ele se permite recorrer ao Antigo e Novo Testamento, as quais ele introduz com fórmulas como “iuxta illud”, “unde propheta” ou “Apostolus testatur”<sup>22</sup>, justamente para comprovar com a Sagrada Escritura a concordância de tudo aquilo que antes expôs a partir da perspectiva avicênica e então filosófica. Nunca, porém, ele utiliza a Bíblia como premissa de seus argumentos.

Esse procedimento, que lembra a estrutura dos capítulos singulares do livro *Fé sublime*, que no seu final também confirmam o anteriormente dito com citações escriturísticas, pode ser observado em quase todos os tratados do Arquidiácono, os quais argumentam primeiro de forma puramente filosófica, para depois, nos seus finais, demonstrar a concordância do desse modo desenvolvido com a revelação mediante citações do Antigo e Novo Testamento.

---

<sup>20</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Tractatus de anima*, editado por Joseph Thomas Muckle, in: *Mediaeval Studies* 2 (1940), pp. 23-103, aqui p. 31: “Quae propter quidquid de anima apud philosophos rationabiliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum linguae reconditum [...] ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant”.

<sup>21</sup> Que seja citada a uma exceção: nas páginas 58 e 59 Gundisalvo cita a Bíblia duas vezes. Porém, o tema aqui discutido representa um excursus cosmológico, o qual não tem nenhuma influência imediata à argumentação principal, a saber, a prova da imortalidade da alma.

<sup>22</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Tractatus de anima*, op. cit., p. 100.

Uma constelação particularmente complexa, a qual resulta como consequência desse procedimento, se encontra no escrito cosmológico de Gundisalvo *De processione mundi*<sup>23</sup>. Neste, Gundisalvo desenvolve primeiramente a seguinte doutrina filosófica da criação: Em primeiro lugar ele mostra que o ser da causa primeira há de ser não apenas possível, mas necessário; em seguida, ele argumenta em favor da unicidade e imobilidade da causa primeira e identifica esta, no final das contas, com Deus. Finalmente ele caracteriza os dois componentes originais da realidade, que são unidos pela causa primeira: matéria e forma. Estes dois e sua composição são, segundo Gundisalvo, o objeto da *creatio ex nihilo*. Depois que ele assim desenvolveu de forma puramente filosófica, à base de Ibn Gabirol, sua posição cosmológica, dando grande ênfase à simultaneidade da criação de forma e matéria, ele a confronta no último terço de seu escrito com a Bíblia e sua descrição da criação a fim de constatar sua concordância com Gn 1,1.

No entanto, ele não chega ao resultado desejado sem dificuldades. Pois primeiro ele recorre a uma interpretação de Gênesis, que ele retoma, assim diz literalmente, dos “teólogos” e que remonta seguramente a Hugo de São Vitor<sup>24</sup>. Mas o confrade de Gundisalvo, Hugo, entende agora Gn 1,1 de tal maneira que a criação começa com um caos de elementos que ainda são indiferenciados e não-formados. Gundisalvo parafraseia a interpretação de Gênesis por Hugo da seguinte maneira:

Como diz Moisés: ‘No princípio Deus criou céu e terra’ [Gn 1,1], ele queria, que aqui se entendesse por céu e terra a matéria de todo

---

<sup>23</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, edição e tradução espanhola de María Jesús Soto Bruna e Concepción Alonso Del Real, Pamplona 1999. Cf. a respeito das preferências dessa edição diante das edições mais antigas de Menéndez Pelayo e Georg Bülow minha resenha in: *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), pp. 664-666.

<sup>24</sup> Manuel Alonso mostrou que Gundisalvo cita literalmente do livro *De sacramentis christianae fidei* de Hugo, in: *Patrologia Latina* 176, col. 190. Veja MANUEL ALONSO, “Hugo de San Victor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170”, in: *Estudios eclesiásticos* 21 (1947), pp. 209-216.

o céu e de toda a terra, da qual depois foi bem diferenciado pela forma tudo aquilo que primeiramente foi criado simultaneamente nesta [isto é, da matéria] pelo existente<sup>25</sup>.

Conforme a interpretação do mestre cristão Hugo, portanto, as palavras de Moisés indicam a criação prévia da matéria, que representaria o caos, ao qual se aplicariam posteriormente as formas. O processo da criação teria, assim, duas fases: a criação da matéria e a formatação desse caos. Gundisalvo se opõe a essa interpretação do ato da criação em Gênesis energicamente, sendo que ele introduz sua contestação da mesma significativamente com as palavras “*sed secundum philosophos*”, nomeadamente Ibn Gabirol, mas também Ibrahim Ibn David como mostrou Alonso.<sup>26</sup> Na sua argumentação filosófica subsequente, que não pode ser retrçada aqui em todas as suas minúcias, Gundisalvo tenta mostrar que o próprio conceito do caos é que já pressupõe a composição de forma e matéria. Pois se por caos se entende a mistura dos elementos (*permixtio elementorum*), isto iria significar ao mesmo tempo sua determinação pelas formas, pois os elementos já seriam compostos de forma e matéria. Disso ele conclui que não há um caos *sensu strictu* como afirmado dos teólogos mencionados, e sim que forma e matéria foram criadas simultaneamente.

Mesmo assim isso não prejudica de forma alguma a validade do relato bíblico da criação de Gn 1,1; ao contrário, ela é limitada a um exame crítico da interpretação do mesmo pelo confrade de Gundisalvo, Hugo. Pois entendido corretamente, para o Arquidiácono, os versículos de Gênesis em questão de forma alguma afirmam a criação sucessiva de matéria e forma, mesmo que isso poderia parecer assim *prima facie*. Segundo Gundisalvo

---

<sup>25</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, op. cit., p. 188: “Ubi cum Moises dicit: ‘In principio creavit deus caelum et terram’ [Gen. 1,1], per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt”.

<sup>26</sup> Cf. a apresentação convincente de MANUEL ALONSO, “Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo: El *De processione mundi* de Gundisalvo y el K. al-‘qida al-rafi’ a de Ibrahim Ibn David”, in *Al-Andalus* 11 (1946), pp. 159-173.

apenas se trata de um problema da linguagem, a qual não permite expressar a simultaneidade:

Mesmo se Moisés mencionou primeiro o céu e a terra, depois a luz [...], ele queria, mesmo assim, que a seqüência, pela qual as criaturas são apresentadas, não fosse entendida como [válida] para a própria criação. Pois o que entrou no ser simultaneamente e sem tempo, não pode ser expresso simultaneamente e sem tempo<sup>27</sup>.

Esta consideração da filosofia da linguagem lembra de maneira surpreendente uma passagem do livro *Fé sublime* de Ibn David; aí diz:

Falando dessa seqüência [de matéria e forma], não estou afirmando com isso, que Deus criou, de fato, uma matéria sem forma [...], e sim entendemos por essa seqüência que pensamos a mesma assim, mas não que seu devir no tempo se deu de modo separado [Samuelson: Indeed, we mean that this order is the case for the intellect «but» not temporally]<sup>28</sup>.

Reportando a esta consideração de Ibrahim e aplicando-a à sua exegese, Gundisalvo chega à conclusão de que o relato veterotestamentário da criação não contradiz a concepção cosmológica de uma criação simultânea de matéria e forma no sentido de Ibn Gabirol. Pelo contrario, ambas as posições estão de acordo, o que Gundisalvo sublinha através do seguinte versículo 18,1 do Sirácida: “Com isso a Sagrada Escritura concorda (*consonat*), quando diz: ‘Aquele que vive na eternidade, criou tudo simultaneamente’”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, op. cit., p. 212? : “Quamvis ergo Moises prius norminavit daelum et terram, deinde lucem [...], ordo tamen, quo creata narrantur, in creando non intelligitur. Quae enim simul sine tempo ad esse pdodierunt, simul dici sine tempore non potuerunt. Omnis syllaba tempus habet”.

<sup>28</sup> ABRAHAM IBN DAVID, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op.cit., p.15, tradução Samuelson, op. cit., p. 62.

<sup>29</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, op. cit., p. 212: “Cui consonat Divina Scriptura quae dicit:, Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.” (Eclo 1,18).

Esta última citação não apenas confirma a posição do Arquidiácono a respeito da simultaneidade da criação; muito mais importante para o presente contexto é que ela oferece uma tomada de posição clara sobre a concordância entre argumentação filosófica e exegese. A relação destas é descrita através da graciosa metáfora de uma principal “consonância” (*consonat*): assim como as vozes de dois cantores se unem numa única canção assim também filosofia e teologia alcançam os mesmos resultados, embora se alimentem de fontes distintas. Assim deve ser constatado para Gundisalvo: a teologia cristã, entendida como a reta interpretação da Sagrada Escritura, afinal de contas, não pode contradizer os resultados da filosofia, pois entre as duas ciências existe uma “consonância” fundamental com relação aos seus resultados. Através disso, no entanto, a filosofia se torna o critério de correção para a reta compreensão da fé; mas, repare-se bem, não no sentido de que ela própria constitui a verdade da fé, porém ela permite verificar as pretensões de verdade da fé.

Com relação à filosofia judaica e árabe, isto significa que a autoridade dos teólogos cristãos em Gundisalvo a princípio não significa um obstáculo para sua recepção; pelo contrário, até pode se dar o caso, como aquele descrito de Hugo de São Vitor de um lado, e Ibn Gabirol e Ibn David do outro, no qual dois sábios judeus obtêm razão diante de um cristão. Quando se trata da compreensão adequada da Escritura, como este caso ilustra, a autoridade suprema de interpretação não está reservada a determinado grupo religioso, seja judeu, cristão ou muçulmano, mas ela está na argumentação racional, quer dizer, na interpretação filosoficamente fundamentada da mesma. Portanto, também vale dizer, a respeito de Gundisalvo, que religião e razão filosófica hão de ser relacionadas uma a outra, para que as pretensões de verdade da revelação e sua interpretação sejam postas à discussão no espaço público da razão filosófica, para aí serem decididas num discurso filosófico.

#### IV. O projeto da tradução das obras de Avicena como diálogo das religiões

O caráter específico do diálogo entre as religiões que assim está se traçando em Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo consiste, portanto, no recurso consciente à razão filosófica como fundamento do diálogo em comum. O diálogo das religiões em Toledo não acontece, então, imediatamente entre os representantes das diversas religiões, mas ele acontece no espaço da filosofia, mais precisamente, assim eu gostaria de afirmar, no campo das traduções produzidas na Escola dos Tradutores de Toledo.

Já se fez referência várias vezes à tradução em conjunto do escrito de Avicena *De anima*, realizada por Avendauth, isto é, Ibn David e Gundisalvo; também a questão da identidade deste Ibn David com Ibrahim Ibn David foi mencionada neste contexto. Com base nas informações que temos, essa identidade não pode ser historicamente decidida de forma definitiva, mas a tese de d'Alverny<sup>30</sup> possui uma plausibilidade incontestável<sup>31</sup>. E isto não apenas, porque podem ser reconhecidas paralelas claras entre a filosofia avicénizante de Ibrahim Ibn David e a autocompreensão do tradutor Ibn David como “*israelita, philosophus*”; mas

---

<sup>30</sup> O artigo “Avendauth?” de D'Alverny, já citado na nota 5, foi recebido positivamente também por conhecedores da filosofia de Ibrahim Ibn David; veja sobretudo Gerson D. Cohen em sua introdução a Ibrahim Ibn David, *A Critical Edition with a Translation na Notes of the Book of Tradition (Sefer há-Qabbalah)*, op. cit., p. XXVII-XXVIII, como T. A. M. FONTAINE, op. cit., pp. 262-263.

<sup>31</sup> Isso não pode ser afirmado das explicações de Richard Lemays; pelo contrário, ele endossa inteiramente acrítico a trabalho mais antigos, como sobretudo a tese de Amable Jourdain de um “João Avendauth”, a qual, por sua vez, baseia em cima de um mal-entendido da dedicatória de *De anima* de Avendauth para o Arcebispo João. Levando à frente essa construção, logo Lemay imagina mais constelações, nas quais Avendauth seria idêntico com outros tradutores, à frente de todos com João de Sevilla e João Hispano. Cf. RICHARD LEMAY, “De la scolastique à l’histoire par lê truchment de la philologie: itinéraire d’un médiéviste entre Europe et Islam”, in: B. SCARCIA AMORETTI (Org.), *La diffusione delle scienze islamiche nel médio evo europeo*, Rom 1987, p. 399-535, especialmente p. 408-427.

sobretudo também porque Gundisalvo não apenas colaborou muito evidentemente com um certo Ibn David, mas porque além disso conhece e utiliza numerosas passagens justamente do livro *Fé sublime* de Ibrahim Ibn David, especialmente do primeiro livro<sup>32</sup>. Mas mesmo se Ibrahim Ibn David e Avendauth fossem duas pessoas distintas, é assim que do projeto de tradução de Avendauth ecoa o mesmo espírito que nas obras de Ibrahim Ibn David, sim isso pode ser considerado como que a consequência das considerações feitas até agora sobre o diálogo filosófico das religiões.

A tradução conjunta do judeu Avendauth e do cristão Gundisalvo do livro *De anima*, a qual pretende ser apresentada aqui como contribuição para o diálogo das religiões de Toledo, por sua vez só representa um recorte da intenção toda de Avendauth. Anteriormente, este já tinha traduzido para o latim o prólogo de Guzgani ao escrito *al-Shifa* de Avicena, provavelmente para o Arcebispo de Toledo, cujo nome não é mencionado, colocando na sua dedicatória, mais uma vez, a tradução desta parte no contexto maior de sua intenção, isto é, na de Avendauth, de uma tradução completa da enciclopédia de Avicena:

Palavras do judeu Avendauth: na intenção de interessar vosso espírito estudioso para a tradução do livro de Avicena, que este chama de *Shifa*, que quer dizer convalescença, me esforcei a traduzir, para sua alteza, alguns capítulos dele do árabe para a língua latina que esse [isto é, o autor] no início do livro põe à frente do livro [do capítulo] da lógica e nos quais ele descreve o objetivo geral<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. Manuel Alonso, trabalho citado na nota 26. Nesse não é mencionado *a creatio mediante intelligentia*, a qual Gundisalvo desenvolve no livro *De processe mundi*, op. cit., p. 220, e que ele podia encontrar também em Ibrahim (*Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, op. cit., p. 80, tradução Samuelson, p. 173).

<sup>33</sup> Esse prólogo é editado em Alexander Birkenmajer, “Avicenna et Roger Bacon”, in: *Revue néo-scholastique* 36 (1934), pp. 308-320, aqui p. 314: “Verba Avendauth israelitae: Studiosam animam vostram ad appetitum translationis libri Avicennae, quem *Asschife* id est *Sufficiantiam* nuncupuit, invitare cupiens, quaedam capitula intentionum universalium, quae lógico negotio praeposuit in

Desse projeto emerge a tradução da *Isagoge* de Avicena<sup>34</sup> por Avendauth, possivelmente a tradução anônima do terceiro livro de sua *Libri naturales*<sup>35</sup> como o sexto livro de sua *Libri naturales*, o qual nos interessa aqui: *De anima*.

Mas o que pretende Avendauth, um filósofo judeu, com esse projeto tão amplamente concebido? Na dedicatória à tradução mencionada por último, isto é, do livro *de anima*, para o Arcebispo de Toledo João, agora, porém, mencionado nominalmente, Avendauth pinta uma imagem sombria de seu tempo, no qual as pessoas teriam se entregue completamente ao conhecimento sensual e não teriam mais reconhecido a sua alma e, portanto, a si mesmo de tal jeito que, afinal das contas, nem podiam mais amar a Deus. É assim que acontece, escreve ele, que

as pessoas que se entregaram à sensualidade, ou acreditam que a alma não exista, ou muitos, quando vislumbram a sua existência a partir do movimento do corpo, recebem seu quê e o como da fé; somente poucos, porém, são convencidos disso por argumentos da razão [...] Por isso, então, meu Senhor, me dediquei à realização de Vossa encomenda, de traduzir este livro do filósofo Avicena sobre a alma, para mostrar aos latinos através de sua generosidade e de meu trabalho, o que até agora não conheceram dessa forma, justamente comprovar através de argumentos óbvios da razão, que a alma existe e o quê e como ela é segundo sua essência e seu efeito<sup>36</sup>.

---

principio istius libri, dominationi vestrae curavi in latinum eloquium ex arábico transmutare”.

<sup>34</sup> Esta obra é preservada, por exemplo, na Hs. Vat. lat. 4428 romana, onde diz: “Capitulum de universalibus translatum ab Avendauth de Libro Avicennae de Logico”.

<sup>35</sup> Assim, pelo menos, MANUEL ALONSO, “Traducciones Del árabe al latin de Juan Hispano (Ibn Dawud)”, in: *Al-Andalus* 17 (1952), pp. 129-151, aqui pp. 150-151.

<sup>36</sup> Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., pp. 3-4: “Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte es motum corporis eam esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt. [...] Quapropter nissum vestrum, Domine, de transeferendo libro Avicennae philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus existit incognitum, scilicet na



A paralela parcialmente literal às palavras iniciais anteriormente citadas do livro *Tractatus de anima* de Gundisalvo, é óbvia. Gundisalvo reporta diretamente a essa dedicatória. Mas somente da boca de um sábio judeu esta tarefa da penetração racional dos conteúdos da fé, que justamente não devem ser apenas cridos mas também conscientemente sabidos, mostra todo seu alcance. Afinal de contas, não poderia ser sem relevância para um sábio judeu, se os cristãos apenas crêem a sua fé ou a também sabem? Alias, porque um sábio judeu deveria fornecer, mais ainda, argumentos para a consolidação da fé cristã? Essas são as interrogações às quais também Alonso se propôs e as quais o levaram à mencionada conclusão que o tradutor Ibn David só poderia ser um judeu convertido ao cristianismo.

Entretanto, esta paradoxia aparente na verdade apenas é a consequência do anteriormente explanado; e isso no sentido de que essas traduções de um filósofo judeu da língua árabe queriam representar uma contribuição para o discurso filosófico das religiões. O islã já havia experimentado sua racionalização com os escritos de al-Kindi até Avicena; Ibrahim ibn David apresenta um programa semelhante para o mundo judeu com seu livro *Fé sublime*; e ele e Gundisalvo, agora, por meio das traduções da língua árabe para o latim tentam percorrer este caminho para o cristianismo. Pois somente dessa maneira é que o cristianismo pode, na visão dos dois sábios, entrar em um discurso com as outras religiões<sup>37</sup>.

O recurso à filosofia, sobretudo ao Aristóteles intermediado por Avicena, se torna assim garantia de uma linguagem comum das religiões. E isto não apenas no sentido externo, que aqui são superadas barreiras lingüísticas e estudiosos de diferente

---

sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum”.

<sup>37</sup> Uma interpretação excelente da dedicatória no sentido de tentativa de racionalização da cultura cristã, mesmo sem referência direta à contribuição do mesmo para o diálogo das religiões, fornece SERAFIN VEGAS GONZÁLEZ, “La transmisión de la filosofía en el medievo cristiano: el prólogo de Avendeuth”, in: *Revista española de filosofía medieval* 7 (2000), pp. 115-125.

proveniência religiosa trabalham juntos num projeto comum - assim a Escola de Tradução é costumeiramente apreciada. Antes é decisivo que este trabalho de tradução transconfessional não tenha por objeto textos quaisquer, e sim que os tradutores compreendam seu trabalho como contribuição para o esclarecimento dos fundamentos das religiões, o qual os liga para além de todas as diferenças quanto às suas respectivas confissões em um projeto conjunto de uma razão que examina criticamente.

O trabalho *filosófico* de tradução, e especialmente a pretensão de uma transferência inteira da Suma filosófica de Avicena, portanto, é aquele lugar no qual começa o diálogo das religiões em Toledo, e justamente não como diálogo das autoridades e tradições, tal como se conhece de outras apologias, mas enquanto [diálogo] explicitamente filosófico.

Isto também explica a observação feita no início, que em Toledo não se observam diálogos explícitos das religiões, pois estes são como que implicados no trabalho filosófico. Acrescenta-se, que aqui, sem dúvida, ainda não se trata de um diálogo filosófico das religiões plenamente desenvolvido; este, pelo contrário, em Toledo se encontra ainda no seu início. Apenas mais de cem anos depois, em Raimundus Lullus (1232-1316), este tipo de um discurso filosófico das religiões deveria alcançar sua grande forma sistemática. Pois o que em Toledo ainda parece ser, antes, mais programa do que realidade, a saber, a recorrência a razão e filosofia como critério para a avaliação das pretensões concorrentes de verdade das religiões, será realizado de conteúdo somente em Lullus, por ele, sob este aspecto, pôr literalmente a disposição os conteúdos cristãos centrais de fé, antes de tudo, Trindade e Encarnação.

Apesar dessa restrição de alcance do diálogo de Toledo descrito, pode ser mantido como resultado destas explanações, que à inicialmente descrita e muita citada tolerância política em Toledo também corresponde uma tolerância e disposição intelectual de diálogo. Repetidas vez foi alertado criticamente à aplicação do conceito da tolerância ao ambiente de Toledo, porque, como se diz

geralmente, “tolerância” na idade média haveria de ser principalmente entendida como inteiramente diferente das nossas idéias, isto é, no máximo no sentido de coexistência pacífica<sup>38</sup>. Em contrapartida, espero ter demonstrado que, ao menos no que diz respeito às relações intelectuais em Toledo, que isso certamente representa uma compreensão reducionista. Certamente haverá de se fazer certas restrições com relação à tolerância de Toledo, e isso de maneira especial também em relação à tolerância política, quando, por exemplo, se pensa nas repetidas agressões justamente contra a população judaica, das quais também Ibrahim se diz ter se tornado vítima. No entanto, ao mesmo tempo, começa a emergir, aqui em Toledo, uma compreensão do discurso da religião intermediado pela filosofia, a qual não perdeu nada de sua validade:

O Projeto que se concretizava na Escola de Tradutores de Toledo com Ibn David e Gundisalvo de um discurso racional das religiões [realizado] pelo fio condutor de uma razão examinando criticamente as pretensões de verdade das religiões também permanece norteador para as discussões hodiernas em torno das concorrentes pretensões de inteligibilidade da verdade de um lado, e de pluralismo, isto é, de tolerância, do outro<sup>39</sup>.

*\*Alexander Fidora*

Doutor em Filosofia Medieval pela Johann-Wolfgang-Goethe Universitaet, Frankfurt/Alemanha, onde trabalha como pesquisador.

**(Traduzido do Alemão por:**

Michael Kosubek, Graduado em Teologia, Prof. do ITEP/ICRE;  
Michael Becker, Graduado em Teologia, Mestre em Pedagogia, Prof. do ITEP/ICRE).

---

<sup>38</sup> Cf. por exemplo, as contribuições críticas de Maria Jesús Rubiera Mata e Mikel de Epalza na já referida coleção de Louis Cardillac (Org.), op. cit., pp. 102-111 e pp. 241-251.

<sup>39</sup> Cf. com relação ao debate contemporâneo, por exemplo, MATTHIAS LUTZ-BACHMANN “Der eine Gott und die vielen Götter: Monoyheistischer Wahrheitsanspruch versus ‘postmoderne Toleranz’”, in: MATTHIAS LUTZ-BACHMANN U. ANDREAS HÖLCSCHER (Org.), *Gottesnamen: Gott im Bekenntnis der Christen*, Berlin 1992, pp. 193-205, aqui especialmente p. 203.

## ISRAEL, ECO DE ETERNIDADE

*Prof. Dr. Pe. Antonio Thadeo de Oliveira Xavier\**

**Resumo:** O livro de Heschel, “Israel: an Echo of Eternity” (1967), é um eco fiel de uma tocante expressão do Talmus: “Jerusalém significa Eternidade”. Jerusalém é uma cidade carismática: Deus a escolheu e a enriqueceu com Sua presença misteriosa; os profetas, os reis, os sábios, os sacerdotes fizeram dela a cidade onde se escuta e acolhe a voz de Deus. De todo o mundo, de a cada ângulo da terra, fomos como que empurrados para o Muro das Lamentações. Heschel contempla Jerusalém que soube conservar atentos seus ouvidos para escutar os profetas. Em Jerusalém o passado é presente. Jerusalém é a ante-câmara do Paraíso. Ela é a Mãe de Israel, é uma esperança.

**Palavras-chave:** Israel, eternidade, terra, Jerusalém

**Abstract:** The Heschel’s book, “Israel: an Echo of Eternity” (1967), is a faithful echo of a pathetic expression from Talmud: “Jerusalem means Eternity”. Jerusalem is a charismatic town: God choosed it and enriched it with His misterious presence; the prophets, the kings, the wises, the priests made it the town where we listen and shelter God’s voice. From every place, from each angle of the Earth, we were as if pushed to the Wailing Wall. Heschel regards Jerusalem that knew how to preserve its ears diligent for listening its prophets. In Jerusalem past is present. Jerusalem is the forechamber of Paradise. It is the Israel’s Mother, the high hope lits hope.

**Keywords:** Israel, eternity, earth, Jerusalem

## **Introdução**

A. J. Heschel nasceu em Varsóvia, em 1907, e morreu em Nova York, em 1972. Ele aparece no cenário mundial como um dos primeiros pensadores judeus, depois da Shoáh, a falar em renovação judaica; e isto, para ele, poderá acontecer não a partir de uma nova teologia, mas no reencontro com a dignidade humana. Heschel é, portanto, um humanista; e o seu humanismo, na opinião de Kaplan, é um Humanismo Sagrado. Na opinião de Heschel, o Homem é a única entidade na natureza a quem o sagrado pode ser associado.

Heschel foi educado nos círculos hassídicos da Polônia. Fez sua formação acadêmica em Frankfurt e Berlim. Sua tese de doutorado apresenta o tema da Consciência Profética, defendida em 1933. Com essa sua Tese e com uma biografia de Maimônides, Heschel começou a se tornar conhecido no meio acadêmico, ao ponto de ter sido escolhido pelo próprio M. Buber para sucedê-lo, quando de sua transferência para Jerusalém. De fato ele aceitou tal desafio; mas quando as coisas pareciam que estavam bem, Heschel é obrigado a deixar a Alemanha, onde crescia a rejeição pelos judeus. Ele volta para a Polônia, onde fica até umas semanas antes da Invasão Nazista; Heschel consegue escapar, mas perde seus parentes em Varsóvia. No início dos anos 40 chega aos Estados Unidos. Ali começa a sua trajetória difícil mas brilhante. Escreve diversos livros, insere-se naquela sociedade, participa de caminhadas com M. Luther King, em favor do respeito à comunidade negra. Ele tinha um coração aberto para o ser humano, independentemente de sua religião. Enquanto marchava com Luther King, dizia ele, “minhas pernas tremiam em oração”.

Durante a Guerra do Vietnã, Heschel disse publicamente: “Se Abraão não hesitou em desafiar o juízo divino sobre Sodoma e Gomorra, por que um ser humano quando aterrorizado pela Guerra, não pode enfrentar o Presidente dos Estados Unidos”? Heschel manteve uma boa amizade com o Cardeal Agostinho Bea, com quem participou de diversos encontros. Conheceu o Papa Paulo VI, colaborou nas Comissões do Concílio Vaticano II. O Papa Paulo VI

tinha uma forte admiração por ele, e isso fez com que o Papa pedisse às editoras italianas que traduzissem os livros de Heschel. E mais: após sua morte, em dezembro de 1972, Paulo VI, em janeiro de 1973, cita, num discurso oficial, uma frase de Heschel, o que até então não era costume figurar em textos oficiais citações de autores não cristãos<sup>1</sup>.

### a) Uma Cidade Carismática<sup>2</sup>

Quando em nossos corações ressoa o teu nome, ó Jerusalém, é como uma harpa que começa a vibrar<sup>3</sup>. O título da obra hescheliana *Israel: an Echo of Eternity*, quer ser um eco fiel de uma tocante expressão que figura no Talmud: «Jerusalém significa Eternidade». Arturo Lorini<sup>4</sup>, na introdução à tradução italiana do referido livro, escreve:

Se aceitamos a supracitada afirmação do Talmud eu, tendo vivido um longo tempo em Jerusalém, encontrei-me no limiar da eternidade. Depois de um longo caminho, tive a impressão de ter chegado na entrada de minha casa, na antecâmara da Jerusalém celeste<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Em Português há um livro que poderá servir para quem quer começar a aprofundar o pensamento hescheliano: ALEXANDRE G. LEONE, *A Imagem divina e o pó da terra. Humanismo sagrado e crítica da modernidade em A.J.Heschel*, Humanitas/Fapesp, 2002.

<sup>2</sup> A Cidade a que Heschel chama de Carismática é Jerusalém. Como ele mesmo sublinha. Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, Vermont 1967, 12: «Deus escolheu Jerusalém e a enriqueceu com a sua presença misteriosa; os profetas, os reis, os sábios, os sacerdotes fizeram dela a cidade onde se escutou e acolheu a voz de Deus. Aqui viveram aqueles que escutaram e colocaram por escrito os acontecimentos de Israel: os escribas e os amanuenses. Cf. P.R. SINDONI, *Heschel, Il Pathos di Dio*, 115. «Jerusalém condensa em si todo o drama da redenção messiânica que ainda tarda a chegar, o apressar ou cumprir-se da «hora» não depende só do homem, nem só de Deus, mas depende do complexo e inevitável entrelaçamento de duas estradas: nem o homem sem Deus, nem Deus sem o homem».

<sup>3</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 16.

<sup>4</sup> Arturo Lorini traduziu para o italiano a obra de Heschel *Israel: an Echo of Eternity*, bem como fez a sua introdução.

<sup>5</sup> A. LORINI, in A.J. HESCHEL, *Israele, Eco di Eternità*, Brescia 1977, 9.

Heschel começa o seu livro *Israel: an Echo of Eternity* qualificando a Cidade Santa, Jerusalém, como uma Cidade Carismática. Imediatamente o autor se reporta a um fato histórico, ocorrido em julho de 1967<sup>6</sup>. Ele mesmo recorda que é como se tivesse descoberto uma terra nova. Israel não é mais como antes. Percebe-se nas pessoas uma atitude de estupor. «É como se os profetas tivessem saído de suas tumbas. Suas palavras ressoam de modo novo. Jerusalém está em toda parte»<sup>7</sup>.

O que torna peculiar o referido fato, a que ele chama de milagre<sup>8</sup>, não é porque se trata de um evento imprevisível ou incrível, em que irrompe a presença do divino, mas porque tudo acontece envolvendo seres humanos que permanecem profundamente marcados por esta irrupção<sup>9</sup>. Heschel experimenta um misto de estupor e medo, questionando-se acerca de si mesmo, se é, de fato, digno de poder assistir e apreçar tal prodígio. Não

---

<sup>6</sup> Heschel recorda, nesta ocasião, que «a compaixão de Deus venceu». Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 16-17: Tanta destruição. Milhões de comunidades dispersas, como que tangidas. As Sinagogas queimadas, gente exterminada em câmara de gás. Nenhuma lápide, nenhuma tumba, todos os monumentos sem rosto. Na sua solidão o Muro das lamentações se torna um monumento comemorativo que não se pode alcançar, recordando todos os mortos e dispersos. Sem que ninguém esperasse, prossegue Heschel, o Muro, inundado de lágrimas e choro, torna-se objeto de nostalgia e de saudade em nossos corações». «Vinde, exaltemos com Iahweh, aclamemos o Rochedo que nos salva; entremos com louvor em sua presença, vamos aclamá-lo com músicas» (SI 95,1). Este muro, será chamado, mais tarde, o Muro da Consolação, como escreve Isafas: «Regozijai-vos, juntas lançai gritos de alegria, ó ruínas de Jerusalém! Porque Iahweh consolou o seu povo, ele redimiou Jerusalém. Iahweh descobriu o seu braço santo aos olhos de todas as nações, e todas as extremidades da terra viram a salvação do nosso Deus» (Is 52,9-10).

<sup>7</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 5.

<sup>8</sup> Cf. P.R. SINDONI, *Heschel, Dio è Pathos*. Referindo à palavra de Heschel acerca «do verdadeiro milagre sob a veste da normalidade», a autora escreve: «Eis a prova evidente, para Heschel, que o curso dos tempos não se consumou ainda, que a Bíblia está ainda no início da sua história, que a palavra sacra é um drama incompleto, que exige, também hoje, novas fases de atuação, novo desenvolvimento, ulteriores esforços pela conquista fadigosa e sofrida de outros momentos de santidade, de novos espaços de paz».

<sup>9</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 5.

entrei, sozinho, diz ele, em Jerusalém<sup>10</sup>. De todo o mundo, de cada ângulo da terra nós, que somos desta geração, fomos como que empurrados para o Muro das lamentações<sup>11</sup>, com o coração cheio de desejos, sem fim, de fidelidade, de sonhos<sup>12</sup>.

Que sensação provei! Experimentei aquilo que os meus antepassados só puderam sonhar; pensei no meu povo de Auschwitz. Tu, Jerusalém, eras mais inalcançável do que a lua, enquanto agora posso tocar as tuas pedras. Como poderei pagar a emoção que sinto nestes momentos? Os mártires de todas as gerações estão ainda na espera, no limiar do céu, porque não quiseram entrar no mundo ultra-terreno, pelo medo de esquecer Israel, que aqui ficou, como que grávido pelo mundo inteiro<sup>13</sup>.

Quanta alegria provou Heschel, neste instante, uma alegria que contagiou todo o seu povo, que o acompanhou numa grande caminhada. Marcados por tão grande emoção, seriam todos capazes, afirma Heschel, de renunciar ao paraíso, se devessem esquecer Jerusalém. Às vezes, prossegue o autor, as suas almas deixariam as portas do céu e correriam ao encontro, como numa peregrinação, das almas do povo hebreu, para a este povo recordar, que até o próprio Deus se encontra no exílio, e que Ele não entrará

---

<sup>10</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 13. Heschel exprime o mais profundo sentimento que o acompanhou à Terra Santa: «Não entrei na Cidade de Davi para visitar tumbas ou contemplar templos. Entrei para compartilhar as aspirações que foram nutridas pelo povo, estou aqui para entrar em comunhão com quem proclamou a palavra e com quem a conservou no livro dos livros que hoje nós lemos; entrei para me unir àqueles que divulgaram a fé e também aos que hoje continuam a nos ensinar».

<sup>11</sup> Este é um local que todos conhecem, ao menos aparentemente. Trata-se do resto do muro que rodeava, do lado ocidental, a colina e a esplanada do templo de Jerusalém. É chamado pelos hebreus de «muro ocidental». Foi construído por Herodes e não foi demolido durante a guerra romano-judaica de 66-70 dC. Em algumas épocas da história os hebreus não podiam aproximar-se deste local. Somente depois da guerra de 1967, aos hebreus foi concedido retornar ao Muro.

<sup>12</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 5-6. «Como uma fonte que nos acompanha, dia e noite, por decênios, séculos e milênios, fonte de lágrimas, séculos de testemunho e de espera».

<sup>13</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 6.



na Jerusalém celeste se o seu povo não entrar, antes na Jerusalém terrestre<sup>14</sup>.

O Rabino Heschel põe-se diante de Jerusalém e se põe a contemplá-la. Como ele mesmo diz:

Jerusalém! Continuamente tento compreender a força interior que de ti provém, uma força que inclui e transcende cada fadiga e tribulação. Só consegue compreender Jerusalém quem se põe em atitude de escuta diante dela. Sim, Jerusalém tinha ouvidos atentos, quando ninguém conseguia escutar, ouvidos capazes de prestar atenção às inventivas dos profetas, às suas consolações, aos seus lamentos ao longo dos séculos, às esperanças de numerosos sábios e santos. Seus ouvidos eram capazes de acolher as orações que confluíam dos ângulos mais remotos da terra. Jerusalém é, assim, mais do que um ouvido que escuta. Jerusalém é uma testemunha. Jerusalém é um Eco de Eternidade. Em Jerusalém o passado é presente. Jerusalém é a antecâmara do paraíso<sup>15</sup>. É como se eu sentisse que Hillel está aqui, ao meu lado, caminhando comigo. Aqui, toda a nossa história se faz atual e próxima<sup>16</sup>.

É neste sentido que o autor dirá que Jerusalém de viúva se tornou esposa. E isto porque Jerusalém é feita de homens, sua vida depende da nossa presença. Se permanece sozinha é deserta e insignificante; com Israel se torna uma testemunha, um anúncio.

---

<sup>14</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 6. Este é o teor de uma citação que Heschel faz do Zohar, I, 1b. O Zohar é uma obra que foi atribuída a um místico do séc. II dC, chamado Simeão bar Yochai. O chamado Séfer Há-Zohar (livro do esplendor), do séc. XIII, foi nele inspirado. Este livro representa a Suma das doutrinas cabalísticas da Idade Média.

<sup>15</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 7. E dentro deste horizonte pode-se ler o texto de Is 2,2-4: «Dias virão em que o monte da Casa de Iahweh será estabelecido no mais alto das montanhas e se alçará acima de todos os outeiros. A ele acorrerão todas as nações, muitos povos virão, dizendo: vinde, subamos ao Monte de Iahweh, à casa do Deus de Jacó, para que ele nos instrua a respeito dos seus caminhos e assim andemos nas suas veredas. Com efeito, de Sião sairá a Lei, e de Jerusalém a palavra de Iahweh».

<sup>16</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 7.

Jerusalém estando sozinha, é uma viúva; na companhia de Israel é uma esposa<sup>17</sup>.

As vias de Iahweh são imperscrutáveis, mas não por isso o hebreu deixa de recordar a sua parte de empenho e de responsabilidade, fazendo com que estas sejam, realmente, as suas vias<sup>18</sup>. Heschel recorda isto, seja durante toda a Idade Média, como também na Idade Contemporânea, quando muitos hebreus, aderentes das correntes místicas, levantam-se, no coração da noite, exceto durante o Shabat, e com as vestes de penitência, sentados por terra, rezam e se lamentam pela cidade destruída, pedindo perdão pelos próprios pecados, sentindo-se responsáveis pelo retardo da manifestação da glória de Deus e do advento do reino<sup>19</sup>.

Jerusalém é a mãe de Israel, afirma o Rabino. Nós entramos nos teus muros como filhos que sempre veneraram a Ti, que nunca te foram estranhos. A confirmação, por nós, da tua importância custou-nos lágrimas, espalhadas pelo nosso povo, por quase dois mil anos. Não conseguíamos sorrir, como se tivesse morrido o nosso sorriso, quando pensávamos nas tuas ruínas. Tu não és um lugar sacro, uma meta de peregrinos, um lugar onde se vai por uns instantes<sup>20</sup>. Onde quer que eu vá, vou sempre a Jerusalém, disse o Rabino Nachman<sup>21</sup>.

Jerusalém se torna, enfim, uma esperança, um símbolo de todas as esperanças. Torna-se um motivo recorrente de nossa liturgia, para que, assim quando a nossa mente não vivia em estado de consciência acerca de sua importância, as palavras nos

---

<sup>17</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 13.

<sup>18</sup> Cf. P.R. SINDONI, *Heschel, Il Pathos di Dio*, 115.

<sup>19</sup> É nesta linha de pensamento que podemos ler o texto de S. SCHECHTER, *Studies in Judaism*, Philadelphia 1908.

<sup>20</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 16.

<sup>21</sup> O Rabino Nachman é um dos últimos grande expoentes da tradição hassídica, que viveu na Polônia, entre os séculos XVIII e XIX.

recordavam, as palavras evocavam a restauração de Sião e isto torna mais intenso a ligação, o apego<sup>22</sup>.

## **b) O Significado da História<sup>23</sup>**

A história é a verdade de um povo. O que pode conferir significado à história? Na visão de Heschel, esta tarefa compete à promessa de um futuro. Ele mesmo escreve: Se não há uma promessa, a história perde o seu sentido. O seu significado consiste, precisamente, na visão e na antecipação, no viver o futuro no presente<sup>24</sup>. Em outras palavras, «este é um dos dons que a Bíblia oferece ao mundo: uma promessa, uma visão e uma esperança»<sup>25</sup>.

A história tem uma memória<sup>26</sup>. No dizer do Rabino Heschel, a história não é um vazio suceder-se de acontecimentos, privados de duração, mas ela tem uma memória que registra os seus

---

<sup>22</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Grandezza Morale*, 99-101. Não é possível, sob nenhuma hipótese e em nenhum momento da vida, esquecer Jerusalém. Do nascimento até a morte! Heschel recorda uma prática que traduz quanto foi dito: «Quando o neonato é acolhido na comunidade, vem pronunciada uma bênção «para que possa ser digno de subir para Jerusalém nas três festividades da peregrinação santa»; e na hora da morte, no momento do funeral, é colocado, sob a cabeça do defunto, um saco de terra santa». Em outras palavras, isto quer dizer, «na vida ou na morte, nunca nos separamos de Jerusalém».

<sup>23</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 50. Heschel faz uma observação inicial acerca da história: «A verdadeira história não é simples repetição, não se move em um círculo fechado. A história tenta sempre vias novas, procurando novas metas». Neste mesmo livro (131) o autor observa: «A presença de Deus na história não deve ser entendida como uma sua ingerência indevida. A vontade de Deus não coage a ação do homem. A Sua presença deve ser assimilada como a correspondência entre a promessa e os acontecimentos da história, confrontados com esta promessa de Deus, que é um sinal da sua presença. A história sagrada é a coordenação dos vários sinais de sua presença».

<sup>24</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 113.

<sup>25</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 113.

<sup>26</sup> É partir desta afirmação que o Rabino Heschel escreve: cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 14-15: «Aqui a história não é consumada. Aqui se descobre o valor eterno da palavra e a eternidade do tempo. Cada vez que caminho em Jerusalém parece-me que estou entrando em um mundo em estado de êxtase, de sentimentos inundados de uma paz que conhece a eternidade».

momentos<sup>27</sup>. O homem pode esquecer, mas a história não. A função da memória da história é manter juntos desespero e esperança, provocação e promessa, a despeito da tendência a rejeitar toda a esperança<sup>28</sup>. O homem, olhando a sua história, necessita de algo que garanta o seu futuro. E à medida que reflete sobre o seu futuro, ele se recorda de que Deus prometeu!

A memória da história é, pois, a fidelidade à promessa. Neste sentido, o autor diz: «O homem não pode viver sem a garantia do futuro; sua vida não tem sentido se não há uma ligação com seu passado»<sup>29</sup>. Isto considerando que a verdadeira história se projeta na continuidade. Por que os nossos corações e as nossas mentes, pergunta Heschel, dirigem-se, através dos séculos, à Terra de Israel? Por causa da memória, da esperança, da aflição<sup>30</sup>. É a partir disso que o autor afirma que «a memória hebraica, antes de se transformar em uma coleção de reminiscências mofadas, foi mantida em vida pela força da esperança e da imaginação, transcendendo os limites do crer. Aquilo que parecia incrível, torna-se uma conclusão a que se chega de forma antecipada»<sup>31</sup>.

É necessário, assim, cultivar, no coração, a certeza de que existe uma ação histórica que é permanente e que confere significado a cada momento de nossa história, a ação de Deus: «Compreendi que tudo o que Deus faz é para sempre» (Ecle 3,14). Esta referência à Escritura nos faz afirmar que, mesmo se o que

---

<sup>27</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 113. O que Heschel afirma a este respeito é muito forte, mas é histórico, por esta razão deve ser citado: «O homem, com frequência, procurou destruir a história, todavia a memória da história irrompe, continuamente, procurando reparar os absurdos causados pela brutalidade e pelas tendências suicidas».

<sup>28</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 113.

<sup>29</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 113.

<sup>30</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Grandezza Morale*, 99. «Há uma corrente lenta e silenciosa, uma corrente não de esquecimento, mas de memória, que se deve tocar sempre, antes de entrar no reino da fé. Crer é recordar. A substância da nossa verdadeira essência é a memória, o nosso estilo de vida consiste em manter o memorial, em articular a recordação». Cf. também, ID., *Man Is Not Alone*, 161ss.

<sup>31</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Grandezza Morale*, 99.

existe pode desaparecer, há alguns momentos da história que não podem ser apagados. Há uma dimensão da história, sustenta Heschel, onde opera uma força misteriosa e escondida, em que a força primordial da promessa e da experiência assume, aos poucos, as formas dos acontecimentos<sup>32</sup>.

O Rabino Heschel, referindo-se à História de Israel, faz uma afirmação digna de nota:

Nós somos um povo em que o passado continua a viver, o presente é inconcebível sem os momentos da sua história passada. A visão dos profetas teve a duração de um momento, um momento destinado a durar para sempre. O que aconteceu um vez, torna-se a história de todos os dias<sup>33</sup>.

É na consideração deste elemento, que é possível preencher o tempo com boas obras. «E compreendi que não há felicidade para o homem a não ser a de se alegrar e fazer o bem durante sua vida». (Ecl 3,12).

A história pode ser vazia no seu significado, quando os acontecimentos se sucedem sem que haja uma relação com os empenhos do passado. A história se dá a partir do encontro entre a eternidade e o tempo. Da mesma forma que a palavra é um véu para a revelação e um sinal para a oração, assim a história inclui a ação de Deus no mundo e, ao mesmo tempo, fornece a matéria com que o homem estrutura a sua atividade no tempo<sup>34</sup>.

Face ao exposto, Heschel sublinha a força do espírito de Deus que age na história. O espírito de Deus, diz Heschel, fala continuamente através dos acontecimentos da história, e a nossa vida representa, continuamente, um impacto com o espírito.

---

<sup>32</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 114.

<sup>33</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 114. Heschel enumera dois momentos marcantes da História Bíblica. Em Gn 18,16-33, onde Abraão, ainda hoje, coloca-se diante de Deus, tentando salvar Sodoma e Gomorra; e Natã, diante do rei Davi, como se fosse hoje, diz-lhe: «Esse homem és tu!» (2Sm 12,7).

<sup>34</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 129-130.

Quando o homem transcura o espírito, sente-se ofuscado na sua memória da história; é aí que o espírito age, agitando-o, no bom sentido, a fim de que ele reconheça que aquilo que é, depende, unicamente, da graça de Deus<sup>35</sup>.

### c) O significado da Terra<sup>36</sup>

A observação inicial do autor merece nossa atenção, especialmente pelo fato de conhecermos a sua retidão de vida, o seu respeito pelo ser humano, independentemente da religião que professa. Heschel faz uma constatação que, de seguro, nenhum historiador poderá contestar. Não há precedentes, diz o autor: um povo desprezado, perseguido, disperso em todos os ângulos da terra, tem ainda a coragem de sonhar com a reconquista da própria autenticidade e da própria liberdade na Terra Santa<sup>37</sup>. Dentro deste contexto, seguindo as pegadas de Heschel, é possível confirmar que Israel é um verdadeiro milagre, sob a veste da normalidade. As coisas conservam o seu aspecto natural, mas escondem aquilo que constitui uma radical surpresa. São reconstruída faz-se portadora de um novo modo de conceber as coisas, revela-nos como a história está unida ao mistério<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 130. Dentro deste horizonte, o Rabino recorda que «a nossa vida é determinada pelo pecado do homem e pela graça de Deus». Certamente, para o autor - e aqui ele se aproxima da visão cristã, do binômio pecado/grça - o povo envolveu-se no pecado através do indivíduo, enquanto o indivíduo, através do povo eleito, participa da graça de Deus».

<sup>36</sup> Este argumento será tratado, neste momento, a partir da concepção hescheliana da Terra, que inclui, decerto, um grande respeito pelos Árabes. Em um de seus livros, *Israel: An Echo of Eternity*, Heschel dedica um Capítulo à temática, com uma boa documentação, acerca da relação entre Judeus, Cristãos e Árabes. Não será tratada, aqui, a questão dentro da perspectiva atual, tendo como base aquilo que a Imprensa divulga! No Epílogo, quando apresentaremos alguns itens de Avaliação teológica, então faremos algumas observações, de ordem crítica, sobretudo.

<sup>37</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 43. «Abandonar a nossa terra», ressalta Heschel, «significaria zombar de todos os nossos ardentes desejos, das nossas orações e dos nossos empenhos».

<sup>38</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 43.

Ao escrever isto, Heschel não pretendeu contar com a comiseração dos homens. Ele experimentou na própria pele tudo isto. Mas, por outro lado, a confiança no seu Deus o fez continuar caminhando com esperança. Por esta razão, escreve:

Por quase dois mil anos, por várias vezes ao dia, na alegria e na dor, nós rezamos a ti, Jerusalém, o ritmo das nossas orações nunca perdeu o seu vigor. O que é que nós pedimos ao Senhor, cada Sábado, no ato de abrir a Arca para dela tirar a Torah? «Pai Misericordioso, trata bem Sião, reconstrói os muros de Jerusalém. Na verdade, nós temos fé somente em Ti, Deus rei glorioso, supremo, eterno Deus»<sup>39</sup>.

A realidade era duríssima. Mas no coração e na mente de cada membro do povo de Israel, em todos os lugares, tinha sido cravada a imagem da terra. Todos viviam como se entre o povo e a terra tivesse acontecido um noivado<sup>40</sup>. E isto fazia com que a esperança não desaparecesse. Como escreve o Rabino: «despidos de tudo e dispersos, humilhados e perseguidos, sentíamos que não permaneceríamos longe, para sempre. Choramos por ti, jamais deixamos de fazê-lo. Da agonia germinou a esperança»<sup>41</sup>.

Ao considerarmos a experiência dos profetas, especialmente aqueles que experimentaram, na pele, as conseqüências do exílio, sentimo-nos estimulados em nossa vivência da fé, porque, segundo eles, «o exílio foi necessário porque é isto que vai determinar um retorno. Mas retorno é teshuvah, e teshuvah é o caminho da redenção; é, assim, o exílio causa-efeito da própria redenção»<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 43.

<sup>40</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 44. Heschel sublinha a existência de um contrato formal, como um noivado, entre o povo e a sua terra. «A nossa vida está ligada através de contratos. Não podíamos trair o nosso empenho e renunciar à promessa feita».

<sup>41</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 44. «O amor pela nossa terra nos foi imposto como um comando explícito; não é fruto de um instinto o do sentimento».

<sup>42</sup> Cf. L. SESTIERI, *La Spiritualità Ebraica*, 54. «Se o exílio é uma dilaceração no corpo de Israel, a observância dos preceitos, a Torah, com as suas mitzvót e com a teshuvah curarão a ferida, e levarão do exílio à redenção».

Como escreve Safran: «O exílio gera a força para a redenção, torna possível o resgate, e é a sua própria causa»<sup>43</sup>.

O povo de Israel enfrentou diversos momentos, nos mais variados períodos da história, onde este empenho foi testado. A experiência do Exílio<sup>44</sup> foi uma prova difícil, mas, nesta ocasião, a força interior do povo, acompanhado de seus líderes, particularmente os profetas, «fez com que a promessa se tornasse oração; a oração um sonho; e o sonho se torna paixão, dever e dedicação»<sup>45</sup>.

No conceito material de exílio, comenta L. Sestieri, a contraparte é a terra de Israel, como naquele espiritual é a redenção. Mas, considerando que o hebraísmo não separa o material do espiritual, pode-se concluir que o oposto de exílio é a redenção na terra de Israel. É assim que o hebraísmo une, mais uma vez, o que poderia parecer caminhos separados: o espiritual e o material<sup>46</sup>.

Sabe-se que, dentro do ensinamento dos Rabinos, da observância dos mandamentos dependerá a posse da Terra de Israel, e somente ali poderá cumprir-se toda a Torah. Heschel fala de um apego profundo à terra, na espera da reorganização da vida hebraica em Israel. Como diz ele, «isto faz parte do nosso ser. É um

---

<sup>43</sup> A. SAFRAN, *Israel dans le temps et dans l'espace*, Paris 1980, 114. L. SESTIERI, *La Spiritualità Ebraica*, 54-55: «A redenção coincidiria com a renovação do centro destruído, renascido não só pela vontade divina, mas se ergueu da própria desgraça e da persistência do exílio».

<sup>44</sup> Cf. L. SESTIERI, *La Spiritualità Ebraica*, 53. «Exílio é um outro conceito importante na espiritualidade hebraica, ligado inevitavelmente à redenção, enquanto pode ser concebido como exílio da redenção. A realidade dos exílios de Israel sempre ocupou o pensamento hebraico, desde os tempos mais antigos, e se chegou a considerá-los como algo inerente e imprescindível à própria história da humanidade. O poeta Yehudah HaLevi dizia que o exílio faz parte dos “desígnios velados da sabedoria divina”, enquanto Isaac Luria «ensinava que os exílios são necessários ao mundo».

<sup>45</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 44.

<sup>46</sup> Cf. L. SESTIERI, *La Spiritualità Ebraica*, 53.



fato essencial e existencial, único, sui generis, presente em nossas esperanças e radicado em nossos corações»<sup>47</sup>.

De fato, prossegue o autor, abandonar a terra significaria repudiar a Bíblia; e a Bíblia é o nosso destino<sup>48</sup>. Não se pode abandonar a terra. Neste sentido afirma Heschel: a nossa vida não é uma livre associação com a Bíblia: nós somos suas criaturas, seus frutos. O seu espírito é o nosso destino. E o nosso destino é ser uma comunidade onde a Bíblia continua a viver<sup>49</sup>. Dentro deste horizonte presume-se que a Terra de Israel enche as páginas da Bíblia, não somente aquelas do Pentateuco, mas de todos os livros, dos históricos aos proféticos, aos sapienciais<sup>50</sup>.

Existe uma palavra, no vocabulário teológico, que é muito importante, um conceito determinante para entender a Bíblia e toda a história do encontro de Deus com seu povo. Esta palavra é aliança<sup>51</sup>. É por esta razão que o Rabino Heschel escreve: «A Bíblia

---

<sup>47</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 44. Este empenho, recorda Heschel, «não devemos trair. Três mil anos de fidelidade não podem ser jogados no espaço», conclui.

<sup>48</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 44. Neste mesmo livro (46) Heschel escreve, a este propósito: «A Bíblia, em nossa vida, é uma força vivificante que antecipa o futuro e ilumina o passado. Não é um documento sigilado e já ultimado. É um livro que está, ainda, em fase de composição, um livro que continua chega até os nossos dias, porque foi escrito em continuação, ou seja, é sempre em fase de descoberta e de revelação. Também nós, hoje, estamos envolvidos com as visões da Bíblia».

<sup>49</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 45. Heschel fala em nome de seu povo: «Nós nos sentimos perto do povo da Bíblia, aqueles que foram escravos no Egito, que ficaram parados aos pés do Sinai. Continuamos a ser testemunhas, plenos do estupor dos profetas».

<sup>50</sup> Cf. L. SESTIURI, *La Spiritualità Ebraica*, 54.

<sup>51</sup> Cf. J. BEHM – G. QUELL, «diathkh», in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 1966, 1017-1094. Quase sempre nos LXX o substantivo diathéke traduz a palavra hebraica berit. Sabe-se que não foi uma empresa fácil encontrar a etimologia de berit e, inclusive, os diversos autores optaram por uma etimologia vária. A nós interessa, de perto, a configuração que a palavra adquiriu no ambiente do Antigo Testamento, em particular, dada a natureza do nosso trabalho. Como afirma G. Quell: «Os enunciados do Antigo Testamento onde ocorre o termo berit, distinguem-se em dois grandes grupos. A

é, essencialmente, a história da aliança entre Deus e Israel, a história de Deus à procura do homem, através de recíprocas promessas, entre Deus e Israel. A Bíblia continua a viver porque a aliança perdura até agora»<sup>52</sup>. Pode-se afirmar, com o autor, aproximando-nos da idéia ora exposta, que Deus tem um projeto. A Bíblia é a interpretação deste projeto. Deus tem um sonho. E a tarefa de Israel é interpretá-lo<sup>53</sup>.

O apelo do profeta ressoa, ainda hoje, nos quatro cantos do mundo: «Fui eu que revelei, que salvei e falei, nenhum outro Deus houve jamais entre vós. Vós sois as minhas testemunhas – oráculo

---

um pertencem aquelas expressões nas quais o termo indica uma forma, rigorosamente regulada, de associação que Deus estreita com os homens, ou também uma associação dos homens com Deus; o outro grupo configura no pacto uma associação, em parte jurídica, em parte sacral, de homens com outros homens. As discussões são inúmeras, as hipóteses incontáveis. O importante é saber que Deus, na sua vontade, elegeu os filhos de Israel, os quais, por sua vez, escolheram Deus, com quem fizeram um pacto. A aliança de Deus com seu povo é narrada, em diversas passagens do Antigo Testamento, desde a Aliança com Noé (Gn 9, 8-17), conhecida como a aliança com a humanidade inteira, a aliança com Abraão, em duas versões (Gn 15; 17), a aliança mosaica (Ex 24,3-8); o tema da aliança foi amplamente tratado pelos profetas, onde Deus promete fazer aliança com seu povo ( Is 55,3); “Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos...” Finalmente o texto do profeta Jeremias, único texto do Antigo Testamento que usa o qualificativo «nova» para designar a referida aliança : “Eis que selarei com a casa de Israel (e a casa de Judá) uma aliança nova...” (Jr 31,31-34) Sabemos, por fim, que o Novo Testamento, também introduziu a palavra aliança no seu vocabulário, revestida de um significado teológico ímpar. É a palavra que expressa o modo de ser de Deus, particularmente dentro da perspectiva da salvação que aconteceu a partir do Dom do Seu Filho «Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue» (1Cor 11,25).

<sup>52</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 46.

<sup>53</sup> A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 47. O Rabino Heschel, neste particular, recorda que a civilização ocidental é, naturalmente, o fruto de um confronto da humanidade com a Bíblia. Isto equivale a dizer que o seu progresso intelectual, a sua visão moral, formaram-se, pouco a pouco, por meio do contínuo impacto com a Escritura. Este impacto está diminuindo, no momento. Nós assistimos a uma radical eliminação da Bíblia da vida social, em muitas partes do mundo.

de Iahweh – eu sou Deus, desde toda a eternidade eu o sou [...]» (Is 43,12-13). Heschel cita, neste contexto, um texto de um Rabino do segundo século: «até quando vós sereis minhas testemunhas, eu serei Deus; se cessardes de fazê-lo, eu não serei mais Deus». Esta é, segundo o autor, uma das afirmações mais ousadas da literatura judaica, uma declaração plena de significado. E o Rabino Heschel a interpreta assim: «se não houver testemunhas, não se realiza o encontro com Deus»<sup>54</sup>.

Dentro deste contexto, reportando-nos a um período longínquo da história bíblica, podemos recordar, agora, um texto sagrado, que é a voz do poeta, que representa o povo que chora a sua dor, longe de sua terra<sup>55</sup>, a Cidade de Jerusalém. O texto a que nos referimos é o Salmo 137. O retorno a Sião, como pensa Heschel, é um grande evento, sem precedentes, um acontecimento *sui generis*, para o qual não há modelos ou analogias<sup>56</sup>.

À beira dos canais de Babilônia  
nos sentamos, e choramos  
com saudades de Sião;  
nos salgueiros que ali estavam  
penduramos nossas harpas.  
Lá, os que nos exilaram  
Pediam canções,  
Nossos raptos queriam alegria  
«Cantai-nos um canto de Sião»!  
Como poderíamos cantar

---

<sup>54</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*, 45-46. E completa Heschel: «O fato é que há um mistério, um enigma, um segredo do passado que precisa ser esclarecido. A condição para que Deus se faça presente é que deve haver testemunhas». Nesta perspectiva, afirma Heschel: «Sem o povo de Israel, a Bíblia permanece uma simples literatura. Graças ao povo de Israel a Bíblia se torna uma voz, uma força, uma provocação».

<sup>55</sup> Poderíamos colocar este Salmo no primeiro item deste capítulo. Mas preferimos colocá-lo aqui, para visualizar, a partir de um Salmo, o tema da terra, associado a Jerusalém. O fato é que, no referido item, foram colocados outros textos escriturísticos que apresentam, de forma completa, o amor pela Cidade Carismática, que é Jerusalém.

<sup>56</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Israel: An Echo of Eternity*.

Um canto de Iahweh  
Numa terra estrangeira?  
Se eu me esquecer de ti, Jerusalém,  
Que me seque a mão direita!  
Que me cole a língua ao paladar,  
Caso eu não me lembre de ti,  
Caso eu não eleve Jerusalém  
Ao topo da minha alegria!  
Iahweh, lembra  
O dia de Jerusalém  
Aos filhos de Edom,  
Quando diziam: «Arrasai-a!  
Arrasai-a até os alicerces»!  
Ó devastadora filha de Babel,  
Feliz quem devolver a ti  
O mal que nos fizeste!  
Feliz quem agarrar e esmagar  
Teus nenês contra a rocha!

Uma primeira palavra acerca deste Salmo, reporta-nos à sua genealogia poética e humana, referida pelos dados bíblicos acerca da queda de Jerusalém e do Exílio babilônico. A temática cantada pelo poeta encontra eco na descrição das últimas horas de Sião<sup>57</sup>, no grito angustiado das Lamentações, o testemunho de Ezequiel, o profeta exilado<sup>58</sup>, o apelo do segundo Isaías a fim de que o povo volte à Palestina, porque o sofrimento acabou: «Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus, falai ao coração de Jerusalém e dissei-lhe, em alta voz, que o seu serviço está cumprido, que a sua iniquidade está expiada, que ela recebeu da mão de Iahweh paga dobrada por todos os seus pecados» (Is 40, 1-2). O Sl 137 é quase o lamento oficial deste período, é a sigla destes anos ornados de sangue e de pranto.

---

<sup>57</sup> Esta temática é abordada pelos textos: 2Rs 21-25; Jr 4; 8-9; 14-15; 18-19; 27-29; 37-40.

<sup>58</sup> Cf. Ez 12; 17; 20;

O poeta hebreu espanhol, Jehudá Ha-Levi<sup>59</sup>, reporta-se, em um poema, de forma dramática, a Sião destruída. O amor por Sião se confunde com o amor pelo próprio Deus. Não existe nenhuma alegria, por causa de Sião, apresentada na imagem da mãe aflita que chora o amargo destino de seus filhos dispersos<sup>60</sup>.

A riqueza simbólica do salmo salta aos olhos. Duas imagens emergem na abertura e no final do texto: No início, aparece o tema da água que escorre dos canais da Babilônia e as lágrimas que escorrem dos canais dos olhos. Esta simbologia vem confirmada pelo texto: «Meu olho derrama torrentes de lágrimas por causa da destruição da filha de meu povo» (Lam 3,48). No dizer de Ravasi, isto significa «o correr irreversível do tempo e a sua fuga incontrolável»<sup>61</sup>. À conclusão do Salmo aparece uma imagem inversa, a rocha, símbolo do combate e do esforço realizado para dominar o destino funesto. Desta forma, o salmo é estruturado sob a antítese de duas constelações simbólicas: uma que mostra o homem submisso ao tempo e ao seu destino e a outra que o apresenta como um lutador, conquistador, dominador. Do homem sentado ao homem de pé<sup>62</sup>.

É muito interessante a proposta de leitura feita por Ravasi<sup>63</sup>, sobretudo porque nos ajuda a entender o que significa a terra para o povo de Deus, a terra de que está falando Heschel. Ravasi propõe uma leitura a partir de três simbologias, que têm como ponto de coordenação e como epicentro o homem. A primeira, chamada de trajetória espacial, é ilustrada pelos esquemas urbanos, postos em

---

<sup>59</sup> Jehudá Ha-Levi viveu no século XII. CF. J. HA LEVI, *Liriche Religiose e Canti di Sion*, Roma 1987, 9-48. Eis alguns pequenos trechos deste autor: Como todos os amantes de Sião, ele cantou e meditou: «Se tivesse asas, poderia voar dos lugares mais remotos em direção a Jerusalém. Levarei meu coração em pedaços e o colocarei entre tuas ruínas. Prostrar-me-ei com o rosto por terra, porque me dão conforto as tuas pedras, e alegria o teu pó. O ar de tua terra é vida para as nossas almas».

<sup>60</sup> G. RAVASI, *I Salmi*, III, Bologna 1986, 749.

<sup>61</sup> G. RAVASI, *I Salmi*, III, 760.

<sup>62</sup> Cf. L. MONLOUBOU, *L'imaginaire des Psalmistes*, Paris 1980, 118.

<sup>63</sup> Cf. G. RAVASI, *I Salmi*, III, 760.

radical dialética: Jerusalém-Sião / Babilônia-Edom. Há uma terra estrangeira (vs.4) da qual se é circundado (vs.2); há uma terra amada, colocada acima de tudo (vs.6). Há um rio babilônico, que gera rios de lágrimas, uma água caótica, de morte e de destruição (vv.1.7-8); e há uma terra segura, Sião, de quem a recordação é contínua, lancinante, mas fonte de esperança e de restauração.

A Segunda trajetória<sup>64</sup>, a temporal, conhece um passado, o exílio (vv.1-4), um presente (vv.5-6), em que domina de forma viva e palpitante a presença de Jerusalém, como recorda o profeta Jeremias: «Vós que escapastes da espada, parti! Não vos detenhais. De longe pensai em Iahweh. Que Jerusalém esteja em vosso coração» (51,50). Há também um futuro, marcado pela certeza de que Iahweh se recordará, intervindo com o seu justo juízo. Sião é o centro da vida, é o sustento do povo, é a única razão para continuar vivendo<sup>65</sup>. É, neste sentido, que lemos o texto de Santo Agostinho: «A nossa presente e suma felicidade encontra-se lá onde podemos experimentar gozo em Deus»<sup>66</sup>.

A terceira trajetória, aquela psicológica e somática, fundamentada pela própria recordação. Esta recordação explica a dor do passado e justifica a esperança de um futuro, em que se poderá cantar, de novo. Nesta recordação, observa Ravasi, envolvem-se a mão, a língua, o palato, a voz, a cabeça, a alegria, a mente, em uma palavra, todo o ser humano (vv 5-6). A saudade de Jerusalém torna-se operosa e significa, também a rejeição da Babilônia e de sua embriaguez<sup>67</sup>. Significa, assim, a rejeição do mal. Esta se manifesta no desprezo final: «Iahweh relembra o dia de Jerusalém aos filhos de Edom, quando diziam, ‘Arrasai-a! Arrasai-a até os alicerces’. Ó devastadora, filha de Babel, feliz

---

<sup>64</sup> Cf. G. RAVASI, *I Salmi*, III, 760. O passado se faz, assim, tempo e história.

<sup>65</sup> Cf. G. RAVASI, *I Salmi*, III, 760.

<sup>66</sup> Cf. G. RAVASI, *I Salmi*, III, 761.

<sup>67</sup> Cf. G. RAVASI, *I Salmi*, III, 761. O salmista prefere, comenta Ravasi, guardar dentro de si a fonte inexaurível de suas lágrimas. Sião já é mais querida de que qualquer outra alegria.

quem devolver a ti o mal que nos fizeste! Feliz quem agarrar e esmagar teus nenês contra a rocha (vv 7-9)<sup>68</sup>.

*\*Prof. Dr. Pe. Antonio Thadeo de Oliveira Xavier*  
Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma,  
Professor da Univ. Católica de Salvador e Faculdade S. Bento da Bahia.

---

<sup>68</sup> Cf. G. RAVASI, *I Salmi*, III,761: «Em prática aparece aqui uma rejeição na relação com cada poder satânico, expressa em uma linguagem simbólica radical. Típica do mundo semítico, não tanto para radiar do saltério do novo povo de Deus, mas para compreender como fé na justiça divina e como empenho por uma adesão à luta beata contra o mal em si e nas suas ramificações e propagação».

## EM BUSCA DO SANTO VIVO

*Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira\**

**Resumo:** Numa fila improvisada em frente da porta principal do convento dos franciscanos de Canindé, muitos peregrinos disputam um espaço para fitar, através de uma fechadura, algo grandioso para eles: o Santo vivo. Mas a fechadura foi trocada. Aquela porta, agora, só se abre por dentro. Hoje, essa busca se dá em todos os cantos sagrados da Cidade. O Santo vivo é uma categoria própria dos que caminham em busca do Sagrado escondido, manifestado, conforme a tradição popular, em cinco momentos: O santo vivo escolhe o lugar Sagrado; confirma ali sua presença; caminha com o devoto; identifica-se com ele e se esconde. O artigo pretende principalmente através da pesquisa de campo mostrar como os devotos encontram meios para recriar suas vidas, seu espaço no Sagrado e fazer memória da sua identidade.

**Palavras-chave:** Religiosidade; símbolo; mito e ritual.

**Abstract:** In a roughly organized queue in front of the main door of the monastery of the Franciscan friars of Canindé, many pilgrims dispute a space to stare, through a lock, at something that is grand for them: the living Saint. But the lock has been changed. That door, now, opens up only from the inside. Nowadays, that search happens in all the sacred corners of the City. The living Saint is the category of those who walk searching the hidden sacred, transmitted, according to popular tradition, and known through five stages: The living saint chooses the Sacred place; he confirms his presence over there; he walks with the devotee; he identifies himself with him and hides himself. This article intends to show, mainly through field research, how the devotees find means to recreate their lives, their place in the Sacred things and to do memory of their identity.

**Keywords:** Religiosity; symbol; myth and ritual.



## Introdução

Pelas veredas tortuosas da vida, tropeçando, às vezes, na própria desilusão, eles chegam a Canindé. Na bagagem, um coração vazio de si; na mão, um ex-voto, símbolo como memória de uma identidade; na voz, orações se elevam ao Sagrado<sup>1</sup> e no olhar, uma saudade renitente sai pelas bordas dos olhos.

Passos brandos na vasta poeira do tempo trilham sem regresso envoltos do Mistério, enveredados pela fé. Corpos crestados, próximos aos mandacarus, pisam quais vultos num solo riscado pela seca, sem mapas, nem mundo ou chão. Mas a fé abrevia as sendas torcidas e os remete a uma nova realidade, assim seguem os romeiros.

Não comunicam desalento, nem cansaço, pois são impelidos e amparados pelo Santo, presente na romaria. Devotos numerosos aí se encontram, peregrinos de todas as raças se amalgamam na Meca interiorana. Místicas, crenças, gestos profanos se unem, irrompem de cada alma sedenta do Eterno, da piedade popular.

Muitas peregrinações são perigosas, os viandantes colocam a própria vida em risco, conduzidos por uma estrada interior sem desvios e sem regresso, por isso eles devem estar preparados para dissipar todas as coisas imanentes, rasgar a história e deixar de lado o tempo.

O Sagrado só pode ser vivenciado pelo espírito quando provocado ou despertado por circunstâncias sagradas que desfigure o estado da alma, como uma revelação interna, quando a alma acende ao deslumbramento do Cosmo, a ele se desprende e nele mergulha...

A peregrinação é uma das práticas físico-espirituais mais antigas da história da humanidade e da tradição cristã. É uma forma

---

<sup>1</sup> O sagrado é compreendido como algo *divino*, diferente de qualquer realidade natural perceptível e que escapa aos processos de racionalização. Com isto traz para a filosofia da religião e para a teologia contemporânea o elemento não-racional da religião. Contudo, não pretende ele excluir a religião do domínio racional, mas realça sua parte originária não-conceitual, do Deus inefável.

de misticismo popular que não pertence à Religião oficial, foi muitas vezes contestada pela Igreja e nasceu fora do seu controle. Gera relato que posteriormente se fundirá em um estilo de vida. Entre os vários lugares escolhidos pelo Sagrado está Canindé, cidade do agreste cearense, com uma superfície de 2.892km<sup>2</sup>, a 110 km de Fortaleza pela BR 020, com uma população de 19.367 habitantes na cidade e 38.874 na zona rural<sup>3</sup>, onde se localiza o santuário de São Francisco das Chagas, com características típicas dos centros de romarias. Assim, a cultura, o comércio, as organizações sociais e religiosas, e toda a população estão voltadas para acolher os peregrinos durante os festejos do Padroeiro. Nessa ocasião, posicionados em longas filas, os devotos afirmam com insistência que São Francisco está vivo e que nasceu em Canindé, ou seja, que há o Santo vivo escondido na Cidade e que os frades não o querem mostrar. Muitos peregrinos disputam um espaço para olhar pelo buraco da fechadura da porta do convento dos frades, pelas frestas da tampa de uma das pias do santuário, dentro da sacristia, ou qualquer outro lugar onde possam encontrar o Santo. Essa situação incomoda bastante a Igreja oficial, no seu empenho de mostrar aos devotos que São Francisco nasceu em Assis-Itália e morreu no seu país em 1226. Mas os piedosos, convictos na maioria, não desistem; a busca é incessante. Os frades trocaram a fechadura da porta, abriram a tampa da pia, fizeram de tudo para o devoto mudar de idéia, mas todo o esforço foi em vão.

Essa singular fé está arraigada nas fontes históricas do princípio da colonização do sertão do Ceará. Conforme Venâncio Willeke, a região que corresponde ao sertão de Canindé, por volta de 1750, era uma antiga aldeia de índios<sup>4</sup>, apesar de ter sido fundada em 1914<sup>5</sup>. Posteriormente chegaram os fazendeiros,

---

<sup>2</sup> BRASIL, Funarte/Instituto Nacional do Folclore/ Consulado Geral da Itália no Rio de Janeiro/ Institutos Italianos de Cultura de São Paulo e Rio de Janeiro, *Romarias de Canindé: 800 anos de nascimento de São Francisco*, p.14

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 35.

<sup>5</sup> CANINDÉ, Governo Comunitário, “Canindé um ano de fé”, in: *Revista Leia hoje*, I ed. (1994), p. 30.

vindos, a grande maioria, de Jaguaribe e de Baturité<sup>6</sup>, que começavam a cultivar propriedades conquistadas através de sesmarias<sup>7</sup>, onde exploravam a criação de gado e em menor escala a lavoura<sup>8</sup>. Possivelmente, entre esses trabalhadores da terra, encontrava-se o sargento-mor Francisco Xavier de Medeiros, a quem é atribuída a construção do santuário de Canindé<sup>9</sup>.

A construção de santuários, ou lugares destinados a culto, desde pequenas cruzes e ermidas até capelas e grandes igrejas, é um dos aspectos mais importantes da devoção popular do catolicismo tradicional<sup>10</sup> no Brasil, desde a época do período colonial<sup>11</sup>.

O santuário do Canindé, naquele primeiro contexto, não foi construído pela Igreja oficial, mas por um homem simples, do povo, Francisco Xavier de Medeiros.

### **O santo vivo**

O Santo vivo é a forma de linguagem utilizada pelos romeiros de Canindé para auto-comunicação<sup>12</sup>, ou seja, comunicam no Sagrado escondido a busca da própria identidade.

---

<sup>6</sup> Ibidem, p.35.

<sup>7</sup> N. FEITOSA, *Igreja de Canindé 200 anos. Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*, p.28.

<sup>8</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 35.

<sup>9</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 37.

<sup>10</sup> O *catolicismo tradicional* possui diversas características próprias, entre as quais dizemos que ele é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. Por outro lado, temos o *catolicismo renovado*, que pertence à religião oficial, ou Igreja oficial, foi introduzido na época da colônia, fundamenta-se basicamente por volta do século XVI. Suas características são: Romano, clerical, tridentino, individual, sacramentalista (cf. R. AZZI, *O Episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular*, Petrópolis, Vozes, 1977, 9).

<sup>11</sup> R. AZZI, op. cit., p. 15.

<sup>12</sup> Essa comunicação se estende nas cartas, *ex-votos* e práticas devocionais. Para uma visão mais aprofundada do assunto ver: M.J.S. de OLIVEIRA, *Os pés e o Sagrado. A peregrinação em busca do Santo vivo em Canindé*, Fortaleza, Realce, 2001.

Nesta sua procura, deixam vestígios, marcas de esperança talhadas nos *ex-votos* da vida. Esperam que outros possam acompanhá-los nesta peregrinação. E, quando chegam ao fim da estrada, se eles encontram o Santo vivo, re-criam suas vidas cansadas das desilusões.

O Santo expressa a santidade absoluta. A percepção da presença deste valor desperta a consciência da profanidade, de não ser digno do ser divino, também do pecado, e da necessidade de buscar tal dignidade através da purificação, ou de atitudes espirituais como a humildade. Ainda alude à prudência e ao respeito diante de Deus. Balizam valores éticos e morais, uma vez que a ética em sua essência é algo maior que uma elaboração social ou cultural num momento histórico, é uma racionalização decorrente dos sentimentos que o Sagrado desencadeia.

Quanto mais eles se aproximam do Santo vivo, mais deixam transparecer quem são. E, assim, o Sagrado se manifesta neles, ou seja, se visibiliza aos olhos da fé. Contudo, nem todos os devotos conseguem encontrá-lo, pois ele se revela, expressa seu olhar, somente a quem o busca com ardor, no mais veemente anelo:

Eu sou devota de São Francisco. Eu confio nele. Eu tenho fé, aquela fé dentro de mim, quando eu vou a Canindé é que eu vejo São Francisco com aqueles olhos, eu tenho a certeza de que não é fanatismo não, eu vejo ele olhar pra mim, bater com os beijos, eu vendo<sup>13</sup>.

Nestas palavras, percebe-se claramente a convicção de que há um Santo vivo em Canindé. É o Sagrado que se revela na vida dos devotos e devotas.

O devoto de Canindé chama de São Francisco o Santo vivo; e, assim procedendo, externa na Igreja sua crença inabalável no Sagrado que olha para ele e se comunica. É uma forma de ter acesso ao local que o Santo escolheu para a edificação do relicário, exprimindo-se através da imagem primitiva.

---

<sup>13</sup> BRASIL, op. cit., p.17.

O Santo vivo que se manifesta ao devoto de Canindé o faz de maneira muito própria. Como se explica este fato? Para responder, olharemos diversas tradições populares presentes na vida dos romeiros da Cidade.

A tradição popular de Canindé guardou com cuidado os principais momentos da comunicação do Santo. Pode-se estruturá-la nos seguintes momentos: primeiro, o Santo vivo *escolhe* o local onde será edificado o templo; segundo, *confirma* sua presença viva no lugar que ele escolheu; terceiro, *caminha* com o devoto nas suas perdas e dificuldades; quarto, *identifica-se* com o devoto de Canindé; quinto, *esconde-se* na Cidade.

Desvelar esses tópicos nos ajudará a perceber a profundidade da experiência vivida pelos romeiros de Canindé.

## 1. O Santo vivo escolhe o lugar

Segundo a tradição popular, o santuário de Canindé teve uma origem misteriosa. Ela conta que a partir de 1775, Francisco Xavier de Medeiros ao erguer o templo para São Francisco, no local revelado pelo Santo, é impedido por três irmãos vindos do Jaguaribe<sup>14</sup>, que se diziam donos do terreno. Mas por querer contrariar os desejos do Santo, morrem dois irmãos vítimas de misteriosa moléstia, o último deles sentindo os mesmos sintomas dos anteriores, temendo morrer, oferece o local para construir. Outra experiência que parece apontar o Santo vivo como revelador do local sagrado notamos no livro de literatura de cordel: *Canindé, da lenda à realidade*, de Gonzaga Vieira, no fato da imagem de São Francisquinho<sup>15</sup>.

A religiosidade popular guarda tradições importantes sobre a existência de duas imagens de São Francisco que surgiram no

---

<sup>14</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 38. Para Neri FEITOSA, alguns colonizadores da ribeira do Jaguaribe se deram por donos do terreno e proibiram a continuação das obras da igreja. A questão só foi resolvida com a morte destes. Daí, possivelmente, surgiu a lenda da morte de dois dos três jovens do Jaguaribe e doação do terreno. (cf. N. FEITOSA, *Igreja de Canindé 200 anos. Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*, p. 08).

<sup>15</sup> G. VIEIRA, *Canindé, da lenda à realidade*, p. 7.

decorrer dos anos. No tocante a mais antiga, ou seja, à menor delas, conta-nos Gonzaga Vieira, numa versão popular, transcrita em cordel, por que a imagem primitiva, chamada pelos fiéis de *São Francisquinho*<sup>16</sup>, surgiu de forma misteriosa:

<i>A lenda nos diz então</i>	<i>Voltou ao capinzal</i>
<i>Como nasceu esse culto</i>	<i>E o santo estava lá</i>
<i>Que certo dia um vaqueiro</i>	<i>Levou o santo prá casa</i>
<i>Achou um pequeno vulto</i>	<i>Na mala tornou guardar</i>
<i>No meio de um capinzal</i>	<i>Mas a pequena imagem</i>
<i>Em um nicho quase oculto</i>	<i>Sempre teimava em voltar.</i>
<i>Levou o santo prá casa</i>	<i>Ele aí compreendeu</i>
<i>E guardou-o numa mala</i>	<i>Que o santo lhe pedia</i>
<i>Quando voltou novamente</i>	<i>P'ra construir uma igreja</i>
<i>Quase perdeu a fala</i>	<i>No capinzal que havia</i>
<i>O santo havia sumido</i>	<i>Edificando um templo</i>
<i>Ele muito se abala</i>	<i>Para sua moradia</i> <sup>17</sup> .

Na América Latina, há outras histórias de imagens encontradas por leigos e que, quando foram colocadas na igreja, retornaram ao local onde a encontraram:

Em toda a América Latina, é freqüente a tradição da imagem do santo ou santa que, encontrada num terreno, é levada à paróquia e no dia seguinte desaparece da igreja e reaparece no mesmo lugar onde antes fora encontrada. Então o povo descobre que ali é o lugar onde ela deve ficar e faz o santuário das romarias<sup>18</sup>.

Mas, para o povo, o lugar foi escolhido pelo Sagrado, não por uma pessoa humana, e a igreja edificada por Francisco Xavier de Medeiros<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 41.

<sup>17</sup> G. VIEIRA, op. cit., p. 6-7.

<sup>18</sup> M. BARROS / A. PEREGRINO, *A Festa dos pequenos: Romarias da Terra no Brasil*, p. 57.

<sup>19</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 37. Existem controvérsias quanto a data e o construtor da Igreja. Cf. FEITOSA, Néri, op. cit., p. 68-69.

Para Mircea Eliade, o Sagrado é ao mesmo tempo “santo” e “imaculado”. O que se torna imaculado, e, portanto consagrado, ainda que mantenha suas características essenciais, se diferencia de tudo que pertence a esfera do profano e, acabam por se tornar praticamente proibidos à existência profana. Ninguém pode se aproximar impunemente de um objeto imaculado ou consagrado quando está em condição profana, ou seja, sem que tenha sido ritualmente preparado para tal<sup>20</sup>.

Na verdade, para um devoto, o que caracteriza a que uma imagem ou qualquer objeto passe a pertencer a esfera do sagrado é o fato de pertencer a criação divina. Assim, tudo que os religiosos referem a atividade criadora, pertence a esfera do sagrado, e, por conseguinte, participa do Ser. Pelo contrário, tudo o que os homens constroem por sua própria iniciativa, e que não tem um referencial mítico, pertence a esfera do profano e é portanto uma atividade vã e ilusória, na verdade irreal. Poder-se-ia dizer que, quanto mais piedoso é o devoto, maior é o acervo de modelos exemplares que dispõe para referenciar sua vida.

## **2. Confirma sua presença no local revelado**

Segundo o historiador Venâncio Willeke, o fenômeno do Santo vivo é explicado por três acontecimentos registrados durante a construção da igreja de Canindé. Nesses fatos, o Santo vivo revelou-se misteriosamente aos trabalhadores do templo, confirmando ser este o lugar escolhido por ele.

O primeiro episódio refere-se à queda do pedreiro Antônio Maciel, que trabalhava na torre da igreja. Na ocasião do acidente, Francisco Xavier de Medeiros grita, aflito, pela ajuda do Santo, obtendo resposta ao seu clamor, *pois naquele vertiginoso trajeto, Maciel ficou preso a uma tábua, pouco abaixo da janela da sineira puxando-o dali os companheiros por meio de uma corda*<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Para Eliade o sagrado é qualitativamente distinto do profano, ainda que possa se manifestar de qualquer forma e em qualquer lugar dentro do mundo profano.

<sup>21</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 39.

O segundo fato ocorreu com o próprio construtor da igreja, Medeiros, que, trabalhando uma madeira, foi atingido por uma tesoura<sup>22</sup> que caiu sobre a sua coxa. Levado para casa, não sentiu dores e continuou o serviço no dia seguinte<sup>23</sup>. Outra experiência, foi quando abriram o caixote em que acabara de chegar à escultura de São Francisco vinda de Lisboa, ao retirarem a tampa, de dentro da caixa pulou um *ratinho branco e nutrido*. Estando no momento algumas pessoas tentaram agarrar o rato, mas não conseguiram. Tendo o animal se escondido debaixo do altar do Santo, parecia apontar ali o lugar sagrado, na ocasião disse Medeiros: deixem o ratinho, sabem lá que mistério é esse; pois vindo de tão longe não ofendeu a imagem. Essa historia foi relatada por um irmão de Joaquim dos Santos que assistiu abrir o caixão<sup>24</sup>. O lugar sagrado não é apropriado pelo ser humano mas sacralizado para que seja integrado ao mundo real e sagrado. A sacralização restabelece uma comunicação permanente com o Céu e com o Sagrado. Na distância homogênea e infinita do espaço não se consegue estabelecer nenhuma demarcação, que somente é possível a partir de uma manifestação sagrada que permita ser revelado um ponto fixo, absoluto, um Centro. Se, para viver no mundo, é necessário fundá-lo e se nada pode começar sem orientação prévia, um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar.

A notícia desses episódios propagou-se rapidamente por toda a região, e re-significou o espaço sagrado dando início ao movimento das romarias.

Quando chega o momento dos peregrinos partirem para as suas casas, parecem pedir, do fundo de seu coração, apenas uma coisa: poder retornar a Canindé e conversar com o Santo vivo no

---

<sup>22</sup> Esta tesoura seria um dos conjuntos de peças de madeira que serve de sustento da cobertura da igreja.

<sup>23</sup> V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé*, 39.

<sup>24</sup> Essa história encontra-se fortemente presente nas tradições populares de Canindé. Contudo alguns aspectos importantes foram registrados. Cf. “Memórias deixadas por Joaquim dos Santos Lessa” e VVAA, *Ligeiro esboço histórico da Igreja de São Francisco das Chagas de Canindé e do seu movimento*, livro de tomo No. 1, p. 48-52 V.



próximo ano. Eles não estão sozinhos e quando voltam para sua cidade carregam consigo um mistério novo<sup>25</sup>.

Mas o Santo vivo não os abandona, caminha com eles. Protege-os, sobretudo, nas horas difíceis. Ele é o protetor do devoto, como na história da *Menina Perdida* no Amazonas, que foi resgatada sem nenhum arranhão por um velhinho que ela identificou como sendo o Santo de Canindé.

### 3. Caminha com o devoto

O devoto de Canindé conseguiu de forma singela expressar, através da história da *Menina Perdida*, o carinho e a segurança que sente por parte do Santo. É uma maneira de dizer que o Santo caminha ao seu lado em qualquer circunstância. É um modo de expressar um convívio íntimo com o Santo vivo, que se estende à família. É um relacionamento que inclui diálogo, proximidade e familiaridade.

Nesta história da *Menina Perdida*, a família toda entra em cena - mãe, pai, filha, tia. É sinal de um grupo religiosamente organizado. A menina Maria Aparecida ao perder-se na selva encontra no Santo vivo proteção e adormece, finalmente, nos braços do Sagrado.

É uma história escrita em versos por Jota Ferreira, baseada num conto de 1907, comunicado por Joanhina, uma devota de Caninde. Atualmente, a imagem da *Menina Perdida* está no museu de Canindé. Ela possui a cabeça de cera e o corpo de gesso<sup>26</sup>.

Sobre ela, o professor de artes plásticas Manoel Messias Freitas, autor do *Hino da Cidade* e do *Hino do Romeiro*, fez uma tela que retrata a lenda da *Menina Perdida*<sup>27</sup>. Eis alguns trechos do

---

<sup>25</sup> BANCO DO NORDESTE DO BRASIL S.A., *Canindé, monografia do BNB*, [s.l.], BNB, [s.d.], p. 8.

<sup>26</sup> CANINDÉ, Governo Comunitário, *Canindé um ano de fé* op. cit., p.34.

<sup>27</sup> BANCO DO NORDESTE DO BRASIL S.A., *Canindé*, op. cit. p.31.

cordel *Menina Perdida*<sup>28</sup>, sem rigor nas rimas, muito menos na contagem das sílabas e ictos; o que não vem ao caso:

*Filha de pais cearenses  
Do município de Canindé  
Pra lá eles foram levados  
Atrás dum “ramo” qualquer  
Vivendo a vida coitados,  
Tão ingrata como ela é.*

*Já com um ano completo  
Vivendo em meio de onças  
Um dia a mãe, bem cedinho,  
Fazia café-sem lembrança  
Quando em casa, sem ninho,  
Chegava formosa criança*

*Vindo ela, a Canindé,  
Após um ano perdida,  
Tinha apenas a idade,  
De seis anos nascida.  
Depois tornou, de verdade,  
Aquela terra antes vivida.*

*Ao entrar no Santuário  
São Francisco, ela o avistou,  
E disse – mãezinha, lá está  
O velhinho que me salvou.  
E assim caíram em prantos,  
Que muita ‘pena’ causou*

*Ó minha filha querida  
Nestas terras estranhas,  
Teu pai aqui, é comigo  
Por onde andastes assim  
Socada em tanto perigo  
Longe, tão longe de mim?*

*Mãezinha, respondeu ela:  
Andava com um velhinho  
Que me dava o que comer  
Até chamava ele padrinho  
E hoje, aqui, vei me trazer  
Dali mostrando o caminho.*

*Chegando lá, na Amazônia,  
Logo a menina adoeceu...  
E, na graça do bom Deus,  
Seu corpinho adormeceu  
Unindo-se aos anjos dos céus  
E; aqui, entre nós no museu.*

*Tendo feito este relato  
Com base em fonte legal,  
Descrevo sim, penalizado,  
Este ‘conto’ original  
Dessa menina perdida.  
Por milagre, aparecida.*

A história da *Menina Perdida* na Mata do Amazonas, narrada na literatura de cordel, é lembrada pelos romeiros e funcionários da Paróquia de São Francisco das Chagas como grande testemunho de fé. Testemunho que se estende por várias gerações e se torna mensagem de total confiança no Santo, transmitida e preservada na vida dos devotos, na arte e na imagem da *Menina Perdida* guardada no museu como sinal da memória da presença do Santo que não abandona os seus devotos.

---

<sup>28</sup> Para um estudo atualizado sobre a literatura de cordel portuguesa e a literatura de folhetos do Nordeste do Brasil, ver M. ABREU, *História de Cordéis e Folhetos*, Campinas, Mercado das Letras, 1999.

O mais importante para o devoto de Canindé é que o Santo caminha com ele, não o deixa perdido na selva de problemas. Ele é verdadeiro e vive, do contrário não atuaria na vida dele. Mas o Santo vivo não pára por aí, ele vai mais além na sua amizade para com o devoto. Torna-se igual a ele, assumindo a mesma identidade.

#### **4. Identifica-se com o romeiro**

Muitos devotos da Cidade não aceitam a história de que São Francisco tenha nascido ou morrido em outro lugar, por mais que se tente explicar, argumentar ou comprovar historicamente. Na realidade do devoto, é inquestionável que o nascimento do Santo ocorreu no solo de Canindé. Não pode ser diferente, visto que a sua origem no município parece estar ligada à própria identidade. Desta forma, os fiéis peregrinos não cedem às explicações dos religiosos: *Pode ter nascido em outro lugar, mas é presente aqui e só aqui ele concede graças. Como uma imagem viva. Eu quando estou na igreja, acho que ele se vira para mim. Ele está vivo sim sinhô!*<sup>29</sup> Diz o devoto Francisco de Assis: ... *Ele desapareceu. Ele não morreu. Ele só fez desaparecer, mas continua vivo. Se alguém pudesse ver ele vivo, pessoalmente, seria mesmo um milagre muito grande...*<sup>30</sup>.

O Frei Carlos Antônio da Silva Santos, atual pároco do santuário de Canindé, nos fala desta situação:

...eles vêm aqui e há fé tão grande neles que eles conseguem enxergar nas coisas pequenas a figura de São Francisco, quer dizer, o próprio São Francisco vivo, por mais que se diga que isso não é possível (...) Eles conseguem ver por um buraco da fechadura, coisa como a gente sabe, que não é possível, só que a gente não consegue tirar isso da cabeça por maior catequese que a gente tenha feito, mas isso é impossível (...) por isso, eles conseguem ver com seus próprios olhos - são os olhos da fé, a pessoa de São Francisco, que como já disse, a gente não consegue enxergar, por conta colocamos uma outra ótica: A ótica da teoria. E eles colocam realmente a do coração, da simplicidade da fé que tem demais e

---

<sup>29</sup> BRASIL, op. cit., p.18.

<sup>30</sup> FITA VHS N° 03.

eles conseguem vê (...) passar esta idéia para outras pessoas que vai crescendo cada vez mais, essa imagem da presença física de São Francisco<sup>31</sup>.

Os devotos procuram o Santo vivo porque o Sagrado se identifica, compreende, escuta e entende o que dizem:

O santo popular goza do apreço e da veneração por sua visibilidade, sua proximidade e principalmente sua identificação com os devotos. Ele tem a mesma face sofrida e sua história atravessada pela tragédia, também tem suas fraquezas e pode ter errado causando dor, mesmo assim ama a vida e pode curtir-la bebendo, cantando, dançando, rindo, caindo na folia. Assim o santo é tolerante e compassivo, sabe escutar, perdoar e entender. Comunicando-se mais por gestos e sinais que por palavras, não faz discurso, não condena a homens e mulheres, entende, ensina e reconcilia sarando<sup>32</sup>.

É o amor que constitui a relação afetiva entre os dois. No Santo, os peregrinos encontram a presença do Transcendente e a proteção de suas vidas.

## **5. Esconde-se na cidade**

O sol já se escondia por detrás da Basílica e as estrelas do agreste cearense pareciam iluminar com todo o seu esplendor o olhar cansado dos romeiros.

Eles se juntavam em frente à entrada principal do convento dos frades franciscanos. Contudo, não estavam lá para reclinar a cabeça. Talvez quisessem repousar o coração inquieto, quando disputavam fitar, nem que fosse por um instante, algo grandioso através do orifício de uma fechadura.

Muitos peregrinaram vários quilômetros para estar ali. Alguns nada comeram, outros se alimentaram durante a viagem, os demais vieram buscar ali mesmo o seu alimento. A pequena distância, num recanto ensombreado, alguns esperavam, pacientemente, seu

---

<sup>31</sup> FITA VHS N° 04.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 21.

momento de espreitar – sem malícia – através da fechadura, na porta do convento franciscano.

Mas, - dentro, ali, daquele lugar religioso - o que haveria de tão importante, de especial, de fascinante, de extraordinário, de humano ou divino, para reunir tantos devotos em face de uma porta? O motivo é que, *através de uma fechadura, os romeiros afirmam ver São Francisco, vivo*<sup>33</sup>. Assim relata Edvaldo Filho, no texto de artigo divulgado no jornal *O Povo*.

Ver o Santo vivo é algo que nos rompe as fronteiras do entendimento. É preciso, então, aí enxergar a realidade de outra forma.

Folheando as páginas da vida dos devotos, percebemos que é necessário acompanhar os passos dos peregrinos de Canindé para entender o seu universo simbólico. Segundo os romeiros, os frades esconderam lá o que não lhes pertence, guardaram o que é dos fiéis. Eles tentam buscá-lo, os religiosos literalmente fecharam o pequeno espaço que os devotos encontraram para observar o Santo vivo, trocando recentemente a fechadura da porta.

A nova fechadura não permite a visão do convento. Foi um gesto que cortou o diálogo com os romeiros, pois não compreende a sua linguagem que fala de um Santo vivo que há dentro deles, que pulsa em seu ser. Não entende que buscam o sentido da vida, ou procuram um novo jeito de ser e de existir, ou de re-criar a própria existência.

Uma devota de São Francisco, chamada Aurora de Holanda, de 89 anos, nascida no Piauí, residente em São Paulo, em suas peregrinações a Canindé<sup>34</sup>, descobriu o motivo de o Santo se esconder:

São Francisco era uma pessoa, mas chamado Francisco, ninguém sabe se é Francisco de Canindé, se é Francisco de Assis (...) Ele andou no mundo inteiro, andou no Brasil, (...) Então teve um lugar

---

<sup>33</sup> E. FILHO, “Festa de São Francisco termina, mas fé permanece”, *O POVO/OPINIÃO*, 8 /10/1995, p.22<sup>a</sup>.

<sup>34</sup> Entrevista gravada em fita K7. Realizada em São Paulo, no dia 27/10/1999.

aonde ele andou que furaram ele (...) foi lá no Canindé (...) Vê se São Francisco era homem, se era santo mesmo, o negócio era esse (...) Então, espetavam ele com espinho. Cada um levava os espinhos que achavam nas estradas. Espinhos de mandacaru, aquele grandão eles levavam e furavam e sai aquela chaga de São Francisco. Saía sangue (...) São Francisco era vivo, daí ele foi se escondendo lá mesmo, daí dizem que foi que o pessoal fazia maldade (...) Mas não saiu de lá...<sup>35</sup>

Conforme o depoimento da Aurora de Holanda, o Santo vivo se esconde por causa das espetadas de espinhos que sofreu enquanto esteve na cidade de Canindé. Mas por qual motivo os devotos furariam o Santo? Seria simplesmente por maldade? Seria ele um fantasma ou uma imagem São Francisco? Nesse caso, não seria o Santo vivo que eles procuram, conseqüentemente, não sangraria.

É possível, também, que, através deste gesto de furar com espinhos, os devotos estivessem realizando certo ritual de confirmação de sua fidelidade ao Santo, ou pacto com o próprio Santo. Esta prática dos romeiros nos remete a histórias da Antiguidade. Existem ritos que se conservam ainda hoje na nossa vida. Por exemplo:

As feiticeiras da Tessália celebravam certos rituais nos seus cemitérios ou panteões para evocar a sombra dos falecidos. No aniversário dos seus mortos queridos, compareciam ante os túmulos e, em meio a alaridos espantosos, puncionavam os seus seios para que deles escorresse sangue, o qual servia de veículo às sombras dos mortos para poderem se materializar no mundo físico.

...Homero, na sua Odisséia, conta algo sobre um ritual celebrado por um feiticeiro na Ilha de Calixto, onde reinava a cruel deusa Circe. O Sacerdote degolou uma rês num fosso, enchendo-o com seu sangue. A seguir, o sacerdote invocou o Adivinho de Tebas. Homero relata que este acudiu ao chamado e pôde materializar-se totalmente graças ao sangue. O Adivinho de Tebas conversou pessoalmente com Ulisses e prognosticou-lhe muitas coisas<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Histórias pesquisadas pela Internet: <http://www.gnosis.org.br>

Estas duas histórias trazem um ritual de sangue que visa à presença das pessoas importantes ou queridas que, mesmo consideradas mortas, podem se comunicar num mundo físico. Talvez essas mitologias nos ajudem a compreender as atitudes dos devotos. Esta prática dos devotos, ou seja, este gesto de *ver o sangue descer*, apresenta um ponto em comum com as mitologias: a materialização do ser que lhe é querido. Talvez seja este o motivo principal da prática dos devotos de Canindé: a materialização do Santo vivo, por isso, alguns afirmam que o encontraram na Cidade.

## Conclusão

Procuramos mostrar que o Santo é o Sagrado que dá sentido à vida cotidiana dos devotos, é aquele amigo que está próximo, com o qual eles se identificam, assumindo uma nova maneira de ser. O Santo também se identifica com os devotos e revela a imagem de um Deus bondoso que os aceita como são.

O Santo possui a mesma fisionomia chagada dos devotos e a sua história, muitas vezes, foi obscurecida e enodada pelo malogro das tentativas de ser feliz, de conseguir respeito e importância aos olhos das pessoas e de Deus. Por isso, a realidade vivida do Santo é carregada de experiências, que o faz compreender, tolerar, escutar, perdoar e entender os devotos<sup>37</sup>.

Na cidade de Canindé, o santo dos devotos é perquirido em todos os lugares sagrados, porque muitos peregrinos acreditam que ele é o Santo vivo, escondido, daqueles que não compartilham a fé dos romeiros. Os romeiros chamam o Santo vivo de São Francisco, porque só assim eles podem tentar dialogar com a Igreja oficial e conseguir manifestar suas expressões de carinho ao Sagrado deles, no santuário. O templo de Canindé foi escolhido pelo Santo que se apresentou primeiramente aos leigos; contudo, esse local sagrado, atualmente, está sob o controle do Magistério eclesiástico.

Tentamos assimilar a maneira dos devotos se relacionarem com o Santo vivo que é a linguagem utilizada por eles para falar de si e de seus ideais, é uma forma de dizer que eles mesmos estão

---

<sup>37</sup> F. T. LONDOÑO, “As devoções e o ser religioso do Brasil”, op. cit., p. 21.

vivos e, mesmo marcados pelas chagas do cotidiano, conseguiram superar suas dores no Transcendente.

Acredita-se que é na dialética entre teologia oficial e devoção popular que se percebe o verdadeiro lugar da proximidade de Deus. Faz-se urgente que a Igreja reconheça a realidade psicológica dos gestos expressivos dos romeiros, para compreender a relação singular da religiosidade do povo, como uma linguagem antropológica de retorno às origens cristãs, na comunicação com o Transcendente.

O que se procurou demonstrar, na presente pesquisa, é que a devoção popular não se resume a ritos e promessas, mas em um relacionamento afetivo do devoto para com o Santo. Relacionamento no qual se envolvem numa entrega total ao outro e se comunicam numa profunda comunhão espiritual, que se constitui em uma nova identidade do peregrino. Por isso, as práticas devocionais que parecem revelar penitência e promessa, ou cumprimento de um pacto, são na verdade gestos indicativos de amor e de fidelidade. Isso se nota claramente quando alguns devotos fazem mais do que o combinado com o Santo, demonstrando a extensão do seu amor e mostrando que seu gesto não se resume a promessa. Exemplo: quando dizem ao Santo dar uma volta em torno do santuário e circulam diversas vezes, ao seu redor. Eles, ademais, entram no recinto de joelhos, sinalizando o local escolhido pelo Sagrado e comunicando com seu gesto que lá somente se chega, ao Absoluto, quando se peregrina com humildade.

Nesse relacionamento afetivo do Santo com o devoto há uma forma própria de comunicação e de linguagem que a Igreja oficial ainda não compreendeu. No caso de Canindé, os devotos falam de um Santo vivo escondido na Cidade. Dizem que ele apareceu ao devoto e se escondeu por causa do sofrimento que passou, ou seja, das espetadas de espinhos que sentiu. Falam, ainda, que os frades o esconderam na Igreja e não querem mostrá-lo aos devotos. Daí se geram conflitos. É inegável, portanto, a necessidade de reconhecer a pessoa do devoto e as suas expressões de fé e de identidade.



A Igreja precisa enfrentar o desafio de re-criar seu imaginário considerando a devoção popular como uma experiência de afetividade e identidade do devoto para com o Sagrado. Deve levar em conta o lado subjetivo do romeiro e dialogar com ele, olhar para ele.

O devoto continua procurando o Santo vivo, ou seja, buscando um espaço para o encontro com o Transcendente e criando um ambiente para diálogo com a Igreja oficial.

### Referências bibliográficas

- ABREU, M., *Historia de cordéis e folhetos*, Campinas, Mercado das letras, 1999.
- AZZI, R., *O Episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular*, Petrópolis, Vozes, 1977.
- B.N.B., *Canindé*, monografia do BNB, s/l, BNB, s/d.
- BARROS, M., Peregrino Artur, *A festa dos pequenos: Romarias da Terra no Brasil*, São Paulo, Paulus, 1996.
- BRASIL, Funarte/Instituto Nacional do Folclore/Consulado Geral da Itália no Rio de Janeiro/Institutos Italianos de Cultura de São Paulo e Rio de Janeiro, *Romarias de Canindé: 800 anos de nascimento de São Francisco*, Rio de Janeiro, Funarte, s/d.
- CANINDÉ, Governo Comunitário, “Canindé, um ano de fé”, in: *Leia Hoje*, Canindé, 1994.
- FEITOSA, N., *Igreja de Canindé 200 anos. Francisco Xavier de Medeiros e seu tempo*, Canindé, Instituto Memória de Canindé, 1996.
- FILHO, E., Festa de São Francisco termina, mas fé permanece. *O povo/Opinião*, p. 22.
- LONDOÑO, F. T., “As devoções e o ser religioso do Brasil”, in: *Tempo&Presença*, março/abril/ 2000.
- MIRCEA, E., *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid: Guadarrama, 1967.
- OLIVEIRA, M. J. S. de, *Os pés e o Sagrado. A peregrinação em busca do Santo vivo em Canindé*, Fortaleza, Realce, 2001.
- VIEIRA, G., *Canindé da lenda à realidade*, Canindé, São Sergras, 1999.
- WILLEK, V., *São Francisco das Chagas de Canindé*, Petrópolis, Vozes, 1993.

\*Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira  
Mestre em Ciências da Religião PUC-SP, Professor do ICRE  
marcelosoliveira@hotmail.com



## ÉTICA E TÉCNICA

*Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira\**

**Resumo:** Nossa civilização técnico-científica está diante de um problema: acolhe os resultados positivos da técnica, mas reconhece o potencial destrutivo que uma visão meramente funcional da natureza proporciona. Assim, uma teoria ontológica da natureza deve preceder a interpretação de nossa vida espiritual. O ser humano, enquanto espírito, é co-extensivo à totalidade do ser, e é a partir daqui que podemos formular uma concepção ética adequada de nossa relação com a natureza e com a técnica. Essa nova postura ética é pensada a partir do idealismo objetivo.

**Palavras-chave:** modernidade, intervencionismo, crise, natureza, ética.

**Abstract:** Our technical-scientific civilization is in front of a problem: welcomes the positive effects of the technique, but admits the destructive potential that a mere functional view of nature provides. So, an ontologic theory of nature must precede our mental life interpretation. The human being, while spirit, is co-extensive to the plenitude of the being, and from here we can enounce a suitable ethic conception of our relationship with nature and with technique. This new ethic posture is thought from the objective idealism.

**Keywords:** modernity, interference, crisis, nature, ethics.

## A) A Problemática atual

Nossa civilização se encontra frente a um dilema: se queremos acolher os resultados positivos do processo de tecnificação de nossa existência<sup>1</sup> e até aceitar a tese de que hoje a humanidade não pode mais existir sem os meios científicos e os procedimentos técnicos, dificilmente, contudo, estamos dispostos a aceitar seu potencial destrutivo que chega a ameaçar a própria sobrevivência da humanidade. Isto ocorre precisamente num momento em que, em virtude das possibilidades abertas pelo próprio processo de tecnificação, está ocorrendo uma aproximação entre povos e culturas diferentes de tal modo que todo e qualquer povo tem sua história em relação com os outros povos. A humanidade se tornou, assim, uma pela planetarização da civilização técnico-científica. Até mesmo o espaço cultural da vida humana se alargou enormemente: uma grande quantidade de informações faz com que o homem de hoje saiba do destino dos povos e das culturas mais distantes de tal modo que podemos dizer que a civilização tecnológica tornou possível pela primeira vez na história da humanidade uma co-existência e convivência dos diferentes povos e culturas, ou seja, uma história mundial no sentido estrito da palavra. Desta forma o próprio destino da humanidade se revela cada vez mais uma tarefa comum. Nós todos nos confrontamos hoje com a possibilidade de autodestruição da humanidade e de todas as formas de vida do planeta. Tem-se consciência hoje de que a ação humana, tecnicamente qualificada, pode danificar, de forma irreversível, a natureza e o próprio ser humano: o processo de intervenção, que se tornou possível, na ecossfera e na biosfera, conduziu a um aumento crescente de bem-estar e a uma elevação do consumo, que, por sua vez, provocou

---

<sup>1</sup> V. Hösle define a técnica, no sentido estrito, como o procedimento teleologicamente orientado de transformação dos recursos e energias naturais e da produção de instrumentos, aparelhos e máquinas. Essencial neste contexto é o fato de que o ser humano sempre apenas transforma recursos e não os cria do nada e a própria transformação não pode superar certos limites. Cf. V. HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck, 1997, p. 570.

tanto uma intensificação enorme do metabolismo com o meio ambiente natural que é essencialmente limitado em seus recursos quanto uma desproporção entre a capacidade de produzir e a capacidade de consumir. O próprio avanço tecnológico possibilitou um aumento exponencial da população mundial, agravando a necessidade da busca de recursos naturais.

O que se torna hoje cada vez mais visível é que a civilização técnico-científica é perpassada por uma problemática básica: a incapacidade estrondosa do ser humano de pôr um fim ao processo previsivelmente destrutivo de si mesmo e da natureza. A humanidade de hoje tem consciência de possuir todos os meios técnico-científicos para a extinção de si mesma e de todas as outras formas de vida sobre o planeta. Von Weizsäcker<sup>2</sup> é de opinião que a própria palavra “sobrevivência”, que se tornou fundamental depois da década de setenta, revela a ambigüidade da ciência. Queremos sobreviver antes de tudo na concorrência entre nações e sistemas econômicos hoje fundados nas ciências. Atualmente se revela com clareza a técnica das armas também radicada na ciência. Nós não podemos saber se a civilização ocidental não desaparecerá em breve, dadas as ameaças que a marcam como resultado do próprio processo técnico-científico<sup>3</sup>. O mais grave neste contexto é que os produtos da técnica são lançados sem consideração de seus resultados na corrente da vida social e cultural onde desenvolvem seu vigor não previsto e incontrolado além dos fins inicialmente intencionados. Daí a impressão de impotência: as inovações

---

<sup>2</sup> Cf. C. FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München, 1995, p.25; *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, terc. Ed., Darmstadt: WBG, 1993.

<sup>3</sup> Precisamente aqui se situa para H. Jonas o ponto de partida de uma ética contemporânea. Cf. O. GIACOIA, *Hans Jonas: o princípio responsabilidade*, in: M.A. DE OLIVEIRA, (org.), *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*, seg. ed., Petrópolis: Vozes, 2001, p. 194: “Para ele, o novo poder tecnológico abriga uma dimensão ameaçadora e perigosa; o risco que se encontra encerrado no sucesso extraordinário do poder tecnológico é aquele que envolve a possibilidade de desfiguração da essência ou natureza daquilo que tradicionalmente é pensado sob o conceito homem, risco face ao qual Jonas propõe uma postura fundamental de temor e reverência”.

tecnológicas produzidas conscientemente pelos seres humanos são, contudo, experimentadas em sua totalidade como um poder independente do querer e do fazer humanos, algo como que um destino frente ao qual o ser humano nada pode fazer.

Manifesta-se com clareza para nós que a “tecnoesfera” produzida através da técnica moderna se põe no lugar da “biosfera” que o ser humano encontrou e por sua vez só pode ser dominada através de medidas tecnológicas<sup>4</sup>. Considerando, como diz Höffe, a significação originária de “Physis” enquanto algo pré-dado, que cresce e se desenvolve por si mesmo independentemente do ser humano, temos que dizer que temos agora uma nova natureza: nosso relacionamento atual com a natureza é fundamentalmente marcado pelas ciências modernas. A consequência disto é a inversão das proporções: se a natureza era antes o grande mar em que se encontravam ilhas de civilização, ela se reduziu hoje a pequenas ilhas<sup>5</sup>, ou seja, a técnica se apresenta hoje como um poder universal que perpassa e atinge tudo: tanto a natureza interna como a externa e o mundo histórico, nada do que é dado lhe escapa<sup>6</sup> e, no caso das técnicas de comunicação, chega a alterar estruturas de consciência. Daí os fenômenos hoje conhecidos: a especialização e centralização na produção<sup>7</sup>. O progresso e a exatidão se tornam objetivos a serem sempre buscados num processo de revolução permanente das bases da vida humana<sup>8</sup>.

Para J. Ladrière o que ocorre fundamentalmente no profundo de nossas sociedades modernas é a instalação de uma dicotomia

---

<sup>4</sup> Cf. F. RAPP, op. cit., p. 35.

<sup>5</sup> Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 111.

<sup>6</sup> Cf. Höffe O., op.cit., p. 121.

<sup>7</sup> Cf. H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, seg. Ed., Stuttgart, 1961; *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*, Mainz, 1960.

<sup>8</sup> Cf. K. HÜBNER, *Technik*, in: Krings H./ Baumgartner H. M./ Wild Ch. (orgs.), *Hanbuch philosophischer Grundbegriffe*, vo. 5, München: Kösel-Verlag, 1974, p. 1479.

básica entre o vivido e o construído<sup>9</sup>. “O vivido é tudo aquilo que experimentamos de maneira ingênua, espontânea, nesta atitude natural de abertura em relação ao mundo, constituindo o que podemos chamar de o movimento da existência. Por oposição a esta atitude natural, a atitude científica consiste em substituir o vivido por construções que, por mais fundadas que sejam, possuem um caráter artificial<sup>10</sup>”. Isto significa que a essência histórica da técnica moderna<sup>11</sup> só pode ser interpretada adequadamente a partir da compreensão de mundo e de homem que caracteriza a cultura moderna<sup>12</sup>, onde a técnica não é apenas um fenômeno importante ou um setor específico, mas seu elemento determinante: nesta cultura, a totalidade da existência humana é marcada pela técnica, as formas de pensar e de agir chegando até aos espaços mais familiares e privados da vida, os hábitos e costumes, as instituições e os valores. Ela sem fins próprios se põe a serviço da consecução eficiente dos fins de todos os subsistemas da vida humana.

Isto abre espaço para interpretar toda a vida humana, tanto a individual como a social, a partir da funcionalidade da técnica, ou seja, ver o ser humano enquanto portador através da técnica de enorme poder e liberdade, mas somente enquanto membro de um sistema social de eficiência o que, uma vez absolutizado, pode desembocar numa coisificação e objetificação do ser humano e da

---

<sup>9</sup> Cf. N.C.A. DA COSTA, *O Conhecimento Científico*, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 45: “As ciências empíricas são, por conseguinte, síntese de criação racional e de experimentação. Razão e experiência se fundem. O pesquisador tece redes conceituais, motivadas e controladas pela experiência para impor ordem ao universo. Assim, ele também consegue prever, retrover e prover”.

<sup>10</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *Ética e Pensamento Científico. Abordagem Filosófica da Problemática da Bioética*, São Paulo: Editora Letras & Letras, s.d., p. 28.

<sup>11</sup> A respeito da historicidade da técnica cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Betrachtungen über die Technik*, Stuttgart, 1949. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, vol. 1, Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen, etc. Ed., 1967, p. 5-36.

<sup>12</sup> Cf. A. HALDER, *Technik*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. IV, Freiburg/Basel/ Wien: Herder, 1969, p. 835.

natureza<sup>13</sup>. Isto facilmente leva a considerar o que é tecnicamente possível como o que deve ser feito, reduzindo, assim, a ética à técnica<sup>14</sup>. O ser humano, através da técnica estabelece fins que criam um mundo artificial em que ele se vai encontrar sempre mais a si mesmo uma vez que vai descobrir realizados os fins que ele mesmo escolheu em sua liberdade para constituir seu mundo. Desta forma o ser humano se transformou num ser que em todas as dimensões planeja e manipula racionalmente a si mesmo<sup>15</sup> e por isto pode no sentido estrito planejar seu futuro.

A técnica se faz a efetividade fundamental da automediação do ser humano no mundo e com isto se transforma profundamente o todo de significação da vida, o modo de entender a vida humana, a história, a sociedade, o cosmo, o mundo em que o ser humano vive compreendendo e agindo que se caracteriza justamente bom ter aberto a terra à exploração técnica de tal modo que, como diz Gehlen<sup>16</sup>, nenhum setor da cultura e nenhum nervo do homem permanece intocado<sup>17</sup>. Neste contexto, a realidade técnica, a

---

<sup>13</sup> Cf. as considerações de H. Jonas a respeito do ser humano enquanto objeto da técnica: H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 47ss.

<sup>14</sup> É o que se chamou de “imperativo técnico” (Can implies Ought) o que implica dizer que a técnica tem em si mesma uma normatividade. A respeito do caráter insustentável desta posição, cf. F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg, 1978. A. ROSSNAGEL, (org.), *Recht und Technik im Spannungsfeld der Kernenergiekontroverse*, Opladen, 1984. Isto constitui basicamente a posição do cientificismo, cuja tese básica é que somente sentenças das ciências naturais podem ser racionais de tal forma que aqui se identifica a razão enquanto tal com a racionalidade científico-natural. A respeito das objeções básicas a esta posição cf. V. HÖSLE, *Die Unmöglichkeit einer naturalistischen Begründung der Ethik*, in: V. HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München: Beck, 1999, p. 105ss.

<sup>15</sup> Cf. K. RAHNER, *Experiment Mensch*, in: H. ROMBACH, (org.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/ München: Verlag Karl Alber, 1966, p. 45-69.

<sup>16</sup> Cf. A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hambrug, 1957.

<sup>17</sup> Halder fala de um ar de superioridade que as sociedades já tecnificadas possuem em relação ao resto do mundo. Cf. A. HALDER, op. cit., p. 838-839.

produção técnica e seus produtos, apresentam-se como o modelo de interpretação da totalidade do ser, o critério para o que deve valer como real e verdadeiro. Daí a tese de M. Müller<sup>18</sup>: a “natureza”, enquanto reserva de material e energia, o “trabalho”, enquanto trabalho coletivo dirigido, que é igualmente o tipo de comportamento que constitui a determinação e a norma do todo da vida, e o “ser humano”, enquanto membro da sociedade moderna caracterizada pela divisão do trabalho, se unificam num sistema fechado de prestações do mundo técnico. A técnica aqui se transforma na postura fundamental do ser humano frente ao mundo de tal modo que o “saber de dominação”, o saber instrumental na terminologia dos frankfurtianos, é o único a levantar a pretensão de validade.

Tornou-se inseguro e de certo modo discrepante<sup>19</sup> nosso atual juízo sobre a técnica moderna e a nova forma de civilização criada através dela e hoje planetarizada em que o ser humano de contemplador se transformou em criador de mundos e, portanto, em planejador de sua própria existência pela mediação do processo de cientificação de toda a sua vida individual e social. Tomou-se consciência da enorme influência que o pensamento técnico-científico e a forma de ação técnico-econômica exercem sobre a vida social de todos e as relações entre os povos. Sabe-se que a técnica pode contribuir para o alongamento da vida, para a superação de doenças ou pelo menos para o abrandamento de suas seqüelas, para o aumento dos meios de nutrição, para a diminuição da poluição do meio-ambiente, para o aumento da eficiência no uso

---

<sup>18</sup> Cf. M. MÜLLER, *Philosophie Wissenschaft Technik*, in: PhJ (1960)309-329; *Person und Funktion*, in: M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München, 1971, p. 83-123.

<sup>19</sup> A ambigüidade do julgamento atual sobre a técnica foi preparada no século XX pelas reflexões filosóficas sobretudo de Spengler, Ortega y Gasset, Berdjajew, Bernhart, Jünger, Heidegger, Marcel, Ellul, Schelsky, Gehlen, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Jonas e Habermas Cf. F. RAPP, *Die normativen Determinanten des technischen Wandels*, in: H. LENK / G. ROPOHL, *Technik und Ethik*, seg. Ed., Stuttgart: Reclam, 1993, p. 31.



dos recursos<sup>20</sup>. Percebe-se, contudo, cada vez com maior clareza que o crescimento econômico-industrial que caracteriza as sociedades geradas na modernidade se contrapõe à natureza<sup>21</sup>, a base material da vida humana: foi precisamente o conflito entre a lógica do desenvolvimento econômico e a lógica que governa a biosfera que levou o físico H. Kendall (prêmio Nobel de física) a afirmar que os seres humanos e o mundo natural estão em rota de colisão<sup>22</sup>.

Com isto se manifesta que a questão subjacente à crise de nossa civilização é a relação ser humano X natureza. Ao invés da euforia que saudou sem reservas o progresso técnico como a grande possibilidade de o ser humano construir seu mundo para si através do aumento gigantesco do poder humano<sup>23</sup>, do espaço de sua experiência, do âmbito de liberdade de suas escolhas e do espectro de suas possibilidades de ação de tal modo que o mundo previamente dado se transforma em simples matéria prima de suas ações criadoras e como meio para a melhoria do bem-estar e da qualidade da vida<sup>24</sup>, passa para o primeiro plano a consideração sobre os efeitos das intervenções tecnológicas sobre o mundo físico e sobre nossa situação de vida individual e coletiva que se transformou num processo sem limites desgastando todo o ecossistema e se fazendo incapaz de combinar condições econômicas e ambientais. Daí a tomada de consciência dos limites do

---

<sup>20</sup> Cf. V. HÖSLE, op. cit., p. 875.

<sup>21</sup> Cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, *O Futuro ecológico como Tarefa da Filosofia*, in: *Práxis e Responsabilidade*, Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 97.

<sup>22</sup> Cf. *International Society for Ecological Economics*. "Ecosystem health & medicine: integrating science, policy and management", in: Newsletter v. 5, n. 3(1994), apud: CL. CAVALCANTI, *Breve Introdução à Economia da Sustentabilidade*, in: CL. CAVALCANTI, (org.), *Desenvolvimento e Natureza: Estudos para uma sociedade sustentável*, qua. Ed., São Paulo: Cortez, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003, p. 17.

<sup>23</sup> Cf. H. LENK, *Macht und Machbarkeit der Technik*, Stuttgart, 1994.

<sup>24</sup> Höffe defende a idéia de que o que na modernidade levou ao estudo da natureza e seu domínio foram razões humanitárias o que se exprime, por exemplo, no pensamento de Descartes e de Bacon. Cf. O. HÖFFE, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, seg. Ed., 1993, p. 123-133.

crescimento econômico<sup>25</sup>, o esgotamento dos recursos não renováveis e da energia fóssil, e a destruição do meio-ambiente natural para não falar do esquecimento quase generalizado da dimensão estética da natureza. No entanto, Höffe insiste em que esta situação é não própria de nosso tempo, porque sempre houve problemas semelhantes na história da humanidade. O ponto de partida de tudo isto é o fato de que o ser humano enquanto ser natural é dependente da natureza e não pode nem simplesmente viver sem a utilização de suas funções construtivas<sup>26</sup>. A própria natureza já se nos revela como um sistema de utilização recíproca<sup>27</sup>.

A biologia foi sem dúvida a ciência que, no século XX, fez mais progressos, o que se deve ao emprego em seu domínio da forma de pensar das ciências da natureza, física, química, cibernética, isto é, desde Darwin se procurou eliminar da biologia a explicação teleológica para fazer dela uma ciência de acordo com o modelo da física moderna. A biologia contemporânea vai mais longe: a *teoria da evolução* levanta a pretensão de ser uma teoria geral da realidade<sup>28</sup>. É neste novo contexto que podemos compreender os problemas que surgem em nossos tempos que são ainda mais agravados pela incerteza a respeito dos efeitos das novas tecnologias altamente eficientes como, por exemplo, a

---

<sup>25</sup> Em 1972 D. L. Meadows e um grupo de pesquisadores publicaram um estudo sobre os limites do crescimento. Cf. D. L. MEDOWS *et alii*, *Limites do crescimento um relatório para o projeto do Clube de Roma sobre o dilema da Humanidade*, São Paulo: Perspectiva, 1972. A respeito de uma crítica violenta à postura deste documento por parte do prêmio Nobel em economia Solow cf. R. M. SOLOW, *Is the end of the world at hand?*, in: Challenge, 16, March-April (1973) 39-50; *The economics of resources or the resources of economics*, in: American Economic Review, 64, May (1974) 1-14. Sobre os limites do crescimento a partir dos conhecimentos que nos são disponíveis hoje cf. TH. KESSELRING, *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 2003, p. 182-184.

<sup>26</sup> Por esta razão Ropohl defende a tese de que uma crítica à técnica enquanto tal não tem sentido, mas só podemos avaliar técnicas específicas. Por isto juízos de valor sobre a técnica enquanto tal são destituídos de sentido. Cf. G. ROPOHL, *Die Unvollkommene Technik*, Frankfurt am Main, 1985.

<sup>27</sup> Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 111.

<sup>28</sup> Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 111ss.

microeletrônica e as biotecnologias<sup>29</sup> que parecem ameaçar a identidade do mundo através das novas manipulações agora, sobretudo, no campo dos organismos através da descoberta do íntimo dos organismos, da identificação e manipulação dos genes<sup>30</sup>, da técnica da transferência e recombinação do patrimônio genético e, portanto, a possibilidade de se produzir em laboratório combinações e variações dos mais diversos seres com grande repercussão, sobretudo na agricultura, na economia e na medicina, tudo isto vinculado a negócios financeiros gigantescos como o patenteamento de genes e a produção de órgãos para transplantes. Por estas razões algumas destas tecnologias são recusadas pelos movimentos sociais dentro de um processo de politização da crítica à técnica a partir dos anos 70. Este processo não recusa a técnica, mas aponta para a necessidade de uma condução consciente dela no horizonte de fins que mereçam ser desejados<sup>31</sup>.

Maiores impactos emergem quando tudo isto se transforma em automanipulação do ser humano como a experiência com embriões, o controle do comportamento humano através de agentes químicos, que podem induzir o controle de processos psíquicos, a possibilidade de intervir nos processos químicos que determinam o envelhecimento orgânico, a manipulação tecnológica dos processos genéticos, tornando realidade o sonho da planificação e produção da vida humana em laboratório. O ser humano pode sem dúvida possuir hoje a impressão de se fazer o sujeito de um agir coletivo que está em condições de submeter toda a natureza a seus fins.

---

<sup>29</sup> Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, op. cit., p. 26. V. HÖSLE / CH. ILLIES, *Der Darwinismus als Metaphysik*, in: V. HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München, 1999, p. 46-73. A. BARTELS, op. cit., p. 144ss. M. A DE OLIVEIRA, *Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas*, in: M. A DE OLIVEIRA, *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo, 2000, p. 190-199.

<sup>30</sup> Höffe considera a fase atual da técnica marcada pela física atômica e a biologia dos genes como a plenificação do processo de tecnificação que começou com a física clássica e continuou com a química sintética. Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 131.

<sup>31</sup> Cf. K. OTT, *Technik und Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (org.), *Angewandte Ethik. Ein Handbuch*, Stuttgart: Kröner, 1998, p. 673.

Neste contexto social não se descarta a possibilidade de uma guerra bioquímica e bacteriológica e passam para o primeiro plano, na avaliação societária, os geneticistas, os biólogos moleculares e celulares, os biofísicos etc. É por esta razão que se afirma estarmos vivendo o “século da biotecnologia<sup>32</sup>”. Em analogia com a “revolução industrial”, Navarro fala de uma “revolução bioindustrial” em que “os processos da genética e da enzimologia permitem dispor de bisturis moleculares para re-programar os micróbios e transformá-los em escravos biológicos<sup>33</sup>”.

A ambigüidade de nossa situação se entende a partir do fato de que as ciências modernas se tornaram indispensáveis para a existência física, política, cultural e econômica dos seres humanos de nossa época o que conduziu a uma fé inabalável no valor dos conhecimentos científicos e a técnica se fez de tal modo um elemento integrante de nossas vidas que sua recusa radical num mundo em pleno processo de globalização dos mercados certamente teria conseqüências desastrosas e seria interpretada como uma contraposição ao desejado desenvolvimento da humanidade que é considerado como a causa da diminuição do peso do trabalho físico<sup>34</sup> pela vitória cada vez maior sobre as resistências da própria da natureza ao trabalho humano e da melhoria das condições de vida, sobretudo, no campo da proteção à vida e da segurança social. A própria crítica à técnica não escapa de seus efeitos na existência humana: ela se utiliza para sua divulgação do novo patamar tecnológico de comunicação. Numa palavra, a

---

<sup>32</sup> Cf. J. RIFKN, *O século da biotecnologia. A valorização dos genes e a reconstrução do mundo*, São Paulo: Makron Books, 1999.

<sup>33</sup> Cf. M. B. M. A. NAVARRO, *Biossegurança Uma visão da história. Biossegurança de OGM Saúde ambiental*, Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2003, p. 11.

<sup>34</sup> Este deveria ser para K. Marx o verdadeiro sentido da técnica que as relações capitalistas de produção tornam impossível. Cf. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in: MEW Ergänzungsband 1, Berlin, 1977, p. 465-588. A respeito da discussão atual desta problemática cf. W. BARON / VDI (org.), *Technik Arbeit Freizeit*, Düsseldorf, 1991.

totalidade de nosso existir em suas diferentes dimensões é marcada pela técnica<sup>35</sup>.

Tudo indica, então, que uma forma determinada de mudança tecnológica é indispensável para que possamos enfrentar os problemas que temos, pois ela gera uma competência para a efetivação dos mais diferentes fins. De certo modo, a técnica existe sempre em todos os espaços culturais porque, sendo o ser humano biologicamente limitado<sup>36</sup>, ele compensa sua limitação através de sua inteligência o que implica o caráter técnico de seus relacionamentos com a natureza através de que ele descobre seu poder sobre a natureza e sua capacidade de intervenção nela impondo-lhe seus próprios fins o que manifesta a superioridade do espírito sobre a natureza<sup>37</sup>. Por esta razão, para Höffe<sup>38</sup>, a rejeição pura e simples da civilização tecnológica em função de uma forma mais natural de vida e o projeto de uma relação inteiramente diferente com a natureza constituem uma grande ilusão, uma utopia regressiva. Um primeiro estímulo para a técnica vem da própria natureza em seu caráter destrutivo e em segundo lugar de seu caráter deficitário. Além disto há o esforço para diminuir a fadiga e o poder sobre os problemas de saúde. O que caracteriza nossa técnica moderna é que ela se fez ciência, ou seja, se baseia num conhecimento rigoroso das forças da natureza e de suas leis. Numa palavra, a direção prática da vida acontece aqui pela primeira vez

---

<sup>35</sup> O que para H. Jonas gerou o utopismo tecnológico que é uma forma de escatologia secularizada. Cf. O. GIACOIA JÚNIOR, *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, in: M. A DE OLIVEIRA (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, 2000, p. 205: “No utopismo moderno, no entanto, o advento do “homem autêntico” é resultado de um processo conduzido pelas forças do agir humano, entre as quais o progresso tecnológico constitui a fundamental”.

<sup>36</sup> Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch*, oit. Ed., Frankfurt am Main, 1966.

<sup>37</sup> Cf. M. A DE OLIVEIRA, *A dialética do senhor e do escravo: a parábola do processo de humanização enquanto processo de libertação*, in: *Ética e Sociabilidade*, terc. Ed.: São Paulo, 2003, p.181-197, sobretudo p. 190ss. V. HÖSLE, op. cit. p. 306;366,

<sup>38</sup> Cf. O. HÖFFE, op.cit., p. 121-122.

através de uma mediação estritamente teórica por meio de um saber empírico matematicamente articulado.

Há conseqüências econômicas, políticas, sociais e étnicas deste processo em perspectiva global e para as futuras gerações o que significa dizer que estamos transferindo para elas problemas de proporções gigantescas. Neste contexto, a luta pelo poder é hoje cada vez mais uma luta pelo acesso aos conhecimentos, sobretudo, na área da biotecnologia o que muitas vezes conduz à eliminação do debate sobre questões centrais na vida humana que, em última instância, acabam sendo decididas por uma elite tecnocrática. Daí a afirmação forte de Habermas: hoje a dominação se perpetua e se estende não só através da tecnologia, mas enquanto tecnologia<sup>39</sup> e os que detêm tecnologia mais adiantada detêm também o poder<sup>40</sup>. Basta lembrar que “gigantescas empresas que têm como matéria prima a “vida” agitam mercados biotecnológicos emergentes<sup>41</sup>”.

Hösle<sup>42</sup>, seguindo sugestões de von Weizsäcker, lê a história ocidental a partir da categoria de paradigma e considera a “religião” como o paradigma típico da Idade Média que é substituído o mais tardar a partir do século XIX pelo paradigma “nação” que por sua vez é substituído pelo paradigma “economia”. O que caracteriza nossa época é mais uma mudança de paradigma: a crise ecológica nos vai conduzir à substituição do paradigma da economia. Estamos, portanto, no limiar de uma mudança de paradigma: a passagem do paradigma economia para o paradigma “ecologia”, de tal modo que uma boa política agora será aquela que seja capaz de assegurar os fundamentos naturais de nosso mundo vivido e não mais aquela que possibilite o crescimento quantitativo da economia ou respectivamente a satisfação das necessidades mais

---

<sup>39</sup> Cf. J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, <sup>3</sup>1969.

<sup>40</sup> Cf. S. H. C. SCHOLZE, *Patentes, transgênicos e clonagem*, Brasília: UnB, 2002, p. 32ss.

<sup>41</sup> Cf. A. MOSER, *Biotechnologia e Bioética. Para onde vamos?*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 124.

<sup>42</sup> Cf. V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München: Beck, 1991, p. 27ss.

absurdas. De qualquer modo, estamos diante de questões específicas novas e decisivas para o presente e o futuro da humanidade, abertas, sobretudo, através da conjugação interdisciplinar tanto no nível das tecnologias como dos conhecimentos que possibilitaram uma nova compreensão da matéria e do funcionamento do universo com a emergência da idéia de que as mesmas leis regem o todo<sup>43</sup>.

## **B) A visão funcional da Natureza.**

A consideração da situação atual nos conduz à consciência de que as relações ser humano x natureza e dos seres humanos entre si não só se tornaram problemáticas, mas podem encaminhar a humanidade a um colapso ecológico-social enquanto consequência possível do processo de tecnificação da existência, que marcou o grande ideal baconiano da *civilização moderna*<sup>44</sup>. Tornou-se hoje também claro, que esta situação da vida humana foi possibilitada pelo tipo de saber que emergiu, se desenvolveu e se tornou hegemônico na modernidade, a nova ciência da natureza. Este saber se compreende a si mesmo como “um sistema hipotético-dedutivo de sentenças de natureza condicional, cuja estrutura satisfaz o princípio lógico de dedução e cuja base é relacionada à experiência sujeita a uma acareação intersubjetiva. Seu caráter de validade não é mais absoluto, mas hipotético<sup>45</sup>”. Esta reviravolta no conceito de saber transformou profundamente nossa compreensão da natureza e de nosso acesso cognitivo a ela, do ser humano, da realidade como um todo e conseqüentemente alterou a forma de configuração das relações constitutivas de nossa existência. Um elemento fundamental aqui é a idéia de que a natureza é estruturada

---

<sup>43</sup> Cf. L. SMOLIN, *The Life of the Cosmos*, New York/ Oxford: Oxford University Press, 1997.

<sup>44</sup> Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung . Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, 1979. O. GIACOIA JÚNIOR, op. cit., p. 193-206.

<sup>45</sup> Definição oferecida por H. M. Baumgartner que aqui segue a orientação de A Diemer. Cf. H. M. BAUMGARTNER, *Wissenschaft*, in: H. KRINGS /H. M BAUMGARTNER / CH. WILD (orgs.), op. cit., vol. VI, p. 1745.

em si mesma por regras<sup>46</sup>, isto é, por um modo de ser e de agir regular e constante e as leis científicas constituem a tematização destas regularidades enquanto momento decisivo de seu conhecimento.

Neste novo contexto teórico, a matemática se revela como a expressão da essência do mundo na medida em que ela contém as figuras lógicas das regras, que constituem esta essência. O conhecimento matematicamente articulado da natureza é para Galileu um conhecimento primoroso do ponto de vista de sua intensidade e comparável ao conhecimento divino no que diz respeito à certeza objetiva<sup>47</sup>. Em Kepler, Bacon e Galileu, os primeiros teóricos do novo tipo de saber, a experiência tem um papel fundamental a exercer neste novo saber, de tal forma que o controle empírico vai permanecer até hoje um elemento essencial e demarcativo deste saber. O objetivo básico deste saber é claramente instrumental: trata-se de articular um conhecimento que torne eficaz a intervenção do ser humano em seu mundo.<sup>48</sup> Newton<sup>49</sup>, por sua vez, vai acentuar o papel fundamental da dedução matemática e

---

<sup>46</sup> É isto que von Weizsäcker chama de concepção ôntica do determinismo que marca a física moderna. Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, op. cit., p. 136.

<sup>47</sup> Cf. G. GALILEI, *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme*. Traduzido por E. STRAUSS e organizado por R. SEXL/K. VON MEYENN, Darmstadt, 1982, p. 117. W. A. WALLACE, *Galileo and His Sources*, Princenton, 1984.

<sup>48</sup> Esta constitui a tese básica do Instrumentalismo que sem dúvida chama a atenção a uma das características fundamentais do saber. A questão aqui é, no que diz respeito às atividades da ciência moderna, saber se além disto ela possui um conteúdo cognitivo, ou seja, se ela nos diz como o mundo está constituído. Numa palavra, se é possível ter uma interpretação realista da ciência (Realismo). Cf. F.V. KUTSCHERA, *Wissenschafstheorie II*, München, 1972, p. 391ss. A respeito de uma defesa da posição realista cf. F. SELVAGGI, *Filosofia do mundo. Cosmologia Filosófica*, São Paulo, 1988, p. 135ss. Posição hoje muito difundida é que as ciências não nos dão imagens do mundo, mas são interpretações do real com que podemos agir no mundo baseados num saber estruturalmente aberto por que conjetural.

<sup>49</sup> A respeito das características fundamentais de sua teoria física cf. a obra introdutória: A. K. T. ASSIS, *Uma nova física*, São Paulo, 1999, p. 11ss.



das leis no procedimento cognitivo do novo saber<sup>50</sup>. A dedução matemática constitui uma hipótese permitida, porque nem toca nem atrapalha a experiência já que nada diz sobre o caráter dos fatos experimentados. A natureza emerge neste contexto como um objeto dado e imutável, que pode ser reduzido a regularidades legais.

Descartes<sup>51</sup> respondeu à necessidade presente na cultura de seu tempo de fundamentar filosoficamente a nova forma de conhecer, base da cultura nova que emergia. O método correto do conhecer torna-se então a questão central de seus esforços teóricos<sup>52</sup>. O ponto central da estrutura deste novo saber é o *procedimento analítico*: o entendimento finito só pode enfrentar um problema complexo quando é capaz de dividi-lo em partes menores, o que constitui o ponto de partida para o programa de especialização que vai marcar profundamente a ciência e a cultura modernas. A perspectiva sistêmica vai cada vez mais desapare-

---

<sup>50</sup> Uma explicação científica, se vai dizer depois, é aquela em que a referência a uma sentença que exprime uma lei é constitutiva (conhecimento nomológico). Cf. W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, vol. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Parte II, Berlin/Heidelberg/New York, 1969, p. 273ss. Até Popper, considerava-se a lei natural como algo conhecido com certeza inabalável. Hoje se mudou esta concepção à luz da concepção hipotética da ciência enquanto tal. Kutschera articula esta nova concepção dizendo que uma lei natural é uma sentença não-analítica, essencialmente universal, que é aceita cientificamente como verdadeira, embora não possa nem ser verificada, nem ser objeto de uma confirmação indutiva, numa palavra, passa-se da idéia de que a ciência é uma representação da realidade tal como ela é para a concepção do objeto científico como um modelo construído pelo cientista enquanto aproximação ao comportamento dos fenômenos da realidade Cf. F. v. KUTSCHERA, op. cit., p. 343. M. CHAUI, *Convite à Filosofia*, São Paulo, 1994, p. 256.

<sup>51</sup> Cf. ST. VOSS (org.), *Essays in the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, 1993. D. GARBER, *Descartes, Matemática e o Mundo Físico*, in: *Analytica*, vol. 2 n. 2 (1997) 105-108.

<sup>52</sup> Cf. V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise*, op. cit., p. 43ss. D. WANDSCHNEIDER, *Was stimmt nicht mit unserem Verhältnis zur Natur?*, in: R. FORNET-BETANCOURT, (org.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt am Main, 1998, p. 59ss. A respeito da diferença entre o “paradigma galileano” e o “paradigma cartesiano” cf. D. GARBER, op. cit., p. 119ss.

cendo do horizonte epistêmico e por esta razão o novo saber se torna incapaz de compreender que a natureza é um sistema de redes altamente entrelaçado, que possui um equilíbrio precário. A nova postura científica que emergiu nas últimas décadas tornou claro que qualquer intervenção nesta rede pode perturbar o equilíbrio e provocar o surgimento de uma destruição que, em virtude do próprio caráter sistêmico da natureza, tem efeitos no nível do sistema, isto é, no nível global. Aqui se situa a causa do problema ecológico que constitui hoje um desafio de toda a humanidade.

No horizonte desta nova configuração teórica, a natureza é interpretada como em princípio caracterizada pela divisibilidade ou pela composição, o que implica dizer, como o faz Descartes, que natureza e extensão pura se identificam e que, conseqüentemente, a forma adequada de seu conhecimento é a matemática. Isto provoca uma mudança profunda na perspectiva em que a natureza fora vista pela tradição enquanto a postura filosófica que levantou a pretensão de tematizar as estruturas ideais que determinam o ser natural. No novo saber da natureza se trabalha com uma natureza, que não possui essência (desontologização), nem qualidades, pois estas são consideradas algo meramente subjetivo (desqualificação), nem fins (desteleologização). O tratamento teórico se concentra em sua consideração como pura extensão, portanto, enquanto ela é situada no espaço, no tempo e no movimento (o que importa agora são a massa, o volume e a figura), o que faz com que a *quantificação* seja a característica fundamental do novo saber: o conhecimento é reduzido então ao que é quantitativamente captável e qualquer referência a fins naturais não passa de antropomorfismo (a finalidade pressupõe seres dotados de razão e vontade).

A primeira conseqüência teórica desta nova posição em relação à natureza vai consistir em sua radical diferenciação ontológica do ser espiritual: a natureza é uma forma de ser (enquanto res extensa) completamente diferente do espírito (enquanto res cogitans, consciência). O objeto da ciência é então a pura objetividade, portanto algo manipulável pelo sujeito, o que lhe permitirá fazer prognósticos seguros, cuja confiabilidade é o

fundamento do poder da técnica na civilização moderna.<sup>53</sup> Neste contexto, a física se foi estabelecendo como a ciência fundamental não só como paradigma epistêmico, mas como a ciência que todas as outras pressupõem por considerar a dimensão pressuposta por todo e qualquer ser<sup>54</sup>. A consequência imediata do ponto de vista epistemológico é a experimentação das ciências da natureza: um ser natural é tirado da conexão dos seres naturais e levado à prova enquanto objeto isolado<sup>55</sup>. O objetivo fundamental aqui é pesquisar seu “funcionamento<sup>56</sup>”, isto é, situá-lo na conexão funcional de causa e efeito<sup>57</sup>: compreender o mundo significa compreender as dependências funcionais entre grandezas físicas o que pode ser

---

<sup>53</sup> Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München, 1995, p. 24.

<sup>54</sup> É a partir daqui que vai surgir a grande discussão sobre o reducionismo, ou seja, a tese defendida por muitos de que todas as sentenças científicas podem em princípio ser traduzidas em sentenças da física. Cf. F.V. KUTSCHERA, *Wissenschaftstheorie II*, München, 1971, p. 382ss. A. BARTELS, *Grundprobleme der modernen Naturwissenschaft*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1996, p. 100ss. A respeito da concepção da biologia enquanto campo de aplicação da física cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, op. cit., p. 14-15.

<sup>55</sup> Cf. D. WANDSCHNEIDER, *Was stimmt nicht mit unserem Verhältnis zur Natur?*, op. cit., p. 61.

<sup>56</sup> Para Von Borzeszkowski/Wahsner o que houve na modernidade foi uma passagem radical do “pensamento da substância” para um “pensamento da função” em que o agir constitui o próprio ser dos objetos. Daí porque o tema fundamental do saber moderno é o movimento enquanto movimento. A consequência fundamental do ponto de vista epistemológico desta nova concepção do ser é que o conhecimento não é mais concebido como representação da realidade sensível concreta, mas agora os conceitos científicos são compreendidos como “signo” de ordenações, de vinculações funcionais e de relações no seio da realidade. Cf. H. H. VON BORZESZKOWSKI / R. WAHSNER, *Gibt es eine Logik der Physik als Vorstufe zur Hegelschen Begriffslogik ?*, in: W. NEUSER/V. HÖSLE (orgs.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus. Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, p. 57-58.

<sup>57</sup> Segundo Ch. Thiel em física um fenômeno físico é dito função de um outro, quando este, primeiro, se situa numa relação de dependência em relação ao outro e, segundo, quando os valores de medida a ele atribuídos de tal modo dependem do outro que são calculáveis a partir deles na base da formulação de uma “lei” física. Cf. CH. THIEL, *Funktion*, in: H. KRINGS / H.M. BAUMGARTNER/CH. WILD (orgs.), op. cit., vol. 2, p. 514-515.

feito através do conceito matemático de função o que implica uma redução do ser natural a uma conexão funcional de caráter estritamente quantitativo o que abre o espaço para sua objetificação e redução a meio para a realização dos fins humanos. Isto revela uma característica fundamental do saber moderno: ele é essencialmente um saber que se vincula à experimentação e com isto se faz uma ciência natural matematizada. Ora, enquanto pesquisa da conexão funcional de causas e efeitos, este saber já é sempre em si mesmo um relacionamento técnico com a natureza de tal modo que ocorre aqui uma profunda simbiose entre ciência e técnica.

Portanto, trata-se de uma visão puramente funcionalista, utilitarista e instrumental da natureza e precisamente isto constitui o fundamento ontológico da intervenção na natureza que caracteriza o processo civilizatório da modernidade. Destituída de fins intrínsecos a si mesma, a natureza se torna o receptáculo dos fins que o ser humano, enquanto sujeito<sup>58</sup>, engendra e exterioriza através de uma ação que consiste precisamente em inscrever os fins humanos na natureza agora reduzida a objeto<sup>59</sup> de tal modo que a contraposição sujeito x objeto, desconhecida pelos gregos, se torna o horizonte fundante do novo saber.

Numa palavra, o saber das ciências modernas da natureza possui um caráter técnico intrínseco que, como viu Husserl<sup>60</sup>, vai desenvolver uma dinâmica irresistível: o desenvolvimento técnico-científico mostra uma tendência à auto-aceleração que assume o caráter de verdadeira explosão. Este processo produz muitas conseqüências no nível da vida social: o progresso científico-técnico possibilita a construção de máquinas cada vez mais

---

<sup>58</sup> Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959. M. A DE OLIVEIRA, *Subjetividade und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München, 1973, p. 27-87; *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre, 1996, p. 179-186. V. HÖSLE, *Die Philosophie der ökologischen Krise*, op. cit., p. 53.

<sup>59</sup> Cf. C-G. DUBOIS, *O Imaginário da Renascença*, Brasília, 1995, p. 96-97.

<sup>60</sup> Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, 1977, p. 42-43.

aperfeiçoadas para a produção de bens. Isto por sua vez conduz a uma industrialização cada vez mais intensiva e com isto à produção de bens em massa. Economicamente isto reverte em acumulação de capital que por sua vez vai promover cada vez mais o desenvolvimento técnico-científico o que manifesta que aqui ciência natural, técnica e economia capitalista estão intimamente vinculadas uma à outra.

### C) Uma concepção ontológica da Natureza.

A própria concepção do universo, que está emergindo na ciência mais recente, exige uma re-articulação de nossas visões tradicionais sobre a natureza, sobre a realidade enquanto tal e nos conduz a uma reflexão radical com o objetivo de determinar, no contexto do conflito atual das racionalidades<sup>61</sup>, o procedimento específico com que a filosofia trabalha. Para realizar esta tarefa de forma adequada é necessário em primeiro lugar ter claro que o que aqui se exige não é apenas a consideração irrecusável da linguagem. Fundamental é um tipo de fala específico, ou seja, é argumentar: trata-se então aqui, no caso específico da filosofia, de um retorno aos pressupostos necessários da argumentação enquanto tal. Nisto se revela o que o procedimento teórico da filosofia tem de próprio: não se trata do procedimento dedutivo a partir de axiomas não demonstrados em última instância, mas de uma *reflexão transcendental*<sup>62</sup> sobre os pressupostos irrecusáveis da argumentação. Faz-se necessário, contudo, neste contexto, distinguir a reflexão transcendental aqui buscada da que é vigente na Pragmática Transcendental: para a Pragmática Transcendental o a priori transcendental é a linguagem e não uma esfera lógico-ontológica. Admitido que também a pragmática transcendental tem que argumentar e que a força argumentativa do argumento de funda-

---

<sup>61</sup> Cf. K-O. APEL, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: H. SCHNÄDELBACH (org.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 15-31.

<sup>62</sup> Cf. D. WANDSCHNEIDER, *Letzbegründung und Logik*, in: H.D. KLEIN (org.), *Letzbegründung als System*, Bonn: Bouvier, 1994, p. 84.

mentação última é de natureza lógica, isto manifesta a prioridade da esfera lógico-ontológica frente à linguagem.

Se partimos da tese de que toda nossa atividade cognitiva é mediada por nossos esquemas conceituais, se põe a questão da legitimidade destes esquemas o que por sua vez manifesta algo de especificamente humano: ele é o ser da validade, pois capaz de levantar a questão da validade de seus sistemas categoriais, portanto, da validade de suas representações e de suas normas de ação. Daí sua capacidade de distanciamento de tudo<sup>63</sup>: por levantar a “*questão da validade*”, ele se pode distanciar de suas representações, de seus próprios desejos na medida em que pergunta se elas são verdadeiras e se eles são moralmente corretos. As idéias do verdadeiro (validade na esfera da teoria) e do bom (validade na esfera da prática), que caracterizam o espírito humano, possuem uma universalidade que não existe nem em nosso interior, nem nos eventos do mundo exterior e abrem com isto um espaço de liberdade que vai muito além da simples liberdade negativa de injunções: o ser subjetivo, enquanto ser espiritual, pode investigar as razões de suas suposições teóricas e práticas e com isto se libertar das causas cegas de suas teorias e de suas ações<sup>64</sup>.

O ser humano, portanto, é capaz de avaliar, de julgar, de transformar todos os estímulos que ele como ser animal recebe do mundo em proposições que podem ser afirmadas ou negadas<sup>65</sup>, ou seja, os situa na esfera da pretensão à verdade, teórica e prática. É

---

<sup>63</sup> Cf. M. A. DE OLIVEIRA, *Desafios*, op. cit., p. 21-22: “A possibilidade da reflexão absoluta é idêntica ao que o Ocidente denominou “espiritualidade” e constitui a liberdade originária do ser humano enquanto ser espiritual, que com M. Müller podemos chamar de *liberdade transcendental* para exprimir a transcendência, a indeterminação, a indiferença (*liberdade de indiferença*) específica do ser humano como ser-no-mundo diante das inúmeras possibilidades abertas, que possibilita seu desligamento de tudo, de toda determinação e de toda impressão enquanto ele, na reflexão, pergunta pelo sentido de tudo e, assim, pode tomar posição em relação a tudo”.

<sup>64</sup> Cf. V. HÖSLE, *Moral und Politik*, op. cit., p. 308-309.

<sup>65</sup> Por esta razão, H. Krings considera o julgar, enquanto afirmação ou negação de um estado de coisas, o centro e o fim do pensamento humano. Cf. H. KRINGS, op. cit., p. 279.

precisamente isto situar e elevar o que encontra à esfera do sentido e da validade o específico do conhecimento humano enquanto espiritual. Por poder distanciar-se de tudo, o ser humano emerge, então, como o ser da abertura à totalidade, como o ser da totalidade<sup>66</sup>, que abarca simplesmente tudo, o que implica a negação de qualquer limite e exterioridade<sup>67</sup>: o ser da subjetividade se revela co-extensivo com o todo, inserido no todo, determinado pelo todo, mas em princípio aberto a este todo por ser a instância que diz o todo, a esfera da inteligibilidade universal, portanto, a instância que tudo situa na esfera do sentido<sup>68</sup> e por isto pode distanciar-se de tudo pela reflexão crítica.

Compete, então, ao sujeito enquanto espírito, na linguagem de Puntel, uma *co-extensionalidade intencional com o universo ou com o ser ou com a realidade*<sup>69</sup>, não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do universo existente na medida em que ela inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados<sup>70</sup> precisamente enquanto são inteligíveis.

---

<sup>66</sup> Esta é uma tese básica da tradição da filosofia ocidental. Assim, Aristóteles afirma do espírito ou do pensamento que ele de certo modo é tudo. Cf. De anima III. 8. 431 b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. E que o sábio sabe tudo. Met. A 2 982 a 8. Cf. a respeito: M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 43ss. Para Leibniz o ser humano é uma mônada, cuja especificidade consiste em espelhar ou representar o todo. Cf. G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, Französisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam, 1998, 62, 63, 83.

<sup>67</sup> Cf. J. Y. JOLIF, op. cit., p. 147: "...havendo Totalidade, não existe *outro*, pois tudo o que é afirmado está contido no seu próprio interior".

<sup>68</sup> A respeito da inteligibilidade enquanto uma determinação imanente do mundo real cf. L. B. PUNTEL, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin/New York: de Gruyter, 1990, p. 278ss.

<sup>69</sup> Cf. L. B. PUNTEL, *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema „Deus“: Um capítulo de uma nova metafísica*, München (mimeo), 2004, p. 13. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 223: "...a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade *intencional*, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial".

<sup>70</sup> Cf. A. PLANTINGA, *The nature of necessity*, Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>1982.

“O espírito é correlativo ao ser como totalidade inteligível<sup>71</sup>”, sua estrutura é a abertura transcendental ao ser, ele é a instância em que tudo pode ser acolhido pela mediação das categorias e isto faz sua distinção com o sentidos que são sempre voltados para algo determinado<sup>72</sup>. Por esta razão mesma, o ser espiritual é capaz de captar e reconhecer o ser próprio do outro de si, portanto, reconhecer o ser próprio da natureza.

Pensar, como já viram os gregos, significa sempre pensar tudo (πάντα νοεῖν): pelo pensar estamos em princípio abertos a tudo, pois tudo é em princípio pensável, inteligível, cognoscível<sup>73</sup> assim que se deve dizer que a totalidade do ser é simplesmente dada com a estrutura e o estatuto ontológico do pensamento humano<sup>74</sup>, isto é, do ser subjetivo enquanto ser espiritual e enquanto tal ela constitui a condição de possibilidade do conhecimento de qualquer coisa que conhecemos. A tentativa de reduzir a totalidade do ser a uma pura representação ou a uma idéia regulativa se destrói a si mesma enquanto tal tentativa pressupõe como sua condição de possibilidade que já se fez a distinção entre a pura idéia e algo que não se reduz à pura representação ou à idéia

---

<sup>71</sup> Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 211. Lima Vaz procura mostrar aí as origens platônicas desta afirmação. Daí a tensão fundamental que marca o ser humano. Cf. F. J. HERRERO, op. cit., p. 8: “Pois o ser do homem surge numa tensão entre a finitude e limitação da situação (eidos), por um lado, e a infinitude ou ilimitação que aparece no ato de afirmação pela qual o sujeito se põe (thesis) a si mesmo no horizonte ilimitado do ser”.

<sup>72</sup> Por esta razão, o animal não tem a ver com a totalidade, mas somente com o que tem a ver com sua espécie de acordo com sua organização específica. Cf. G. SCHERER, op. cit., p. 72.

<sup>73</sup> L. B. PUNTEL considera “ser” (na medida em que não é limitado ou identificado com existência) a melhor expressão para dizer a totalidade justamente porque ele não possui propriamente um contra-conceito positivo uma vez que mesmo “nada”, candidato a contra-conceito, não é um contra-conceito positivo. Cf. L. B. PUNTEL, *Wie sollte die Philosophie das Thema “Gott” angehen?*, München, (mimeo), 2003, p. 28.

<sup>74</sup> Cf. L. B. PUNTEL, op. cit. p. 29. Com isto, de nenhum modo se está afirmando que a totalidade dos possíveis objetos já está de fato captada e trabalhada, mas que ela constitui o horizonte em que conhecemos. Cf. W. PANNENBERG, op. cit., p. 20-21.



regulativa, portanto, condição de possibilidade da tentativa é que já estejamos sempre na totalidade mesma<sup>75</sup>. Daí se poder dizer que o horizonte do pensar é infinito: pensar significa sempre situar algo no horizonte do universo, da totalidade do ser e isto constitui a determinação fundamental da subjetividade enquanto espírito o que significa dizer que todos os seus atos teóricos ou práticos, perguntas, conhecimentos, posturas existenciais, são em última instância referidos à totalidade do ser.

Se empregarmos as modalidades numa explicação filosófica da totalidade do ser, então, ela emerge como caracterizada por uma dupla dimensão, pois se houvesse somente entes contingentes, então a totalidade do ser seria também contingente, o que nos levaria a ter que aceitar a possibilidade do nada absoluto. Isto implica que os entes tivessem podido passar para o ser a partir do nada absoluto o que é uma idéia absurda. Assim, já que a tese da contingência de tudo implica uma conseqüência absurda, então há uma dimensão absolutamente necessária, ou na formulação de Blumenfeld, “se no espaço lógico das possibilidades não existir um conceito de um ser, para o qual vale, que ele somente a partir de sua possibilidade extrai sua existência, então não é possível entender como os outros seres poderão, a partir de sua mera possibilidade, produzir sua própria existência<sup>76</sup>”. A dimensão absolutamente necessária da totalidade do ser só pode ser pensada enquanto caracterizada por inteligência, vontade e liberdade absolutas, ou seja, como um ser absoluto pessoal<sup>77</sup> e não pode ser apenas um princípio subjetivo de pensamento, mas tem que valer objetivamente. Uma tal dimensão, que Hegel denominou de Lógico-Ideal é, então, princípio ontológico trans-subjetivo, portanto, princípio fundamental de todo e qualquer ser.

---

<sup>75</sup> Cf. L. B. PUNTEL, op. cit., p. 29.

<sup>76</sup> Cf. J. M. ARRUDA, *Leibniz e a existência de Deus*, in: M. OLIVEIRA/C. ALMEIDA (orgs.), *O Deus dos Filósofos Modernos*, Petrópolis: Vozes, <sup>2</sup>2003, p. 144.

<sup>77</sup> Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Desafios éticos à globalização*, São Paulo: Paulinas, <sup>2</sup>2001, p. 146ss.

A partir daqui se esclarece a tarefa fundamental da filosofia: explicitar a dimensão absoluta enquanto princípio fundamental de todo ser e sua presença em cada ser como seu fundamento o que constitui sua inteligibilidade enquanto ser. Neste sentido se deve dizer que a todo ente subjaz uma estrutura racional, não no sentido de uma faculdade subjetiva, mas como o “Logos” universal, imanente a toda e qualquer realidade e enquanto tal é manifestação do Absoluto. Por esta razão, toda realidade é captável em categorias, portanto, logicamente articulável. Neste sentido, cada ente possui uma estruturalidade própria, uma constituição ontológica, o que lhe dá um lugar e um valor específico no todo do ser do qual ele é um elemento. É isto que, com L. B. Puntel, poderíamos chamar seu “valor ontológico basal”<sup>78</sup>. Valor significa aqui uma medida determinada para as possibilidades de realização de um ente que lhe é dada através de sua própria estruturalidade ontológica de tal modo que os diferentes entes com seus diferentes valores constituem o campo dos valores<sup>79</sup>. Assim se deve dizer que cada ente é ele mesmo quando tem este lugar e este valor e desenvolve suas potencialidades de acordo com este lugar e este valor no todo.

Isto possibilita uma teoria ontológica da natureza<sup>80</sup> e de seu lugar e valor na totalidade do ser<sup>81</sup>: o absoluto emergiu como

---

<sup>78</sup> L. B. Puntel chama “valor ontológico basal” o valor que compete ao ser em virtude de sua própria constituição ontológica e, portanto, é um “fato valorativo” no mundo. É basal precisamente porque constitui a base para o valor propriamente moral que é de caráter prescritivo. Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsbegriff in der Ethik und seine ontologische Dimension* (mimeo), München, 2002, p. 70ss.

<sup>79</sup> Trata-se aqui de uma re-ontologização do valor em contraposição à sua desontologização sobretudo no neokantismo e nas assim chamadas filosofia do valor ou axiologia, cuja tese básica era: valores não são, valem.

<sup>80</sup> A natureza é mais do que pura extensão como Leibniz já fez valer contra Descartes. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Metaphysische Abhandlung*, in: G. KRÜGER, *Leibniz. Die Hauptwerke*, Stuttgart, <sup>3</sup>1949, p. 49.

<sup>81</sup> Neste contexto, a metafísica da natureza proposta por H. Jonas é de fundamental importância. Cf. H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

princípio do pensar e do ser, portanto, de toda a esfera do ser real, do mundo natural e do mundo espiritual, assim que ele constitui a essência, a estrutura fundamental de todo ser. A consequência desta postura para a concepção da natureza é que a ela subjaz uma estrutura lógico-ontológica que se exprime nas leis naturais. Numa palavra, o que ocorre aqui e agora tem que ocorrer nas mesmas circunstâncias sempre e em todo lugar e justamente isto é o que denominamos legalidade da natureza. Ora, a legalidade da natureza tem que ser compreendida na perspectiva do idealismo objetivo como a lógica subjacente à natureza através de que os seres naturais estão em relação uns com os outros. Desta forma, o conceito de legalidade da natureza pertence de antemão ao conceito de ser natural. Uma das consequências desta postura é que as leis naturais, sem as quais não pode existir ciência da natureza, não podem ser abstraídas da experiência, algo que o próprio empirismo reconhece sem, contudo, poder oferecer uma solução teórica para a questão o que significa dizer que o empirismo, em contraposição ao idealismo objetivo, não está em condições de fundamentar a possibilidade das ciências da natureza.

Significa isto dizer que a filosofia da natureza torna a ciência empírica da natureza inútil? Não porque pertence ao conhecimento da natureza não só a captação de leis universais da natureza, mas também das condições antecedentes que constituem um elemento individual e contingente, que, portanto, não pode ser captado pelas leis universais o que tem como consequência que o acesso a ele só pode ser empírico. Filosoficamente importante é que ambos leis universais da natureza e condições antecedentes provêm da mesma raiz, ou seja, do isolamento do ser natural, a saber, as leis da causalidade vinculada ao isolado; as condições antecedentes da constelação fática do contorno de outros isolados e suas leis. Desta forma, o conhecimento da natureza se faz através da imbricação entre necessidade e contingência o que significa dizer que do conceito idealista objetivo da natureza se segue necessariamente que tem que haver também contingência. Neste sentido se pode dizer que o idealismo objetivo é mais adequado ao espírito das ciências da natureza do que o idealismo subjetivo, pois só quando

se reconhece uma esfera ideal de ser atemporal pode-se conceder à ciência da natureza validade sem exceção para o mundo empírico. Sem dúvida que as ciências da natureza são neutras do ponto de vista dos valores, porém, filosoficamente, manifesta-se como o sentido da natureza a produção de seres que podem captar a origem ideal da natureza e pautar suas vidas segundo estas estruturas ideais, que já sempre são pressupostas em qualquer reflexão são problemas de validade<sup>82</sup>.

Assim, também a natureza é uma forma de manifestação da absolutidade, uma “imagem da razão divina” como Hegel se exprimiu<sup>83</sup>. A natureza, na perspectiva do idealismo objetivo, é de fato real, ela é o fundamento de toda subjetividade finita e da intersubjetividade e, portanto, as precede. Mas como ela é constituída pela esfera ideal<sup>84</sup>, pode-se partir da afirmação básica de que ela não é estranha ao espírito, é portadora de inteligibilidade, do Absoluto<sup>85</sup>. A natureza emerge, então, como algo que precede todo poder sobre ela e enquanto tal é símbolo do Incondicionado. Isto constitui sua dignidade própria: tudo o que é, é marcado pelo princípio absoluto, que é assim imanente a tudo sem se confundir pura e simplesmente com nada. É no princípio

---

<sup>82</sup> Cf. V. HÖSLE, *Über die Unmöglichkeit*, op. cit., p. 124.

<sup>83</sup> A respeito das conseqüências desta tese para o problema ecológico cf. D. WANDSCHNEIDER, *Von der Unverzichtbarkeit*, op. cit., p. 161-162. M. A. DE OLIVEIRA, *Cultura e Natureza*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 163-171; *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos*, op. cit., p. 173-202.

<sup>84</sup> Cf.: H.C. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 45: “Tudo que é como efetividade (*Wirklichkeit*) é segundo a Idéia... Ora, a natureza é inicialmente como *fato* primitivo da experiência. Logo, para ser pensada como *real efetivo* (*wirkliche*) a Natureza *deve ser pensada* segundo a Idéia”.

<sup>85</sup> Deste modo pode-se dizer que, mesmo em Hegel, de alguma forma, é retomada a questão central da metafísica de Leibniz. Cf.: H.C. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 43: “por que existe o *real* relativo e contingente, e não apenas o *lógico* absoluto e necessário? Questão, convém repeti-lo, que se coloca na ordem da inteligibilidade radical do que é mas *não é* o puramente lógico”.

absoluto que se fundamentam a unidade e a diferença dos entes o que implica que em última instância tudo tenha a ver com tudo.

Numa palavra, se tudo que existe, enquanto existe, é marcado pelo princípio absoluto e Dele principiado, então toda a realidade, material e espiritual<sup>86</sup> é constituída pelo mesmo princípio fundamental. A estrutura absoluta é a unidade que subjaz à diversidade dos seres finitos, o que implica uma comunhão ontológica entre todos eles, de tudo com tudo, conseqüentemente semelhanças e referências recíprocas entre tudo. Ambas as esferas do real, a natureza e o espírito finito, são principiados do princípio absoluto, fundamento de todo ser, da esfera ideal que é espírito absoluto, que se pensa a si mesmo. Ambos, espírito e matéria, não só não podem ser pensados como duas realidades radicalmente disparatadas, estranhas uma à outra, mas têm que ser vistos como dotados de uma direcionalidade recíproca, uma correspondência epistemológico-ontológica originária uma vez que ambas as esferas se radicam no mesmo princípio ontológico absoluto.

#### **D) Nova postura ética frente à natureza**

Muitos teóricos contemporâneos insistem em que a filosofia prática tem de partir do contexto de nossa situação histórica. Para Habermas, por exemplo, é fundamental lembrar que nas sociedades tradicionais a ética constituía uma parte das cosmovisões ontológicas e soteriológicas que formavam a base do consenso integrador dos sujeitos num todo social<sup>87</sup>, o que implicava a prioridade do bem em relação ao justo. Ora, nossa situação é profundamente diferente: não há em nossas sociedades pluralistas nenhum consenso substantivo sobre valores<sup>88</sup>. Ao contrário, hoje há uma

---

<sup>86</sup> A respeito de uma teologia filosófica construída de acordo com o modelo de uma teoria científica cf: R. SWINBURNE, *Será que existe Deus?*, Lisboa: Gradiva, 1998.

<sup>87</sup> Cf. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 17ss. M.A. DE OLIVEIRA, *A Teoria da ação comunicativa e a Teologia*, in: *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 201-222.

<sup>88</sup> Cf. L. B. L. ARAÚJO, *Pluralismo ético e justiça política*, in: C. CIRNE-LIMA/C. ALMEIDA (orgs.), *Nós e o Absoluto. Festschrift em Homenagem a Manfredo*

multiplicidade de formas de compreensão da auto-realização humana que se apresentam como incomensuráveis e a democratização crescente supõe o caráter não-confessional da vida social.

Para Apel, a situação atual da humanidade constitui o desafio de uma nova ética: o que caracteriza esta situação é a expansão planetária e a integração internacional, cada vez mais profunda, possibilitada pelo desenvolvimento, também planetário, da civilização técnico-científica. Ora, os efeitos das ações humanas, mediadas pelas ciências, se situam, em grande parte, no âmbito dos interesses vitais comuns da humanidade: pela primeira vez na história do gênero humano os seres humanos são chamados a assumir, em escala planetária, a tarefa de uma responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações<sup>89</sup>. Como se posicionar frente a esta situação? Como configurar racionalmente a vida humana no contexto desta nova situação? Não se põe inevitavelmente para a humanidade o problema de assumir a responsabilidade por seu destino coletivo, pela construção de uma nova ordem global?

Tudo isto explicita a exigência de uma ética profundamente diferente tanto das éticas tradicionais<sup>90</sup> como das morais historicamente hegemônicas, porque estas estão vinculadas à esfera das relações privadas ou das comunidades políticas nacionais e se tornam assim incapazes de pensar os problemas surgidos da interdependência das nações no contexto de uma mesma civilização tecnológica, de uma civilização planetária: as conseqüências da intervenção das ciências na ecoesfera e na biosfera e dos mercados globais, que deixaram grande parte da população do mundo em condições sub-humanas, condenada à pobreza, à fome e à miséria, são de uma tal abrangência na vida dos povos que não se pode

---

Araújo de Oliveira, São Paulo/Fortaleza: Loyola/UFC, 2001, p. 245-256; *Moral, Direito e Política Sobre a Teoria do Discurso de Habermas*, in: M. OLIVEIRA/O.A. AGUIAR/ ANDRADE E SILVA SAHD L. F. N. DE (org.), *Filosofia Política Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 214-235.

<sup>89</sup> Cf.: K-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, 1973, vol. II, p. 360-361.

<sup>90</sup> A respeito das características e insuficiências das éticas tradicionais cf. H. JONAS, *Das Prinzip*, op. cit. , p. 22ss.

deixar simplesmente à violência e à guerra a solução dos conflitos. Esta situação põe para a humanidade o problema da co-responsabilidade planetária<sup>91</sup>, portanto, de uma responsabilidade ética global o que exige uma “*macroética da solidariedade histórica*” a nível mundial que seja capaz de produzir uma consciência cosmopolita de solidariedade e que recupere a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social. Desta situação mesma brota a exigência da pergunta pelos princípios normativos que possam legitimar a obrigação de buscar condições básicas para a sobrevivência da raça humana num planeta habitável e numa sociedade mundial em que os seres humanos possam ser reconhecidos em sua dignidade, numa palavra, trata-se de legitimar os fundamentos normativos básicos das estruturas necessárias para uma civilização global.

O pluralismo vigente em nossas sociedades implica que uma moral que levante a pretensão de validade para configurar normativamente a vida individual e coletiva só pode ser uma moral radicada na racionalidade partilhada por todas as pessoas humanas, portanto, uma moral autônoma<sup>92</sup>, imparcial e crítica que se possa constituir como a instância normativa suprema e imparcial da vida individual e social<sup>93</sup> e torne possível numa sociedade pluralista uma convivência baseada no respeito mútuo e na consciência universal dos seres racionais. Neste contexto epocal, a pergunta fundamental de que parte a filosofia prática são: como fundamentar princípios normativos para a configuração da vida comum em sociedades

---

<sup>91</sup> A respeito das discussões atuais sobre a ética da responsabilidade, sobretudo à tese da responsabilidade como princípio ético fundamental em H. Jonas e sua redução a um “procedimento de justificação” sem conteúdo normativo próprio já que exige um comportamento de acordo com normas pressupostas cf. K. OTT, op. cit., p. 673-675. G. ROPOHL, *Das Risiko im Prinzip Verantwortung*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 1 (1994) 109-120.

<sup>92</sup> Para Habermas, o esforço básico de Kant em teoria moral se concentrou na articulação de um conceito pós-metafísico de uma moral autônoma. Cf. J. HABERMAS, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 81-87.

<sup>93</sup> Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995.

marcadas pelo pluralismo<sup>94</sup>, não só fático, mas também desejável, de visões de mundo e de modos de vida de tal forma que sejam respeitadas as diferentes concepções a respeito da essência e dos fins do ser humano e da sociedade?<sup>95</sup> Para Habermas, o esforço básico de Kant em teoria moral se concentrou na articulação de um conceito pós-metafísico de uma moral autônoma. Sem dúvida a ética universalista de Kant é uma das grandes conquistas da modernidade. Contudo, a partir dos problemas que hoje nos pomos e das considerações anteriormente feitas se faz necessária uma reformulação desta proposta.

Kant aceita com razão a tese de que sentenças normativas não podem ser deduzidas de sentenças descritivas. A questão é que ele daqui conclui uma ontologia dualista que distingue radicalmente na totalidade do ser o mundo dos fatos e o mundo das normas. A redução do mundo empírico a puro fato elimina qualquer dignidade própria do ser natural já que a natureza não possui qualquer razão imanente, qualquer subjetividade e qualquer teleologia. Nesta forma de pensar, os seres naturais perdem seu valor intrínseco, sua autonomia relativa, e seu conhecimento é, então, reduzido ao que é quantitativamente captável. A natureza, neste caso, nada mais é do que um mundo artificial, fruto da ação técnica do homem. Foi este tipo de concepção que tornou possível sua sistemática exploração e a facilitação da vida humana na medida em que reverteu em economia de muito esforço e de muito trabalho. A natureza é degradada a simples matéria-prima capaz de satisfazer as carências humanas<sup>96</sup>. Numa palavra, esta ontologia dualista reduz o ser natural a objetividade pura, o que paradoxalmente torna possível sua subjetificação uma vez que ele é reduzido a material da ação do

---

<sup>94</sup> Cf. K-O. APEL, *Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft*, in: R. FORNET-BETANCOURT (org.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt am Main: IKO, 1998, p. 106-130.

<sup>95</sup> Cf. TH. NAGEL, *Moral Conflict and Political Legitimacy*, in: *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987) 215-240.

<sup>96</sup> Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Ecologia, Ética e Libertação*, in: M. A DE OLIVEIRA, *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 183.



homem no mundo. Em sua forma atual, a natureza se revela como o resultado do encadeamento de muitas ações o que faz dela uma construção do sujeito. Trata-se de uma postura antropocêntrica já que sendo o ser humano a instância que dá sentido a tudo, ele ordena tudo a si como cerne da realidade enquanto tal. Daí a redução da natureza exclusivamente a meio para a satisfação de carências humanas.

Nossas reflexões anteriores, que mostraram que o mundo empírico é principiado pela estrutura absoluta da totalidade do ser e que configura todo e qualquer ser, eliminam o caráter dicotômico da ontologia pressuposta pela ética de Kant e assim exige uma nova ética de que decorre uma outra postura frente á natureza. Em primeiro lugar, o idealismo objetivo em contraposição ao idealismo subjetivo de Kant permite uma compreensão da questão da relação ser humano X natureza radicalmente diferente da solução dicotômica: se o princípio absoluto é subjacente à natureza, então, se deve entender o espírito como uma possibilidade desde sempre posta no ser natural, que nele mesmo não chega à realização. Esta tese possibilita uma reconstrução causal do espírito a partir da natureza o que é algo impossível para o idealismo subjetivo já que nesta postura a tese desembocaria num círculo: o espírito seria ao mesmo tempo constituinte e constituído<sup>97</sup>. Na posição aqui defendida, o espírito emerge como um modo de realização que traz à manifestação o ideal contido na natureza apenas implicitamente: primeiro enquanto pensamento, depois enquanto organização social e produção cultural. O central aqui é que os campos da totalidade do ser, natureza e espírito, aparentemente tão distintos, são portadores de uma afinidade estrutural, o que se explica pelo fato de o princípio absoluto ser também princípio da natureza. É por esta razão que também a natureza é uma forma de manifestação da esfera absoluta, uma “imagem da razão divina” como Hegel se exprimiu<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf. V. HÖSLE, *Über die Unmöglichkeit*, op. cit., p. 123.

<sup>98</sup> A respeito das conseqüências desta tese para o problema ecológico cf. D. WANDSCHNEIDER, *Von der Unverzichtbarkeit*, op. cit., p. 161-162. M. A. DE OLIVEIRA, *Cultura e Natureza*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre:

Na concepção do idealismo objetivo, as categorias da filosofia do real são articuladas na base das categorias da lógica, que subjazem às diferentes disciplinas filosóficas e, por mediação delas, às ciências particulares. A primeira consequência disto é que nosso conhecimento da natureza é mediado por estas categorias. A natureza, na perspectiva do idealismo objetivo, é de fato real, ela é o fundamento de toda subjetividade finita e da intersubjetividade e, portanto, as precede. Mas como ela é constituída pela esfera ideal<sup>99</sup>, pode-se partir da afirmação básica de que ela não é estranha ao espírito, é portadora de logicidade, ela é criação<sup>100</sup> do Absoluto<sup>101</sup>. A natureza emerge, então, como algo que precede todo poder sobre ela e enquanto tal é símbolo do Incondicionado. O ser humano, contudo, enquanto ser aberto à totalidade do ser e em última instância à sua dimensão absoluta, é capaz de captar a presença do Absoluto em si mesmo e na natureza e enquanto tal transcende a natureza.

Esta ontologia nova abre o espaço para uma nova postura ética<sup>102</sup> que para diferenciar com a postura moderna poderíamos

---

Edipucrs, 1996, p. 163-171; *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos*, op. cit., p. 173-202.

<sup>99</sup> Cf. C.H. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 45: “Tudo que é como efetividade (*Wirklichkeit*) é segundo a Idéia... Ora, a natureza é inicialmente como *fato* primitivo da experiência. Logo, para ser pensada como *real efetivo* (*wirkliche*) a Natureza *deve ser pensada* segundo a Idéia”.

<sup>100</sup> Hegel procura mostrar que em relação à idéia a contraposição entre liberdade e necessidade se tornou obsoleta. Cf. a respeito: D. WANDSCHNEIDER/V. HÖSLE, *Die Entäusserung der Idee zur Natur*, op. cit., p., 179-181.

<sup>101</sup> Deste modo pode-se dizer que, mesmo em Hegel, de alguma forma, é retomada a questão central da metafísica de Leibniz. Cf. C.H. DE LIMA VAZ, *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza*, op. cit., p. 43: “por que existe o *real* relativo e contingente, e não apenas o *lógico* absoluto e necessário? Questão, convém repeti-lo, que se coloca na ordem da inteligibilidade radical do que é mas *não é* o puramente lógico”.

<sup>102</sup> A postura aqui defendida tem profundas afinidades com a proposta de H. Jonas de fundamentar metafisicamente a passagem da filosofia da natureza para a ética. Cf. H. JONAS, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, in: H. JONAS, *Philosophische Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen*, Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel Verlag, 1992, p. 128-146.

chamar de ontológica cujo imperativo fundamental é: respeita cada ser em seu grau próprio de ser. A natureza, enquanto principiada do Absoluto, é portadora de valores e isto deve ser entendido do ponto de vista ontológico. A grandeza ontológica de um ente se mede pela abrangência de sua estrutura. Ora, pertence à estrutura do ser espiritual que ele seja co-extensivo à totalidade do ser, portanto, sua abrangência é absolutamente ilimitada e universal. Isto implica que o ser humano não pode ser reduzido a apenas um meio para outros elementos do universo, mas antes é enquanto tal o ponto absoluto de referência do universo e é capaz de captar valores éticos e pautar sua vida por eles, ou seja, de ser um ser moral. Por esta razão, tratar o ser humano como um simples meio e não como fim absoluto em si mesmo significa uma degradação incompatível com sua estruturalidade ontológica e isto também deve ser compreendido em primeiro lugar no plano estritamente ontológico e não ainda ético<sup>103</sup>.

A passagem do plano do valor ontológico para o valor ético<sup>104</sup> só é possível para Puntel quando se leva em consideração que uma norma moral enquanto imperativo tem uma relação essencial a uma vontade. Um dever ser ou prescritividade sem uma instância que por assim dizer “faz” esta prescritividade é uma palavra vazia. Numa palavra, sem a mediação de uma vontade nenhum valor ontológico recebe um status moral, ou seja, o normativo-imperativo só emerge quando o agente eleva por meio do empenho de sua vontade os valores ontológicos a valores éticos. A partir, portanto, da qualidade ou da adequação do agir à estruturalidade ontológica do agente é feita uma norma. A racionalidade do ato pressupõe um fundamento ontológico, ou seja, só se pode propriamente falar de racionalidade quando o estabelecimento da norma moral se pode fundar num valor ontológico basal. Portanto, a racionalidade ou a correção das normas morais depende de sua base ontológica. Sem o esclarecimento do nível ontológico as sentenças éticas são

---

<sup>103</sup> Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsberiff in der Ethik*, op. cit., p. 76.

<sup>104</sup> A respeito de uma outra tentativa de reabilitação da filosofia dos valores cf. CH. HUBIG, *Technik- und Wissenschaftsethik*, Berlin/Heidelberg, 1993.

vazias<sup>105</sup>. A questão, contudo, que se põe a partir daqui é a seguinte: se para a validade de uma norma moral fundamental se exige uma decisão de uma vontade, como se deve pensar esta vontade? A vontade humana, individual ou coletiva, que é finita, não pode enquanto tal instituir uma norma de validade universal incondicionada de tal modo que ninguém está isento dela mesmo quando não é faticamente reconhecida. Só uma vontade absoluta não humana, a vontade do Absoluto concebido como ser pessoal, pode elevar os valores ontológicos a valores éticos<sup>106</sup>.

A partir daqui deve-se dizer que a exigência fundamental de uma ética<sup>107</sup> fundamentada neste horizonte é o do respeito a todo ser em<sup>108</sup> sua forma de ser de tal modo que se garanta a comunhão universal que constitui a estrutura básica do universo<sup>109</sup>. Este horizonte abre o espaço para uma ação no mundo que tem como tarefa básica a união de objetivos ecológicos e objetivos sociais<sup>110</sup>, ou seja, restabelecer os vínculos que nossa civilização técnico-científica<sup>111</sup> rompeu com a natureza<sup>112</sup> e reconstruir as comuni-

---

<sup>105</sup> Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsberiff in der Ethik*, op. cit., p. 87-91.

<sup>106</sup> Cf. L. B. PUNTEL, *Der Wahrheitsberiff in der Ethik*, op. cit., p. 94.

<sup>107</sup> Para van Daele já que as sociedades modernas destroem as convicções éticas partilhadas, é o sistema jurídico que deve proteger os cidadãos das conseqüências indesejadas da técnica. Cf. W. V. DAELE, *Kulturelle Bedingungen der Technikkontrolle*, in: P. WEINGART (org.), *Technik als sozialer Prozess*, Frankfurt am Main, 1989, p. 197-230. A respeito das objeções a uma ética da técnica cf. K. OTT, *Technik und Ethik*, op. cit., p. 659-661.

<sup>108</sup> A respeito das diferentes tentativas de articular a ética em consideração desta problemática cf. M. L. PELIZZOLI, *Correntes da ética ambiental*, Petrópolis: Vozes, 2003.

<sup>109</sup> O que para alguns conduz a uma re-espiritualização do humano. Cf. N. M. UNGER, *O encantamento do humano Ecologia e Espiritualidade*, São Paulo: Loyola, 1991.

<sup>110</sup> A respeito de propostas que também unem objetivos ecológicos e sociais cf. L. WICKE/J. HUCKE, *Der ökologische Marshallplan*, Hamburg: Ullstein, 1989. TH. POGGE, *Eine globale Rohstoffdividende*, in: *Analyse und Kritik* 17 (1995) 183-208.

<sup>111</sup> Cf. V. HÖSLE, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München, 1991., R. MANCINI et alii (orgs.), *Vittorio Hösle: o paradigma ecológico*, in: op. cit. p.53-67. K. OTT, *Ökologie und Ethik*, Tübingen, 1993. L. BOFF, *Ética da Vida*, Brasília, 1999; *Ethik für eine Welt*, Düsseldorf, 2000.

dades humanas<sup>113</sup> de tal forma que se estabeleçam relações simétricas entre todos os seres humanos, nos diferentes níveis de organização de sua vida, pelo reconhecimento do valor intrínseco de cada ente e, de modo especial, da dignidade incondicional de todo ser humano, que é portador, no universo, do valor intrínseco supremo enquanto ser racional e livre. Este reconhecimento é efetivo quando traduzido nas relações interpessoais e nas instituições fundamentais da vida coletiva, que efetivem os direitos de todos, ou seja, através da construção de uma intersubjetividade simétrica e transitiva<sup>114</sup>, que assim se revela como exigência ética suprema.

Daqui se segue um segundo critério ético para o engajamento do ser humano no mundo: primazia entre os diferentes fins contingentes, que se oferecem à sua ação, têm os que efetivam o respeito à vida humana e à vida dos outros seres vivos<sup>115</sup>, o que implica afirmar que as necessidades materiais básicas que se

---

<sup>112</sup> Pode-se entender neste sentido a tese de M. Serres de que é necessário acrescentar ao contrato exclusivamente social um contrato natural de simbiose e reciprocidade que mudaria radicalmente nossa postura frente à natureza. Cf. M. SERRES, *El contrato natural*, Valencia: Pretextos, 1991, p. 61ss.

<sup>113</sup> O pensamento e o agir técnicos se situam sempre numa “relação pragmática”, ou seja, eles implicam “agente, material e co-sujeitos”. Cf. H. SCHRÖDTER, *Gentechnik, Gen-Ethik, Ethik. Zur Unhintergebar ethischer Verantwortung*, in: J. HOFFMANN, (org.), *Ethische Vernunft und technische Rationalität*, Frankfurt am Main, 1992, p. 79-98. M. DIERKES, *Leitbild und Technik*, Berlin, 1992.

<sup>114</sup> Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Desafios éticos da Globalização. A Intersubjetividade como estrutura ontológica suprema*, in: R.A. ULLMANN (org.), *Consecratio Mundi. Festschrift em Homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, 1998, p. 520-532.

<sup>115</sup> Para muitos autores hoje as *inovações tecnológicas* só são moralmente justificadas quando elas são compatíveis com algo não técnico, sobretudo, com a constituição, com o meio-ambiente e com o mundo social. Nesta perspectiva, Hastedt formula sua pergunta ética fundamental: “que técnicas produzem que contribuição sob que condições para uma vida boa numa sociedade justa”? Ela articula cinco dimensões de compatibilidade: saúde, sociedade, cultura, o psíquico, meio-ambiente. Uma técnica é, então, legítima quando ela é compatível com o sistema mais abrangente das mesmas liberdades fundamentais para todos. Cf. H. HASTEDT, *Aufklärung und Technik*, Frankfurt am Main, 1991, p. 252.

referem à manutenção e reprodução da vida humana<sup>116</sup>, portanto, que são indispensáveis para a vida e o desenvolvimento humano, têm prioridade em relação qualquer outro tipo de necessidade, no sentido do mínimo exigido. Isto, por sua vez, implica como consequência uma exigência ética em relação à economia: ela não é fim em si mesma, mas apenas o pressuposto material do desenvolvimento integral do ser humano e por isto deve estar a serviço da satisfação das necessidades básicas e não simplesmente do crescimento econômico, que conseqüentemente se revela como meio<sup>117</sup> e não como fim último da atividade econômica<sup>118</sup>. Daqui se segue que a economia não deve ser entregue a um sistema espontâneo, sem planejamento, participação dos cidadãos e regulação a não ser a competição de microentidades isoladas e todo o processo deve ocorrer não só tendo o desenvolvimento humano integral como objetivo<sup>119</sup>, o que significa, em primeiro lugar, investir na melhoria das condições de vida das pessoas<sup>120</sup>, mas de

---

<sup>116</sup> O que se contrapõe radicalmente à forma de organização hegemônica da economia em nossas sociedades, que é centrada no mercado e no lucro, pressupondo-se que a propriedade, o controle e a gerência privada e excludente dos meios de produção constituem a única forma natural e racional de organizar a economia. Cf. L. BOFF/M. ARRUDA, *Educação e desenvolvimento na perspectiva da democracia integral*, in: *Globalização: Desafios socioeconômicos, éticos e educativos*, Petrópolis, 2001, p. 12: “A apostasia do mundo do capital está exatamente em ter transformado o meio em fim, em ter deificado o dinheiro, o lucro, o capital e a técnica e, simultaneamente, coisificado o ser humano. Portanto, não é apenas a cultura do capital que estamos criticando, porém, ainda mais agudamente, a religião do capital e a ética daí decorrente.”

<sup>117</sup> Cf. L. BOFF/M. ARRUDA, op. cit., p. 17: “as atividades voltadas para a satisfação das necessidades materiais são apenas meios para garantir o desenvolvimento cultural, mental e espiritual do ser humano, de todas as suas faculdades e potenciais enquanto pessoa e ser social.”

<sup>118</sup> Cf. M. A DE OLIVEIRA, *Ética e Economia*, São Paulo, 1995, p. 67ss.

<sup>119</sup> Cf. A. SEN, *On ethics and economics*, Oxford, 1987; *Inequality re-examined*, Oxford, 1992.

<sup>120</sup> Sem dúvida a qualidade de vida depende de condições materiais, mas ela não é, enquanto diz respeito à vida humana, uma grandeza material e por isto depende de muitos outros fatores. Cf. M. NUSSBAUM/A. SEN (orgs.), *The Quality of Live*, Oxford: Clarendon, 1993. A. SEN, *Desenvolvimento humano como*

tal modo que os laços com os outros seres vivos e os demais seres da natureza sejam conservados, ou seja, que eles não sejam destruídos sem necessidade, antes se procure preservar as fontes de energia, o ar, a água potável e todos os fatores indispensáveis ao equilíbrio ambiental. Isto exige um debate sério sobre o preço ecológico da economia mundial e as conseqüências para o equilíbrio do eco-sistema dos efeitos do transporte ligado ao comércio internacional, das ameaças às reservas biológicas do planeta e à diversidade biológica e do esgotamento das matérias-primas<sup>121</sup>. Isto implica também que os seres humanos e sua força de trabalho não sejam separados dos meios de produzir, dos outros seres humanos e da natureza nem reduzidos em seu ser a simples consumidores.

Esta ética e seu fundamento metafísico desembocam num questionamento radical dos fins estabelecidos para a vida humana pela cultura moderna: a vida humana é centrada no desejo e na acumulação de bens por se pressupor um apetite ilimitado de consumir, o que leva a pôr no consumo de bens materiais o sentido da existência humana. Na medida em que a própria atividade econômica se transforma em meio enquanto fundamento material do desenvolvimento, então ela precisa ser radicalmente repensada para eliminar toda produção do supérfluo e do excessivo e isto abrirá um novo horizonte emancipatório para a humanidade. Para Diefenbacher<sup>122</sup> isto exigirá uma vinculação entre o “princípio da justiça” e o “princípio da sustentabilidade”: o princípio da diferença de Rawls reza que as desigualdades sociais e econômicas só podem ser aceitas se proporcionarem o maior benefício aos membros menos favorecidos da sociedade. Este princípio pode e deve ser alargado na medida em que se considera também a participação no meio-ambiente e com isto no potencial de desenvolvimento dentro dos “limites do crescimento”. Nesta perspectiva,

---

*liberdade*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. TH. KESSELRING, op. cit., p. 96ss, 196.

<sup>121</sup> Cf. TH. KESSELRING, op. cit., p. 184-190.

<sup>122</sup> Cf. H. DIEFENBACHER, *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, Darmstadt: WBG, 2001, p. 59.

o grau de justiça de uma sociedade depende de como ela regula o acesso aos recursos renováveis e não-renováveis e de como ela permite à sua população a participação no direito de eliminar os elementos ameaçadores da vida de toda e qualquer espécie<sup>123</sup>. Numa palavra, esta ética exige repensar os valores e os estilos de vida de nossa civilização técnico-científica.

*\*Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira*

Doutor em Filosofia pela Univ. Ludwig-Maximilian de Munique na Alemanha, Professor da Univ. Federal do Ceará – UFC, Colaborador do ITEP.

---

<sup>123</sup> Cf. TH. KESSELRING, op. cit., p. 193.



## DEMOCRACIA VERSUS ÉTICA NUM ENFOQUE LÓGICO HEGELIANO E SÓCIO-HISTÓRICO

*Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares\**  
*Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida\**

**Resumo:** O artigo pretende discutir a relação Ética e Democracia tanto no seu enfoque lógico-dialético à semelhança da relação fenômeno e essência da lógica hegeliana, como também seu enfoque histórico, destacando a unidade, a cisão, a relação e concluindo com a interação da Ética e da Política na Democracia participativa.

**Palavras-chaves:** ética, democracia, dialética, relação, direito; Partidos; Movimentos Sociais.

**Abstract:** the article intends to consider the relationship Ethics and Democracy as much in its logic-dialectical focus the likeness of the relationship phenomenon and essence of the hegelian logic, as its historic focus, detaching unity, dissociation, relationship and leading with the interaction of Ethics and Politics on share Democracy.

**Keywords:** ethics, democracy, dialectic, relationship, right, Political organizations, Social Movements.

## Introdução

A defesa de uma ordem democrática e a formação da cidadania é o ponto de partida que norteia estas reflexões e constitui também um grande desafio. Um desafio que não é fácil, mas que aceitei assumir mesmo correndo o risco de equívocos e incompreensões. De antemão não quero fazer um relato da idéia de Democracia - pois suponho ser um conteúdo certo das nossas aulas de Filosofia. Limitar-me-ei mais à sua efetivação e aos questionamentos suscitados no contexto atual.

Consideramos que de todos os sistemas políticos, a Democracia é aquele que crucialmente depende da clareza intelectual, de ser responsável e adequadamente compreendido. Portanto há uma necessidade de hoje se reordenar a teia confusa de argumentos que se apoiam no que a Democracia deve ser, pode ser, não é e não deve tornar-se. Por outro lado também - o tema da Ética salta em todos os lugares - aqui e ali e nos mais diversos discursos. Há uma imensa bibliografia suscitando os mais diferentes interesses - o que exige também de nós uma profunda reflexão e atualização. Hoje para falarmos como os filósofos considerados “filósofos da libertação” a Ética tornou-se “a filosofia primeira”. Nesta perspectiva a ética é pensada como mediação de transformação social e instrumento de práxis libertadora.

Para estabelecer a relação entre Ética e Política (Democracia), apelamos para uma interpretação lógica dos termos e depois realçamos o seu alcance existencial e humano. Essa interpretação tem como embasamento filosófico a lógica hegeliana nas suas categorias de fenômeno e de essência e sua respectiva relação. Pois toda a produção de conceitos que vise assegurar um conhecimento legítimo e eficaz, passa pela lógica hegeliana, ainda que seja para ir além dela ou mesmo contra.

A dialética, como estrutura do discurso, é o processo pelo qual o filósofo precisa assegurar a transparência integral do ser, dialética essa que tem a mágica virtude, de estabelecer a correspondência entre os momentos do pensamento e a diversidade sistemática da existência. Como numa cena de tragédia, ela insiste

na presença dos contrários, das oposições e das contradições, das afirmações e negações e revela toda verdade do existente - delimitando as possibilidades teóricas da teoria. “A verdade não é nem o Ser nem o Nada, mas o fato de o Ser ter passado e não passado para o Nada e o Nada ter passado para o Ser: o Devir”<sup>1</sup>. Tudo isto constitui o processo livre do pensamento à procura das suas mais profundas determinações. Neste primeiro momento, o Ser é o Absoluto (ou a verdade). Mas o que é, é necessariamente alguma coisa. Isto significa que ele recebe uma definição, uma qualificação, em geral. Além de receber uma qualidade, ele é um existente, um ser-presente (...). O ser presente só é o que é enquanto se relaciona com o que não é ele e, por conseguinte, enquanto limitado. A verdade de qualquer coisa está na sua relação com a outra coisa.

Para melhor adentrarmos no nosso conteúdo trabalhamos com alguns tópicos do segundo livro da Lógica - a Lógica objetiva - que especificamente tem por título a Essência para fundamentar teoricamente e analogicamente a relação entre Ética e Democracia.

A verdade do ser é a Essência. Discorrendo sobre esta afirmação podemos trabalhar os respectivos conceitos: Essência x Fenômeno e analogicamente Ética e Democracia. À primeira vista temos dois conceitos aparentemente diferentes - um conceito político e um conceito ético. Mas a identidade dos dois conceitos se dá exatamente na relação de tipo ontológico como vamos tentar demonstrar no decorrer do discurso. Em que fundamento teórico se comprova a proposição que: primeiro - a relação ética e Política é uma relação simétrica e segundo que a Democracia no plano político é a expressão mais adequada da dignidade humana.

## **1. Estrutura ontológica: democracia e ética**

Uma reflexão filosófica sobre Democracia e Ética começa por indicar o sentido do tema e vê nessa formulação tão clara, uma certa ambigüidade. Por que dizemos que há uma certa ambigüidade

---

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Science de la logique, logique de l'Essence*, Paris, Montaigne, 13, Tomo II, 73

no tema proposto? A relação Democracia e Ética é uma relação simétrica. A primazia objetiva pertence à política (Democracia), pois é só no plano político que existe e se realiza a moral, mas a primazia subjetiva cabe à Moral, pois a questão da política razoável só se põe e só pode ser razoavelmente respondida como questão ética. A verdadeira interação não redutiva entre Ética e Política, se dá, não por um refluxo ao privado, como pretende obrigar a universalização do moderno mecanismo social, mas pela realização responsável da vida moral no espaço público. Com efeito, são insensatos, tanto a exigência moral que não possa se realizar na comunidade, como o projeto político que não crie condições para o exercício da liberdade razoável (possível). De modo que - para usar uma expressão weilliana - “a Política é a moral em marcha”<sup>2</sup>. É evidente que aqui não se entende moralização no sentido vulgar e desgastante que lhe empresta os discursos oportunistas e eleitoreiros da grande parte dos nossos políticos profissionais. Mas moralização - significa - segundo Péricles - a perfeição individual vivida na totalidade das relações consigo mesmo e com os outros. Portanto “Democracia e Ética se conjugam numa relação de tipo ontológico, vem a ser aquela que tem lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação”<sup>3</sup>. Assim a essência da Democracia é a dignidade da pessoa humana; e a Democracia é o espaço, ou melhor a expressão dessa dignidade - isto é, que manifesta a essência.

## **2. Enfoque lógico-dialético: essência e fenômeno**

Adentramo-nos na aventura e nossa preocupação inicial é esclarecer as questões em torno da própria noção de fenômeno e suas possíveis relações com a aparência. Detectada a ambigüidade em torno de tal relação, detemo-nos no momento mais importante do fenômeno, ou seja, o seu aparecer. Dando seqüência ao processo de manifestação do fenômeno, percebemos que tal processualidade se dá em nível de uma dialética interna onde as categorias de existência, coisa e propriedade participam de seu movimento

---

<sup>2</sup> E. WEIL, *Filosofia Política*, (trad. M. Perine), S.Paulo, Loyola, 15-76.

<sup>3</sup> H.C.L. VAZ, «Democracia e Dignidade Humana», *Síntese* 44 (1988): 11-25.

interno. Possibilitando não somente seu aparecer mas outras relações até sua dissolução, passando a ser então relação essencial.

## 2.1. A noção de fenômeno

Do grego φαινόμενον, a expressão fenômeno ao longo da história do pensamento ocidental tem sofrido modificações no que se refere ao seu uso e significação. Originariamente, a palavra fenômeno tem sentido equivalente a aparência sensível e esta por outro lado é marcada por significados simetricamente opostos.

Em primeiro lugar, aparência implica o ato de ocultar a realidade e em segundo, aparência significa a manifestação ou revelação dessa mesma realidade. Desse modo, a aparência obscurece a realidade, salvo procedendo além da aparência e prescindindo dela ou de outra forma, a aparência é o que se manifesta ou revela a própria realidade de modo que esta encontra na aparência, a sua verdade, a sua revelação. Se no primeiro caso, a relação entre aparência e realidade é de oposição, no segundo, é de semelhança ou de identidade.

Para os clássicos de um modo geral, havia a coincidência entre aparência e realidade. Aristóteles chegou a perceber a neutralidade da aparência e quando esta se manifesta como sensação ou como imagem, pode ser verdadeira ou falsa. Mesmo sem garantias de verdade, a aparência pode, segundo Aristóteles, ser considerada como ponto de partida da pesquisa científica ou da verdade a qual é reconhecida na sua necessidade somente mediante o uso dos princípios do intelecto.

A noção de aparência ganha uma espécie de revalorização a partir do século XVII, quando a filosofia reconhece seu caráter real e é com o pensamento de Hobbes que se dá tal reconhecimento, ao afirmar que de todos os fenômenos que nos cercam o mais importante é o seu aparecer.

Hobbes identifica a aparência real com a sensação e esta se constitui o ponto de partida da indagação relacionada às coisas não criadas pelo homem, assim como as definições são o ponto de partida para a pergunta pelas coisas criadas pelo homem, ou seja,

os entes matemáticos e políticos. Hobbes formulava assim os fundamentos do empirismo moderno. Locke reforçará a perspectiva hobbeniana sublinhando o caráter relativo e subjetivo das aparências sensíveis, mas assume-as como único fundamento do conhecimento humano.

Kant faz a distinção entre aparência (Fenômeno) e aparência ilusória. As aparências são os fenômenos, como objetos da intuição sensível e em geral da experiência enquanto os fenômenos são as únicas realidades que o homem pode conhecer e das quais pode falar.

Enquanto na perspectiva kantiana, o fenômeno é o primeiro momento da coisa-em-si e esta não se manifesta para o sujeito, em Hegel, o fenômeno é o que aparece na sua verdade. A aparência fenomênica é possibilidade do aparecimento da essência e esta mantém identificação com a aparência. A aparência é a essência que existe na sua imediatidade, seu aparecer é a determinação através da qual a essência não é ser, mas essência cujo aparecer se desenvolveu, resultando em fenômeno.

Enquanto determinação imediata, a aparência é destinada a ser absorvida ou superada por outras determinações refletidas ou mediadas no desenvolvimento dialético da Idéia Absoluta e na perspectiva hegeliana, não há realidade tão recôndita que, de algum modo não se manifeste e apareça. Daí a afirmação contida na Introdução da segunda seção da Lógica da Essência, §1<sup>o</sup> quando ele afirma: “A essência deve aparecer”<sup>4</sup>, ou seja, a razão de ser da essência é manifestar-se como algo e aqui tal manifestação se dá na existência, isto é, no fenômeno que é a imediatidade restabelecida pela suprassunção da essência enquanto fundamento ou seja, da essência como ser-em-si (fenômeno).

A partir destes esclarecimentos em torno da relação fenômeno x aparência, procuraremos aprofundar o sentido específico desta relação na Lógica da Essência de Hegel, mostrando que o processo da lógica hegeliana é um processo fluído, diferindo radicalmente da

---

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, 68.

ontologia clássica cujo princípio na ótica parmenediana implicava que todo ser é verdadeiro porque ele é nele mesmo, no pensamento hegeliano este princípio se fundará na contradição dele mesmo ou seja, a verdade de ser se explicita na medida em que ele é não-sendo.

O processo de restabelecimento da essência se dá mediante a existência, tida aqui como a mediação do ser. Essa mediação é em si a reflexão da essência em si mesma. Enquanto a essência saiu de seu fundamento como existência e o fundamento em seu processo dialético a ultrapassou, a existência torna-se mediação refletida nela mesma, enquanto absoluta negatividade; é dessa forma que a existência é posta em face de sua determinação como aparência (fenômeno).

Como vimos anteriormente, na visão hegeliana, a relação fenômeno x essência não é uma relação de coincidência mas de possibilidade do emergir da essência, visto que ela se faz a partir da oposição entre seus próprios termos. Consequentemente, a aparência é antes a essência em sua existência ou seja, a essência se encontra nela de forma imediata. O fato da aparência não se apresentar como existência mediatizada mas refletida, constitui nela (aparência), o momento da essência ou melhor, a existência enquanto existência essencial é aparência.

A aparência existe no sentido de que a existência como tal é algo posto num ser existente em-si e por-si mesmo. O que constitui a essencialidade da aparência é o fato dela ter em si mesma a negatividade da reflexão que constitui a natureza da essência. A reflexão aqui mencionada, não é uma reflexão estranha ou extrínseca a qual pertença a essência e que por meio de sua comparação com a existência, explique a aparência enquanto tal. A essencialidade da existência ou melhor, o seu ser aparência, é a própria verdade da existência.

Quando se diz que o ser é somente aparência, no sentido de que diante dele a existência imediata seja a verdade, então a aparência se apresenta como a verdade deste ser e ela (aparência), representa a existência como essencial; neste sentido a existência é

a aparência carente de essência em face de ter em si somente um momento da aparência ou seja, a existência como imediata sem sua reflexão negativa. Enquanto inessencial, a aparência se apresenta como negatividade, como se a imediatidade diante dela fosse o positivo e o verdadeiro. Mas esse imediato não contém a verdade da essência em-si e a existência acaba necessitando de essência, na medida que se sucede o movimento de passagem pela aparência.

La esencia aparece ante todo en sí misma, en su simple identidad; de esto modo es la reflexión abstrata, el puro movimiento que procede de la nada a través de la nada, de retor no hacia sí mismo. La esencia aparece, y así es desde ahora, apariencia real, puesto que los momentos de sua apariencia tienen existencia<sup>5</sup>.

A aparência é coisa como mediação negativa de si consigo mesma. As diferenças contidas na aparência são matérias independentes e constituem a contradição entre ser um subsistir imediato e o fato de ter ao mesmo tempo sua subsistência na negação da própria aparência. Nesse sentido, a aparência é mediação em face da instabilidade de seus momentos o que de certa forma submete a existência à condição de momento e em consequência, a aparência se torna unidade do aparecer da existência.

A aparência se determina com maior precisão enquanto existência essencial, por outro lado, sua essencialidade se distingue dela enquanto inessencial e neste ponto o essencial quanto o inessencial entram em relação de reciprocidade, possibilitando a aparência de manifestar-se. (A aparência antes de tudo é simples identidade consigo mesma, mas contém diferentes determinações de conteúdo), enquanto lei do fenômeno. Tal manifestação ultrapassa a oposição (essencial x inessencial), onde o essencial da aparência se opõe a si mesmo e diante do mundo fenomenológico, se põe o mundo existente em-si. Esta oposição volta ao seu fundamento, o existente em-si se encontra na aparência e vice-versa, enquanto o aparente está determinado e contido em seu ser em-si. Aqui a aparência passa a ser relação.

---

<sup>5</sup> *La Doctrina de la Esencia*, Libro II, p.440



## 2.2. O fenômeno e seu aparecer

A existência se apresenta como imediatidade do ser, mas a essa imediatidade está subjacente a essência. Tal imediatidade é em-si a reflexão da essência sobre ela mesma; assim a essência enquanto existência eleva-se de sua base, transformando-se em essência. Enquanto imediatidade refletida, a existência é negatividade absoluta e apresenta-se como sendo esta negatividade no processo de determinação do fenômeno. Desse modo, o fenômeno é a própria essência sob o aspecto de sua existência, onde a essência se encontra de modo imediato. Tais momentos da essência se traduzem como existência refletida, possibilitando de outro lado, o aparecimento do fenômeno enquanto existência essencial.

Como dissemos anteriormente, há uma diferença radical entre Kant e Hegel no que se refere à concepção de fenômeno. Enquanto a coisa-em-si kantiana é o suporte incognoscível mas pensável (para o sujeito) do fenômeno, a coisa-em-si (essência) hegeliana é o suporte ou resíduo da coisa como categoria concreta da existência, enquanto este resíduo está em oposição à exterioridade da imediatidade. A negação da coisa-em-si será a coisa-para-outro que em Kant apresenta-se como fenômeno e em Hegel como essência.

O processo de negação da coisa-em-si envolve toda uma dialética da propriedade, onde esta aparece como exteriorização da coisa e negação de si mesma na exterioridade ou seja, há aqui a possibilidade de passagem ao ser (Sein) que é a unidade para o ter, a qual implica na multiplicidade ou diferença.

Na perspectiva hegeliana, o que vai fazer com que o fenômeno seja (no seu aparecer), é a sua própria essencialidade ou melhor, a existência contém em si mesma a negatividade da reflexão, tendo portanto, na sua interioridade a natureza da essência. Nessa perspectiva, o fenômeno não mais necessita de uma reflexão exterior cuja essência faria parte e que comparando tal reflexão à existência, se concluiria o caráter fenomenal e não fenomenológico dessa mesma existência.

Quando se diz de um fenômeno que ele é desprovido de essência, quer se representar sua negatividade como se a imediatidade tivesse

por seu contrário o positivo e o verdadeiro; o que é mais exato, é que o imediato não contém ainda a verdade essencial. A existência deixa de ser estranha à essência para que ela chegue ao fenomenal<sup>6</sup>.

O aparecer da essência se dá através dela mesma, de sua identidade simples, se apresentando pois como a reflexão abstrata, isto é, o movimento puro que parte do nada passando pelo nada com retorno nela mesma. A partir desse movimento de negatividade interna, a essência aparece como realidade e cada momento do seu aparecer tem existência.

O fenômeno enquanto unidade da aparência e da existência é coisa, no sentido de uma mediatização negativa consigo mesmo contendo porém diferenças que são as matérias independentes. A aparência presente a esta mediatização juntamente com seus momentos instáveis adquirem no fenômeno, independência imediata proveniente da existência, possibilitando seu aparecer.

Ao tentar precisar uma definição para o fenômeno, diremos que ele é a existência essencial e que sua essencialidade difere dele mesmo (fenômeno), enquanto inessencial; tal contradição possibilita o que chamaremos relação. Lembramos ainda que o fenômeno é primeiramente identidade simples em-si e tal identidade comporta diferentes determinações de conteúdo para si mesmo e suas relações apesar das modificações sofridas, o que permanece invariável é a própria lei do fenômeno, isto é, a contradição interna que possibilita seu aparecer.

A lei do fenômeno em face da diversidade, se transforma em seu contrário, aqui a essencialidade do fenômeno se opõe a ele mesmo e o mundo sendo-em-si, se opõe ao mundo fenomenal. Tal oposição caminha para sua base, seu ponto-de-partida, o sendo-em-si passa a fazer parte do fenômeno, por outro lado, o fenomenal se define como sendo absorvido por seu ser-em-si, neste momento o fenômeno passa a ser relação essencial.

O fenômeno é a essência na sua exterioridade, a aparência é a essência que se manifesta em seu ser puro. Nesse sentido, a

---

<sup>6</sup> *Science de la logique*, 144

aparência emerge como realidade constituinte que reconhece na existência toda sua positividade.

### **3. Enfoque histórico da relação ética e democracia**

Como essa adequação “Ética e Democracia” se confirma na história do pensamento ético e político do Ocidente? Estamos diante de um paradoxo que nos surpreende. De uma parte, temos o pensamento clássico que admite uma profunda unidade entre Ética e Política. Doutra parte apresenta-se o pensamento político moderno, inaugurado por Maquiavel, desenvolve-se acentuando sempre mais a separação entre Ética e Política e contemporaneamente a exigência em articularmos e recuperarmos essa relação entre Ética e Democracia, em outros moldes tão necessários ao pensamento político contemporâneo, neste tempo de globalização negadora da Democracia e da Ética. Esse, é igualmente o alvo que aqui nos propomos.

O roteiro da nossa reflexão desenha-se a partir de dois problemas: primeiro a pressuposição dessa relação na unidade entre Ética e Política e conseqüentemente o problema teórico da relação entre dignidade humana e democracia, que é baseado no fundamento lógico-ontológico e o segundo é o aspecto histórico no seu desenrolar até aos nossos dias. Como se efetiva a construção da Democracia?

#### **3.1. Unidade entre ética e política**

A formação das polis na Grécia clássica expressa também simbolicamente a vida política como uma vitória da liberdade sobre o destino - uma vez que o antigo destino agia sobre a liberdade - obedecendo aos caprichos dos Deuses. Com o nascimento da idéia de lei (nomos) que passa a ocupar na cidade o lugar do tirano - são assegurados aos cidadãos a igualdade de (isonomia) e a equidade (eunomia). De modo que a lei permite ordenar a vida da cidade sob a égide de uma constituição (política) que submete o agir dos indivíduos à norma da justiça. O destino cede lugar à razão. É o logos penetrando na sociedade política e não mais somente a força do destino (Poder).

Aristóteles aborda a política sob a categoria da *praxis*, i.e., como uma particularização do *ethos* numa determinada região da atividade humana, a *práxis* comunitária. Com isso, ele confere automaticamente à realidade política um caráter ético. Pertence à política, como ciência do *ethos* político, fundamentar racionalmente a convivência social ou seja o existir e agir em comum, a partir do livre consenso. A razão imanente à *práxis* consensual exprime-se na lei justa, que regula os direitos e deveres dos cidadãos. Ela assegura a participação equitativa de todos no bem comum. É através de sua participação na vida da *polis* que o indivíduo realiza a sua liberdade, enquanto o bem comum coincide com o seu próprio bem. Assim entendida, a política representa o esforço de ordenar racionalmente a associação dos indivíduos, decorrente de uma necessidade natural. Para tanto, faz-se mister submeter o exercício do poder como força e violência ao império da lei, que o legitima na medida em que é regido pela justiça. A *polis* ou o Estado não consiste senão no conjunto de instituições que regulamentam o exercício do poder em termos de direitos e deveres.

Destarte, a política, como organização das relações sociais segundo o critério da justiça, adquire necessariamente também o caráter de *póiesis*. Da ação política resulta uma obra, que é o Estado, o conjunto das instituições e instrumentos jurídicos que regem a *práxis* comunitária. Enquanto edificação da *polis*, a política apresenta uma dimensão técnica. O produto da atividade política deve obedecer não somente às regras da justiça, mas também às da eficácia. Não há necessariamente oposição entre estes dois aspectos da política. Eles não podem ser nem confundidos, nem suprimidos. Cada um tem sua racionalidade própria. As decisões políticas levam em conta não só os fins, mas também os meios mais adequados para realizá-los. Também estes meios estão sujeitos ao critério da justiça. Eles devem, ser avaliados ainda em função de sua capacidade de conduzir ao fim colimado. Não basta examinar as decisões políticas sob o ponto de vista ético. Discuti-las também sob o ângulo técnico é uma exigência ética, se bem que essa discussão, como tal, escape à

racionalidade ética. Distintas, as dimensões técnica (*póiesis*) e ética (*práxis*) da política não se encontram em pé de igualdade: a primeira está subordinada à segunda, como o condicionada ao condicionante.

A partir dessas origens, as teorias políticas clássicas de Platão a Cícero, se propõem como teorias da melhor constituição: não da que garante mais eficazmente o exercício do poder, mas que define as condições melhores para a prática da justiça. Se como ensina Aristóteles, o homem é um ser político - porque é um ser racional, a ciência política tem como objeto definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade, intrínseca à própria liberdade e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça. A racionalização política na concepção clássica é pois essencialmente teleológica. Ela é ordenadora de uma prática em vista de um fim, que é a justiça na cidade. E foi para assegurar um fundamento ontológico à ação justa que Platão edificou a analogia grandiosa, estabelecida segundo o finalismo da idéia do Bem, entre a justiça na alma e a justiça na cidade. O longo período da metafísica do Bem, na República, tem assim como termo a ação justa na cidade da justiça. É esse o alvo da *paidéia* platônica que une indissolúvelmente, nos vínculos de uma mesma Dialética, a ciência do Bem e a diferença de natureza metodológica entre ciência teórica e ciência prática, a definição da ciência prática fortalece o finalismo do Bem que unifica Ética e Política segundo a mesma razão do melhor, ou seja do que é mais justo para o indivíduo e para a cidade<sup>7</sup>.

### **3.2. Cisão entre ética e política**

O que se identifica na concepção clássica - Ética e Política - se opõe no pensamento político moderno. Quando essa ordem começa a ruir, na aurora dos tempos modernos, a vontade de poder se impõe como constitutiva do político, cuja finalidade é ela mesma e cuja razão legitimadora é a força soberana. O mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino

---

<sup>7</sup> H.C.L. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, Ética e Cultura, S. Paulo, Loyola, 1ª Ed. 258-259

trágico, que encontra sua primeira figura, de incomparável vigor, no Príncipe de Maquiavel. A Política agora identifica-se com a “técnica do poder” e solidifica a cisão entre “Ética e Política” que foi também consagrada pelo reflexo individualista da Ética moderna que irá condicionar a idéia de “comunidade ética” ao postulado rigoroso da autonomia do sujeito moral tal como o definiu Kant.

Mas mesmo com essa cisão entre Ética e Política, mudança de horizontes a partir da constituição da política e do político - não podemos renunciar ao princípio fundamental da herança clássica: o poder só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis. Mantém-se a oposição entre o poder político e o poder despótico. Por outro lado, a lei que legitima o poder deve ser uma lei justa, isto é, garantidora e reguladora do direito do cidadão. Mas a justiça é uma virtude e, como predicado da lei, que é uma proposição abstrata, deve encontrar seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão. Eis a Ética introduzida no coração da Política e eis definidos os termos aparentemente inconciliáveis, e essa síntese passa a desafiar o pensamento político moderno: “como definir o Estado do poder como Estado de direito?”

O problema da soberania passa a constituir-se em problema fundamental na formação dos Estados nacionais modernos e torna-se o conceito central das teorias políticas. É vista como condição de possibilidade da unificação dos indivíduos, sem o que não se pode falar de comunidade. O soberano é, então, a “*pessoa absoluta*”, que recebe, por parte de cada indivíduo, seu direito total e absoluto sobre qualquer coisa, a fim de que doravante só Ela possua um querer absoluto. Torna-se assim o ponto de convergência das vontades de todos os indivíduos. Cada qual submete antecipadamente a sua vontade e o seu juízo à vontade e ao juízo do soberano, do grande Leviatã, construído através desse processo de relações interindividuais. Tal ótica a respeito do poder emerge a partir da nova configuração estruturada pela modernidade.

Com efeito, o desaparecimento, do antigo solo ontológico que fundava a justiça na teleologia do Bem e sua substituição, no século XVII, pelo racionalismo mecanicista, obriga o pensamento político

moderno a buscar na hipótese do pacto de sociedade, ou seja, no vínculo contratual que une os indivíduos na aceitação do poder soberano, o fundamento da justiça política.

### 3.3. Relação póiesis versus ética

Da identificação entre política e “técnica do poder” surge uma outra problemática na crise das sociedades contemporâneas que é o confronto entre o agir (ético) e “fazer” e o “produzir” (póiesis). Este confronto foi bem trabalhado por Éric Weil na sua categoria da ação (Política) e da condição (póiesis) na *Lógica da Filosofia*<sup>8</sup> e conseqüentemente na sua filosofia política<sup>9</sup>.

A categoria da Ação tem por objetivo exatamente a unidade teórico-prática, o ponto máximo que o homem pode chegar, o que faz que esta categoria seja considerada a mais alta a ser atingida e a última categoria concreta a qual não pode ser ultrapassada. Em síntese seria a reconciliação entre a justiça e a eficácia.

O indivíduo neste contexto é pensado aqui primeiramente como ser de carência e necessidade e o sistema político passa a ser regido pela racionalidade instrumental do “fazer” ou da produção dos bens. O “fazer” e o “produzir” (indiferentes a Ética) tornam-se fins em si, submetendo todos os meios e rejeitando os fins propriamente éticos na esfera das convicções subjetivas do indivíduo, levando-o a uma função de combatente e insatisfação.

O indivíduo não pode ser o ponto de partida. Em qualquer hipótese de construção de sociedade deve pressupor a idéia de comunidade ética como anterior, de direito aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências. É no terreno da idéia de comunidade ética que se traça a linha de fronteira entre ética e política.

---

<sup>8</sup> E. WEIL, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985, 203-231 e 394-412. Ver M.C. SOARES, *O filósofo e o político*, S. Paulo, Loyola, 1998, 107-130.

<sup>9</sup> E. WEIL, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1984

### 3.4. Interação da ética e da política na democracia participativa

O ideal da Democracia já fora posto no solo grego, encontrando em Sócrates a sua realização paradigmática. Já era uma alternativa ao governo monárquico ou ao aristocrático. Dá-se a passagem da palavra a discussão. Aqui emerge o discurso político. A Discussão tem como objeto o Bem-Comum - que é reconhecido e desejado por todos. Ela procura estabelecer um acordo de todos e de cada um, através do plano da linguagem, excluindo assim a violência. A realidade da comunidade é o falar. E aquele que não fala não pode pertencer à comunidade e esta o exclui. Sócrates é por excelência o homem da Discussão numa comunidade. Nele se configura o formalismo lógico e o consenso político. Sócrates inventa a técnica da Discussão. “Sócrates discute e só faz isto: não ensina nada - porque não possui a certeza; não aprende nada, porque os outros também não possui a certeza<sup>10</sup>”.

Porém foi preciso vários séculos, até que uma nova figura histórica, a moderna democracia participativa - reunisse as condições necessárias - ainda que não suficientes, para a realização política adequada entre o privado e o público, entre o homem e o cidadão - que o antigo ideal supunha como exigência moral. De fato a moderna idéia de Democracia supõe como já minimamente realizado, um novo tipo de relação intersubjetiva - regido pela dialética da igualdade na diferença que representa a passagem ao nível político propriamente dito, estruturado segundo a idéia de justiça e de direito. Mas a Democracia supõe aprofundamento da igualdade na diferença à medida que “sua idéia geratriz não é mais a idéia de justiça - mas a idéia de liberdade participativa que supõe evidentemente, a justiça política”. A Democracia, portanto é compreendida pela idéia de participação, pela possibilidade real de instaurar e manter “a discussão racional e razoável”<sup>11</sup> exigida pela realidade da comunidade ética. A participação universal na discussão racional e razoável supera de fato a relação mandamento

---

<sup>10</sup> M.C. SOARES, *O Filósofo e o Político*, 63-94

<sup>11</sup> E. WEIL, *Philosophie Politique*, op. cit., p. 218



- obediência - senhor-escravo, como relação de direito imposta pela política.

Com efeito, só no Estado democrático fundado sobre a Discussão universal racional e razoável, todo cidadão é considerado e se considera como capaz de partilhar as responsabilidades do governo e como governante em potência. Só no nível democrático a ação política do indivíduo é necessariamente especificada pelo ético, e a sua ação moral, mesmo quando estritamente prescrita, não pode ignorar suas conseqüências políticas, pois a publicidade e a transparência passam a ser exigências constitutivas de toda ação pública, e a honestidade, segundo Hegel, bastaria para caracterizar uma conduta como vitoriosa - isto é, justa.

É esta interação de Ética e Política na Democracia participativa que permite pensar a responsabilidade política, segundo parâmetros éticos e não somente em termos de conformidade com as leis e de conexão política. O problema da responsabilidade do homem político, responsabilidade pela formulação dos verdadeiros problemas da comunidade pela descoberta de soluções e pela execução das decisões tomadas, não é exclusivamente um problema jurídico mas, acima de tudo, ético. É problema ético, porque o homem político é responsável diante da moral da sua comunidade; é a ela que ele deve prestar contas.

Estes dois sentidos (Democracia e ética) embora distintos - não se excluem, mas mutuamente se esclarecem e completam. Em sua oposição, estão dialeticamente unidos - na figura da Democracia participativa. A “Democracia exige ética - a ética impõe exigência ao regime democrático e o regime democrático exige um comportamento ético dos cidadãos”<sup>12</sup>.

Por que então dizemos que a Democracia exige Ética. Por que a Democracia consiste na simultânea realização da liberdade da pessoa humana e da participação de todos nas decisões econômicas, políticas, sociais e culturais que dizem respeito a toda a sociedade

---

<sup>12</sup> P. MENESES, *Democracia e Ética*, Síntese 48, 1990, pp. 85-94

pessoal do cidadão e da liberdade social da participação. De modo que Democracia e Ética se conjugam numa relação de tipo ontológico, como já comentamos anteriormente. Com efeito, é aquela que tem lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação<sup>13</sup>.

Daí que a essência da Democracia é a dignidade humana e a Democracia é o espaço ou melhor a expressão que constrói essa dignidade - isto é que manifesta essa essência. Podemos confirmar ainda que “Democracia é um conceito político - enquanto Pessoa Humana é um conceito ético”.

A raiz da Democracia é a Pessoa Humana, a qual no seu mais íntimo ser, é razão e liberdade. Abdicar da liberdade é, para ela, renunciar a sua humanidade, entregar-se à violência é deixar a razão naufragar no comportamento dos primatas sub-humanos. O ser humano é sempre um valor em si e por si, exige ser considerado e tratado como tal, e nunca ser considerado e tratado como um objeto que se usa, um instrumento, uma coisa. A única ordem política que convém plenamente ao Homem é a organização de sua liberdade - mundo social e histórico, em sua liberdade se exprima e desenvolva. Um ordenamento social que crie condições para o ser humano ser mais - porque libertos das necessidades e limitações da matéria.

É a partir do conceito da pessoa humana, que se deve pensar a sociedade política. A pessoa é um Todo, mas não um todo fechado. É um todo aberto por sua própria natureza que tende para a vida social e para a comunhão, que faz cada um necessitar dos outros para a sua vida material intelectual e moral, mas também por causa da generosidade radical inscrita no próprio ser da pessoa e por ser o espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor, que exige a relação com outras pessoas. A pessoa não pode estar só - mas com outros e em comunidade. O homem é por sua natureza íntima, um ser social. E, na participação plena e efetiva da pessoa humana na vida da comunidade, numa ordem democrática - que ela encontra a sua verdade. A pessoa humana exige a vida política.

---

<sup>13</sup> H.C.L. VAZ, *Democracia e dignidade humana*, Síntese 44, 1988, pp. 11-25.

Este regime, além de personalista, deve ser também comunitário - promovendo a integração, a união e a amizade, sem discriminação entre os cidadãos, e enfim, pluralista, reconhecendo e respeitando as diversidades inúmeras entre as pessoas e grupos sociais que se devem unir mantendo as diversidades e não as reduzindo a um denominador comum homogêneo. A liberdade portanto é a condição *sine qua non* para que a Democracia se estabeleça institucionalmente como melhor regime político.

Qual a exigência que a Ética impõe à Democracia? O fim da sociedade política, como de outra sociedade humana, implica realizar uma obra comum - isto é, “promover o bem-comum”. Espera-se notadamente que as liberdades formais se tornem liberdades reais - isto é, que os direitos do homem sejam todos efetivados. Essa obra que tem de ser realizada em comum, consiste em proporcionar a todos os seus membros, o melhoramento das condições da própria vida humana, o aperfeiçoamento e o progresso material mas também moral e espiritual, graças a qual os atributos do homem devem realizar-se e manifestar-se na história. O objeto essencial e primordial pelo qual os homens se reúnem em comunidade política é procurar o bem-comum da multidão, de tal sorte que a pessoa concreta e não somente uma categoria de privilegiados, mas toda a massa, aceda realmente aquela independência que convém à vida civilizada e que é assegurada ao mesmo tempo, pelas garantias econômicas do trabalho e da propriedade - pelos direitos políticos, civis e culturais do espírito. Isto é, efetiva-se uma outra dimensão do agir ético que é a solidariedade. A solidariedade é uma opção pela vida e pela justiça. Negar a solidariedade é o erro fundamental do liberalismo, tão vigorosamente denunciado por João Paulo II - na *Laborem Exercens*. Em nome de uma libertação egoísta, o liberalismo fomentou imensa iniquidade social que, o comunismo marxista não conseguiu eliminar mesmo com sacrifício da liberdade (Doc. CNBB, 42, *Exigências Éticas da ordem democrática*). A falta de consciência deste bem comum universal e a ausência de uma ética de solidariedade são responsáveis pelos mecanismos perversos de opressão que pesam sobre o 3º e o 4º mundo, verdadeiras estruturas

diabólicas que ameaçam a própria unidade de gênero humano. Cada ser humano é chamado a responsabilidade solidária de fazer acontecer o bem-comum não só para a respectiva sociedade, mas para toda humanidade.

O reconhecimento da dignidade da pessoa humana e a atuação da solidariedade são hoje, universalmente considerados como exigências éticas fundamentais, mesmo que muitas vezes não sejam efetivamente praticados.

Agora se o Estado não efetivar essas exigências? Certamente as conseqüências serão catastróficas para a sociedade política e para a Democracia; pois se houver o fracasso da ordem democrática, - o país soçobra numa crise ética do porte da que estamos vivendo hoje em nossa pátria e além fronteiras.

Os sinais desta crise são evidentes e a opinião pública os aponta. Falta honradez na vida política, profissional e particular. Impressionantes são os níveis de violência, discriminação social, abuso do poder, permissivismo, cinismo e impunidade. Chega-se a deformação das consciências que aceitam como inevitável ou normal - o que não tem nenhuma justificativa ética.

A ética nos impele a dar passos indispensáveis à renovação ética da sociedade e da pessoa. Nessa tarefa é fundamental superar a distância entre ética pública, que define a responsabilidade de todos e de cada um na busca do bem-comum, e outra privada, que define o caminho da realização da pessoa. Essas duas áreas não devem ser separadas como se fossem dois caminhos, duas éticas; ao contrário, visam a um único projeto de renovação pessoal e social.

A Ética pública diz respeito à condução da “coisa pública” ou seja a responsabilidade do cidadão, dos grupos, ou instituições da sociedade pelo bem-comum. Exige uma proposta ética e um projeto político, com suas estratégias, que iluminados pelos princípios de solidariedade e subsidiariedade, orientem pessoas e instituições no exercício de seus direitos e deveres - isto é, na formação da cidadania. De modo que a formação de cidadania constitua o eixo

de centro não só dos novos discursos, isto é, das Declarações Modernas de Direitos Humanos - mas seja realmente constituída e efetivada.

Por isso, é necessário reforçar o elo entre cidadania e ação política, ou seja, tirar o indivíduo da atuação passiva e fazê-lo participar ativamente de sua responsabilidade política, assumindo o fato de ser co-participante no governo. Para efetivar essa participação na vida pública implica uma igualdade dos indivíduos em relação ao saber e à formação, isto é, permitir ao indivíduo, enquanto governado, ter conhecimento de seus direitos e deveres e que forneça subsídios para assumir sua posição de governante potencial.

Só assim a sociedade terá condições de lutar contra os seus males mais evidentes tais como a violência e o desprezo pela vida, a tortura, a droga, os seqüestros, os excessos do poder policial, a corrupção e a sonegação fiscal, o desvio do dinheiro e a malversação dos bens públicos, o abuso do poder econômico e político, o poder discricionário dos meios de comunicação social.

Não se trata de um moralismo fácil, reivindicando, de forma genérica honestidade na vida pública, mas sim, da busca de um projeto comum da sociedade eticamente regulada. Isso exigirá dos vários setores que servem à sociedade, não o engodo de promessas que suscitava expectativas irreais e provocam, depois decepção e indignação, mas programas e projetos que respondam às reais necessidades do povo.

A política é por essência ética, pois se refere sempre à liberdade e, essencialmente à justiça. Não é numa arte ou técnica de exercer o poder, mas no exercício da justiça pública. Santo Agostinho, muito oportunamente, declarou: “De Civitate Dei 1, IV 4”. “Removida a justiça, o que são os reinos senão um bando de ladrões? Pois é sobre a justiça que o trono se firma. Sem essa base, instala-se a opressão, como a história não se cansa de mostrar”.

Lembramos ainda que, na Política, duas forças devem ser unidas e, quanto possível conciliadas: a força do poder e a força da razão e da justiça. Ambas são necessárias. Mas a força ideal da

justiça deve guiar a força bruta do poder. Como dizia Pascal. “A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica”. É preciso juntar a justiça e a força; para consegui-lo é preciso fazer com que o que é justo seja forte e o que é forte seja justo.

Recupera-se o espírito público, seja na administração, seja na vida política não apenas combatendo abusos e desvios, nem apelando para a boa vontade dos sujeitos, mas adotando estruturas e instituições adequadas. Para isso é necessário tomar medidas objetivas de descentralização do poder, de informação e transparência, de participação nos diversos níveis, de promoção das instituições da sociedade civil - como associações profissionais, sindicais, escolas, organizações não-governamentais, Igreja, etc. que garantam o exercício da responsabilidade cívica e controle do poder político.

A recuperação da política passa pela formação e pela moralização dos políticos. Se existe hoje um descrédito da atividade política e da administração pública em todos os níveis (federal, estadual e municipal), é que há maus políticos. Eles são os maiores responsáveis pelas imoralidades que acabam por desmoralizar a política. Importa pois, encorajar os políticos bem intencionados para que atuem como fermento de uma nova prática política - ou seja a Democracia - Que sejam verdadeiros homens de Estado compenetrados de sua alta vocação ética, magnânimos e não omissos ou “coniventes” com os “negociantes” do poder, enredados em jogadas pessoais e mesquinhas. Ainda é tempo de recuperarmos a justiça, a transparência, a verdade e o senso de serviço. Assim, a razão de ser do estado é usar do poder que emana do povo para servir o próprio povo. É sua obrigação desenvolver um modelo sócio-econômico, capaz de erradicar a miséria e promover efetivamente o bem-comum. Caso contrário, a própria democracia está em risco. Portanto a Democracia exige um procedimento ético dos cidadãos. A ordem democrática está nas mãos dos cidadãos. Se os valores éticos não são cultuados pela cidadania, então não há democracia que se sustente.

Por alguma parte tem de se começar; e parece já haver tímidos sintomas de uma reversão - uma preocupação maior pela ética; pelo menos a julgar por numerosos seminários dedicados a este tema - coisa que antes não se via. Já um raio de esperança - o discurso ético pelo menos já se faz presença.

As dificuldades hodiernas não nos devem fazer esquecer que a História tem sentido e que todo o tempo foi dado ao homem para a sua verdadeira realização - que é a efetivação cada vez mais plena de sua liberdade e não esqueçamos a célebre frase de Hegel: “a história caminha para o melhor”. A vida comum tem como base a justiça, mas com termo e inspiração a igualdade.

A Democracia é um alvo perseguido pela razão política ao longo da história das sociedades ocidentais, e vai delineando-se progressivamente, recolhendo as lições que A. Toqueville denominou “o duro aprendizado da liberdade”. De um lado a Democracia é um Estado ideal - supõe uma comunidade muito restrita, em que o povo pode ser reunido para decidir suas próprias questões; cidadãos perfeitamente virtuosos, preferindo constantemente o bem-comum a seu interesse particular. Trata-se, nesses moldes, de um sistema dificilmente aplicável aos grandes Estados Modernos.

Lucidez política, consciência cívico-social e perseverança de propósito são requisitos hoje imprescindíveis a cada membro da nossa sociedade, ante o quadro de incertezas e perplexidades que permeia nosso cenário político-econômico.

Claro que não se pode perder de vista, em momento algum o fato de que não há nenhuma explicação única para uma realidade complexa. Porém uma questão bem mais profunda há de ser tocada, se se quer melhorar ou modificar a vida em sociedade, a questão ética. Isso implicaria numa mudança de atitudes, de paradigmas, a fim de que se consiga superar a turbulência do atual momento.

Podemos depois de todas essas reflexões, levantar várias perguntas práticas: você exerce a sua cidadania? O brasileiro é cidadão? Quais são os seus direitos, deveres e garantias? Como

exercê-los? Minha pretensão, desde o início, era não ser exaustivo, mas sim analítico e, oxalá, questionador.

#### 4. Ética e Política numa abordagem sócio-histórica<sup>14</sup>

(Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida)

Trata-se de uma reflexão analítica acerca das bases do momento político brasileiro, quando os partidos políticos, instituições centrais do Estado e da democracia, estão em questão. Aqui apresentamos as bases sócio-históricas da prática política partidária tradicional no Brasil, à luz do conceito de partido político de Max Weber. Destaque se dá também ao papel da sociedade civil ao longo da formação do estado brasileiro e enquanto protagonista dos caminhos de superação no atual momento de crise.

Do ponto de vista sociológico sobre a atual crise política que atinge diretamente o governo Lula e os partidos da base aliada, sobretudo o PT, partido ao qual pertence o Presidente da República, é pertinente que perguntemos: Esta crise pode ser considerada como uma Crise conjuntural, ou seja, momento de decadência política de algumas instituições partidárias em particular, que tem um reflexo no governo? Ou seria um momento crítico que revela, na verdade, uma crise do paradigma de prática política adotado historicamente pelo Estado no Brasil?

Tomando como referência a segunda hipótese, é importante observar que a situação de crise estrutural na prática política partidária brasileira não é nova e nem tão pouco teve início com as denúncias dos esquemas de “*mensalão*”, “*mensalinho*”, “*caixa 2*”. A única novidade do momento político atual é o fato de envolver no escândalo a elite de um dos principais partidos políticos de esquerda do país, o Partido dos Trabalhadores (PT), do qual faz

---

<sup>14</sup> Referência bibliográfica básica: **NASCIMENTO**, E. P. do, “A Lógica perversa da crise: O caso dos Movimentos Sociais no Brasil”, In: *Brasil Urbano, cenário da ordem e desordem*, Rio de Janeiro: Notrya; Fortaleza, SUDENE/UFC, 1993. **RODRIGUES**, A. T., *Ciclos de Mobilização Política do no Brasil*, Universidade Federal do Espírito Santo, Artigo publicado na internet, agosto de 2005. **WEBER**, M., *Ciência e Política: Duas Vocações*, São Paulo: CULTRIX, 1993.



parte o presidente da república, colocando o governo numa situação delicadamente suspeita. Se “cutucarmos” um pouco nossa memória, lembraremos que a década de 90, de Collor<sup>15</sup> a FHC<sup>16</sup>, é marcada profundamente por escândalos políticos de corrupção, mas que parece não terem sido suficientes para provocar um processo de redefinição desta que chamo de a “opção política brasileira”.

Neste sentido, entendendo o conceito de política na perspectiva Weberiana, ou seja, como “a ação do grupamento político conhecido como o ‘Estado’ ou a influência que exerce em tal sentido<sup>17</sup>”, é importante observar que os partidos políticos devem ser compreendidos como instituições de exercício do poder do Estado, estejam ou não integrando o governo, e que, portanto, são condicionados por interesses políticos e econômicos, tenham os seus integrantes um fundamento ético ou não.

Para Weber, a política, enquanto ação institucional dos partidos, nada mais é do que um instrumento de acesso ao poder, sendo que o Estado é o lugar do exercício desse poder, pois é um legítimo instrumento de dominação e controle da sociedade. Afirma ele:

Por política entenderemos, conseqüentemente, o conjunto de esforços com vistas a participar do poder ou influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja dentro de um mesmo Estado. (...) Todo homem, que se entrega à política, aspira ao poder – seja porque o considere como instrumento a serviço da construção de outros fins, ideais ou egoístas, seja porque deseje o poder ‘pelo poder’, para gozar do instrumento de prestígio que ele confere<sup>18</sup>.

Partindo desta compreensão, tendo em vista que nossa tradição política funda-se, historicamente, na prática dos partidos como caminho de acesso e manutenção do Estado, é que podemos afirmar que, no Brasil, a corrupção de homens públicos não é e nem nuca foi uma exceção e sim a regra. Em outras palavras, a

---

<sup>15</sup> Fernando Collor de Melo, presidente do Brasil no período de 1990 a 1992.

<sup>16</sup> Fernando Henrique Cardoso, presidente do Brasil no período de 1994 a 2002.

<sup>17</sup> M. WEBER, *Ciência e Política duas vocações*, São Paulo, Cultrix, 1993, 55.

<sup>18</sup> Idem p. 57.

corrupção sempre foi uma característica estrutural marcante do modelo de prática política consolidado no Brasil, refletindo o processo histórico espúrio e autoritário que marcou a fundação do nosso Estado Nacional. Constitui-se, portanto, na tradição política, uma opção, nunca admitida oficialmente, mas praticada largamente por incontáveis gerações de políticos.

As raízes desta “opção inconsciente” estão na formação econômica e política do nosso Estado. O Brasil teve seus fundamentos econômicos e políticos construídos a partir da exploração violenta e desumana do escravo negro e do extermínio físico e cultural do índio, sendo o último país a abolir a perversa instituição da escravidão. Isto significa que durante quatrocentos anos as elites brasileiras, como afirma prof. Arbex Jr. em artigo recente, “incultas, brutas e tecnologicamente subordinadas ao capital internacional” comandaram o país à base do chicote, considerando o espaço público como extensão do espaço privado e gerindo a coisa pública como mero instrumento de troca de favores, tendo em vista unicamente interesses econômicos pessoais ou de grupos.

A larga permanência da prática escravista implicou no desenvolvimento tardio do processo de formação da sociedade civil brasileira, entendendo aqui a sociedade civil no sentido Gramsciano, ou seja, como espaço de disputa ideológica envolvendo sindicatos, partidos, escolas, universidades, associações, imprensa e demais instituições. Somente com o início do processo de industrialização, que se deu em meados do século passado, juntamente com a chegada de imigrantes europeus anarquistas e comunistas, é que foram fundadas as bases de um embrião de sociedade civil, mesmo que ainda sob o domínio das oligarquias da República Velha e depois sob o autoritarismo populista da ditadura de Vargas. Com breves suspiros democráticos, como o período JK, prevaleceu sempre o terror e a chibata, sendo que o nosso aparelho estatal esteve sempre sob o controle social de uma elite subserviente ao capital internacional.

Nesse processo, a sociedade civil brasileira teve dificuldades em encontrar o caminho da autonomia e da maturidade política.

Culturalmente castrada por décadas de censura e isolamento, politicamente manietada pelo assassinato, prisão, exílio e perseguição de seus líderes e organizações, e socialmente submetida à miséria, manteve a sua fragilidade crônica, sua desorganização histórica, sua precariedade institucional. Os períodos “democráticos” nunca foram longos o suficiente para permitir o seu amadurecimento. As elites, desde a época do império, sempre reagiram de maneira violenta ao menor sinal de articulação da “senzala”, como no golpe de 1964, que implantou o último período ditatorial militar de nossa história recente.

Mas, a “senzala” nunca se rendeu, haja vista os diversos momentos pontuais de mobilização política e resistência social, algumas vezes armada, da sociedade civil registrados em nossa história. Essa heróica resistência, nos anos 70 e 80, provocou o fim da ditadura e a instauração de um regime limitado de liberdades democráticas, que permitiu a construção do PT e de Movimentos Sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), entre tantos outros, conseguindo impor, em 1988, a aprovação de uma Constituição Federal com espírito progressista. Instalou-se, entretanto, a partir daí, um imenso paradoxo: o Brasil tornou-se um país institucionalmente democrático, com uma constituição inovadora que manteve mecanismos de garantia de direitos sociais para a maioria dos trabalhadores, mas permaneceu caracterizando-se como uma sociedade socialmente excludente, brutalmente desigual, com um modelo de Estado subordinado ao capital internacional, herdeiro direto do escravismo, marcado por uma cultura política fisiológica e oportunista.

Assim, com uma sociedade civil com mais liberdade de articulação e mobilização social, e sem ter ambiente político para um novo golpe, as elites buscaram no jogo político institucional uma forma de anular algumas conquistas constitucionais – através de medidas provisórias e de reformas espúrias – desenvolvendo, através das estruturas do Estado, uma relação de cooptação com importantes setores das organizações dos trabalhadores, por meio da institucionalização e da realização de políticas sociais paliativas

que contribuíram para mudar a relação entre Estado e sociedade civil.

Durante os anos 90, os movimentos sociais vivem um momento de refluxo, diagnosticado por alguns estudiosos como de crise de identidade, pois o Estado, velho inimigo, agora emerge como parceiro, forçando uma mudança radical nas formas de interlocução e tornando as formas de controle social mais sutis e imperceptíveis<sup>19</sup>. Neste contexto, partidos políticos de esquerda, como o PT, nascido na esteira da luta pela redemocratização, a partir da mobilização social, também sofrem o impacto desse momento de crise e cedem à perspectiva tradicional de prática política partidária, fundada na ânsia pela conquista e exercício do poder como única forma de sua auto-manutenção institucional e realização de seus interesses políticos e econômicos.

Assim, esses partidos de esquerda, em particular o PT, pelo menos os seus setores ditos majoritários, foram atraídos pelo canto da sereia da via eleitoral. Gradativamente deixaram de ser espaços aglutinadores dos movimentos sociais para se ajustarem às normas tradicionais da vida parlamentar: troca de favores, cumplicidade criminosa, apreensão do espaço público como extensão da propriedade privada familiar. A eleição de Lula e o modo conservador e centralizador como governa é fruto deste processo.

Mas, ainda sim, a permanência de um partido de esquerda no governo é sempre vista com desconfiança pela elite subserviente e parasitária do nosso país. Assim, desgastada e sem credibilidade social depois de 8 anos de desmonte da nação promovido pela era FHC/PSDB<sup>20</sup>/PFL<sup>21</sup> no poder do Estado, as elites tiveram na revelação do envolvimento do PT no escândalo do “mensalão” um verdadeiro “presente” dos deuses. Pois era a oportunidade que precisavam para uma nova ofensiva na perspectiva de retomada das

---

<sup>19</sup> Ver E. P. NASCIMENTO, “A Lógica perversa da crise: O caso dos Movimentos Sociais no Brasil”, in, *Brasil Urbano, cenário da ordem e desordem*, Rio de Janeiro: Notrya; Fortaleza, SUDENE/UFC, 1993.

<sup>20</sup> Partido da Social Democracia Brasileira.

<sup>21</sup> Partido da Frente Liberal.

rédeas do poder no governo, na perspectiva de continuidade do projeto neoliberal.

Portanto, ideologicamente, o momento atual de crise política constitui-se em mais um triunfo neoliberal. Em primeiro lugar porque o PT e as demais forças de esquerda, vislumbrados como uma alternativa política, uma vez no governo, adotaram uma prática mercantil de política, fundada em alianças não criteriosas e em financiamento ilegal de campanhas, igualando-se à escória da política tradicional. Em segundo lugar, porque o bloco neoliberal passou das denúncias de corrupção à tentativa de criminalização de qualquer gasto público, buscando engessar ainda mais o governo.

Em terceiro lugar, as denúncias contra o PT e outros parlamentares da base aliada contribuem para a desmoralização da política e a valorização da economia – suposto básico do neoliberalismo – haja vista a blindagem da política econômica frente a esses momentos de turbulência política. Mas, a mudança mais grave está no processo de desconstrução da imagem do PT, de partido da ética para partido da corrupção. Esta visão organiza a aliança da direita tradicional com a grande mídia chegando até a setores de esquerda – ou que se pretendem de esquerda –, que tem em comum a tentativa de destruir definitivamente o PT enquanto partido. Para isso contam com a força criada da opinião pública, das denúncias de corrupção.

Os movimentos sociais, embora golpeados pelo debilitamento da esquerda, parecem estar recuperando o fôlego e a capacidade de ação, lutando contra o impeachment de Lula, mas também contra a política econômica do governo. Manifestações como as marchas à Brasília e a grande Assembléia Popular, realizada em outubro na capital federal dentro da programação da 4<sup>a</sup>. Semana Social Brasileira, articulada pela CNBB<sup>22</sup> e vários movimentos sociais, são indicadores de que a sociedade civil está atenta aos acontecimentos e já começa a se organizar.

---

<sup>22</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Entretanto, o momento crítico atual aponta para a necessidade de uma mobilização social maior em torno do debate sobre a redefinição das nossas instituições políticas, na perspectiva de criar ou fazer funcionar novos mecanismos de participação direta e de controle social. Pois, historicamente, o divórcio entre sociedade civil e Estado favoreceu o desenvolvimento de um processo democrático que tem a prática política institucional como fim e não como meio. Isto se evidencia na importância demasiada que é atribuída aos partidos políticos nos processos decisórios sobre os rumos da nação.

Neste sentido, não basta punir os envolvidos nos escândalos de corrupção e fazer reforma política. Mudar os rumos da condução do processo democrático é fundamental. A crise atual só demonstra que o papel dos partidos na determinação e controle do estado precisa mudar. Também precisam ser redefinidas as principais instituições políticas do Estado. Ou seja, a estrutura e as relações determinantes dos poderes executivo, legislativo e judiciário precisam mudar. Como estão, somente favorecem a corrupção, a impunidade e o desmando.

Mas isto só é possível partindo do fortalecimento da sociedade civil, sobretudo a partir dos movimentos sociais como força aglutinadora popular. Mas também setores como as igrejas, as universidades e as organizações de classe tem um papel importante nesse processo, pelo seu potencial questionador e aglutinador de forças. Neste sentido, podemos afirmar que a questão do Controle Social das instituições políticas do Estado emerge como elemento central da construção deste novo processo político.

### **Referências bibliográficas**

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, S. Paulo, ed. Abril Cultural, 1979

BOBBIO, N., *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, Trad. Alfredo Fair, Brasília, UNB, 1984

\_\_\_\_\_, *O conceito de sociedade civil*, Trad. Carlos M. Coutinho, 1ª Ed., RJ, Ed. Graal, 1982

- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I e III*, Trad. Paulo Meneses, S. Paulo, Ed. Loyola, 1995
- \_\_\_\_\_, *Fenomenologia do Espírito I e II*, Trad. Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992
- \_\_\_\_\_, *Science de la logique, logique de l'Essence*, Paris, ed. Montaigne, 13, Tomo II
- \_\_\_\_\_, *Principes de la philosophie du droit.*, Trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975
- \_\_\_\_\_, *Princípios da Filosofia do direito*, Trad. Orlando Vitorino, Lisboa, ed. Ltda., 1976
- HOBBS, T., *Leviatã*, Trad. P. Monteiro e M. Beatriz Nizza da Silva, In: *Os Pensadores*, S. Paulo, Ed. Abril Cultural, 1979
- KANT, I., *Fondements de la Métaphysique de Moeurs*, Trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1975
- \_\_\_\_\_, *Métaphysique de Moeurs*, Trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1971
- LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre o Governo*, Trad. Anoarx Aiex, In: *Os Pensadores*, S. Paulo, Ed. Abril Cultural, 1978
- MARITAIN, J., *Cristianismo e Democracia*, Tradutor: Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, Ed. Agir, 2ª Edição, 1945
- MENESES, P., *Democracia e Ética*, Síntese 48, (1990): 85-94
- OLIVEIRA, M.A., *Ética e Racionalidade Moderna*, S. Paulo, Loyola, 1ª Ed. 1993,
- SOARES, M.C., *Direito e Sociedade segundo Hegel* – Dissertação de Mestrado datilografado, UFMG, 1987
- \_\_\_\_\_, *O Filósofo e o Político*, S. Paulo, Loyola, 1998
- TOCQUEVILLE, A., *A Democracia na América*, Trad. E. Brandão, S. Paulo, Martins Fontes, 1998
- VAZ, H.C.L., *Antropologia Filosófica*, São Paulo, Loyola, 1992
- \_\_\_\_\_, *Democracia e Dignidade Humana*, *Síntese 44*, 1988
- \_\_\_\_\_, *Democracia e Sociedade*, *Síntese 33*, (1985): 5-14
- \_\_\_\_\_, *Escritos de Filosofia II*, Ética e Cultura, S. Paulo, Loyola, 1988
- \_\_\_\_\_, *Escritos de Filosofia III*, Filosofia e Cultura, S. Paulo, Loyola, 1988
- \_\_\_\_\_, *Escritos de Filosofia IV*, Introdução à Ética Filosófica 1, S. Paulo, Loyola, 1999
- \_\_\_\_\_, *Escritos de Filosofia V*, Introdução à Ética Filosófica 2, S. Paulo, Loyola, 2000
- \_\_\_\_\_, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1991
- \_\_\_\_\_, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, Loyola, 1992
- \_\_\_\_\_, *O senhor e escravo – uma parábola da filosofia ocidental*, *Síntese 21*(1981): 7-29

VAZ, H.C.L., *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 2000  
\_\_\_\_\_, Sociedade Civil e Estado em Hegel, Síntese 19 (1980): 21-29  
WEIL, E. *Filosofia Política*, trad. M. Perine, S.Paulo, Loyola, 1ª Ed. 1984  
\_\_\_\_\_, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985  
\_\_\_\_\_, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1984

**\*Profª. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares**

Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, Religiosa  
Josefina, Profª. Titular do Dep. de Filosofia da UECE/ITEP.

**\*Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida**

Sociólogo, Mestre em Educação pela UFC/Ce e Professor do ITEP.



## O QUE É ANTERIOR: LINGUAGEM OU INTENCIONALIDADE?

*Profa. Ms. Joelma Marques de Carvalho\**

**Resumo:** O objetivo principal deste artigo é analisar a seguinte questão: é possível a anterioridade de alguns estados intencionais em relação à linguagem? Este problema será abordado especialmente recorrendo a dois autores: John Searle (1932-) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951), especificamente o segundo Wittgenstein. Veremos que, embora estes dois filósofos se contraponham em alguns aspectos na abordagem da linguagem, ambos defendem que algumas formas de intencionalidade são anteriores à nossa aquisição da linguagem.

**Palavras-Chave:** intencionalidade e linguagem

**Abstract:** My principal aim in this article is to analyse the following question: Is it possible to have intentional states before the acquisition of language? This problem will be discussed from the perspectives of the philosophy of John Searle (1932-) and the later Ludwig Wittgenstein (1889-1951). We will see that, in spite of the fact that both philosophers disagree in some opinions about the nature of language, both defend the thesis that some kinds of intentional states precede the acquisition of language.

**Keywords:** intentionality and language

## Introdução

John Searle estuda o fenômeno da linguagem levando em consideração não apenas seus aspectos lógico-semânticos, mas a sua dimensão pragmática, desenvolvida especialmente no seu primeiro livro *Speech Acts*, publicado em 1969. A sua teoria dos atos de fala, mais do que meramente catalogar as diferentes funções da linguagem, lança luz sobre as condições de seu funcionamento. Condição constitutiva de um ato lingüístico é a intenção que um falante associa ao pronunciamento feito, motivo que o leva a estudar o fenômeno da intencionalidade em *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, publicado em 1983. Nesta obra, ele defende que na linguagem se transfere intencionalidade para entes não intencionais, como sinais gráficos ou acústicos, que adquirem assim uma “intencionalidade derivada”. A partir desta obra, Searle explica o funcionamento da linguagem recorrendo à sua teoria da intencionalidade. Segue-se então que se os estados intencionais forem posteriores à linguagem, explicar a linguagem em termos de intencionalidade, como Searle faz, seria circular.

O segundo Wittgenstein aborda a linguagem sem recorrer a nenhuma noção de caráter mental tal como a intencionalidade. Por várias vezes, em seu livro *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein aponta para o fato de que não precisamos de estados intencionais ou psíquicos para determinar os significados das palavras e das frases. Assim, Wittgenstein estaria contraposto à teoria searleana que defende que o significado lingüístico é determinado pela intencionalidade intrínseca do falante. Apesar da “teoria” de Wittgenstein se distanciar da teoria de Searle nestes aspectos, podemos defender que ele concordaria com Searle que algumas formas de intencionalidade são anteriores à nossa aquisição da linguagem. Um dos objetivos deste artigo será demonstrar isto.

## 1. Intencionalidade<sup>1</sup>

Searle se aproxima de uma tradição filosófica da qual fazem parte pensadores como: Bernard Bolzano (1781-1848), Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Alexius Meinong (1853-1920), Ernst Mally (1879-1944), Carl Stumpf (1848-1936), Adolf Reinach (1884-1917) etc. Nesta tradição fenomenológica, Brentano, ao fazer a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, publicado em 1874, defende que uma característica comum a todos os fenômenos psíquicos é aquilo que os escolásticos chamavam de “inexistência intencional ou mental” de um objeto, isto é, a referência a um conteúdo, um objeto não necessariamente real ou uma objetividade imanente. O termo “inexistência intencional” não deve ser interpretado como a negação da existência de algo, pois se trata aqui de um termo técnico que se refere a um tipo especial de existência, a saber, a existência na mente. Esta inexistência intencional ou mental é denominada por Brentano de “intencionalidade”.

Conforme Searle, a intencionalidade é “a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são *dirigidos para ou acerca de* objetos e estados de coisas no mundo” (I: 21). Em outras palavras, intencionalidade é *direcionalidade*. Searle chama a atenção para o fato de que o termo “direcionalidade” pode ser equívoco ou impreciso. Em suas palavras: “sigo uma longa tradição filosófica ao chamar ‘Intencionalidade’ a esta característica de direcionalidade ou ser-acerca-de, mas em muitos aspectos, o termo é equívoco e a tradição algo desordenada” (I:21). Conforme esta definição, os estados intencionais também podem representar ou ser acerca de objetos inexistentes ou fictícios. Porém, não se deve

---

<sup>1</sup> Em seu livro *Intencionalidade*, Searle (1999) utiliza “intencional” (com “i” minúsculo) para expressar o sentido usual ou estrito da palavra, ou seja, tencionar algo, e “Intencionalidade” (com “I” maiúsculo) para expressar um sentido técnico, o sentido de direcionalidade. Assim, há uma diferença entre “Intencionalidade” e “intenção”, no sentido de, por exemplo, “eu tenho a intenção de ir ao show de Caetano esta noite”. Neste trabalho, não faço uso do mesmo recurso utilizado por Searle.

concluir a partir disso que ele admite a existência de uma outra dimensão, na qual estes objetos existem.

Searle defende que o seu conceito de intencionalidade diferencia-se da tradição fenomenológica em três aspectos, a saber:

1. Nem todos os estados e eventos mentais possuem intencionalidade. São exemplos disso: depressão, ansiedade e exaltação não dirigidas. Desse modo, a intencionalidade não é uma característica de todos os estados mentais como era, por exemplo, para Brentano.

2. Searle nega que haja uma identidade entre consciência e intencionalidade, pois existem estados conscientes que não são intencionais, como, por exemplo, a ansiedade, e estados intencionais que são inconscientes, estes se referem às crenças que temos (de forma latente) e sobre as quais raramente pensamos. Por exemplo, creio que não existem dois elefantes no banheiro da minha casa. Essa é uma crença que tenho, mas dificilmente penso sobre isso e provavelmente só a expressaria como resposta a uma indagação. Desse modo, estou me referindo a uma capacidade cerebral que me permite ter a crença consciente de que não existem dois elefantes no banheiro de minha casa.

3. As intenções e tencionar algo são modos de intencionalidade entre outros e não ocupam um lugar especial na teoria searleana da intencionalidade.

A concepção de intencionalidade de Searle pretende ser naturalista. Segundo ele, a intencionalidade faz parte da história de nossa vida biológica tanto quanto a digestão, o crescimento e a secreção da bílis. Não existe nada de misterioso na intencionalidade, pois ela não é algo transcendental situado acima ou para além do mundo natural, mas um fenômeno biológico como muitos outros que temos. Assim como existe uma ordem de prioridade no desenvolvimento dos outros fenômenos biológicos, existe uma ordem de prioridade no desenvolvimento dos fenômenos intencionais. De acordo com esta ordem, a percepção e as ações intencionais são as propriedades mais básicas da intencionalidade.

Em seguida, vêm os desejos e alguns tipos de crenças. Depois surge a linguagem e a significação (I:205).

Searle faz uma distinção entre intencionalidade *intrínseca* e intencionalidade *derivada*. A intencionalidade intrínseca, que é a intencionalidade da mente, não deriva de outras formas de intencionalidade anteriores e independe de observadores, visto que o fato de um indivíduo A ter fome ou desejar algo não depende do que qualquer observador B pensa. Já a intencionalidade derivada depende de uma intencionalidade anterior: este é o caso da intencionalidade dos atos de fala, que só têm intencionalidade porque a mente transfere sua intencionalidade para eles. A intencionalidade derivada é dependente de observadores, pois se A enuncia “Ich war krank”, este proferimento só tem o significado que tem em relação aos conhecedores da língua alemã. Desse modo, a intencionalidade não é uma característica que pertence apenas a alguns eventos mentais, pois ela também pode estar presente nos sons que saem de nossas bocas, mapas, diagramas etc, embora estes últimos não possuam uma intencionalidade intrínseca, mas derivada.

Além disso, em sua teoria sobre a construção da realidade social, Searle (1995), distingue as noções de intencionalidade *coletiva* e intencionalidade *individual*. A intencionalidade individual tem a forma “eu tenho a intenção” ou “eu creio” ou “eu desejo” e assim por diante. Já a intencionalidade coletiva é do tipo “nós temos a intenção”, “nós acreditamos” ou “nós desejamos”. Em sua perspectiva, é óbvio que se um indivíduo A tem a intenção do *nós* também tem a intenção do *eu*, no entanto não é correto que a intencionalidade coletiva seja redutível à intencionalidade individual. Tal como ele relata: um dos motivos que nos fazem ver a intencionalidade como redutível, é porque se ela for irredutível, somos propensos a imaginar alguma espécie de entidade mental coletiva ou um Espírito Universal Hegeliano que tudo abrange, do qual somos apenas expressões (MLS:111). Para Searle, a intencionalidade coletiva não é uma soma de intencionalidades individuais ou um conjunto de crenças mútuas. Ela é irredutível no sentido de que a intencionalidade coletiva que um indivíduo A tem

é primitiva e tem a forma do tipo “nós temos a intenção”. Se um indivíduo B está a cooperar com um indivíduo A num coral, por exemplo, este último também tem a intencionalidade do tipo “nós temos a intenção”. Assim, a intencionalidade coletiva é bastante comum, pois sempre que houver pessoas cooperando, jogando futebol, tocando numa orquestra ou conversando sobre filosofia, veremos a intencionalidade coletiva em ação. Por esse motivo, ele defende que a intencionalidade coletiva é a base de todas as atividades sociais.

The crucial element in collective intentionality is a sense of doing (wanting, believing etc.) something together, and the individual intentionality that each person has is derived from the collective intentionality that they share. Thus, to go back to the earlier example of the football game, I do indeed have a singular intention to block the defensive end, but I have that intention only as part of our collective intention to execute a pass play (CSR:24-25).

Searle defende que a intencionalidade individual deriva da intencionalidade coletiva, a qual é compartilhada por vários indivíduos. Assim, um indivíduo A pode ter uma intencionalidade individual (um desejo ou uma intenção) de jogar futebol como atacante e fazer vários gols, mas tal intencionalidade só existe porque ela faz parte de uma intencionalidade coletiva.

A principal característica que a intencionalidade empresta à linguagem é a capacidade de representar. Para Searle, “os estados Intencionais representam objetos e estados de coisas no mundo no mesmo sentido de que ‘representar’ em que os atos de fala representam objetos e estados de coisas” (I:25). Nesse sentido, o seu uso de “representação” não possui nenhum estatuto ontológico, pois afirmar que uma crença é uma representação é o mesmo que dizer que ela tem um conteúdo proposicional<sup>2</sup> e um modo psicológico. Uma proposição determina um conjunto de condições

---

<sup>2</sup> Searle utiliza “conteúdo proposicional” para se referir aos estados intencionais realizados lingüisticamente ou não que têm como conteúdo uma proposição completa. A noção “conteúdo representativo” inclui todos os termos gerais, inclusive os estados intencionais realizados lingüisticamente ou não, os quais podem ter uma proposição completa ou incompleta como conteúdo.

de satisfação sob certos aspectos e seu modo psicológico determina a direção de ajustamento do seu conteúdo proposicional. Estas e outras noções são explicadas através da teoria dos atos de fala. Tal como Searle descreve: “representação” é apenas uma forma abreviada de uma constelação de noções lógicas, as quais ele retira de sua teoria dos atos de fala (I:34).

As condições de satisfação referem-se às condições que o conteúdo intencional determina para que o estado intencional seja satisfeito. Assim, a crença de Parreira de que o Brasil vencerá o jogo amanhã possui o conteúdo “o Brasil vencerá o jogo amanhã” e suas condições de satisfação são que o Brasil vença o jogo amanhã. Ao especificarmos o conteúdo, estamos especificando as suas condições de satisfação, ao especificarmos as condições de satisfação compreendemos o que é representação.

Afirmar que um estado intencional possui um conteúdo representativo não significa que ele se dirige ou é acerca do conteúdo representativo. Há uma diferença entre o conteúdo de uma crença, isto é, a sua proposição e o objeto de uma crença. Por exemplo, a crença de que o rei da França é careca é acerca do rei da França, no sentido intensional<sup>3</sup>, mas não no sentido extensional. Nas palavras de Searle:

Note-se que a Intencionalidade não pode ser uma relação comum como sentar-se sobre alguma coisa ou bater nisso com o punho, uma vez que, em um grande número de estados Intencionais, posso estar no estado Intencional sem que o objeto ou estado de coisas ao qual o estado intencional “é direcionado” exista sequer. Posso

---

<sup>3</sup> Uma frase é intensional quando a mesma não satisfaz a algumas condições de extensionalidade tais como a generalização extensional, a substituição de idênticos e o extensionalismo vero-funcional. Por exemplo, “Pedro acredita que Aristóteles é discípulo de Platão” é geralmente considerada intensional, pois ela permite alguma interpretação na qual a substituição do termo “Aristóteles” por um outro co-referencial tal como “o mestre de Alexandre Magno” não garante a preservação do valor de verdade desta frase. Em “Pedro procura a pedra filosofal” não se pode derivar corretamente “existe algo que Pedro procura” pela sua generalização existencial.

esperar que chova, mesmo que não esteja a chover, e posso acreditar que o rei da França é careca, mesmo que não haja qualquer pessoa que seja o rei da França (I:25).

Para Searle, não é porque um indivíduo pode acreditar que o rei da França é careca que existe um rei da França, visto que um objeto intencional não possui um estatuto ontológico próprio. Nos casos em que não existe um objeto intencional ao qual um estado intencional qualquer se refere, o conteúdo representativo não pode ser satisfeito. Desse modo, a teoria de Searle não se compromete com entidades não-existentes.

Esta explanação sobre a intencionalidade em Searle nos possibilita entrever a que se deve o fato de um estado mental poder ser considerado intencional ou não. Vejamos alguns exemplos de estados mentais: crenças, desejos, gostos, medo, decepção, dúvida, depressão, imaginação, orgulho, vergonha, admiração, ira, intenção, expectativa, alegria etc. Um estado mental será intencional quando ele for *direcionado para ou acerca de* alguma coisa no mundo, de forma que se um estado X é intencional, então deve haver uma resposta à pergunta: X é acerca de quê? Desse modo, crenças são intencionais e algumas formas de depressão e ansiedade não dirigidas não são intencionais.

Afirmar que os estados intencionais<sup>4</sup> são direcionados significa dizer que eles possuem condições de verdade, as quais, nos termos searleanos, correspondem a *condições de satisfação*<sup>5</sup>. Searle prefere usar a noção de condições de satisfação em vez de condições de verdade porque ela abrange tanto os estados intencionais como as crenças, as quais podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, assim como os desejos e intenções que podem ser satisfeitos ou frustrados.

Searle defende que as condições de satisfação são a chave para conhecermos a intencionalidade. Se soubermos quais são as

---

<sup>4</sup> Conforme Searle, os estados ou eventos intencionais não são atos mentais, pois atos são atividades como escrever um trabalho, comer etc.

<sup>5</sup> A noção de condições de satisfação e a noção de direção de ajuste são trabalhadas por Searle em sua teoria dos atos de fala.



condições de satisfação do estado intencional de um indivíduo, saberemos que tipo de estado intencional ele possui. Até mesmo nos casos de estados intencionais que não têm um conteúdo proposicional inteiro, é possível identificarmos o estado intencional a partir dos outros estados intencionais envolvidos. Por exemplo, amar não tem condições de satisfação. No entanto, o próprio ato de amar é constituído por um conjunto de estados intencionais como crenças e desejos, os quais, por sua vez, têm condições de satisfação e assim saberemos identificá-lo. De modo análogo, os estados intencionais tais como a vergonha ou o orgulho, que têm um conteúdo proposicional inteiro, mas possuem uma direção de ajuste nula, também são constituídos por um conjunto de crenças e desejos que têm uma direção de ajuste. Desse modo, temos condições de satisfação que nos possibilitam conhecê-los. A noção de condições de satisfação é um dos aspectos básicos que formam a estrutura dos estados intencionais.

No entanto, ainda existem dois outros aspectos fundamentais para a explicação dessa estrutura: (i) a *distinção* entre *conteúdo proposicional* e *tipo de estado intencional* e (ii) a *direção de ajuste*. De acordo com Searle, dado qualquer estado intencional, como crença, desejo, medo, percepção visual etc, podemos separar o seu conteúdo do tipo de estado de que se trata. Vejamos alguns exemplos: os brasileiros desejam que o Brasil vença o jogo amanhã, os argentinos têm medo de que o Brasil vença o jogo amanhã e Parreira acredita que o Brasil vencerá o jogo amanhã. Em cada um desses casos, o conteúdo que poderá ser satisfeito é o mesmo, ou seja, o fato de que o Brasil vencerá o jogo amanhã, porém este conteúdo se apresenta de modos intencionais diferentes, os quais respectivamente são: desejo, medo e crença.

O fato de existirem diferentes modos pelos quais os conteúdos intencionais se relacionam com o mundo é devido ao fato de que diferentes tipos de estados intencionais relacionam o conteúdo proposicional ao mundo real, por assim dizer, com direções de ajuste diferentes (MLS:96). Na teoria searleana da intencionalidade, existem três direções de ajuste: *mente-mundo*, *mundo-mente* e a *direção nula*. As crenças têm a direção de ajuste

mente-mundo, pois se Parreira acredita que o Brasil vencerá o jogo amanhã, é responsabilidade da crença de Parreira equiparar-se aos fatos do mundo, os quais existem de forma independente de sua crença. Se os brasileiros desejam que o Brasil vença o jogo amanhã, a direção de ajuste será mundo-mente, uma vez que, para que este desejo seja satisfeito, é o mundo que tem que se adequar ao conteúdo do desejo e não o contrário. Finalmente, se os argentinos estão tristes porque o Brasil venceu o jogo, neste caso, o estado intencional envolvido já pressupõe que o conteúdo proposicional está satisfeito, portanto a sua direção de ajuste é nula.

## **2. O caráter social da linguagem**

É devido ao aspecto social da linguagem que diversos filósofos defendem que a mesma não é e nem pode ser fundamentada em nenhum fenômeno mental, uma vez que este último é subjetivo.

Searle explica o funcionamento da linguagem através de sua teoria dos atos de fala e do fenômeno da intencionalidade. No entanto, ele reconhece o caráter social da linguagem quando afirma que a linguagem é essencialmente uma instituição social, assim como algumas formas de intencionalidade subjacentes à linguagem são formas sociais (I:16). Isto não significa que a linguagem seja apenas mais uma forma de instituição humana como as outras, visto que, para ele, a linguagem é:

(...) a instituição humana fundamental, no sentido de que as outras instituições, como dinheiro, governo, propriedade privada, casamento e jogos, precisam da linguagem, ou pelo menos de formas de simbolismo semelhantes à linguagem, de uma maneira que a linguagem não precisa das outras instituições para sua existência (MLS:142).

A principal função que a linguagem adquire através da intencionalidade é a sua capacidade de representar. Todavia, de acordo com a teoria dos atos de fala de Searle, a linguagem tem um papel não só na descrição dos fatos, mas também na sua constituição. Em sua teoria sobre a estrutura ontológica da realidade social, apresentada no seu livro *The construction of social*

*reality*, Searle (1995) constrói, de acordo com o espírito das ciências naturais, uma teoria ontológica sistemática global, isto é, uma ontologia que integra numa única estrutura teórica, desde moléculas e amebas até a linguagem humana e a Organização das Nações Unidas.

Para além do que Elisabeth Anscomb chamou de “fatos brutos” da natureza, que são, segundo seu decidido realismo, independentes do sujeito humano, Searle aponta para o que ele designa “fato institucional”, cuja existência pressupõe a existência de um sistema de regras de constituição chamadas de “instituições” e que são, portanto, dependentes do homem. Tais fatos sociais são organizados em hierarquias de nível de complexidade cada vez mais alto. Diferente dos fatos brutos, que são ontologicamente independentes do seu reconhecimento e descrição lingüística, os fatos sociais são ontologicamente dependentes dos atos de fala: na *performance* de um ato de fala, cria-se uma instituição social, como uma promessa, um contrato, uma guerra etc. Dito de outro modo, através de atos de fala, denominados por ele de “performativos”, constituímos fatos institucionais. Por exemplo, se um presidente de uma seção diz “a reunião está adiada”, através deste proferimento ele cria a situação de que a reunião está adiada. De modo análogo, quando dentro de um contexto apropriado um padre enuncia “eu vos declaro marido e mulher”, ele cria o fato institucional do matrimônio.

A partir do que já foi exposto até aqui, fica claro que, em sua teoria da linguagem e da realidade social, Searle não reduz a linguagem a uma instituição social que serve apenas de instrumento para a comunicação entre falantes, o que seria uma posição próxima da que Wittgenstein critica nas *Investigações Filosóficas*:

“Você considera extremamente óbvio que alguém possa comunicar alguma coisa”. Isto é, estamos tão acostumados com a comunicação através de fala, em conversa, que nos parece que todo o essencial da comunicação reside no fato de um outro apreender o sentido de minhas palavras – algo anímico-, de recebê-lo, por assim dizer, no seu espírito. Quando ele, além disso, faz alguma coisa com elas, isto então não pertence mais à finalidade imediata da

linguagem. Diríamos; “A comunicação faz com que ele saiba que eu tenho dores; ela causa este fenômeno espiritual; tudo o mais é inessencial na comunicação” (IF:§363).

Vejamos agora o modo como Wittgenstein trata a linguagem. Para Wittgenstein, a linguagem é uma atividade guiada por regras. As regras são padrões de correção. Numa linguagem privada, ou seja, numa linguagem que em princípio não pode ser partilhada com outros indivíduos, não existem critérios de correção. Por isso, Wittgenstein rejeita a existência de uma linguagem privada. Glock (1998:230-235) chama a atenção para o fato de que o argumento da linguagem privada não consiste em um ceticismo em relação à memória, como se esta pudesse sempre nos pregar uma peça. Não temos nem mesmo critérios para saber se ela está nos enganando ou não. O fato de não existir uma linguagem privada é porque o padrão de correção deve ser verificável, portanto, algo público.

De acordo com Wittgenstein, não se deve perguntar sobre os significados das palavras, mas sobre suas funções práticas. Não existe uma função única para as expressões da linguagem, nem mesmo algo que possa ser chamado de *o* jogo de linguagem. O que existem são vários jogos de linguagem e o que há entre eles são certos parentescos que se combinam e se entrecruzam. Tal como ele descreve:

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. Assim como são diferentes as funções dos objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali) (IF:§11).

Mesmo assim, podemos afirmar que, para Wittgenstein, geralmente o que determina os significados das palavras é o uso que se faz das mesmas em determinadas situações. Observe-se que Wittgenstein não estabelece que o uso é a significação. O que ele afirma é que, na maioria das vezes, e não sempre, os significados das palavras são determinados pelo uso que se faz das mesmas. Em suas palavras:

Pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para todos os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. E a significação de um nome elucida-se às vezes apontando para o seu portador (IF:§43).

Em sua “teoria” da linguagem, Wittgenstein utiliza termos metafóricos ou vagos, uma vez que este último pretende evitar construir um sistema teórico único sobre a linguagem e nos apontar para o fato de que a linguagem é um conjunto de vários jogos de linguagem. Neste sentido, ao explicar a linguagem através de uma análise dos atos de fala e da intencionalidade, Searle está, de certa forma, contrapondo-se a esta idéia. Além disso, Wittgenstein rejeita a intencionalidade ou qualquer processo intencional como um componente necessário para uma explicação da linguagem. Estas e outras divergências entre estes dois autores não serão aprofundadas aqui. Passemos então a tratar o assunto principal deste artigo, ou seja, se é possível existir alguma forma de intencionalidade anterior à capacidade lingüística.

### **3. O que é anterior: intencionalidade ou linguagem?**

Em *Mente, Linguagem e Sociedade*, publicado em 1998, Searle afirma que alguns animais e crianças, que ainda não adquiriram linguagem, podem ter formas primitivas de intencionalidade, ou seja, eles podem ter algumas crenças, percepções, desejos e intenções. À medida que a criança inicia sua aquisição da linguagem, as capacidades de sua intencionalidade (pré-lingüística simples) se ampliam e, por um efeito cumulativo, aumentam a sua compreensão da linguagem. Trata-se então, não de uma intencionalidade de um lado e a linguagem do outro, mas de intencionalidade e linguagem juntos enriquecendo um ao outro até que a mente de seres humanos adultos se estruture lingüisticamente. Em suas palavras:

Sem palavras, eu posso acreditar que está chovendo, ou sentir fome, mas não posso acreditar que choverá com mais freqüência no ano que vem do que neste ano, ou que minha fome é causada mais por uma deficiência de açúcar do que por uma real ausência de

comida em meu sistema, sem palavras ou instrumentos simbólicos equivalentes com os quais ter esses pensamentos (MLS:141).

Conforme Searle, algumas formas de intencionalidade, inclusive algumas crenças, são anteriores à nossa aquisição da linguagem. Neste âmbito, é necessário saber o que são, para Searle, pensamentos simples, visto que parece plausível que um sujeito possa sentir raiva antes de sua aquisição da linguagem, no entanto, que ele possa ter a crença de que está chovendo sem que antes tenha adquirido uma capacidade lingüística, parece no mínimo controverso. Neste caso, parece ser necessário que ele já soubesse o que “chuva” significa, isto é, que já possuísse pensamentos que envolvem linguagem para ter tal crença. Todavia, quando Searle afirma que é possível a um indivíduo qualquer acreditar que está chovendo sem palavras, acredito que ele quer dizer apenas que este indivíduo é capaz de perceber ou ver algo, neste caso a chuva. Searle afirma que apenas alguém completamente dominado por alguma posição filosófica, insistiria em negar que um cachorro acredita que seu dono chegou e fica alegre ou que um bebê sente desejo pelo leite materno (I:26).

Las actitudes esenciales y las emociones están construidas dentro de nuestra estructura biológica. Pero para obtener el refinamiento de contenido, se necesita del lenguaje, y de cierto tipo de cultura. Mi cita predilecta es de La Rochefoucauld, ensayista y filósofo francés del siglo dieciocho que escribió una serie de máximas. La que dice: ‘muy pocos serían los enamorados si nunca hubieran leído sobre el amor’, es una de las mejores. (...) para nuestra concepción del enamoramiento, en la medida en que se lo entiende como algo más que el simple deseo sexual, es preciso tener un lenguaje, un conjunto de categorías lingüísticas que sirvan a ese fin (CJS:94-95).

De acordo com Searle, não é o caso que os estados intencionais são completamente independentes da linguagem e da cultura ao qual o seu portador está inserido, visto que alguns estados intencionais como amar dependem da linguagem e da cultura para um enriquecimento de seu conteúdo intencional. A intencionalidade é um fenômeno mais básico do que a linguagem,

todavia algumas formas de intencionalidade não seriam possíveis caso não houvesse a linguagem.

Vejam agora esta questão sob o ponto de vista do segundo Wittgenstein por meio da seguinte passagem das *Investigações Filosóficas*:

“Então aquele que não aprendeu nenhuma linguagem não pode ter certas recordações?”. Certamente, - não pode ter recordações, desejos ou temores expressos por palavras. E recordações etc. na linguagem não são simplesmente as representações gastas das verdadeiras vivências. O verbal (das sprachliche) não é, pois, nenhuma vivência? (IF:§649).

Para Wittgenstein, podemos ter alguns estados intencionais tais como as lembranças, os desejos e medos sem antes adquirirmos uma capacidade lingüística, mas não faz sentido falar sobre a expressão destes estados intencionais sem que antes não houvesse uma capacidade de manipular símbolos lingüísticos. A recordação não precisa necessariamente de uma representação mental ou uma linguagem a qual esteja associada. “*Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer mais tempo - Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma*” (IF:§651). Mas, e quanto às crenças ou pensamentos?

Conforme Hans J. Glock (1998), no *Dicionário Wittgenstein*, o segundo Wittgenstein admite que uma das ligações fundamentais entre o pensamento e a linguagem é que “a capacidade de ter pensamentos ou crenças supõe a capacidade de manipular símbolos – não porque os pensamentos não expressos devem estar em uma linguagem, mas a expressão dos pensamentos precisa estar” (GLOCK, 1998:275). Em sua interpretação, para Wittgenstein, só faz sentido atribuir pensamentos quando temos critérios para a identificação de pensamentos. Apesar dos pensamentos não necessitarem ser comunicados, eles precisam ser expressáveis e raríssimos são os pensamentos que podem ser expressos sem um comportamento não lingüístico. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) nosso critério para o fato de que alguém fala consigo mesmo é aquilo o que ele nos diz e seu comportamento restante, e falamos

apenas daquele que sabe falar, que ele fala consigo mesmo no sentido habitual. E não dizemos isto de um papagaio nem mesmo de um gramofone (IF:§344).

Em sua análise sobre o relato de Mr. Ballard, um surdo-mudo que alegava que em sua infância, antes de sua aquisição da linguagem, ele já pensava sobre Deus e a origem do mundo, Wittgenstein levanta dúvidas sobre a possibilidade de tal pensamento.

Para mostrar que pensar sem falar é possível, William James cita as recordações de um surdo-mudo, Mr. Ballard, que escreve que ainda em sua infância, antes que pudesse falar, preocupava-se com Deus e o universo. – O que pode isto significar! – Ballard escreve: “it was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask the question: how came the world into being?” – Você está seguro de que esta é a tradução correta em palavras de seus pensamentos sem palavras? – gostaríamos de perguntar. E por que esta questão – que, de outro modo, parece não existir – põe aqui a cabeça para fora? Direi que o escritor é enganado por sua memória – Eu mesmo nem sei se diria isto. Estas recordações são um fenômeno singular de memória – e eu não sei que conclusões sobre o passado do narrador se poderia tirar delas! (IF:§342).

Neste caso, Wittgenstein levanta a seguinte questão: qual é o critério de correção da tradução deste pensamento? A ausência de tal critério deixa em dúvida o fato de que Ballard tivesse de fato algum pensamento antes da sua aquisição da linguagem.

“Dizemos que o cão teme que seu dono lhe vá bater; mas não dizemos que ele teme que seu dono vá bater nele amanhã. Por que não?” (IF:§650). De acordo com esta citação, talvez possamos dizer que um cachorro acredita que seu dono irá lhe bater porque esta crença é simples. Já acreditar que seu dono irá lhe bater amanhã seria uma crença complexa, a qual pressupõe uma certa capacidade lingüística e por isso não a atribuímos como sendo uma crença de um cachorro. Mas é isto mesmo que Wittgenstein sugere?

De acordo com a interpretação de A. C. Grayling (2002) em seu livro *Wittgenstein*, através deste último parágrafo (§650) das



*Investigações Filosóficas*, Wittgenstein defende que o domínio da linguagem introduz níveis de riqueza e sutilezas que não são acessíveis para criaturas que não a usam, como por exemplo, o cachorro. Nas palavras de Grayling:

(...) a diferença entre o comportamento verbal e outros comportamentos não seriam de tipos, mas de graus. O comportamento verbal é uma extensão de expressões naturais tais como as expectativas, a dor etc, as quais assumem a forma do andar, encolher-se, de acordo com o caso (GRAYLING, 2002:119).

Assim, conforme esta interpretação, para Wittgenstein, o cachorro pode acreditar que seu dono vá lhe bater, mas não que ele vá lhe bater amanhã, pois esta última crença seria inacessível ao cachorro devido a sua complexidade. Tal explicação é semelhante à explicação que Searle nos oferece. Mas, será que Wittgenstein realmente sugere que um cachorro não pode acreditar que seu dono lhe bata amanhã?

Se a interpretação de Glock estiver correta, podemos acrescentar mais uma informação à resposta de Wittgenstein à última questão: se o comportamento de um cachorro expressar o pensamento de que ele teme que seu dono lhe bata amanhã, então podemos dizer que ele tem este pensamento. Assim, imaginemos a seguinte situação: durante muito tempo, um cachorro apanha do seu dono dia sim dia não. Se este cachorro durante o dia em que ele não apanhou deixar a entender que o mesmo tem medo de que seu dono lhe bata no próximo dia, por exemplo, se escondendo na noite do dia anterior, então do ponto de vista da teoria do segundo Wittgenstein, podemos atribuir a este cachorro o medo de que seu dono irá lhe bater amanhã, ou até mesmo, nos próximos dias.

Vejamos agora a abordagem de Searle em sua obra *Os Atos de Fala*, publicado em 1969, sobre esta questão:

(...) o meu cachorro pode executar certos atos ilocucionais simples. Ele pode expressar prazer e pedir (ou exprimir desejos) para sair. Mas o seu repertório é muito limitado, e, mesmo para os tipos que ele consegue executar, sente-se que é parcialmente metafórico descrevê-los como atos ilocucionais (AF:54).

Searle considera que um animal como o cachorro pode expressar alguns estados intencionais tais como desejos, raivas etc, no entanto a expressão destes estados seria uma linguagem bastante simples e tratar esta expressão como um ato ilocucional, isto é, um ato de fala realizado de forma intencional, seria um pouco metafórico.

Assim, tanto o segundo Wittgenstein quanto Searle não rejeitam a idéia de que podemos ter alguns estados intencionais tais como recordações, desejos, medos e alguns pensamentos antes mesmo de adquirirmos linguagem. No entanto, Wittgenstein considera que a suposição de que cada pensamento corresponde a uma idéia mental ou a um estado intencional é um erro.

“Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer mais tempo”. – Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma. O que vejo na minha lembrança não autoriza nenhuma conclusão sobre meus sentimentos. E, no entanto, recordo-me claramente que eles existiam (IF:§649).

Wittgenstein questiona a compreensão de “estados mentais privados” da tradição. Para ele, os conceitos pensamento, recordação, desejos e outros conceitos psicológicos não são descrições de estados essencialmente internos e privados, mas substitutos das manifestações naturais destes comportamentos. Quando uma criança se machuca e grita, os adultos lhe ensinam um novo comportamento de dor. A expressão “eu estou com dor” é uma manifestação de sua dor, mas não é um sinal externo de algo que lhe ocorre internamente, esta expressão é parte de seu comportamento de dor.

Assim, para ele, os conceitos psicológicos não correspondem a fenômenos que só podem ser revelados através de um processo de introspecção pelo próprio indivíduo que os possui. Os únicos “acontecimentos” relevantes para o que significam estes relatos são os comportamentos manifestos. Por este motivo, Wittgenstein afirma que “as palavras com as quais expresso minha recordação são minha reação de lembrança” (IF:§343). Ou ainda: “Os verbos

psicológicos ver, acreditar, pensar, desejar, não significam fenômenos” (Z:§471).

Wittgenstein não estava preocupado em descrever o que são lembranças, mas o que nossos relatos sobre lembranças, sentimentos, desejos etc, significam, de forma a desmistificar estes processos mentais, ou ainda explicar como funciona este tipo de linguagem. De acordo com Sílvia Faustino (1995:69) em *Wittgenstein. O eu e sua gramática*, Wittgenstein admite que no jogo de linguagem dos estados psicológicos, a relação interna que se estabelece é entre a expressão originária e natural do estado mental e uma expressão verbal e não entre a natureza do estado mental em si mesmo e uma expressão verbal.

Surge aqui a seguinte questão: quando o bebê manifesta a sensação de dor, isto é, ele chora, seria isto uma forma de linguagem? É o choro uma expressão da dor tal como um grito? Será que toda linguagem é verbal, ou seja, é constituída por palavras? Sobre esta última questão, a resposta é negativa, caso contrário não falaríamos sobre a linguagem dos mudos ou dos sinais. Uma criança também pode expressar uma dor através de gritos, assim como um indivíduo adulto pode expressar suas expectativas não só através de palavras como “eu espero que...”, mas também andando de um lado pro outro. Por estes motivos, não só através de uma linguagem composta por palavras expressamos nossas intenções, mas também de outros modos. Mas, será o choro um destes modos?

Analisemos a seguinte passagem de Wittgenstein: “Assim, pois, você diz que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o gritar?” – Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve. Como posso ainda colocar a linguagem entre a manifestação da dor e a dor?” (IF:§244-245). De acordo com a interpretação de Grayling, para o segundo Wittgenstein, “dor” não adquire significado por meio de uma denotação feita por meio de uma ostensão interna e privada de um indivíduo sobre um determinado sentimento. A palavra “dor” não está ligada a um tipo de sensação através da ostensão. Assim, esta palavra não é uma etiqueta ou

rótulo de um sentimento, mas um substituto aprendido para atos como gemer, encolher-se etc, ou seja, são expressões ou manifestações naturais da dor (GRAYLING, 2002:113-116).

Isto não significa que identificamos alguém com dor apenas visando ou observando o seu comportamento, pois o indivíduo pode estar fingindo. Para o segundo Wittgenstein, quando um indivíduo diz: “eu estou com dor”, ele nos fornece indícios para que possamos inferir que ele sente dor, tal como acontece quando ele grita ou se contorce. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) ter certeza de que alguém tem dores, duvidar de se tem ou não, etc., são outros tantos tipos de comportamentos naturais e instintivos para com os outros seres humanos, e a nossa linguagem é apenas um auxiliar e uma extensão suplementar desta relação. O nosso jogo de linguagem é uma extensão do jogo primitivo. (Com efeito, o nosso jogo de linguagem é comportamento). (Instinto) (Z:§545).

Estes indícios não constituem o significado da palavra “dor”. Assim, “dor” seria uma expressão que substitui expressões mais primitivas como gritar ou gemer, mas o significado da palavra “dor”, nós apreendemos através do uso que se faz desta palavra dentro da comunidade lingüística na qual estamos inseridos. Mas, e quanto ao choro?

Se gritar ou se torcer são expressões primitivas de um determinado comportamento, os quais, com a aquisição de uma linguagem mais sofisticada, são substituídos por expressões tal como “eu estou com dor”, de modo análogo podemos considerar o choro como um comportamento ou instinto. Dito de outro modo, o choro é não é uma forma de linguagem, mas apenas uma manifestação comportamental pré-lingüística natural de um indivíduo ou animal que pode estar sedento, enraivecido, dolorido, ou até mesmo alegre.

## **Conclusão**

Desse modo, podemos responder de forma sucinta à questão inicialmente posta da seguinte forma: pelo menos, para Searle e o segundo Wittgenstein, nem todas as intenções necessitam de

linguagem para sua existência. Os estados intencionais como ter fome ou raiva, por exemplo, são aceitos por eles como anteriores à linguagem. Quanto às crenças, Searle defende que é possível alguns seres humanos e animais ter algumas crenças ou pensamentos simples, sem que antes possua uma certa capacidade lingüística. Wittgenstein admite que são raros os pensamentos que podemos ter antes de nossa aquisição da linguagem, uma vez que a maioria de nossos pensamentos e conceitos necessita da linguagem para existir. “Nada há de surpreendente no fato de determinados conceitos serem apenas aplicáveis a um ser que, por exemplo, possua uma linguagem” (Z:§520). Se as considerações feitas por Searle e Wittgenstein estiverem corretas, nem todas as formas de intencionalidades são posteriores à linguagem. Com isto, a explicação searleana da linguagem a partir de sua teoria da intencionalidade não é circular, no entanto ela enfrenta outros problemas, os quais não são tratados aqui.

Alguém ainda poderia objetar que para termos quaisquer crenças ou pensamentos, é necessário que anteriormente tenhamos adquirido linguagem. Neste caso, acredito que o que estaria em jogo é a gramática dos termos “crença” e “pensamento”. Como diferentes falantes podem usar estas noções de diferentes maneiras, não há um critério objetivo e definitivo do uso destas noções. Por exemplo, se por “pensamento” entende-se uma expressão essencialmente lingüística, não haveria como aceitar a tese de que alguns pensamentos são pré-lingüísticos. No entanto, se não fecharmos a gramática desta palavra e se admitirmos estados mentais que não são pensamentos, no sentido estrito da palavra, pode-se facilmente admitir estados mentais pré-lingüísticos.

## **Bibliografia**

### **Lista de siglas:**

- (AF) SEARLE, John. R. *Os Atos de Fala*. Coimbra. Livraria Almedina. 1984.
- (CJS) FAGENBAUM, Gustavo. *Conversaciones com John Searle*. Estados Unidos. Libros en Red. 2001.

- (CSR) SEARLE, J., *The Construction of Social Reality*. Greatos Britain. Penguin Books. 1996.
- (I) SEARLE, J., *Intencionalidade. Um Ensaio de Filosofia da Mente*. Lisboa. Relógio D'água. 1999.
- (IF) WITTGENSTEIN, L., *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. Coleção Os pensadores. São Paulo. Nova Cultural. 1996.
- (MLS) SEARLE, J., *Mente, Linguagem e Sociedade. Filosofia no mundo real*. Tradução de F. Rangel. Ed. Rocco. Rio de Janeiro. 2000.
- (Z) WITTGENSTEIN, L., *Fichas (Zettel)*. Lisboa. Edições 70. 1989.

### **Referências bibliográficas:**

- FAUSTINO, S., *Wittgenstein. O Eu e sua Gramática*, São Paulo, Editora Ática, 1995.
- GLOCK, H.-J., *Dicionário Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1998.
- GRAYLING, A. C., *Wittgenstein*, São Paulo, Loyola. 2002.
- MORENO, A. R., *Wittgenstein: Os Labirintos da Linguagem, Ensaio Introdutório*, São Paulo. Ed. Moderna. 2003.
- PEQUENO, T., *Pedras podem seguir regras?* (artigo a ser publicado no livro *Colóquio Wittgenstein*. Editora da UFC. 2005).
- SEARLE, J. R., *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa. Ed. 70, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Expressão e Significado*, S. Paulo, M. Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_, *O Mistério da Consciência*, S. Paulo, Paz e Terra, 1998.
- \_\_\_\_\_, *A Redescoberta da Mente*, S. Paulo, M. Fontes, 1997.
- VERGÍLIO, J., *O que Wittgenstein diria a respeito do Líquido Encontrado na Terra Gêmea* (artigo a ser publicado no livro *Colóquio Wittgenstein*, Editora da UFC, 2005).
- WITTGENSTEIN, L., *Da Certeza*, Lisboa, Edições 70, 1998.
- \_\_\_\_\_, *O Livro Azul*, Lisboa, Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo. Edusp, 2001.

\**Profa. Ms. Joelma Marques de Carvalho*  
Mestra em Filosofia pela Univ. Federal do Ceará,  
Professora do ITEP.

## ÉTICA E METAFÍSICA NO PENSAMENTO DE EMANUEL LEVINAS

*Profa. Ms. Ir. Maria Bernardete Gonçalves de Paula\**

**Resumo:** Partindo de uma visão crítica da filosofia ocidental Levinas retoma o problema da Ética, não apenas para reivindicar-lhe uma fundamentação metafísica, mas para identificá-la como fundamento, dando-lhe a primazia absoluta, como Filosofia Primeira. Neste sentido, Metafísica e Ética são conceitos idênticos na medida em que o autor transpõe o termo *metafísica* para as relações intersubjetivas, como relação de transcendência para além de toda objetividade. Neste capítulo apresentaremos a Ética ou Metafísica como *relação com um além do ser*, anterior a toda relação objetiva, isto é, como propriedade exclusiva da intersubjetividade.

**Palavras-chave:** Metafísica, Intersubjetividade, Totalidade, Infinito, Outro.

**Abstract:** Starting from a critical understanding of the western philosophical tradition Levinas retakes the problem of Ethics, however he doesn't do it only based on Metaphysics, but by identifying Ethics and metaphysics, attributing it the statute of *prima philosophia*. This author states Metaphysics and Ethics as identical concepts in measure as he transposes the term metaphysics to the intersubjective relations such as transcendence and not such as objectivity.

**Keywords:** Metaphysics, Intersubjectivity, Totality, Infinite, Other.

## Introdução

“O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro” (E. Levinas).

Num diálogo crítico com a filosofia ocidental Levinas tenta repensar a Ética não apenas no sentido de resgatar a sua fundamentação metafísica, mas na tentativa de encontrar na própria metafísica a essência da ética. A metafísica em Levinas diz respeito fundamentalmente à relação ética. Há uma transcendência<sup>1</sup>, uma exterioridade na relação intersubjetiva que a situa fora das categorias objetivantes da Ontologia e do pensamento conceitual. Por conseguinte, o Outro não pode ser objeto de conhecimento, nem reduzido à medida do eu ou a uma parte da totalidade, mas, por sua alteridade, deve ser acolhido no respeito e na justiça. Levinas denuncia a Filosofia como cúmplice do poder e da dominação em toda a sua História, pela prioridade dada à ontologia. Por esta razão ele tenta reconstruir o pensamento filosófico a partir da primazia da ética sobre a ontologia.

Para nosso autor, o pensamento filosófico ocidental, partindo da Ontologia como filosofia primeira, não deu à relação do Eu com o outro o lugar que lhe era devido na compreensão da realidade, subordinando a relação ética à relação com o ser. O resultado desse procedimento é a dominação do Eu ou da Totalidade sobre a Alteridade, desde o pensamento clássico até à fenomenologia existencial. Com a *idéia de Infinito* e a noção de *desejo metafísico*<sup>2</sup> ele redefine o conceito de metafísica a partir da relação com o Outro, como a categoria fundamental da transcendência que realiza a passagem da totalidade do mundo real conhecido para o infinito da alteridade do Outro totalmente desconhecido e indefinível.

---

<sup>1</sup> A categoria da transcendência em Levinas não diz respeito somente a um absoluto além do mundo e da História como Deus ou o Bem-uno platônico, mas também à relação ética.

<sup>2</sup> *Idéia de Infinito* e *desejo metafísico* são dois conceitos fundamentais na compreensão da transcendência e da gratuidade na relação metafísica levinasiana, ambos serão explicitados mais adiante.



O presente texto apresenta de forma suscinta a idéia central da metafísica levinasiana enquanto pensamento ético, dividida em cinco tópicos: 1. A Ontologia como negação da Alteridade; 2. O Eu e o Outro; 3. Ética: uma relação metafísica; 4. O Desejo metafísico; 5. A Idéia de Infinito.

Com Levinas a Metafísica torna-se o novo conceito de Ética, pelo qual, ultrapassando a fenomenologia, foi possível substituir a filosofia do Mesmo pelo Humanismo do Outro homem.

### **1. A Ontologia como negação da alteridade**

Em sua crítica à Filosofia ocidental Levinas volta-se para a Ontologia na qual vê uma filosofia da violência e do poder. Considerando que em toda a sua história ela se desenvolveu, de um lado em torno da impessoalidade do conceito que tudo reduz a uma ordem universal e, de outro, em torno do Eu solipsista que em sua liberdade sem limites suprime o Outro, o autor a responsabiliza pela negação da singularidade e da alteridade nas relações sociais. Através do saber crítico filosófico que cria uma nova consciência moral de acolhimento ao outro, Levinas tenta superar a Ontologia pela Metafísica, esta compreendida como relação intersubjetiva baseada na linguagem e no discurso que respeita o mistério do rosto manifestado na relação face-à-face.

Segundo Levinas o pensamento ontológico não deu importância à singularidade que separa o Eu do Outro nas relações intersubjetivas. Neste sentido, a verdadeira relação ética nunca foi considerada, já que ambos (o Eu e o Outro) constituem as duas colunas da Ética. O que se colocou sempre em evidência foi a universalidade do Conceito ou o eu solitário, indiferente aos que morrem ao seu lado, ou ainda a neutralidade dos dois (o Eu e o Outro) na síntese realizada pelo Estado. Excluiu-se da realidade o Outro como alteridade.

É este outro esquecido que Levinas tenta resgatar em sua reflexão sobre a alteridade. A relação com o Outro torna-se então fundamento da justiça e da verdade. O sentido e a significação de todas as coisas sensíveis não vêm da inteligibilidade do ser, mas da

relação face-à-face, que é essencialmente linguagem. A relação com o Outro não suprime a liberdade do eu, mas questiona seus poderes e o coloca diante das exigências da justiça.

Concebendo o Mesmo e o Outro como totalmente separados, Levinas os coloca fora da intencionalidade fenomenológica e irreduzível a qualquer totalização. Por esta razão ele dirige sua crítica especialmente a seus mestres Husserl e Heidegger, os quais pretende ultrapassar por uma nova compreensão do homem, diferente da intencionalidade husserliana e do *Dasein* da analítica existencial.

Husserl foi o primeiro a se preocupar com a questão da Intersubjetividade. Todavia, longe de desenvolver um pensamento que sobreponha a relação interpessoal acima da relação objetiva, vem confirmar o ego como fundamento *a priori* de toda a constituição do mundo. Seu único objetivo era demonstrar a relação entre a “*subjetividade solitária*” e o mundo como sendo a mesma para todos os sujeitos.

Para Husserl a Intersubjetividade se explica através de uma intencionalidade intersubjetiva. Assim como os objetos o Outro é também constituído na consciência por uma intencionalidade própria que é a intencionalidade intersubjetiva. Nesta o Outro continua preso aos parâmetros da consciência intencional, pois somente o eu pode conferir-lhe sentido e valor existencial. Neste sentido Husserl mantém como verdade absoluta o seguinte: no mais profundo do eu espelham-se os outros como *alter-egos*, isto é, como outros eus, ou seja, algo que excede a mim mas que é igual mim. Esta concepção de intersubjetividade é fundamental para que se possa comprovar a existência do mundo objetivo. Supondo-se a existência de “outros não eu”, iguais a mim garante-se a unicidade e identidade do mundo, sem que um necessite da experiência do outro.

O englobamento do outro no eu tem por base, em toda a comunidade intersubjetiva, a “comunidade de mônadas” que se encontra em cada ego no nível da intersubjetividade transcendental. Elas, diz Husserl,

pertencem, portanto, em verdade a uma comunidade universal única que me engloba a mim mesmo e que abraça todas as mônadas e todos os grupos de mônadas cuja coexistência se poderia imaginar. Não pode, portanto, na realidade, haver aí senão uma só comunidade de mônadas, aquela de todas as mônadas existentes; por conseguinte um só mundo objetivo, um só e único tempo objetivo, um só espaço objetivo, uma só natureza; e esta só e única natureza é preciso que exista se é verdade que eu trago estruturas que implicam a coexistência das outras mônadas<sup>3</sup>.

A intersubjetividade pertence, pois, à essência da subjetividade. Para Husserl, existem na constituição de cada eu transcendental, leis universais de constituição da realidade como se a comunidade intersubjetiva de mônadas estivesse presente em cada subjetividade, de modo que todo conhecimento e relação com o mundo tornam-se idênticos aos do eu. O outro, como *alter ego* é estranho a mim por ser uma variação de mim, mas na sua constituição original é análogo e idêntico a mim.

Na visão de Levinas, esse eu que, mesmo na intersubjetividade, permanece isolado, constituindo sozinho a realidade é o Eu da modernidade que, traduzido na prática, é um Eu soberano, princípio de si mesmo que não precisa ser questionado nem criticado. Espontaneamente o Eu se coloca como medida da verdade e da ética. A filosofia no Ocidente tem por base esse Eu “imperialista e egologista”, “fonte de poder, da verdade e princípio de liberdade” que está por trás das grandes guerras, da ruína das instituições e que é a fonte dos problemas da Ética e da Moral<sup>4</sup>. Neste sentido talvez tenham razão Adorno e Horkheimer ao considerarem na “Dialética do Esclarecimento” que desde o início a razão serviu à dominação e da qual o Iluminismo em sua última fase nega toda transcendência.

Com as armas da razão, na qual se fundamenta o poder, o saber e as liberdade o Eu solipsista domina facilmente os

---

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Meditações Metafísicas*, p. 119

<sup>4</sup> P. S. PIVATO, “A nova proposta ética de Emanuel Levinas”. In VVAA: A novidade da proposta ética de Emanuel Levinas, Cadernos FAFIMIC, 1994, p. 52.

obstáculos da natureza e as outras liberdades, exceto sua finitude diante da morte<sup>5</sup>. Como diz Levinas, “a liberdade é sempre medida pelos poderes. Maravilha do homem ocidental na sua modernidade que lhe é provavelmente essencial: ideal do homem satisfeito a quem é permitido tudo que é possível”<sup>6</sup>.

Em Heidegger, Levinas critica a primazia do sentido do ser. A pergunta de Heidegger é pelo ser, por “aquilo que determina o ente enquanto ente, aquilo sob o qual o ente explica como seja (...) o ser do ente não é ele mesmo o ente”<sup>7</sup>.

É então que entra a importância do homem como *Ser aí*, “*Dasein*”. A pergunta pelo ser deve ter como ponto de partida não qualquer ente, mas o ente exemplar que é o homem, o único capaz de propor a pergunta pelo ser. Daí porque para Heidegger a compreensão do ser requer a adequada explicação do ser do homem.

Todavia, conforme observa Reale, ao analisar o homem na analítica existencial (*Sein und Zeit*), Heidegger chega à conclusão de que o homem, *Ser aí*, não é capaz de revelar o sentido do ser, mas o nada da existência, na medida em que o seu ser autêntico é o ser-para-a-morte. É assim que Heidegger passa da análise do homem (*Dasein*) como aquele que pergunta pelo sentido do ser para a análise do ser em geral, colocando neste a primazia. A este respeito escreve Reale interpretando Heidegger: “é preciso elevar a filosofia de sua deformação “humanista” até o “mistério” do ser, ao seu desvelar-se originário”<sup>8</sup>.

Para Heidegger a nossa consciência do mundo não abarca a sua totalidade, não esgota nossas relações com ela. A ontologia excede à filosofia da existência. A esse respeito comenta Levinas, a existência subordina-se à ontologia, tornando-se esta a “essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser”<sup>9</sup>. Segundo

---

<sup>5</sup> Idem, Ibid.

<sup>6</sup> E. LEVINAS, *Entre Nós*, p. 186.

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 531.

<sup>8</sup> G. REALE, *História da Filosofia*, Vol. II, Ed. Loyola, S. Paulo, 1994, p. 590.

<sup>9</sup> E. LEVINAS, *Entre Nós*. p. 25.

Heidegger, é próprio do “ente” enquanto existência concreta ser aberto ao ser em geral. Nossa existência situa-se, portanto, nesse âmbito da inteligência do ser.

Levinas não deixa de reconhecer a importância dessa abordagem por dar especial importância ao homem no desvelamento do ser, diferentemente da visão conceitual predominante até então. Mas não deixa também de criticá-lo por construir uma ontologia sem ética. O ser autêntico é dissociado da consciência moral e da relação com os outros. Ser autêntico é ser o que a pessoa acha que deve ser, mesmo que para isso tenha que ser um criminoso.

Levinas entende que o verdadeiro sentido do ser não se encontra no conceito, nem no eu sozinho jogado no mundo como “ser para a morte” ou na abertura do *Dasein* ao ser em geral, mas na relação ética, onde cada eu consciente da sua própria subjetividade e da alteridade do Outro procura em conjunto desvelar o sentido do ser. Pois é na relação de transcendência (na ética) que se assenta toda busca da verdade. A ética não é uma região do ser, mas o seu fundamento. A tradição filosófica do Ocidente não permite a transcendência por se fechar dentro de uma totalidade conceitual ou existencial. Não podemos chegar ao outro pelo conceito, não só por ser neutro e impessoal, mas também porque dele decorre uma vontade racional dominadora segura de si mesmo que não é capaz de abrir-se à alteridade, mas impõe a sua própria visão. Do mesmo modo, a Ontologia fundamental de Heidegger, privilegiando, em última análise, não o homem, mas o ser em geral, fecha-se ao mistério da pessoa que é exterior ao ser. Nele o *Dasein* é progressivamente absorvido dentro de uma estrutura de pensamento que subordina o humano ao anonimato do ser.

Por conseguinte, a Ontologia, seja qual for a sua abordagem, configura-se como uma supressão do Outro, uma filosofia do poder que leva inevitavelmente à dominação. À totalidade e ao totalitarismo correspondem a violência teórica do ontológico e a violência prática da guerra. Quando a ontologia “atinge o cume do

seu desenvolvimento, não tem nenhuma dificuldade de aliar-se ao nazismo, como no caso de Heidegger”<sup>10</sup>.

## 2. O Eu e o Outro

Por ser a ética levinasiana construída sobre a diferença absoluta entre o Eu e o Outro a relação intersubjetiva não poderá ser entendida sem uma compreensão clara da singularidade de cada elemento dessa relação. Veremos a seguir o sentido da subjetividade e da alteridade, consideradas separadamente.

Visto que o Eu da modernidade absorveu toda a reflexão e toda a alteridade, pondo-se como princípio do conhecimento, fonte de poder e de liberdade em detrimento do Outro, Levinas tenta repensar o Eu a partir de outros princípios.

Estabelecendo a diferença entre o ontológico e o metafísico, ou seja, entre o material e o espiritual, ele situa a subjetividade no nível do ontológico e a alteridade no nível do metafísico, de modo que a relação intersubjetiva se dá fora dos parâmetros do ser e da objetividade.

Não se trata de uma negação da ontologia, pois a consideração sobre o ser é necessária e é dentro dos limites do ser que Levinas concebe a subjetividade. A relação ética, ainda que seja de nível espiritual, não pode prescindir da base material que é a vida biológica, o homem como ser psíquico-corporal, com todas as suas exigências. Daí porque nosso autor identifica vida e existência com a ontologia. Toda a existência está mergulhada no ser e o seu próprio dinamismo é um esforço de ser (*conatus essendi*), seu principal objetivo é perseverar no ser.

Nesta perspectiva o princípio da subjetividade não é o de um ser como puro existente, independente do mundo ou em oposição a ele, mas de um puro “vivente”<sup>11</sup> um ser “ser em relação”. Adotando

---

<sup>10</sup>C. HUBBER, *Levinas: Dal Medesimo all'altro*, (mimeo, sl., sd).

<sup>11</sup> “Vivente” é a expressão usada por Levinas para designar o homem enquanto instinto na sua relação primordial com o mundo e a natureza de que vive e se alimenta, na plenitude do gozo e da satisfação de todas as suas necessidades materiais. O vivente é anterior a toda noção de intencionalidade ou de reflexão; é

o método fenomenológico e algumas noções da filosofia da existência, sobretudo a transitividade do verbo existir<sup>12</sup> a análise levinasiana aproxima-se mais da intencionalidade” de Husserl e do “ser-no-mundo” de Heidegger do que da fria relação sujeito-objeto da metafísica tradicional. Entretanto Levinas tenta superá-los buscando formas de intencionalidade e de ser no mundo mais concretas, isto é, mais realistas e existenciais.

Como o *Dasein* heideggeriano, o Eu Levinasiano se compreende na sua relação com o mundo, mas de forma bem diferente. Abstraindo o sujeito de todas as suas relações com os outros, ele pensa um Eu como sensibilidade e afetividade no seu primeiro nível de relação com o mundo e com a natureza. É na plenitude do gozo da vida biológica, sensorial, e na satisfação de todas as suas necessidades materiais, econômicas e intelectuais, da posse à teoria, que está a origem da subjetividade.

Separação e interioridade são os conceitos constitutivos essenciais do sujeito e deles depende toda a compreensão da metafísica como transcendência ética. Estes conceitos são, por sua vez, condicionados pela felicidade da fruição e da morada que geram a independência e a soberania. Levinas usa o termo “Mesmo” para designar a subjetividade porque todos os seus movimentos têm em vista o retorno a si. Marcada naturalmente pela fruição, toda a relação do eu com o mundo é uma saída de si e um retorno a si, reduzindo toda alteridade à sua própria interioridade. “O vivente é essencialmente o Mesmo, o Mesmo que

---

da ordem da sensibilidade e não da racionalidade. Esse modo de ser “*do vivente nós o reencontramos no homem por abstração, certamente, visto que o pensamento já transfigurou a vida do homem concreto. Ele se apresenta como relação com o alimento – no sentido geral em que todo gozo desfruta algo, alguma coisa privada de independência*” (E. LEVINAS, *Entre Nós*, p. 34-35).

<sup>12</sup> A expressão “transitividade do verbo existir” diz respeito ao emprego do verbo existir ou viver como transitivo direto. “*Viver transitivamente é viver os conteúdos da vida – viver isto, viver aquilo – como objetos ou complementos diretos da vida, conteúdos que fazem viver e fazem a alegria de viver e, assim, plenificam a vida*” (L. C. SUSIN, *O Homem Messiânico*, Vozes, Petrópolis, 1984., p. 34).

determina todo o Outro, sem que o Outro determine jamais o Mesmo”<sup>13</sup>. Por esta razão toda a análise da subjetividade reduz-se, como diz o próprio autor, a uma análise das “relações dentro do Mesmo”.

Levinas analisa todas essas relações no nível da fruição, da habitação, da economia e da racionalidade. Consideradas apenas no aspecto ontológico todas essas relações são desenvolvidas sem nenhum compromisso com a alteridade. Ontologicamente toda relação com o Outro tem sempre em vista um retorno a si, uma busca de proveito pessoal. Todo o progresso desenvolvido pela capacidade racional do homem terá que reverter em proveito de suas próprias necessidades.

A singularidade do eu, originada da felicidade da fruição e da necessidade<sup>14</sup> é que realiza a separação entre o mesmo e o outro, cuja característica fundamental é o egoísmo. Um egoísmo que não tem conotação moral nem racional, mas que diz respeito à própria condição natural do eu. A ipseidade do ego consiste, pois, nesse egoísmo caracterizado pela “suficiência da fruição” como “existência para si”. Um “para si” fechado aos apelos do Outro “como é para si ‘barriga vazia não tem ouvidos’, capaz de matar por um pedaço de pão; para si como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo”<sup>15</sup>.

Todas essas considerações dizem respeito ao eu, na sua condição ontológica de relação com o ser, enquanto separação e interioridade. Trata-se de uma condição indispensável à relação

---

<sup>13</sup> E. LEVINAS, *Entre Nós*, p. 36

<sup>14</sup> A necessidade tem em Levinas uma significação muito importante porque ela está na origem da ambigüidade entre a dependência e o prazer. Ao contrário da visão platônica ela Não consiste numa falta ou numa privação, mas é simplesmente um “momento negativo” indispensável à estrutura da fruição. A necessidade é fonte de prazer, na medida em que impulsiona a busca da sua satisfação. “A felicidade necessita deste momento interno de ausência e de privação para criar o movimento ‘feliz em direção ao alimento’ (L. C. SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 38).

<sup>15</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 104.



metafísica, pois só a partir da separação é que se torna possível uma relação de respeito á alteridade.

Fora de todas as minhas relações com o ser encontra-se o outro, a exterioridade. Na terminologia levinasiana a noção de alteridade é traduzida pela palavra rosto. É no rosto que se expressa toda a singularidade, toda exterioridade da pessoa com quem me relaciono. É a singularidade e o egoísmo da fruição que realizam a separação radical entre o Eu e o Outro, impedindo a globalização de ambos numa totalidade. A subjetividade e a alteridade (o Mesmo e o Outro) não se somam, não formam um conceito comum nem procedem de uma mesma pátria.

“Falar do Outro” é perigoso, se quisermos manter a coerência com o pensamento de Levinas, porque implica falar a partir do eu. E como a alteridade do Outro não cabe dentro dos nossos esquemas de pensamento, falar do outro é falar do inefável, do infinito e, portanto, falar de uma realidade que é mais do que podemos compreender.

Para nosso autor, não é possível falar do Outro a partir de um conhecimento conceitual, como dado objetivo: por essa razão, ele aponta um outro caminho, outro modo de conhecimento baseado na sensibilidade como conteúdo afetivo e não representativo. Sendo a pessoa humana constituída de sensibilidade e alteridade, não é possível captá-la a partir das leis do pensamento. Em primeiro lugar, porque a vida sensível com toda a sua experiência de felicidade ou de sofrimento não é um conteúdo que se represente, mas que se vive afetivamente, conforme a distinção entre conteúdo representativo e conteúdo afetivo. Por outro lado, a felicidade ou a transcendência também não entram nos esquemas da objetividade porque vem de além do ser. A alteridade encontra-se no vestígio de uma pessoa, absoluta e infinitamente ausente, fora de qualquer mundo pensável, á qual jamais poderíamos nos dirigir como a um tu. De qualquer modo, nem a partir da sensibilidade nem a partir da alteridade, pode o Outro ser conhecido ou captado seja pelo pensamento, seja pela fenomenologia ou pelo conceito.

Portanto, a abordagem levinasiana considera o Outro a partir de dois princípios: de um lado, o da sensibilidade que requer uma intencionalidade diferente da “consciência de . . .” que constitui e representa objetos, e de outro lado, o da revelação do rosto que remete para um além fora de toda ontologia, o bem além do ser, que o autor apresenta com os termos “vestígio”, eleidade e irretitude. Tudo isso, para indicar a grandeza e a importância do Outro que me obriga a entrar numa relação com ele diferente daquela do pensamento conceitual e objetivante, uma relação de respeito a alteridade. Enfim, da revelação do rosto decorre uma série de significados que fundamenta a primazia da ética sobre a ontologia: a origem metafísica e infinita da alteridade que significa para Levinas o bem além do ser transforma o rosto em fundamento da razão, fonte de sentido e condição de objetividade. O rosto é mandamento ético no sentido de que o Outro questiona o meu egoísmo e a soberania da minha liberdade.

### **3. Ética: uma relação metafísica**

A relação com o Outro é a experiência original que fundamenta todas as outras relações do sujeito com o ser e com o ente. A fenomenologia da existência procura partir da vida concreta no mundo – do *fazer* e do *cuidado* – para fundar aí a ontologia, mas Levinas vai mais longe, fazendo depender as *obras*, o *cuidado* e o *fazer* da relação com o transcendente, isto é, da relação com o Outro.

Enquanto a fenomenologia existencial criticava no intelectualismo a abstração do real, ou seja, o afastamento do sujeito da realidade concreta, Levinas inverte a crítica: é porque o sujeito não se afasta suficientemente do objeto que não existe relação ética. A contemplação dos objetos termina por eliminar a distância entre o cognoscível e o cognoscente. É porque nesta relação um ser limita a alteridade do outro e dela se apodera que o conhecimento objetivante não se integra na relação metafísica.

Pois a metafísica, para Levinas, é a relação entre dois termos absolutamente separados, irreduzíveis à assimilação de um pelo outro. Há uma exterioridade nessa relação que significa transcen-

dência. Esta é a característica básica do movimento metafísico que como *Desejo assimétrico*, isto é, como saída de si ao outro sem busca de retorno, indica um movimento de subida, um movimento de “trans-ascendência”, diria Levinas, usando o termo de Jean Wahl. A metafísica indica, pois, uma relação de transcendência entre o eu e o outro que impede a apropriação, a totalização e a dominação.

A propriedade fundamental da transcendência é a distância que separa o Eu do Outro. Distância que significa ser outro, em virtude da qual o sujeito se encontra “absolutamente separado”. Por essa razão o Eu e o Outro, não formam totalidade nem se correlacionam como num sistema de relações em que a ida de um ao Outro corresponde ao seu retorno; ou como se tais relações pudessem ser colocadas sob um ponto de vista comum e observadas de fora, formando uma unidade, eliminando assim a alteridade.

Mas para que o Outro se imponha como alteridade conservando toda a sua diferença, é preciso que ele seja Outro em relação ao termo com o qual se relaciona e que este seja um Eu. Com outras palavras, é preciso que o termo com o qual o Outro se relaciona permaneça essencialmente em si mesmo, como ponto de partida da relação, sem poder percorrer a distância que vai de si ao Outro. “Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu”<sup>16</sup>.

O que significa, então, ser Eu? Ser Eu, mais do que particularização dentro de um sistema, é constituir-se como identidade. A identidade do Eu não significa imutabilidade, e sim reconhecer-se em cada situação, de modo que, apesar de todas as mudanças que possam ocorrer na vida da pessoa, o Eu continua sempre idêntico.

Tal identidade não é uma individuação a partir de uma totalidade ou uma forma abstrata e vazia do tipo “Eu sou Eu”, mas é o seu próprio conteúdo; parte de uma relação concreta com o

---

<sup>16</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 24.

mundo. Este não aparece como oposição ao Eu, mas como outro com o qual o eu se identifica. Ou seja, pela habitação e pela manutenção de si na fruição e na posse o eu se identifica com o mundo e habita nele como autóctone. A habitação é o lugar onde o Eu é livre, apesar de dependente do mundo e por causa dessa mesma dependência. Pois é graças à casa e ao ambiente que o Eu dispõe dos meios para o trabalho e a posse, através dos quais torna-se senhor do mundo.

Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo<sup>17</sup>.

O corpo, a casa, o trabalho, a posse e a economia não são simples dados empíricos eventualmente sobrepostos à estrutura corporal do Eu, mas “são as articulações dessa estrutura”<sup>18</sup> que o permitem realizar-se como egoísmo.

Porém, se o Eu é essencialmente egoísta, se toda a sua relação com o mundo implica uma identificação com ele, como poderia o Eu entrar em relação com o Outro sem anular sua alteridade? Que tipo de relação é a relação metafísica?

Em primeiro lugar, não pode ser uma representação porque o Outro não se deixa interpretar por uma constituição intencional, uma vez que, assim, sua transcendência seria dissolvida na imanência. Nem poderia também apresentar-se simplesmente como uma coisa que ocupe algum lugar no espaço onde pudesse ser alcançada pelo poder do Eu. O autor não nega que as coisas sejam diferentes do Eu, mas a sua alteridade é apenas formal, visto que é sempre possível ao Eu absorvê-las e incorporá-las pela representação e pela posse.

Independente de toda iniciativa e prepotência do Eu, a verdadeira alteridade é o próprio ser do Outro que, não sendo parte

---

<sup>17</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p 25

<sup>18</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 25

do sistema nem da totalidade do Mesmo, não se lhe opõe nem o limita. “Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem”<sup>19</sup>. O Outro é estrangeiro e por isso livre com relação a mim; não tenho poder sobre ele porque ele se encontra de alguma forma em outro lugar. O único modo de me relacionar com ele é pela linguagem.

Só quando o Eu na sua “ipseidade”, sai de si e vai ao encontro do Outro pela linguagem, é que acontece a relação metafísica, ou seja, a relação ética. Esta, porém, supõe a plena identificação do Eu consigo mesmo e com o mundo mediante a fruição e o pensamento. É pela impossibilidade de englobar nessa identificação a exterioridade do Outro, que se abre a possibilidade da relação metafísica, como diz o autor, “O ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência” ... A alteridade só é possível a partir de mim”<sup>20</sup>.

Para que a relação pessoal seja realmente uma relação ética é preciso que tenha por ponto de partida o Eu que se coloca “frente-a-frente” diante do outro. Colocar-se “frente-a-frente” quer dizer manter uma distância profunda – “a do discurso, da bondade, do Desejo”<sup>21</sup> – em que os dois termos não podem ser sintetizados pelo entendimento. Por isso a relação de alteridade é irreversível e irrecíproca; só é possível a partir do Eu que sai de si para o Outro sem retorno.

Tal relação, porém, não implica na anulação do Eu. Não é preciso que o Eu perca a sua identidade, renunciando ao egoísmo da sua existência, mas que, através do discurso, deixe que o outro questione o seu egoísmo dominador que muitas vezes mata para obter sua própria satisfação”. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 26

<sup>20</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 27

<sup>21</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 27

<sup>22</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 27

Por fim, um tal relacionamento não poderia acontecer sem o rompimento da totalidade (fratura do ser), vale dizer, sem uma mudança de mentalidade em que o pensamento “fatalmente totalizador e sinóptico”<sup>23</sup> se encontra diante de um Outro que lhe fala em vez de se deixar constituir intencionalmente como objeto. Levinas propõe que se chame a essa relação de religião – “laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem constituir uma totalidade”. Portanto, o Mesmo e o Outro não podem ser totalizados nem pela Filosofia nem pela História. O Mesmo pode identificar-se com o ser, com o sistema e com a história porque, relacionado ao mundo, se identifica com ele. É o Eu, e não o Outro, que constitui o sistema e a História. Mas o Outro permanece transcendente no seio da História.

#### **4. O Desejo metafísico**

Ontologicamente a subjetividade é regida pela necessidade, sempre em vista da fruição e satisfação do Eu. A relação metafísica que se estabelece entre o Eu e o Outro diferencia-se fundamentalmente da relação ontológica pela idéia do Desejo metafísico, cujo significado recebe em Levinas um conteúdo próprio. Ao contrário da necessidade, o Desejo cria uma relação marcada pela gratuidade e pela bondade.

Uma relação que parte do Eu com seu mundo de fruição, de posses e de saber para um além totalmente desconhecido (o Outro), estranho ao seu mundo, sem busca de satisfação ou de retorno é uma das características da metafísica. Esse movimento de saída de um termo ao outro é o “Desejo do invisível” (Desejo metafísico) onde “se encontra a verdadeira vida”<sup>24</sup> que é o Bem e a bondade, visto que a vida da subjetividade solitária é insuficiente e inadequada às suas aspirações mais profundas.

É que a vida solitária, cansada de si mesma, busca uma saída na relação pessoal. O Outro para onde tende o desejo não é o outro objeto de fruição, mas o Outro num sentido bem mais elevado. O

---

<sup>23</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 28

<sup>24</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 21

outro do desejo habitual é sempre alguma coisa que satisfaz uma necessidade seja da fruição, seja erótica, econômica ou teórica. O pão, a morada, o trabalho, a arte, o lazer, todas essas coisas são realidades que alimentam a vida e sua alteridade é incorporada à identidade do sujeito que delas frui. Neste sentido o desejo não tem nada a ver com a metafísica, mas “marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade”<sup>25</sup>. Na necessidade o eu abre-se ao mundo, mas em forma de captação, em forma de posse e de retorno a si. “A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade”<sup>26</sup>.

A esta concepção de desejo Levinas contrapõe a do Desejo metafísico que é da ordem da intersubjetividade. O Desejo metafísico não se encontra no nível das carências e necessidades passíveis de satisfação em que o indivíduo está voltado para si mesmo, preocupado com a própria subsistência e felicidade, mas já supõe as necessidades satisfeitas.

A necessidade de controlar a sociedade porque o outro é meu inimigo (Hobbes) ou de organizar a sociedade em vista da subsistência de todos como na República platônica não é ainda, para Levinas, nem socialidade nem ética. “O Desejo do Outro – a socialidade – nasce de um ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo”<sup>27</sup>.

Por isso o Desejo metafísico não tem a estrutura egoística do gozo, mas faz com que o eu se incline para um Outro que é “absolutamente Outro”. O Desejo do Outro, em vez de me completar e me contentar, coloca-me em situação, diante da qual eu poderia passar indiferente, mas que, por outro lado, questiona o meu egoísmo e me esvazia de mim mesmo, como generosidade e

---

<sup>25</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 21

<sup>26</sup> E. LEVINAS, *O Humanismo do Outro Homem*, 55.

<sup>27</sup> E. LEVINAS, *O Humanismo do Outro Homem*, p. 56.

não como apetite. “O desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade”<sup>28</sup>.

Levinas compara o Outro para o qual tende o Desejo com uma terra estranha onde nunca nascemos e aonde jamais iremos. O Outro não pode ser encarado como um objeto do nosso mundo ontológico, capaz de satisfazer uma necessidade afetiva, econômica ou teórica. O desejo metafísico é mera bondade, não deseja nada que possa completá-lo, porém o que está além – “o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite”<sup>29</sup>. O Desejo estabelece uma relação em que a distância é conservada precisamente porque não alimenta uma necessidade e sim a generosidade.

Levinas mostra o caráter absoluto do Desejo pela sua invisibilidade. “O Desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível”<sup>30</sup>. O Outro é invisível não porque fica na obscuridade, mas porque não pode ser alcançado pela luz da visão. Compreender pela visão supõe uma correspondência entre a idéia e a coisa que termina no englobamento de ambas, enquanto a invisibilidade envolve relações com aquilo que não pode ser globalizado visto que, que não entra no esquema da visão. Entre o Eu e o Outro há uma inadequação que não me permite ter um conhecimento objetivo dele. O desejo deseja o “Absolutamente Outro” que está fora da obscuridade e da luz da visão e de todo conhecimento que determine e dimensione objetos e seres.

Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 51.

<sup>29</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

<sup>30</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

<sup>31</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.



A alteridade não pode ser compreendida, mas pode ser entendida no sentido de altura. O Desejo abre-se e tende para uma altura que não é o céu, mas o invisível. A este propósito, Levinas cita uma frase de Platão na República à qual atribui o mesmo sentido: “Sou incapaz de admitir que haja outro estudo que faça a alma olhar para o alto, a não ser o que se refere ao real que é o invisível”<sup>32</sup>. A excelência dessa altura que é o Outro consiste exatamente na sua invisibilidade, isto é, na sua transcendência que ultrapassa toda compreensão e todo pensamento e pela qual sou capaz de sacrificar o meu próprio ser. “O facto de essa altura já não ser o céu, mas o invisível, metafísica”<sup>33</sup>.

Todavia, esse Desejo voltado para a altura e para o invisível não significa de nenhum modo alienação ou fuga das realidades desta vida como se não fosse necessário fazer algo pelos outros. As obras são necessárias, contanto que não sejam interesseiras nem determinadas pelas necessidades. Levinas vê a necessidade dessa “aspiração ao invisível” no final do século XX, quando se constata que o Saber, a Sociedade e a História construídos a partir das necessidades conduziram a humanidade a uma dolorosa experiência do humano. Ora, o que faz a diferença entre o homem e o não-homem não é somente a consciência. Esta, para superar a “violência exclusiva do seu *conatus essendi*”, tentou conciliar a “multiplicidade dos ‘eus’ numa ‘verdade racional’”, na intenção de preservar-lhes a liberdade a partir das leis, das Instituições e do Estado<sup>34</sup>. Entretanto, é justamente o “desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, ou seja, a dimensão da metafísica”<sup>35</sup> que representa propriamente a dimensão humana. Isso não significa que Levinas ignore a maldade humana. Para ele, ser homem e ser livre é saber que existe o perigo do mal, mas é saber também que ele pode optar pelo Bem. “Saber ou ter

---

<sup>32</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 22.

<sup>33</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 23.

<sup>34</sup> E. LEVINAS, *Entre Nós*, 241.

<sup>35</sup> E. LEVINAS, *Entre Nós*, 23.

consciência é ter tempo para evitar e prevenir”<sup>36</sup> que o mal suplante o Bem.

## 5. A idéia do Infinito

O processo de construção da interioridade do Eu passa por vários estágios: da fruição à morada, da morada à economia, da economia à teoria. Esta (que no idealismo é a origem de tudo) é, para Levinas, o último estágio de aperfeiçoamento das condições de possibilidades de realização do eu enquanto gozo, enriquecimento, saber e poder. A teoria abre para a subjetividade duas vias: a do conhecimento ontológico e a do conhecimento metafísico. Ambos trazem em si a noção de transcendência,<sup>37</sup> mas Levinas destaca como consistente (verdadeira, real) a metafísica. Pois no conhecimento ontológico a transcendência é anulada pela assimilação do objeto na consciência, o que não acontece no conhecimento metafísico em cuja relação os termos permanecem separados. Para nosso autor é esse conhecimento (e não o ontológico) que funda relação com o ser, pois a metafísica, como relação social, é a primeira experiência do Eu enquanto sensibilidade, sobre a qual se constrói a ontologia. Nesta, a transcendência é assimilável e susceptível de ser reduzida ao Mesmo. A transcendência do Infinito é inassimilável e irreduzível. Por isso ela é traduzida pela idéia do Infinito.

Levinas toma como modelo dessa relação a “idéia do Infinito” de Descartes em que ele descreve a relação do *cogito* com o Infinito radicalmente transcendente e separado. A diferença assinalada por Descartes da “idéia do Infinito” com relação à idéia das outras coisas é que nesta há sempre uma correspondência entre a idéia e a coisa, mesmo que ambas sejam distintas entre si. Ao passo que na “idéia do Infinito” o Infinito pensado (*ideatum*)

---

<sup>36</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 23.

<sup>37</sup> A transcendência do conhecimento ontológico permite ao eu superar suas próprias limitações, alcançando um nível cada vez mais alto de conforto, bem estar, desenvolvimento tecnológico e cultural. A transcendência do conhecimento metafísico realiza a superação do próprio egoísmo, abrindo a possibilidade da relação ética, baseada na bondade e gratuidade do desejo.

ultrapassa infinitamente a idéia que se tem dele, não podendo, por isso, ser demonstrado por nós mesmos como acontece com as outras idéias. Há uma distância e uma separação absolutas entre a “idéia do Infinito” e o Infinito em si e é isso que Levinas destaca como a principal característica da transcendência. O conteúdo da transcendência é exatamente a distância entre a “idéia e o *ideatum*”, isto é, entre a idéia do Infinito e o Infinito mesmo.

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia. – quer dizer, exterior – porque é infinito<sup>38</sup>.

Ao se pensar um objeto, a distância entre o sujeito e o objeto é eliminada pelo pensamento que dele se apropria; quando pensamos o Infinito, jamais alcançamos o seu objeto porque este nos ultrapassa. Levinas compara a transcendência ao “intelecto ativo” de Aristóteles, ao noumeno kantiano e, evocando Platão na elevação da razão às idéias, ao “delírio que vem de Deus”, “pensamento alado”<sup>39</sup>.

Todavia, Levinas não se limita a fazer apenas uma distinção formal entre a transcendência e a objetividade, mas descreve também a característica própria da transcendência e a sua concretização. A relação intersubjetiva, é, em primeiro lugar, desigual – “o infinito no finito, o mais no menos”<sup>40</sup>, - e realiza-se pelo Desejo desinteressado (bondade) que, longe de satisfazer o Desejo, provoca-o cada vez mais. Concretamente o Desejo comporta um aspecto negativo e outro positivo: negativamente impede o Eu de exercer o seu poder de dominação sobre a alteridade e, positivamente, torna-o capaz de possuir o mundo e oferecê-lo ao Outro para que a ética se realize no encontro face-a-face. Como diz Levinas, “a presença em face de um rosto, a minha orientação para

---

<sup>38</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 36.

<sup>39</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 36.

<sup>40</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias”<sup>41</sup>.

Trata-se, portanto, de uma relação por cima das coisas, “doravante possivelmente comuns”<sup>42</sup>, que não se realizará enquanto o Eu permanecer fechado em sua cobiça e em seu apego às posses. Somente na comunidade dos bens as coisas podem ser *ditas*. Dizer as coisas ao outro é ser capaz de doá-las. É esta a “relação do discurso”<sup>43</sup>, em que o Outro se apresenta como rosto, cujo significado tem um peso muito importante na relação face-a-face. O rosto é a forma como o Outro se apresenta a mim ultrapassando a minha capacidade de compreendê-lo, exprimindo-se por si mesmo. A verdade do rosto, ao contrário da ontologia, não é a descoberta de um conteúdo universal, impessoal, mas uma “*expressão*” em que “o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua ‘forma’ a totalidade do seu ‘conteúdo’, para eliminar no fim de contas, a distinção entre forma e conteúdo”<sup>44</sup>.

Decorre daí outra conseqüência: relacionar-se com o Outro pelo discurso é receber do Outro mais do que aquilo de que sou capaz. Significa “ser ensinado”, na medida em que o Eu recebe do Outro um conteúdo maior do que o que já existe em si. É um acontecimento que se produz sem violência, semelhante ao intelecto agente de Aristóteles que, sem diminuir a soberania da razão, substitui a maiêutica, tornando a razão capaz de receber o ensinamento do mestre.

Levinas pretende assim superar o predomínio do subjetivo em que o Eu sozinho julga-se o dono e a fonte da verdade. Se o Outro se coloca muito além da idéia que eu tenho dele, ele pode questionar não só a minha liberdade, mas também a minha verdade. A partir daí o autor desenvolve toda uma significação do rosto,

---

<sup>41</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

<sup>42</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

<sup>43</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 37.

<sup>44</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 38.

anterior à minha visão de mundo e, portanto, independente da “minha iniciativa e do meu poder”<sup>45</sup>.

O ente é, desse modo, colocado antes do ser e, antes da ontologia, o que se demonstra não pelo poder nem pela posse nem pelo conceito, mas pelo respeito à alteridade e pela relação imediata do “frente-a-frente”. Levinas nega ao idealismo berkeleyano e à ontologia moderna a qualidade de filosofia do imediato, pois nem a “abertura do ser” nem o “contato” nos colocam em relação direta com o ente como tal, mas somente a “interpelação” que acontece na relação “face-a-face” através da linguagem.

## **Conclusão**

Distinguindo a transcendência da objetividade e conseqüentemente a relação intersubjetiva da relação objetiva, Levinas destaca a transcendência como mais importante do que a objetividade. É neste sentido que está orientado todo o desenvolvimento de sua tese em “Totalidade e Infinito”.

Encontramo-nos, pois, diante de uma proposta que rompe com o pensamento solitário e interior (“econômico”), convidando-nos a entrar numa nova experiência, a do “noumeno”, acessada pelo Desejo. Uma experiência que parte da existência concreta, econômica sem resultar em totalidades divina ou humana, como ocorre com as filosofias tradicionais da transcendência e da imanência.

Nesta perspectiva a história não pode ser o lugar privilegiado de manifestação da relação ética, dada a sua pretensão de integrar o Eu e o Outro numa totalidade que significa para nosso autor crueldade e injustiça.

Os trágicos acontecimentos deste século – duas grandes guerras mundiais, totalitarismos de esquerda e de direita, genocídios de Auschwitz e do Camboja, o holocausto do povo judeu, violação dos Direitos humanos e tantos outros crimes contra a humanidade sob as mais variadas formas de violências e

---

<sup>45</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 38.

massacres é que fizeram com que Levinas tomasse consciência do “mal do ser”. Não é sem razão que ele foi buscar fora da ontologia, mas passando por ela, um novo sentido para o homem e para as suas relações com os outros e com o mundo.

A consciência prática da abordagem ontológica, conforme o autor, é que tanto a objetividade quanto a subjetividade se impõem pela guerra. Por isso ele inicia o prefácio de sua obra *Totalidade e Infinito* perguntando se a moral, dentro dos parâmetros tradicionais, não é uma ilusão. De fato, diante da guerra a moral torna-se irrelevante, porque quando entram em jogo a força, o poder e o saber, o que importa não são as normas morais nem os padrões estéticos, mas o vencedor. Este é o ser, aquele que não teve forças suficiente para competir torna-se o não-ser. A moral fundada na ontologia não subsiste diante do estado de guerra. Quando se trata de defender os interesse do ser (do eu) não se apela para o entendimento nem para a Ética ou para o respeito ao outro, mas vai-se pela força. E a Filosofia de que lado fica? Conforme Levinas, é evidente que ela vai servir à Política, como arte de ganhar a guerra<sup>46</sup>. Por isso a política se opõe à moral assim como o saber filosófico se opõe ao saber ingênuo.

Para Levinas, na ontologia a paz só pode sair da guerra. Mas nela os seres que foram violentados e alienados jamais serão ressarcidos, jamais recuperarão sua identidade e sua dignidade perdidas. Por isso é necessário uma nova relação com o ser em que a moral não se reduza apenas a uma região do ser, a uma questão de prudência ou de normas fundamentadas na política ou nas convenções sociais, mas que tenha a última palavra, tornando-se incondicional e universal. É o que Levinas chama de *escatologia da paz messiânica* que deve substituir a *ontologia da guerra*, para que a paz seja instaurada não como fruto do poder do mais forte ou do equilíbrio entre forças antagônicas, mas como resultado do amor, do respeito e da justiça, numa palavra, na bondade.

Trata-se de encontrar para os homens um tipo de convivência fora das relações de poder. Considerando que o ser humano traz

---

<sup>46</sup> E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 9.

dentro de si uma mistura de bondade e egoísmo, será predominante aquela tendência que for mais cultivada. Conseqüentemente as estruturas sociais serão impregnadas de egoísmo se não forem sacudidas pelo grito profético da bondade.

Concluindo, podemos destacar nesta reflexão dois aspectos principais do pensamento de Levinas: sua oposição ao conhecimento ontológico totalizante no âmbito das relações intersubjetivas e a defesa da transcendência ética na relação com o Infinito. Para isso ele reconstitui as Categorias de análise da Intersubjetividade, numa abordagem diferente do idealismo transcendental e do materialismo. Diante do relativismo ético deixado pelo pensamento pós-metafísico, Levinas retoma a questão da fundamentação. Superando a metafísica do ser, refunda a Ética na metafísica da alteridade absoluta.

### Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*. In: FERNANDEZ, Clemente. *Los Filósofos Modernos*, vol. II, La Editorial Católica, S.A., Madrid, MCMLXXVI, pp. 527–538.
- HUBER, C., “*Levinas: Dal Medesimo all’Altro – L’Ética come Filosofia Prima*”, (datilografado), s. l. s.d.
- HUSSERL, E., *V Meditação Cartesiana* In: *Méditations Cartésiennes – Introduction a la Phénoménologie*, Traduit de l’allemand par Mlle. Gabrielle PEIFER, Paris, LIBRAIRIE Philosophique J. Vrin, 1969.
- LEVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1980.
- \_\_\_\_\_, *O Humanismo do Outro Homem*, Vozes, Petrópolis, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Entre Nós*, Ed. Vozes, Petrópolis – RJ, 1997.
- PIVATO, P. S., “*A nova proposta ética de Emanuel Levinas*”. In *VVAA: A novidade da proposta ética de Emanuel Levinas*, cadernos FAFIMIC, 1994, pp. 47-62.
- REALE, G., *História da Antiga Filosofia*, vol.II, Ed. Loyola, S. Paulo, 1994. pp. 109 -117. 554 – 591.
- SUSIN, L. C., *O Homem Messiânico – Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1984.

\**Profa. Ms. Ir. Maria Bernardete Gonçalves de Paula*  
Mestra em Filosofia pela UECE;  
Superiora Geral do Instituto Josefino, Profa. do ITEP

## V CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO DA AMÉRICA LATINA E DO CARIBE

*Aloísio Cardeal Lorscheider\**

1. Para se introduzir bem a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e caribenho, é importante ter diante dos olhos o que foi realizado até agora, a saber, *quatro Conferências Gerais e um Sínodo para a América*.

1.1. a do *Rio de Janeiro* de 25 de julho a 4 de agosto de 1955. Sua nota característica é a defesa da fé. Maiores preocupações são: a escassez de padres; a pastoral vocacional em ordem à vocação de padres; a pouca instrução religiosa do nosso povo (a ignorância religiosa); a justiça social em seu aspecto de relação entre capital e trabalho; e a integração da população indígena dentro da nação brasileira;

1.2. *Medellín* (Colômbia) de 26 de agosto a 4 de setembro de 1968. Sua característica é a aplicação do Vaticano II à América Latina, tendo como tema a Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio. Sua preocupação fundamental: descoberta de um sub-mundo, de uma vida sub-humana; a injustiça institucionalizada existente na América Latina com a explosão da violência. Sente-se a necessidade de *libertação*, que se torna a palavra chave de Medellín;

1.3. *Puebla* (México) de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Sua característica e a aplicação da Exortação Evangelii Nuntiandi de Paulo VI (8 de dezembro de 1975) à situação latino-americana; Evangelização no presente e no futuro da América



Latina. Sua preocupação: comunhão e participação em ordem à libertação.

Em Medellín os bispos diziam: “Não teremos um Continente novo, sem novas e renovadas estruturas, e sobretudo não haverá Continente novo sem homens novos que à luz do Evangelho saibam ser verdadeiramente livres e responsáveis” (doc. sobre a Justiça, B, 3). Em Puebla os bispos diziam: “É necessário criar no homem latino-americano uma sã consciência social, um sentido evangélico face à realidade, um espírito comunitário e um compromisso social. Tudo isto tornará possível uma participação livre e responsável, em comunhão fraterna e dialogante, para a construção de uma nova sociedade, verdadeiramente humana, penetrada de valores evangélicos” modelado em comunhão com o Pai, o Filho e o Espírito Santo (Quinta Parte. Sob o dinamismo do Espírito Santo. Opções pastorais, nº 1308).

A palavra chave em Puebla ficou sendo *Comunhão e Participação*;

1.4. *Santo Domingo* (Rep. Dominicana) de 12 de outubro a 28 de outubro de 1992. Três as preocupações: Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã. Como luz a iluminar a Conferência: “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre” (Hebr 13, 8).

A palavra chave ficou sendo a *inculturação do Evangelho*.

1.5. *Sínodo para a América* (Roma) de 16 de novembro a 12 de dezembro de 1997. A preocupação deste Sínodo foi o encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. Houve três palavras-chave: conversão, comunhão, solidariedade. No que mais se insistiu, foi sobre *solidariedade*. O material do Sínodo foi recolhido na Exortação Apostólica “*Ecclesia in América*” de 22 de janeiro de 1999.

2. A V Conferência está prevista para se realizar em Aparecida-SP, no mês de maio de 2007. O tema, e por isso, a preocupação: Discípulos e missionários de Jesus Cristo para que nele nossos povos tenham vida. A luz que ilumina o todo é a

palavra bíblica: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14, 6).

*O documento de preparação* que o CELAM apresenta, consta de cinco capítulos e três anexos.

3. É necessário que cada um de nós, levado pela colegialidade episcopal, que toca todo o Corpo da Igreja, nos esforcemos em manifestar a nossa opinião e o que pensar e fazer diante da realidade que vivemos. É preciso com *olhar pastoral* penetrar na realidade do nosso dia a dia. É preciso, como diz Puebla, nº 2, examinar, com visão de pastores o contexto em que a Igreja realiza sua missão. Não somos técnicos, mas pastores. Devemos marcar presença com as nossas reflexões e sugestões.

4. O documento de preparação contém muitos pontos positivos, mas falta-lhe certa lógica. Mistura os vários elementos, de sorte que o seu pensamento não é muito claro. O método mais indicado é sempre o *ver*, o *judgar* e o *agir*.

### 5. *O Ver (a realidade)*

Os *desafios*, que a realidade hoje nos apresenta, encontram-se sobretudo no cap. IV. Digo sobretudo, porque parte também se encontra no cap. III, nº 83-88. Para mim, os maiores desafios são principalmente *quatro*: - o secularismo; - o relativismo filosófico, dogmático e ético; - o consumismo; - o desenraizamento.

#### 5.1. *O secularismo*

Coloca a Deus de escanteio. Ele não tem nada a dizer para a sociedade (diferente da *secularização*, que é a autonomia relativa das realidades terrestres). Deus é *descartado*. É um dos muitos *descartáveis*. Não tem valor para a sociedade. Se existe ou não, não interessa. Interessa só quem produz e consome.

#### 5.2. *O relativismo*

É a negação de todo *absoluto*. Tudo o que existe é relativo. O que é verdade hoje, pode não ser verdade amanhã; o que é princípio hoje, pode não ser princípio amanhã. Tudo depende das circunstâncias e dos interesses das pessoas. É o *imediato* que conta.

O transcendente não interessa, não tem nada a nos dizer. O relativismo já é uma consequência de um Deus descartável.

### 5.3. *O consumismo*

Quem conta para a sociedade é o homem que produz e consome. Quanto mais bens se produzirem, mais bens se devem consumir. A produção e o consumo estão estreitamente ligados entre si. Produz-se para consumir e aqui também o ser humano só vale enquanto produz e pelo que produz, enquanto consome e pelo que consome. Caso contrário, o ser humano também perde o seu sentido. É também *descartável*.

Se se observar bem os três desafios elencados, encontramos-nos diante de dois pólos: DEUS e o SER HUMANO. Se coloco Deus à margem, eu o descarto, não vendo n'Ele nenhum sentido para a vida, para a sociedade, também coloco o ser humano à margem, descarto-o. Há poucos anos iniciou-se um movimento chamado da *morte de Deus*. Na época era mais a morte de certa imagem de Deus, de certa representação de Deus. Hoje, porém, a morte de Deus é morte verdadeira; não se precisa preocupar com Ele; pode ignorá-lo. Ele não produz nem consome.

Ora, a morte de Deus significa também a morte do ser humano. O ser humano só tem sentido enquanto produz e consome. Tem, de fato, só sentido *funcional*. Deixou de ter função, ele é descartável. É por aí que entra o pouco caso pelo aposentado; o melhor seria, neste modo de pensar, que o ser humano idoso, desaparecesse. Não tem mais sentido para a vida. É por aí também que entra a *eutanásia*, praticada em alguns países hoje, tendência que se tende a espalhar. Morto Deus, mata-se também o ser humano logo que perdeu o sentido para a vida da sociedade.

Como se vê, é uma visão materialista da vida. É, no fundo uma visão *pragmatista, utilitarista*, do ser humano. Ser humano sem função, sem produção, sem consumo, é ser humano descartável!

É a mensagem que transmitem constantemente os meios de comunicação social por meio das propagandas, das novelas e do

próprio jogo de futebol. E junto com esta visão pragmatista, a visão *hedonista*: gozar a vida ao máximo, enquanto ainda somos jovens e temos força vital dentro de nós. Uma vez idosos, não temos mais sentido para existir!

Por detrás de toda esta mentalidade, encontra-se também a ânsia de *enricar, de fazer dinheiro*, pois quem tem dinheiro pode dispor de tudo o que deseja. Quanto mais dinheiro, mais possibilidades de consumir ele tem. Quem observa bem os programas dos meios de comunicação social, percebe como eles vivem vomitando dinheiro. Se no tempo do iluminismo (séc.18 e ss.) a *razão* era tudo, tanto que foi entronizado no altar de Notre Dame em Paris, hoje não é mais a deusa razão, mas o deus *dinheiro* que deve ser entronizado. Vivemos ao máximo a ganância, a avareza, que, é, no dizer de São Paulo, idolatria (Col 3, 5).

#### 5.4. *O desenraizamento ou desarraigamento*

As pessoas perdem as *suas raízes*. Raízes em pessoas, em convicções, em lugares queridos (a sua terrinha), em tradições, em costumes, na história do seu povo e de sua pátria. Isto produz insegurança, desconcerto, angústia, a pessoa se vê perdida. O *relacionamento* que a pessoa tem com outra pessoa, com a sua terra, os seus costumes, as suas tradições, as suas convicções, dão *personalidade*. Estar aberto para os outros conhecidos, sentir-se em casa, qualificam a pessoa. A auto-estima, a identidade cultural, as raízes humanas de toda a nossa existência, são fundamentais em todo o nosso ser e agir. A enorme mobilidade do mundo atual, as migrações e imigrações, poderiam favorecer um crescimento em humanidade, de fato afetam profundamente a *vida religiosa* das pessoas. São peixes fora da água, e num momento de depressão, de estresse, de abandono, agarram-se a toda tábua de salvação que aparece.

5.5. *Neste conjunto de desafios joga um papel importante a globalização*. Ela favorece uma acelerada integração entre os povos e os países do mundo, incidindo fortemente no âmbito da economia e do trabalho, do comércio e das finanças internacionais, das comunicações e das culturas do planeta. Incide em quase todos os

âmbitos da vida humana. A origem da globalização está nos avanços feitos e que continuam a se fazer, no campo da ciência, da tecnologia, da educação, da informática e do mercado livre, e pelos grandes centros de poder político e econômico. Provoca mudanças que afetam a todos, e chegam até o interior das pessoas, até seu sentir, seu pensar, seus costumes. Cria, na realidade, uma nova cultura. Cultura infelizmente eivada de materialismo, materialismo imanentista e economicista. Mede tudo em termos de eficiência e relações de poder e de mercado. Seria necessário humanizar a globalização e globalizar a solidariedade.

5.6. Além desses desafios, e conexos com eles, temos muitos outros, quais, os grupos indígenas, os afro-descendentes, as mulheres, desempregados, mendigos, meninos de rua, anciãos e muitos outros que não têm acesso ao mínimo necessário para uma vida digna. Os rostos destas pessoas, vivendo em pobreza desumana, comovem e nos interpelam.

Temos também os ataques à vida humana (produção de embriões humanos para fins terapêuticos - aborto - eutanásia), enfraquecimento da família, campanhas antinatalistas, políticas totalitárias dos governos, a tendência “laicista”, a má distribuição de bens, a ameaça ao meio ambiente, as leis férreas do mercado livre, as desigualdades entre os que possuem o capital, o dinheiro, a informação, e os mais pobres, principalmente em informação, habilidades, técnica e conhecimentos, a pastoral urbana, agressividade contra a Igreja Católica e a proliferação de outras Igrejas e Religiões.

## **6. Diante desses desafios o que podemos dizer? *É o julgar***

Será que Deus é mesmo descartável? E a pessoa humana, feita à imagem e semelhança de Deus, não passa de um produtor e consumidor? Não existe nada absoluto? Não existem princípios imutáveis? A falta de ética firme, estável, imutável, não prejudica a humanidade? É lícita a corrupção? A agiotagem (usura)? A solidariedade é ou não uma exigência dos seres humanos? Basta a justiça ou não se deve também pensar no amor a Deus e aos outros (cf. Carta Encíclica “*Deus Caritas Est*” do Papa Bento XVI, Roma

25 de dezembro de 2005)? Quem, no plano criador e salvador de Deus, deve tornar o mundo mais humano e mais habitável? Os ataques à Igreja Católica e às outras Igrejas Cristãs e Religiões não têm nada a nos dizer?

### **7. Como agir em meio a tantos desafios?**

Aqui entra o discipulado e o ser missionário de todos os cristãos. Como ser discípulo? Como ser Missionário? (É preciso olhar bem o anexo 2. Conteúdos e metodologia da missão. Há aí indicações preciosas!). Também o que se diz no documento de participação sobre os *construtores da sociedade* (nº 86) deveria entrar aqui. Aliás, Puebla tem quatro indicações que parecem conservar o seu valor: 1) profética (evangélica) opção preferencial e solidária pelos pobres; 2) opção pelos jovens; 3) opção pelos construtores da sociedade; 4) opção pela defesa dos direitos humanos fundamentais. Será que não deveriam ser retomadas com novo elã?

Quando o documento de preparação fala como objetivo final da V Conferência o desencadear de uma *Grande Missão Continental*, não se deveria, antes, pensar num *Grande Diálogo Ecumênico Inter-religioso Continental*? Objetivo desse diálogo deveria ser o *Mundo* atual latino-americano e caribenho, exaltando as duas posturas cristãs fundamentais, quais, a *Justiça e o Amor*. Falar de Missão é falar da Igreja *ad intra*. Não chegou o momento de um *diálogo evangelizador ad extra*? Paraphraseando o que Puebla diz em seu nº 1305, creio que poderíamos dizer o seguinte: O ser pastoral de nossas Igrejas exige que estejamos em permanente processo de diálogo, escutando, aprofundando e encarnando a Palavra de Deus. Uma Igreja dialogante que testemunha, proclama e celebra a Palavra de Deus, o Evangelho, Jesus Cristo na vida, o Espírito Santo como Alma. Uma Igreja ou Igrejas que ajudam a construir uma nova sociedade em total fidelidade a Cristo e aos seres humanos no Espírito Santo, denunciando as situações de injustiça e desamor, chamando a todos ao compromisso de uma ação transformadora do mundo. E continuando já com o documento de preparação (nº 164), nossos povos não querem andar por

sombras de morte, mas querem a vida que, nós sabemos, brota do Coração ardente do Senhor Jesus.

7.1. Descristianização possível da América Latina. Temos que ter cuidado com a situação de secularismo que passa a América Latina. A Europa passou por este processo e hoje o cristianismo não é mais referência. Precisamos fortalecer bem o CELAM. É necessário dar mais lugar ao Episcopado Brasileiro e que o CELAM assuma suas funções prescritas desde o início. Não pode a CAL (Comissão para a América Latina) absolver o CELAM.

7.2. Seria agora muito bom e útil comparar estas observações feitas com o conteúdo do documento de preparação.

*\*Aloísio Card. Lorscheider*  
Arcebispo de Fortaleza (1973-1995);  
Arcebispo Emérito de Aparecida-SP.

## A BÍBLIA NA AMÉRICA LATINA APÓS O VATICANO II

*Profa. Tânia Maria Couto Maia\**

### Introdução

A finalidade da Constituição Dogmática *DEI VERBUM* é expor a verdadeira doutrina sobre a Revelação e sobre sua Transmissão. Na gênese da *DEI VERBUM* está a preocupação do Magistério da Igreja com a compreensão da Bíblia (Exegese e Hermenêutica)<sup>1</sup>, pois cada época deverá, de um modo novo e próprio, procurar compreender os Livros Sagrados. O movimento Bíblico que antecedeu ao Concílio já havia levado o Magistério da Igreja a tomar posição, através de importantes documentos como as Encíclicas: *Providentissimus Deus*, do Papa Leão XIII (1893) e *Divino Afflante Spiritu*, do Papa Pio XII (1943), sobre a correta forma de buscar tudo o que ajuda no conhecimento da verdade. Cada uma, a seu modo, procurou, dentro do seu tempo compreender o texto bíblico<sup>2</sup>. A Encíclica do Papa Pio XII de 30/9/1943 desencadeou na Europa uma renovação da Exegese e um interesse muito vasto pela Bíblia por parte do povo. O estudo renovado da Bíblia alimentou a teologia, estimulou a renovação litúrgica, e foi o que mais contribuiu para a renovação interna da

---

<sup>1</sup> Exegese – ação de tirar; que se ocupa do texto em-si; ação de explicar; de interpretar; A hermenêutica esclarece, investiga e fundamenta os princípios em que se baseia aquela interpretação. Por isso é chamada “ciência dos princípios de interpretação”. Trabalho de tradução em busca de sentido.

<sup>2</sup> O Papa Pio XII com o auxílio de grandes exegetas católicos pôde encorajar de modo positivo o uso de métodos modernos para tornar fecunda a compreensão da Bíblia. Com o Método histórico-crítico que inaugurou uma nova época na história da Interpretação bíblica surgiram novas possibilidades de compreender o texto bíblico em sua originalidade.



Igreja. Toda esta renovação do estudo e da leitura da Bíblia deu fruto no Concílio Vaticano II e se expressou e se sintetizou na Constituição Dogmática *DEI VERBUM*: resultado de uma longa luta.

A uma distância de quarenta anos do Concílio nota-se um certo cansaço na exegese européia e, a razão desse esfriamento, segundo constata Frei Carlos Mesters, está na dinâmica do movimento Bíblico que não prioriza a circularidade hermenêutica:

Enveredou-se por uma especialização cada vez maior, mas que não parece responder às exigências do povo que vive a sua fé em meio às crises de uma sociedade em mudança. Distanciou-se da vida do povo. A coragem com a qual a exegese científica criticava o uso demasiadamente dogmático da Bíblia dentro da Igreja já não existe mais. Mas existe uma grande novidade na América latina<sup>3</sup>.

A exegese brasileira não entrou por caminhos novos, os exegetas que iniciaram o movimento bíblico aqui no Brasil foram formados na Europa orientando-se, pois, pelos critérios do método adotado pela exegese européia que, em geral, eram literários e históricos. Mas o terreno no qual caíram as sementes da renovação foi propício e fecundo, enriquecendo-a e diversificando-a.

A principal novidade do Concílio Vaticano II é, sobretudo, a própria consideração da história na sua relação com o Evangelho e a Verdade cristã. O Vaticano II em sua Constituição Dogmática *Lumen Gentium* devolve a Igreja ao mundo ao reconhecer que sua identidade é posta à prova no seu relacionamento com a história. Para João XXIII a interpretação do Evangelho era inseparável da referência à História. Era preciso, para alcançar uma mais profunda penetração doutrinal, reformular a substância do Evangelho conforme as exigências da época. O Vaticano II representa uma novidade em relação ao passado, não, contudo, no sentido de ignorar a *Tradição*. Na própria *Tradição* está presente o dinamismo da comunicação. Os valores que são oportunos numa determinada situação mudam em outros contextos. Essa reformulação é uma

---

<sup>3</sup> C. MESTERS: *Leitura popular da Bíblia, Ribla*, n.1, 1988.

exigência da continuidade e não uma ruptura - Uma volta às fontes, - à **Tradição** - e ao mesmo tempo um **Aggiornamento** (uma abertura à cultura de secularidade). Alguns elementos do “Espírito” do Concílio nascem, nas interpenetrações existentes entre “**Tradição**” e “**Aggiornamento**”, isto é, no Diálogo perene entre a Igreja e a História.

### 1. A Revelação é histórica:

A Revelação mais do que uma notícia do passado, transmitida ao futuro, é um acontecimento que se deu na história, consumado na morte e ressurreição de Jesus e proclamado pela Palavra, tanto oral como escrita dos profetas e dos apóstolos, e que está aberto na carne do Ressuscitado como perene chamamento de salvação dirigido aos homens de todos os tempos. Esta idéia de Revelação como acontecimento *histórico-salvífico* que vibra de modo fluente e ininterrupto nas entranhas do mundo, protagonizado por Deus e consumado por Cristo é a que preside ao capítulo I da *Dei Verbum*. (DV 1,1).

Em *Dei Verbum*, expõe-se a Revelação como acontecimento em que Deus se manifesta buscando amigavelmente amor e comunhão com o **homem**. É um esquema teológico inspirado no Prólogo do IV Evangelho, onde o Verbo se manifesta ao homem com ritmo ondulatório (em etapas) através da criação, dos profetas e de sua própria carne (DV 1,3). A **Vida**, que estava em Deus, junto do Pai, apareceu para nós (1Jo 1,2-3). A Escritura é um testemunho profético da Revelação que, enquanto acontecimento, continua tão aberto e tão vivo hoje como ontem. Jesus é a revelação, e não apenas isso, mas ele é a revelação total. A fé bíblica está caracterizada por uma historicidade radical.

O Deus da Bíblia é o Deus da história do qual nos falam as “Fontes” como memória querigmática que ilumina a atuação do Deus presente. A mensagem bíblica surge do acontecimento salvífico, que é ponto de partida da Teologia a qual, por sua vez, tem de ser reelaborada como discurso de fé sobre as sempre manifestações de Deus na história: “Estas coisas lhes aconteceram

para servir de exemplo e foram escritas para a nossa instrução, nós que fomos atingidos pelo fim dos tempos” (cf. 1Cor 10,11).

## **2. A Igreja é memória e profecia: Tradição veículo de revelação**

A Igreja - organismo vivo – teve que reagir, desde os primórdios às solicitações internas e externas que a obrigava a redefinir-se no contexto humano do próprio tempo. Testemunham os escritos de Paulo, os Sinóticos, João, Hebreus. - E isto por duplo motivo: Porque não cessam de aparecer perguntas novas porque as perguntas anteriores eram insatisfatórias. Muda o contexto – muda a situação. Severino Croatto diz:

Somente haverá uma leitura hermenêutica da mensagem Bíblica, quando ela sobrepujar o primeiro sentido contextual (não só do autor, como também dos seus primeiros leitores) mediante a desimplificação de um excesso de sentido manifestado a partir de uma pergunta nova dirigida ao texto<sup>4</sup>.

O Documento de Medellín situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive num momento decisivo de seu processo histórico.

### **2.1. Em Medellín a raiz do processo hermenêutico**

Na análise feita pela Igreja Latino-Americana iluminada pela *Gaudium et Spes* (n.n. 43. 69) ela reconhece que não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantém a maioria dos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana. Foi este o conteúdo querigmático que provocou uma busca de sentido para a idéia bíblica de *libertação*. “*Um surdo clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte*” (Doc.de Medellín 14.2). O Papa aos camponeses colombianos: “*Agora nos estais escutando em silêncio, mas ouvimos o grito que sobe de vosso sofrimento*”.

As atitudes dos homens são interpeladas pela Bíblia. Portanto, tantas vezes quantas lermos uma narrativa de libertação do povo de

---

<sup>4</sup> S. CROATTO: *Hermenêutica Bíblica*, Paulinas, 1986, 26-27

Israel, somos advertidos sobre um chamado existente em *nós mesmos* e somos provocados a uma *busca do sentido* do que Deus fez e, por isso, disse como Palavra. Assim, como outrora Israel, o antigo Povo, sentia a presença salvífica de Deus quando ele o libertou do Egito.

Libertação é uma palavra que fala e diz muito, cheia de esperança pelo que traz desde o seu nascimento na HISTÓRIA DO ÊXODO e que foi “recarregada” a partir dos genuínos feitos de libertação na América Latina, que sofre o cativeiro da dependência econômica (alienação, exílio, lei, morte e muitos outros). O vocábulo – dependência – correlato antitético de libertação é central no texto deste documento.

## **2.2. Puebla: a Bíblia a serviço da ação pastoral libertadora**

A opção preferencial pelos pobres caracteriza as orientações pastorais da Igreja na AL, de modo prioritário de Medellín a Puebla. A opção pelos pobres faz parte do núcleo central da fé cristã, ela não é mais uma simples opção da espiritualidade ou da pastoral, mas a condição para permanecer fiéis ao anúncio fundante e à Tradição viva da Igreja. Por isso, a descoberta e o encontro com o Deus de Jesus Cristo não podem ter lugar fora dessa história humana na qual os pobres são os preferidos<sup>5</sup>. Um apoio para essa linha pastoral das Igrejas, que tem a aprovação autorizada pelo Papa (Puebla -1979) vem das experiências das Comunidades Eclesiais de Base e da reflexão teológica ligada a essa experiência conhecida como “Teologia da Libertação”<sup>6</sup>. Na raiz do processo

---

<sup>5</sup> O ponto de partida pode ser o anúncio jubiloso que qualifica a missão histórica de Jesus: “Bem-aventurados os pobres, porque deles é o Reino de Deus”. Dessa proclamação evangélica pode-se ir até suas raízes bíblicas, das do Êxodo e da aliança até às tomadas de posição dos profetas e dos sábios de Israel. Tendo como pano de fundo a ação e as palavras de Jesus, é possível dar um significado coerente à experiência da Igreja primitiva, que releu e atualizou a mensagem de seu mestre sobre a opção pelos pobres. Também a reflexão teológica de Paulo vai nesse horizonte iluminado pela revelação de Deus em Jesus Cristo Senhor.

<sup>6</sup> Apesar de algumas reservas, por causa dos possíveis desdobramentos políticos, essa linha pastoral e a teologia ligada a ela são confirmadas pela encíclica do papa João Paulo II: *Sollicitudo Rei Socialis* (1987, cf 41).

hermenêutico está o novo sujeito histórico: o pobre, o negro, o índio, a mulher, os marginalizados.

Os acontecimentos humanos têm que ser decifrados pela fé, como lugar da Revelação de Deus. Pablo Richard<sup>7</sup> diz que o fato mais original, mais novo e libertador no trabalho bíblico na América Latina, nas últimas décadas, aconteceu no campo da hermenêutica. - Como interpretar a Bíblia de maneira mais libertadora, a partir do povo, com o povo e para o povo, permanecendo fiéis ao mesmo tempo aos métodos históricos e exegéticos da ciência bíblica. Portanto, precisa-se de uma chave de leitura para poder entender os livros que os apóstolos entregaram (parádosis = ato de entregar) e que temos às mãos e nos sentir verdadeiramente interpelados por Deus através deles. Os exegetas descobriram a capacidade do povo de escutar a Palavra e, sobretudo, descobriram o Mestre da Palavra, o Espírito de Jesus que nos conduz à verdade plena (Jo16,13). O povo cristão, a força do Espírito e toda a ciência acumulada pelos biblistas se encontraram num trabalho libertador e fecundo ao serviço da Palavra.

Da leitura popular da Bíblia e da hermenêutica da libertação nasceu uma nova experiência espiritual (Mt 5,8). A Bíblia nasceu dentro de uma comunidade de fé e só com o olhar de fé dessa comunidade pode ser captada plenamente e entendida sua mensagem. O povo pobre de Deus lê a Bíblia para discernir a presença e revelação de Deus hoje em seu próprio mundo e para exprimir como é Deus e qual é hoje a sua Palavra. A leitura popular da Bíblia se acha em relação a um absoluto: acha-se a serviço do discernimento e da comunicação da Palavra de Deus. A Bíblia não esgota a Palavra de Deus e esta por sua vez transcende o texto da Bíblia. A Hermenêutica Bíblica é a interpretação da Bíblia em seu contexto histórico e a serviço da Palavra de Deus, é simplesmente a teoria da prática de Leitura Popular da Bíblia. Portanto, as indicações hermenêuticas apontam para os *Sinais dos Tempos*.

---

<sup>7</sup> P. RICHARD, *Leitura popular da Bíblia*, RIBLA, n. 1 (1988), p.8.

### 3. Volta às Fontes: a Bíblia sendo resgatada pelo povo

Na leitura que o povo faz da Bíblia reaparecem, de maneira nova e surpreendente, a mesma visão e a mesma atitude interpretativa frente a ela que caracterizavam a interpretação dos Santos Padres<sup>8</sup>. A exegese patrística mostra a supremacia do sentido espiritual que cria em nossa história atual novo espaço para a Palavra de Deus. Nova maneira de compreender, de viver e de esperar; o que significa uma nova experiência da Palavra de Deus. Cria nova prática, nova maneira de ser, nova forma de agir na história. Cria nova esperança, novo projeto histórico, nova utopia. (sentido alegórico, moral e escatológico). Este novo processo de interpretação recupera “temas vitais” da Bíblia. O fundamental da experiência da fé é escutar e acolher a Palavra de Deus como Palavra de salvação e libertação da vida humana.

O povo pobre de Deus lê e descobre a Bíblia para discernir e comunicar a Palavra de Deus e, ao fazê-lo, recupera o sentido espiritual da Bíblia. É uma leitura a partir de outro lugar social: O pobre lê a Bíblia a partir de sua situação de oprimido dentro da atual sociedade. Não faz leitura neutra. Faz leitura engajada e comprometida com a luta dos pobres. A teologia bíblica que se faz hoje no Brasil é fruto da leitura popular da Bíblia. Não se detém no texto em si nem no fato narrado pelo texto, mas, o texto ou o fato torna-se ponto de apoio e de partida para o leitor descobrir aí dentro um sentido ulterior que tenha a ver com a sua vida hoje e com a situação em que ele vive. A história bíblica torna-se símbolo ou espelho da realidade atual, vivida por ele na sua comunidade. Vida e Bíblia se misturam. A preocupação principal do povo não é interpretar a Bíblia, mas é interpretar a vida com a ajuda da Bíblia. *“A Bíblia surgiu da vida e da caminhada do povo, isto é, misturada*

---

<sup>8</sup> O Doc. da Pontifícia Comissão Bíblica: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, (Cap. III, pp.116-117) diz que a Exegese Patrística tirou do Conjunto da Escritura as orientações de base que deram forma à tradição doutrinal da Igreja e ela forneceu um rico ensinamento teológico para a instrução e o alimento espiritual dos fiéis (p.116). Os Padres ensinam a ler teologicamente a Bíblia no seio de uma tradição viva com um autêntico espírito cristão.

*com a história do próprio povo de Deus*<sup>9</sup>. Frei Carlos Mesters assim conceitua a Teologia Bíblica popular que se desenvolveu como fruto da opção pelos pobres: - “*Entendo por Teologia bíblica popular o esforço de se revelar, com a ajuda da Bíblia, os sinais e os apelos de Deus na vida e nos acontecimentos*”.

### **3.1. o primeiro círculo bíblico: um ouvido no Evangelho e outro no coração do povo**

Jesus trouxe a chave para o povo entender o Antigo Testamento. A Igreja primitiva interpretou Jesus a partir das Escrituras, mas, simultaneamente interpretou as Escrituras a partir do acontecimento Jesus. Jesus é acontecimento anterior que gera a Palavra (NT), esta última só foi possível, por sua vez, como releitura do Antigo Testamento. Os primeiros cristãos, usando esta chave, conseguiram abrir a porta da Bíblia e souberam entender e realizar a vontade do Pai. Como eles, assim também nós devemos reler a nossa história à luz de Cristo, com a ajuda da Bíblia e tentar descobrir dentro dela o apelo de Deus, desde seu começo. A experiência da Ressurreição, vivida em comunidade, foi o grande estalo que iluminou os olhos e revelou aos cristãos o sentido da Bíblia e da vida. A Bíblia é lida não só como história do passado, mas também e, sobretudo, como espelho da história que acontece hoje na vida do povo. Acentua-se a atualidade da “Palavra de Deus”. Deus fala hoje a nós através da vida iluminada pela Bíblia. Deus fala misturado nas coisas. O objetivo principal da leitura da Bíblia não é interpretar a Bíblia, mas é interpretar a vida com a ajuda da Bíblia. Desloca-se o eixo da interpretação, pois, o conceito da revelação é diferente.

A história dos discípulos de Emaús mostra claramente que Jesus aparece aí como o interprete da vida e da Bíblia<sup>10</sup> (Lc 24,15-16). Usando a Bíblia ele suscitou neles a mudança do medo para a coragem, do desespero para a esperança, da separação para o reencontro, da fuga para o enfrentamento, da morte para a vida. A conversa de Jesus com os discípulos de Emaús foi o primeiro

---

<sup>9</sup> C. MESTERS: *Flor sem Defesa*, Vozes, 1983, 23-25.

<sup>10</sup> C. MESTERS: *Flor sem Defesa*, 23-25.

Círculo Bíblico. Nele aparecem três pontos que devem estar presentes na leitura e na interpretação que fazemos da Bíblia: *Reflexão sobre a realidade, Estudo da própria Bíblia, Vivência comunitária da fé na Ressurreição.*

Mas esta novidade não vem dos exegetas, formados na escola oficial. Vem do chão, onde a semente da Palavra foi semeada. Vem do povo que retomou a Bíblia em suas mãos e começou a ler a Palavra de Deus, partindo dos problemas da sua vida e da sua luta. É uma prática nas CEBs. Esta leitura popular da Bíblia é a grande novidade que o Espírito suscitou entre nós e que nunca houve antes. Ela é, segundo Frei Carlos Mesters<sup>11</sup>, fruto de uma série de convergências:

- Trabalho anterior e concomitante de divulgação por parte dos exegetas;
- Movimento da Ação Católica que ajudou a ligar Bíblia e vida pelo seu método: ver, julgar e agir;
- Influência dos Doc. de Medellín e de Puebla que propõem uma leitura crítica da realidade e que procuram reler os documentos do Concílio Vaticano II a partir e em vista da realidade Latino Americana;
- Movimento litúrgico renovado que provocou maior interesse pela Bíblia;
- Semanas bíblicas, promovidas em muitas dioceses e paróquias;
- Abandono em que vivem os pobres; povo abandonado que descobre na Palavra de Deus o seu aliado;
- A situação política da repressão que obrigou a um trabalho mais humilde junto às bases;
- Cursos dos ISPACs nas várias regiões do Brasil;
- Desafio dos crentes que usam a Bíblia mais do que os católicos;
- O vento do tempo que descrê ou desconfia de toda imposição autoritária;

---

<sup>11</sup> C. MESTERS, *Leitura Popular da Bíblia*- Ribla,n.1- Vozes,1988



- A ação do Espírito Santo que sopra forte no meio dos pobres.

A Bíblia apresenta-se como horizonte hermeneûtico (de interpretação) da presença atual de Deus na América Latina. A Bíblia pode orientar a descobrir em que sentido e como Deus se revela hoje. Porém a Bíblia pode liberar este horizonte de sentido enquanto inquiramos pelo sentido da Palavra de Deus nela contida. A pergunta hermenêutica fundamental é: Qual é o sentido salvífico da Palavra de Deus para nós hoje? O que Deus tem a dizer a nós homens e mulheres de fé nesta realidade de vida latino-americana? Definitivamente aceitamos a Bíblia quando ela se apresenta a nós como *parteira* de nossa mais radical autenticidade em sua relação com o mundo, com os demais e com Deus. Quando a experiência é autêntica a Palavra ajuda a dar à luz o que já se encontrava lutando dentro para se manifestar, e que por isso pode ser reconhecido como próprio. A Palavra reveladora da experiência dirige-se à nossa vida e a nosso mundo para desvendá-lo em sua realidade última. A Revelação como maiêutica histórica: como nosso ser dado à luz, como nosso nascer e realizar-nos a partir de Deus, no processo da história. É isso que explica a necessário retorno à Bíblia<sup>12</sup>.

*\*Tânia Maria Couto Maia*

Pós-Graduação em Ciências da Religião UECE/ITEP,  
Professora do ITEP

---

<sup>12</sup> A. TORRES. QUEIRUGA, *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, Paulinas, 2001, 43-47.

# RECEPÇÃO PASTORAL DA ECLESIOLOGIA DO VATICANO II NA DIOCESE DE SOBRAL

*Pe. João Batista Frota\**

## **I. Chuvas benéficas e variadas preparam o terreno**

Até 1959 a Igreja de Sobral era regida pela batuta de Dom José Tupinambá da Frota, que gerou na diocese uma Igreja com feições Tridentinas e Romanas. Era uma igreja clerical, autoritária, sacramentalista e muito marcada pelo devocionismo. Com a morte de D. José (1959) e a chegada de D. Mota (1960) as coisas vão tomar novo rumo.

Chuvas benéficas e trazidas por ventos de várias direções vinham caindo na Igreja do Ceará; e a partir de 1960 vão atingir a nossa diocese, preparando o terreno para a chegada da eclesiologia do Vaticano II; dentre elas destacamos:

**1. Movimento por um Mundo Melhor** – Nascido na Itália sob a orientação do Pe. Lombardi e Pe. Rotoni; tinha como mística: novo zelo missionário, construção da fraternidade para levar as pessoas a viverem em estado de graça. Pe. Marins era o grande animador, realizou alguns encontros na nossa diocese.

**2. Ação Católica** – Preparava lideranças cristãs para atuarem como “fermento” do evangelho nos diferentes e vários campos da sociedade - no meio agrário, estudantil, operário, independente e universitário, sob as siglas: JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JIC (Juventude independente Católica), JOC (Juventude Operária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica). A Ação Católica usava o método: ver,

julgar e agir, e mais tarde “celebrar”. Chegou até nós através de Pe. Almeida, Pe. Marconi, Pe. José Linhares Pe. Albani e Pe. Cassiano.

**3. MEB – Movimento da Educação de Base** que seguindo o método de Paulo Freire procurava alfabetizar, partindo da vida do povo e visava também conscientizar os alfabetizando a se organizarem, formarem grupos.

**4. Sindicatos dos Trabalhadores Rurais** – O movimento sindical que orientado pelo Pe. Luiz Melo, em convênio com o Governo do Estado, orientava os agricultores sobre seus direitos e deveres e os organizava em sindicatos. Os sindicatos dos Trabalhadores Rurais, sob a inspiração da igreja, cresceram muito nas paróquias da diocese.

**5. Movimento do Dia do Senhor** – Visava preparar animadores para a celebração do culto, aos domingos, nas comunidades rurais sem padre. O movimento nasce inspirado na *Sacrosanctum Concilium* – constituição sobre a liturgia, aprovada em 1963. Teve como idealizador Pe. Luizito Dias e como animadores e orientadores, por muitos anos, Pe. Albani e Valnê. O Dia do Senhor usava o método da Ação Católica e procurava sempre unir fé e vida. Das celebrações dominicais, progressivamente vão nascer pequenas comunidades, que depois se transformaram em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

**6. Os Círculos bíblicos** – Logo após o nascimento do Dia do Senhor (1964), que atuava na zona rural, vão surgir, nos bairros das cidades, os Círculos Bíblicos que, partindo da vida do povo e inspirados pela palavra de Deus, vão procurando solução para os problemas da comunidade. Os Círculos Bíblicos nascem nas paróquias e a partir de 1975 tem uma coordenação diocesana sob orientação de Ir. Antonieta, juntamente com Ir. Sofia e Ir. Osvalda. Eles vão ser os geradores das Comunidades Eclesiais nas cidades. Tanto eles quanto o Dia do Senhor, buscando na Bíblia a resposta aos problemas vivenciados pelo povo, vão encontrar em Moisés, na caminhada do povo saindo da escravidão no Egito para a libertação na Terra Prometida e na comunidade dos primeiros cristãos uma grande luz para as suas vidas (At 2,42s).

Assim, aos poucos, no campo e na cidade vai nascendo uma nova maneira de ser Igreja – Igreja onde há muita partilha, solidariedade, onde oração e trabalho, comunhão e participação se unem com a preocupação de salvar o homem na sua totalidade, libertando-o de tudo o que o oprime e impede de ter vida plena. É uma Igreja formada de operários, camponeses, gente simples que se sentia valorizada; é a Igreja “povo de Deus”. Nela os padres, os bispos são servidores do povo. É a Igreja das assembleias, dos conselhos paroquiais e comunitários, dos grupos jovens, das caminhadas. É a Igreja das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que começa a correr fluentemente em todos os recantos da diocese. É uma Igreja profética, que anuncia e denuncia.

A eclesiologia do Vaticano II ia passando para os animadores das celebrações e das reuniões dos Círculos Bíblicos em doses mais fortes nos encontros e seminários e para o povo, em conta gotas, nas celebrações e reuniões semanais realizadas nas casas. Dom Walfrido, que participara do Concílio e que assumira a Diocese (1965) dá todo apoio a esse trabalho, seja diretamente, seja através das Coordenações de Pastorais reestruturadas a partir de 1974.

O clero, na sua maioria, acolhia com entusiasmo esta eclesiologia. Alguns padres mais idosos se mostravam apáticos e reticentes.

## **II. Medellin e Puebla trazem a eclesiologia do Vaticano II para a nossa realidade**

Esta eclesiologia toma um impulso com a conferência dos bispos da América Latina em Medellín (Colômbia) em 1968. Esta conferência implicitamente já traz no seu bojo a opção preferencial pelos pobres. Ela foi corroborada com o documento dos bispos do Regional NE I que veio a luz na assembleia de Pacatuba logo após Medellín e que tinha como lema: Salvar o homem do Nordeste é libertá-lo de sua escravidão.

A Igreja do nosso regional se comprometia assim, em estar ao lado dos pobres para ajudá-los na sua caminhada rumo à libertação. Este compromisso vai ser reafirmado de maneira explícita na

assembléia realizada em julho de 1979 em São Luiz do Maranhão, após a conferência de Puebla, acontecida em janeiro do mesmo ano no México.

A nossa diocese na assembléia diocesana de novembro de 1979 assume como prioridades:

- Presença solidária dos agentes de pastoral junto aos pobres para ouvi-los, conscientizá-los e apoiá-los nas suas justas reivindicações e lutas.
- Evangelizar os pobres dando-lhes voz e vez e os ricos afim de que despertem para a prática da justiça.
- Os párocos e coordenadores de comunidades procurem consultar os leigos, sobretudo os mais engajados, antes de tomar decisões.
- Denunciar as injustiças e apoiar as lutas do povo evitando tornar-se dono delas<sup>1</sup>.

### **III. Ceb's: novo modo de ser Igreja.**

A eclesiologia do Vaticano II chega ao clero, religiosos e coordenadores de pastoral da diocese através dos textos do Concílio, de Medellín e Puebla e de cursos, seminários promovidos pela coordenação de pastoral e que tiveram como palestrantes ou orientadores:

- ➔ 1975, Pe. Libânio – Igreja e sua relação com o mundo.
- ➔ 1976, Equipe do IBRADES – Realidade sócio-econômica do mundo.
- ➔ 1979, Pe. Paiva – Catequese à Luz do Concílio Vaticano II.
- ➔ 1984, Pe. Marcelino – Eclesialidade das CEBs. A eclesiologia chega aos animadores e ao povo através dos(as):
- ➔ Cursos de conscientização para lideranças em nível diocesano e zonal.
- ➔ Encontros de formação bíblica ligada a realidade para as bases (nos lugarejos e pequenas comunidades).
- ➔ Celebrações, reuniões e pregações.
- ➔ Visitas das Coordenações das Pastorais às paróquias e comunidades.

---

<sup>1</sup> J. B. FROTA, *Construindo o Amanhã*, Fortaleza; Gráfica Encaixe, 1997, 89 e 89 e Agenda, 1979.

- ➔ Assembléias Diocesanas de Pastoral, realizadas anualmente em Meruoca.
- ➔ Assembléias paroquiais e encontros zonais.
- ➔ Dos “Encontrões” anuais dos Círculos Bíblicos, do Dia do Senhor, da PJMP e das CEBs.

Vejamos tópicos do relato de um encontro zonal de Círculo Bíblico na Paróquia de Marco em 1975: “Presentes representantes das paróquias de Santana do Acaraú, Morrinhos, Bela Cruz, Marco, Acaraú e Cruz. Eles refletiram sobre sua vida sofrida e procuraram na experiência de Moisés, luz e força para conduzirem seu povo à procura da libertação, eles marcham alicerçados na fé, carregados de coragem e revestidos de grande esperança”<sup>2</sup>.

Essa eclesiologia chegava também às comunidades e as alimentava através dos Programas radiofônicos, levados ao ar, diariamente, pela Rádio Educadora e ouvidos religiosamente com muita atenção pelo povo das comunidades. Os programas eram transmitidos entre 11h e meio dia (hora do almoço) pelas coordenações das pastorais na seguinte ordem:

<b>DIA</b>	<b>MOVIMENTO</b>	<b>PROGRAMA</b>
Seg.-feira	Dia do Senhor	Encontro das comunidades
Terça-feira	Bispo – Dom Walfrido	Voz do Pastor
Quarta-feira	Coordenação da Pastoral	Past. Dioc. a serviço do povo
Quinta-feira	Círculos Bíblicos e CEBs	Recado de Deus aos homens
Sexta-feira	Dia do Senhor	Encontro das comunidades

Tópicos do programa da Coordenação de Pastoral transmitido em maio de 1980: “Em maio de 1975, levamos ao ar, pela primeira vez o nosso programa de pastoral que, pouco tempo depois, foi batizado com o nome de “Pastoral Diocesana a Serviço do Povo”. Decorridos cinco anos, “Pastoral Diocesana a Serviço do Povo” deixou de engatinhar... penetrou em todos os lares, atravessou as fronteiras da Diocese levando a sua mensagem às dioceses vizinhas: Crateús, Tianguá, Itapipoca e outras.

---

<sup>2</sup> J. B. FROTA, *Construindo o Amanhã*, 128.

Procuramos transmitir a caminhada da nossa igreja, as lutas que nossas paróquias, CEBs, Movimentos enfrentam para construir o reino de Deus. Procuramos animar as experiências pastorais que afloram aqui e ali. Procuramos mostrar que o nosso Deus não quer um mundo marcado por grandes desigualdades, separações, discriminações e violências, mais um mundo em que os homens se sintam irmãos e convivam como tais.

Pelas notícias, cartas e relatórios recebidos e pelas visitas feitas, descobrimos que a mensagem foi ouvida, vimos que a semente plantada está crescendo e em alguns lugares produzindo frutos viçosos”<sup>3</sup>.

#### **IV. Frutos que brotaram após as chuvas**

Entre os frutos produzidos pela nova eclesiologia que gerou as CEBs e outras pastorais, podemos destacar alguns:

1º. Reviravolta na visão cultural e religiosa do povo – A situação de escravidão em que ele vive não é porque Deus quer, mas tem suas causas no sistema capitalista reinante e na acomodação e desorganização do povo. Vejamos tópicos do relato do encontro das CEBs em 1980, em Meruoca: “Eram 65, entre homens e mulheres vindos de quase todas as paróquias da Diocese, a maioria gente adulta; Se contavam alguns jovens e para completar o cenário cinco crianças. Era uma amostra muito autêntica dessa igreja que vem nascendo hoje no meio do povo. Todas elas, pessoas que lutam pela sobrevivência, mas que tem a coragem de deixar seus afazeres, suas famílias para aprofundar o seu engajamento cristão.

Durante três dias, no Centro de Treinamento de Meruoca, rezaram, cantaram e conversaram sobre sua vida, sua missão de cristãos hoje.

Após apresentarem a realidade vivida por eles, eles se perguntavam: “Quem é responsável por tanto sofrimento que a gente vem carregando”?

---

<sup>3</sup> J. B. FROTA, *Construindo o Amanhã*, 62s.

Depois de muita discussão eles chegaram à conclusão de que os responsáveis principais por aquilo que eles estavam vivendo era o sistema capitalista e eles mesmos...por terem vivido até agora acomodados, desunidos, e desorganizados, não acreditando no seu valor e aceitando passivamente essa situação.“Mas agora a coisa está mudando... a gente compreendeu que Deus não quer que a gente viva escravo de ninguém.Ele quer que a gente se liberte e faça como fez o seu povo lá no Egito:se una, se organize, para poder enfrentar os Faraós que estão aí na frente.Já chega de esperar, é preciso começar a caminhar!”<sup>4</sup>.

2º. Maior participação do povo na vida eclesial: Nas reuniões, nas celebrações, nos Conselhos Paroquiais e Comunitários, nas Assembléias Diocesanas e Paroquiais de Pastoral, na Pastoral de Juventude do Meio Popular, na Pastoral Familiar e outras. Há mais espaço para os leigos.

3º. Crescimento do Espírito de Partilha e de Solidariedade; União para a solução de seus problemas.Vejamos: Paróquia de Massapê (1976) –“Continua o trabalho de animações dos Círculos Bíblicos que vão gerando comunidades para uma maior solidariedade e ajuda mútua”.

Os moradores dos bairros e da zona rural procuram resolver juntos os seus problemas de saúde,escola, reforma de casas, etc.Como resultado deste esforço, foram criadas sete escolinhas para atender às crianças pobres que não estudavam. As professoras são pagas pela prefeitura com a ajuda dos membros da comunidade. Foram também construídos salões comunitários nos bairros do Alto da Boa Vista e da Cartucha para reuniões, escolinhas, celebrações, atendimento de saúde, dias de estudo, treinamentos, etc<sup>5</sup>.

4º. O despertar da consciência crítica, da conscientização que em alguns grupos veio a desembocar no PT e no MST.

---

<sup>4</sup> J. B. FROTA, *Construindo o Amanhã*, 111s.

<sup>5</sup> Cf. Livro do Tombo de 1935 a 1976. ps.196-198 – Paróquia de Massapê.



5°. A conscientização gera uma maior organização, daí surge a luta organizada pela terra, animada pela Pastoral da Terra a partir de 1980.

6°. Criação do CEAT – Centro de Estudos e Apoio ao trabalhador, para esclarecimento e defesa dos direitos do trabalhador.

- 7°. Conquista da posse da terra por varias comunidades como:
- a) Queimadas, Paróquia de Coreau, que deixou um mártir, Benedito Tonho.
  - b) Floresta, Águas Belas, Baixa Fria, Ipueirinha e Rancho Alegre, Paróquia de Acaraú.
  - c) Ubá e Grossos na paróquia de Santa Quitéria.
  - d) Morgado e Pé da Serra das Contendas, na Paróquia de Massapé.

Tive a alegria de participar do nascimento e crescimento desta comunidade, situada no sopé da Serra da Meruoca. Eram 95 famílias que ali moravam. O proprietário Sr. Adalberto (Bertinho) Albuquerque, residente em Massapé, permitia que elas ali morassem, tivessem suas roças e nela criassem os seus animais, pagavam uma renda simbólica. Após a morte do proprietário, a terra foi vendida ao Sr. Plínio Liberato, rico comerciante de Sobral. Ele resolveu explorar a terra para a pecuária. Em dezembro de 1987, ele mandou para lá um grande rebanho de gado para pastar nas terras abertas onde os moradores tinham os seus roçados. Os moradores ao saberem da ida do gado se postaram na cancela que dava acesso à terra, com ramos nas mãos para impedir a entrada do gado. O vaqueiro comunicou ao patrão o ocorrido e este conseguiu imediatamente um destacamento policial de Sobral para afastar o povo e fazer o gado entrar.

À tarde deste dia, encontrava-me no galpão vizinho à agência de ônibus de Massapé, acompanhava minha irmã que ia viajar para Fortaleza, quando um jovem nervoso se aproximou e me disse: “- Pe. João vá já ao Pé da Serra, senão vai haver muito derramamento de sangue. O Plínio mandou para lá o gado, com muita polícia para fazer o gado entrar a força na terra e o povo está lá na porteira sem querer deixar.” Imediatamente com Ir. Antonieta e o delegado de

Massapê nos dirigimos ao Pé da Serra. Chegando lá, encontramos do lado de cá da porteira, muito gado e muitos soldados bem armados. Do outro lado, homens, mulheres, jovens e crianças com ramos nas mãos e cantando canções como: “O povo de Deus no deserto andava” e gritando “Povo unido jamais será vencido”. Procuramos nos inteirar do que se passava. Escutamos o chefe do destacamento policial e depois os líderes da comunidade. Depois de escutar os dois lados, propus um encontro do chefe do destacamento com três líderes da comunidade. Fomos para uma casa ao lado. Entre os representantes da comunidade vinha o Sr. Regino, que era o “grande pai” da comunidade, homem simples, idoso, pacato, humilde, de estatura média, com pouco estudo, mas muita sabedoria.

Da parte da polícia veio o chefe do destacamento. Sr. Regino começou dizendo: “Sr. comandante, fizemos nossos roçados com sacrifício, deles vamos tirar o sustento para nós, nossos filhos e netos, se o gado entrar, nossos filhos e netos vão morrer de fome. O senhor acha que o gado vale mais que os nossos filhos? Será que, o senhor deixaria morrer seu filho para salvar uma vaca?” Diante desta pergunta o comandante não teve outra resposta, senão dar ordens aos seus comandados para retornarem a Sobral, e com eles o gado. Após a saída do gado e da polícia voltamos a Massapê aliviados!

A comunidade já havia solicitado ao Incra, no ano anterior, a desapropriação da terra.

Dois anos após este acontecimento, em outubro de 1989, a comunidade conseguiu a desapropriação e hoje, ali, moram pacificamente, mais de 100 famílias que todos os anos celebram festivamente esta conquista<sup>6</sup>.

Esta e as outras áreas foram desapropriadas pelo Incra e entregues às famílias que ali já residiam e hoje elas trabalham na sua terra e conseguiram melhores condições de vida sem ter que

---

<sup>6</sup> Cf. Livro Tombo Paróquia de Massapé, 1977-1989, pg. 138v e 192v.

pagar renda aos patrões. A força para esta luta lhes veio da Palavra de Deus, das celebrações, das reuniões, de sua conscientização, união e organização. Anualmente elas celebram com alegria e ação de Graças o aniversário da conquista da terra como outrora o Povo de Deus celebrava a sua libertação!

*\*Pe. João Batista Frota*

Mestre em Sociologia pela Sorbone de Paris, Prof. Emérito da UVA, Pároco da Paróquia do Patrocínio em Sobral-CE.