



# Kairós

Revista Acadêmica da Prainha  
Ano II - Nº 1 Janeiro/Junho 2005

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

***Teologia***  
***Filosofia***  
***Ciências Sociais***

# Καιρός

# **Kairós**

**Revista Acadêmica da Prinha**  
Ano II - Nº 1 Janeiro/Junho 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 1, janeiro/junho 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 1 janeiro/junho 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:**

**Diagramação:** Evaldo Amaro dos Santos

**Revisão:** 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

<b>Apresentação</b> .....	07
<i>Aloísio Cardeal Lorscheider</i>	
<b>Identidade e Espiritualidade do Padre Diocesano</b> .....	09
<i>Prof. Pe. Dr. Pe. Evaristo Marcos</i>	
<b>Cristo &lt;&lt;Filius Dei, Unigenitus Patri, Deus Semper, Homo proternos&gt;&gt; Questões de cristologia agostiniana</b> .....	50
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i>	
<b>A alma na Teologia do Pseudo-Aristóteles</b> .....	75
<i>Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa</i>	
<b>A Presença de Mulheres intelectuais no pensamento filosófico-religioso medieval</b> .....	101
<i>Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa</i>	
<b>Subjetividade e Tomismo transcendental: uma leitura de Fichte a partir de J. Marechal</b> .....	126
<i>Prof. Dr. Pe. João Santos Cardoso</i>	
<b>Wittgenstein e a dimensão Ética da Linguagem</b> .....	152
<i>Prof. Dra. Marly Carvalho Soares</i>	
<b>O dinamismo do agir social na visão de J. Maritain</b> .....	179

*Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida*  
**Na trilha da Educação Popular: reflexão teórica a partir de  
uma experiência de pesquisa ..... 202**

*Aloísio Cardeal Lorscheider*  
**Diálogo Ecumênico e Diálogo Inter-Religioso ..... 224**

*Dom Manuel Edmilson da Cruz*  
**Três Monsenhores, dois Sabinos, um Loyola ..... 229**

## APRESENTAÇÃO

A Revista Acadêmica da Prainha, *Kairós*, chega ao seu segundo número procurando oferecer aos seus leitores artigos multidisciplinares, conservando assim, sua identidade originária, de ser no seio dos Institutos que formam o Seminário da Prainha e no mundo acadêmico em geral um veículo de apresentação e discussão dos mais variados temas ligados às ciências humanas que inquietam o homem contemporâneo.

A Revista *Kairós* nasceu com esse propósito, e quer ser fiel a ele: não deixar que o Seminário da Prainha, Instituição Secular (141 anos) de tradição no ensino superior fique à margem das diversas discussões apresentadas nas diversas áreas do conhecimento<sup>1</sup>.

Neste número, apresentamos aos leitores artigos qualificados, globalizando assim, a pesquisa e o conhecimento: Aloísio Cardeal Lorscheider, *Identidade e espiritualidade do padre diocesano*; Prof. Dr. Pe. Evaristo Marcos, Cristo: «*Filius Dei, unigenitus Patri, Deus semper, homo propter nos*». *Questões de cristologia agostiniana*; Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen, *A alma na Teologia do Pseudo-Aristóteles*; Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, *A presença de mulheres intelectuais no pensamento filosófico-religioso medieval*; Profa. Dra. Marly Carvalho Soares, *O*

---

<sup>1</sup> O primeiro número de *Kairós*, 2004, é um número temático. Foi o ano da celebração dos 150 anos de criação da Diocese do Ceará, por isso, os temas apresentados são de história da Igreja e Eclesiologia.

*dinamismo do agir social na visão de J. Maritain*; Prof. Dr. João Santos Cardoso, *Wittgenstein e a dimensão ética da linguagem*; Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa, *Subjetividade e tomismo transcendental: uma leitura de Fichte a partir de J. Marechal*; Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida, *Na trilha da educação popular: reflexão teórica a partir de uma experiência de pesquisa*. Apresentamos também duas comunicações: Aloísio Cardeal Lorscheider, *Diálogo ecumênico e diálogo inter-religioso*, Conferência proferida no Instituto de Ciências Religiosas por ocasião da inauguração do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião e de D. Manuel Edmilson da Cruz, *Três Monsenhores, dois Sabinos, um Loyola*, uma comunicação baseada no seu testemunho pessoal sobre essas três figuras do clero cearense.

Os artigos aqui reunidos, com certeza, são uma valiosa contribuição à pesquisa realizada nos diversos campos do conhecimento. Com certeza, nossos leitores participarão junto com os autores, da aventura do conhecer buscando assim, viver conforme os valores fundamentais da pessoa humana, pois o conhecimento leva a uma nova postura no mundo e na sociedade em que vivemos.

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



## IDENTIDADE E ESPIRITUALIDADE DO PADRE DIOCESANO

*Aloísio Cardeal Lorscheider\**

**Resumo:** O Presbítero diocesano precisa de uma espiritualidade própria. Diferente das várias Congregações Religiosas, ele necessita descobrir na sua vida e ministério a razão de ser de sua existência e como manter na sua atividade apostólica a sua relação com Deus. Daí a necessidade de uma ligação profunda com a Igreja Particular onde está incardinado, com o bispo diocesano, com o presbitério e com o povo que lhe foi confiado.

**Palavras-chave:** Jesus Cristo; Bispo; Presbítero; Igreja; Povo de Deus; Diocese.

**Résumé:** Le prêtre diocésain a besoin d'une spiritualité particulière, différente de celles des Congrégations religieuses. Il précise découvrir dans sa vie e dans son ministère la raison de son existence; en même temps, il doit chercher et entretenir dans son activité apostolique sa relation avec Dieu. Cela demande l'établissement d'une liaison profonde avec l'Église particulière dont il est «incardiné», avec l'évêque diocésain, avec le presbytère et avec le peuple qui l'a été confié.

**Mots clés:** Jésus-Christ; Evêque; Prêtre; Église; Peuple de Dieu; Diocèse.

## INTRODUÇÃO

Sendo muito forte o desejo de ter maior clareza sobre a identidade e espiritualidade do padre diocesano, esforcei-me por aprofundar um pouco mais o assunto e oferecer aos padres diocesanos o resultado destas reflexões.

A ninguém foge a importância deste tema. As Ordens, Congregações, Institutos Religiosos e Institutos Seculares, têm definido em suas Regras, Constituições, Regulamentos, a própria identidade e espiritualidade. O mesmo não acontece com o clero diocesano. Existe bastante biografia sobre o assunto, mas nenhuma síntese satisfatória. É o que desejo fazer neste apanhado.

## I PARTE

### I. O que se entende por Padre Diocesano?

É o padre incardinado em uma Igreja Particular (Diocese), inteiramente consagrado a Ela, ao serviço dEla, para, em íntima união com o Bispo e os demais membros do Presbitério, pastoreá-la, ser pastor nesta Igreja Particular (Diocese).

#### 1.1. Padre incardinado

A incardinação é expressão do vínculo jurídico, teológico, espiritual, sponsal, pastoral, do padre com a Igreja Particular (Diocese) (cf. *Pastores Dabo Vobis*, 74). A incardinação traz consigo uma consagração total a Ela para servi-la em união com o Bispo.

Isto supõe a consciência da própria Diocese, o conhecimento de sua realidade geográfica e cultural, as riquezas e carências no campo social, econômico, político, a sua história vivida por seus Bispos, Padres, Religiosos(as), Consagrados(as), Fiéis Cristãos Leigos, e um grande amor por esta porção do Povo de Deus. Isto tudo supõe sentir-se chamado, vocacionado, por Deus, aqui e agora, nas atuais circunstâncias históricas desta Diocese, para ser pastor.

O conhecimento da história da Diocese (história passada e presente) deve ser para o padre diocesano uma motivação

permanente para crescer na vida de oração, sentir-se estimulado a buscar mais e mais o seu próprio aprofundamento dentro das exigências evangelizadoras e pastorais da Diocese e se doar sempre mais para que Jesus seja conhecido, amado e seguido, por esta porção do Povo de Deus, que, em união com o Bispo Diocesano, lhe foi confiado.

1.2. Na vida e no ministério do Padre Diocesano sobressaem três realidades: a Diocese = Povo de Deus; o Presbitério; o Bispo.

São estas realidades que definem o carisma, a espiritualidade, a razão de ser do presbítero, ou padre diocesano.

## **II – O que é Diocese? E nela, o que é o Bispo?**

É a porção do Povo de Deus, confiada a um Bispo, para que a apascente (pastoreie) com a colaboração do presbitério, de tal sorte que, unida ao seu Pastor e reunida por ele no Espírito Santo por meio do Evangelho e da Eucaristia, constitua uma Igreja particular, na qual está e opera a Igreja de Cristo, una, santa, católica, apostólica (*Christus Dominus*, 11).

2.1. A Igreja não é uma entidade abstrata; é uma realidade bem concreta. A Igreja UNIVERSAL “subsiste nas Igrejas particulares e a partir das Igrejas particulares”; é nas Igrejas particulares e a partir delas que existe a una e única Igreja Católica (*Lumen Gentium*, 23; Código do Direito Canônico, cân 368). A Igreja Católica Universal é todo o Povo de Deus, comungante entre si sob a guia do Romano Pontífice e do Colégio dos Bispos, e se estende por toda a Terra, ao passo que a Igreja Particular é uma porção do Povo de Deus confiada ao pastoreio de um Bispo, com a cooperação do presbitério, de modo tal que, unindo-se ela a seu Bispo, pelo Evangelho e pela Eucaristia, reunida pelo Bispo no Espírito Santo, constitua uma Igreja Particular, na qual está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo una, santa, católica e apostólica (*Christus Dominus*, 11; Código do Direito Canônico, cân 368). O elemento mais importante não é o elemento territorial, mas o elemento pessoal: porção do Povo de Deus!

2.2. Esta porção tem um Pastor próprio, um sucessor dos Apóstolos, o Bispo, que tem um poder próprio, ordinário (não delegado!), imediato. O Bispo não é o representante do Papa, não é o Vigário do Papa, mas é o Vigário de Jesus Cristo nesta Igreja Particular. É o princípio e fundamento visível de unidade (=de comunhão) em sua Igreja particular, em sua Diocese. O Papa é o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade (=comunhão) dos Bispos e da multidão dos fiéis espalhados pelo mundo inteiro. Essa missão/função do Papa, porém, não anula a missão/função própria do Bispo, mas lhe dá, em contribuição, consistência, como também a afirmação do Bispo não dispensa a função do Papa.

Vê-se por aí a importância do Bispo na Igreja Particular. Não se trata de exaltar pessoas, mas a constituição eclesial dada por Jesus Cristo à sua Igreja. Trata-se de saber, com certeza, quem, afinal, fala em nome de Cristo e quando o faz. Quem, na terra, representa com autoridade (não com autoritarismo!), de modo visível, a Jesus Cristo.

2.3. Qual é mesmo a estrutura original e inalienável da Igreja de Cristo?

O Sínodo Mundial dos Bispos de 1971 responde com toda a clareza: o Apóstolo e a comunidade dos fiéis, unidos entre si, numa conexão recíproca, sob Cristo Cabeça e sob o influxo de seu Espírito. A Igreja é uma realidade que escapa aos dados da sociologia. Ela é uma realidade misteriosa, permeada pela presença de Cristo e do Espírito Santo. Mistério significa uma realidade divina (= permeada por uma presença especial de Deus) operando no mundo. É a fé que opera pela caridade (*Gl* 5,6).

É essa estrutura essencial da Igreja, constituída pelo rebanho e pelos Pastores para isso designados (cf. *IPd* 5,1-4), que foi e permanece sempre normativa e faz com que a Igreja nunca possa ficar fechada em si mesma e se submeta sempre a Cristo, como sua origem e sua Cabeça (cf. *Sínodo dos Bispos*, 1971, I Parte, 4).

Estreitamente ligado ao Bispo está o presbitério. O presbitério é um complemento necessário do Bispo, participa da autoridade

com que Cristo mesmo edifica, santifica e governa a Igreja (*Presbyterorum Ordinis*, 2). O Bispo e o presbitério formam uma profunda unidade. Não posso pensar Bispo sem presbitério como não posso pensar presbitério sem Bispo. Presbítero isolado não existe. Ele só existe e tem razão de ser enquanto, estreitamente ligado ao Bispo, enquanto estreitamente inserido no presbitério.

A autoridade não significa poder de domínio, mas poder de capacidade. Capacidade de serviço e de ministério. É a famosa *exousía* de que falam São Lucas, São João e São Paulo. A *exousía* (=poder) de Jesus não se expressa na vontade de domínio, mas na absoluta liberdade de serviço ao mundo: poder (*exousía*) de dar e retomar a vida (*Jo* 10,18). O Sínodo dos Bispos de 1974 diz que “tal autoridade não é algo próprio do ministro; ela é manifestação da “*exousía*” (isto é, poder) do Senhor. Por ela o padre é o embaixador de Jesus na obra escatológica da reconciliação (cf. *2Cor* 5,18-20)”. Na comunidade cristã nós padres unidos ao nosso Bispo somos o penhor da presença salvífica de Cristo (cf. *Sínodo dos Bispos*, 1971, Parte I, nn. 5 e 4).

O Bispo, portanto, não age sozinho. Ele forma um todo com o presbitério. O Bispo, pois, não pode ser pensado isolado do presbitério nem o presbitério isolado do Bispo. É a comunhão que caracteriza essa ligação íntima. Aqui não se faz outra coisa do que sublinhar o próprio do ser da Igreja: A Igreja é o sacramento de comunhão dos homens com Deus e dos homens entre si. Isto significa que a Igreja por ser sacramento significa e realiza (sinal eficaz!) esta comunhão. A Igreja significa e realiza a comunhão dos homens com Deus e de Deus com os homens e dos homens entre si. A Igreja é o instrumento eficaz do Deus da comunhão. “A Igreja é em Cristo como que o sacramento ou seja sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (cf. *Lumen Gentium*, 1).

2.4. A comunhão é a espinha dorsal de todo ser da Igreja! Os elementos ao redor dos quais se constrói a comunhão são, por conseguinte, o Bispo com o presbitério, o Evangelho e a Eucaristia animados pelo Espírito Santo. Aparece aqui a realidade misteriosa,

divina, da Igreja operando no mundo, também a da Igreja Diocesana. A Diocese não é, pois, uma realidade puramente sociológica; é uma realidade transcendente.

A comunhão eclesial funda-se na comunhão trinitária. A comunhão eclesial no mundo deverá ser o reflexo, a manifestação, o sinal visível, da comunhão trinitária, de tal sorte que se possa afirmar ser a Igreja, no mundo, o reflexo e a vivência do mistério trinitário através da criatura racional: na Santíssima Trindade a Igreja possui a sua fonte de origem, o seu modelo de vida, a sua meta final: a Igreja é a “*plebs adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*” (S. Cipriano): é o povo reunido a partir da unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo!

Essa unidade, essa comunhão, tem como seu princípio e fundamento visível o Bispo juntamente com o presbitério: o Bispo é investido da plenitude do sacramento da Ordem. É a partir dessa plenitude que se tece a comunhão eclesial. Essa plenitude episcopal supõe a comunhão com os demais Bispos também revestidos da plenitude e com o Romano Pontífice. Isto tudo significa que a plenitude do Bispo se exerce na plenitude da comunhão dos demais Bispos e do Romano Pontífice.

Essa plenitude de comunhão episcopal torna-se presente no presbitério e se vai construindo pelo Evangelho e pela Eucaristia no Espírito Santo, de tal sorte que impregne toda a comunidade e se tenha a Igreja particular, na qual está verdadeiramente presente e operante toda a Igreja de Cristo, a Igreja una, santa, católica e apostólica.

Por aí se vê que Bispo-Presbitério-Evangelho-Eucaristia-Esperito Santo, são os elementos aglutinadores e construtores da comunhão eclesial na Igreja particular com dimensão de universalidade católica, apostólica e santificadora.

É neste sentido que se pode dizer: “*Ubi Episcopus ibi Ecclesia*” (Onde está o Bispo, lá está a Igreja), tomando o “*Episcopus*” (Bispo) não num sentido autoritário, totalitário, dominador, mas num sentido de princípio e fundamento visível da

comunhão eclesial dentro da grande comunhão presente no mundo todo presidida pelo Papa. Santo Inácio de Antioquia, em sua Carta aos Romanos, logo no início na saudação refere-se “à Igreja que preside à universal assembléia da caridade”. No grego: à Igreja que preside à universal ágape. O que é ágape a não ser comunhão?

Em poucas palavras podemos dizer: onde houver um Bispo em comunhão aí teremos a Igreja-Comunhão. Bispo é alguém constituído pela sagração episcopal e pela comunhão hierárquica (=apostólica) com o Papa e os demais membros do Colégio (cf. *Lumen Gentium*, 21).

É neste sentido que o Bispo é o primeiro evangelizador e o primeiro catequista (mestre da fé) em sua Igreja particular; é o primeiro liturgo: ecônomo da graça de Deus, o primeiro responsável pela celebração correta dos sacramentos; o primeiro servidor da caridade eclesial e do exercício da justiça e do ordenamento dos carismas e ministérios.

A Igreja não é só comunhão; ela é também missão. Ela é enviada: a comunhão em missão: missão de Jesus Cristo – missão do Espírito Santo – missão da Igreja. A Igreja é essencialmente missionária: o Bispo com seu presbitério são os primeiros missionários. Toda Igreja particular (= toda Diocese), deve ser missionária.

A Igreja missionária toda ela, é também toda ela ministerial. Dotada de dons e carismas para exercer a sua missão dentro da função que cabe a cada um segundo o seu estado de vida.

Em toda esta questão é fundamental a sacramentalidade da Igreja: sinal vital, eficaz das graças de Jesus.

### **III – O Presbitério**

3.1. O uso do termo e o seu significado na história. O termo já se usa no Novo Testamento, designando em primeiro lugar a categoria dos anciãos (Presbíteros: do grego: presbūs – presbítero: velho, o mais velho) do Povo que, em Jerusalém, tem ao lado do sumo sacerdote, um papel importante no processo de Jesus (cf. *Lc* 22,66): “Quando se fez dia, reuniu-se o presbitério do povo (=

conselho dos anciãos do povo), os sacerdotes e os escribas...”. Após a ascensão de Jesus, esse presbitério continua com a vigilância e repressão contra os primeiros cristãos: é esse presbitério que, com o sumo sacerdote, envia Saulo a Damasco para aí perseguir os discípulos de Cristo (*At 22,5*: “como o sumo sacerdote e todo o presbitério são testemunhas”).

3.2. Um segundo uso temos numa passagem da *1Tm 4,14*, onde Paulo recomenda a Timóteo de não descuidar do carisma que está nele e lhe foi conferido mediante profecia, seguida da imposição das mãos do presbitério (cf. também *2Tm 1,6*, onde Paulo fala só da imposição das “minhas mãos”).

3.3. Já na literatura patrística o termo ocorre mais vezes. Santo Inácio de Antioquia usa o termo bem treze vezes. O presbitério compreende os presbíteros de uma Igreja determinada, indicando ministros inferiores ao bispo, mas superiores aos diáconos, que participam conjuntamente no serviço do ensinamento oficial, do culto público e do governo da comunidade cristã local. Esse presbitério está sempre associado ao Bispo. Todos os fiéis, incluídos os diáconos, lhe devem obediência: os cristãos devem submeter-se ao Bispo e ao presbitério, pois que qualquer um que agir sem o Bispo, o presbitério, os diáconos, não tem pura a consciência (*Aos Tralianos*). A submissão que se requer é a mesma em relação ao Bispo e ao presbitério: “É necessário submeter-se ao presbitério...” (*Aos Tralianos*). “Comportai-vos bem em Jesus Cristo, sujeitos ao Bispo e igualmente ao presbitério” (*Aos Tralianos 13,2*). “Sede obedientes ao Bispo como ao mandamento de Deus, e aos presbíteros” (*Aos Tralianos*). O presbitério deve estar ligado ao Bispo como as cordas à citara (*Aos Efésios 4,1*).

Na idéia, pois, de Santo Inácio, o presbítero não é um isolado; é alguém unido aos outros presbíteros e, o principio desta unidade, é a ligação comum ao Bispo.

3.4. Este conceito de presbitério de Santo Inácio de Antioquia – Bispo e presbíteros formando uma profunda unidade – é proposto pelo Vaticano II e documentos posteriores da Santa Sé, haja vista o último Sínodo de 1990. Diz a *Lumen Gentium*, 28: “Os presbíteros,



solícitos cooperadores da Ordem Episcopal, ajuda e instrumento seu, chamados para servir o Povo de Deus, formam, junto com seu Bispo, um só presbitério, dedicado a diversas tarefas”. E o Sínodo Mundial dos Bispos de 1990: “Os presbíteros pelo sacramento da Ordem são ligados com Cristo único sacerdote por um vínculo pessoal e indissolúvel. A ordem lhes é conferida enquanto indivíduos, mas são inseridos na comunhão do presbitério unidos com o Bispo (*Lumen Gentium*, 28; *Presbyterorum Ordinis*, 7 e 8). A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Pastores Dabo Vobis* (25/03/1992), 17: “O ministério ordenado, em virtude da sua própria natureza, pode ser exercido somente na medida em que o presbítero estiver unido a Cristo mediante a inserção sacramental na ordem presbiteral e, por conseguinte, enquanto se encontra em comunhão hierárquica com o próprio Bispo. O ministério ordenado tem uma radical forma comunitária e pode apenas ser assumido como obra coletiva...” “O ministério do presbítero é, antes de mais, comunhão e colaboração responsável e necessária no ministério do Bispo, na solicitude pela Igreja universal e por cada Igreja particular para cujo serviço eles constituem, juntamente com o Bispo, um único presbitério”.

Neste presbitério os sacerdotes estão unidos entre si por particulares vínculos de caridade apostólica, de ministérios e de fraternidade. E ainda diz: “Dentro da comunhão eclesial, o sacerdote é particularmente chamado a crescer, na sua formação permanente, no e com o próprio presbitério unido ao Bispo. Na sua verdade plena, o presbitério é um *mysterium* de fato, é uma realidade sobrenatural porque se radica no sacramento e crescimento... A Ordem é conferida aos presbíteros como pessoas singulares, mas são inseridos na comunhão de todo o presbitério com o Bispo” (*Pastores Dabo Vobis*, 74). “Esta origem sacramental reflete-se e prolonga-se no âmbito do exercício do ministério presbiteral: do *mysterium* ao *ministerium*... A fisionomia do presbitério é a de uma verdadeira família, de uma fraternidade, cujos laços não são da carne nem do sangue mas os da graça sacramental da Ordem”.

3.5. Para ser membro do Presbitério exigem-se duas condições:

1º) Ter sido ordenado presbítero por um Bispo em comunhão com toda a Igreja. Mediante a ordenação, cada padre é constituído colaborador da Ordem ou Colégio dos Bispos. É a graça sacramental recebida que o ordena e habilita a esta colaboração. É uma verdadeira habilitação ou qualificação ontológica para que os padres os cooperadores, os conselheiros, os auxiliares do corpo episcopal. Por esta inserção na corrente da sucessão apostólica, os padres como os Bispos devem ter solicitude por todas as Igrejas: inseridos numa Igreja Particular sempre numa dimensão universal, católica.

2º) Ter recebido de um Bispo responsável por uma Igreja Particular uma missão canônica para o serviço desta Igreja. Esta missão se exerce em todo o âmbito do ministério episcopal, do qual o Vaticano II distingue habitualmente três funções: a do ensino, a da santificação, a do governo ou orientação.

O Prefácio romano para a ordenação dos padres, o Prefácio consecratório, descreve o tríplice ministério presbiteral referindo-se a três episódios bíblicos que correspondem precisamente às três funções da colaboração do padre com o Bispo. Os padres são comparados aos setenta homens prudentes que ajudaram a Moisés governar o povo, aos filhos de Aarão que cooperaram com o pai na tarefa de santificar o povo por meio da celebração das funções sangradas, aos auxiliares dos Apóstolos que ajudam a pregar a fé em todo o mundo. Essas comparações falam por si.

3.6. De tudo quanto foi exposto até aqui, vê-se que Bispo e Presbitério formam um todo na propagação da fé, na celebração dos sacramentos, no pastoreio da Igreja Particular. Intimamente ligados entre si pela graça sacramental devem estar intimamente ligados no serviço da comunidade eclesial. A comunhão sacramental especial que os insere na sucessão apostólica deve animar toda a comunhão eclesial. Juntos, dentro de uma real pastoral de conjunto ou pastoral orgânica, devem animar a comunhão eclesial para que a Palavra de Deus, a vida de Deus, a

ação de Deus, seja presença viva e atuante no mundo. Juntos devem coordenar a comunidade eclesial no exercício do seu ser profético, sacerdotal, régio. Juntos devem presidir a comunidade eclesial para que o sacerdócio comum dos fiéis, se integre na plena unidade do plano salvífico divino, levado a efeito por Jesus Cristo. Juntos devem ajudar a comunidade eclesial no discernimento dos carismas e dos sinais do tempo.

É bom observar que o sacerdócio comum dos cristãos necessita do sacerdócio ministerial para chegar à sua plenitude. Sem o sacerdócio ministerial, o sacerdócio comum dos fiéis perde sua força e eficácia. Um está ordenado ao outro. Um necessita do outro. A Igreja é um Povo, é um Corpo, é uma Família. Bispo e presbíteros bem unidos entre si constituem dentro da comunidade eclesial, juntos com o Espírito Santo, a alma de toda a ação salvífica divina. Para isso foram capacitados, autorizados, enviados, ungidos, pelo sacramento da Ordem.

Tudo isso, porém, deverá ser realizado num espírito de serviço, numa atitude de serviço. Eles são ministros (= servos do *ministrare* latino: servir!), servos, à semelhança de Jesus. Não ser servido, mas servir, não querer que os outros lhes lavem os pés, mas eles devem lavar os pés uns dos outros: “Dei-vos o exemplo...” (Jo 13,15). As duas imagens: Servo de Jahvé e Bom Pastor se identificam!

3.7. O presbitério – padres e Bispo - seja uma verdadeira família. Padres e Bispo, Bispo e padres, mais do que quaisquer outros devem amar-se fraterna e profundamente em Jesus Cristo. Entre todos deve reinar a mais profunda fraternidade sacerdotal. Essa fraternidade deve ser muito sentida e vivida por cada um. Se um sofre, todos sofrem, se um não anda corretamente, todos andam meio tortos, se um é difamando, todos são difamados... Dessa relação de amor e fraternidade todos tirarão força para a sua vida espiritual e dela brotará a mais intensa eficácia pastoral. Esta vivência fraterna com vistas ao mais profícuo serviço pastoral é na realidade expressão do cuidado pastoral, da cura pastoral, de Jesus Cristo, Sumo e Eterno Mestre, Sacerdote, Pastor, pelo povo reunido

a partir da unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. É só no espírito e na atitude do amor fraterno e unidade que o Bispo e Padres serão testemunhas autênticas de Jesus Cristo. Com renovado ardor missionário testemunharão Jesus Cristo em comunhão fraterna! A própria obediência sacerdotal só se entende nessa comunhão.

#### **IV – O Povo de Deus**

Outro elemento importante da espiritualidade do padre diocesano é o amor e respeito profundo pela porção do Povo de Deus que, juntamente com o Bispo, lhe foi confiado. Para se dar melhor conta do que significa essa responsabilidade, importa aprofundar o sentido e o alcance da expressão “Povo de Deus”.

4.1. Entre as muitas imagens com que a Revelação apresenta a Igreja – Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo, Esposa de Cristo, Videira Mística, Redil, Lavoura ou Campo de Deus, construção de Deus, Jerusalém celeste e nossa Mãe, Família de Deus – o Concílio Ecumênico Vaticano II privilegiou a imagem de Povo de Deus.

Esta escolha foi vista como uma reviravolta copernicana na apresentação do ministério da Igreja. Sempre até então se acentuava a hierarquia e, neste sentido, privilegiava-se a imagem de Igreja corpo de Cristo ou Corpo Místico de Cristo. Com a imagem do Povo de Deus fez-se mudança profunda. O ponto de partida tornou-se a igualdade fundamental de todos os cristãos. Não se exclui, é claro, a hierarquia, tanto mais que ela faz parte do Povo de Deus, mas não é ela a única responsável pela Igreja. Todos os batizados e todas as batizadas têm responsabilidade pelo crescimento e pela difusão da Igreja no Mundo para que o Reino de Deus se torne uma realidade sempre mais vivida.

4.2. Como, pois, entender a expressão Povo de Deus? É um povo conquistado por Deus, um povo profético, sacerdotal, régio, povo santo, povo peregrino, povo enviado por Deus, povo servidor... Novo Israel.

A imagem de Povo de Deus presta-se em primeiro lugar para indicar a continuidade da Igreja com Israel, o Povo da Antiga Aliança. A Igreja é o novo Israel, o povo da Nova e Eterna aliança, um povo que não nasceu da carne nem do sangue, mas nasceu de Deus (cf. Jo 1, 12). Gerado por Deus no sangue precioso de Jesus.

Em segundo lugar, esta imagem de Povo de Deus leva-nos a ver a Igreja peregrina, constituindo-se na história humana, dominada e definida pelo desígnio divino da aliança e salvação, portanto dentro de uma história sagrada: povo de judeus e gentios peregrinos na história sob a ação do Espírito Santo e dos seus respectivos Pastores colocados por Deus como guias. Lembra-se aí uma intervenção histórica de Deus, positiva, graciosa, permanente: “Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu quem vos escolheu...” (Jo 15,16), e visa a universalidade dos homens e mesmo a criação toda que está ligada a este Povo quando ao destino (cf. Rm 8, 19-22: toda a criação geme e espera a libertação dos filhos de Deus). É o mistério de Cristo Encarnando, Morto, Ressuscitado, prolongando-se na história.

Em terceiro lugar, as idéias de eleição, chamamento, envio, como as de aliança, consagração, promessas, marcam intimamente a vida desse povo. É dele que Deus fez a sua morada, o seu templo. Mediante o batismo, Deus tornou esse povo participante de sua vida divina, fê-lo filho seu, urgiu-o como povo messiânico e o revestiu da santidade do organismo da vida divina. Constituiu Deus para si um povo que o conhecesse em verdade e o servisse na santidade. Deus não quis salvar os homens individualmente, sem conexão de uns com os outros, mas quis constituí-los como povo. É o aspecto comunitário da salvação: ninguém se salva sozinho, ninguém se condena sozinho (cf. *Lumen Gentium*, 9). Pastoralmente esse aspecto é muito rico: Deus mora no meio do seu povo (o Emanuel!) e nos espera no coração de cada membro desse povo (cf. *Redemptoris Missio*, 88).

É, pois, um povo que não nasce apenas de Deus, mas também se orienta e vive para Deus como povo consagrada para render-lhe culto e glória. O Povo de Deus é o templo vivo de Deus, morada de

sua presença entre os homens. É interessante neste sentido ler *Ap* 21. Nesse templo nós cristãos somos as pedras vivas (*IPd* 2,5).

4.3. Nós, os cidadãos deste Povo, devemos caminhar na terra como cidadãos do céu, com o coração enraizado em Deus, através da palavra de Deus vivida, herdada, contemplada, onde vivendo tudo a Deus por Cristo no Espírito Santo, oração-contemplação. Andar sempre na presença de Deus! “Anda diante de mim e sê perfeito (= sê feliz!)” (*Gn* 17,1). Essa atitude de oração e contemplação é condição para uma entrega sempre mais fecunda aos homens. Só quem aprendeu adorar a vontade de Deus no silêncio da oração, no silêncio do sacrário é capaz de fazê-lo quando se lhe pedir renúncia, sofrimento, humilhação.

4.4. Como membros desse povo santificado pelo batismo, somos chamados a manifestar esta santidade ao mundo: sendo quem nos chamou, só nos resta tornar-nos também santos em todo o nosso comportamento (cf. *IPd* 1,15).

4.5. Povo chamado e enviado, enviado como povo profético que anuncia o Evangelho, lê os sinais dos tempos, discerne a voz de Deus no coração da história. Anuncia onde se manifesta a presença de seu Espírito; denuncia onde opera o mistério da iniquidade (*2Ts* 2,7). Enviado como povo sacerdotal: participação no culto de Deus, transformando a vida de cada dia em oferenda e oblação. Enviado como povo régio: fermentando as coisas em oferenda e oblação. Enviado como povo régio: fermentando as coisas temporais com o espírito de Cristo. O caminho real da santa Cruz!

Enviado como povo servidor – sacramento universal de salvação. O modo próprio de servir desse povo é evangelizar. Só ele pode prestar esse serviço. Evangeliza-se mediante o testemunho global da vida. Cada comunidade eclesial deveria esforçar-se para ser um exemplo de convivência em que se unem liberdade e solidariedade, autoridade e serviço, onde se vive uma atitude diferente diante da riqueza, onde se ensaiam formas de organização e estruturas de participação capazes de abrir caminho para um tipo mais humano de sociedade e onde se manifesta que só a comunhão com Deus em Jesus Cristo é capaz de sustentar qualquer outra

forma de comunhão humana sem se voltar fatalmente contra o próprio homem (cf. *Puebla*, 235-273).

4.6. Por que toda esta reflexão? Para nos darmos conta da responsabilidade colocada em nossas mãos e o quanto o nosso zelo deve ser ardente e perseverante para prepararmos e oferecermos a Deus o povo santo, missionário, engajado, com que o Pai sonha e pelo qual o seu Filho bem amado deu todo o seu sangue.

O Povo de Deus, o povo com o qual lidamos, é um sacramento de Deus! Moisés pode ser para nós um exemplo do tamanho que deve ter a nossa doação. Também aqui vale a palavra do Evangelho: “Não deis aos cães o que é santo nem atireis as vossas pérolas aos porcos” (*Mt* 7,6). O Povo de Deus, o povo com o qual lidamos, é a semente de unidade, esperança, salvação, plantada por Deus no meio do mundo.

Constante deve ser a nossa preparação, o nosso empenho, a nossa vigilância. Esforcemos-nos a ser pastores segundo o coração de Deus! A realização da missão do Povo de Deus e de sua ministerialidade depende, em grande parte, da realização de nossa missão e ministerialidade.

## **V – Ainda a Igreja Particular: quais as suas tarefas?**

5.1. A Igreja Particular é o *lugar privilegiado* no qual se realiza o mistério da Igreja. A estrutura da Igreja é, primeiramente, sacramental. Sacramental enquanto sacramento de Jesus Cristo, enquanto depositária dos sete sacramentos, enquanto se constrói pela Palavra e pelo Sacramento, sobre tudo a Santíssima Eucaristia (*Sacrosantum Concilium*, 10), já que a Igreja brota do corpo aberto de Jesus, corpo aberto que significa a Salvação mundo, corpo vivo e verdadeiro presente na Eucaristia. Percebe-se o valor imenso da Eucaristia para a vida da Igreja.

5.2. Do ponto de vista teológico a Igreja não se realiza a não ser como comunidade reunida ao redor do Altar sob a presidência do Bispo, isto é, como Igreja particular. A primeira realização da Igreja não é a Igreja universal, mas sim a Igreja particular. Não é a soma das Igrejas particulares que forma a Igreja universal, mas é a

comunhão das Igrejas particulares sob a direção do Romano Pontífice que forma a Igreja Universal.

Deus quer a salvação de todos os homens na única Igreja, mas quer a salvação do homem concreto e, por conseguinte, a primigênia realização desta única Igreja se dá nos ambientes particulares onde esses homens concretos se encontram, dentro de um contexto sócio-cultural bem definido.

E podemos dizer mais ainda, a catolicidade efetiva da Igreja não pode existir nem sentir-se necessária a não ser desde a existência necessária das Igrejas particulares. É a partir de Jerusalém que se vai formando a Igreja Universal.

5.3. Jesus Cristo fundou um Colégio Apostólico e o enviou a todos os povos. Para cumprir essa missão universal da Igreja, os Apóstolos e os demais discípulos em comunhão com eles se dispersaram e fundaram Igrejas particulares, de tradições próprias, que assumiram a obra de continuar a missão até os confins da terra. É nessa pluralidade das realizações particulares da Igreja que se faz sentir a necessidade de coesão, de manutenção da colegialidade, de robustecer dentro dela o primado que compete àquela Igreja particular que tem a principalidade. Mas o pólo primeiro é sempre a Igreja particular. É sempre a partir dela que se manifesta o mistério da Igreja.

Aparece aqui a grande importância da Igreja particular que na comunhão com as demais Igrejas encontra sua dimensão universal. O primado da jurisdição compete ao Bispo de Roma. Roma também é uma Igreja particular, à frente da qual está um Bispo, e este Bispo é o sucessor de São Pedro tornando-se assim o Pastor ao Jesus qual confiou o pastoreio de todas as Igrejas espalhadas pelo mundo. É ele o Pastor universal visível. Este fato, porém, não anula o poder próprio, ordinário, imediato de cada Bispo em sua Igreja particular.

A importância primordial da Igreja particular não suprime nem relativiza nunca o outro pólo da realidade eclesial, o universal, pois que é desde o particular que se constrói a Igreja universal. É a



partir da Igreja particular que se possibilita a missão de Pedro de confirmar os seus irmãos na fé (*Lc 22,32*). Cristo fundou a sua Igreja sobre Pedro (*Mt 16, 18*) e os demais apóstolos (*Mt 18,18*). Ela continua sob o Papa, sucessor de São Pedro, e sob os Bispos, sucessores dos demais Apóstolos, a singrar o mar tempestuoso deste mundo, até um dia chegar ao porto feliz da eternidade.

É, pois, sob Pedro e o seu sucessor, os Apóstolos e os seus sucessores, que a Igreja continua a sua missão até o final dos tempos. É na pessoa dos Bispos, auxiliados pelos presbíteros, que o Senhor Jesus, Pontífice supremo, está presente no meio dos fiéis cristãos e no meio do mundo (*Lumen Gentium, 21*).

5.4. A grande meta da Igreja – por isso também da nossa Igreja Particular que está em um lugar concreto – é criar comunhão com os outros (importância da oração para Igreja particular!). O testemunho fundamental da Igreja particular está no “Sede perfeitos como vosso Pai celestial é perfeito” (*Mt 5,48*) e no “nisto todos conhecerão que sois os meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros” (*Jo 15, 35*). A credibilidade da Igreja particular encontra-se nesta vivência constante do amor para com Deus e no amor para com o próximo. O nosso grande esforço é o de reintegrar na unidade de Cristo todas as diversidades que separam e oprimem os homens.

Acentuando a vitalidade da Igreja particular e a necessidade de assumir todas as suas próprias responsabilidades, é preciso prestar sempre atenção para que a comunhão com outras Igrejas Particulares e com o Papa não sofra aranhões. É sempre dentro da comunhão eclesial que se deve processar a autonomia e fisionomia própria de cada Igreja particular.

Entra aqui também a inculturação. Ela também se deve realizar dentro da comunhão eclesial.

É necessário manter sempre o equilíbrio entre o poder próprio, ordinário e imediato do Bispo em sua Igreja particular e o poder pleno, supremo e universal do Papa sobre todos e cada um dos fiéis, sobre toda a Igreja, que o Papa pode exercer sempre

livremente. O poder do Bispo “está regulado pela suprema Autoridade da Igreja e pode ser limitado com vistas à utilidade da Igreja e dos fiéis” (*Lumen Gentium*, 27). Entretanto, aos Bispos confia-se plenamente o ofício pastoral, ou seja, o cuidado habitual e cotidiano de suas ovelhas, e não devem considerar-se como vigários (representantes, lugar tenentes) dos Romanos Pontífices, já que exercem poder próprio e são, na verdade, os chefes dos povos que governam. Assim, pois, seu poder não é anulado pelo poder supremo e universal, mas pelo contrário, é afirmado, robustecido e defendido, pois que é o Espírito Santo que mantém indefectivelmente a forma de governo que Cristo Senhor estabeleceu em sua Igreja (*Lumen Gentium*, 27).

5.5. Falando de autonomia e fisionomia própria de cada Igreja particular, é preciso ter sempre presente o princípio da Tradição e o da Criatividade. *Nova et Vetera* – coisas novas e velhas (*Mt* 13,52). Não se trata só de conservar as próprias tradições, valores e realizações históricas (que também é importante), mas é necessário ir criando novas formas em todos os campos que interessam a ação evangelizadora. Pense-se na teologia mais correspondente aos anseios e questionamentos de cada Igreja particular; pense-se na espiritualidade própria; pense-se nas ações pastorais mais características de cada Igreja particular. Cada Igreja particular tem seu rosto próprio.

Todas as situações novas políticas, culturais, econômicas, sociais e mesmo religiosas abrem campo para a criatividade.

Considerando tudo o que foi refletido, nota-se como é importante cada Igreja particular ter consciência de sua peculiaridade e assumir, responsabilmente, todos os desafios e problemas que na caminhada histórica se vão apresentando. Não há desafios uniformes para todas as Igrejas; há respostas de comunhão, de unidade, sempre dentro do legítimo pluralismo ou pluriformidade.

## II PARTE

Tendo nós estudado na I Parte o carisma, a espiritualidade e o ser próprio do padre diocesano, já nos toca ver como o padre diocesano deve viver toda esta sua especificidade e identidade para corresponder ao plano salvador divino. Trata-se de saber de que modo, dentro da sua especificidade e identidade, o padre diocesano cumprirá santamente a missão que Deus lhe confiou em íntima colaboração com o seu Bispo.

### VI – Ministério e Santidade

O padre diocesano alcançará de maneira autêntica a santidade ou o seu crescimento espiritual através do desempenho de suas tarefas de modo sincero e incansável no Espírito de Cristo, o que significa, na fiel união e generosa cooperação com o seu Bispo e os demais membros do Presbitério, animado de caridade pastoral pela Diocese (Povo de Deus) na qual está incardinado (*Prsbyterorum Ordinis*, 13; *Lumem Gentium*, 41).

6.1. Primeira tarefa: *Evangelizar e ensinar*. Como ministros principais, junto com o seu Bispo, responsáveis pela Palavra de Deus, é necessário que a leiam todos os dias e escutem a palavra de Deus que aos outros tem que ensinar. Na ordenação presbiteral, o presbítero prometeu desempenhar, com dignidade e sabedoria, o ministério da palavra, proclamando o Evangelho e ensinando a fé católica. E isto depois que o Bispo na ordenação lhe lembrou que o presbítero deve transmitir a todos a palavra de Deus. Meditando na lei do Senhor, ele procure crer no que ler, ensinar o que crer, praticar o que ensinar. A pregação do presbítero deve ser alimento para o povo de Deus, e a vida do presbítero, pautada pela palavra de Deus, estímulo para os fiéis, de sorte a edificar a Igreja pela palavra e pelo exemplo.

São Jerônimo, o grande Doutor da Santa Escritura, deixou o seguinte conselho: “Divinas scripturas saepius lege; immo numquam de manibus tuis sacra lectio deponatur [...] Sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit” (Leia com frequência as Divinas Escrituras; antes, nunca largue a leitura sagrada [...]) A

palavra do presbítero traga o condimento da leitura das Escrituras). E São Jerônimo diz mais ainda: “Ignorar as Escrituras é ignorar Cristo”.

É pela pregação da palavra de Deus que no coração dos infiéis se desperta e, no coração dos fiéis, se alimenta a fé; com ela se inicia e cresce a comunidade dos fiéis. Esta palavra não deve ser exposta apenas de modo geral e abstrato, mas deverá aplicar a verdade perene do Evangelho às circunstâncias concretas da vida.

6.2. Segunda tarefa: *Santificar*. O presbítero diocesano é, com o seu Bispo, o ecônomo da graça de Deus. Esta graça, normalmente, passa através dos Sacramentos confiada às mãos presbiterais. Os sacramentos constituem o prolongamento através do tempo e do espaço dos gestos salvíficos de Jesus Cristo; são sinais eficazes através dos quais a vida divina do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a vida que Jesus trouxe e quis tivessem todos em abundância, chega às pessoas humanas; vida que, na atual economia, da salvação, é vida de Cristo: “da sua plenitude temos recebido todos” (*Jo 1,18*); é enxerto em Cristo; é encontro, união com Cristo, e por Ele com o Pai e o Espírito Santo. É a atualização da obra redentora de Jesus em cada pessoa humana; é a inserção no ministério pascal de Cristo; é atualização em cada ser humano da história da salvação.

Toda a história da salvação renova-se nos sacramentos. Eles constituem o compêndio da ação salvífica divina: passado, presente e futuro se encontram. O que Deus realizou no passado, a aliança, torna-se presente no agora da celebração litúrgica sacramental, projetando-nos ativamente inseridos na história a salvação para o futuro.

Por este ministério presbiteral da celebração dos sacramentos o sacrifício espiritual dos fiéis atinge a sua plenitude. Neste sentido o sacerdócio comum dos fiéis atinge a sua totalidade.

Em toda a celebração sacramental os presbíteros devem unir-se à imensa caridade salvadora de Jesus: “Tanto Deus amou que lhe deu seu Filho único para que todo o que nele crer não pereça mas

tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Este amor grande do Pai que se manifestou no Filho deve estar presente no coração do presbítero que celebra o sacramento. Vale de novo aqui a grande palavra de Jesus: “Não deis aos cães o que é santo, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não pisem e, voltando-se contra vós, vos esfaquelem” (Mt 7,6). Os antigos diziam: “Sancta sancte sunt tractanda” (as coisas santas devem ser tratadas santamente!).

Por isso, o Ritual da Ordenação Presbiteral aconselha: “toma consciência do que fazes e põe em prática o que celebras, de modo que, ao celebrar o mistério da morte e ressurreição do Senhor, te esforces por mortificar o teu corpo, fugindo dos vícios, para viver uma vida nova”. E nas promessas sacerdotais: “Queres celebrar com devoção e fidelidade os mistérios de Cristo para louvor de Deus e santificação do povo cristão?” E o presbítero respondeu: “Quero, sim”.

Dois sacramentos sobretudo a Igreja, inculca muito ao presbítero, não só para celebrar, mas também para receber: a Eucaristia e a Reconciliação. A eucaristia em sua celebração possivelmente diária, a Reconciliação em sua celebração freqüente.

6.3. Terceira Tarefa: *Apascentar*, o que equivale, animar, a orientar, coordenar, presidir, discernir. Como presidentes da comunidade cultivem a ascese própria do bom pastor, renunciando a vantagens pessoais e não procurando o que lhes é útil e agradável, mas sim o que é útil e necessário para a salvação do povo a eles confiado. Entra aqui o exercício constante da caridade pastoral (=zelo pastoral), que o documento de Puebla resume em três tópicos: 1. “Ir à frente das ovelhas”: ficar atento aos caminhos por onde transitam os fiéis, a fim de que, unidos pelo Espírito, dêem testemunho da vida, padecimentos, morte e ressurreição de Jesus Cristo que, pobre entre os pobres, proclamou que todos somos filhos de um mesmo Pai e, por conseguinte, irmãos. 2. “Dar a vida” o que indica a medida da doação, é preciso morrer cada dia no cumprimento do seu ministério. 3. “Conhecer as ovelhas e ser por elas conhecido”. Não é suficiente tomar conhecimento das necessidades dos fiéis; é preciso envolver-se com todo o ser, amar

como quem veio não para ser servido e sim para servir e dar a sua vida em resgate pela multidão (do gênero humano) (Mc 10,45).

## VII – Meios de perseverança

O desempenho fiel e incansável das três tarefas do mistério presbiteral, é muito exigente. Requer o uso de alguns meios a mais, que ajudam o presbítero diocesano a se sustentar no esforço requerido. Há meios de índole mais interna e meios de índole mais externa. Os internos são disposições ou atos feitos pelo presbítero que o mantém firmemente orientado para Deus. São atitudes pessoais, internas, que pedem vigilância contínua. Os externos são auxílios exteriores que ajudam o presbítero na sua caminhada de tal sorte que impeça o seu relaxamento ou a rotina em sua vida, já que “quodiana vilescunt” (as coisas cotidianas enjoam!).

7.1. Os meios internos são quatro: o desejo de santidade (perfeição); o conhecimento de Deus, de Jesus Cristo, de Maria Santíssima, de nós mesmos; a conformidade à vontade de Deus (faça-se a vossa vontade aqui na terra como lá no céu!); a oração.

7.2. Os meios externos são quatro: a direção espiritual; o regulamento de vida; as leituras e palestras de espiritualidade; a santificação da convivência com os outros.

7.3. O desejo de santidade (perfeição): meios internos e externos: sacramentos, conselhos evangélicos, mortificação.

O desejo de se aperfeiçoar, de ser um pastor zeloso, ardendo de amor pela salvação das pessoas: “Vim trazer o fogo à terra e o que desejo senão que o fogo se acenda” (Lc 12,49), deve ser sincero, ardente, predominante (primeiro o Reino de Deus!), constante, progressivo, prático (a fidelidade nas pequenas coisas garante a fidelidade nas grandes). “Noli in via remanere (não fique parado na estrada), semper adde (sempre para a frente), semper ambula (caminhe), semper perfice (avance sempre)”. Este desejo é alimentado pela meditação e oração (sobretudo a Bíblia lida, meditada, rezada), pelo esforço perseverante de não negar nada a Nosso Senhor, *pelo exame de consciência e pela confissão*

*freqüente bem feita, por dias de recolhimento, pelas visitas ao Santíssimo, pela devoção a Nossa Senhora.*

É necessário insistir em quatro atitudes: A pureza de coração: “bem-aventurados os de coração puro, porque verão a Deus “ (Mt 5,8); o domínio de si mesmo (Gl, 5,16-22); a docilidade ao Espírito Santo: “ouvir o que o Espírito diz à sua Igreja” (cf. Ap 2,11); o exercício da presença de Deus: “Anda diante de mim e sê perfeito” (Gn 17,1).

7.4. O conhecimento de Deus, de Jesus, de Maria Santíssima, de nós mesmos

### 1. O conhecimento de Deus

Não se ama a quem não se conhece. Se alguém merece conhecido e amado, é sem dúvida Deus Uno e Trino. Pelo exame dos dados da Sagrada Escritura, encontramos Deus na trindade de pessoas:

- a) A íntima relação entre Filho e Pai
  - no campo do conhecimento e da ação: só o filho conhece bem o Pai, como só o Pai conhece bem o Filho. As obras do Filho são as obras do Pai;
  - no campo do amor: o Filho ama o Pai, não deseja outra coisa do que fazer a vontade do Pai, agir como age o Pai; só quer dizer palavras do Pai. O Pai igualmente ama o Filho. Deu-lhe o poder de ressuscitar e dar a vida aos mortos, julgar todas as criaturas; confiou-lhe suas ovelhas; concedeu-lhe todo o poder no céu e na terra;
  - no campo da união: Pai e Filho são um só; não estou só, o Pai está comigo;
  - no campo da glória: o Filho possui a glória junto ao Pai antes que o mundo fosse.

Este Filho é o Unigênito, o Dileto, que sempre é ouvido pelo Pai, também quando pede o maior dos dons: o Espírito Santo. É tão íntima esta relação entre Filho e Pai que honrar o Filho significa honrar o Pai; rejeitar o Filho é rejeitar o Pai; odiar o Filho é odiar o Pai.

Há um intercambio de louvor, honra, amor, conhecimento, vida intensíssimos entre Filho e Pai, Pai e Filho. O Filho é expressão viva do Pai, sua imagem perfeita, sua palavra total, o êxtase do seu amor.

A maioria dos textos sagrados que indicam esta relação íntima entre Pai e Filho, Filho e Pai, encontram-se no Evangelho segundo São João. Lendo São João, é bom estar atento a esta particularidade.

b) A íntima relação entre Pai, Filho e Espírito Santo

Examinando a Sagrada Escritura e a tradição patrística, temos:

- O Espírito Santo é o dom do Pai, é enviado pelo Pai, procede do Pai, é promessa do Pai;

- O Pai enviá-lo-á a pedido de Jesus. O Espírito Santo virá em nome de Jesus, dará testemunho de Jesus, glorificará a Jesus, recebendo tudo o que é de Jesus;

- O Espírito Santo é um outro Paráclito, um outro Confortador, Advogado, Doutor, Mestre. É o espírito da verdade, que deverá ensinar tudo aos Apóstolos, recordar o ensinamento de Jesus, guiá-los à verdade completa, anunciar-lhes as coisas vindouras. É o Espírito Santo que reerguerá o mundo do pecado, da justiça, do juízo, pois Jesus foi rejeitado e condenado. Quem teve pecado nisso? De que lado está a justiça? Que sentença se deve dar? O mundo pensa ter razão. O Espírito Santo defenderá Jesus e convencerá o mundo de pecador, por não haver crido nele; mostrará que Jesus é justo e Santo, de modo especial pela sua ressurreição e ascensão ao céu; e que Satanás já está condenado.

Todos os povos devem ser batizados também em nome do Espírito Santo, tanto assim que não se pode considerar verdadeiro cristão quem ignora o Espírito Santo.

O Espírito Santo é fonte de água viva, é fogo, amor, unção espiritual, chama, é beijo de amor do Pai e do Filho. Esta expressão do beijo é de São Bernardo. São Bernardo diz que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho “*tamquam vere osculum, quod osculanti osculatoque comune est*” (In Cantia sermo 8,2, em PL (Patrologia



Latina) 183, 811: como um beijo que é comum ao que beija e ao que é beijado).

A maioria dos textos bíblicos provém de São João, devendo olhar-se também: *Mt* 28,19-20; *At* 19,1-7; *At* 2,33; *2Cor* 13,13. Olhar igualmente a liturgia: os hinos “*Veni Sancte Spiritus*” e “*Veni Creator Spiritus*”. Além disso, o ritual do sacramento da confirmação contém elementos preciosos.

Sintetizando agora o que, durante os séculos, o Magistério da Igreja manifestou sobre as três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo, às quais é igual a glória, coeterna a majestade, e às quais é devida igual adoração e glorificação. A injúria a uma pessoa é ofensa às três, como o louvor de uma é glória para todas. Não existem dívidas, mas o pai está todo no Filho e no Espírito Santo, o Filho está todo no Pai e no Espírito Santo, e o Espírito Santo está todo no Pai e no Filho e juntos são o único princípio de todas as coisas. Todavia não existem confusas, já que outra é a pessoa do Pai, outra é a pessoa do Filho e outra é a pessoa do Espírito Santo.

O Pai, fonte e origem de toda a divindade, não é feito por ninguém, nem criado, nem gerado. Tem de Si tudo o que é ou tem. É princípio sem princípio. É lhe próprio o nome de Pai.

O Filho não é feito, nem criado, mas, antes de todos os séculos, é gerado da substância do Pai, não por vontade, nem por necessidade, mas naturalmente, sem estar sujeito à conversão ou mudança, princípio de princípio, enviado pelo Pai. É lhe próprio o nome de Filho.

O Espírito Santo, não feito, nem criado, nem gerado, nem ingênito, procede do Pai e do Filho como de um único princípio e com uma única expiração; não sujeito a conversão ou mudança; falou por meio da lei e por boca dos Apóstolos; pregou por meio dos profetas; habita nos santos; enviado pelo Pai e pelo Filho. É lhe próprio o nome de Espírito Santo.

Existem, portanto, unidos distintamente e, ao mesmo tempo, distintos unidamente. Em uma palavra, em Deus tudo é comum e único onde não há oposição de relação.

O que caracteriza a vida íntima de Deus Uno e Trino são as processões intradivinas (duas) e as missões intradivinas (duas). O Filho procede do Pai, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. O Filho é enviado pelo Pai, o Espírito Santo é enviado pelo Pai e Pelo Filho.

A consequência das processões é a circumincessão trinitária (= o Pai todo no Filho, o Pai e o Filho todo no Espírito santo, o Espírito Santo todo no Pai e no Filho. O templo do Pai é o Filho; o templo do Filho é o Pai; o templo do Pai e do Filho é o Espírito Santo; o templo do Espírito Santo é o Pai e o Filho. O Templo dos Três somos nós! (inabituação divina!). Somos templos do Espírito Santo, e por Ele templos do Pai e do Filho. A santíssima Trindade mora em nós: “Se alguém me ama, guardará minha palavra, e o meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23).

É a luz mistério da inabituação divina que o preceito do amor fraterno recebe toda a sua força inteligibilidade: “Não rogo somente por eles, mas também por aqueles que por sua palavra hão de crer em mim. Para que todos sejam um, assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste. Dei-lhes a glória que me deste, para que sejam perfeitos na unidade e o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim” (Jo 17,20-23).

O mistério trinitário recorda-nos que nós devemos nos tornar um entre nós como o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um, e que nós devemos nos amar com a mesma intensidade com que se amam Pai, Filho e Espírito Santo: amor infinito! “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amo... Como o Pai me ama, assim também eu vos amo. Permanecei no meu amor” (Jo 15,12-9). É o mistério da comunhão ou da unidade em que tanto se insiste hoje e que caracteriza a vida eclesial.

c) Deus na unidade dos seus atributos

O Pai, o Filho e o Espírito Santo, cuja relação íntima acabamos de contemplar, são nos apresentados na revelação como um só Deus: um só Deus em três Pessoas, sendo o Pai Deus, o

Filho Deus, o Espírito Santo Deus, contudo não três deuses, mas um só Deus.

Como é que a revelação nos apresenta Deus? Deus, assim nos diz a revelação, é o Altíssimo, o Onipotente, o Onisciente, o Onipresente, o Eterno, o Imutável, o Vivo, o Verdadeiro, o Fiel, o Santo, o Justo, o Misericordioso, o Bom, o Providente, o Uno e Único, o Pai.

Para avaliarmos corretamente os atributos é necessário ter presente:

1) A história do Povo de Israel e a vida de Cristo e de sua Igreja. As páginas sagradas não nos fornecem uma exposição sistemática, mas uma vivida experiência que o Antigo e o Novo Testamento fizeram dos atributos divinos. Trata-se de história sagrada, história da salvação, em que Deus, Autor de toda a história humana, a Sua Causa Primeira, aos poucos se revela nos acontecimentos das causas segundas, que Ele escolheu para lugar principal da manifestação de sua Glória. Assim, por exemplo, para uma boa compreensão da onipotência divina, é preciso lembrar-se que Deus escolhe os fracos para confundir os fortes, escolheu os estultos para confundir os sábios, escolheu o vil e desprezível e as coisas que nada são, para destruir as que são (*1Cor 1,27s.*), de tal sorte que o poder divino, se manifesta em sua total pujança na *exinanitio* do Verbo (*Fl 2,7*), onde temos a união mais íntima e substancial possível entre o Finito e o Infinito, entre o Temporal e o Eterno, entre o Nada e o Tudo.

Da mesma forma, para dar outro exemplo, na liberdade da criatura humana manifesta-se a perfeição de ciência e vontade divinas. Deus é tão infinitamente perfeito que possa saber infalivelmente e querer eternamente de modo imutável o que a criatura humana fizer livremente no tempo. Deus tudo sabe e tudo quer, e, todavia, não interfere na liberdade da criatura humana.

2) Na realidade da Sagrada Escritura e em si mesmos os atributos divinos estão intimamente conexos. É impossível falar perfeitamente da excelsitude de Deus sem pensar em sua onipotência. A onipotência, por sua vez, nos recordará a fidelidade

divina; a fidelidade divina a imutabilidade; a imutabilidade a eternidade...

3) Os atributos divinos são muito ressaltados no Antigo Testamento e no Apocalipse. Por quê? Deus concluíra uma aliança com o Povo de Israel. Nesta aliança incluíam-se grandes promessas, como a salvação, a prosperidade, a grandeza do povo. Da parte do povo exigia-se a salvação, a prosperidade, a grandeza do povo. Da parte do povo exigia-se a observância da lei. Ainda mais, o povo devia conservar sua confiança em Deus nos tempos difíceis, quando Deus parecia estar distante. O penhor da fidelidade de Deus para com a aliança feita deve procurar-se nos próprios atributos. O povo esqueceu-os. Por isso, são sempre de novo lembrados.

No Apocalipse temos o livro das lutas do novo Israel, a Igreja. Não obstante o martírio da Igreja, a vitória final está certa, pois Deus dirige, sabe, quer e pode tudo.

No exame dos dados da revelação sobre os atributos divinos, constatamos duas realidades: de um lado a tremenda majestade divina (a transcendência divina; Deus o totalmente Outro), e de outro lado a sua inexplicável e amorosíssima condescendência, que chega ao auge no dom que Deus fez de si mesmo dando-nos seu Filho Divino: “Tanto Deus amou o mundo que lhe deu seu Filho Unigênito” (*Jo* 3,16).

A consideração destas realidades deve nos levar a uma profunda reverência, temor, confiança, amor para com Deus, dando-nos, igualmente, a norma para a nossa inserção no mundo.

Reverência – Temor: Deus o Excelso, o Santo, o Onisciente, Onipresente. Supera-nos infinitamente. Ser puríssimo. Vê, sabe, perscruta tudo. A exigência para nós é da busca de uma constante purificação interior.

Confiança: o Onipresente pode fazer tudo; cumpre sempre as suas promessas. O Onisciente sabe tudo; vê a nossa boa vontade; vê os nossos esforços; vê os nossos desejos, mesmo não tendo nós êxito, ele nos conhece e sabe o que desejaríamos conseguir e não

conseguimos. O Justo, o único totalmente justo, não só enquanto devemos prestar-lhe contas de nossas ações, mas também enquanto ele sabe pensar muito bem nossas imperfeições, nossas misérias, as injustiças que sofremos, o ambiente em que nascemos, fomos educados, vivemos. O Misericordioso: Ele perdoa, esquece, não deseja a morte do pecador. Ele é a bondade. O verdadeiro, o fiel, odeia a mentira; jamais nos engana; será fiel à palavra dada: passarão céus e terra, mas não passará nunca a sua palavra! O Eterno, o Imutável: Ele não é volúvel; não está sujeito aos desgastes do tempo; ELE É! O Providente: as pessoas não devem só pensar em ajudar e concentrar como se Deus não cuidasse delas. Vejam os lírios dos campos e os pássaros do céu ... (Mt 6,25-34).

Amor: o nosso bom Pai celestial! As parábolas do Filho pródigo ou do Pai Misericordioso, da dracma perdida, da ovelha desgarrada, indicam o íntimo do Seu Coração: não precisa de nós, mas acolhe-nos, procura-nos, corre atrás de nós como se não pudesse ser feliz sem nós.

Indignação: Quanto é blasfemado o Nome de Deus num mundo de injustiça, mentira, violência institucionalizada! O Santo nome de Deus tomado em vão para justificar o que de injusto se faz! Hipocrisia! Tanta hipocrisia!

Vergonha: quão pouco fazemos para sermos santos e evangelizarmos o mundo! O bafo de Satanás está abafando o grito do sangue de Cristo!

Norma para a nossa inserção no mundo (o nosso ser secular!): a transcendência divina aliada à imanência divina, concretizada na Encarnação Salvadora do Verbo, dá-nos o sentido preciso do nosso ser fermento, luz do mundo, fonte de água viva que jorra para a vida eterna.

Esta mensagem de esperança, vida, amor, é para ser levada aos nossos contemporâneos. As chagas do coração humano devem ser curadas pela visão da Beleza, Bondade, Misericórdia, Amor de Deus Uno e Trino. Deus não constitui ameaça para a nossa

personalidade; Ele é antes o fundamento último e garante de nossa liberdade e autonomia.

## 2. O conhecimento de Jesus Cristo

“Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abri a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo” (*Ap* 3,20). Abrir a porta a Jesus é caminho da intimidade com Ele. “Rabi, onde moras?” – “Vinde e vede”. Eles foram, viram onde morava e naquele dia permaneceram com ele. Era a hora décima, aproximadamente (*Jo* 1,38-39). Conhecer Jesus é a felicidade: “Esta é a vida eterna, que conheçam a ti, um só Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo que tu enviaste” (*Jo* 17,3).

Um conhecimento de Deus, um conhecimento de Jesus, um sentido profundo de Deus, um sentido profundo de Jesus... (neste mundo secularizado, e mais do que isso, secularista!) é conhecer a Deus que nos envolve com a sua onipresença criadora e redentora, repassada de um amor sem limites. Este Deus que é maior do que o nosso coração, que é maior e mais poderoso do que o nosso pecado. Este Deus que não está fora da nossa vida, mas a impregna inteiramente. Este Deus que se fez nosso próximo (aproximou-se o Reino de Deus... (*Mc* 1,15)), este Deus que nos ama tanto a ponto de nos dar o seu próprio Filho, o seu Filho único, o Unigênito (*Jo* 3,16), que não o poupou, mas o entregou por todos nós (*Rm* 8,32). É precisamente este Filho, este nosso Senhor Jesus Cristo, que devemos conhecer, pois é Ele que nos introduz na intimidade da vida divina. Através da encarnação do Filho, Deus Pai e Deus Espírito Santo se comprometeram (João Paulo II, na Carta apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, n. 9 diz: que “Deus se entranhou na história do homem com a Encarnação!”) com a história da nossa salvação. Estamos, por isso, diante de um Deus comprometido, de um Deus entranhado, na história de cada um de nós, comprometido, entranhado, na história de todo o Povo de Deus.

É Jesus Cristo, o filho Eterno do Pai, que nos revela o Pai e o Espírito Santo. Jesus veio nos dizer quem é o Pai, quem é o Espírito Santo. Veio nos dizer qual o projeto criador e salvador

divino. E Jesus podia fazê-lo, pois,” ninguém conhece o filho senão o Pai ninguém o Pai a não ser o Filho” (*Mt 11,27*).

A intimidade de Jesus com o Pai é indicação para a nossa intimidade com o Pai através de Jesus: “ninguém vai ao Pai a não ser por mim” (*Jo 14,6*), e do Espírito Santo, intimidade toda feita de confiança filial, de ternura, carinho. “Se não vos tornardes como criança, não entrareis no Reino dos céus” (*Mt 18,23*) – se não fordes capazes de chamar a Deus de Pai com coração de filho, se não sentirdes em vós a ternura que um filho sente para com o seu pai, não sois aptos para fazer parte do Reino de Deus – da intimidade do Pai, da intimidade gostosa do Pai do céu.

Jesus, a partir dessa intimidade, manifesta o plano do Pai. E qual é esse plano? Que o Pai seja tudo em todos. Só assim todos serão felizes como o Pai é feliz. Deus Pai tudo em todos constitui o Reino de Deus em sua consumação (*1Cor 15,28*). Com Jesus esse Reino fez a sua entrada definitiva no mundo: “O Reino de Jesus aproximou-se (está aí; chegou), convertam-se e creiam no Evangelho” (*Mc 1,15*). Jesus já é esse Reino, pois nEle o Pai é tudo! O Pai está todo no Filho e o Filho está todo no Pai! Jesus é o Evangelho do Pai. A imensa Boa Nova é a nossa vocação para estarmos todo no Pai como Jesus está todo nele e Deus Pai seja tudo em todos.

Jesus é aponte (o Pontífice = o que faz a ponte; o que faz de ponte!, como Deus e como Homem, entre Deus e os homens. É por Ele Jesus Homem-Deus que temos acesso ao Pai (*Jo 14,6*). Somos filhos no Filho (*Ef 1,3*).

É isto o que explica a palavra de Jesus: “O meu alimento é fazer a vontade do Pai e levar a término a sua obra” (*Jo 4,34*) e explica o próprio Pai Nosso, resumo da vida de Jesus e programa para a nossa vida: “Santificado seja o vosso nome” = o Pai seja respeitado; “Venha a nós o vosso Reino” = o Pai seja tudo em todos: ‘quer comais, quer bebais... fazei tudo em nome de Jesus Cristo para a glória de Deus Pai” (*1Cor 10,31; Cl 3,17*). “Seja feita... como no céu” = terra e céu o mesmo viver, a mesma vida, a vida do Pai!

Jesus veio ao mundo para tornar realidade o plano do Pai. Para isso deu a vida (Fl 2,9). Tendo cumprido sua missão, Jesus deixou-nos o Espírito Santo, que é o Espírito do Pai. Jesus, entretanto, tendo cumprido sua missão, não se afastou de nós, entrou na história para ficar. O Apocalipse é em seu tudo um cântico a esta permanência de Jesus.

A própria vida sacramental da Igreja é o “cordeiro imolado de pé” (Ap 5,6), caminhando com a sua Igreja ou, se quiserem, no centro da Igreja, retemperando-a com a sua água e o seu sangue que fluíram na Cruz quando a lança abriu o seu lado (Jo 19,34). É um rio de água viva e de sangue vivificante que perpassa sem cessar as veias da Esposa Sagrada que é a Igreja. Assim Ele renova constantemente a história. Ele não está aí para dominar a história, mas para servi-la com a sua ação salvífica continuada. É sobretudo por sua Palavra e pela Eucaristia que Jesus caminha com os seus discípulos, mas particularmente com os seus Padres, através do mundo anunciando e vivenciando as maravilhas de Deus (cf. Lc 24,33-35).

Considerando esses aspectos do ministério de Jesus Cristo, não fica para nós outra alternativa do que amá-lo intensamente, amá-lo apaixonadamente. Conhecer profundamente a Jesus Cristo leva necessariamente ao amor. Quanto mais profundamente conhecemos a Jesus, sua bondade, sua ternura, sua atenção, sua beleza, sua doação, seu carinho, mais o nosso amor, a nossa adesão, por ele e a Ele crescerá, mais procuraremos agradar-lhe, com mais firmeza rejeitaremos tudo o que nos afasta de Jesus. Os apóstolos, que privaram da companhia de Jesus, o que fizeram? “Deixaram tudo para segui-lo” (Mt 19,22). Esforçaram-se por agradar em tudo a Jesus: “Já não vivo eu, é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim!” (Gl 2,20). Nada pode separá-los do amor de Cristo: “Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, a angústia, a fome, a nudez, o perigo, a espada...? estou convencido de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem o presente, nem o futuro, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do



amor de Deus manifestado em Cristo Jesus vosso Senhor” (*Rm* 8,35.38-39).

Este amor apaixonado por Jesus é a viga mestra de toda a nossa vivência espiritual sacerdotal. Ele leva-nos, impele-nos, arrasta-nos a assumir a sua missão, a sua missão salvadora, a sua compaixão pelo povo que deve ser salvo: “Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelhas sem pastor” (*Mt* 9,36). Também ele via a messe grande e os operários poucos (*Mt* 9,37). Por isso, “pedi ao Senhor da messe que envie operários para sua messe” (*Mt* 9,38). Temos a felicidade e a enorme honra de sermos os operários principais dessa grande messe. Não temos o direito de decepcionar a Jesus com a nossa acomodação, a nossa moleza a nossa indiferença, a nossa covardia, a nossa falta de confiança. Jesus veio trazer o fogo à terra e não quis outra coisa do que ver este fogo aceso (*Lc* 12,49). Compete a nós, padres diocesanos, inseridos no meio do povo, acender, ou melhor ainda, manter aceso este fogo, desempenhando as nossas tarefas, funções, ministério, de modo sincero e incansável no Espírito de Cristo (*Presbyterorum Ordinis*, 13): PALAVRA-SACRAMENTO-AÇÃO. Colocados à frente do povo para presidilo, coordená-lo e animá-lo, temos que renunciar a proveitos pessoais, procurando não o que serve para nós, mas o que serve ao povo para a salvação (cf. *Presbyterorum Ordinis*, 13).

Um resumo para saber quem é Jesus Cristo, temos em: Hb 1,1-4; Jo 1,1ss.; Cl 1,15ss.; Fl 2,-11. Em poucas palavras, o Filho do Pai, a Palavra substancial, eterna do e definitiva do Pai dita ao mundo (não haverá mais outra Era. A Nova Era não passa de um sopão de mau gosto em que vem misturado tudo que é religião possível, tudo que é filosofia, tudo que é ideologia. Isto se chama: unidade do mundo. Isto é bem mais balbúrdia e anarquia total!), Expressão viva do Pai, Louvor Perfeito do Pai, Cântico do Pai, Resplendor da glória do Pai, figura da substância do Pai. Êxtase do Pai...

### 3. O Conhecimento de Maria Santíssima

É a imaculada, concebida sem pecado original, Mãe de Deus, sempre Virgem, levada ao céu em corpo e alma. Intimamente associada a Cristo na obra redentora, Mãe da Igreja, o grande sinal de rosto materno e misericordioso da proximidade do Pai e de Cristo (*Puebla*, 282). Presença sacramental dos traços maternos de Deus (*Puebla*, 291).

O Papa Paulo VI lembrou que a devoção a Maria é elemento qualificador e intrínseco da genuína piedade da Igreja e do culto cristão. Já antes, no século XVIII, são Leonardo de Porto Maurizio dizia: “È impossibile che si salvi chi non è devoto di Maria... Tanto importa esser devoto di Maria quanto importa entrare in paradiso, perchè in Paradiso non entra chi non è divoto di Maria”; e Santo Afonso Maria de Liguori: “Onde si fa mal pronostico di taluno che vive atualmente alieno di tal devozione”; e São Germano de Constantinopla afirmava: “Nemo salvus nisi per Te, o Deipara.; nemo periculorum expers nisi per Te Virgo Parens... nemo donum per misericordiam consecutus nisi per Te”. A importância da devoção a Maria!

Na Sagrada Escritura devem ser sublinhados Protoevangelho (*Gn* 3,15); as Bodas de Caná (*Jo* 2,1-11); Maria ao pé da cruz (*Jo* 19,25-27); profecia do velho Simeão (*Lc* 2,34ss.); a mulher e o dragão (*Ap* 12,1-17); o “Fiat” (*Lc* 1,38); o Ave, cheia de graça (*Lc* 1,28); o “bendita tu que creste” (*Lc* 1,45-42); o aspecto reflexivo da Virgem (*Lc* 12,19.51); o “Magnificat” e a “Serva do Senhor” (*Lc* 1,46-55.38); a Virgem Orante (*At* 1,14). São trechos sagrados que nos mostram a fé profunda de Nossa Senhora, a sua humildade sincera: “olhou para a pequenez (para o nadinha) de sua Serva”, a sua doação total a Deus. O seu cuidado por Jesus, o valor da vida oculta com Cristo em Deus, a sua dedicação e preocupação com os outros.

Maria Santíssima é, sem dúvida, o apelo constante de Deus dirigido a nós para um abandono total em Suas mãos, exercício perfeito da fé. Maria é o caminho da vinda de Deus na carne até nós, Ela é o nosso caminho de homens na carne para Jesus e por

Jesus para Deus, É o caminho normal obrigatório de nossa volta a Deus. Foi o caminho de vinda de Deus a nós; é o nosso caminho de volta para Deus.

#### 4. O conhecimento de nós mesmos

É preciso conhecer-nos em nossas boas qualidades e em nossos defeitos. É preciso saber aceitar-se como se é. Há pessoas que não se sabem aceitar assim como são. Isto prejudica muito a pessoa. É necessário aceitar-se assim como se é, para, a partir daí, desenvolver o que há de bom em nós. Pode acontecer que não consigamos superar tudo o que julgamos defeito em nós, como, p.ex., certos defeitos físicos, certas limitações da inteligência, certa falta de jeito, certa timidez, certos complexos. Isto tudo não nos deve impressionar. É preciso aceitar-se deste jeito. Deus Nosso Senhor é capaz de tirar um grande bem de qualquer defeito nosso. É evidente que se pede o nosso esforço. Este esforço pode conseguir pouco resultado. Não faz mal. Deus não olha tanto para o resultado; Ele deseja mais o nosso esforço.

As avaliações, que os outros fazem de nós, ajudam muito ao nosso conhecimento. Não deveríamos por isso agastar-nos ou ficar tristes, desanimados, mas agradecer aos que assim procedem conosco e dar graças a Deus de nos conhecermos um pouco melhor. A imagem que fazemos de nós mesmos é, em geral, diferente da imagem que os outros fazem de nós. Os outros enxergam em nós defeitos que nós não enxergamos. É bom termos a verdadeira imagem de nós e não uma imagem falsa, uma imagem que nós construímos para nós mesmos.

Neste conhecimento de nós mesmos entra também a nossa dignidade humana. Somos feitos à imagem e semelhança de Deus. Não podemos estragar esta imagem e semelhança. Somos filhos e filhas de Deus. Esta filiação divina nos enobrece ao máximo, e exige de nós uma conduta que corresponda a esta nossa dignidade. Não podemos degradar-nos. A nossa profunda inserção em Jesus Cristo, e por Ele em Deus, deve dar-nos a dimensão de nossa grandeza proveniente da graça santificante e estimular-nos para sermos santos como Deus nosso Pai é santo (cf. *IPd* 1,15-16):

“Como é santo aquele que vos chamou, tornai-vos também vós santos em todo o vosso comportamento porque está escrito: Sede santos, porque eu sou santo” (*Lv* 19,2; 17,1).

## 5. Conformidade com a vontade de Deus

Não se trata aqui de conformismo ou de certo fatalismo (Deus quer e não temos mais conversa! É assim mesmo; não tem outro jeito), muito comum entre as pessoas. Não se pode simplesmente dizer é Deus que assim quer, quando, na realidade, são certas situações ou estruturas que nos levam a certa condição de vida. As estruturas condicionam e muito. As nossas próprias inclinações, nem sempre bem ordenadas, provocam surpresas. Não se trata de nos conformarmos à situação sem nos esforçarmos por mudá-la.

Aqui, quando se fala de conformidade com a vontade de Deus, trata-se de ressaltar o esforço a ser feito por nós para buscar a união da nossa vontade com a vontade divina ou significada ou de beneplácito. É o esforço de se colocar dentro do projeto do Pai do céu: “seja feita a Vossa vontade aqui na terra como lá no céu” (Pai Nosso). A vontade significada de Deus é aquela que Deus significou claramente para nós e se encontra nos dez mandamentos da Lei de Deus e nos conselhos evangélicos, bem como nos mandamentos da lei da Igreja. A vontade de beneplácito de Deus é aquela que se manifesta nos acontecimentos da vida. É o que, hoje, chamamos sinais dos tempos. É sempre preciso estar atento à nossa própria história pessoal e à história mundial, onde também temos a história da Igreja. É nos acontecimentos diários que nos esforçamos por ler a vontade de Deus, vontade de beneplácito.

Para nossa santificação é necessário recordar sempre as afirmações de Jesus: “O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou” (*Jo* 4,34); ou então: “Quem fizer a vontade de meu Pai, esse é meu irmão e minha irmã” (*Mt* 12, 50). Para chegarmos a esse fim, temos:

### 1. A Oração

É preciso orar sempre, sem jamais esmorecer (cf. *Lc* 18,1; *ITs* 5,17). Oração pessoal; oração comunitária; oração litúrgica; oração

vocal-meditação ou oração discursiva; oração afetiva; oração contemplativa (oração da simplicidade ou do simples olhar; oração da quietude; oração da união plena; oração da união transformante, onde temos como prelúdio a oração extática). É preciso habituar-se a andar constantemente na presença de Deus: “Quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo em nome do Senhor Jesus para a glória de Deus Pai” (cf. *1Cor* 10,31; *Cl* 3,17). São João Crisóstomo diz que “nada se compara em valor à oração; ela torna possível o que é impossível, fácil o que é difícil. É impossível que caia em pecado o homem que reza”. E Santo Afonso de Ligório: “Quem reza certamente se salva; quem não reza certamente se condena”. E Orígenes: “Ora sem cessar aquele que une a oração às obras e as obras à oração. Somente dessa forma podemos considerar como realizável o princípio de orar sem cessar”. O Catecismo da Igreja Católica na sua IV Parte trata muito bem da Oração, ressaltando de modo especial o Pai Nosso.

## 2. A Direção Espiritual

Deus construiu a sua Igreja sobre Pedro e os demais Apóstolos, que têm no Papa e nos Bispos os seus sucessores. Por que Deus fez isto? Para que houvesse uma autoridade (=Servo do Senhor!) visível, servidores visíveis, que, em nome dEle, apascentassem e dirigissem a sua Igreja. Da mesma forma, Deus quer que as pessoas em seu foro interno, em seu íntimo, em sua vida particular sejam conduzidas e orientadas por um guia espiritual experimentado que possa ajudar as pessoas a superar ou evitar obstáculos e dinamizar e orientar os esforços. Para quem tende sinceramente à perfeição torna-se indispensável um bom guia espiritual.

## 3. O Regulamento de vida

É a boa organização da vida. Ordenar a própria vida dentro de certa regra de vida e de certo horário para tudo o que se faz, é absolutamente necessário se a pessoa quiser chegar a boas conclusões dentro de suas atividades. É a agenda diária. Se você não organizar a sua vida todos os dias dentro de certo horário, você não só perde tempo inutilmente, mas você não progride, você

arranja pouco. É preciso ter horário marcado para tudo, embora sempre com certa flexibilidade. Horário para oração, horário para estudo; horário para atendimento ao povo; horário para as celebrações; horário para as visitas, que normalmente devem ser curtas para não molestar as pessoas e descambar para assuntos completamente sem sentido.

#### 4. A leitura e a palestra espiritual

Trata-se de alimentar a nossa vida cristã. O melhor livro será sempre a Bíblia. Além da Bíblia, outros bons livros aprovados pelo seu guia espiritual, de preferência obras clássicas da espiritualidade cristã, como p.ex., Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, Santo Afonso de Ligório, São Francisco de Sales, São Francisco de Assis, Santa Teresinha do Menino Jesus, Santa Isabel da Trindade... Tal leitura não pode faltar um dia sequer. Ajuda muito dar a máxima atenção na liturgia das Horas ao Ofício das Leituras.

#### 5. Santificação da própria vivência

Convivência com a família, com os paroquianos, com os amigos, com os irmãos no presbiterado, com os seminaristas, com as Autoridades, com os doentes, com os pobres, com qualquer pessoa. O princípio geral: todos foram feitos à imagem e semelhança de Deus. Todos filhos e filhas de Deus. Todos irmãos e irmãs em Jesus Cristo. E mais ainda o dito de Jesus: “Tudo quanto tiverdes feito a um desses meus irmãos mais pequeninos é a mim que o tereis feito” (Mt 25,40). Vale a pena meditar a Carta de São Paulo aos Colossenses, o capítulo 3 versículos 5 a 17, onde se diz muito bem como deve ser esta convivência. O “*Presbyterorum Ordinis*” também dá indicações preciosas quando trata da fraternidade entre os presbíteros; do relacionamento entre presbíteros e leigos; o que, *servatis servandis*, se deve aplicar também no relacionamento com as pessoas consagradas.

#### 6. Sacramentos , Conselhos Evangélicos, mortificação

Eles também pertencem aos meios de perfeição cristã. São meios externos e internos.

a) *Os Sacramentos* – Os sacramentos transformam a nossa vida. Tornamo-nos propriedade de Cristo, tornando-nos um outro Cristo (cf. *Gl* 3,27-28): a sua vida torna-se a nossa. Vida divina encarnada no mundo! E na atual economia da salvação, vida encarnada redentora, libertadora, que se deve expressar na exinaníto, na kénosis (cf. *Fl* 2,5-9) para a glória de Deus e a salvação dos que nos foram confiados. É o morrer constantemente a nós mesmos, ou, mais exatamente na expressão de São Paulo, é o estar agonizando sempre com Jesus agonizante, a fim de que a vida de Jesus seja manifestada em nossa carne mortal (*2Cor* 4,10). É o trazer sempre a cruz de Jesus, o estar sempre Crucificado (*1Cor* 2,2; *Gl* 6,14-7). Cada sacramento significa uma profissão pública de maior participação na cruz de Jesus! A vida sacramental pede de nós, padres diocesanos, uma contínua profissão de fé, esperança e caridade; a vivência de uma profunda vida teologal.

b) *Os Conselhos Evangélicos* – Não se pode transfigurar o mundo e oferecê-lo a Deus sem o espírito das bem-aventuranças (*Lumen Gentium*, 31). O compêndio das bem-aventuranças está nos três conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência. O decreto “*Presbyterorum Ordinis*”, quando no cap. III trata da Vida dos Presbíteros, lembrando a vocação deles à perfeição, a partir dos números 15 ao 17 explica como deve ser a vivência destes conselhos na vida dos padres.

1. *A pobreza* é o uso e posse equilibrada dos bens terrenos. Sem apegos; sem exigências; dentro da marca registrada da espiritualidade latino-americana: *a evangélica opção preferencial e solidária pelos pobres*. “Utilizando-se do mundo como se de verdade não se utilizasse, chegarão àquela liberdade pela qual se sentirão livres de todo cuidado desordenado e se farão dóceis para ouvirem a voz de Deus na vida de cada dia. É desta liberdade pela qual se sentirão livres de todo cuidado desordenado e se farão dóceis para ouvirem a voz de Deus na vida de cada dia. É desta liberdade e docilidade que se desenvolve a disposição espiritual e por ela se chega à atitude verdadeira para com o mundo e as realidades terrestres [...] É preciso [...] discernir à luz da fé todas as coisas que se apresentam, para serem levados a fazer bom uso

dos bens conforme à vontade de Deus e para repelirem os que prejudicam a sua missão” (*Presbyterorum Ordinis*, 17).

2. A *Castidade* – Ela é sinal e estímulo da caridade (= zelo) Pastoral e fonte peculiar da fecundidade espiritual no mundo. Ela expressa a nossa doação total a Jesus, ao seu Reino, aos que nos foram confiados. Devemos servir ao Senhor de coração indiviso, com um coração católico, sabendo que o martírio diário de nosso sagrado celibato levará a felicidade eterna, a uma multidão inimaginável e, por ele sobretudo, nos tornamos crucificados com Jesus Crucificado fonte perene de salvação. Somos um sacramento vivo no meio do mundo da doação perfeita realizada por Jesus. Também neste sentido somos, na acepção mais completa da palavra, um outro Cristo, cuja Esposa é a Igreja e o Mundo todo.

3. A *Obediência* – Por ela, através do presbitério, ficamos sempre à escuta para saber o que Deus quer de nós aqui, e realizá-lo o mais perfeitamente possível. A nossa obediência coloca-nos dentro da liberdade de Deus. E quanto mais estivermos dentro desta liberdade divina, mais livre seremos no desempenho do nosso ministério. Aqui também a caridade (=zelo) pastoral é a grande mola. Estamos prontos a nos desgastar e consumir em qualquer ofício, mesmo o mais humilde e pobre, em íntima comunhão com o nosso Bispo e os nossos irmãos no presbitério. A nossa obediência é também um ato profundamente comunitário (=em comunhão). Não buscamos o que nos agrada e satisfaz, mas o que agrada e satisfaz ao bom Deus. Ela será sempre responsável e voluntária, com os olhos voltados para Jesus, que se fez obediente até a morte na cruz (*Fl 2,9*).

c) A *Mortificação* – Como padres diocesanos, devemos praticar continuamente, encontra a sua justificativa no próprio Jesus Cristo, Sumo e Eterno Sacerdote, Sumo e Eterno Pastor, Sumo e Eterno Mestre, que “se entregou por nós a fim de nos resgatar de toda iniquidade e purificar um povo que lhe pertencesse como próprio, zeloso pelo bem” (Tt 2,14) e pela Paixão entrou na Glória. O padre diocesano, consagrado pela unção do Espírito Santo e enviado por Jesus Cristo para evangelizar o mundo inteiro,



mortifica em si mesmo as obras da carne (de todas as inclinações desordenadas) e se dedica totalmente ao serviço das criaturas humanas. É mais uma vez o espírito de doação total que deve animar o padre diocesano em seu engajamento evangelizador (cf. *Presbyterorum Ordinis*, 12).

É preciso corresponder às grandes finezas de Deus para conosco: “Tanto Deus amou o mundo (isto é, a nós de modo particular) que nos enviou o seu Filho Único para que todo o que nEle crer, não morra mas tenha a vida eterna” (*Jo* 3,16). A santidade está no amor de Deus levado à doação total de nós mesmos ao nosso próximo. O amor de Deus desafia-nos para combatermos em nós o homem velho, o homem do pecado, e deixar viver em nós o homem novo, que é Jesus Cristo Morto-Ressuscitado. “O Cordeiro imolado de pé diante do trono do Altíssimo” (*Ap* 5,6) é a realidade que deve ser a nossa de padres diocesanos. O grande ideal de nossa vida presbiteral só pode ser o de viver para Deus em sumo grau, incorporando-nos em Jesus Cristo (um só em Cristo Jesus!) de tal sorte que as suas disposições interiores penetrem o mais íntimo de nós mesmos e se nos tornem as nossas disposições: “Tende em vós os mesmos sentimentos de Cristo Jesus” (*Ts* 2,5). Que assim seja!

\**Aloísio Cardeal Lorscheider*  
Arcebispo de Fortaleza (1973-1995),  
Arcebispo emérito de Aparecida/SP

## A ALMA NA TEOLOGIA DO PSEUDO-ARISTÓTELES

*Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen\**

**Síntese.** A *Teologia de Aristóteles*, um documento do início do surgimento da *falsafa*, da filosofia árabe, apresenta-se como uma paráfrase das *Enéadas* IV-V-VI de Plotino, que tratam de maneira especial das três hipóstases, a Alma, a Inteligência e o Uno. A *Teologia* dedica especial atenção à questão da Alma, tanto no seu aspecto universal com particular, c.q. a alma humana. Neste estudo pretende-se uma sistematização do assunto principal que a *Teologia*, de modo explícito, oferece em cinco dos dez Tratados que a compõem: a Alma.

**Palavras-chave:** *Alma, mundo inteligível, mundo sensível, conhecimento, movimento, repouso, Primeiro Princípio.*

**Abstract:** The *Theology of Aristotle*, a book from the beginning of the *falsafa*, the arabic pilosophy, is in fact na Arabian transcription of the Enneads IV-V-Vi of Plotinus, which describe the three first principles or hypostases. The *Theology* dedicates its attention in a special way to the questions about the Sout, both the universal and the particular, c.q. the human soul. In this paper the intention is to outline a systematical approach of one of the main subjects of the Theology – studied in five of the tem Treatises compounding it – : the Soul.

**Keywords:** *Soul, intelligible world, sensible world, knowledge movement, rest, First Principle.*

## I. Introdução

Existe, na vasta literatura filosófica medieval, um grande número de obras espúrias, isto é, escritos atribuídos propositalmente a famosos personagens do passado, para que gozassem da autoridade destes autores, fato que possibilitava uma maior aceitação e conceituação da obra em questão. Alguns desses documentos exerceram uma extraordinária influência na vida política, social e cultural do Medievo, como por exemplo, a famosa *Doação de Constantino*<sup>1</sup> que dominou por muito tempo as discussões sobre as questões envolvendo a autoridade espiritual e material do papado e influenciou profundamente a política medieval. No campo da teologia e filosofia existem igualmente obras deste tipo que marcaram acentuadamente o desenvolvimento do pensamento teológico-filosófico, seja por causa do nome sob o qual foram apresentadas, seja em razão do conteúdo considerado de grande importância. Lembramos aqui a conhecida história do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a quem foi atribuído *O Corpo Dionisiaco*<sup>2</sup>.

O caso de Aristóteles é, neste ambiente, paradigmático. As suas obras foram transmitidas a muitos países e, conseqüentemente, estudadas numa grande variedade de línguas. Além da língua

---

<sup>1</sup> Foi somente no Renascimento que se descobriu, pelos estudos de Marcílio Ficino, que de fato se tratava de uma montagem. Cf. (entre outros) Francisco Bertelloni: El pensamiento político papal en la Donatio Constantini - Aspectos históricos, políticos y filosóficos del Documento Papal, em José Antônio de C.R. de Souza (org.) *O Reino e o Sacerdócio, o pensamento político na Alta Idade Média*, 113-134, Porto Alegre: 1995.

<sup>2</sup> O CD é composto das seguintes obras: *Os Nomes Divinos, A Teologia Mística, A Hierarquia Celeste, a Hierarquia Eclesiástica, Cartas*. A *Obra Completa do Pseudo-Dionísio o Areopagita* foi publicada pela Editora Paulus, em 2004. Pena que esta tradução não tenha sido elaborada a partir dos textos originais mas da versão francesa de M. Gandillac *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Paris: Mouton, 1943. Recentemente, 2004, foi publicada, pela Attar Editorial, uma versão portuguesa de *Dos Nomes Divinos*, a partir do texto original, da autoria de Bento Silva Santos. *A Teologia Mística* também tem uma versão portuguesa a partir do grego, elaborada por Pe. Ulysses Roberto Lio Tropiá (*Atualização*, 279 (maio/junho 1999) 215-246).

original, a grega - utilizada pela cultura bizantina -, conhece-se versões em siríaco, árabe, hebraico e latim, e - mais recente - nas línguas vernáculas européias. Ao elenco de suas obras originais – o *Corpus Aristotelicum* -, foram acrescentadas várias outras de origem suspeita ou abertamente não-aristotélica, como por exemplo, entre tantas outras<sup>3</sup>, o *Livro das Causas*<sup>4</sup>, *A Maçã*<sup>5</sup>, o *Segredo dos Segredos* e a obra, objeto do estudo nestas páginas, *A Teologia de Aristóteles*<sup>6</sup>.

As origens da *TdA*<sup>7</sup> devem ser procuradas no contexto do século VIII-IX, quando, com a ascensão ao poder dos Abbasides iniciou-se o movimento da tradução de textos gregos antigos que perdurou até o século XI, e cujo centro encontrava-se em Bagdá. Alguns autores afirmam que este movimento deve se,

---

<sup>3</sup> Cf. por exemplo, o estudo editado por Jill Kraye, W.F. Ryan and C.B. Schmitt: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, the Theology and other texts*, London: The Warburg Institute, 1986. Uma listagem completa, em relação aos textos latinos, em: *Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide tot Latin Works falsely attributed to Aristotlke before 1500*. Charles B. Schmitt and Dilwyn Knox, London: Wartburg Institute, 1983.

<sup>4</sup> Cf. *O Livro das Causas Liber de Causis*. Uma Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

<sup>5</sup> Notável pequena obra, que imita o *Fédon* ao apresentar Aristóteles nos seus últimos momentos de vida, em colóquio com seus discípulos. Cf. *The Apple or Aristotle`s Death, (De Pomo sive de Morte Aristotilis)*, translated from the Latin. With an Introduction by Mary F. Rousseau Milwaukee, Wisconsin, 1968, como também: *Liber de Pomo - Buch vom Apfel*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Elsbeth Acampora-Michel, Frankfurt am Main, 2001. Uma introdução, em português, a esta obra encontra-se em: *Agora Filosófica*, Ano I, nº 2, jul/dez 2001: *A maçã ou Sobre a morte de Aristóteles: uma apresentação e introdução*, Jan G. J. ter Reegen (p. 11-32).

<sup>6</sup> Também sem tradução em português. Usamos a edição espanhola *Teologia, traduccion del árabe, introduccion y notas*. Luciano Rublo, OSA, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978. (Agradecemos a gentileza do nosso colega e amigo Rafael Ramon Guerreiro, especialista de renome em filosofia árabe medieval, que nos mandou, gentilmente, um exemplar da *Teologia*). A tradução dos textos da *Teologia* é da minha autoria, conseqüentemente, também da minha inteira responsabilidade; ela foi feita a partir do texto espanhol, cotada, onde for possível, com a versão em francês, de Schwyzer.

<sup>7</sup> Daqui adiante usaremos esta abreviação, ou *Teologia*, para indicar a *Teologia de Aristóteles*.

principalmente, a um grupo de estudiosos do Alcorão assustados com a forte tendência tradicionalista nos estudos islâmicos, que parecia se sobrepor exageradamente; estes, mais abertos às contribuições que outras ciências pudessem oferecer, procuram suporte nos escritos da filosofia grega<sup>8</sup>. Estes escritos, sobretudo os de caráter lógico, estavam à disposição não somente por causa das guerras de conquista que o Islamismo desenvolveu desde o início de sua história - de forma espantosa e rápida construiu-se em tempo recorde um império - e através das quais caíram sob o seu poder os antigos centros de estudo e cultura helenísticos, tanto na Síria como na Pérsia, mas também pela influência do Império Bizantino, quando o reino árabe tinha como capital Damasco no período dos Umayyad. Além das obras lógicas de Aristóteles, também farto material de caráter neoplatônico ficou nestes tempos à disposição dos pensadores árabes.

Mas, para levar à frente o estudo precisava-se de traduções<sup>9</sup>, não somente pelo não-conhecimento generalizado da língua grega (ou siríaca e/ou persa, para que foram traduzidas), como também por um sentimento nacionalista árabe, imbuído pelo desejo de afirmar e consolidar a língua árabe como fator de unidade nacional, sob ponto de vista político, religioso e cultural. Começa, então, uma atividade febril que foi desenvolvida [...]

pela elite da sociedade árabe: califas e príncipes, servidores civis e militares, comerciantes e banqueiros, cientistas e estudantes: não foi um projeto de algum grupo particular em prol de seus restritos objetivos<sup>10</sup>.

O movimento além de ser levado com rigor metodológico e exatidão filológica, tinha à sua disposição fundos quase inesgotáveis, tanto públicos como privados e em razão disso acentua-se nas traduções o envolvimento da sociedade como um

---

<sup>8</sup> Cf. por exemplo, Majid Fakhry, *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Le Cerf, 1964, p. 29.

<sup>9</sup> Para esta parte, cf., Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbäsīd Society (2<sup>nd</sup> – 4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*. London and New York, Routledge, 1998.

<sup>10</sup> Gutas, o.c. p. 2.

todo, superando também “qualquer demarcação religiosa, sectária, étnica, tribal e lingüística”<sup>11</sup>; se tivessem sido levadas à frente por algum mecenas ou alguns mais ricos, nunca teriam encontrado a abrangência que caracteriza o fenômeno.

Este momento é também a época do al-Kindi, conhecido como o Filósofo dos Árabes, tanto por questão de raça e cultura como por ser o primeiro grande pensador do Islão, que - ao declarar que “todo conhecimento enobrece, não importa qual sua origem”<sup>12</sup> - não somente se confessa abertamente partidário do uso de fontes não islâmicas para o estudo do Alcorão, como também transforma em prática a verdade expressa nesta frase ao utilizar nas suas obras largamente as fontes de origem árabe-helenística, através de citações, paráfrases e comentários. Para esta finalidade conta ele com um grupo de tradutores, entre os quais cristãos melquitas, conhecido como o *Círculo de al-Kindi*<sup>13</sup>. Este círculo é considerado pelos estudiosos do assunto o ambiente em que nasceu não só a *TdA*, e ligado a esta obra o conhecido *Livro das Causas*, como também um sem número de traduções, principalmente de Aristóteles e de seus comentadores.

Existem duas versões da *TdA*, uma mais breve, que também é chamada a *Vulgata* e que é encontrada na maioria dos textos árabes; a outra mais longa, é a tradução feita em latim, em 1519, e é, geralmente, chamada a *segunda*. As duas versões, que diferem na forma e na questão do título e do tradutor<sup>14</sup>, apresentam, porém, o

---

<sup>11</sup> Gutas, o.c. p. 5.

<sup>12</sup> citado em Zimmerman, *The origins of the so called Theology of Aristotle*, em: Jill Kraye e outros, op. cit. p. 111-239.

<sup>13</sup> Cf. Endress. The Circle of Al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy. In: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the transmission of Greek Philosophy and Sciences*. Edited by Gerhard Endress and Remke Kruk, Leiden, The Netherlands, 1997, p. 43-76.

<sup>14</sup> O Prólogo da 1ª versão é mais longa do que o da segunda. O corpo da obra da 1ª versão é precedido por uma lista de 141 questões ou perguntas, que o autor se propõe responder no texto, e conta de 10 tratados ou seções gerais, enquanto a 2ª versão apresenta 14 seções. Há indícios que a 2ª versão é traduzida do grego; no caso da 1ª porém não se pode pensar nesta hipótese, nem mesmo na hipótese de *Kairós* - Revista Acadêmica da Prainha Ano II Nº 1 Janeiro/Junho 2005 52

mesmo conteúdo que pode ser caracterizado como uma paráfrase das *Enéadas IV-V-VI* de Plotino e que tratam dos seguintes assuntos:

- A essência da alma e suas operações. A imortalidade da alma e sua descida ao corpo. A interrogação: há uma só alma, ou existem várias almas?

- A Inteligência e o seu lugar na hierarquia dos seres que procedem do Uno. A essência do ser pensante. A grande pergunta: como é que os seres existem na Inteligência?

- A apresentação e o comentário dos gêneros do ser e a sua unicidade e onipresença. A essência e importância dos números. Termina com uma descrição do Bem e do Uno<sup>15</sup>.

Entretanto, deve-se insistir que a *TdA* não é uma simples tradução das IV<sup>a</sup>-V<sup>a</sup> - e VI<sup>a</sup> *Enéada*, nem tampouco um mero resumo ou extrato; isto pode facilmente ser concluído a partir de uma análise da ordem dos trechos paralelos que na *TdA* é diferente e que não segue nem a ordem cronológica, nem a ordem sugerida por Porfírio. Além disso, há nos capítulos acréscimos e divagações que podem ser chamados “originais” na medida em que se afastam da doutrina pura plotiniana e neoplatônica e significam uma leitura ou explicação no espírito do livro sagrado Alcorão<sup>16</sup>. Assim sendo

A doutrina apresentada na *TdA* pode ser caracterizada como um aristotelismo neoplatonizado, isto é, houve “uma singular e preciosa conversão das doutrinas de Aristóteles e de Plotino – consequentemente algumas de Platão – que pareceriam, à primeira vista, incompatíveis entre si. Curiosamente, o que poderia parecer um equívoco histórico da entrada dos elementos neoplatônicos sob

---

uma origem siríaca. No que diz respeito ao autor da obra, a 1<sup>a</sup> versão atribui a obra a Aristóteles: *Livro de Aristóteles o Filósofo, chamado em grego Teologia, que é a Doutrina da Divindade[...]*. A 2<sup>a</sup> versão diz, simplesmente: *Teologia ou Filosofia Mística*.

<sup>15</sup> Para as *Enéadas* usamos a edição italiana de Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi, 1995.

<sup>16</sup> Especialmente no que diz respeito à figura de Deus como Criador do mundo, e à imortalidade da alma.

o nome de Aristóteles, acabou se tornando um dos pilares centrais da construção do sistema de Al-Farabi e de Ibn Sina”<sup>17</sup>.

É interessante, talvez a palavra *intrigante* seja mais adequada, que a *TdA*, afirmada e conhecida de Pérsia até a Andaluzia, onde causou um enorme impacto<sup>18</sup> tanto no meio judaico e cristão como também árabe, de forma nenhuma é conhecida até o início do século XVI nos meios intelectuais da Europa, como são de maneira expressiva as Universidades e as diversas Escolas. A razão de sua extraordinária aceitação no Oriente parece ter sido o caráter de seu conteúdo doutrinário “em muitos aspectos parecido com o monoteísmo Judeu-Cristão”<sup>19</sup>, além do fato de ter platonizado – entende-se com isso a aceitação da imortalidade do alma, a criação do mundo, entre outros - , junto com o *Livro das Causas*, o Aristóteles dos filósofos árabes, estudado por Alfarabi e os Irmãos da Pureza por exemplo<sup>20</sup>.

Em 1516 Francesco de Rossi, de Ravenna, encontra um manuscrito da *TdA* numa biblioteca de Damasco e conseguiu levá-lo até Cipro, onde mandou fazer uma tradução em italiano pelo judeu Moisés Arovos. Mais tarde, em 1519, foi elaborada desta tradução uma versão latina : *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica philosophia secundum aegyptios*.

---

<sup>17</sup> Cf. M. Attie Filho. *Falsafa, a filosofia entre os árabes – uma herança esquecida*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2002, p. 145.

<sup>18</sup> Cf. o estudo de Fenton, *The Arabic e Hebrew versions of the Theology of Aristotle*. Em: Jill Kraye (et alii.) o.c. p. 241.

<sup>19</sup> Fenton, *The Arabic and Hebrew versions of the Theology of Aristotle*. In: Kraye, Jill (et alii) o.c., p. 241.

<sup>20</sup> Para Al-Farabi, "o Segundo Mestre", por causa de ser o grande promotor da filosofia árabe, cf. Rafael Ramon Guerreiro, *Filosofias Árabe e Judia*. Madrid: Editorial Síntesis, S.A., 2001, p. 107, como também,. Fakhry, o.c. p. 129. Os *Irmãos da Pureza* ou *Irmãos Sinceros* formaram no século X uma sociedade secreta de caráter filosófico-religioso. As suas 52 cartas constituem "*uma autêntica enciclopédia do saber catalogado em três grandes grupos: ciências práticas, ciências religiosas e ciências filosóficas [...]*" (Rafael Ramon Guerreiro, o.c. p. 65). A procura da Verdade, o desprezo do mundo e a devoção à verdade são os pilares de sua vida. A respeito de sua influência, cf. tb. Fakhry, o.c. cap V.



(A Teologia ou filosofia mística do sapientíssimo filósofo Aristóteles, o Estagirita, segundo os Egípcios)<sup>21</sup>. Elaborou-se também uma tradução hebraica. Esta tradução é conhecida como a segunda redação, enquanto a primeira redação conhecida como a tradicional “porque a ela os filósofos árabes acostumam referir-se, foi editada em 1882 em Leipzig... com o título de *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* (A assim chamada Teologia de Aristóteles)<sup>22</sup>, pelo Dr. Fr. Dietirici... que o traduziu também em alemão, tradução que publicou com o mesmo título em Leipzig, em 1883”<sup>23</sup>.

A história da mútua dependência, da prioridade, da origem, entre outros assuntos, é bastante complicada e, por enquanto, baseada em hipóteses que merecem uma análise e uma avaliação mais profunda<sup>24</sup>. A tradução espanhola que temos em mãos é baseada nesta 1ª versão. Em 1571 aparece uma nova edição: *Libri quatordecim qui Aristotelis esse dicuntur. De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios* (Catorze livros de que se diz que são de Aristóteles. Da parte mais secreta da sabedoria divina segundo os Egípcios).

Em 1812 denunciou-se que a *TdA* foi uma invenção árabe, e que de fato é “em grande parte uma compilação barbarizada tirada das Enéadas de Plotino<sup>25</sup>”.

De qualquer forma parece não poder ser contestada a opinião que a *TdA* é uma antologia de textos plotinianos, elaborada no círculo de al-Kindi.

---

<sup>21</sup> Fenton, na nota 9 de seu estudo diz: *A referência à filosofia egípcia no título é um pouco enigmática, porque também ensinamentos antigos de Babilônia estão invocados por várias vezes no texto. Será que esta referência quer dizer que o livro foi descoberto originalmente no Egito?* (o.c. p. 260).

<sup>22</sup> Rublo, o.c. 11

<sup>23</sup> Uma história mais completa em: P. Adamson. *The Arabic Plotinus. A philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 2002.

<sup>24</sup> Cf. o penetrante estudo de F.W. Zimmermann, *The origins of the so-called Theology of Aristotle*. In Jill Kraye (et alii), o.c. p. 112-113.

<sup>25</sup> Fenton, o.c. 240

No começo pode até ter existido uma tradução integral das Enéadas, ou ao menos dos Livros IV-VI, partes dos quais sobreviveram com várias identidades, como, por exemplo, nos fragmentos do Sábio Grego e da Ciência Divina<sup>26</sup>.

Parece que a 1ª redação é mais original, embora as adições que encontramos na 2ª podem ser consideradas como internamente coerentes sob o ponto de vista da doutrina, embora sejam claramente diferentes no que diz respeito ao estilo e ao pensamento do resto do texto.

Quanto à autoria da *TdA* não é possível dizer com exatidão, ou de forma satisfatória, quem deve ser considerado o seu autor. O *Incipit* da 1ª edição faz nos entender que o autor imediato é *Aristóteles*, que foi parafraseado por *Porfírio*, que seria, então, o autor imediato. O jacobita cristão *Ibn Nā-ima* traduz a obra do grego para o árabe, e a tradução teria sido corrigida por *al-Kindi*. Estudos recentes inclinam-se, cada vez mais, em direção deste último como o provável autor da *TdA* ou ao menos do seu Prólogo<sup>27</sup>.

Porque o texto foi atribuído a Aristóteles? Alguns autores levantam a hipótese que ele se encontrava num manuscrito junto com outros textos do Estagirita. A hipótese é aceitável, mas, até o presente momento, ainda não apareceu um manuscrito que possa provar esta suposição. Além disso, afirma-se que o título que os antigos árabes deram a Plotino “o Mestre Grego” teria induzido a sua identificação com Aristóteles, o grande mestre da filosofia árabe.

Resumindo acredita-se que pode ser afirmado o seguinte: a *TdA* é uma obra que surge ao redor dos anos 800-900 no ambiente de *al-Kindi*, é de inspiração neoplatônica e é atribuída a Aristóteles pelas mesmas razões que encontramos no *Livro das Causas*<sup>28</sup>: seria

---

<sup>26</sup> Fenton, O.c.. p. 254.

<sup>27</sup> Cf. Adamson, o.c. p. 179, como também. Cristina D’Ancona, entre outros estudos, in: *Pseudo-Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition. In: *Oriens*. 36,2001, p. 78-112.

<sup>28</sup> Cf. *Liber de Causis*, p. 18.

ela a complementação do livro  $\Delta$  da Metafísica de Aristóteles, visto que para os árabes “a teologia é a finalidade da metafísica”<sup>29</sup>.

## **2. A Alma na TdA: a sua essência e suas características**

A Alma é o ponto central das reflexões apresentadas pelo autor<sup>30</sup> ao redor da qual este elabora a sua obra. Este fato revela-se na própria estrutura da obra: cinco tratados, de forma explícita, são dedicados ao tema Alma, a saber, o Primeiro, o Segundo, o Terceiro, o Sétimo e o Nono. A partir daí tem-se, então, a impressão que a *Teologia* como um todo é o desenvolvimento da realidade da subida e descida da Alma, como preconizada nas *Enéadas* – IV, V e VI – mas desenvolvida e com acréscimos<sup>31</sup> em que são apresentadas novas posições.

Para bem entender qual a essência, quais as características e qual a função da alma humana, não podem ser dispensadas algumas considerações a respeito da Alma como terceira hipóstase do grande sistema neoplatônico, ou seja, da Alma universal e seu lugar na grande hierarquia ou na ordem do ser. É ela a origem e a razão de ser imediato das almas particulares, entre as quais a alma humana ocupa um lugar tão especial. Depois destes esclarecimentos, então, pode-se proceder ao aprofundamento da alma humana, o tema central deste estudo.

### **a. A Alma Universal**

A Alma Universal procede da Inteligência e a ela se volta. Daí resulta que seu mundo natural é o mundo inteligível, onde não há matéria, e, por isso, também não existe nascimento, corrupção e morte; afinal é o mundo em que há absoluta ausência da sensibilidade. Por isso, neste mundo o conhecimento ocorre não por meio de raciocínio, mas por intuição, e de modo direto:

---

<sup>29</sup> Alain de Libera, *Albert le Grand*, Paris 1990, p. 351.

<sup>30</sup> Quanto ao autor da *TdA*, cf. p. 7.

<sup>31</sup> “Acréscimos” são “[...] as passagens que não tem correspondência nas *Enéadas*, o que não quer dizer que não foram construídas na base de conceitos e até expressões literais delas” (Cf. Rubio, o.c., p. 65, nota 24).

O que impede à Alma, quando está no mundo superior, conhecer a coisa que sabe de uma só vez, seja um aquilo se sabe, seja múltiplo? Sem dúvida, nada lhe impede isto, porque ela é simples, dotada de um saber simples conhece a coisa como “uma”, seja simples ou composta, de uma só vez, à maneira da vista que vê toda a face de uma só vez, mesmo a face sendo composta de múltiplas partes; a vista, porém, capta-a como uma, não como múltipla [...] <sup>32</sup>.

Seu conhecimento, porém, não é igual ao conhecimento da Inteligência, senão ela seria a própria Inteligência, porque nela, na Alma, sujeito e objeto não coincidem, como é o caso da Inteligência, e desta forma inicia-se o processo da individualização, que culmina no conhecimento sensível, próprio das almas particulares, especialmente do homem, quando descidas no mundo inferior.

Em função disto, a *TdA* diz que o movimento da Alma Universal é duplo, de um lado procura a Inteligência, e por meio dela deseja o Bem Puro que através dela lhe chega, por outro lado inclina-se para um mundo sensível. A sua posição se explica em ela estar colocada no horizonte do mundo inteligível:

A Alma somente é assim porque está colocada no horizonte do mundo inteligível. Possui um movimento de inclinação só porque, quando quer, ou deseja conhecer uma coisa, lança a sua vista a ela e depois volta a sua essência. Está dotada de movimento só porque se move sobre uma coisa em repouso, fixa, que não se movimenta, que é a Inteligência. Sendo a Inteligência fixa e estável, não se move; a Alma, porém, não sendo fixa, deve ser móvel, pois se não for desta forma, a Alma e a Inteligência seriam uma coisa só <sup>33</sup>.

Por causa desta sua posição, a Alma Universal governa as formas universais. Realiza esta tarefa, porém, sem se separar da Inteligência, continuando com seu olhar fixo nela, porque

Só a Inteligência é doadora de potência à Alma para informar a matéria por parte do Ente Primeiro, que é a causa de todos os entes

---

<sup>32</sup> TdA , Tratado II, d.

<sup>33</sup> TdA Tratado II, k.

inteligíveis, anímicos e materiais do resto das coisas naturais. As coisas sensíveis somente são belas, esplendorosas por causa do Agente Primeiro, mesmo que esta ação se realize somente por intermédio da Inteligência e da Alma<sup>34</sup>.

## **b. A Alma Humana**

A primeira grande afirmação feita a respeito da alma é a seguinte: “[...] a alma não é um corpo, que não morre, nem se corrompe, nem acaba, mas que é persistente, perpétua [...]”<sup>35</sup>. A partir daí vem, então, a grande e insistente interrogação: como ela se separou do mundo inteligível e desceu ao mundo sensível e acabou num corpo grosseiro, flutuante, que está sob a lei da geração e da corrupção, isto é, do nascimento, da mudança e da morte.

Para esclarecer esta questão, a alma é apresentada como uma inteligência informada. A forma com que ela é informada seria o desejo duplo, que se movimenta tanto na direção do Universal, da Inteligência, quanto na direção do particular, neste caso o mundo da materialidade e multiplicidade, em outras palavras, o mundo sensível. Informada, neste contexto, quer dizer que ela, a alma, possui uma determinada atividade que faz com que possua um modo de ser especial. Enquanto Universal, a alma governa as formas universais, e neste caso ela não se separa do mundo inteligível, como vimos em cima. A separação ocorre no caso do particular. Aqui estamos diante de uma nova realidade, que é a manifestação ou revelação do Universal. Nestas formas particulares, as almas, é constatada uma dupla dimensão: estar no corpo e fora do corpo, porque mesmo estando no mundo sensível, as almas não perdem a sua ligação com o mundo supra-sensível, com a própria Inteligência, que é a razão de seu existir e agir, porque por meio dela age o Criador.

A alma humana está no corpo enquanto este durar. Se no momento da destruição do corpo ela for pura e imaculada, então

---

<sup>34</sup> TdA Tratado I, acréscimo 3º.

<sup>35</sup> TdA Tratado Primeiro, acréscimo 1º.

retornará ao seu mundo original; caso contrário não se unirá a ele, senão depois de um imenso esforço para expulsar qualquer possível mancha. Depois do expurgo, estará aberto o caminho da volta ao mundo superior. Vale ressaltar que nenhum ser se perde, porque todos são entes verdadeiros que não se aniquilam.

A respeito da maneira como a alma está no corpo a *TdA* afirma que a alma está no corpo como num vaso

[...] podem ser deduzidas outras coisas ignóbeis e absurdas. Uma delas é que o lugar move a coisa que está nele, não é a coisa que está no lugar que moveria o lugar consigo. Logo, se a alma estivesse no corpo como a coisa está no lugar, o corpo seria causa do movimento da alma, e isto não acontece desta maneira, mas a alma é a causa do movimento do corpo<sup>36</sup>.

Assim sendo, fica claro que a alma move o corpo, e que ela não é movida por ele. Explicando ainda mais esta posição, afirma a *Teologia* que a alma não está no corpo como uma coisa suportada, porque ela não é paixão ou afeição, em razão de ela se separar do corpo sem se corromper ou sem ser corrompida ou dissolvida com a dissolução do corpo. Conseqüentemente, a alma não se elimina quando o corpo termina. Numa ousada afirmação, a *TdA* afirma a seu respeito que “[...] quando o corpo é eliminado e se corrompe, a sua durabilidade (da alma) se intensifica e se manifesta mais do que quando estava no corpo”<sup>37</sup>.

Neste mesmo contexto pode se dizer, assim a *Teologia* que as potências da alma, ou as suas virtudes, se encontram em lugares conhecidos do corpo e que a ação de toda a potência da alma se manifesta através de algum membro do corpo. Isto, entretanto, ocorre exclusivamente em função da manifestação de sua ação. A alma não precisa do lugar, porque o lugar é ela própria, na medida em que o todo é maior do que a parte:

Dizemos, pois, que toda potência da alma tem um lugar conhecido no qual está. Não que precisa de lugares para se fixar e estabelecer,

---

<sup>36</sup> TdA, Tratado 3º, y.

<sup>37</sup> TdA, Tratado II, 3º acréscimo.

mas ela necessita de um lugar para manifestar sua ação a partir deste lugar preparado para receber a sua ação, porque somente com a forma prepara o membro a partir do qual quer que sua ação se manifeste. Uma vê que a alma tenha preparado o membro de acordo com a forma conveniente para receber a sua potência, este membro manifestará sua potência<sup>38</sup>.

A afirmação mais pungente desta dimensão da alma encontra-se expressa na descrição da profunda experiência mística – aliás, uma transcrição quase literal das *Enéadas*, 8, c.1 -, atribuída ao autor da *Teologia* :

Em verdade, frequentemente tenho me encontrado a sós com minha alma, tenho deixado o meu corpo de lado e tenho chegado a ser como uma substância desnuda, sem corpo, e a estar dentro da minha essência, voltada para ela, fora do resto das coisas. Então, num único momento sou o conhecimento, o cognoscente e o conhecido. Vejo em minha essência tanta beleza, esplendor e luz que me sinto maravilhado, estupefato. Então, sei que sou uma parte das partes do mundo nobre, excelente, divino, dotado de vida agente [...] Vejo aí tanta luz e esplendor que as línguas não conseguem descrever, nem os ouvidos escutar<sup>39</sup>.

Depois da dissolução da morte, a alma volta ao seu mundo, perpetuando os momentos descritos na experiência mística. Surge, então, para o autor a grande interrogação, que para ele será a ocasião de aprofundar mais o seu pensamento a respeito da alma: de que a alma se lembra no mundo inteligível do mundo sensível? A resposta só pode ser uma: nada, porque para conhecer ela não precisa e não lhe convém lembrar as coisas do mundo inferior, visto que agora está na sua morada verdadeira, a que sempre desejou voltar. Neste mundo, porém, o inteligível, as coisas são manifestas, claras, firmes, permanentes e não se precisa da recordação, porque tudo é visto intuitivamente, isto quer dizer, todas as formas que informam a matéria, ou se informam na matéria, são percebidas.

---

<sup>38</sup> TdA, Tratado II, 6º acréscimo.

<sup>39</sup> Tratado Iº, e.

Porém, a alma não conhece da mesma maneira que a Inteligência, em cujo conhecimento sujeito cognoscente e objeto conhecido coincidem, ou, como afirma a própria *Teologia*:

[...] que a Inteligência é todas as coisas, como já dissemos varias vezes, pois quando ela vê a sua essência, entende todas as coisas. Sendo assim, dizemos que, quando a Inteligência vê a sua essência, vê todas as coisas e, portanto, é o que é em ato somente porque sua vista encontra sua essência e não outra coisa, e abarca a totalidade das coisas que estão abaixo dela<sup>40</sup>.

A alma, porém, é aquela que conhece intuitivamente, mas já em termos de sujeito cognoscente e objeto conhecido, iniciando o processo de individualização e divisão, que culmina no conhecer do mundo sensível. Ou, em outras palavras:

[...] quando a alma quer dividir a coisa ou desdobrá-la, somente faz isto no intelecto, não na imaginação. A divisão ocorrendo no intelecto, não ocorre separação, mas sim uma união mais intensa do que no caso em que a divisão tem lugar na imaginação e nos sentidos, porque o intelecto divide a coisa sem tempo, não tendo a coisa simples um primeiro e ultimo, mas toda ela é primeira, porque o seu primeiro abarca seu ultimo, já que entre o primeiro e o ultimo não ocorre tempo se interpondo entre estes dois momentos<sup>41</sup>.

Assim, no conhecimento da alma não tem antes e depois, primeiro ou ultimo como expressão da sua submissão ao tempo, mas sim em função da ordenação das coisas.

A alma no mundo inteligível, em outras palavras, só vê as essências das coisas que estão aí com a sua potencia, em razão de serem simples e não compostas, por isso não ligadas ao movimento, à transformação ou à destruição. No mundo sensível, entretanto, conhece com esforço, por causa da variedade das coisas. Para conhecer ela precisa de um ato que faz com que ela veja as coisas como separadas e variadas. Curioso observar que neste contexto o ato não é perfeição, mas sim - sob certo aspecto - dano e

---

<sup>40</sup> Tratado IIº, i.

<sup>41</sup> TdA, Tratado IIº, d.



corrupção, porque a potencia basta a si mesma para a apreensão das coisas. É em função da sua mistura com o corpo que à alma é imposta a necessidade de conhecer através do ato; cessada esta mistura, a alma volta a ser simples, isto aqui quer dizer: existir sem o corpo, e conhecer pela potência. A potência, portanto, da alma é a visão através da qual ela vê o que há no mundo inteligível, em que para conhecer as coisas não é precisa olhar para cima<sup>42</sup>.

Na mesma linha de raciocínio deve ser considerada a questão da multiplicidade das potências da alma, algumas aparentemente mais importantes do que outras. Isto acontece, entretanto, somente nas coisas que são distintas dela, não na sua essência. Por isso se diz que a multiplicação acontece em função de a sua ação, que é única, ser recebida em coisas que são compostas, corporais e mutáveis.

É por esta razão, ao contrario da Inteligência que entende perpetuamente como sendo todas as coisas, que a alma muda quando quer conhecer as coisas, porque

[...] ela está colocada no horizonte do mundo inteligível. Possui um movimento de inclinação só porque, quando quer conhecer uma coisa, lança-lhe sua vista e depois volta à sua essência. Está dotada de movimento somente porque se move sobre uma coisa em repouso, fixa, que não se movimento, que é a Inteligência<sup>43</sup>.

Por isso mesmo, quando se move no mundo inteligível, o movimento da alma se dirige ao equilíbrio ou ao repouso e, portanto, é mais abundante que o movimento em direção à inclinação; no mundo sensível acontece o contrário: o movimento à inclinação se apresenta mais forte. Assim, a alma e o seu movimento diferem da Inteligência que tem um único movimento, aquele que se dirige à sua Causa, que é a Primeira, e o seu movimento é, portanto, equilibrado “com o máximo de equilíbrio”<sup>44</sup>, que é quase semelhante ao repouso.

---

<sup>42</sup> Cf. TdA, Tratado VIIIº, Sobre a Potência e o Ato.

<sup>43</sup> TdA, Tratado IIº, k.

<sup>44</sup> Cf. TdA, Tratado IIº, l.

A alma, enquanto se encontra no mundo inteligível, também não se move, por causa de se encontrar aqui imaculada, sem mistura com realidades corporais, conhecendo o que vem “depois” dela com conhecimento verdadeiro. Isto acontece, por causa de sua ligação ou unificação com a Inteligência, porque entre ela e a Inteligência não há intermediários.

As coisas, porém, mudam quando a alma se separa da Inteligência, do mundo inteligível, ou, como diz o texto - talvez querendo aludir a uma possível causa culposa desta separação - quando ela

[...] se aborrece em estar unida a ela (a Inteligência) e ser uma coisa com ela, ao desejar se individualizar em si mesma para que ela e a Inteligência sejam duas e não só uma só e, em seguida, penetra neste mundo, lança sua vista a alguma coisa abaixo da Inteligência e obtém como resultado a lembrança [...]<sup>45</sup>.

Chegando ao mundo inferior, então, a alma começa a ter recordações, que estão em conformidade com o mundo a que ela chega e em que permanece: ou o celeste, aquele dos corpos celestes, ou aquele dos corpos terrestres, fazendo se semelhante a estes.

Enquanto estiver no mundo superior ou inteligível, a alma deseja em primeiro lugar, e exclusivamente, o Bem Puro, o Primeiro, que lhe advém por intermédio da Inteligência. Porém, não desejando só e exclusivamente o Bem Puro, a alma penetra no mundo inferior, e ao desejar as coisas daí, expressa a lembrança que tem do Bem Puro e que ela reconhece, de certa forma, nas coisas deste mundo, que depende deste Bem como seu Principio Ultimo, ou seu Criador. Essa lembrança deve ser considerada como ignorância, enquanto é sinal do não conhecimento do que está acima dela.

Quando no mundo superior, o inteligível, a alma só precisa conhecer a Inteligência e a Causa Primeira, o Sumo Bem. Por isso, quando termina sua passagem no mundo sensível e ela voltar ao

---

<sup>45</sup> Cf. TdA, Tratado I<sup>o</sup>, n,

mundo inteligível, não precisa de lembranças ou recordações, porque ela vê a Inteligência e nela vê tudo, todas as formas de todas as coisas possíveis. Então, não precisa de lembranças, porque afinal se lembrar é uma forma de não conhecer. Conforma o *Tratado Oitavo da Teologia*, o processo da lembrança da alma passa pelas coisas celestes, porque a Alma passa por aí na sua descida ao mundo inferior, o mundo sensível. No céu adquire lembrança, embora aqui não precise muito dela em razão da ausência de corpos múltiplos, diferenciados e, também, porque aqui não tem geração:

[...] para o seu governo não precisam (os corpos celestes) das coisas terrestres e dos homens, do artifício nem do pensamento reflexivo, porque somente governam o mundo terrestre de outra maneira, não por meio de artifícios nem pensamento reflexivo nem consideração, mas por meio da potência que o Inventor nelas depositou, o Moderador Primeiro, excelsa a sua dignidade!<sup>46</sup>.

De tudo que foi apresentado até agora pode ser deduzida que a alma é absolutamente uma, não divisível em partes. Quando, então, se fala dos diversos nomes que lhe dados,

Convém saber se a alma é divisível em partes ou não. No caso de ela ser divisível em partes, se isto acontecer por essência ou por acidente. Dizemos, pois, que ela é divisível em partes por acidente e a explicação é esta: quando a alma está no corpo, admite ser partida com a partição do corpo, como no caso de se dizer que a parte pensativa é distinta da parte animal e sua parte apetitiva da parte irascível<sup>47</sup>.

Então, não há de fato uma divisão da alma, e quando se lhe dá vários nomes, isto deve ser entendido no sentido que ela está presente em todas as partes do corpo e que sua partição, portanto, é por acidente, isto é em função e por causa do corpo em que ela se encontra.

A união da alma às coisas que estão sob a lei da corrupção e da geração, em outras palavras que pertencem ao mundo da geração, é uma realidade que tem a sua origem no Criador. Foi ele

---

<sup>46</sup> TdA, Tratado VIII, Sobre a Potência e o Ato, f.

<sup>47</sup> TdA, Tratado Iº, q.

que mandou as almas para este mundo inferior. Surge, neste contexto, para o autor da *Teologia* a pergunta se o Criador criou as almas sensitivas ou antes ou depois de vir ao mundo da sensibilidade. De forma genérica a *TdA* responde que em nenhum momento pode se supor um movimento no Criador, na forma de uma consideração ou de um pensamento reflexivo, porque ele obra mediante de si mesmo, mediante a sua própria essência. As almas, então, antes de estarem no mundo sensível, já eram sensitivas, mas

[...] porém a sua sensibilidade era uma sensibilidade inteligível. Tão logo chegaram à existência (neste mundo) e providas de corpo, se fizeram também sensitivas com sensibilidade corporal, por meio da qual são intermediárias entre a inteligência e os corpos. Recebem da inteligência uma potência e transbordam esta potência, que lhes vem da inteligência, sobre o corpo, entretanto esta potência está no corpo de modo diferente e ela é a sensibilidade<sup>48</sup>.

Entre as duas formas de sensibilidade há uma interação, no sentido de que a sensibilidade inteligível suaviza as coisas do mundo corporal, sensível, de modo que as faça ser como se fossem inteligíveis e a sua sensibilidade as alcançasse<sup>49</sup>.

Em consequência disto, a alma é chamada “nobre”, o que deve ser interpretada no sentido de que, embora ela tenha deixado para trás o mundo superior ao descer para o mundo inferior, o fez

da maneira que convinha à sua capacidade e potência superior para formar o ser que vem depois dela e para governá-lo. Embora se desligue rapidamente deste mundo depois de ter levado a efeito a sua obra de formação e governo, voltando rapidamente ao seu mundo, a descida a este mundo em nada a danificou, pelo contrário, ela obteve deste mundo o conhecimento da coisa e soube qual é a sua natureza, depois de ter derramado sobre a coisa suas potências e de ter manifestado as obras e ações nobres que nela repousavam, quando estava no mundo inteligível<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> TdA, Tratado Vº, 1º acréscimo.

<sup>49</sup> id.

<sup>50</sup> TdA, Tratado VIIº, a.

Confirmando esta realidade, é apresentada como prova a criatura, uma vez que admirando a sua beleza e perfeição, aquele que a contempla com inteligência vislumbra o esplendor interno, e conseqüentemente ficará encantado com seu criador que não somente é a beleza e perfeição em essência, mas cujo ser é absolutamente sem limite<sup>51</sup>. Na criatura, então, se manifesta o Uno, mas não diretamente: Dele procede a Inteligência que se manifesta na Alma, que dela procede. A alma, por sua vez se manifesta ao descer no mundo onde tudo precisa de sua potência e onde existe nenhum bem extrínseco à sua natureza<sup>52</sup>.

A atuação da Alma segue um processo hierárquico: em primeiro lugar a sua atuação atinge a matéria, que é a primeira, talvez possa se dizer “primícias”, das coisas sensíveis; em seguida se produz a Natureza, e depois esta mesma Natureza é formada, sendo feita suscetível necessariamente de existência. A existência é o fim, o objetivo e termino das causas inteligíveis formantes, inerentes à Alma, e iniciam-se desta forma as causas geradoras. Nunca, porém, pode ser esquecido o grande pano de fundo: a fonte de tudo é a Causa Primeira, e o mundo sensível é tão somente sinal do mundo inteligível.

Vê-se que a Alma exerce a função de intermediária e a sua natureza é determinada por esta duplicidade: pertencer a duas classes, a dois mundos: ao mundo inteligível e ao mundo sensível. Ela pode ser considerada como a última das substancias inteligíveis e a primeira das substancias naturais sensíveis. Por causa deste seu caráter “dualista”, a alma embeleza mais o interior dos corpos do que o interior destes, porque o seu habitat está aqui e não no exterior. Sem a penetração da Alma imprimindo nas coisas a sua influencia, rapidamente elas se dissolveriam e se corromperiam.

A partir da sua posição intermediária, se esclarece a afirmação que a alma particular é nobre e governa, mas não com a Alma Universal, que

---

<sup>51</sup> Cf. TdA, Tratado VIIº, b.

<sup>52</sup> Cf. TdA, Tratado VIIº, c.

[...] governa o corpo universal mediante parte de sua potencia, sem se cansar ou se esgotar, porque ela não governa por meio de pensamento reflexivo como as nossas almas governam os nossos corpos, mas ela governa somente com governo inteligível, universal, não com pensamento discursivo nem consideração [...] A alma particular, entretanto, que está nos corpos particulares também é nobre, governa os corpos com governo nobre, porém, ela não os governa sem cansaço ou fadiga, porque somente governa com pensamento reflexivo e consideração<sup>53</sup>.

Para que este governo seja, de fato, capaz e executado como o da Alma Universal, é preciso que ela elimine a sensação e as coisas sensíveis e percíveis no máximo possível.

Da mesma forma que entrou, a Alma é também capaz de sair do corpo, chegar de novo ao mundo inteligível, seu habitat original, e desta forma unir os dois mundos: e inteligível e o sensível, que conhece seja por intuição, seja por experiência. Fica, entretanto, entendido que, ao descer para o mundo inferior, ela não desce em sua totalidade, mas algo permanece no mundo inteligível, e a alma não se separa da parte que fica.

No homem o mundo sensível prevalece, com seus desejos e ruídos; por isso, muitas vezes não se sente a força de sua presença, porque uma das exigências fundamentais para que isto aconteça é o elevar-se acima do mundo sensível. Volta, neste contexto, a bela imagem da luz. A Alma derrama a luz sobre o mundo, aquela luz que está vendo no mundo superior, e ela faz tudo que está no seu poder para que esta luz continue a brilhar<sup>54</sup>.

### **c. Algumas opiniões a respeito da alma humana e as consequências da rejeição destas posições.**

Tendo desta forma apresentado pistas preciosas a respeito da essência da alma humana, por meio de explicações sobre o seu funcionamento e lugar, podem agora ser analisadas e rejeitadas opiniões que, na opinião do autor da *Teologia*, se apresentam como

---

<sup>53</sup> TdA, Tratado VIIº, m.

<sup>54</sup> TdA, Tratado VII, 3º acréscimo.

contrárias à doutrina por ele exposta. Evidente é que nesta análise e rejeição afloram novos aspectos que lançam maior claridade sobre o que é e o que significa, a final, a alma humana.

A exposição começa com a rejeição e a refutação da doutrina dos Corporeístas, na opinião de que “a alma é a harmonia da concórdia do corpo e a unificação de suas partes”<sup>55</sup>.

Esta opinião transfere as potencias espirituais aos corpos, desta forma “deixando as substancias espirituais despojadas de qualquer potencia”<sup>56</sup>. Esta afirmação contraria a opinião, baseada na realidade, que não há ação no corpo sem potências - “que realizam coisas maravilhosas”<sup>57</sup> - que não sejam corporais. Isto pode ser deduzido da comparação entre a qualidade e a quantidade, visto que não existe corpo sem quantidade, consequentemente a qualidade não pode ser corpo.

Um outro raciocínio parte da consideração que alma e corpo na realidade estão misturados, e formam um composto. Porém, a mistura da alma e corpo tem um caráter especial e não se iguala à mistura de dois corpos, porque a alma não precisa de lugar; ao dividir o corpo não se divide a alma: ela penetra na totalidade do corpo, porque ela é a sua causa, e consequentemente maior do que o corpo, o causado, como também de todo seu movimento.

Da mesma forma deve ser rejeitada a opinião que “o sopro vital, inato, natural, quando estiver no elemento refrigerador e permanecer no frio, torna-se sutil e transforma-se em alma [...] que isto é um absurdo”<sup>58</sup>.

Dizer que a Natureza é anterior à alma e que esta procede daquela por causa da união de naturezas que lhe são extrínsecas, leva à conclusão de que a Alma seria a causa da Inteligência e consequentemente esta seria posterior à Natureza

---

<sup>55</sup> TdA, Tratado III, 1º acréscimo.

<sup>56</sup> TdA, Tratado IIIº, acréscimo 1º

<sup>57</sup> TdA, Tratado IIIº, a.

<sup>58</sup> TdA, Tratado IIIº, k.

Isto, porém, é muito vil. Eles falam assim, porque colocam o mais excelente abaixo do mais ignóbil e o mais geral depois do mais particular. Isto é um absurdo, é impossível. Pelo contrario, a Inteligência é anterior a todas as coisas criadas e, depois, vem a Alma e, em seguida, a Natureza. Tudo que é situado em cima é coisa mais excelente e mais geral. Tudo que é situado debaixo é coisa inferior e mais particular [...] Se insistirem, dizendo que “a Inteligência vem depois da Alma e a Alma depois da Natureza”, segue do seu ensino que Deus, bendito e excelso, vem depois da Inteligência, fica sujeito à corrupção e à geração e conhece por acidente. Isto é absurdo, porque se for possível esta ordem ser verdadeira, seguiria como conclusão que não existe Alma, nem Inteligência, nem Deus<sup>59</sup>.

A alma é causada pelo Criador Primeiro, por intermédio da Inteligência, por isso a sua causalidade pertence à Inteligência, cuja causalidade se origina na Causa Primeira, que como Ato Puro é a verdadeira coisa existente em ato, e como tal produz os seres das coisas e as suas formas, olhando a própria essência. Esta verdade é de uma maneira profunda e sugestiva explicada por meio da imagem da Luz:

[...] que o Ente Primeiro é a luz primeira, é a luz das luzes, não tem fim, não se consumirá nem cessará de brilhar e iluminar o mundo inteligível perpetuamente. Por isso, não se consumirá, nem perecerá o mundo inteligível<sup>60</sup>.

Mas, afinal, como é que deve ser concebida a essência da alma, se ela se caracteriza como uma natureza distinta da natureza dos corpos? Poder-se-ia afirmar que ela consiste na harmonia do corpo, como no passado foi afirmado por Pitágoras? Mas como ela poderia ser assim se é anterior ao corpo, enquanto este é por ela criado? O corpo não manda, nem executa nem proíbe nada, isto é função da alma.

Seria, então, a alma a perfeição do corpo, que lhe dá sensibilidade e inteligibilidade. Como perfeição seria agente, enquanto é causa e principio de perfeição. Mas, se for concebida

---

<sup>59</sup> TdA, Tratado IIIº, k

<sup>60</sup> TdA, Tratado VIIIº, capítulo Sobre a Ato e a Potencia, 11º acréscimo



destarte, a alma não é substancia, só seria forma de um corpo dotado de vida em potência:

[...] a Alma no corpo somente desempenha a função de forma em virtude da qual o corpo se torna animado; também que a matéria em função da forma é corpo, mas que mesmo sendo a Alma a forma do corpo, não é entretanto forma de todo o corpo para que este seja corpo, mas ela é somente forma de um corpo dotado de vida em potencia. Se a Alma for perfeição conforme este modo que se acaba de descrever, então não pertence ao âmbito do corpo [...] A alma não é forma perfectiva da mesma maneira que a forma natural e artificial, mas ela é somente perfeição porque ela é aquilo que aperfeiçoa o corpo para que este chegue a estar dotado de sensibilidade e inteligência<sup>61</sup>.

Constata-se, neste ponto, que a *Teologia* se distancia da concepção aristotélica da forma como perfeição, enteléquia, embora não comungue plenamente da negação expressa nas *Enéadas* plotinianas quanto à rejeição completa desta explicação. A *Teologia* afirma que a alma é forma enquanto é a fonte da perfeição do corpo. Completando esta afirmação, a *TdA*, então, faz ver que forma deve ser entendida como “perfeição ativa, isto é, que realiza perfeição”<sup>62</sup>.

Embora não se aceite em sentido estrito a opinião aristotélica a respeito da alma como forma do corpo, isto não quer dizer que por isso na *Teologia* a alma não precisaria do corpo, muito pelo contrário, ela afirma que “como a forma “precisa” da matéria [...], assim a alma “precisa” do corpo, de forma que tenha algo para usar, como um instrumento”<sup>63</sup>:

[...] a Alma é fixa, sempre no mesmo estado, não se corrompendo, nem terminando. Por meio dela o homem torna-se o que ele é, a saber, uma coisa verdadeira em que não há falsidade, quando ela se junta ao corpo. A necessidade da alma do corpo é como a necessidade da forma da matéria e como a necessidade do artesão de instrumentos. Por isso, o homem é a alma, porque ele é o que é

---

<sup>61</sup> toda, *Tratado III*, s.

<sup>62</sup> Cf. Peter Adamson, o.c. p. 53

<sup>63</sup> Peter Adamson, o.c., p. 56

por meio da alma, e por ela é estável, perpétuo, mas por meio do corpo é sujeito à destruição e corrupção<sup>64</sup>.

## Conclusão

O homem é um ser composto de corpo e alma, que podem - talvez devam - ser considerados como matéria e forma. Afirma o *Tratado Nono da TdA*<sup>65</sup>. Corpo e alma são de naturezas distintas, e em consequência desta distinção que o composto, o homem, funciona e é caracterizado.

No homem o corpo está em função da alma, ou existe em razão de qualquer outro tipo de união, se houver. O corpo se desagrega e se dissolve quando a alma, que é o elemento da união da matéria, desaparece e se desliga dele. Como instrumento, o corpo cai sob a corrupção:

[...] sendo o corpo a parte do homem que cai sob a corrupção, não há duvida de que o homem, todo inteiro, não cai sob a corrupção, mas somente cai sob a corrupção uma de suas e nada mais. A parte que cai sob a corrupção é o instrumento. Somente o instrumento se corrompe e não persiste, porque o instrumento somente é procurado por causa de alguma necessidade e a necessidade é da ordem do tempo. É da natureza do instrumento que este se corrompe e não persiste. Isto é assim, porque quem precisar de instrumento para executar uma determinada tarefa, quando a termina põe de lado o instrumento e o abandona [...]<sup>66</sup>.

Em contrapartida, a alma não se corrompe, não termina, é fixa. A razão deve ser procurada no fato de que por ela o homem é o que é, isto é,

[...] a coisa verdadeira em que não existe falsidade quando ao corpo se alia. A necessidade que a alma tem do corpo é como a necessidade que a forma tem da matéria e como a necessidade que o artesão sente de seus instrumentos. O homem, pois, é a alma, porque mediante ela é o que é e em virtude dela é estável e

---

<sup>64</sup> TdA, Tratado IXº, d.

<sup>65</sup> Esta Tratado pode ser considerado como uma espécie de recapitulação de tudo que foi dito a respeito da Alma nos tratados anteriores.

<sup>66</sup> TdA, Tratado IXº, c.

perpetua. Pelo contrário, em razão do corpo é perecível, corruptível, porque todo o corpo é composto e todo composto cã sob a dissolução e corrupção<sup>67</sup>.

A finalidade deste estudo foi oferecer uma visão global da concepção da alma na *Teologia do Pseudo-Aristóteles*. Descobriu-se a grande variedade de aspectos que a realidade *Alma* esconde e que foi impossível comentar, analisar e explicar na sua totalidade. Um grande campo para futuras explicações, portanto, fica aberto para quem quer se embrenhar em tão rico assunto. Encerrando melhor do que com uma bela e rica citação da *Teologia* parece impossível.

Deves saber que a Inteligência, a Alma e o resto das coisas inteligíveis não se corrompem, nem fenecem no Criador primeiro, porque elas são criadas a partir da Causa Primeira sem intermediário. A natureza, porém, o sensível e o resto das coisas naturais são perecíveis, caiem sob a corrupção, porque são vestígios das causas causadas, quer dizer, da Inteligência por meio da Alma. [...] Assim, todas as coisas estão fixas na Inteligência e a Inteligência esta fixa na Causa Primeira e a [Causa Primeira é o começo e o fim da totalidade das coisas. A partir dela as coisas foram criadas e a Ela tudo voltará [...]]<sup>68</sup>.

\* *Jan G. J. ter Reegen*

Dr. em Filosofia Medieval pela PUC/RS, LD em Filosofia Antiga,  
Professor da UECE e do ITEP

---

<sup>67</sup> TdA, Tratado IXº, d

<sup>68</sup> TdA, Tratado IXº, último acréscimo.

## A PRESENÇA DE MULHERES INTELECTUAIS NO PENSAMENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO MEDIEVAL

*Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa\**

**Resumo:** É corrente se afirmar que antes da Modernidade não há registro de mulheres na construção do pensamento filosófico-religioso erudito. Que, se tomarmos, por exemplo, à Filosofia e à Teologia, que foram as duas áreas do conhecimento que mais produziram intelectuais durante a Idade Média, não encontraremos aí a presença de mulheres. Entretanto, apesar de todas as evidências, se vasculharmos a construção do Pensamento Ocidental, veremos que as mulheres sempre estiveram presentes, contribuindo indireta ou diretamente, seja como sujeito passivo ou ativo desta história, e até é possível identificamos a presença de algumas delas já nos tempos remotos, na Antiguidade Clássica e na Patrística (ou Alta Idade Média). Mas é na Escolástica (Baixa Idade Média) que encontramos as primeiras Pensadoras, responsáveis por um sistema autônomo, destacando-se como fecundas escritoras, donas de Obras tão profundas e importantes quanto às produzidas pelos homens de seu tempo, com os quais muitas vezes dialogaram em pé de igualdade. Dentro desse maravilhoso universo feminino do conhecimento da Escolástica, destacamos, até onde os registros nos permitem, os nomes de algumas Pensadoras, tais como Trotula di Ruggiero (séc. XI), Idelgarda de Bingen (1098-1165), Elizabeth de Shönau (1129-1165), matilde de Hackeborn (2141-1299), Matilde de Magdeburgo (1210-1299), Gertrudi, a Grande (1256-1302), Margherita Porete (†1310) e Cristina Pisan (1364-1430), dentre outras, das quais falaremos um pouco nesta comunicação.

**Palavras-Chave:** Idade Média, Escolástica, Mulheres Intelectuais.

## Introdução

É corrente se afirmar que antes da chamada Modernidade não há registro de mulheres na construção do pensamento erudito. Que, se tomarmos, por exemplo, à Filosofia e à Teologia, que foram as duas áreas do conhecimento que mais produziram intelectuais durante a Idade Média, as quais muitas vezes se entrecruzaram, não encontraremos a presença das mulheres.

Realmente, se tomarmos como base alguns dados empíricos, como, por exemplo, os Manuais ou Compêndios de Filosofia (comumente chamados de História da Filosofia), pelo menos na sua grande maioria, não aparece nenhuma mulher na lista dos chamados Filósofos<sup>1</sup>. Bem como, nos Manuais de Teologia, há uma ausência total das mulheres, e não é por acaso que a chamada Patrística é sinônimo de Padres da Igreja.

E mesmo na Contemporaneidade, em que as mulheres conquistaram elevado espaço nas mais variadas áreas do fazer teórico e prático, mesmo assim, em determinadas áreas do conhecimento ainda coloca-se sob suspeita a atribuição de certos títulos ou estatutos científicos a mulheres, como, por exemplo, é muito discutível e os autores dos Manuais de Filosofia ainda não se sentem confortáveis em classificar e apresentar como “Filósofas” certas mulheres que se apresentam como tal. É o caso, por exemplo, de Hannah Arendt e Adela Cortina, que ainda não aparecem em muitos Manuais, ou são discriminação em alguns Programas de Pós-Graduações em Filosofia, onde não se permite, ou pelo menos não se incentiva, a elaboração de Trabalhos Acadêmicos acerca delas, ou quando, insistentemente, alguém as considera como “Filósofas” recebe severas críticas por parte das bancas examinadoras.

---

<sup>1</sup>No que se refere à Idade Média, até onde conhecemos, o único Manual de Filosofia Medieval que traz ou classifica mulheres em seu elenco é o seguinte: SARANYANA, Josep-Ignasi. **História de la filosofia medieval**. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 1999, o qual será uma de nossas principais fontes de pesquisa.

Esses e outros exemplos levam a afirmação popular, porém não muito científica, de que o pensamento Ocidental é essencialmente machista, no sentido de que foi, e é, construído essencialmente por homens.

Entretanto, apesar de todas as evidências, se vasculharmos a construção do Pensamento Ocidental, veremos que as mulheres sempre estiveram presentes, contribuindo indireta ou diretamente, seja como sujeito passivo ou ativo desta história. E até é possível identificamos a presença de algumas delas já nos tempos remotos, na Filosofia Clássica Antiga, por exemplo, passando pela Patrística (ou Alta Idade Média), pela Escolástica (ou Baixa idade Média) até alcançarmos o Renascimento. Eis o que investigaremos no presente trabalho.

Assim, embora encontremos a presença das mulheres dispersas nas Escolas e Obras de alguns pensadores da Idade Antiga e Antigo-Tardia, dando sua contribuição singela e indireta. Mas foi no alvorecer da Baixa Idade Média, em pleno período de efervescência intelectual, em que apareceu grandes personagens do Pensamento Ocidental, tais como Alberto Magno, Tomás de Aquino, São Boaventura etc, sendo por isso chamado, muitas vezes, de “primeira escolástica” ou “primeiro renascimento”, que encontramos as primeiras Pensadoras, responsáveis por um sistema autônomo, destacando-se como fecundas escritoras, donas de Obras tão profundas e importantes quanto as dos Pensadores de seu tempo, com os quais muitas vezes dialogaram em pé de igualdade. Dentro desse maravilhoso universo feminino do conhecimento, destacamos, até onde os registros nos permitem, os nomes de algumas Pensadoras.

## **1. As escritoras dos séculos XI-XII: entre a medicina, a filosofia e a mística**

### **1.1. Trotula de Ruggiero (séc. XI)**

Dado ao preconceito ou tabu, de que não convinha a uma mulher ser examinada o um homem, era comum na Idade Média, assim como hoje, nos meios populares as mulheres procurarem

uma as outras quando de suas “doenças femininas”, especialmente aquelas ligadas à sexualidade, o que levavam a certas mulheres tornarem-se “especialistas” ou “práticas” na arte da medicina caseira, a qual envolvia os mais diversos aspectos: identificação ou diagnóstico, cura ou tratamento, confecção ou preparo de medicamentos, acompanhamento da gravidez e realização de partos etc.

Devido a tal preconceito ou tabu, começou a aparecer mulheres dentro das Escolas de Medicina, nomeadamente da Escola de Sarleno - Itália, na costa do Mediterrâneo, destinadas a estudar medicina, para melhor servir à sua classe, especialmente no que se refere às chamadas “doenças femininas”. Foi o caso de Trotula de Ruggiero, uma mulher oriunda de uma família nobre de Ruggiero, esposa do médico Giovanni Plateario, que por volta do ano 1050 se destacou em relação às demais mulheres que faziam medicina na Escola de Salerno, por resolver não só estudar e cuidar de suas companheiras, mas divulgar, ou escrever para o mundo aquilo fazia, conforme chama destaca Chiara Zamboni:

Trotula, portanto, não é uma exceção na Escola de Salerno: outras mulheres se ocupavam daquilo que ela se ocupava. Exceção é o fato que ela havia escrito ou feito escrever os seus ensinamentos, pondo-lhes sob o plano de um saber transmissível. Os seus escritos são interessantes. Falam dela, além dos conselhos que ela dá às mulheres. Dizem da sua grande capacidade de olhar com destaque os fatos, da ligação entre eles, de trazer indicações práticas de cura<sup>2</sup>.

Trotula de Ruggiero escreveu duas obras: *La malattia delle donne* (As doenças das mulheres) e *Sui cosmetici* (Sobre os cosméticos), nas quais, além de contar suas experiências práticas de medicina, introduz uma reflexão filosófica do corpo, especialmente do corpo feminino, e é isso que torna Trotula diferente das demais mulheres médicas da Escola de Salerno.

---

<sup>2</sup>ZAMBONI, Chiara. **La filosofia donna:** percorsi di pensiero femminile. Colognola ai Colli: Demetre, 1997. p. 19.

Para tanto, baseada no pensamento de Galeno, médico famoso do período imperial de Roma (cerca de 200 d. C.), Trotula faz uma ligação entre a natureza (corpórea) de uma pessoa e o universo ou o cosmo como um todo. Para tal, estabelece uma relação entre o macrocosmo e o microcosmo, no qual o homem é um micro, e internamente, no homem, há uma relação entre suas características físicas particulares (o micro) e o todo (macro). Resumindo, Trotula buscava explicar o homem numa visão de conjunto, na qual as partes devem está relacionadas harmonicamente, para que há saúde.

Dentro desta perspectiva, Trotula estudava e tratava das doenças, especialmente das “doenças femininas”, ligadas à sexualidade, de forma filosófico-naturalista, sem nenhuma conotação moral.

Mais do que isto, segundo Chiara Zamboni, nos seus ensinamentos práticos, tais como “remédios, ervas medicinais, sugestões de para posições mais justas para o parto, a sua atenção vai também para beleza do rosto, dos cabelos e em geral para beleza do corpo”<sup>3</sup>. Daí a sua obra *Sobre os cosméticos*.

E tal preocupação não tem um sentido frívolo, mas faz parte de sua “Filosofia Médica”, ligada a uma “Filosofia da Natureza” maior, na qual adota a máxima de que “a beleza é sinal de um corpo saudável”.

Para ele, “cuidar da beleza é um modo de reencontrar a harmonia do corpo, que significa também reencontrar com a natureza como um todo, dada a ligação entre o ser humana e o universo”<sup>4</sup>.

Com o passar dos tempos o machismo predominou na Escola de Salerno a ponto dos médicos desta Escola, apesar de usarem os textos de Trotula, mudarem sua identidade, que passou a ter nome, ou melhor, um cognome de homem “Trotula, o Médico”.

---

<sup>3</sup>*Ibid.* p. 20.

<sup>4</sup>*Ibid.* p.20.



## 1.2 Santa Ildegarda de Bingen (1098-1179)

Não muito distante cronologicamente e filosoficamente de Trotula de Ruggiero temos Santa Ildegarda de Bingen que, como herdeira, tanto quanto a outra, da tradição médica de Galeno, fazia uma correspondência entre o ser humano e o cosmo. Para tanto, segundo Chiara Zamboni, diz que,

assim como o ano é dividido em quatro estações. Como o dia é dividido em quatro partes. Quatro são os temperamentos dos seres humanos: aquele melancólico, aquele colérico, aquele sanguíneo e o paciente. Quatro são, também, os elementos do corpo humano: a bile negra, a bile, o sangue e a fleuma. Um certo caráter está ligado a uma determinada parte do dia e estação do ano, como está determinado por um certo elemento do corpo<sup>5</sup>.

Porém, na prática, as duas pensadoras tinham características diferentes, haja vista que Trotula de Ruggiero era casada e exercia a medicina de forma ativa, já Santa Ildegarda de Bingen foi religiosa, chegando a ser abadesa de um convento<sup>6</sup>, por isso misturava vida ativa, quando de suas práticas médicas curando com ervas e experimentos derivados de minerais e vegetais, e vida contemplativa, chegando a ter experiências místicas e tratando, em seus escritos, de outros assuntos além da medicina e botânica<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup>ZAMBONI, 1997, p. 23.

<sup>6</sup>Segundo SARANYANA, 1999, p. 153, nota 41, Santa Ildegarda “nasceu em 1098, em Bermersheim – sede dos barões de Bermersheim – próximo de Alzey, na Franconia-Reimania. Com a idade de oito anos foi confiada a abadesa Jutta de Spanheim, no convento das beneditinas de Disibodenberg, que foi sua mestra (*magistra*). Era um mosteiro misto e consta que na instrução de Ildegarda interveio também o monge Volmar. Ildegarda se fez beneditina e em 1136 sucedeu Jutta, como abadesa. Em 1147 fundou o mosteiro de Rupertsberg, próximo de Bingen – para onde transferiu a comunidade de Rupertsberg -, e mais tarde outro mosteiro nas proximidades de Eibingen. Morreu no mosteiro de Rupertsberg, em 1179”. Já ZAMBONI, 1997, p. 24, discordando um pouco de J.-I. Saranyana, diz que Santa Ildegarda “nasceu em 1098 em uma cidadezinha próxima a Magonza, na região renana [...]. Como era costume das famílias aristocratas numerosas, foi confiada aos oito anos de idade a um mosteiro [...]. Em 1136, antes de sua morte, foi eleita abadesa das suas irmãs”.

<sup>7</sup>Especificamente sobre medicina escreveu apenas uma obra, conforme veremos mais adiante: *Physica* ou *Liber subtilitatum diversarum naturarum*

Em 1141, Santa Ildegarda de Bingen teve sua primeira experiência mística, momento em que recebeu - como diz ela - “o encargo de Deus” para escrever<sup>8</sup>. Mesmo assim esperou a autorização da Igreja para começar tal tarefa. E foi o próprio Papa Eugênio III, em 1147, quem autorizou que ela escrevesse suas visões. Visões estas que a própria Ildegarda assim descreve, no seu livro *Scivias (Conhecer o Caminho)*:

Quando tinha 42 anos e sete meses de idade, uma ardente luz de um intenso brilho veio do céu para se pôr por completo em minha mente, como uma chama que não queima mas que ilumina. Ela me preencheu totalmente, coração e alma, como um sol que esquentava algo com seus raios. E mais uma vez eu poderia ter o gosto de entender realmente o que diziam e o que significavam os Sagrados Livros - Os Salmos, os Evangelistas e os demais livros do Antigo e Novo Testamento<sup>9</sup>.

A partir de então, Santa Ildegarda de Bingen assumiu sua missão como uma verdadeira “profetisa”, com um carisma e modelo literário semelhante aos profetas do Antigo Testamento, em que aparecem os três elementos típicos do profetismo: 1. declaração de sua própria incapacidade; 2. iluminação do alto e 3. graça divina que o fez superar sua incapacidade, a exemplo de Jeremias, Isaías etc. Daí dizer Chiara Zamboni que em diversos momentos de seus escritos, Santa Ildegarda de Bingen se declara

---

*creaturarum*, que após sua morte foi dividido em dois: *Liber compositae medicanae* e *Liber simplicis medicanae*, que é um tratado de medicina naturalista.

<sup>8</sup>A esse respeito, diz GUIMARÃES, Carlos Antônio Fragoso. Hildegard von Bingen. In: **O misticismo e os grandes místicos**. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/carlos.guimaraes/misticos.html>. Acesso em 24/02/2005: “Desde cedo ela passou a ter visões místicas de cunho transpessoal que lhe possibilitou, entre outras coisas, demonstrar um alto grau de clarividências e de premonições; de início assustada com as possíveis consequências de suas visões, ela não costumava relatar suas experiências transpessoais”.

<sup>9</sup>ILDEGARDA, *apud* GUIMARÃES, 2005.

ou se apresenta como uma “pequena mulher”, ou uma mulher humilde que não tem estudos<sup>10</sup>. Com a consciência que de

o conhecimento profético não tem a sua origem nela: Ildegarda se percebe como a portadora de um conhecimento. Ela é mensageira de uma verdade. Não é ela que produz esta verdade<sup>11</sup>.

É o que vemos nas palavras da própria Profetisa:

As palavras que digo não provêm de mim, mas eu as vejo em uma suprema visão [...]. Conservo um lugar na memória para as coisas que aprendo na visão [...].

Vejo, escuto e reconheço no mesmo instante e no mesmo instante aprendo. Mas não entendo aquilo que vejo, porque não estudei [...]. Assim não acrescento outras palavras minhas aquilo que escutei na visão e me explico num latim não refinado [...].

As palavras que escuto são como uma chama ardente, assemelhando-se a nuvens que se movem no ar. E no mesmo céu vejo o brilho, mas não freqüentemente, de uma outra luz, que chamo luz vivente, que não sou capaz de explicar, nem como e nem quando<sup>12</sup>.

E dentro deste espírito escreveu diversas obras, em que descreve suas visões ou mensagens recebidas de Deus, dentre as quais: *Scivias (Conhecer os caminhos do Senhor)*, primeira de suas obras, publicada em 1147, após a autorização do Papa, em que expõem, de forma ordenada, os mistérios da salvação: Criação, Encarnação e Redenção. Nos anos seguintes, até 1173, escreveu mais duas outras obras: *Liber divinorum meritorum (Livro dos Divinos Méritos da Vida)* e *Liber divinorum operorum (Livro das Divinas Obras)*, sendo este último inspirado no *Evangelho de São João*, em que trata de temas como a Trindade, a Criação e a Redenção, mas, também, traz sua antropologia filosófica, em que, a verdade revelada de que o homem foi criado à imagem de Deus,

---

<sup>10</sup>Apesar de apresentar-se como tal, “os estudiosos de história medieval reconhecem que nos seus escritos uma vasto conhecimento dos textos mais lidos nas Escolas e de Teologia e nas Universidades de seu tempo” (ZAMBONI, 1997, p. 26), sinal de que ela não era uma mulher sem estudos, como dizia.

<sup>11</sup>ZAMBONI, 1997, p. 26.

<sup>12</sup>ILDEGARDA, *apud*. ZAMBONI, 1997, p. 25-6.

trabalha a questão da igualdade/diferença entre o homem e a mulher. Bem como, no *Liber divinorum operorum* (*Livro das Divinas Obras*), há uma série de pinturas da própria Idelgarda, que aparecem não só como ilustração (iluminuras), mas como meio de transmissão dos conteúdos.

Além disso, escreveu diversas *Epístolas*, dirigidas a outras monjas e monges, dentre eles São Bernardo de Claraval, a Bispos, Papas e Autoridades seculares, como, por exemplo, ao Imperador Federico Barba Ruiva, em que dá conselhos<sup>13</sup>, os quais tinham grande admiração e respeito para com seus conselhos, conforme diz Azucena Adelina Fraboschi, em Prólogo a tradução de uma das *Epístolas* de Idelgarda ao Papa Anastácio:

A obra da abadessa de Bingen leva a inconfundível marca do *modo feminino de pensar, de escrever, de atuar, de viver*: em uma palavra, de ser. E ainda assim logrou em seu tempo a aceitação, o respeito e a veneração de Papas, Reis, nobreza, hierarquia eclesiástica e religiosa, intelectuais, médicos, povo etc. Aceitaram sua ciência, respeitaram sua presença, veneraram suas virtudes<sup>14</sup>.

Além disso, escreveu outras obras menores, como *Expositio Evangeliorum*, sobre o ano litúrgico; *Solutiones triginta octo quaestionum*, sobre problemas teológicos propostos pelos monjes cisternienses de Villers de Brabante. Sobre medicina, entre os anos de 1151-1158, escreveu a Obra *Physica* ou *Liber subtilitatum*

---

<sup>13</sup>A esse respeito diz ZAMBONI, 1997, p. 27: “As visões são para ela como uma ponte criada entre si e o mundo. Idelgarda, consciente deste saber, entra no mérito das grandes questões políticas e religiosas do seu tempo. Volta-se diretamente ao Papa, aos Bispos ao Imperador Federico Barba Ruiva. Aconselha, julga, ordena com linguagem audaz”. Em Carta ao Papa Anastácio, por exemplo, segundo FRABOSCHI, Azucena Adelina. Prólogo. In: Carta de Hildegarda de Bingen al Papa Anastasio. Prol. y trad. de Azucena Adelino Fraboschi. Buenos Aires, Versiones – Revista de Traducciones Filosóficas – Centro ‘Afonso el Sabio’. n. 06, 2004. p. 14, Idelgarda admoesta severamente este, acusando-o de debilitar o poder da Igreja, por ter cedido as pressões políticas do Imperador na escolha do Bispo Wichmann, como Arcebispo de Magdeburgo, violando o acordo de Worn (1122), que havia posto fim a famosa “querela das investiduras”.

<sup>14</sup>FRABOSCHI, 2004, p. 13.

*diversarum naturarum creaturarum*, que após sua morte foi dividido em dois: *Liber compositae medicanae* (*Livro de Medicina Simples ou Física*) e *Liber simplicis medicanae* (*Livro da Medicina Composta ou As Causas das Enfermidades e seus Remédios*), que é um tratado de medicina naturalista e, finalmente, uma outra Obra de medicina *Causae et curae*<sup>15</sup>.

Além de escritora, médica e mística, Ildegarda de Bingen era, também, grande música e compositora, chegando a compor 77 canções litúrgicas para o uso do convento que estão reunidas em uma obra *A Harmoniosa Música das Revelações Celestiais* e um oratório dramático didático-moral intitulado *Ordo Virtutum* (*O Drama das Virtudes*). Bem como, era grande oradora, chegando a proferir *Sermões* em público, coisa rara em seu tempo, conforme nos informa Carlos Guimarães:

Ela foi uma extraordinária pensadora, uma grande filósofa e teóloga. Ela era uma freira que - coisa raríssima na época - fazia Sermões públicos, que, além de atrair pela riqueza de conteúdo o povo de sua época, atraía multidões pelo carisma e pela grande beleza física que possuía, como podemos ver pelas iluminuras que a representam e pelos relatos sobre ela. Dentre outras qualidades, ela era compositora (suas músicas foram recentemente gravadas), escritora, médica, botânica. Era muito dada ao estudo. De certa forma, durante o reinado das trevas, ela possivelmente tenha sido a primeira cientista após a destruição definitiva da Biblioteca de Alexandria<sup>16</sup>.

No que se refere à questão da igualdade/diferença entre o homem e a mulher, Santa Ildegarda de Bingen não pretendeu escrever um tratado feminista, mas acabou por entrar na discussão da época acerca desse assunto, em que prega a diferença e a complementaridade entre o homem e a mulher. Assim, embora trate da questão mais especificamente nas obras *Liber divinorum meritorum* e *Liber divinorum operum*, já no *Scivias*, fazendo uma analogia com os textos paulinos (Ef. 5), compara o amor espousal de

---

<sup>15</sup>Cf. SARANYANA, 1999, p. 154, nota 43 e p. 156.

<sup>16</sup>GUIMARÃES, 2005.

Cristo (esposo) e a Igreja (esposa) com o amor entre um homem e uma mulher. E aqui coloca o matrimônio como verdadeiro sacramento de amor, que numa perspectiva cristológica-eclesiológica, aparece como sinônimo de fidelidade, tanto entre Cristo e a Igreja, como entre um homem e uma mulher. Bem como, contra a seita herética dos Cátaros, define o prazer sexual no matrimônio como algo querido por Deus.

Mas é nas outras duas obras que sua antropologia aparece, em que, a exemplo de Trotula de Ruggiero, relaciona o ser humano com o resto do Universo. Para tal, fazendo uma leitura filosófico-religiosa, considera o ser humano como um microcosmo dentro da criação, em que deve assumir uma atitude ética de respeito para com a ordem criada e governada por Deus.

Dentro desta atitude ética, estabelece uma diferença biológica e psicológica entre homens e mulheres, com igual dignidade e necessidade de complementaridade entre ambos. No *Liber divinatorum meritorum*, por exemplo, explica que a perfeição de uma pessoa está precisamente em unir harmonicamente em si as características masculinas e femininas ao mesmo tempo. Assim, a brandura feminina que leva à debilidade, necessita do complemento da força masculina, enquanto a força masculina necessita da mansidão e clemência para não degenerar em dureza e crueldade. Ou seja, para Santa Ildegarda de Bingen, “a sabedoria é uma mulher forte que representa este ideal e considera que a base desta vida sábia está na contemplação”<sup>17</sup>.

Muito embora, em alguns momentos, acabe por deixar entrever um certo “feminismo” em seu pensamento, quando, ao interpretar o *Livro do Gênesis* (2, 18-22) acerca da criação da mulher, coloque a mulher como mais perfeita ou superior ontologicamente ao homem, visto que, se Eva foi criada ou tirada do homem, esta não veio diretamente da terra, como o homem, mas de uma substância superior a terra, o homem. Daí que, comparando o caráter ou temperamento do homem e da mulher, diz que o

---

<sup>17</sup>SARANYANA, 1999, p. 155.

homem é mais cruel e violento do que a mulher, dada a sua origem ontológica.

Bem como, quando fala de concepção de uma criança, apresenta uma visão totalmente revolucionária em relação à concepção aceita na época, especialmente àquela aristotélico-tomista, que afirmava ser o homem o responsável pela definição dos caracteres de uma criança, sendo a mulher apenas um elemento passivo, “um depósito ou receptáculo onde o homem colocava o esperma”, como dizia Aristóteles. Para Santa Ildegarda de Bingen, é o calor do útero materno que define ou dá a forma a uma criança a partir do seu sangue.

De qualquer forma, mantendo-se no seu esquema de diferença e complementaridade, diz que o versículo bíblico de que “o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus”, deve ser entendido em sentido genérico, como o “ser humano”, no qual está incluído a mulher, o que significa dizer que também a mulher é imagem de Deus, ou melhor, que nem o homem nem a mulher separadamente é imagem de Deus.

Mais do que isto, diferentemente de alguns Padres da Igreja que asseguraram a semelhança do homem com Deus apenas pela alma, Santa Ildegarda de Bingen inclui aí também o corpo e, é claro, o corpo feminino, conforme acentua J.-I. Saranyana:

Convém assinalar que para Bingen, a mulher não é só imagem de Deus enquanto alma, senão também enquanto corpo, quer dizer, pela carne, chegando mais longe, em suas expressões, que alguns importantes pensadores contemporâneos seus, que só se atreveram a assinalar o conteúdo inconológico da alma, excluindo o corpo, tanto do varão como da mulher<sup>18</sup>.

Finalmente, um outro tema desenvolvido por Ildegarda, fora à questão eclesiológica de seu tempo. Por denunciar o estado de corrupção em que se encontrava o clero de sua época, foi muito atacada durante toda sua vida. Mas, segundo Carlos Guimarães,

---

<sup>18</sup>SARANYANA, 1999, p. 155.

o pior ainda viria no último ano de sua vida. Visto que ela, caridosamente, enterrou, em seu convento, um jovem revolucionário que havia sido excomungado, quebrando assim uma das mais rígidas leis eclesiásticas da Igreja. Os Bispos exigiram que ela exumasse o corpo, considerado indigno de repousar em terra santa. Ela recusou-se. Dizendo que o jovem morrera em graça e em comunhão com deus. Seu convento foi imediatamente interditado e ela e suas irmãs foram proibidas de participarem da missa<sup>19</sup>.

Apenas alguns meses antes de sua morte, ainda segundo Carlos Guimarães, seus direitos foram restaurados. Finalmente, em 17 de setembro de 1179, aos 81 anos, sofreu um colapso. No momento de sua morte, “duas listas de luz surgiram no céu e adentraram em seu quarto. A partir de então, Ildegarda foi cultuada como uma mensageira de deus entre os Homens”<sup>20</sup>. Além, disso, cultivava-se na memória popular a história de “seu espírito, rejuvenescido, foi visto várias vezes andando e cantando pela capela, com uma expressão de doce júbilo no rosto. Ela cantava a sua mais conhecida canção: ‘O virgia Ac Diadema’”<sup>21</sup>.

### 1.3 Santa Elisabeth de Schönau (1129-1165)

Contemporânea seguidora de Santa Ildegarda de Bingen foi Santa Elisabeth de Schönau, nascida em 1129, de uma nobre família das redondezas de Bonn-Colônia – Alemanha, que aos doze anos de idade foi conduzida ao mosteiro das beneditinas de Schönau, não longe Bingen, para fazer seus estudos. Em 1147 se fez beneditina, e já em 1152 começou sua experiência mística com uma série de êxtases e visões que se repetiram ao longo de sua vida. Em 1157 foi eleita mestra (*magistra*). Por sua influência seu irmão Egbert, que era clérigo secular, fez monge beneditino, no mosteiro masculino de Schönau, passando a ser confessor de sua irmã e colaborador na redação de suas obras, que apenas sabia latim, de forma que, segundo J.-I. Saranyana, “às vezes é difícil

---

<sup>19</sup> GUIMARÃES, 2005.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*



distinguir a autoria”<sup>22</sup>. Santa Elisabeth de Schönau faleceu em 1165.

Embora tenha sido fortemente influenciada pelos escritos de Santa Ildegarda de Bingen, inclusive consta de que tenham sido amigas e tenham mantido correspondências<sup>23</sup>, as experiências místicas de Santa Elisabeth de Schönau são muito diferentes das de sua conterrânea. Segundo J.I. Saranyana, “Ildegarda teve visões e audições interiores, sem êxtases ou repercussões físicas; os fenômenos místicos de Elisabeth consistiam em êxtases, visões e aparições, acompanhadas de alterações físicas<sup>24</sup>.”

Suas mensagens, em seus escritos, resultado de suas visões místicas, centravam-se, sob forma de crítica, dirigiam-se a todos os setores da sociedade, mas, de maneira especial, a Igreja, em que conclamava uma necessidade urgente de mudanças (reforma) nos costumes dos religiosos e, principalmente, do clero secular.

Seus escritos tiveram grande difusão, muito embora não tenha, tido o mesmo alcance dos escritos de Santa Ildegarda de Bingen.

Além de Trotula de Ruggiero, Santa Ildegarda de Bingen, Santa Elisabeth de Schönau, entre os séculos XI e XII, tivemos Heloísa<sup>25</sup>, personagem do belo e dramático romance com o filósofo

---

<sup>22</sup>SARANYANA, 1999, p. 156. Apesar desta dificuldade, atribui-se a Santa Elisabeth de Schönau, como resultado de suas revelações, as seguintes obras: *Liber revelationum de sacro exercitu virginum coloniensium*, que inspirará, na Idade Média, o culto e difusão do mito das onze mil virgens; *De resurrectione beatae Mariae matris Christi*, sobre a vida e a assunção de Maria; *Liber viarum Dei*, em que conclama a penitência e a reforma dos costumes na Igreja (Cf. SARANYANA, 1999, p. 157, nota 54).

<sup>23</sup>Entre cartas escritas a Santa Ildegarda de Bingen e a outras personalidades (bispos, abades, monjas etc) o Epistolário de Santa Elisabeth de Schönau consta de vinte e oito cartas.

<sup>24</sup>SARANYANA, 1999, p. 156-7.

<sup>25</sup> Segundo ROCHA, Zeferino. Paixão, violência e solidão: o drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1996. p., “Dos pais e da infância de Heloísa nada se conhece de historicamente comprovado. Sabemos, apenas, que ele, desde pequena, foi

Pedro Abelardo (1079-1142). Uma mulher que, embora não nos tenha deixado nenhuma obra, exceto as *Cartas*<sup>26</sup> escritas ao referido Filósofo, aparece na história como uma mulher culta ou, como diz o próprio Abelardo, “formossíssima em todo o Reino por causa dos seus conhecimentos em ciências literárias<sup>27</sup>”, capaz de discutir filosofia com os peritos na arte da lógica e da dialética e que dominava muito bem o latim, além ter um bom conhecimento da língua grega e hebraica<sup>28</sup>.

## 2. As místicas de Helfta, na Alemanha

### 2.1. Santa Matilde de Hackeborn (1241-1299)

Segundo J.-I. Saranyana, Santa Matilde

nasceu em 1241, de uma família de barões de Backeborn, proprietários de grandes bens em Turingia e em Harz. Aos sete anos de idade foi levada ao monastério de Rodersdorf (depois para Helfta)<sup>29</sup>, onde sua irmã maior, Gertrudis, era abadesa [...]. Muito

---

educada na Abadia beneditina de Argenteuil (subúrbio de Paris). E aí está o segredo de sua extraordinária cultura. Mas, o fato de tão cedo ter sido enviada para receber uma educação primorosa numa abadia de monjas beneditinas e de ter um tio que pertencia ao grupo muito restrito dos cônegos de Notre Dame (celeiro de onde, em geral, os bispos eram escolhidos), parece indicar que Heloísa pertencia a uma família nobre da região parisiense”.

<sup>26</sup>Das *Cartas* de Heloísa temos duas traduções no Brasil: ABELARDO, Pedro ; HELOÍSA. Correspondências de Abelardo e Heloísa. Trad. de Lúcia Santana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 154 p.; ROCHA, Zeferino. Cartas de Abelardo-Heloísa: as cinco primeiras cartas traduzidas do original apresentadas e comentadas. ed. bilingue. Recife: Imprensa Universitária da UFPE, 1997. 377 p.

<sup>27</sup>Cf. ABELARDO, Pedro. Ep. I, 44 - História de minhas calamidades *In*: ROCHA, 1997, p. 73, que diz, na íntegra: “De rosto, ela não era das mais belas, mas era suprema pela abundância dos conhecimentos literários. Levando em consideração que este dom da ciência literária era muito raro entre as mulheres, isso recomendava muito mais a jovem e a fazia formosíssima em todo o Reino”.

<sup>28</sup> Cf. ROCHA, 1996. 218, especialmente a nota n. 3. Além disso, numa das cenas do filme “Em Nome de Deus”, que narra o belo e dramático romance de Abelardo e Heloísa, o Bispo de Paris chega a dizer que “ela sabe latim, grego e hebraico mais do que um homem com o dobro de sua idade”.

<sup>29</sup>Segundo SARANYANA, 1999, p. 246, o mosteiro a que foi levada Santa Matilde de Backeborn (e depois Santa Gertrudis, a *Grande*), era o mosteiro feminino cisterniense, que fora fundado em Mansfeld (1229), se transferiu para Rodersdorf (1234) e, posteriormente, para Helfta (1258). Tais monjas seguiam a

jovem foi mestra (*magistra*) e – por seus dotes musicais – cantora (*cantrix*) do convento. Em 1261 recebeu como aluna uma menina de cinco anos, que chegará a ser Santa Gertrudis, a quem se uniria com grande amizade. Faleceu em 1299<sup>30</sup>.

Ainda segundo o supracitado comentador<sup>31</sup>, desde a juventude Santa Matilde de Backeborn teve várias experiências místicas, as quais ocultou até os cinquenta anos de idade. Mas, durante seus últimos anos de vida, especialmente de 1291 a 1299, período em que ficou enferma sob uma cama, resolveu contar suas experiências, as quais foram colhidas e escritas por sua aluna e amiga predileta Santa Gertrudis, *a Grande*. Antes de falecer Santa Matilde de Backeborn teve a oportunidade de lê e confirmar como seus os escritos de Santa Gertrudis, *a Grande*, dos quais se conservam seu *Liber specialis gratiae*, que é uma cópia do original em alemão *Das Buch der geistlichen Gnaden*.

Santa Matilde de Backeborn tinha uma especial devoção para com o Sagrado Coração de Jesus, de que tinha freqüentes visões ou experiências místicas, daí seu pensamento ser essencialmente cristológico, que seria a base de sua espiritualidade eclesiológica, na qual prega a extensão da comunhão entre Cristo e os santos aos demais membros da Igreja.

## 2.2. Santa Gertrudis, *a Grande* (1256-1302)

Das origens de Santa Gertrudis, *a Grande*<sup>32</sup>, pouco se sabe. Apenas que em 1261 chegou ao convento de Helfta, na Sajonia

---

Regra de São Bento, porém a direção espiritual estava confiada aos Dominicanos de Halle. Tanto é assim que, segundo o mesmo comentador, “através dos Dominicanos, Santa Matilde de Backeborn conheceu os escritos de Alberto Magno e Tomás de Aquino” (p. 247, nota 108).

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 247, nota 108.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.* p. 247-48.

<sup>32</sup> O cognome *a Grande*, é para diferenciar das demais Gertrudis existentes na mesma época de Santa Gertrudis, *a Grande*, tais como: Gertrudis de Hackeborn, abadesa de Helfta, mosteiro onde Santa Gertrudis, *a Grande*, habitava (1241-1297; a beata Gertrudis de Altengerg (1227-1297); Santa Gertrudis de Delft, falecida em 1358 etc. (Cf. SARANYANA, 1999, p. 248, nota 110).

(Alemanha), com cinco anos de idade, onde seria educada pela mestra Santa Matilde de Backeborn, e viveu até os fins de sua vida.

Em seus primeiros anos de educação conventual conheceu e se deixou levar pela cultura profana, lendo literatura, filosofia e artes clássicas, provavelmente oferecidas pelos Dominicanos, uma vez que a orientação espiritual/educacional do mosteiro estava entregue a eles. Os reflexos desta primeira fase da formação de Santa Gertrudis, *a Grande*, se fazem presentes nas suas obras da maturidade, onde, segundo J.-I. Saranyana, há sinais da “riqueza do Dionísio Pseudo-Aeropagita e da precisão de Santo Tomás”<sup>33</sup>.

Mas, em 27 de janeiro de 1281, depois de uma crise interior, Santa Gertrudis, *a Grande*, teve uma visão de Cristo e mudou totalmente. A partir de então, segundo J.-I. Saranyana, “se empenhou em levar uma vida de oração e contemplação, acompanhada de experiências místicas: deixou os estudos clássicos e se centrou nas Sagradas Escrituras, nos textos dos Padres e teólogos”<sup>34</sup>.

Bem como, seguindo a linha de sua Mestra, Santa Gertrudis, *a Grande*, desenvolveu grande devoção ao Sagrado Coração de Jesus e a Eucaristia, dedicando-se a organização da liturgia e das festas religiosas.

Suas revelações estão recolhidas em duas obras: *Legatus divinae pietatis*, que consta de cinco livros, sendo que apenas um foi escrito por ela mesma, os demais foram escritos por uma monja que convivia com ela, a partir de anotações de experiências vividas por ela. Outra obra sua leva o título *Exercita spiritualia*<sup>35</sup>, que reúne sete meditações, uma espécie de tratado espiritual que lê a uma união com Deus mais perfeita, da qual se tem uma versão em

---

<sup>33</sup>SARANYANA, 1999, p. 248.

<sup>34</sup>*Ibid.* p. 248.

<sup>35</sup>Das três místicas de Helfta, Santa Gertrudis, *a Grande*, foi a única que escreveu suas obras em latim, o que presume-se que as outras duas não dominavam tal língua. As outras duas escreviam em alemão, chamado médio-alto-alemão.

casteliano com título *Heraldo del amor divino* (Barcelona, 1945)<sup>36</sup>.

### 2.3. Santa Matilde de Magdeburgo (1210-1294)

A mais fecunda e mais importante das três místicas de Helfta é sem dúvida Santa Matilde de Magdeburgo, uma jovem de família nobre que com a idade de vinte anos abandonou a vida mundana para viver entre as Beguinhas<sup>37</sup> de Magdeburgo em rigorosa vida de penitência.

---

<sup>36</sup>Cf. SARANYANA, 1999, p. 248.

<sup>37</sup>Segundo SARANYANA, 1999, p. 248-9, ainda hoje “se discute muita acerca da origem das Beguinhas. O mais provável é que se trata de associações de mulheres piedosas que faziam vida comum sob a direção de uma ‘mestra’ e se dedicavam à piedade e as obras de caridade”. Igualmente, diz ZAMBONI, p. 30: “As beguinhas eram mulheres que decidiam seguir uma vida de cunho religioso, vivendo juntas em certos quarteirões da cidade grande. Não estavam ligadas a nenhuma autoridade da Igreja [...]. Escolhiam um gênero de vida modesta, que se aproximava aos movimentos religiosos mais radicais, que escolhiam a pobreza como modo de vida”. Ou seja, trata-se de leigas penitentes que, segundo VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séc. VIII – XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 120, “desde as últimas décadas do século XII, nas regiões correspondentes à atual Bélgica, constituíam-se assim agrupamentos de mulheres chamadas Beguinhas, que viciam em comunidade sob a direção de uma delas, sem pronunciarem votos religiosos propriamente ditos e associando o trabalho manual e a assistência aos doentes a uma intensa vida de oração” E, mais adiante, completa: “Eram celibatárias ou viúvas que, em idade adulta, assumiram uma vida religiosa individual ou comunitária, uma vivência associada à prece, à prática da caridade e ao trabalho manual” (p. 152). Por isso, não eram reconhecidas pela hierarquia oficial da Igreja, antes pelo contrário, foram consideradas heréticas, adeptas ou simpatizantes da “heresia do Espírito Livre”, pelo Concílio de Viena, em 1311-1312, conforme informa RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Trad. De Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 73: “Beguinhas e beguinos foram acusados e sentenciados por serem adeptos da ‘heresia do Espírito Livre’. ‘O Espírito Livre’ era um estado de espírito, relacionado estritamente com o movimento místico ortodoxo. Seus adeptos eram indivíduos, muitos dos quais mulheres, cuja principal motivação era a busca da perfeição espiritual. Eles esperavam atingi-la através da imitação da vida apostólica e enlaçando, no decorrer de suas vidas, uma união total e permanente com Deus. De fato acreditavam que alcançar este estado de perfeição os tornaria incapazes de pecar e os libertaria das restrições morais convencionais e da

É provável que tenha recebido uma boa formação educacional por parte da família, pois, quando começou a frequentar as Beguinias, embora fosse considerada “sem instrução” ou sem conhecimento das Sagradas Escrituras e dos Santos Padres, o mesmo não se pode dizer das artes profanas, das quais tinha grandes conhecimentos.

Santa Matilde de Magdeburgo conviveu por cerca de trinta anos com as Beguinias, mas ainda jovem começou a ter experiências místicas, a partir das quais começou a propor reformas profundas em sua comunidade e na Igreja como um todo, fato estes que a levou a ser criticada e hostilizada por suas companheiras de comunidade e setores da Igreja.

Nesta época, sob a orientação do dominicano Enrique de Halle, Santa Matilde de Magdeburgo colocou suas experiências em uma obra de seis livros, na qual expressa sua preocupação para com a Igreja: o relaxamento dos costumes, principalmente entre os clérigos e religiosos, foram denunciados claramente, seguido de uma insistente necessidade de mudanças.

Depois de sofrer muito com as perseguições por parte das Beguinias, transferiu-se para o mosteiro de Helfta, onde passou o resto de sua vida, sob a proteção da abadessa Gertrudis de Heckeborn e sob a orientação espiritual/intelectual dos Dominicanos.

Ali, na companhia de Santa Matilde de Heckeborn e Santa Gertrudis, *a Grande*, Santa Matilde de Magdeburgo encontrou ambiente propício para desenvolver sua experiência mística.

---

obediência à Igreja. Esta posição de amoralismo teórico facilitou aos adversários do Espírito Livre deduzir dela um padrão de imoralidade real e ativa. Mas, na realidade, eles acreditavam que a perfeição só poderia ser alcançada pela prática do extremo ascetismo e de uma vida apostólica”. E, na página seguinte, conclui: “No concílio de Viena (1311-12), o papa Clemente V editou uma bula que denunciava a heresia do *Espírito Livre* e condenava as beguinias por violarem a proibição sobre a criação de novas ordens” (p. 74). Como veremos mais adiante, será das beguinias que sairá a escritora Margherita Porete, que será queimada como herética, pela Santa Inquisição.

Como centro de sua experiência mística Santa Matilde de Magdeburgo desenvolveu a chamada mística do “Amor Cortês”, em baixo alemão *Gottesmine*, que vem do médio-alto-alemão *Mittelhochdeutsch* ou simplesmente *mine*, que na lírica dos trovadores medievais, é um amor gratuito, bom, verdadeiro, delicado e de serviço que um homem professava por uma mulher, sem esperar nenhuma recompensa, senão o próprio prazer de amar ou a “alegria de amar”, conforme explicada Zeferino Rocha:

A única recompensa do amor cortês é a alegria de amar. Esta alegria é traduzida, no dialeto accitano, pela palavra ‘Joy’, que indica uma alegria muito mais da ordem do gozo (*gaudium*), do que da ordem do prazer libidinal. Noutras palavras, o amor cortês é uma dádiva de amor que se alimenta na doação de si mesmo, de um modo inteiramente gratuito, sem nenhuma recompensa outra que a alegrei da amar<sup>38</sup>.

Sendo que no caso da mística Santa Matilde de Magdeburgo, *Gottesmine* adquire um caráter religioso com duplo sentido: por um lado, significando o amor dirigido exclusivamente para Deus ou ao próximo em função de Deus, o qual, por sua vez, passa a ser sinônimo de *caritas* e, por outro, num sentido contrário, o amor de Deus ou de Cristo para com os homens. Assim, analogamente ao amor córtex ao sexo oposto, na mística de Santa Matilde de Magdeburgo, *Gottesmine* tem um significado de sofrimento para com o Amado – Deus. Mais do que isto, *mine* (o amor) passa para o feminino, que nos diálogos de escritos por Santa Matilde de Magdeburgo aparecem como *Frau Mine* (a Dama Amor), ligadas à alma ou a consciência.

Segundo J.I. Saranyana, nos escritos de Santa Matilde de Magdeburgo,

as virtudes são consideradas como virgens que servem a pessoa humana – a que chama de ‘rainha’-, para que esta sirva a Deus e cumpra a vontade Dele. Como todas as místicas de Helfta teve uma

---

<sup>38</sup>ROCHA, 1996, p. 136-37.

devoção espontânea, profunda e esteticamente bela, para com a Virgem Maria, a que considerava modelo de mulher<sup>39</sup>.

Da mesma forma que Santa Matilde de Heckeborn, Santa Matilde de Magdeburgo não dominava o latim, daí que a sua única obra, *Das fliebende Licht der Gottheit* (*A Luz Rutilante da Divindade*), foi escrita baixo-alemão.

### 3. As escritoras heréticas dos séculos XIII-XIV

#### 3.1 Margherita Porete (†1310)

Segundo Chiara Zamboni, da vida de Margherita Porete<sup>40</sup> pouco se sabe, apenas, pelos autos de sua condenação, que fora uma beguina<sup>41</sup> e que tenha sido queimada na fogueira, como herética, na Praça de Paris, em 1310, por causa de seus escritos, especialmente pela obra *Lo specchio delle anime semplici*, que, embora tenha aparecido anonimamente, lhe fora atribuído à autoria<sup>42</sup>.

Segundo Chiara Zamboni<sup>43</sup>, a condenação de Margherita Porete centrou-se em dois pontos básicos de sua:

1. a não necessidade da observância das virtudes [cardeais ou cristãs], que eram apontadas pela Igreja como necessárias para se alcançar à salvação;

---

<sup>39</sup>SARANYANA, 1999, p. 250.

<sup>40</sup>ZAMBONI, 1997, na p. 31, refere-se a Margherita Porete como proveniente de Hainaut, Nordeste da França.

<sup>41</sup>Conforme vimos anteriormente, quando apresentamos a vida de Santa Matilde de Magdeburgo, é provável que as beguinas fossem uma associação de mulheres que faziam vida comum sob a direção de uma ‘mestra’ e se dedicavam à piedade e obras de caridade. RICHARDS, 1993, p. 73, confirma a informação que Margherita Porete tenha sido condenada e morta por causa de seu envolvimento com as beguinas, adeptas da “heresia do Espírito Livre”: “O medo provocado por esta heresia [O Espírito Livre] cristalizou-se em torno da figura de Margarida Porete, uma beguina intinerante que escreveu um livro chamado *The Mirror of Simple Souls*. Acusada de heresia, se recusou a retratar-se, e foram, ela e seu livro, queimados numa fogueira em 1310”.

<sup>42</sup>ZAMBONI, 1997, p. 29-30.

<sup>43</sup>Cf. *Ibid.* p. 31-32.



2. a possibilidade de se seguir livremente a própria natureza em qualquer situação.

Pontos estes, que ficaram conhecidos pelo nome de “princípios da alma livre”, que se opunham radicalmente à idéia de uma comunidade de fieis guiados por uma hierarquia eclesiástica.

Para Margherita Porete a comunidade das “almas livres” é a “grande Igreja”, enquanto a comunidade dos fieis guiados pela hierarquia eclesiástica, das “almas complexas”, é a “pequena Igreja”. Mais do que isso, a Igreja das “almas livres” é chamada de “simples” (daí o título de sua obra *Lo specchio delle anime semplici*) que significa, além de “não complexa”, “una”, filosoficamente monista, contrariamente à Igreja hierárquica que é complexa ou dualista, por pregar uma dicotomia existencial entre o querer e o fazer, entre a vida ativa e vida contemplativa, que Margherita Porete chama do “conflito entre o interno de si e o externo de si”, pelo qual uma das partes sente uma espécie de falta de alguma coisa (de si mesma) e a necessidade de ir buscar lá fora. Falta esta que nos faz sofrer.

Na “pequena Igreja”, o homem busca suprir esta necessidade ou a sua perfeição fora de si, no fazer, na Igreja Hierárquica. Já na “grande Igreja”, das “almas livres”, o homem busca em si mesmo, na sua própria natureza, através das boas obras e de uma vida regada e controlada pela vontade livre. Buscam o bem, portanto, dentro de si mesmo, na vida contemplativa, sem, no entanto, negar a vida ativa ou o fora de si, conforme diz Chiara Zambini, comentando as idéias de Margherita Porete:

A chave religiosa para compreender as almas complexas e as almas simples é esta. As almas complexas são as almas que buscam a Deus, que é Amor, fora de si, isto é, nas obras boas e nos comportamentos virtuosos. As almas simples coincidem com a unidade simples, que é Deus dentro de si e fora de si, ao que chamamos de Amor<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 35.

Assim, dentro do princípio de que não há necessidade de se seguir às regras da Igreja hierárquica para se alcançar à perfeição, mas tão somente a própria natureza ou a vontade livre, Margherita Porete diz que a “Igreja pequena”, das “almas livres”, não se regula sobre a lei, porque não há necessidade de indicar os comportamentos justos, distinguindo-os dos errados. Basta que as almas simples sigam a própria natureza, que coincide com o Ser, movendo-se sobre o amor. Por isso, Chiara Zamboni diz que os personagens principais do pensamento de Margherita Porete são “alma, amor e a razão ou a vontade”<sup>45</sup>, onde a razão ou vontade, movida pelo amor, torna-se sujeito moral, ou há uma identidade ou unidade entre eles, tornado-se “una”, ao que chama de “alma simples” (alma nova), centrada em si mesma, por sua vez, se identifica com o próprio Amor ou Ser – Deus, havendo uma espécie de anulação da própria alma complexa (alma velha), centrada na dualidade, uma vez que não há mais diferença entre amor e vontade, mas apenas Amor, ou um salto da experiência empírica do agir, para uma experiência mística do amor, em que a alma vivencia o próprio Ser – Deus, com um único problema: a união ou identificação da alma com Deus se dá pela razão ou vontade livre, uma espécie de “luz da razão” que ilumina internamente a inteligência. Uma luz que se vê com o olhar (uma experiência) da alma, pela razão, semelhante a “sombra da luz vivente”, de que fala Santa Idelgarda de Bingen. Daí o caráter pagão ou racionalista (portanto, herético) da mística de Margherita Porete, conforme acentua Nelson Omega:

Margherita Porete, uma adepta da seita dos *Irmãos do Espírito Livre*, que chegou a sentir uma anulação de sua alma, confundida no coração de Cristo, inferiu que, desde que a alma se fundia na essência do Senhor, não tinha mais qualquer resquício de vontade, e o que viesse a anelar deixava de ser pecado. Assim, pensava de ser emanação da vontade divina o que aspirasse a alma absorvida

---

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 38.

em Deus, mesmo que demandasse à satisfação dos mais torpes apetites carnis<sup>46</sup>.

Portanto, os homens não precisam de um guia fora de si, na Igreja hierárquica, por exemplo, para alcançarem a salvação, senão seguir a sua própria razão.

Além de Margherita Porete, o escritor Jeffrey Richards nos traz notícias de uma autora, italiana, chamada Cristina de Pisa (1364-1430), que, depois de se tornar viúva, aos 25 anos de idade, descreveu sua vida de casada. Diz o referido Autor que, em uma época de descontentamentos para com o casamento,

ela pinta um quadro convincente de um relacionamento baseado no afeto, no respeito e na consideração mútua. Em uma certa passagem, ela descreve a delicadeza de seu marido na noite de núpcias, quando ela tinha 15 anos e ele 24. Ele não exigiu sexo na primeira noite, querendo deixar que ela se acostumasse com a presença dele. Somente no dia seguinte ele a beijou demoradamente e prometeu que Deus o havia criado apenas para ser bom com ela. Durante o casamento, o amor e o afeto entre eles cresceu<sup>47</sup>.

## Referências Bibliográficas

ABELARDO, Pedro ; HELOÍSA. Correspondências de Abelardo e Heloísa. Trad. de Lúcia Santana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. Prólogo. *In*: Carta de Hildegarda de Bingen al Papa Anastasio. Prol. y trad. de Azucena Adelino Fraboschi. Buenos Aires, Versiones – Revista de Traducciones Filosóficas – Centro ‘Afonso el Sabio’. n. 06, p. 13-17, 2004.

GUIMARÃES, Carlos Antônio Fragoso. Hildegard von Bingen. *In*: O misticismo e os grandes místicos. Disponível em:

---

<sup>46</sup> OMEGNA, Nelson. Diabolização dos judeus: martírio e presença dos sefardins no Brasil Colonial. São Paulo: Distribuidora Recorde, 1969. p. 103.

<sup>47</sup> RICHARDS, 1993, p. 45.

<http://geocities.yahoo.com.br/carlos.guimaraes/misticos.html>  
Acesso em 24/02/2005.

OMEGNA, Nelson. Diabolização dos judeus: martírio e presença dos sefardins no Brasil Colonial. São Paulo: Distribuidora Recorde, 1969.

RICHARDS, Jeffrey. Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média. Trad. de Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROCHA, Zeferino. Paixão, violência e solidão: o drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1996.

\_\_\_\_\_. Cartas de Abelardo-Heloisa: as cinco primeiras cartas traduzidas do original apresentadas e comentadas. ed. bilingue. Recife: Imprensa Universitária da UFPE, 1997.

SARANYANA, Josep-Ignasi. História de la filosofia medieval. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 1999.

VAUCHEZ, André. A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séc. VIII –XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ZAMBONI, Chiara. La filosofia donna: percorsi di pensiero femminile. Colognola ai Colli: Demetre, 1997.

*\*Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa*

Doutor em Filosofia pela PUC/RS, Professor de Filosofia Patrístico/Medieval da UNICAP e do INSAF – Recife - Brasil, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, Presidente da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval – CBFM.

**Endereço do Autor:**

Av. João de Barros, 1205/101  
Espinheiro – Recife – PE  
CEP 52021-180  
E-mail: marcosc@unicap.br



# SUBJETIVIDADE E TOMISMO TRANSCENDENTAL: UMA LEITURA DE FICHTE A PARTIR DE J. MARÉCHAL

*Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa\**

**Resumo:** Apresenta-se a leitura de Maréchal da crítica de Fichte a Kant. Aponta, com Fichte contra Fichte, para além dos limites da filosofia transcendental. O cerne da discussão gira em torno do papel ativo da subjetividade e acena para uma certa afirmação do Ser absoluto, a partir da radicalização do dinamismo intrínseco à consciência, em sentido lógico-transcendental.

**Abstract:** We present Marechal's reading of Fichte's critics of Kant. It points, with Fichte against Fichte, to beyond the limits of transcendental philosophy. The center of the discussion is around the active paper of subjectivity and beckons for a certain affirmation of the absolute Being, starting from the radicalization of the intrinsic dynamism to conscience, in a logical-transcendental direction.

**Palavras-Chave:** Subjetividade, Tomismo, Transcendental, Consciência, Metafísica.

## Introdução

A filosofia inspirada em Tomás de Aquino obteve grande impulso com a obra de J. Maréchal (1878-1944)<sup>1</sup>.

Iniciador de um processo interno de auto-superação e diálogo com o pensamento moderno, Maréchal irá confrontar, pela primeira vez, o pensar da tradição tomista e a reflexão proposta pelo método transcendental de Kant. A escola de Maréchal vai ser conhecida como *tomismo transcendental* ou escolástica transcendental<sup>2</sup>. Seus representantes mais significativos são J. B. Lotz, K. Rahner, A. Marc, J. B. F. Lonergan e E. Coreth. Também sofreram influência da iniciativa de Maréchal, mas seguindo posteriormente seus próprios caminhos, G. Siewerth e M. Müller<sup>3</sup>. Para L. B. Puntel, todos esses autores têm em comum a recepção e utilização do método transcendental. Por “transcendental”, deve entender-se aqui um certo procedimento que trata particularmente de nosso conhecimento dos objetos.

A especificidade do projeto de Maréchal acerca de uma metafísica transcendentalmente mediada consiste na demonstração

---

<sup>1</sup> A obra mais importante de Maréchal é, certamente, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, em cinco volumes. O quinto volume, com o subtítulo *Le thomisme devant la philosophie critique* é a parte fundamental e ápice da reflexão precedente.

<sup>2</sup> Para uma introdução crítica e amplamente documentada sobre o assunto, sobretudo relacionada à questão da *analogia* e sua relação com a problemática moderna da historicidade e o método transcendental, ver Puntel, L. B. *Analogie und Geschichtlichkeit: philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das grundproblem der metaphysik I*, Freiburg, 1969, pp. 61-110.

<sup>3</sup> Para uma análise a partir das principais obras desses autores, ver particularmente: Lotz, J. B. *Das Urteil und das Sein*, Pullacher philosophische Forschungen II, Pullach 1957; Rahner, K. *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, München 1957, e *Hörer des Wortes*, München 1941; Marc, A. *Dialectique de L’Affirmation*, Paris 1952 ; Lonergan, B. *Insight*, London 1958; Siewerth, G. *Das Schicksal der Metaphysik: Von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959 e *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1961; Müller, M. *Geist und Sein*, Tübingen 1940; Coreth, E. *Metaphysik: Eine Methodisch - Systematische Grundlegung*, Innsbruck 1961.

da *afirmação do ser* (no juízo) *enquanto ponto de partida da Metafísica*, no sentido de uma referência à ordem absoluta.

A reconstrução da metafísica clássica passa, em Maréchal, pelo confronto com a filosofia transcendental de Kant e Fichte. Com efeito, Maréchal irá propor uma *transposição* da linguagem da crítica tomista<sup>4</sup> ao quadro categorial da filosofia transcendental<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>Uma retomada da perspectiva de Maréchal, ver especialmente, de H. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Ed. Loyola, São Paulo, 1997, p. 312: “Na versão gnosiológico-metafísica da teoria tomástica do juízo que adotamos, estamos mais próximos da leitura e interpretação dos textos apresentadas na década de 20 por Joseph Maréchal (1878-1944), sobretudo no *Cahier V* do seu *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Trata-se de uma das obras mais notáveis da literatura filosófica da época, hoje injustamente esquecida, não obstante a profunda influência que exerceu no desenvolvimento posterior da filosofia de inspiração cristã. Na nossa própria leitura dos textos tomásticos sob a inspiração de Maréchal, iremos dar realce ao dinamismo do conhecimento intelectual que vai além das fronteiras da representação e se orienta estruturalmente para o *absoluto* do ser, constituindo verdadeiramente o vetor metafísico do juízo”.

<sup>5</sup>Para uma leitura crítica do projeto de Maréchal, ver, Oliveira, M. A. de. *Filosofia Transcendental e Religião: um estudo sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, Ed. Loyola, São Paulo, 1984, p 75-76: “Toda a obra de Maréchal é uma tentativa de, a partir do próprio método da filosofia de Kant, superando Kant, mostrar que a afirmação ontológica é justa, porque o homem, em seu conhecimento de cada dia, sempre se põe nesta ordem. A metafísica, como explicitação sistemática da ordem ontológica, é possível, porque o homem, em sua própria estrutura, é metafísico, isto é, porque a afirmação ontológica é condição de possibilidade do processo de objetivação. Ora se o homem comum já se situa, sempre, no plano ontológico, então se deve dizer, que a metafísica tradicional é mais natural e o método transcendental, se ele é assumido, só o é no sentido de justificar criticamente, a partir da situação intelectual do tempo, esta metafísica, que, em si, corresponde à estrutura natural do homem. (...) Portanto, o método transcendental para Maréchal não é em si, necessário; ele não compreende até onde vai a reviravolta, que significou, para a filosofia, o método transcendental, pois esta filosofia, pode em princípio, continuar a mesma, apenas para poder ser levada a sério pelos espíritos marcados pelo espírito moderno, deve ser traduzida, “transposta” na forma moderna de pensar. (...) Neste sentido, se manifesta uma irreflexividade grande da tentativa de Maréchal, que, de certo modo, se repete em seus discípulos, a qual consiste numa apropriação, um tanto exterior, da maneira transcendental de pensar, em grande parte apenas como um instrumento para justificar uma teoria do Ser já antes pressuposta, sem se dar

No que segue, (1) partiremos da análise dos conteúdos objetivos (representacionais) da consciência que Kant empreendeu em sua Crítica da Razão Pura. Discutiremos, aqui, sobretudo (2) a auto-posição reflexiva do Eu e a intuição dinâmica do pensar, que em Fichte significará um acento maior no papel ativo da subjetividade. (3) *Com Fichte contra Fichte* Marechal irá propor uma crítica interna ao projeto do *idealismo subjetivo*, no sentido de resgatar as pretensões da metafísica clássica. Apenas apontaremos para esse projeto, como *um momento necessário de uma proposta mais ampla*, cuja amplitude pressupõe um rigoroso diálogo com uma certa tradição de pensamento (filosofia transcendental), retomando assim a perspectiva metafísica de Tomás de Aquino, através do método transcendental<sup>6</sup>.

### 1. Pressupostos na reflexão transcendental kantiana

O Eu puro da apercepção constitui, em Kant, a instância de fundamentação e legitimidade objetiva do que é representado na consciência.

Para Maréchal, os conteúdos objetivos (representacionais) da consciência constituem o postulado primeiro da Crítica de Kant<sup>7</sup>. Entenda-se, de início, por *conteúdo da consciência* tudo o que possui a propriedade comum de ser presente à consciência. O problema crítico do conhecimento, neste primeiro momento, consiste essencialmente em perguntar como os conteúdos da consciência podem ser relacionados aos objetos. A partir dessa

---

conta da reforma estrutural, porque passou a filosofia no momento em que ela deu o passo transcendental”.

<sup>6</sup> Para nossos propósitos, utilizaremos somente o quarto volume da obra central de Marechal, *Le Point de Départ de la Métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians, Paris, 1947. (Doravante, a citação desta obra será resumida, constando apenas o nome do autor, o volume e a página).

<sup>7</sup> Maréchal, IV, p. 15: “Des contenus objectifs de conscience (quels qu’ils soient), abstraction faite de tout “sujet en soi” et de tout “objet en soi”: telle est la donnée initiale - on pourrait dire aussi: tel est le postulat premier - de la critique de Kant”.



noção prévia acerca do que se entende, aqui, por conteúdo da consciência, podemos levantar as indagações que seguem: (1) como é possível a manifestação objetiva de certos conteúdos da consciência? (2) como são possíveis os conteúdos objetivos e, ao mesmo tempo, imanentes à consciência? (3) como são possíveis os conteúdos objetivos relacionados aos “objetos em si”, exteriores à consciência?

Em suma, a questão central é a seguinte: como as representações podem ser relacionadas aos objetos? Por “representação” Kant não entende algo simplesmente psicológico, mas *lógico-transcendental*<sup>8</sup>.

Se, portanto, considerarmos a *manifestação* algo simplesmente em sentido psicológico, torna-se claro que a primeira das indagações anteriores deve ser afastada. Devemos pensá-la antes em sentido estritamente objetivo-transcendental. E não há outra alternativa, se quisermos efetivamente fornecer alguma explicação à multiplicidade dos “dados primitivos”. Com efeito, somente a partir de uma *dedução a priori* podemos derivar logicamente a *necessidade* racional do que se nos apresenta contingente e múltiplo.

À falta de uma intuição intelectual, resta ao conhecimento humano apoiar-se no que é empírico. Para Kant, segundo Maréchal, a representação objetiva do dado empírico somente é possibilitada a partir das condições, impostas pela consciência, de necessidade e universalidade<sup>9</sup>.

A tese de Kant é a seguinte: não há conhecimento humano sem dados empíricos, mas não há tampouco objetividade sem uma estrutura a priori. Essa estrutura a priori possibilita a objetividade e vem a ser designada por *subjetividade transcendental*.

---

<sup>8</sup> Maréchal, IV, p. 16: “Poser le problème de la connaissance consiste essentiellement à demander comment des contenus de conscience peuvent, selon l’expression favorite de Kant, “se rapporter à des objects”.

<sup>9</sup> Cf. Marechal, 1974, IV, p.18.

Em primeiro lugar, os dados empíricos são apreendidos pela consciência de forma receptiva. Kant entende por *sensibilidade* ou faculdade sensível a função receptiva da consciência. Por outro lado, como se viu, as condições a priori de possibilidade dos objetos na consciência encontram-se na subjetividade transcendental ou *Eu transcendental*. Assim, pois, a função ativa da consciência é responsável pela objetividade precisamente porque *constitui* o objeto enquanto objeto.

Chama-se *unidade sintética da apercepção* à estrutural básica de representação universal, que é condição de multiplicidade dos objetos. Essa unidade resulta da espontaneidade do sujeito. Logo, a representação dos objetos ocorre apenas de acordo com o *Eu puro da apercepção*. Sendo possibilitadora da representação universal do múltiplo, a subjetividade transcendental é condição indispensável da cognoscibilidade dos fenômenos.

A intuição sensível é o primeiro nível de unificação realizado na consciência pela recepção do dado primitivo. *Fenômeno* significa o produto concreto dessa unificação, não ainda revestido de determinações objetivas.

As *formas a priori da sensibilidade* são o espaço e o tempo. Significam os modos gerais de receptividade sensível e caracterizam as duas maneiras básicas de organizar o dado empírico. Há, portanto, uma certa relação entre matéria e forma. A unificação a priori e pura da forma sensível é um certo modo de intuição empírica.

Além dessa unidade concreta entre matéria e forma, a unificação dos fenômenos é produzida pela síntese do *entendimento*. Os conceitos puros do entendimento, produzidos pela subjetividade transcendental, são também conhecidos por *categorias*<sup>10</sup>.

As categorias ou conceitos puros já não são, em sentido estrito, formas imediatas da matéria. As categorias são leis ou

---

<sup>10</sup> Cf. Marechal, 1974, IV, pp. 22ss.

regras universais de síntese. O entendimento (Verstand), portanto, é a faculdade dos conceitos e das regras.

Kant investiga, antes de tudo, as condições de *valor objetivo* de nossos conhecimentos: este é o problema central, inseparável do problema acerca de sua estrutura *a priori*. Assim, não sendo disponível uma intuição intelectual, nosso conhecimento pressupõe a recepção de um dado, sob a forma *a priori* (espaço e tempo) Com efeito, o conhecimento humano pressupõe uma sensibilidade.

Os fenômenos (produto imediato da recepção do dado, sob a forma *a priori* da sensibilidade), diz Marechal, não são mais que representações “brutas” dos conhecimentos objetivos. Os fenômenos somente são constituídos em objetos através de uma síntese *a priori* em e para a consciência. Essa síntese se efetua segundo os tipos formais de unidade, ou seja, as categorias. A síntese categorial relaciona os fenômenos à unidade necessária da consciência, isto é, à unidade objetiva da apercepção.

As categorias se revelam susceptíveis de um uso objetivo legítimo na medida em que entram, com os fenômenos sensíveis, na constituição dos objetos da *experiência*. Excedendo esse aspecto, elas não são mais que formas vazias de nosso pensar, incapazes, por si mesmas, de representar qualquer objeto.

As funções sintéticas, a partir de onde nascem nossos conceitos, são exercidas sob um certo limite e não são discerníveis senão por reflexão sobre os seus produtos últimos, ou seja, os conceitos. Tal explicitação dos conceitos é adquirida no *juízo*.

Considerando esse ponto de vista sintético, o juízo se define como uma determinada forma de articular a predicação do sujeito. Isto significa: conduzir da apreensão imediata de um dado à unidade objetiva da apercepção.

Nesse ponto, a crítica de Maréchal a Kant segue o mesmo itinerário da que fora levantada por Fichte: Kant apenas catalogou

as categorias advindas de Aristóteles, sem a preocupação realmente crítica de *deduzir* uma categoria de outra<sup>11</sup>.

Em todo caso, a dedução das categorias deve supor, para Kant, que nenhum conteúdo da consciência pode ter caráter objetivo senão através de conceitos a priori ou categorias. Além disso, as categorias não têm uso objetivo senão aplicadas às intuições sensíveis: intuição pura de espaço e tempo e intuição empírica. Nosso conhecimento objetivo, portanto, não ultrapassa a “experiência possível”.

Ora, o processo de unificação dos conteúdos da consciência, para Maréchal, se faz além do nível da síntese categorial. Mas os princípios meta-categoriais de unidade, as *idéias transcendentais*, não reconhecem nenhum conteúdo intuitivo ou de valência objetivo-metafísica na esfera teórica<sup>12</sup>.

Para Kant, há uma certa tendência, natural à consciência humana, em tematizar os objetos da Metafísica clássica, ou seja, a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus. Contudo, ao procurar uma resposta adequada a esses problemas, cai-se inevitavelmente em *antinomias*: não podemos decidir com segurança entre uma tese ou uma antítese, pois ambas reclamam igualmente o mesmo grau de aceitação racional.

Se, de início, a crítica metafísica afirma a realidade do objeto, a crítica transcendental vai suspender a afirmação realista como ponto de partida, e com isso, isola o *conteúdo* aparente da consciência, considerando-o em si mesmo. A crítica transcendental não parte de um absoluto “ontológico”, reconhecido imediatamente sob as aparências. Sua consideração primeira é a diversidade dos “fenômenos” contingentes, que se apresentam à unificação do

---

<sup>11</sup> Maréchal, IV, p. 26: En réalité, Kant, déjà mis possession du tableau des catégories par la Deduction métaphysique, ne se soucie guère de le dresser une seconde fois, par une méthode différente, au cours de la Dédution transcendantale. Exposant plus loin la théorie du schématisme, il se contentera d'énumérer les schèmes purs à partir des catégories, sans essayer de remonter des premiers aux secondes.

<sup>12</sup> Cf. Marechal, 1947, IV, pp.28ss.

entendimento. De fato, uma crítica transcendental do objeto tem, necessariamente, outro pressuposto. Ela adota o método transcendental de análise.

A validade do objeto consciente, portanto, é definida a partir de sua composição transcendental, ou seja, pelo poder de determinação a priori do objeto. Assim, o método transcendental deve possibilitar o discernimento do caráter constitutivo dos elementos relacionados a tais determinações. É na reflexão sobre os conteúdos objetivos da consciência, segundo Kant, que se pode encontrar instrumento adequado a essa tarefa. A reflexão descobre, sob a unidade do objeto representado, as relações lógicas de determinação. Entre os elementos materiais e formais encontramos uma complementaridade. A matéria sensível, por exemplo, surge como condição restritiva, diversidade extrínseca e primitiva que liga um objeto a um certo limite de espaço e tempo. Ao contrário, as condições formais apresentam um alto grau de generalidade, transcendendo o objeto particular e o momento presente. Trata-se da unidade pura aperceptiva. A multiplicidade é unificada e universalizada nas condições a priori. A unidade pura aperceptiva é a condição suprema de todo objeto possível na consciência. Nesse sentido, a condição a priori, em termos críticos, é precisamente o puro “sujeito cognoscente”. Seguindo a análise de Kant, feita por Maréchal, é possível dizer que o conhecimento objetivo, ou seja, a tomada de consciência de algo como objeto, vai significar a determinação a priori, formal, de um conteúdo material que se nos impõe através da sensibilidade.

Segue-se, portanto, uma conclusão crítica fundamental: ao se aceitar, inicialmente, o “fenômeno consciente” ou “o objeto no pensar”, aceitamos também as suas condições constitutivas necessárias, quer dizer, suas condições de possibilidade. Ora, tal aceitação se revela na própria análise do objeto. Com efeito, diz Maréchal, se as condições constitutivas implicam a existência objetiva de um absoluto, será admitido este absoluto; se, no entanto, elas implicarem não mais que fenômenos, não serão tratadas senão como simples funções do objeto fenomenal.

A validade do conhecimento teórico, para o kantismo, vai situar-se na análise transcendental do objeto. O procedimento de análise transcendental, para se contrapor ao empirista, deve admitir, como ponto inicial, a existência de um conhecimento objetivo apodítico. Entretanto, não se trata aqui de uma simples pressuposição. O caráter crítico da análise vai significar, na verdade, a investigação da forma universal e necessária dos juízos sintéticos. A pergunta pela possibilidade de tais juízos tem a ver, portanto, com a intervenção das condições a priori na constituição mesma de todo objeto. A reflexão analítica, com efeito, deve revelar os elementos estruturais do objeto da consciência. A descoberta desses elementos de modo algum pode ser arbitrária. Ela deve manifestar, no objeto, a relação de “condição a priori” específica enquanto “síntese ativa”.

A analítica de Kant, segundo Maréchal, supõe uma “dinamicidade” do objeto. Essa “espontaneidade em exercício” consiste num conjunto de determinações que afetam a matéria sensível. De fato, definindo-se o *a priori* como atividade interna ao objeto imanente, atividade perceptiva do dado sensível, a reflexão transcendental vai significar a explicitação da parte ativa do sujeito no objeto. O sujeito cognoscente é entendido, portanto, como o lugar da totalidade de determinação a priori do objeto. Não se trata de uma análise psicológica do sujeito; não se trata, enfim, da gênese psíquica da consciência de um objeto. A reflexão transcendental não é senão a análise lógica de constituição do objeto enquanto exercício de uma atividade do sujeito. De resto, essa propriedade é precisamente o que diferencia um conhecimento direto de um conhecimento *transcendental-reflexivo*. O pressuposto do método transcendental de análise é um *duplo movimento* de transcendência: a matéria é fornecida através da assimilação dos dados sensíveis; a forma, por uma espontaneidade da consciência. Parte-se do objeto para as suas condições de objetivação; por outro lado, não há conteúdo objetivo sem objeto, o que conduz ao movimento inverso de se partir da *aprioridade* à objetividade.

Para Maréchal, a “dedução transcendental” é o corolário indispensável do método transcendental. A relação necessária do a

priori aos objetos deve aparecer, com uma evidência estritamente analítica, como algo constitutivo de todo objeto possível. Trata-se, com efeito, da dedução lógica das categorias (os conceitos puros do entendimento) enquanto condição de valor objetivo de nossos conhecimentos, independente de toda contingência psicológica. Com isso podemos inferir, em linhas gerais, uma específica referência à distinção entre análise empírica (psicológica) e análise transcendental da consciência, que tem antes por objeto os *elementos estruturais constitutivos* da consciência objetiva<sup>13</sup>.

## 2. A auto-fundamentação reflexiva em Fichte

Fichte radicaliza a filosofia transcendental kantiana e o problema acerca da fundamentação<sup>14</sup>.

Ao configurar uma fundamentação da experiência, o *Eu puro* deve também poder fundamentar-se a si mesmo. Portanto, do ponto de vista reflexivo, Fichte alcança um nível de saber que vai além dos limites impostos pela filosofia transcendental kantiana<sup>15</sup>.

Para Fichte, o Eu é o princípio primeiro-último de todo pensar. É fundamento de si mesmo, porque o Eu é *autoposição*, e não é possível abstrair de sua existência sem pressupô-lo. Assim, a autoconsciência é o princípio ineliminável da filosofia. Filosofia é, portanto (em sentido ainda mais radical que em Kant), *reflexão*<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Para um resumo dessas considerações, ver: Maréchal, IV, pp. 32-33.

<sup>14</sup> Sobre a constituição do idealismo transcendental em Fichte a partir do princípio absoluto do Eu puro, ver: Maréchal, IV, pp. 329ss.

<sup>15</sup> De modo particular, ver, a propósito do “escândalo da coisa em si” e a fundamentação do princípio absoluto enquanto intuição dinâmica: Maréchal, IV, pp. 336ss.

<sup>16</sup> Ver, sobre esta questão: Höslé, V. *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Band 1, Hamburg, 1988. Para Höslé, Fichte dá um passo fundamental para além de Kant, o que constitui o caráter paradoxal de seu pensamento, como veremos. Sua grandeza consiste na descoberta da exigência de uma autofundamentação reflexiva: o princípio de fundamentação se fundamenta a si mesmo, porque não se pode abstrair dele sem ao mesmo tempo o pressupor, uma vez que o Eu é precisamente o que permanece depois que a faculdade absoluta de abstração eliminou todo objeto. O não-eu é, justamente, aquilo de que se pode abstrair, enquanto nunca se pode

Sendo, pois, fundamento absoluto de si, a autoconsciência não tem por base a possibilidade da experiência, como em Kant. Em nível mais radical, o *pensar* mesmo deve ser o fundamento estritamente racional, e o específico da filosofia é, assim, a reflexão autoposta do Eu<sup>17</sup>.

Filosofia é agora *ciência suprema dos princípios*, e, enquanto tal, saber absoluto. Com efeito, através do pensar transcendental absoluto, a filosofia tematiza a totalidade dos princípios ínsitos nas diversas ciências e se constitui, necessariamente, como *sistema*<sup>18</sup>.

O Eu não recebe sua autodeterminação da experiência, mas por uma *atividade* espontânea da própria autoconsciência. A doutrina-da-ciência é, portanto, um sistema de *liberdade*. O Eu põe a si mesmo as determinações *de qualquer conteúdo contingente*, até chegar ao incondicional, inerente à consciência<sup>19</sup>. Através da reflexão transcendental, o ato de pôr as determinações inerentes ao pensar alcança uma certa unidade entre o conhecimento e o seu objeto. A autoconsciência é uma atividade em que o ato do pensar se identifica com o conteúdo do que é pensado. Essa é uma prerrogativa do Eu puro. A auto-fundamentação do Eu puro é o ponto de partida para a fundamentação de toda realidade. Fichte tematiza, portanto, as estruturas fundamentais do todo.

Assim como já entre os gregos, a filosofia não é um saber das particularidades. Cada particular é captado no todo da realidade, pois há um lugar específico para cada particularidade, e cabe à

---

abstrair da própria autoconsciência, que é unidade de ser e reflexão. A intuição básica de Fichte aqui, contra Kant, é que estruturas reflexivas não só não desembocam num regresso ao infinito, mas constituem a única possibilidade de evitá-lo. Por isso, o Eu, enquanto autoposição absoluta, auto-relação, autofundamentação, ser cuja essência é a atividade reflexiva, está implícito em todas as sentenças, na própria doutrina-da-ciência, na lógica, nas ciências empíricas ou nos fatos da consciência empírica, e por essa razão constitui o começo absoluto da filosofia.

<sup>17</sup> Maréchal, IV, p. 338: Le but de Fichte était de réduire à l'unité la plus stricte le système entier de la raison.

<sup>18</sup> Hösle, 1988, p. 22.

<sup>19</sup> Hösle, 1988, p. 23.



filosofia situar no todo as estruturas específicas e essenciais de cada ente particular. Filosofia é saber da *totalidade*<sup>20</sup>.

Fichte viu, com clareza, a distinção metodológica entre *dedução* e *reflexão*. Percebeu que a *reflexão é o específico da filosofia*, pois somente a filosofia, ao contrário das ciências empíricas, é capaz de fornecer a autofundamentação. Não há demonstração de princípios no interior das próprias ciências. Somente a filosofia pode fundamentar as sentenças fundantes das ciências, e, além disso, fundamentar suas próprias pretensões: o processo de fundamentação desemboca em pressupostos inevitáveis, não-dedutíveis, onde forma e conteúdo se identificam.

Como acentuou V. Höhle, a distinção entre a filosofia transcendental irreflexiva de Kant e a filosofia de Fichte é precisamente o caráter reflexivo de autofundamentação do pensar. O pensar é irrecusável; seu fundamento é uma atividade, posta por si mesma enquanto Eu puro absoluto e incondicional<sup>21</sup>. Para Marechal, entretanto, (e Höhle se oporia a essa conclusão) a reflexão de Fichte (apesar de uma maior amplitude) não difere, em sua forma geral, do tipo de demonstração crítica levantada por Kant. Com isso, Marechal parece não perceber, com toda clareza exigida, a diferença entre procedimentos dedutivos e reflexivos.

Qual é, então, para Marechal, o ponto de partida de Fichte? Exatamente aquele de Kant: o conteúdo objetivo da consciência. É o ponto de partida inevitável de toda investigação crítica: para

---

<sup>20</sup> Para V. Höhle (1988, p. 23), a obra “Sobre o Conceito de Doutrina-da-Ciência” (1794) inaugura o programa do Idealismo Alemão, retomando a concepção clássica da filosofia enquanto ciência dos princípios.

<sup>21</sup> Sobre essa questão ver Oliveira, M. *Para Além da Fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*, Loyola, São Paulo, 2002, p. 136: “*Filosofia* emerge, então, para Fichte como o *método de fundamentação por meio da reflexão* sobre o que não se pode negar porque o fundamento da própria negação e, portanto, a dedução sistemática da totalidade da consciência a partir do Eu puro, que é a identidade originária entre o pensante e o pensado, ou seja, a identidade do consciente com aquilo de que ele tem consciência. É isso o que Fichte denomina “intuição intelectual”.

instituir uma crítica, é preciso ao menos que haja uma matéria a criticar, dada pelo sujeito, um “objeto de consciência”.

A tarefa crítica seria a de reconhecer, no objeto consciente (dado pelo Eu), os princípios absolutamente necessários do conhecimento. Como um objeto consciente se deixa deduzir de princípios a priori?<sup>22</sup>.

Desse ponto de partida inevitável (a consciência atual), Fichte vai fazer remontar até ao princípio supremo que nos seja possível atingir. A esse respeito, Fichte procede como o pôde fazer Kant também. Após ter isolado, nos “conteúdos da consciência”, o princípio que define a consciência objetiva enquanto tal, ele se esforça por descobrir e coordenar as condições de possibilidade. Já se viu que a investigação das condições de possibilidade é uma tentativa sintética da razão: em Fichte, o procedimento sintético, mais nitidamente que em Kant, se desenvolve por um jogo de teses, de antíteses e sínteses, que preludia a dialética de Schelling e Hegel<sup>23</sup>.

No entanto, na estrutura paralela dos métodos persiste, de Kant até Fichte, uma grave divergência: Kant admite a realidade da “coisa em si”; Fichte julga a “coisa em si” contraditória. Enquanto

---

<sup>22</sup> Oliveira, 2002, pp. 141-142 : “Uma questão central, nessa articulação da filosofia enquanto saber supremo, é a pergunta de como se pode saber se a doutrina da ciência realmente fundamentou todas as ciências particulares. Para Fichte isso é possível na medida em que se mostra que o princípio supremo está “esgotado”, isto é, que foi deduzido tudo o que se pode deduzir dele, o que, por sua vez, só podemos saber por meio de uma “estrutura circular”: quando no fim do desenvolvimento da doutrina da ciência emergir, mais uma vez, a sentença suprema, de onde partimos, então a exposição estará completa. Em suma, quando o princípio conduz, necessariamente, a todas as proposições e todas as proposições conduzem, necessariamente, a ele, e de tal modo que, dada a proposição fundamental, estão dadas todas as proposições e se pode mostrar que essa sentença suprema só pode ser única e, portanto, outros sistemas seriam contraditórios”.

<sup>23</sup> Para uma análise da discussão atual sobre a dialética e, em especial, sobre a reformulação hösliana do programa de uma filosofia transcendental absoluta enquanto idealismo objetivo da intersubjetividade, ver Oliveira, M. A de. *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*, Loyola, São Paulo, 2004.

Kant aceita o dado sensível sem investigar sua origem, Fichte se vê obrigado, por seu idealismo rigoroso, a levantar um princípio absoluto que apreenda conjuntamente o dado sensível, as formas de espaço e tempo e a forma de reflexão pura. Este princípio, para ser absolutamente absoluto, deve, ainda, fundar o Eu especulativo e o Eu prático numa unidade mais radical.

A pergunta que se põe, para Maréchal, diz respeito à possibilidade da unidade pura da apercepção concebida como princípio de determinação formal.

A análise transcendental parece não conduzir muito longe. Além disso, para ir além, por uma inferência racional, seria preciso ao menos poder formar um conceito. Ora, um conceito já pressupõe uma reflexão do Eu. Se nos ativermos a um princípio absolutamente absoluto, este será, pois, exterior a todo conhecimento conceitual, isto é, esse princípio será uma *intuição*. Efetivamente, assegura Fichte, no sentido mesmo da representação concreta, em relação estreita à intuição sensível, nós temos uma intuição mais profunda, uma verdadeira “intuição intelectual”, que penetra até à raiz do Eu: trata-se de intuição da atividade pura, através da qual o Eu se põe em cada uma de suas manifestações conscientes. Essa intuição de atividade não se exerce jamais isoladamente em nosso conhecimento: ela não é uma intuição senão pura e inconsciente; mas ela transparece em nossas representações concretas onde nossa reflexão a descobre.

Para o Eu refletente, isto é, para o sujeito que faz a crítica do seu pensar, a intuição ativa aparece objetivamente como um fato primeiro da consciência; para o Eu profundo e originário, princípio do Eu refletente, ela não pode ser senão uma ação, uma “ação ativa” (Tathandlung), a coincidência imediata entre uma atividade primitiva consigo mesma<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Maréchal, IV, p. 339: “ Nous nous proposons, écrit Fichte dès la première page de la *Théorie de la Science*, de rechercher le principe absolument inconditionnel de tout savoir humain. Si ce principe doit être absolument premier, il ne se laissera ni démontrer ni définir (beweisen oder bestimmen). Il doit exprimer une *action* (Thathandlung) soustraite, en fait et en droit, à toute détermination

Ora, essa “intuição” da posição ativa do Eu é o fundamento último de toda filosofia. Graças a ela, o postulado sistemático do Idealismo cessa de ser uma quimera: a intuição intelectual de atividade pura do Eu nos faz assumir o princípio de explicação de tudo que atravessa a consciência<sup>25</sup>.

Kant poderia reconhecer-se nessas especulações? Maréchal lembra que o velho mestre protestou vivamente contra a pretensão de Fichte de interpretar a filosofia crítica. Kant manteve sua concepção de “coisa em si” e repeliu o sistema metafísico do idealismo total de Fichte. Maréchal pergunta, em seguida, se essa condenação não teria sido um pouco sumária. Sabe-se que um dos pontos de litígio foi a “intuição intelectual”<sup>26</sup>.

Entretanto, “a intuição intelectual”, tratada na Teoria da Ciência, tem por objeto não um Ser, mas um Ato, um “agir”. Sobretudo na Crítica da Razão Prática, “Kant aceita a mercadoria sem a etiqueta”: pois, o que é a consciência do *imperativo categórico* senão a intuição intelectual, não certamente de uma realidade imóvel, mas de um Ato autônomo? Para Fichte, o domínio especulativo e o domínio moral estão unidos na intuição fundamental da atividade pura do Eu.

### 3. Com Fichte contra Fichte

A leitura feita por Maréchal da crítica kantiana coincide parcialmente com o que assinala Fichte. Kant, de fato, separa muito radicalmente o ponto de vista formal e estático do ponto de vista

---

empirique de notre conscience, puisqu'aussi bien cette action est le fondement et la condition même de possibilité de toute conscience”.

<sup>25</sup> Oliveira, 2002, pp. 143-144: “Para Höhle, o projeto de Fichte – a saber, desenvolver a filosofia a partir de um princípio absoluto – sem dúvida alguma deve ser encarado como um dos mais significativos de toda história do pensamento ocidental: talvez a idéia da filosofia enquanto ciência suprema dos princípios nunca tenha sido exposta com tanta clareza e tanto rigor. Nesse sentido, sua influência sobre Schelling e Hegel foi decisiva, e as diferenças entre eles não dizem, propriamente, respeito à tarefa básica da filosofia, mas antes à forma como Fichte a realizou: o que Schelling e Hegel exigem da filosofia é mais e não menos do que Fichte queria”.

<sup>26</sup> Cf. Maréchal, IV, pp. 349-350.

dinâmico; ou ao menos seu pensar, bem como suas expressões, mostram-se flutuantes a esse respeito. A “síntese aperceptiva” se define, em Kant, por seus efeitos formais de aprioridade e objetividade; ele não nega (longe disso) que esses efeitos sejam necessariamente os de uma “função ativa”; no entanto, embora ele registre o valor crítico desses efeitos formais, nega completamente a consideração do valor crítico da atividade que os faz possíveis. É preciso ater-se à Crítica da Razão Prática para ver a atividade – mas só a atividade moral autônoma – em seus direitos absolutos enquanto fundamento de uma determinação formal.

Ora, parece evidente que a “reflexão transcendental”, se ela discerne uma “forma pura aperceptiva”, mostra-se necessariamente enquanto “forma de uma atividade”. É o que pretende Fichte. E, para Maréchal, esse é o ensinamento, às vezes esquecido, da tradição aristotélica e escolástica, segundo a qual a forma não ocorre sem a atividade.

Sabe-se, com efeito, que na teoria clássica das “quatro causas”, a forma se define, de início, como a configuração de um movimento, no sentido metafísico de uma passagem sucessiva de uma potência ao ato. A forma, que é então limitada por uma “matéria”, deveria, para perder seu dinamismo natural, confundir-se com a pura matéria: isto seria a eliminação da forma. Desse limite teórico, a forma é sempre um devir ativo. A forma é concebida a partir da Idéia subsistente ou Inteligência – Espírito ou Eu, diria Fichte. Com efeito, para Maréchal, toda forma é dinâmica. Considerar a “forma pura de apercepção” é considerar a “atividade pura da apercepção”. Nada nos impede de chamar esse conhecimento uma “intuição da atividade do Eu”, conquanto os escolásticos preferam falar de uma “reflexão do sujeito sobre seu ato”.

As reservas que Maréchal opõe a Fichte se apóiam menos sobre a intuição de uma atividade do Eu do que sobre a natureza dessa atividade e desse Eu.

Do princípio fundamental da atividade pura do Eu, Fichte confirma o postulado idealista, devendo “deduzir” não somente as

particularidades do Eu teórico, mas os passos do Eu prático; e, no Eu teórico, não somente a forma sintética dos conceitos, mas as formas da sensibilidade e até o “dado” sensível, matéria-prima do conhecimento. Assim se chega, como um círculo que retorna sobre si mesmo, ao raciocínio crítico que fundamenta a Teoria da Ciência.

De fato, Fichte relaciona particularmente o imperativo categórico e a apercepção transcendental. O imperativo categórico exprime uma “posição absoluta”, um “Sollen” autônomo, subtraído a toda determinação empírica. Mas o absolutismo moral, em Kant, é isolado: não se relaciona com a atividade especulativa. Kant não percebe, segundo Maréchal, que o absolutismo moral, a atividade especulativa e a tendência a um fim último têm uma mesma raiz. O eixo do problema, pois, deve encontrar-se na atividade da Razão teórica.

A síntese pura aperceptiva, tal como a define Kant, pode ser considerada sob dois aspectos: (1) como síntese pura ativa, isto é, como sujeito puro e indeterminado; (2) como síntese passiva, como conteúdo sintético, isto é, como objeto puro e indeterminado. Qual o uso desses dois conceitos – “síntese subjetiva” e “síntese objetiva”- para que se defina a unidade de pura apercepção? Considerada do ponto de vista subjetivo, a síntese aperceptiva pura, expressão da unidade universal da consciência, aparece como uma posição ativa ilimitada do Eu.

Essa infinitude do Eu, subjetiva, se opõe, na apercepção pura, à infinitude do objeto enquanto tal, isto é, à síntese aperceptiva considerada passivamente, em seu conteúdo absolutamente geral. Pois o objeto, definido como síntese passiva, é precisamente correlativo ao sujeito em toda amplitude. Se, pois, o sujeito puro se opõe ativamente, num movimento virtual que vai ao infinito, então o campo de expansão do objeto puro deve ser paralelamente infinito.

Mas duas extensões infinitas não deveriam ser idênticas? Sem dúvida, diz Marechal, considerando-as estaticamente. Na ausência bilateral de limites, o sujeito e o objeto não podem diferir senão de

uma única maneira: pela direção inversa do seu dinamismo constitutivo. É assim que, em nossos conceitos, o Eu põe o caráter de uma *tendência*, e o objeto ou Não-eu os caracteres de uma resistência, isto é, de uma tendência oposta. (A oposição que marca, aqui, sujeito e objeto, representa, para Maréchal, precisamente àquela das funções complementares da inteligência na metafísica aristotélica: o *intelecto agente* e o *intelecto possível*). Mas, do ponto de vista dinâmico, a síntese entre sujeito puro e objeto puro na apercepção pura não é contraditória? Sob qual ângulo a realização simultânea dos dois termos opostos pode aparecer possível? Pois ela *deve* ser possível. Apesar de se excluírem sob forma pura, nossos conceitos de Eu e de Não-eu, de sujeito e objeto, devem ter uma forma atual de conciliação, pois eles representam os aspectos necessários da unidade pura aperceptiva, que é ela mesma a condição suprema de possibilidade de toda consciência.

Um meio se oferece – um único, diz Maréchal – de superação da contradição: a possibilidade de distinguir, no movimento total do Eu puro, um conteúdo real e um conteúdo “ideal”; e, do mesmo modo, no movimento inverso do puro Não-eu. Segundo uma tal lei de alternância, tanto do ponto de vista real como do ponto de vista ideal, a absurdidade lógica imediata desaparece. A alternância entre o “real” e o “ideal” é introduzida na definição mesma de unidade sintética, dada a distinção do Não-eu e do Eu, do objeto e do sujeito. A concepção dinâmico, de resto, nos proporciona uma melhor definição de atividade tanto do Eu como do Não-eu.

Enquanto posto livremente, o Eu ativo se afirma como realidade, como ser; enquanto é impedido por um obstáculo, ele se afirma somente como virtualidade, como “tendência”, como “dever-ser”. Eis o “Sollen”, surgindo diante de um entrave, sob a forma de uma exigência de liberdade e, ao mesmo tempo, sob a forma de uma tendência ativa. A liberdade conquistada sobre o Não-eu seria, portanto, ao mesmo tempo, o *Ideal moral e o Fim último do Eu ativo*.

As mesmas considerações devem logicamente se repetir no sujeito do Não-eu. Se se define o Eu e o Não-eu no sentido da aprecepção pura, isto é, um âmbito de abstração superior a toda determinação empírica, é possível supor uma redução progressiva do elemento real ao elemento ideal.

Para Maréchal, a série assim constituída tenderia para um limite, que seria não mais um “Sollen” absoluto, mas um termo absolutamente último e definível somente como totalidade absoluta da realidade atual, ou seja, enquanto Ser absoluto.

A tese fundamental de Maréchal é precisamente esta: a crítica ontológica e a crítica transcendental, embora partam inicialmente de perspectivas diferentes, chegam a um mesmo resultado — uma *metafísica dinâmica*. Ora, se isso é verdade, deve existir concordância estreita entre ambas. Logo, é perfeitamente possível uma simples *transposição* de uma para outra.

Entretanto, é necessário perguntar, ainda, pela “chave” dessa transposição: as determinações a priori do objeto imanente são analisadas pela crítica transcendental. Ela se resguarda de toda afirmação ontológica, como vimos, ao mesmo tempo em que descobre a determinação a priori de um dado sensível no objeto conhecido; a crítica metafísica, por sua vez, sempre se pôs o problema mais complexo acerca da causalidade recíproca entre o sujeito noumenal e o objeto em si, na constituição do ato imanente do conhecimento objetivo: isto é, aliás, a parte mais importante da psicologia tradicional, que diz respeito à metafísica do sujeito cognoscente.

É assim que, de fato, para Maréchal, se compararmos as soluções apresentadas - antiga e moderna-, poderemos facilmente transpor a linguagem metafísica em linguagem crítica, ou vice-versa. A estrutura básica de transposição é a seguinte. (A) A inteligência humana é discursiva. A reflexão revela, na atividade cognoscitiva, um progresso dinâmico, através da análise estrutural do juízo. (B) Todo movimento tende a um Fim último, através de uma “forma especificadora”, que imprime a cada etapa do movimento o caráter dinâmico. (C) A forma especificadora é o



produto da atividade cognoscitiva, que constitui a forma universal e ilimitada dos objetos. Enquanto referência ao Ser absoluto, a forma especificadora é necessariamente ilimitada. (D) A estrutura de nosso entendimento exige a associação da sensibilidade. Sem ela, não seria possível a própria atividade discursiva do entendimento.

O progresso, em passagens sucessivas rumo ao Fim último, supõe, inevitavelmente, a assimilação dos dados externos. (a) A assimilação dos dados deve apresentar, em primeiro lugar, o aspecto de uma aquisição, sob a forma a priori de um devir intelectual. Por outro lado, a nova determinação tem como ponto de partida a referência dinâmica ao Fim último. Esse é o duplo aspecto da operação intelectual em seu devir ativo. (b) Considerada estaticamente, a assimilação do dado, como aquisição subjetiva, não contém na consciência, ainda, os elementos de uma oposição imanente do objeto ao sujeito. Em contrapartida, a relação dinâmica do dado ao Fim último intelectual configura o objeto enquanto objeto na consciência. Aqui se nos apresentam, implicitamente, os elementos de oposição em sua referência à ordem ontológico-metafísica. (c) A assimilação dos dados, relacionada inseparavelmente à ordem absoluta da finalidade, é precisamente a *afirmação* enquanto “forma objetiva” ou “ato transcendental” do juízo. É nesse sentido que a afirmação se constitui em valor metafísico. (d) A relação dos dados ao Fim absoluto pertence às condições de possibilidade a priori de constituição de todo objeto no conhecimento. Implicitamente, portanto, o conhecimento *analógico* do Ente absoluto está contido no próprio conhecimento de qualquer objeto enquanto objeto.

Com isso torna-se claro que, para Maréchal, a crítica de Fichte a Kant revelou-se insuficiente. Ela certamente acentuou o caráter dinâmico da consciência, sintetizando ao término de um processo ideal os elementos que, em Kant, se situavam em esferas distintas. Mas tal dinamicidade imanente à consciência não foi capaz de superar os marcos referenciais da filosofia transcendental.

Desde o início, a leitura de Marechal está determinada pela perspectiva realista, aristotélico-tomista. O exame do papel ativo da

subjetividade, no quadro referencial da filosofia da consciência, é um momento específico de seu projeto de transposição da linguagem realista àquela da filosofia transcendental.

Isto posto, a auto-fundamentação do Eu fichteano revela uma ambivalência que, para Marechal, só pode ser superada quando o dinamismo da consciência não mais se firme numa intuição intelectual. Com efeito, a tradição realista não reconhece uma auto-evidência intuitiva no processo de conhecimento de conteúdos objetivos. Neste ponto, para Maréchal, Kant teria razão contra Fichte. É preciso supor uma base material, sensível. Há, certamente, um momento realista no programa de Kant. Mas a dicotomia entre as esferas teórica e prática, entre coisa em si e fenômeno, é algo inadmissível em termos propriamente realistas. Assim, Fichte tem aqui razão contra Kant: a racionalidade exige um princípio único que unifique essas esferas. Fichte propôs, contudo, uma instância de fundamentação ainda finita. Este equívoco está vinculado, segundo Marechal, ao idealismo fichteano. O Eu de Fichte permanece fechado, girando sobre si mesmo.

O realismo de Marechal pretende partir da experiência sensível, e assim só podemos ter uma intuição sensível. Entretanto, o objetivo de Marechal não é aqui acentuar as diferenças. Em sua estratégia argumentativa, o *dinamismo intelectual cumpre um papel análogo nos dois sistemas*, isto é, no realismo tomista e no idealismo criticista. É precisamente isto que permitiria a transposição categorial de um a outro.

Segundo Maréchal, porém, o princípio unificador das esferas teórica e prática é o Ser absoluto. Ele irá chegar a essa conclusão através da análise do ato judicativo. Ele distingue, nesse ato, uma função afirmativa e uma função representativa. A metafísica não é o termo de uma operação abstrativa do intelecto. O que especifica o tipo de Metafísica proposta a partir de Tomás de Aquino,

diferenciando-o do aristotélico, é a operação denominada *separatio*, implicada pela afirmação do ser no ato judicativo.<sup>27</sup>

A função representativa é aquela que atribui uma propriedade universal (qüidade) a um sujeito concreto. Essa função é também conhecida por “síntese concretiva”. Através do ato judicativo, aquilo que é representado é afirmado como real. A função afirmativa do ato judicativo, portanto, complementa a função representativa, enquanto “síntese transcategorial”, tornando possível a *passagem da representação ao ser*.

Ora, a afirmação do ser somente é possível por esse dinamismo imanente à consciência subjetiva. Mas essa finalidade inerente ao ato de afirmação deve ter um término objetivo, pois uma tendência ao *Nada absoluto* repugna à razão.

Desse modo, a crítica de Fichte a Kant deve ser repensada, segundo Maréchal, de acordo com uma proposta realista. Importante é aqui acentuar, comparativamente, o caráter ativo da consciência, permitindo uma transposição categorial. A subjetividade transcendental supõe, implicitamente, o mesmo dinamismo intelectual que pode ser encontrado na metafísica tomásica<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ver, sobretudo, Vaz, 1997, pp. 283-338.

<sup>28</sup> Oliveira, 1984, pp. 80-81: “O que Maréchal não percebeu é que o ser interpretado através da mediação de sua gênese lógica (transcendental) não é o mesmo interpretado a partir da evidência natural (metafísica clássica) e foi esta a razão, que o levou a achar possível chegar à ontologia tradicional através de um método diferente, que, assim, não toca o seu objeto. Tal pressuposição é anterior ao nível da consciência presente à filosofia transcendental, que tematiza a correlação necessária entre sujeito e objeto. De fato, a metafísica, transcendentalmente mediada, não é a mesma metafísica tradicional, pois a realidade, o ser de que falamos não é o mesmo. Ora, a filosofia transcendental pensa o real a partir da subjetividade, que fornece, precisamente, sua determinação. A determinação do que seja realidade, ser, ocorre, aqui, a partir do próprio processo de auto-determinação da subjetividade, o que significa que a subjetividade é o critério de determinação do sentido. Na filosofia transcendental de Marechal, há uma clara tendência de rompimento desse círculo, já que, em última análise, a subjetividade se entende a partir da referência ao ente absoluto, portanto, a partir de Deus. Mas esse elemento, que

## Conclusão

A obra de J. Maréchal é marcada por um constante diálogo com a filosofia transcendental. Em confronto com a “filosofia crítica”, Marechal reinterpreta Kant, no sentido de uma referência à ordem ontológico-metafísica da tradição tomista.

A tese fundamental de Maréchal vai consistir precisamente na *afirmação\_do\_ser*, não obstante os limites impostos por Kant. Em sua interdição teórica ao *Ente absoluto*, a partir do ato de conhecimento imediato dado à consciência, Kant abstrai da *finalidade* no processo de objetivação, na *Crítica da Razão Pura*.

Para Maréchal, Fichte vai além de Kant, portanto, ao tematizar o aspecto dinâmico do conhecimento enquanto “ação ativa”. Importa, pois, para além de Kant, levar a cabo uma análise da consciência que explicita os elementos estruturais constitutivos do ato de objetivar.

A influência de Fichte é fundamental para caracterizar a *tendência\_imanente* ao processo cognoscitivo. Contudo, para Maréchal, a consciência objetiva não parte de uma intuição senão *sensível*, o que não é o caso em Fichte. Na verdade, o *idealismo subjetivo* de Fichte é, em si, desnecessário para os propósitos metafísicos de Marechal: o *intelecto\_agente*, no sentido aristotélico-tomista, já cumpria a função de espontaneidade que Kant e Fichte atribuem à subjetividade transcendental.

A leitura maréchaliana nos possibilita uma interpretação da mediação transcendental em direção análoga àquela já apontada por Hegel, isto é, trata-se de conceber o papel da subjetividade como um momento constitutivo no processo de conhecimento humano. Em nossos tempos, quando o pensamento especulativo é ameaçado continuamente por filosofias objetivistas, inconscientes de seus próprios pressupostos, é bastante salutar recompor as linhas de uma

---

em si mesmo aponta para uma certa superação do método transcendental enquanto tal, ou pelo menos de sua versão radical, não foi mais expressamente refletido por Marechal”.

filosofia reflexiva. É permitido perguntar, no entanto, se Maréchal obteve êxito em seu projeto.

É, certamente, mérito incontestável de Maréchal ter formulado uma crítica interna ao sistema idealista fichteano que possibilitasse, por um lado, superar a estreiteza da abordagem kantiana acerca do conhecimento e, por outro lado, não se render às pretensões de auto-fundamentação a partir de um Eu finito.

Mas é preciso considerar que as pretensões de Maréchal estão marcadas pelo paradigma moderno da consciência. O dinamismo intelectual é um traço comum ao tomismo transcendental e ao idealismo subjetivo, sobretudo em Fichte.

Disso decorrem algumas limitações na proposta de Maréchal: (1) Ela está vulnerável às críticas provenientes das posturas que se beneficiam da reviravolta linguística da filosofia contemporânea. (2) Em consequência de (1), é difícil dizer em que sentido Maréchal escapa à crítica *standard* à filosofia da consciência, isto é, o *solipsismo metodológico*. Além disso, um problema central da filosofia hodierna fica intocado, isto é, o *problema da intersubjetividade*.

É permitido dizer que os discípulos de Maréchal, de um modo ou outro, atenuaram o peso dessas críticas. Em Rahner e Coreth, por exemplo, o diálogo do tomismo transcendental se deslocou em relação à filosofia do jovem Heidegger, um autor que deu certamente um passo além da filosofia da consciência. Enquanto Maréchal se concentra na *posição* da afirmação judicativa que conduz tendencialmente ao Ser, Rahner e Coreth acentuam a *pressuposição* do Ser através da pergunta. Em Maréchal, o ponto de partida da Metafísica é, portanto, a afirmação do ser, enquanto em Rahner e Coreth a Metafísica tem início a partir da própria pergunta pela totalidade de todos os entes.

Entretanto, é preciso ainda questionar sobre se essa revitalização do tomismo foi capaz de responder às objeções que foram já lançadas contra Maréchal.

Em todo caso, não parece plausível que essas objeções possam ser respondidas nos marcos do paradigma da consciência, e a proposta de Maréchal, se se pretender legítima, não pode mais permanecer nesse patamar reflexivo. Resta saber, porém, se as ambigüidades encontradas nessa proposta se referem a um determinado contexto, ou se elas expressam antes um problema de ordem estrutural.

*\*Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa*  
Mestre em Filosofia pela UFC/CE, Professor do ITEP.



## WITTGENSTEIN E A DIMENSÃO ÉTICA DA LINGUAGEM

*Prof. Dr. Pe. João Santos Cardoso\**

**Resumo:** O artigo discute o entrelaçamento entre ética e linguagem no *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), tendo como apoio os escritos que o precederam e determinaram a sua redação, bem como avalia os desdobramentos dessa concepção ética da primeira filosofia de Wittgenstein no seu pensamento sucessivo. Ao mostrar a profunda unidade entre lógica e ética no TLP, reivindica-se com Wittgenstein que a reflexão ética não é marginal mas constitui o sentido mais profundo do seu livro liberando-o de uma abordagem neopositivista. Superada a dicotomia entre lógica e ética, estabelecida que esta última é uma atividade correlacionada ao sujeito metafísico que a torna uma condição do mundo, são postas em relevo algumas características da ética do TLP, a partir das quais se infere a possibilidade de uma abordagem da dimensão ética da linguagem. Se a lógica da linguagem é extremamente entrelaçada com a ética, então o ato de falar se caracteriza como uma atitude moral, uma tomada de posição do falante frente ao mundo e ao outro, responsabilizando-o com aquilo que ele diz.

**Palavras-chave:** ética, linguagem, lógica, dizer, mostrar, estética, inefabilidade.

### **Abstract**

The article discusses the link between ethics and language in the *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) having as support the writings that had preceded them and determined its composition. The article also evaluates the unfolding of this conception of the first philosophy of Wittgenstein's successive thought. On to show the deep unit between logic and ethics in the TLP is demanded with Wittgenstein that the ethics reflection is not marginal but constitute the deeper sense of his book deliberating it, of a neo-positivist boarding. Superpassed the dichotomy

between logic and ethics, established that the last one is an activity correlated to the metaphysic citizen that becomes one condition of the world, are ranks in relief some characters of TLP's ethics from which if infers the possibility of a boarding of ethics dimensions' language. If the logic of the language is extremely connected with the ethics , so the act of speaking characterizes as a moral attitude, an emplacement of the speaking front of the world and with other making responsible it whit the things that he says.

**Key-words:** ethic; language; logic; to say; to show; aesthetic; ineffability.

## Introdução

Esse artigo não pretende resenhar como a dimensão ética da linguagem é tratada na inteira obra de Wittgenstein, mas apresentar como a *ética e a linguagem* vêm entrelaçadas no *Tractatus logico-philosophicus*. Metodologicamente, a fim de tornar mais evidente esse nexos, a presente discussão respaldar-se-á nos *Diários de 1914-1916 (Tagebücher 1914-1916)* que precedem a formação do *Tractatus*. Igualmente não se omitirá o desdobramento das concepções éticas tractatianas, sobretudo aquelas que aparecem na *Conferência sobre Ética* de 1929, para melhor compreender a relação entre lógica e ética na obra juvenil de Wittgenstein.

Por muito tempo e, ainda hoje, alguns leitores desavisados consideram o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein exclusivamente como um livro de lógica e seu autor como um neopositivista. Embora sejam equivocadas tais idéias, elas são compreensíveis. A publicação do *Tractatus*, em 1922, teve imediata repercussão nos ambientes acadêmicos de Viena e Cambridge. No mesmo ano de sua publicação, o matemático Hans Hahn promoveu, na Universidade de Viena, um seminário sobre o referido livro que, em seguida, chamará a atenção de Moritz Schlick e Kurt Reidemeister, que tinham acabado de assumir a cátedra de Filosofia e Matemática na referida universidade (McGuinness Apud Waismann, 1975, 2). Pouco depois, Moritz Schlick, fundador do *Círculo de Viena*, escreveu a Wittgenstein informando-o da repercussão do seu livro sobre um grupo de professores e estudantes de filosofia e da disposição dos mesmos,



convencidos da validade do pensamento de Wittgenstein, de colaborarem com a difusão de suas idéias (McGuinness Apud Waismann, 1975, 3-4). Tendo como principais divulgadores os membros do *Círculo de Viena*, em conseqüência, a imagem de Wittgenstein ficou por muito tempo associada ao neopositivismo e o *Tractatus* identificado como o manual do empirismo lógico.

Wittgenstein, porém, nunca fora um neopositivista. É verdade que havia pontos em comum entre a análise lógica da linguagem empreendida pelos neopositivistas e a de Wittgenstein, mas também havia muitas diferenças entre eles. O testemunho de Paul Engelmann, a este respeito, não deixa nenhuma dúvida:

Toda uma geração de alunos pôde considerar Wittgenstein um positivista, porque ele tinha algo de grande importância em comum com os positivistas: tinha traçado a linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo de que se deve calar, coisa que também eles fizeram. A diferença é somente que eles não tinham nada sobre o que deveriam calar. O positivismo sustenta - e esta é a sua essência - que aquilo de que podemos falar é tudo que conta na vida. Wittgenstein, ao contrário, crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é, de fato, aquilo sobre o qual, segundo a sua visão, devemos nos calar (Engelmann, 1979, 69-71).

Apesar de Wittgenstein ter criticado os enunciados filosóficos, os neopositivistas tinham consciência daquele tipo de metafísica presente no *Tractatus*. Metafísica que compreendia uma realidade mística sobre a qual nada se pode dizer, mas que se mostra nas propriedades formais da linguagem como também na ética, na estética e na religião. Conforme relata Otto Neurath, os membros do *Círculo de Viena* sentiram-se intelectualmente desconfortados com a metafísica do *Tractatus*, por isso tentaram-no purificá-lo a fim de extrair dele somente aquilo que eles consideravam o seu núcleo fundamental: a parte lógica (Neurath, 1977, 96-97).

Como os primeiros divulgadores do *Tractatus* enfatizaram nele os temas de lógica filosófica, relegando a sua metafísica a um plano secundário, é de se compreender como este tipo de

interpretação chegou ao público mais amplo, passando a confundir o próprio livro como um projeto teórico do *Círculo de Viena*. Outrossim, é conveniente considerar que a introdução ao *Tractatus* feita por Russell, seguindo as linhas do seu atomismo lógico, acabou por reforçar a sucessiva interpretação logicista do mesmo (Antiseri, 1978, 22). A grande unidade entre lógica e ética, operada por Wittgenstein a partir de dentro na sua obra com a famosa distinção entre «dizer» e «mostrar» (TLP 4.114-4.115; 4.1212), não houve impacto sobre as discussões que foram se travando.

O fato de o *Tractatus* haver se ocupado especificamente com a lógica proposicional não é motivo para uma abordagem exclusivamente lógica do mesmo, pois a intenção primeira do livro, segundo o seu autor, é ética. Esta constitui o seu sentido de fundo e, juntamente, com o prefácio formam a porta de entrada para quem quiser uma compreensão não parcial do mesmo. Neste sentido, as afirmações do próprio Wittgenstein sobre o seu livro a Ludwig von Ficker são importantíssimas:

Certamente o senhor não o entenderá; o argumento lhe parecerá de tudo estranho. Mas, na realidade, ele não lhe é estranho, porque o sentido do livro é um sentido ético. [...] Na verdade, recomendaria que o senhor lesse o prefácio e a conclusão, porque eles conduzem o sentido do livro à sua mais direta expressão (BLF, 72-73).

Portanto, na redação do *Tractatus* estava, em primeiro plano no coração de Wittgenstein, a ética e não a lógica. A lógica foi apenas um instrumental técnico para atingir aquele objetivo primeiro (Janik; Toulmin, 1991, 193-200). Por isso não é marginal ou acessória, pelo fato de ser pequena e se encontrar no final do livro, a parte que o seu autor dedica às reflexões sobre a ética, o sentido da vida, a religião, a estética... Ter dedicado a maior parte do seu escrito à análise lógica da linguagem científica deve-se ao fato que neste campo pode-se falar (Engelmann, 1979, 68-71).

Apesar das aparências que o fazem passar por um livro de lógica, são as preocupações éticas que predominam no *Tractatus* e constituem o seu sentido mais profundo. Eis porque não há uma dicotomia no *Tractatus* entre ética e linguagem, mas uma grande

unidade que é estabelecida através da famosa distinção entre *dizer* e *mostrar*.

### **A ética a partir da distinção entre dizer e mostrar**

Tendo como objeto de análise a proposição, a crítica da linguagem do *Tractatus* tinha como objetivo traçar a fronteira entre o que pode ser dito e aquilo que não pode ser dito. O que pode ser dito pode-se dizer claramente (TLP 4.116). O dizível pertence ao campo da experiência possível e das proposições das ciências naturais (TLP 4.11; 6.53). O que não pode ser dito ultrapassa a fronteira do dizível e *mostra-se* (TLP 4.1212).

A esfera do *mostrar* é muito ampla e compreende não só o Místico (TLP 6.522), mas também a ética, a estética, a religião, o sujeito transcendental, a ontologia e as condições lógico-representativas da realidade (TLP 4.022, 4.115, 4.12-4.121; Cf. Huber, 1993, 28-29).

O âmbito do que se mostra não pode ser representado através de proposições fatuais (TLP 4.12). Ultrapassar a fronteira que delimita o dizível implica cair em proposições sem sentido e em contra-sensos (TLP, Prefácio). Do que se pode falar significativamente é muito pouco: proposições das ciências naturais (TLP 6.53). Estas, segundo a teoria pictórica da linguagem, fazem uma figuração da realidade, por isso, são passíveis de controle, podem ser confrontadas com os fatos do mundo, podendo ser falsas ou verdadeiras (TLP 2.21, 2.22-2.224; 4.023, 4.1, 4.21, 4.25, 4.3). O mais importante, o que mais conta na vida, porém, está fora desse domínio: «Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados» (TLP 6.52).

Com sua distinção entre *dizer* e *mostrar*, Wittgenstein delimita o campo das ciências e impedem que elas ultrapassem as suas fronteiras (TLP 4.113). O discurso fatural não pode ser aplicado a outras realidades que não regem segundo as normas da lógica extensional. Com isso, o *Tractatus* protegerá a esfera da

ética seja da especulação filosófica seja da intromissão das ciências naturais.

No âmbito do dizível, no campo da ciência não existe o enigma, pois tudo que pode ser pensado pode ser dito (TLP 4.116). Neste âmbito, «O Enigma não existe» (TLP 6.5). Todavia, os enigmas da vida não podem ser formulados mediante a linguagem científica. As verdades centrais da moralidade, por exemplo, não podem ser capturadas por ela. Tais enigmas não constituem matéria de conteúdo de uma questão significativa (Pears, 1971, 37). Neste campo deve imperar o silêncio: «Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar» (TLP 7). Tentar falar sobre o «mostrar-místico», como a ética, a estética e a religião, é cair em contrasensos. Apesar disso, o homem, naturalmente, se insurge contra os limites da linguagem e esta sua tendência, a de debater-se contra esses limites, indica *algo* (NTW 12). A solução, para enxergar além dos limites do discurso fatural, seria *olhar* o mundo dos fatos na sua totalidade, ou seja, conseguir um sentimento ético do mundo: «sentir o mundo como totalidade limitada», contemplar o mundo «sub specie aeterni» e ver as coisas corretamente (TLP 6.45). Quando se alcança essa visão, ocorre, então, o silêncio místico, pois o inefável de modo algum poderia receber uma formulação significativa.

Ao circunscrever a ética no âmbito do mostrar, Wittgenstein apontará para algumas de suas características, tais como: a ética depende da atividade do *sujeito metafísico* que não se encontra no mundo, mas é o seu limite (TLP 5.632, 5.633; 5.641; TB 2.8.16; 2.9.16), por isso a ética é transcendental, é transcendente e inefável (TLP 6.421).

### **O Eu portador da ética**

Após ter negado a existência do sujeito empírico (TLP 5.5421; 5.631), Wittgenstein afirma a realidade de um *sujeito metafísico* (TLP 5.641), profundamente misterioso, cuja essência é inteiramente velada, que não está no mundo, mas que é uma condição da sua existência (TLP 5.632, 5.633).

O mesmo sujeito que garante o mundo da representação identifica-se, na esfera dos valores, com o *eu portado da ética*: «O sujeito que representa é certamente uma vã ilusão, mas o sujeito volitivo existe. Se não existisse a vontade, assim tampouco existiria aquele centro do mundo, que chamamos o Eu, que é o portador da ética» (TB 5.8.16). O *Eu portador da ética* se caracteriza como uma vontade metafísica que, de fora do mundo, se dirige a ele e o reveste de valor e de sentido alterando os seus limites (TLP 6.41, 6.423. 6.43; TB 2.8.16; 4.11.16; 11.6.16; 21.7.16). «Eu quero chamar “vontade” sobretudo o portador do bem e do mau» (TB 21.7.16).

O *eu filosófico*, que entra em filosofia pela via de que o mundo é meu mundo, é, na esfera da ética, uma vontade boa ou má a partir da qual o bem e o mau entram no mundo (TB 11.6.16). «Bem e mau só ocorrem por meio do sujeito, e o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo» (TB 2.8.16). Apesar de introduzir o bem ou o mal no mundo, o *eu portador da ética* não altera o mundo, mas somente os seus limites (TLP 6.43; TB 5.7.16), pois o mundo dos fatos é independente da vontade (TLP 6.373-6.374). Eis porque o *sujeito volitivo* não pode alterar a ordem dos fatos, mas apenas os seus limites, isto é, ele pode mudar a sua própria atitude diante do mundo, vivendo em harmonia com os fatos ou tornando-se independente deles (TB 5.7.16; TLP 6.43).

A partir dessas características do eu portado do ético, é possível compreender as outras afirmações de Wittgenstein de que a ética é transcendente, transcendental e inefável.

### **A ética é transcendente**

A ética é transcendente (TB 30.7.16), pois ela não pertence à ordem dos fatos, mas os transcende. A ética pertence a um domínio superior. Para o juízo ético, não é necessário que seja dado um mundo, pois a ética não depende do mundo dos fatos, mas da vontade metafísica portadora do bem e do mal, que não se encontra no mundo, mas é o seu limite. O mundo em si mesmo não é bom nem mau, bem e mau não são propriedades do mundo, mas predicados do sujeito (TB 2.8.16). «Bom e mau é essencialmente

somente o Eu, não o mundo» (TB 5.8.16). Eis porque os valores não se encontram no mundo, «no mundo tudo é como é, e tudo acontece como acontece» (TLP 6.41a). Os valores entram no mundo a partir de fora, ou seja, a partir de uma vontade boa ou má que é a condição de possibilidade do *meu mundo* (TLP 6.41.6.43; TB 11.6.16; 2.8.16). Daí que, além de ser transcendente, a ética é também transcendental.

### **A ética é Transcendental**

Afirmar que a ética, tal como a lógica, é transcendental implica que ela é uma condição do mundo (TLP 6.13 e 6.421; TB 24.07.1916) e trata-se de uma atitude, de um modo de comportar-se frente a esse assim como ele é *dado* revestindo-o de valor (TB 2.8.16). No mundo não há nenhum valor, se há um valor que tenha valor fazendo que o mundo não seja casual não pode estar no mundo, mas fora dele (TLP 6.41). O mundo adquire valor a depender da postura com a qual o sujeito se relaciona com ele.

A afirmação de que a ética é transcendental torna-se, então, mais clara quando relacionada com a sentença em que Wittgenstein afirma: «Que o mundo seja *meu mundo*, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites do *meu mundo*» (TLP 5.62). Isso significa que «*os limites da minha linguagem*» não são os limites do mundo em si, mas são os limites do «meu mundo» que é mediado lingüisticamente. É através da linguagem que o mundo «me» é dado, que o mundo adquire sentido «para mim» e torna-se *meu*. Contudo, o «meu mundo» não se refere apenas ao fenômeno dado ao sujeito do conhecimento, mas diz respeito a algo especial, a algo mais importante e fundamental, isto é, diz respeito ao valor ético. Então, os limites do «meu mundo» dizem respeito ao seu *sentido* que não se refere apenas ao conhecimento, embora o inclua. Fundamentalmente, esse *sentido* diz respeito ao modo de relacionar-se do sujeito com o mundo, diz respeito àquela postura inteiramente pessoal com a qual cada um recebe o dado, revestindo-o de valor (TB 8.7.16; 15.10.16; 4.11.16; 2.8.16).

Em outras palavras, «meu mundo» diz respeito à atitude ética pela qual o sujeito se coloca diante dos fatos e em relação à qual o mundo cresce ou decresce como um todo (TLP 6.41; 6.43). O *sentido*, que decorre da relação entre *eu* e o mundo, é incomunicável, não pode ser dito. Nesta perspectiva, a incomunicabilidade do solipsismo do *Tractatus* tem uma característica fundamentalmente ética e indica a sua inefabilidade, como será visto a seguir.

### **A ética é inefável**

A afirmação de que a ética transcende os fatos e que o valor não está no mundo e, sim, fora dele explicam porque não existem proposições em ética. As proposições se referem a fatos e não podem exprimir nada de mais alto que eles (TLP 6.42). A ética, ao contrário, pertence a um domínio que os transcende, ela se coloca na esfera daquilo que se *mostra*, mas que não pode ser exprimível através das proposições da linguagem. «É claro que a ética não se deixa exprimir» (TLP 6.421).

Segundo a teoria pictórica da linguagem, as proposições significativas são uma figuração de fatos. As proposições exprimem o que pode ser ou não ser o caso. O dizível se aplica às proposições fatuais que afiguram estados de coisas verificáveis empiricamente. A ética escapa a esse domínio. Ela não trata de fatos, pois o valor moral não está no mundo, mas em conexão com o *eu portador do ético*, que é o limite do mundo. Daí é possível entender porque a tentativa de formular proposicionalmente o valor moral é um contra-senso. Através de proposições significativas o valor ético sequer seria mostrado, como ocorre, por exemplo, com as estruturas lógicas da linguagem. Entretanto, como o inexprimível é incluído naquilo que é expresso (LP 6-7), assim também a ética se mostraria com a vida. Embora sendo inefável, a ética se *mostra* no modo como as pessoas se relacionam com o mundo, naquilo elas fazem, dizem, no modo como agem, julgam e como se sentem ligados ao dever moral.

A partir dessa visão, torna-se mais claro entender porque Wittgenstein rejeita qualquer formulação do valor absoluto. Essa

posição de que a ética é inefável e que, portanto, as proposições da ética são contra-sensos, merece ainda ser aprofundada. Na verdade, essa visão nasce de uma atitude de profundo respeito pela dimensão ética da vida humana, como demonstra a *Conferência sobre Ética* que ele proferiu em Cambridge entre setembro de 1929 e dezembro de 1930<sup>1</sup>.

Nesta conferência, através da análise dos termos da ética, Wittgenstein retoma nas entrelinhas a idéia da sua inefabilidade, presente no *Tractatus logico-philosophicus*. A descrição do discurso ético permite elucidar a diferença entre um juízo de valor e uma proposição das ciências positivas, mostrando que a ética possui uma gramática própria.

As proposições científicas descrevem fatos, as proposições da ética não podem ser traduzidas por proposições fatuais, porque a ética não diz respeito aos fatos (LE 6-7). O valor absoluto é inexprimível e qualquer tentativa de formular o valor absoluto permanece igualmente sem sentido. As proposições da ética são contra-sensos, explica Wittgenstein, não porque ainda não se conseguiu encontrar uma correta análise lógica para elas. Os termos éticos, como também os da estética e da religião, são contra-sensos, porque a essência dessas disciplinas é transgredir os limites da linguagem, isto é, o absurdo dos termos dessas disciplinas caracteriza a sua verdadeira essência (LE 11-12).

É justamente essa característica peculiar, o ir além dos limites da linguagem, que mostra que o modo dessas disciplinas ver o mundo é inteiramente diferente do modo de ver científico. As proposições da ética, da estética, da religião são contra-sensos não porque estas disciplinas sejam de segunda categoria. Pelo contrário! As suas proposições são absurdas porque essas disciplinas dizem respeito a algo absoluto, sobrenatural, transcendente e não de fatos. Eis porque a ética como também a

---

<sup>1</sup> O texto desta conferência foi, provavelmente, lido na associação conhecida como «The Heretics» e publicado pela primeira vez com o título «A Lecture on Ethics» no volume 74 de *The Philosophical Review* de 1965.



estética e a religião não se deixam exprimir segundo o paradigma das proposições científicas (LE 7).

Provocado por uma conceituação de ética dada por G.E. Moore em *Principia Ethica* (1903) de que a «ética é a investigação geral sobre aquilo que é bem» (LE 4), Wittgenstein oferece a sua própria definição de ética, entendendo-a como uma «investigação sobre o que tem valor, ou sobre o que é realmente importante; ou a ética é a investigação sobre o sentido da vida, sobre o que vale a pena viver ou sobre o modo justo de viver» (LE 5). A partir dessa definição, ele faz a análise dos conceitos éticos fazendo a distinção entre o termo *valor* usado em sentido comum ou relativo e o seu emprego em sentido ético ou absoluto (LE 5).

No juízo de valor relativo, como «esta é uma boa cadeira», significa que a cadeira serve a uma finalidade predeterminada e a palavra *boa* tem um significado apenas se o objeto, a que se atribui aquele predicado, corresponde àquela finalidade previamente fixada. O mesmo ocorre quando se diz: «este homem é um bom pianista», «é *importante* para mim não pegar resfriado», «este é o caminho justo para Granchester»... Com este emprego, estas expressões não apresentam grandes dificuldades, mas quando usadas em sentido absoluto sim. Para ilustrar o seu ponto de vista, Wittgenstein usa alguns exemplos, como este que segue.

Se uma pessoa joga tênis muito mal e vendo-a jogar assim, alguém lhe diz: «você joga muito mal, você deveria se esforçar para jogar melhor». Se aquela pessoa respondesse, «eu sei que jogo mal, mas não quero me esforçar para jogar melhor». Diante dessa resposta, não se poderia indignar-se, pois, segundo os objetivos daquela pessoa, ela entende que jogando daquela forma é suficiente para os seus propósitos. De fato ela não pretende ser um jogador profissional, joga tênis apenas por prazer e para fazer um esforço físico. Diante disso, poder-se-ia concordar com ela, pois aqui não haveria nenhum juízo de valor que de forma absoluta a abrigasse a jogar melhor. Mas se aquela mesma pessoa contasse uma mentira extremamente maliciosa e se alguém lhe retrucasse dizendo: «você se comporta mal», «você deveria querer comportar-se melhor». Se

a pessoa respondesse: «eu sei que me comporto mal, mas não quero me comportar melhor», diante dessa resposta, qualquer um com bom senso, certamente, indignar-se-ia. Não seria simples dizer: «se você quer assim, vai tudo bem». Neste caso, um juízo como «você deve se comportar bem» é de valor absoluto (LE 5). Este determina de modo absoluto a vontade e não tem nada a ver com os fatos, se tivesse, já não seria mais um juízo de valor absoluto, pois uma proposição fatural não possui a força de um imperativo categórico.

A partir dos exemplos citados, Wittgenstein observa que a ética não usa as palavras *bom*, *bem*, *importante*, *justo*... do mesmo modo como elas aparecem nos juízos de valor relativo. Quando se diz «este é um homem bom», o uso da palavra *bom* não tem o mesmo sentido de «este homem é um bom jogador de futebol». Há alguma analogia entre estas duas expressões, embora elas não tenham o mesmo valor (LE 9).

No juízo de valor absoluto, o termo *bom* é usado de modo impróprio, de modo análogo. O termo que exprime um valor absoluto possui semelhanças com o termo *bom* usado na linguagem cotidiana, mas o seu sentido é muito diferente. Na acepção de valor absoluto, o termo *bom* é usado de modo errado a ponto de tornar a expressão simplesmente absurda (LE 9-10, 11). Num juízo de valor relativo, a analogia pode ser eliminada em favor de uma descrição fatural, no juízo de valor absoluto não (LE 9-11). Quando se usam os termos que exprimem valor em sentido relativo, faz-se uma mera asserção de fatos. Em contexto relativo, a frase pode ser traduzida por uma proposição fatural até perder completamente o aspecto de um juízo de valor. Todavia, num juízo de valor absoluto não se faz uma asserção de fatos, nem a analogia pode ser substituída por uma descrição fatural (LE 5-6).

Por exemplo, o juízo de valor relativo «este é o caminho correto para se chegar à praça Tancredo Neves» pode ser descrito por «este é o caminho mais curto que você deve percorrer se quiser chegar ao centro da cidade de Vitória da Conquista no menor espaço de tempo». Porém, quando se usa aquele juízo no sentido de valor absoluto, como por exemplo, «*este* é o caminho

absolutamente correto», não é possível eliminar a analogia em favor de uma descrição fatural. Mesmo que isso fosse possível, nenhuma proposição fatural teria o poder coercitivo de um juízo de valor absoluto, pois nenhuma asserção de fatos tem tal alcance (LE 6-7).

Para ilustrar o quanto a ética é inexprimível e como ela transgredir os limites da linguagem, Wittgenstein apresenta o exemplo de três experiências que possuem um valor absoluto e com as quais o valor moral se mostra em profunda conexão. As três experiências das quais nasce o valor moral absoluto são: (1) A experiência mística diante do mundo (o maravilhar-se, o espantar-se, o admirar-se diante de algo que repentinamente extrapola o cotidiano); (2) A experiência de fé, o sentir-se seguro, o sentir-se fora de perigo independentemente daquilo que possa ocorrer; (3) A experiência de culpa, não psicológica, mas existencial ou religiosa diante de Deus, sentir-se culpado por não ter cumprido o dever (LE 8-10).

Wittgenstein afirma que, para falar destas experiências, as palavras são usadas de modo impróprio e a expressão verbal dada a estas experiências é um contra-senso. «Se digo, “eu me espanto pela existência do mundo”, eu estou usando impropriamente a linguagem» (LE 8). Pois a palavra *espantar-se* (wonder) é uma reação diante de algo jamais visto, diante de algo que sai do seu cotidiano e se torna repentinamente extraordinário e extrapola o que ocorre ordinariamente, com o qual se habituou a conviver. «Dizer que “eu me espanto por isso e por aquilo que é o caso” tem sentido somente quando posso imaginar que as coisas não estivessem assim» (LE 8-9). Por isso não teria sentido espantar-se diante da existência do mundo, porque não teria sentido imaginá-lo não existindo.

O mesmo ocorre com a experiência de sentir-se fora de perigo e do sentimento de culpa. Todas estas experiências fazem um uso impróprio da linguagem. Essa mesma característica está presente em ética, estética e religião. Todas as expressões éticas e

religiosas se caracterizam pelo uso impróprio ou pelo abuso da linguagem (LE 9).

Wittgenstein defende que os termos usados em ética, estética e religião são usados de modo análogo, possui semelhanças com os termos usados na linguagem cotidiana. Ocorre, porém, que, neste uso, a analogia não pode ser eliminada em favor de uma descrição fatural. Nas proposições fatuais, a analogia pode ser substituída por uma descrição sem problemas, mas na ética, como também em estética e religião, não. Um mesmo fato, que pode ser descrito através de uma semelhança, pode ser descrito sem usá-la. No caso da ética, da estética e da religião, quando se elimina a analogia e tenta-se asserir os fatos, observa-se que os fatos não existem (LE 9-10). Isso quer dizer que as proposições da ética, da estética e da religião são um puro absurdo. Estas disciplinas usam os termos da linguagem comum de modo impróprio, pois não se encontram os fatos aos quais as suas expressões parecem referir. Nesse sentido, estas disciplinas transgridem os limites da linguagem indo além das proposições empíricas (LE 11).

A análise de Wittgenstein do discurso ético mostrou que as suas proposições não são fatuais, elucidando, dessa forma, uma característica peculiar da gramática da ética: o contra-senso e a tendência a transgredir os limites da linguagem significativa.

Mostrando que as proposições da ética são absurdas, Wittgenstein não assume uma postura negativa diante dessa disciplina. Afirmando que a ética não é uma ciência, ele não pretende negar o seu valor, como também não nega o da estética e o da religião. Na verdade, com a elucidação da característica essencial da gramática dessas disciplinas, Wittgenstein mostra um grande apreço por elas, retomando nas entrelinhas a idéia da inefabilidade do *Tractatus*. A inefabilidade torna-se um modo de reafirmar a realidade metafísica daquilo que elas pretendem falar, salvaguardando aquele domínio de vãs teorizações. Diante da suposição de que se fosse encontrada uma análise lógica correta para as proposições da ética e da religião seria resolvido o problema do caráter absurdo de suas proposições e,

conseqüentemente, seria possível uma teoria que as reconduzisse às ciências fatuais, Wittgenstein concluiu a sua preleção com o seguinte comentário:

Ora, quando isto é argumentado diante de mim, eu vejo imediatamente claro, como num flash de luz, não só que nenhuma descrição que eu pudesse pensar bastaria para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que eu rejeitaria toda descrição significativa que qualquer um poderia possivelmente sugerir, *ab initio*, sob a base de seu significado. Quer dizer: Eu vejo agora que estas expressões absurdas não eram absurdas porque eu não tinha ainda encontrado as expressões corretas, mas que a sua absurdidade era a sua verdadeira essência. Pois tudo o que eu pretendia fazer com elas era exatamente *ir além* do mundo, quer dizer, além da linguagem significativa. Minha inteira tendência e, acredito, a tendência de todos os homens que alguma vez tentaram escrever ou falar de ética ou de religião era correr contra os limites da linguagem. Este lançar-se contra as paredes de nossa gaiola é perfeitamente, absolutamente desesperado. A ética na medida que brota do desejo de dizer algo sobre o significado último da vida, sobre o bem absoluto, sobre o valor absoluto, não pode ser uma ciência. O que ela diz não acrescenta nada, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento. Mas é um documento de uma tendência na alma humana que eu pessoalmente só posso apoiar, respeitando-a profundamente e não gostaria de, por nada neste mundo, ridicularizá-la (LE 11-12).

Ao proclamar a infabilidade da ética, Wittgenstein quis evitar a intromissão indevida das ciências fatuais para além de seus limites. No âmbito das ciências positivas, não existem proposições éticas. Razão porque não se podem entender as proposições da ética no interior ou a partir do âmbito da linguagem fatural, para entendê-las seria necessário sair desse domínio. O modo que Wittgenstein encontrou para sair do domínio das ciências fatuais foi o de assegurar o caráter absurdo das proposições da ética. Com isso, ele não pretendeu, de forma alguma, por em ridículo a ética, mas preservá-la do cientificismo.

## A impossibilidade de uma fundação da ética

A consequência imediata da elucidação gramatical dos termos que exprimem valor absoluto é a impossibilidade de uma recondução da ética às ciências fatuais, como também, a impossibilidade de uma moral como teoria científica. Essa posição é sustentada por Wittgenstein nas conversações com M. Schlick entre 1929-1930.

Em *Fragen der Ethik*, M. Schlick discute a possibilidade de uma fundação teórica da ética. A sua proposta, porém, não implicava aceitar a ética como uma ciência ideal de normas, pois isto o levaria a reconhecer a existência metafísica de um mundo ideal de valores que determinaria de modo absoluto a vontade humana. Como Wittgenstein, Schlick também sustentava que o «bem» é indefinível. A palavra «bem» e, por extensão os conceitos morais, são indefiníveis não por tratar-se de algo extraordinário. Assim como qualquer outra palavra da linguagem, a palavra «bem» é indefinível até que não seja indicado aquilo sobre qual se está falando. A posição de Schlick era que, mesmo não sendo possível definir o bem, seria possível caracterizar as circunstâncias em que se usa a palavra «bem». Neste caso, a tarefa do filósofo moral não seria definir a essência do bem para daí extrair uma moral, mas estabelecer concretamente o que na sociedade humana é indicado como bem. A descrição das circunstâncias em que a palavra «bem» é usada mostraria que o seu significado é determinado pela opinião da sociedade humana: o bem é o que é considerado útil para a sociedade (Schlick, 1930, 70-71). Essa tarefa descritiva permitiria reconstruir o sistema de valores que regula o comportamento humano dos indivíduos de uma sociedade.

É conveniente observar que o objetivo de Schlick era tornar a ética uma ciência descritiva sob o modelo das ciências naturais. Através de sua proposta, a filosofia moral teria como objeto a descrição dos costumes de uma sociedade e do comportamento humano através da análise dos motivos que determinam a ação de um indivíduo (Schlick, 1930, 21). Esta posição transformaria a

ética em uma parte da sociologia e da psicologia, mas nada acrescentaria ao valor moral. Desse modo, a proposta de Schlick atendia aos objetivos do *Círculo de Viena* que tinha como meta unificar todas as ciências como descrição de regularidades físicas.

Nas conversações de 1929-1930 com membros do *Círculo de Viena*, Wittgenstein rejeitou categoricamente tal proposta. Segundo Wittgenstein, uma descrição sociológica pode descrever somente o que ocorre, mas nenhuma descrição sociológica jamais pode conter um juízo de valor como «isto e aquilo significa um progresso» (NTW 13; WVC 116). O mesmo ocorre com uma análise de tipo psicológico. «O que posso descrever é o que se prefere. Suponha que eu tivesse descoberto por experiência que, entre duas pinturas, você sempre prefere aquela que contém mais verde, que contém uma tonalidade esverdeada, etc. Então, descrevi apenas *isto*, mas não que esta pintura é a mais valiosa» (NTW 13). Vê-se, então, que numa descrição psicológica o que foi descrito foi apenas as preferências das pessoas, mas não foi feita uma afirmação de que uma determinada preferência tenha um valor maior que outra.

Das anotações de Friedrich Waismann, observa-se que, nas conversações com o *Círculo de Viena*, Wittgenstein segue na mesma direção da Conferência de 1929 em Cambridge. As proposições da ética não são descrições de fatos, em ética não existem explicações, qualquer tentativa de uma fundação racional da ética, segundo Wittgenstein, a destruiria. Eis, então, porque a ética não necessita de uma fundação teórica. O BEM não precisa ser ulteriormente fundado (NTW 14-16; WVC 116-117). Pretender revestir o Valor Moral de uma explicação teórica, paradoxalmente contribuir-se-ia para que ele não se constituísse mais como um valor.

Wittgenstein rejeita qualquer explicação do valor moral, mesmo se ela fosse verdadeira ele a rejeitaria por tratar-se de uma explicação. «O ético não se pode ensinar. Se eu pudesse explicar a alguém através de uma teoria a essência do ético, então o ético não teria absolutamente nenhum valor» (NTW 14). Partindo de sua posição, poderia ser afirmado que o valor moral se impõe de modo

absoluto. Uma explicação ou uma descrição fatural do valor moral não acrescentaria nada, por exemplo, à imperatividade de um juízo de valor absoluto.

A idéia de que as proposições da ética não são fatuais e que, por conseguinte, é impossível uma recondução da ética aos fatos decorre da inefabilidade do valor absoluto. Nas anotações de F. Waismann, Wittgenstein diz que, quando se trata de exprimir a experiência de valor absoluto, o ser humano instintivamente se lança contra os limites da linguagem. O lançar-se contra os limites da linguagem caracteriza as proposições da ética. Essa tendência indica *algo* que, por sua vez, é inefável. O lançar-se contra os limites da linguagem é um impulso presente no homem, contudo é uma tentativa inteiramente desesperada, pois aquilo do qual se pretende falar não se deixa exprimir (WVC 68-69).

Apesar da inefabilidade do ético, Wittgenstein considera que existe uma via para se exprimir em relação ao valor absoluto: comprometer-se como indivíduo, intervindo em primeira pessoa. «Na minha conferência sobre a ética, no final, eu falei em primeira pessoa. Eu creio que isto é inteiramente essencial. Aqui nada mais se deixa constatar, eu posso apenas intervir como pessoa e falar em primeira pessoa» (NTW 14). O pronunciar-se em primeira pessoa indica que este é uma característica do discurso ético, porém esse uso não tem valor proposicional. Falando em primeira pessoa, o sujeito intervém comprometendo-se como individualidade em relação ao ideal moral ou ao sistema de valores, ao qual se sente ligado e no qual está inserido (NTW 14; WVC 117).

Esse modo de falar, portanto, pretende obstruir a via para qualquer formulação teórica do valor absoluto com validade universal, independentemente da postura pessoal do indivíduo. A ética não pode ser fundada teoricamente, como afirma Rush Rhees, porque ela é o próprio fundamento a partir do qual se colocam, se discutem e se resolvem determinadas questões (SDE 17). Se a ética é o próprio fundamento, então, seguindo o ponto de vista de Wittgenstein, não se teria um modo de liberar-se desse fundamento, de sair dele, a fim de buscar uma ulterior justificação para ele.



Analogamente ao discurso religioso, a formulação de juízos de valor não faz parte de uma teoria, mas é um componente de um ideal ético, que é em si mesmo injustificado. Assim como as proposições da lógica e da matemática pertencem ao simbolismo e servem para exibir a lógica do mundo (TLP 4.4611, 6.22), igualmente as proposições éticas não têm necessidade de serem justificadas, elas se *mostram* no modo de vida.

Com essa solução, Wittgenstein pretende salientar que um determinado sistema de valores não precisa de justificação, ele é em si mesmo injustificado. Isto implica que éticas diferentes têm padrões de justificação diferentes e são, por conseguinte, incomensuráveis (Glock, 1996, 110). Além dessas características, a ética no *Tractatus* mostra-se ainda relacionada com a estética e com a vontade de Deus, como se vê a seguir.

### **Ética e Estética: a conexão com a felicidade**

«Ética e estética são uma só» (TLP 6.421), não apenas porque são inefáveis, mas porque ambas são uma condição do mundo (TB 24.7.16). Tanto a ética quanto a estética são modos de ver o mundo sob a perspectiva do eterno. «A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Este é o nexu entre arte e ética» (TB 7.10.16). No ético, a relação com o mundo se dá sob o prisma do bem. Na estética, a relação entre sujeito e mundo se dá sob a perspectiva do belo e da vida feliz.

É feliz quem vive esteticamente. «É a essência do modo de ver artístico, o contemplar o mundo com olho feliz? Séria é a vida, alegre é a arte» (TB 20.10.16). Viver esteticamente significa, por outro lado, viver eticamente, pois quem vive esteticamente vê o mundo como um todo, *sub specie aeternitatis*, colhe o mundo a partir da perspectiva do eterno, pois vive no presente (TLP 6.4311, 6.45; TB 7.10.16). A partir do modo como o homem se relaciona com o mundo, ele viverá eticamente (feliz) ou não (infeliz).

A pessoa ética é feliz, pois vive em harmonia com os fatos (TB 8.7.16; 29.7.16; 30.7.16). A vontade boa renuncia a controlar

os fatos, harmonizando-se com o mundo assim como ele é. Quando alguém renuncia a influenciar sobre os eventos, ele se torna independente do mundo e, neste sentido, consegue dominá-lo (TB 11.6.16). Por isso, «o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz. O mundo do feliz é *um mundo feliz*» (29.7.16). Apesar da miséria do mundo, nenhum fato externo perturba a pessoa feliz, pois ela não depende mais dos fatos e extrai da vida do conhecimento a própria felicidade (TB 13.8.16).

«Viva feliz!» (TB 8.7.16). Eis como um princípio estético é transformado em um imperativo ético. Tal como na contemplação estética, em que a vontade deixa de dominar o objeto de arte e se harmoniza com ele, assim também ocorre com a vontade boa frente ao mundo. «E para viver feliz, devo estar em harmonia com o mundo. E isto *quer dizer* “ser feliz”» (TB 8.7.16). No feliz, ocorre a afirmação da vontade boa que se harmoniza com o mundo, em relação à qual o mundo adquire sentido e se torna transparente. Viver feliz é viver eticamente (TB 30.7.16).

«Parece que não se pode dizer mais do que isso: viva feliz!» (TB 29.7.16). Quem vive eticamente é feliz, pois vive em conformidade com o imperativo categórico, «tu deves...», cuja conseqüência se faz presente na própria ação, em que a recompensa ética é vivenciada como algo agradável. Viver feliz é viver em harmonia com a consciência, com o dever, com o mundo, em resumo, é viver em harmonia com a voz de Deus, com aquela vontade estranha que escapa ao controle humano, em relação à qual a vontade humana parece ser dependente (TB 8.7.16).

Entretanto enquanto a pessoa ética é feliz, a pessoa imoral é infeliz, pois ela vive a mercê dos desejos e como estes nem sempre são concretizados, o seu mundo é infeliz (TB 29.7.16). O infeliz quer afirmar absolutamente a sua vontade e rejeita o mundo assim como ele é. Vivendo a reboque dos fatos, diante dos quais a vontade é impotente e não pode controlá-los, a pessoa acaba perdendo sua própria liberdade. Como ela não consegue conduzir os eventos do mundo segundo a sua vontade, vive infeliz e em

eterno conflito consigo mesma, perdendo o próprio equilíbrio interior (TB 11.6.16).

O desequilíbrio é sinal de que a vida não está em harmonia com o mundo, ou, mais claramente, a vida não está em harmonia com a vontade de Deus, diante da qual a vontade humana é impotente e dependente. «Se minha consciência me faz perder o equilíbrio, então eu não estou em harmonia com algo. Mas o que é isto? É o mundo? Com certeza, é correto dizer: a consciência é a voz de Deus» (TB 8.7.16).

A pessoa feliz tem uma vontade boa, ao passo que a vontade do infeliz é má, motivo porque o sentido do seu mundo decai como um todo (TLP 6.43). Ao romper com a moralidade, vivendo de modo indecente, o infeliz sofre as conseqüências dessa escolha na sua própria ação, em que a punição ética se apresenta como algo desagradável (TLP 6.422; TB 30.7.16).

A solução para recompor a decência e o próprio equilíbrio a fim de viver de forma feliz consiste em fazer-se independente do mundo, renunciando a influenciar sobre os eventos, mostrando total liberdade frente a eles (TB 11.6.16). Ou, ainda, dominar a própria vontade, renunciando aos prazeres do mundo e nada desejar (TB 13.8.16). «E, no entanto, em um certo sentido o não desejar parecer ser o único bem. Aqui, faço ainda erros grosseiros! Sem nenhuma dúvida!» (TB 29.7.16).

Além do sentimento estético diante do mundo, a ética se apresenta como uma atitude religiosa, de modo que o ético pôde ser formulado como «fazer a vontade de Deus» (TB 8.7.16). Neste caso, a moralidade consiste na própria aceitação da vontade de Deus, vivendo em concordância com o mundo, acolhendo os fatos sem rebelião, harmonizando-se com eles (TB 8.7.16).

A concepção da ética como «fazer a vontade» de Deus reaparece, em 1929-1930, em uma das conversações de Wittgenstein com Moritz Schlick sobre ética, anotadas por Friedrich Waismann (NTW 12-16). Nas anotações de Waismann de 17/dezembro/1930, ao comentar a obra de Moritz Schlick, *Fragen*

*der Ethik* (1930), Wittgenstein analisa as duas concepções do bem, que segundo Schlick, existem em ética teológica. Segundo a explicação superficial, o bem é bem, porque Deus o quer; segundo a explicação mais profunda, Deus quer o bem porque é bem. Wittgenstein aprova a primeira explicação, considerando-a mais profunda. De acordo com o seu ponto de vista, o bem é aquilo que Deus quer, o bem é aquilo que Deus ordena.

A partir dessa definição do bem, percebe-se que longe de inculcar a passividade diante do mundo, Wittgenstein pretende rejeitar qualquer explicação ou fundação teórica do valor moral, sugerindo que o valor moral é absoluto, insistindo que a ética é independente dos fatos (Cf. NTW 13). Moralmente, o valor determina absolutamente a vontade humana sem necessidade de justificação teórica. O senso do dever moral se impõe categoricamente, não realizá-lo é comprometer o próprio sentido da vida, é ir contra a vontade de Deus, diante da qual a vontade humana se sente vinculada (TB 8.7.16, 30.7.16). O «fazer a vontade de Deus» não implica nenhuma heteronomia. Pelo contrário, a consciência de agir segundo a vontade de Deus mostra a autonomia da vontade que não se deixar condicionar pelo fato, pelos moventes empíricos e regula a si mesma guiando-se por uma lei absoluta.

### **À guisa de conclusão**

Essas últimas características da ética de Wittgenstein têm alguma influência estoíca. Nela, o ideal para o sábio se apresenta na vida do conhecimento, na imparcialidade diante do mundo, não desejando nada (TB 8.7.16; 29.7.16; 13.8.16). Ao mesmo tempo, com o ascetismo, Wittgenstein oferece uma versão da proposta ética schopenhaueriana da negação da vontade como ponto de partida para uma vida feliz. A liberação da vontade de viver se encontra na ascese. O asceta se subtrai à afirmação da vontade, renuncia à sua própria vida, não se apega a nada e vive na máxima indiferença (Schopenhauer, 770-811).

Por outro lado, Wittgenstein reúne elementos da moral kantiana em que o dever se impõe de modo categórico «tu

deves...». Da conformidade ou não da vontade com o imperativo categórico, derivam as conseqüências éticas que são vivenciadas na própria ação. Na moralidade, o homem encontra a sua realização; rompendo com a moralidade, o homem encontra a sua condenação (TB 30.7.16; TLP 6.422). Ainda, em alguns aspectos, a sua ética se aproxima da moral evangélica da submissão da vontade humana à vontade de Deus. Ser feliz significa fazer a vontade de Deus. «Eu estou, então, por assim dizer, em harmonia com aquela vontade estranha, da qual pareço dependente. Quer dizer: “eu faço a vontade de Deus”» (TB 8.7.16). Alguém é feliz, quando aceita a própria condição de ser finito, exposto a todas as vicissitudes da vida, ao sofrimento, à morte e, apesar de tudo isso, não se rebela ao Criador, mas aceita humildemente a sua condição de criatura. Não tenta Deus, deixa Deus ser Deus e não um ídolo submetido à sua própria vontade.

Ao ligar o valor absoluto ao sujeito metafísico, o *eu portador do ético*, Wittgenstein aponta para a liberdade e a responsabilidade do sujeito da ação (TB 2.8.16; TLP 6.422). A ética tem validade para todos os que são portadores de uma *vontade*, que são capazes de introduzir o bem ou o mal no mundo (TB 21.7.16). Aquela mesma conexão com o sujeito metafísico que dá sentido ao mundo mostra também a dimensão ética da linguagem: o ato de falar algo sobre a realidade caracteriza uma atitude moral, uma tomada de posição do sujeito frente ao mundo e ao outro (Huber, 2001, 125-126). Sendo a linguagem uma ação humana, ao falar algo o falante se responsabiliza com aquilo que diz. Deduz-se daí, que no ato de falar o sujeito se *autoconstitui* como pessoa livre, responsabilizando-se jurídica e moralmente não somente frente ao seu interlocutor, mas frente à realidade, com aquilo que diz (Huber, 2001, 143-151).

A conexão do valor ao sujeito metafísico permitiu que a ética fosse confinada ao campo do inefável. Isso decorreu também da visão tractatiana uniforme da linguagem, em que as proposições das ciências naturais abarcam todo o dizível (TLP 6.53; 4.001, 4003, 4.01, 4.031). Com o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, poder-se-ia argumentar contra o Wittgenstein do

*Tractatus* de que as proposições fatuais não esgotam a riqueza da linguagem. Com a linguagem, as pessoas fazem muitas coisas e não somente descrevem fatos. A pluralidade dos jogos lingüísticos mostra que as proposições científicas é um jogo, entre outros, no interior de uma determinada forma de vida (IF § 23). Inútil, portanto, como reconhece o Segundo Wittgenstein, querer determinar a essência da linguagem, a forma geral da proposição, que habilita uma expressão a entrar no âmbito daquilo que pode ser dito (IF § 65). A forma de dizer algo nem sempre é a mesma, a linguagem é constituída por uma variedade de jogos lingüísticos não regulados por uma essência comum, mas aparentados por semelhanças de família (IF § 66).

Apoiando-se no próprio fato de que, na Conferência de 1929, Wittgenstein usa a análise lingüística para descrever a característica essencial das proposições da ética (LE 3-12), é possível refutar a postura que impõe o silêncio em ética. Se as proposições sobre o valor absoluto puderam ser descritas, implica que o discurso ético tem a sua própria lógica cuja característica é a de ir além dos limites da linguagem (NTW 12-16; WVC 68-69.115-117). Aceitando que a ética tem uma gramática própria, desde que as suas proposições não transgridam essa gramática, as proposições da ética podem ser validadas ou não a partir do seu próprio sistema de valores. A partir de uma visão multiforme da linguagem, estas disciplinas podem entrar no âmbito do dizível. Conseqüentemente, em ética, não se estaria condenado ao silêncio total, cujo único modo de exprimir o valor absoluto seria através da atitude de um *eu solipsista* frente ao mundo.

É oportuno ainda observar que a ética em Wittgenstein não se resume apenas à sua fase tractatiana, marcada pelo solipsismo transcendental. A partir de 1929, ele começa a sua fase de transição, esclarecendo antigos pontos de vista a partir de novas categorias e, muitas vezes, distanciando-se completamente deles a partir de sua nova concepção da linguagem, da análise lingüística e da própria tarefa filosófica. Não seria possível, aqui, acompanhar as conseqüências que o seu segundo modo de filosofar traz para a ética, pois alargaria demais o campo dessa investigação. A

concepção de ética de Wittgenstein evolui, transforma-se e, em alguns aspectos, é radicalmente diferente da posição sustentada por ele na época do *Tractatus logico-philosophicus*. Não obstante a evolução do seu pensamento, Wittgenstein não se libera da idéia da inefabilidade da ética que continua presente sob a forma do seu caráter antifundacionista, implicando que um sistema de valores é em si mesmo injustificado.

Isso implica que a ética é incomensurável, não seria possível, portanto, equiparar dois sistemas de valores diferentes e julgar as asserções de um a partir das asserções do outro e vice versa, pois eles são autônomos e possuem os seus próprios padrões de justificação. Essa constatação não significa, porém, uma concessão ao relativismo ético extremado, pois o valor moral é absoluto, caso contrário perder-se-ia a sua imperatividade moral. A tentativa de Wittgenstein é salientar que o sistema de valores, em relação ao qual alguém orienta a sua própria conduta, é em si mesmo injustificável, decorrendo daí a idéia antifundacionista da ética.

Essa posição de Wittgenstein dá concessão a uma forma moderada de relativismo ético, mas não ao relativismo absoluto, pois não implica que juízos divergentes sejam igualmente corretos a partir do interior do seu próprio sistema. O relativismo manifesta-se quando se trata de julgar ações que são partes de uma cultura diferente da nossa ou são partes de éticas diferentes, tornando problemática a formulação de uma ética, do valor absoluto, com validade universal. Na impossibilidade de estabelecer a superioridade moral do próprio sistema, não haveria uma justificativa para interferir nas ações de outras éticas que, a partir do sistema do qual se participa, são julgadas transgressoras, embora uma ética com validade universal forçaria tal intervenção (Glock, 1996, 110). Na impossibilidade de um sistema de valores com validade universal, conviver-se-ia com uma pluralidade de ideais éticos, sem que um ideal queira violentar o outro. A inter-relação entre ideais éticos diferentes ocorreria através do diálogo. Isso daria lugar a uma ética do respeito que não exclui o confronto crítico, mas alimenta um tipo de confronto que se instaura não mediante a correção do «erro», mas através de uma via (consenso, diálogo,

argumentação) que possa superar o «erro» através do acesso à verdade. A passagem seria sempre problemática, essa se daria através da persuasão, do convencimento ou da conversão<sup>2</sup>.

## Referências bibliográficas

### 1. Siglas da citação das obras e escritos de Ludwig Wittgenstein

BLF - *Briefe an Ludwig von Ficker*. Citação da tradução italiana: *Lettere a Ludwig von Ficker*. Roma: Armando, 1989.

IF - *Investigações Filosóficas*. Tradução brasileira do original alemão *Philosophische Untersuchungen* e complementada com a edição inglesa *Philosophical Investigations*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LE - «A Lecture on Ethics» (1929). *The Philosophical Review* 74 (1965) 3-12.

LP - *Letters from L. Wittgenstein*. Paul Engelmann (ed.). Oxford: Blackwell 1967.

NTW - «Notes on Talks with Wittgenstein» de Friedrich Waismann. *The Philosophical Review* 74 (1965) 12-16.

TB - *Tagebücher* 1914-1916. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1995.

TLP - *Tractatus Logico-philosophicus*. Introdução de Bertrand Russel. Tradução brasileira - texto bilingue: alemão-português. São Paulo: Edusp, 1994.

WVC - *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Aus dem Nachlass, herausgegeben von B. F. McGuinness*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

---

<sup>2</sup> Textos de Wittgenstein que sugerem este tipo de interpretação: «Remarks on Frazer's 'The Golden Bough'». Rush Rhees (ed.), *Synthese*, 17 (1967) 233-253; *Über Gewißheit* §§ 90, 262, 608-612.



## 2. Fontes citadas no texto

ANTISERI, Dario. «Introduzione». In: PARAK, Franz. *Wittgenstein prigioniero a Cassino*. Roma: Armando Armando, 1978, pp. 7-40.

CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ENGELMANN, Paul. *Lettere di Ludwig Wittgenstein con ridordi*. Firenze: La Nuova Italia, 1979

GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.

HUBER, C. *E questo tutti chiamano «Dio»*. Roma: PUG, 1993.

\_\_\_\_\_, *e la parola si fece carne: filosofia del linguaggio*. Roma: EPUG, 2001.

JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

MCGUINNESS, B.F. «Presentazione». In: WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Viena*. Firenze: La Nuova Italia, 1975.

NEURATH, Otto. *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*. Roma, 1977.

PEARS, David. *As idéias de Wittgenstein*. São Paulo, 1971.

RHEES Rush «Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics». *Philosophical Review* 74 (1965), 17-26.

SCHLICK, Moritz. *Fragen der Ethik*. Viena, 1930.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Parte I e II, com os complementos. In: *Philosophie von Platon bis Nietzsche*. Berlim: Digitale Bibliothek, Directmedia, 1998. Vol. 2, S. 63049-65421 (1-2373).

*\*Prof. Dr. Pe. João Santos Cardoso*

Doutor em Filosofia pela PUG-Roma, Prof. na UESB, FTC-VC e JTS, Diretor do Instituto de Filosofia Nossa Senhora das Vitórias.  
E-mail: sancard@superig.com.br.

## O DINAMISMO DO AGIR SOCIAL NA VISÃO DE J. MARITAIN

*Profa. Dra. Marly Carvalho Soares\**

**Resumo:** Parece oportuno neste artigo apresentar uma questão fundamental da filosofia política: que é o conceito de pessoa humana e conseqüentemente o seu habitat que é a sociedade construída na sua relação intersubjetiva. Dentre os níveis do existir historicamente da relação intersubjetiva vamos nos debruçar no nível do consenso reflexivo que se exprime na reciprocidade de direitos e deveres, ou na forma da obrigação cívica. É nesse nível que se dá a passagem da sociedade política. Para isso seguiremos o pensamento de J. Maritain que nos proporciona um esclarecimento do movimento da pessoa e da sociedade ao longo do tempo, adubando assim o terreno, cujo fruto será a democracia.

**Palavras-chave:** Pessoa, sociedade civil, justiça, direito.

### Introdução

Sabemos que o grau de grandeza de uma civilização depende unicamente do reconhecimento da dignidade da pessoa humana como ser livre, consciente e segundo o seu relacionamento social e comunitário, fruto deste mesmo reconhecimento. É nesta simbiose pessoa versus sociedade que o ser humano expressa o que lhe é próprio e exclusivo, o que constitui a sua dignidade e o sentido de sua vida.

## 1. Pessoa e sociedade

Conceituar o homem constitui um dos maiores desafios que estamos enfrentando na atualidade diante dos diversos comportamentos que se nos apresentam nas famílias e na sociedade. Ao afirmar que um homem é uma pessoa, queremos significar que ele não é somente uma porção de matéria, um elemento individual na natureza, semelhante a um átomo ou elefante. Mas o homem é um animal e um indivíduo, porém diferente dos outros. O homem é um animal que se sustenta e se conduz pela inteligência e pela vontade; não existe apenas de maneira física, há nele uma existência mais rica e mais elevada, que o faz superexistir espiritualmente em conhecimento e amor. É assim de algum modo um todo, e não somente uma parte, é em si mesmo um universo, um microcosmo, no qual o grande universo pode ser contido por inteiro graças ao conhecimento, e que pelo amor pode dar-se livremente a seres que são como outras tantas encarnações de si próprios. Não existe equivalente em todo o universo físico. O que quer dizer, que na carne e ossos do homem há uma alma que é um espírito e que vale mais do que todo o universo material. A pessoa humana existe em virtude da própria existência de sua alma, que domina o tempo e a noite. É o espírito que é a raiz da personalidade. Ao destacar o espírito como categoria constitutiva prioritária do homem, Maritain não quer retornar a Idade Média, segundo a afirmação de alguns críticos, porém aderir a uma filosofia cuja característica específica é a perenidade, sendo portanto de hoje como de ontem. Com efeito, segundo Maritain deve-se amar o novo, mas “com a condição de que ele continue sendo verdadeiramente o antigo e se acrescente sem destruição a substância adquirida”<sup>1</sup>. É verdadeiramente esta a peculiaridade da filosofia tomista, quando não embalsamado pelos supostos tomistas.

A noção de personalidade encerra ainda a de independência; por mais indigente e esmagada que seja uma pessoa é como tal um todo e como pessoa ela subsiste de maneira independente.

---

<sup>1</sup> MARITAIN, J., *Antimoderno*, Roma, Logos, 1979, pp. 15-18.

Asseverar que o homem é uma pessoa, quer dizer que no fundo de seu ser ele é um todo mais do que uma parte, e mais independente que servo. É esse mistério de nossa natureza que o pensamento religioso designa, afirmando que a pessoa humana é a imagem de Deus. O valor da pessoa será a liberdade, seus direitos pertencem a ordem das coisas naturalmente sagradas, marcadas pelo sinete do Pai dos seres, e que têm nele o termo de seu movimento. A pessoa tem uma dignidade absoluta porquanto está em uma relação direta com o absoluto, no qual somente ela pode encontrar sua plena realização. De modo que o mundo é atraído por ele.

Esta descrição não é privilégio da filosofia cristã. É comum a todas as filosofias que dessa ou daquela maneira reconhecem um Absoluto superior a ordem total do universo, e o valor supra-temporal da alma humana. A definição de Pessoa como um todo já vem de Aristóteles quando relata que o Todo precede a parte na constituição da pólis grega. Numa ordem lógica o todo é mais importante que as partes - embora na ordem cronológica e individual - as partes antecedem o social. Maritain segue o mesmo raciocínio, destacando que “a pessoa é um todo, mas não um todo fechado”<sup>2</sup> o que o distancia também da mônada de Leibniz - um pequeno todo sem portas e sem janelas - fechado - sem relação e comunicação. A pessoa, tende para a vida social e para a comunhão. Essa abertura não acontece somente em virtude das necessidades e indigências da natureza humana em razão das quais cada um tem necessidade dos outros para a sua vida material, intelectual e moral, mas por causa da generosidade radical, inscrita no próprio ser da pessoa e por ser espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor o que exige a relação com outras pessoas. Isso implica ainda o seu desejo de companhia, de querer transmitir o que sabe e seu afirmar-se diante do outro: pode dizer-se como Jean Jacques Rousseau: “que o hálito do homem é mortal ao homem; e com Sêneca - toda vez que estive entre os homens voltei

---

<sup>2</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, Trad. Afrânio Coutinho, 2a. ed., RJ, Livrarias José Olímpio Editora, 1947, p.14.

menos homem”<sup>3</sup>. Não podemos fazer crescer em nós a vida e a atividade sem respirar o mesmo ar que os nossos semelhantes.

A sociedade forma-se como algo exigido pela natureza humana - como uma obra efetivada por um trabalho da razão e da vontade, e livremente consentida. O homem exige a vida política, a vida em sociedade, não somente quanto à sociedade familiar, mas também quanto à sociedade civil.

A cidade é uma sociedade de pessoas humanas. Isso quer dizer que ela é um todo de todos, e é um organismo feito de liberdades, não de simples células vegetativas. Visa um bem que lhe é próprio e também uma obra distintos do bem e da obra dos indivíduos que a compõem. Bem e obra estes, porém, são e devem ser por essência humanos e por conseguinte pervertem-se caso não contribuam para o desenvolvimento e o aperfeiçoamento das pessoas humanas.

O fim da sociedade é o seu bem comum, o bem comum do corpo social. Não é o bem individual ou a simples coleção dos bens individuais de cada uma das pessoas que a constituem. Se fosse desta maneira a sociedade se dissolveria em benefício de suas partes e o que poderia acarretar prejuízo para o todo. Tal concepção levaria ainda ao perigo do anarquismo - do individualismo e do totalitarismo - o que redundaria em os fortes oprimirem livremente os fracos. O bem comum da cidade é portanto o bem comum das pessoas humanas. Não é a simples coleção dos bens privados, nem o próprio bem do todo. O Bem comum da cidade é sua comunhão no bem viver, é pois comum ao todo e às partes, quero dizer, às partes como todas elas próprias, porquanto a noção mesmo de pessoa significa totalidade. Sob pena de desvirtuar a própria natureza, ele implica e exige o reconhecimento dos direitos fundamentais das pessoas - e comporta como valor principal a mais larga possibilidade de acesso das pessoas à sua vida de pessoa e à sua liberdade de expressão, e às comunicações de bondade que por sua vez daí procedem.

---

<sup>3</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, p. 15.

O primeiro caráter essencial do bem comum implica uma redistribuição, deve ser redistribuído às pessoas e ajudar o seu desenvolvimento. Talvez a chaga mais dilacerada e cruenta na sociedade seja este: a redistribuição dos bens - principalmente no Continente - Latino americano e especialmente no solo brasileiro. É uma nova urgência a considerar - sob o ponto dos povos entrarem numa crise de desigualdade que se acentua dia a dia. O que assegura a morte de vários povos e nações. Não se trata de saber se os bens disponíveis dão para satisfazer, em níveis socialmente não convulsionadores, as necessidades e desejos de todos. A questão é bem mais dramática. Além de que pouco se resolveria como mero distributivismo em relação à riqueza existente, mas tão pouco o problema se resume unicamente em produzir mais, o fato realmente é que as políticas distributivistas estão objetivamente obstacularizadas e bloqueadas, tanto pelas formas institucionais existentes - entre as quais se destacam “os interesses criados” embutidos no assim chamado, livre mercado como pelo tipo de “consciência possível” na atual fase de evolução da espécie humana.

O segundo caráter diz respeito à autoridade na sociedade. O Bem comum é o fundamento da autoridade, pois afim de conduzir uma comunidade de pessoas humanas para o seu bem comum do todo como tal, é mister que alguns em particular sejam encarregados dessa tarefa, e que as direções que imprimem, as decisões que tomem a este respeito, sejam seguidas ou obedecidas pelos outros membros da comunidade. Dirige-se a homens livres, ao contrário da dominação exercida por um senhor sobre seres humanos para o bem particular desse próprio senhor. O Bem comum é o fundamento e objetivo da autoridade. No momento em que o bem privado aparece em primeiro lugar como causa de qualquer situação - essa comunidade já não é garantida no seu presente e nem no seu futuro.

A questão do valor da autoridade foi se diluindo aos poucos no universo humano - certamente pelo desconhecimento da verdadeira autoridade e pela prática falsa de um ou mais que exercem o serviço da “autoridade”. Até o povo pode exercer a

autoridade contanto que observe a exigência do fundamento real. A autoridade hoje tem de considerar esse fundamento - sob pena de ser desmoralizada e desacreditada sem força e sem sabedoria para exercer o seu papel como também fazer que os outros cumpram também.

Um terceiro caráter diz respeito à moralidade intrínseca do bem-comum. Em que consiste esta moralidade? Não num conjunto de vantagens, utilidades e privilégios, mas essencialmente retidão de vida boa e íntegra vida humana. Já Aristóteles tanto na sua *Política* como na *Ética a Nicômaco* já expressava e refletia sobre esta qualidade de vida social. O homem deve viver feliz na cidade. Pois isso ética e política jamais podem separar-se. A justiça e a retidão moral são essenciais ao bem comum. É por isto que o bem comum exige o ensinamento e o desenvolvimento das virtudes na massa dos cidadãos. A virtude se adquire - tanto as virtudes intelectuais como as morais - não são para os “privilegiados”, mas para os seres dotados de racionalidade e liberdade. Precisamos adquirir por ex: a liberalidade e a temperança, a confiança e a sabedoria prática. Precisamos adquirir e viver segundo hábitos que nos façam mais livres e mais justos - ou seja, viver segundo a virtude - ou como bem afirma Hegel na sua filosofia do direito adquirir uma segunda natureza - evitando o excesso ou a falta para se chegar ao meio termo que é exatamente o conceito de virtude segundo Aristóteles. A virtude ou melhor o hábito se adquire pelo exercício - só exercitando no cotidiano a justiça, a amizade, podemos ter uma sociedade de pessoas humanas. Tornamo-nos justos - praticando atos justos - pelos os atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos - desenvolver na vida social o senso da liberdade<sup>4</sup>.

É urgente o ensinamento da fraternidade e o exercício das virtudes que alicerçam qualquer convivência humana desde a família até a vida política, e é por isto que qualquer ato político injusto e imoral é por natureza injurioso ao bem comum e

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein, ed. Abril Cultural, 1979, Livro I e II.

politicamente mau. E por isso que a tese de Maquiável constitui um erro radical - só o meio justo justifica o fim. Não é qualquer meio injusto. Todo o procedimento deverá trilhar a senda da justiça. Uma lei não é lei se é injusta. A autoridade perde a sua própria essência política se for injusta. Neste silogismo lógico entre o Bem comum - Autoridade - Moral, o Bem comum é o meio termo o que equivale a virtude - que é a justiça.

## **2. O movimento das pessoas na vida social**

A sociedade política é constituída por relações que exprimem movimento e finalidade pelo fato de tratar de um todo constituído por pessoas humanas. O movimento se refere ao dinamismo ascendente e horizontal da vida das pessoas e da sociedade no tempo e a teleologia enquanto esta busca um alvo que é a obra humana e transcende o tempo. Tempo e transcendência constituem as duas coordenadas da existência do ser humano. O tempo enquanto futuro do meu projeto existencial, uma direção para a terra e transcendência enquanto apelo incondicional dessa existência na direção que nos faz lançar na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica e “avançamos, assim além do ser - no mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o Eu sou primordial que nos constitui”<sup>5</sup> em que trata com seriedade a relação de transcendência. O homem pertence ao tempo, mas transcende o tempo. O homem, segundo certas coisas que existem nele, pertence por inteiro à sociedade política, como uma parte dela, mas por outro lado ela é também por inteiro superior à sociedade política. Há coisas nela - e são os mais importantes e mais sagrados - que transcendem a sociedade política e elevam acima da sociedade política o homem todo. Há em mim bens e valores que não existem pelo Estado<sup>6</sup>.

O homem e o grupo são pois imbricados um ao outro, e se ultrapassam um ao outro seguindo relações diferentes. O homem se encontra subordinado pelo grupo e o grupo não atinge sua

---

<sup>5</sup> Ver VAZ, H.C.L., *Escritos de Filosofia III*, - Filosofia e Cultura – S. Paulo, Loyola, 1988, pp. 193-279.

<sup>6</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, pp. 23-30.



finalidade senão servindo o homem e consciente que o homem tem segredos que escapam ao grupo, e uma vocação particular que não é a do grupo - uma vez que o grupo encerra diversas vocações e profissões. Mas uma prova argumentativa da relação transcendental. Portanto a vida em sociedade é natural à pessoa humana, mas por outro lado, há também uma tensão entre a pessoa e a sociedade - porque a pessoa como tal, é uma raiz de independência: este paradoxo é natural e inevitável e sua solução não pode ser estática mas dinâmica, provoca um movimento e efetua-se em movimento.

O movimento que reflete a postura das pessoas, no seio da sociedade é considerado vertical por vários argumentos: Primeiro a raiz primeira da pessoa não é a sociedade, porém Deus; segundo o fim último da pessoa não é a sociedade, mas Deus; terceiro o lugar da realização da vida da pessoa enquanto parte de uma comunidade social é o das comunidades temporais. Assim a pessoa requer a sociedade e tende sempre a superá-la; até que entre afinal na sociedade de Deus. Daí se deduz o movimento vertical ascendente da pessoa e sociedade: da mais fundamental - que é a perpetuação da espécie - passando pela sociedade política - que é construção e o aperfeiçoamento da espécie - na sua relação de objetividade (mundo) e da intersubjetividade (História) e portanto mais elevada que a primeira que é na base da natureza, exigindo uma segunda natureza baseada na liberdade e igualdade - onde cultivamos a vida intelectual ou moral, e que a ajudam no seu movimento ascensional para um nível mais elevado.

E acima da sociedade civil ela entra franqueando o limiar de um reino que não é deste mundo, em uma sociedade supra racial, supra temporal que se configura na Igreja e que concerne às coisas que não são unicamente da ordem do ser, mas do dever-ser - que não são de César<sup>7</sup>.

Este movimento temporal ou transcendental encontra seu chão numa sociedade que se caracteriza pelos seguintes traços: *personalista*, porque encara a sociedade como um todo de pessoas,

---

<sup>7</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, pp. 32-33.

cuja dignidade é anterior à sociedade - por mais necessitados, indigentes que sejam, envolvem em seu próprio ser a raiz da independência que deseja dia a dia atingir graus de liberdade - até a perfeita liberdade espiritual que nenhuma sociedade humana é suficiente para fornecer; *comunitária*, porque reconhece que a pessoa tende naturalmente para a sociedade e para a comunhão, em particular para a comunidade política que é fruto de sua liberdade, e na medida em que o homem se conscientiza deste valor como parte da sociedade, ele encara o bem comum como superior ao dos indivíduos; *pluralista*, o desenvolvimento da pessoa humana reclama por outras comunidades autônomas, com seus direitos, e suas liberdades e sua autoridade própria, entre estas comunidades umas são inferiores e outras superiores ao Estado - por exemplo a família x Igreja. Ou seja, da vontade das pessoas que se associam livremente em grupos variados - quer no plano nacional - regional - local ou internacional que é o apelo de todo ser racional e livre.

Queremos formar uma grande comunidade ou uma única comunidade onde cada um encontre o seu chão ao lado do outro - que lhe é diferente. Não é por modismo que a categoria da intersubjetividade discutida e analisada se torna a relação fundante da Democracia.

Enfim, esse modelo de sociedade só pode ser entendido como teísta ou cristã. Não porque exigiria a crença em um Deus e fosse cristão. E aqui exatamente dá-se a inflexão deste pensamento - ou seja a revolução que nos desafia e nos coloca no devido lugar de seres humanos

mas no sentido que Deus é o princípio e o fundamento do mundo das coisas, dos outros, da história. Se Ele é o fim da pessoa humana e o primeiro princípio do direito natural e o primeiro princípio natural de todas as coisas - como já falavam os gregos, é também o primeiro princípio da sociedade política e da autoridade entre nós; e também no sentido de que reconhece que as correntes de liberdade e fraternidade abertas pelo Evangelho, as virtudes de justiça e de amizade por ele sancionadas, o respeito prático da pessoa humana por ele proclamado, o sentimento de responsabilidade perante Deus que lhe exige tanto do que exerce autoridade quando que a tolera,

são a energia interna de que a civilização necessita para atingir sua plena realização. Os que não crêem em Deus, ou não professam o cristianismo, se no entanto acreditam na dignidade da pessoa humana, na justiça, na liberdade, no amor do próximo, podem cooperar também na realização de tal conceito da sociedade, e cooperar para o bem comum, mesmo que não saibam elevar-se aos primeiros princípios de suas convicções práticas, ou procurem apoiar-se em princípios deficientes<sup>8</sup>.

Diante desta atitude abre-se o panorama que engloba todas as pessoas, não somente os cristãos, mas a todos os homens de boa vontade, independente de credos, raças, culturas, gêneros. É pelo ser humano que devemos nos unir e nos dispor a construir uma sociedade humana e fraterna.

Segundo essa concepção a sociedade civil é organicamente ligada à religião e não faz senão voltar-se conscientemente para a fonte de seu ser - até por motivo de sobrevivência da grandeza e da miséria da sociedade. Ou vivemos ou morremos se não nos envolvermos com esta exigência e esta realização, quer queiramos ou não. Os nossos preconceitos quer pessoais ou culturais, conscientes ou inconscientes, não nos libertarão, se não adotarmos o paradigma anunciado e testemunhado pelo cristianismo, afastando toda sorte de teocracia ou de clericalismo, nem exercendo qualquer pressão em matéria religiosa, mas respeitando e facilitando, na base dos direitos e liberdade de cada qual. Não podemos obrigar a ninguém - mesmo que não tenha clareza na sua consciência. O homem tem o direito e o instinto da liberdade.

Maritain chama e insiste para uma certeza: a violência que se alastra em todos os recantos e em todas as idades - desde a violência organizada como a guerra até a confusão dos nossos instintos, adverte-nos:

que o mundo não é mais compatível com a neutralidade e a mediocridade” . A nossa época exige uma tomada de posição resultado de uma sincera convicção. “Por bem ou por mal os

---

<sup>8</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, pp. 35-36.

Estados serão obrigados a escolher a favor ou contra o Evangelho seremos tomados pelo espírito totalitário ou pelo espírito cristão<sup>9</sup>.

Esta certeza que há tempos ressoava em tantos países orientais como ocidentais - hoje se torna uma regra universal para todos os povos e nações.

A realidade atual nos apresenta dramas e traumas, conseqüências de uma sociedade que se deixou levar pelos gritos do todo poderoso em qualquer campo ou situação. Nós pagaremos por tal omissão - e o resultado - é evidente em todos os recantos da humanidade - a destruição da dignidade humana. A destruição da dignidade humana é o objeto e o lamento de todas as ciências - religiões e técnicas que fazem o fim deste milênio.

Que futuro prepararemos para as nossas crianças e os nossos jovens? Não temos futuro - o presente já projeta o futuro - crianças matando crianças - jovens matando velhos. O esquecimento do nosso princípio e fim lançou-nos na nossa própria destruição, numa rede teleguiada por tantos ídolos e deuses que nos empurram sempre para o abismo que nos sufoca e destrói a nossa própria essência - que é a liberdade. O que importa é distinguir o falso e o autêntico, um Estado clerical ou decorativamente cristão de uma sociedade política, vitalmente e realmente cristã. A história nos mostrou e nos mostra as conseqüências de tal opção. Em nome de um “Estado cristão” quantos governos da era absolutista impunha à comunidade, por um sistema de privilégios e pela supremacia dos meios de opressão, formas exteriores ou aparências cristãs destinadas antes de tudo a fortificar o poder e a ordem existentes. Toda a tentativa de Estado farisaicamente cristão está condenada, no mundo hodierno, a tornar-se a vítima, a presa, ou instrumento do totalitarismo anti-cristão.

Uma sociedade política vital e realmente cristã seria cristã em virtude do próprio espírito que a anima e que dá forma às suas estruturas, isto é, seria evangelicamente cristã. Não pelo fato de termos um credo religioso particular ou comum, mas desde que

---

<sup>9</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, p. 37.

reconheçam cada qual em sua perspectiva própria, os valores humanos que o Evangelho fez com que tomássemos consciência: a dignidade e os direitos da pessoa, o caráter de obrigatoriedade moral inerente à autoridade, a lei do amor fraternal e a santidade do direito natural. Reconhecidos e efetivados esses valores, seríamos capazes de cooperar no sentido do bem comum. Os privilégios desapareceriam e as opressões cairiam - sufocados pela forma interna desenvolvida no seio do povo e dela emanando. As aparências dariam lugar à verdadeira substância que alimentaria os hábitos, os costumes, as instituições. Ela seria consciente de sua doutrina e de sua moral. De fato um povo determinado exprimiria publicamente a sua fé - assumindo de preferência as formas da religião cristã, à qual a história e as tradições desse povo são mais vitalmente ligadas. Mas as outras confissões religiosas seriam também representadas para defender seus direitos e suas liberdades e para ajudar a realização da obra comum nos conselhos da nação. Quando se trata de salvar o ser humano, todos são convocados independentemente de credos, raças e nações. Há um raio de esperança quanto a essa reflexão - apelando para todos os fins a fim de que salvem a humanidade.

Um gesto longe já se começa a desenhar-se no horizonte dos tempos - juntos em busca da defesa dos mais pobres e marginalizados - uma vez que a fome se torna um problema mundial - num sistema que considera apenas uma parte mínima da sociedade.

A Igreja Católica insiste no princípio de que a verdade deve levar a dianteira sobre o erro e que a verdadeira religião, quando é conhecida e professada deve ser ajudada em sua missão espiritual, de preferência às religiões seccionadas (seitas), cuja mensagem mais ou menos fraca, e na qual o erro existe de mistura com a verdade. Atualmente surge por todos os lados seitas e mais seitas que pecam tanto pela ignorância doutrinal como pela exploração dos direitos humanos. O cristianismo não pode se calar diante de tal situação, não pelo fato de acreditar no outro Deus ou pela ignorância da única fonte - que é a palavra de Deus - mas pelo fato ético e moral da desvalorização do ser humano - ludibriando e

enganando-se nas suas promessas vãs e ilusórias as consciências ingênuas.

Por um lado a missão espiritual da Igreja deve sempre ser auxiliada, questionada pelo perigo de afastar-se de seu verdadeiro fim - apegando-se às vantagens temporais - tão bem vivida numa civilização do tipo sacral como o da Idade Média. Por outro lado a Igreja não deve ser discriminada e nem esquecida como chegou a ser pelas sociedades modernas. Isso não ajudaria à Igreja, mas prejudicaria a sua própria missão espiritual possibilitando a outorga de privilégios a seus ministros ou a seus fiéis, ou uma política de clericalismo.

A humanidade deve toda voltar-se para a Igreja no sentido de cobrar a sua substância - que é fazer aqui - o reino de Deus. Ela não pode se subtrair de tal nobre missão. A religião não pode se corromper. Esta corrupção seria muito mais desastrosa do que a própria perseguição das ditaduras do tipo totalitário - clerical.

A sociedade política se solidifica no princípio da igualdade dos direitos e é este princípio que une as diferentes famílias religiosas. “Há um só bem comum temporal, o da sociedade política, do mesmo modo que há um bem comum sobrenatural, o do Reino de Deus, que é supra-político”<sup>10</sup>. Não é um bem comum particular que seria o bem comum temporal dos fiéis de uma religião, mesmo no Estado e introduzindo um princípio de divisão na sociedade política. Acreditamos que é uma concepção pluralista, que cabe substituir a concepção chamada “teocrática da era sacral, a concepção clerical da época josefista e a concepção liberal burguesa. Nela seriam asseguradas, na base da igualdade dos direitos as liberdades próprias das diversas famílias religiosas institucionalmente reconhecidas e o estatuto de sua inserção da vida civil.

Temos no momento a problemática do ensino religioso, justamente ainda - buscando privilégios de uma parte ou outra. Todos têm o direito de manifestar a sua confissão. A Igreja católica

---

<sup>10</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, p.42.

tiraria de qualquer organização uma força de irradiação espiritual particular, pelo fato da sua preponderância, de sua autoridade moral e de seu dinamismo religioso. Não é concedendo à Igreja um tratamento de favor, e procurando ligar-se-lhe por vantagens pagas ao preço de sua liberdade, que o Estado a ajudaria melhor na sua missão espiritual, ao contrário, deve-se exigir cada dia mais da igreja, pedindo aos seus ministros para ir às massas. Nunca como hoje temos a necessidade de invadirmos todos os campos - pois tudo hoje se constitui numa sociedade de massa - onde o referencial perdeu-se na mídia e no anonimato; misturando-se à sua vida para semear entre elas o fermento do Evangelho e para abrir os tesouros da liturgia ao mundo do trabalho e as suas festas.

O trabalho que se modifica e modifica a vida das pessoas, deve ser celebrado e conquistado como direito de todos - pedindo as suas ordens religiosas - Institutos - movimentos para cooperar nas obras de promoção humana e especialmente no campo da educação. A educação é o meio mais adequado para se formar cidadãos e cidadãs. Um povo analfabeto é um povo condenado ao atraso - e esse povo já constitui uma grande parcela do nosso Brasil e do mundo. Dia a dia estamos convencidos desta situação de marginalização - pois que até os países ricos estão “solidários” a tal fracasso. Devemos ajudar as organizações de jovens para ajudar o trabalho moral da nação e desenvolver na vida social o senso da liberdade e da fraternidade.

### **3. O movimento das sociedades no tempo**

A tensão dinâmica entre pessoa e sociedade provoca uma espécie de movimento de algum modo horizontal - um movimento de progressão das próprias sociedades no tempo. Este movimento depende de uma dupla lei: da de gradação e da super-elevação da energia da história. Enquanto o tempo e a passividade da matéria dissipam e degradam naturalmente as coisas deste mundo e a energia da história, as forças criadoras peculiares ao espírito e à liberdade - fazem elevar-se de mais a mais a qualidade desta energia. A vida das sociedades humanas avança e progride graças a esta elevação da energia da história devido ao espírito e à liberdade

como também aos aperfeiçoamentos técnicos, que estão mais adiantados do que o espírito.

Vê-se em todos os lugares e épocas esta realidade - hoje mais do que nunca - temos uma sociedade tecnológica das mais avançadas, e uma desigualdade cada vez mais gritante - onde os mínimos valores de dignidade são pisoteados e desconhecidos: o direito à vida e a liberdade. A técnica não pode superar o espírito, mas está a favor do espírito. A máquina não pode sufocar o homem, mas complementar o homem. Caso contrário teremos para o futuro a mais grave catástrofe da humanidade.

A idéia de progresso não deve se restringir só ao desenvolvimento tecnológico, mas constitui o aprimoramento da humanidade - que se dá, como bem afirma Teilhard de Chardin na ascensão da consciência:

Por mais velha que pareça fazê-la aos nossos olhos, a pré-história, a Humanidade é ainda mui jovem”; e mostra que a evolução da humanidade deve-se ser encarada como evolução da vida inteira, em que progresso significa ascensão da consciência em que ascensão da consciência é ligada a um grau superior de organização. O progresso, se deve continuar, não se realizarão por si só; a Evolução pelo próprio mecanismo de sua sínteses, carregasse sempre mais de liberdade<sup>11</sup>.

Está ligada a um grau superior de organização. A lei da vida, passa normalmente da esfera do progresso biológico à do progresso social e da evolução da comunidade civilizada. Qual o caminho que adotamos para esta comunidade civilizada, ou melhor, para esta unificação progressiva? Certamente não será a unificação pela coerção - pois esta só faz aparecer uma pseudo-unidade de superfície. A coerção terá sempre um papel a desempenhar nas sociedades humanas, mas não é a ela que se deve pedir a lei do progresso. A unificação se dará por forças internas, isto é, pelo progresso da consciência moral, pelo desenvolvimento das relações de direito e amizade, pela libertação das energias espirituais. Só ela

---

<sup>11</sup> Ver CHARDIN, T., *Refléxions sur le progrès*, Pequim, 1941, pp. 47-48.



realiza esse prodígio de fazer sair mais personalidade das forças de coletividade. Em síntese:

é na atração comum” exercida por um certo transcendente, que é Espírito e Pessoa, e em que os homens podem realmente amarem-se uns aos outros, que o desenvolvimento da humanidade assim animado e elevado na própria ordem da história temporal, encontra sua lei suprema<sup>12</sup>.

Esta idéia da vocação histórica da humanidade é de origem cristã; o que é singular é que muitos cristãos a hajam perdido e deixam de lado a inspiração da fé quando se trata de julgar as coisas humanas.

Retornando as considerações de ordem mais estritamente políticas, devemos observar que, na origem “desse movimento de progressão”, estão as aspirações naturais da pessoa humana para a sua liberdade de expansão, e para uma emancipação política e social que a libertará cada vez mais das cadeias da natureza material. Portanto é na vida social que o movimento tende a realizar a aspiração do homem de ser tratado como pessoa - isto é, como todo. No todo social as próprias partes querem ser tratadas como todo, não como partes. Esse paradoxo só pode ser resolvido pelo caráter moral das próprias relações sociais. Só é progressivamente realizável pelo desenvolvimento do direito, e de um senso de algum modo sagrado da justiça e da honra, e pelo desenvolvimento da amizade cívica. Pois a justiça e o direito, impondo sua lei ao homem como a um agente moral, e dirigindo-se à razão e ao livre-arbítrio dizem respeito à personalidade - e transformam o todo da pessoa individual e o todo social; e o amor aceitando voluntariamente o que seria opressão, transfigura-o em liberdade e em livre dádiva. Se a estrutura da sociedade depende antes de tudo da justiça, é da amizade cívica que decorrem o seu dinamismo vital e a sua força criadora interna. A amizade é a causa própria da paz civil. É a forma animadora da sociedade - Aristóteles sabia-o muito bem, pois distinguia as espécies de comunidade segundo os tipos de amizade. A justiça e o direito não

---

<sup>12</sup> CHARDIN, T., *Refléxions sur le progrès*, p. 50

bastam, são condições pré-requeridas indispensáveis. Ao mesmo tempo, a justiça, o direito e a amizade cívica são a única via para a humanidade passar a graus mais elevados de organização e unificação, correspondentes a graus mais elevados de consciência coletiva.

Enfim esse próprio desenvolvimento da justiça e amizade é ligado a um progresso da igualdade entre os homens. Não numa igualdade aparente, isenta de toda diferenciação e de toda desigualdade, que reduziria as pessoas humanas ao mesmo nível. Mas numa igualdade real - junto de um progresso da consciência que realiza a justiça, tratando cada qual seguindo o que lhe é devido e, antes de tudo, todo homem como homem. A amizade supõe que os seres sejam aproximados uns dos outros e chegam a igualdade entre si. Cumpre à amizade usar de maneira igual à igualdade e que já existe entre os homens. E à justiça incumbe conduzir à igualdade aqueles que são desiguais: quando é atingida esta igualdade, a obra da Justiça está realizada. Aristóteles, como também Tomás de Aquino - revelam-nos a necessidade profunda dessa igualdade - pelo reconhecimento dos direitos próprios de cada um e por uma participação cada vez mais larga de todos nos bens materiais e espirituais do capital comum - e é essa igualdade e essa proximidade que estão no princípio da amizade.

Todas estas considerações confirmam a concepção humanitária da sociedade - culminando num movimento progressivo da humanidade - não como um movimento automático e necessário - causa e efeito - mas num movimento contrário de uma tensão heróica das energias espirituais e das energias físicas - tendo como motor a justiça e amizade e como consequência a igualdade, não somente da igualdade de natureza, que está na raiz, mas da igualdade a conquistar como um fruto da justiça e como um fruto do bem comum revertido sobre todos.

O fim de toda sociedade humana implica numa certa realização em comum. De modo que os homens se reúnem para alguma coisa, para um objetivo, para uma obra a efetuar. Vejamos esta afirmação nos diversos tipos que a humanidade já passou.

Na sociedade de “tipo socialista” - na pólis grega existia uma obra comum - que era a formação do cidadão - homem livre - fruto de um regime de caráter democrático - cujo fim era viver bem na cidade. Na “Política”, Aristóteles debruça-se sobre a “Pólis” – Cidade-Estado. Ele a justifica e a fortalece, dando-lhe, como fundamento, uma teoria que, a partir desse instante, se tornaria a teoria clássica da comunidade política. Revela um certo número de ideais da vida cívica que devem ser buscados imperativamente – bases ético-políticas da cidade-Estado.

Na comunidade de tipo racial, nacional - não existe também objetivo, obra a realizar em comum, mas em revanche há uma paixão de comunhão, isto é, nacionalismo demonstrando nazismo. Não é para uma finalidade objetiva que se reúnem os homens nesse caso, mas pelo prazer subjetivo de estar reunidos. Ex: a nação germânica de comunidade repousa sobre a nostalgia de estar em conjunto sobre a necessidade afetiva de comunhão por si mesma. A fusão na comunidade torna-se então uma compreensão a um sentimento anormal de isolamento e de abatimento.

Nada mais prejudicial que tão noção de comunidade privada de objeto determinante, a comunhão política vai levar suas exigências ao infinito, absorver e uniformizar as pessoas, derivar para si as energias religiosas do ser humano. Não sendo definida por uma obra a realizar, só poderá definir-se por sua oposição a outros grupos humanos; terá assim essencialmente necessidade de um inimigo contra o qual ela se construirá, reconhecendo e odiando seus inimigos é que o corpo político efetuará sua própria consciência comum.

Finalmente precisam fazer bem alguma coisa e tender para alguma coisa - que não é um objeto determinado - e nem uma finalidade dita, mas descobrir o sentido que nos leva a tal conquista. Em realidade os homens só comungam verdadeiramente num objeto e a comunhão só se realiza para eles no conhecimento e no amor de Alguém que é a própria Verdade e o próprio Amor subsistente. E é por isto que a comunidade política se realiza, no

plano terrestre de nossa natureza racional, em razão de um objeto que é uma obra a realizar em comum.

Qual é a obra através da qual os homens constituem em conjunto uma sociedade política? Esta obra não é um objeto de uma determinada ciência, nem o objetivo de um determinado grupo ou nação. Esta obra é o objeto de toda ciência e o fim de todos os objetivos. Esta obra é “a vida humana do todo social”<sup>13</sup>. E nesta obra se engajam toda a comunidade política. Ultrapassando outros objetos e outros pontos de vista - credos, religiões, culturas e interesses. A dignidade humana de toda sociedade está acima de qualquer interesse - seja ele de maior utilidade para a nação. Qualquer outro interesse é desnaturar a sociedade política. O maior interesse é pelo ser humano.

Vimos ao longo da história interesses outros que subestimaram o sentido de ser da comunidade, seja na concepção individualista - burguesa, seja na concepção totalitária - comunista. Enquanto a concepção individualista e racista assegurava as comodidades materiais de alguns indivíduos ocupados cada qual em procurar sem bem-estar e enriquecer; a concepção totalitária-comunista assegurava a dominação industrial da natureza e a concepção totalitária racista assegurava a dominação política dos outros homens. O que temos é esse escândalo histórico e moral da humanidade que caminha sempre mais para a sua destruição - uma vez que ela perdeu o horizonte significativo de sua razão de ser - que é o homem e todo homem.

No critério de juízo de Maritain a comunidade política que mais nos choca e desafia é a racista - enquanto esta sacrifica a pessoa humana - castrando da sua liberdade e de sua vida. Quantas pessoas já morreram vítima de ataques racistas. Já a burguesia individualista abandona a pessoa humana ao seu destino, sozinha e desarmada e sem defesa diante dos possuidores que a exploravam. Na concepção comunista e racista a pessoa humana é sacrificada ao totalitarismo da indústria - da técnica - do mercado - que é o deus da comunidade econômica, ou ao demônio da comunidade racial.

---

<sup>13</sup> Ver MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, p.61.

Em nenhum desses casos existe obra política comum e por isso até hoje não constróem uma verdadeira sociedade política.

#### **4. O progresso interno da vida humana**

Deve ser protegida a liberdade de cada um; o homem deve trabalhar para dominar a natureza pelas indústrias, pela técnica; a cidade deve ser forte e defender-se contra os seus adversários eventuais. Todas estas coisas são necessárias mas não definem o objeto essencial e primordial da comunidade política:

a obra política para qual deve tender, tudo isto é a boa vida humana da multidão, melhoramento das condições da própria vida humana, o aperfeiçoamento interno e o progresso material sem dúvida, mas também e principalmente moral e espiritual – graças a qual os atributos do homem devem realizar-se e manifestar-se na história; o objeto é 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, não somente em uma categoria de privilegiados, mas em toda massa, aceda realmente à medida da independência que convém à vida civilizada, e que é assegurada ao mesmo tempo pelas garantias econômicas do trabalho e da propriedade, pelos direitos políticos, virtudes civis e cultura do espírito <sup>14</sup>.

Como vimos, a obra política é essencialmente uma obra de civilização e cultura. Fruto de uma cultura que considera o homem nas suas relações, seja no campo da objetividade - domínio da natureza, seja no campo da intersubjetividade - relação com outros sujeitos - seja no campo da transcendência - relação com o Absoluto. Priorizar e esquecer qualquer uma dessas dimensões é cairmos numa abstração em favor do desaparecimento da pessoa humana. O homem é esse conjunto constituído de relações <sup>15</sup>.

E foi exatamente este o fracasso das etapas, civilizações que nos antecederam - priorizando uma relação em detrimento de uma outra. O homem só caminha num itinerário dialético que é capaz de superar as oposições em busca de uma integração real do homem

---

<sup>14</sup> MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, pp. 63-64.

<sup>15</sup> Ver VAZ, H.C.L., *Antropologia Filosófica*, São Paulo, Loyola, 1992.

ou da sociedade. E essa busca se manifesta de forma mais eloqüente no pensamento hegeliano quando tenta em todas as suas obras a superação de momentos abstratos, rompendo as fronteiras da particularidade e encontrando a meta da sua efetiva universalização. Por outro lado, precisamos de uma nova civilização imbuída de novos princípios que superem a civilização que se pretendia mundial - que é a civilização moderna. Esta nova civilização será o reclame que precisamos obter no terceiro milênio que ora se aproxima, uma nova civilização una e universal, de uma civilização para todos os homens - uma civilização onde todos são responsáveis pelo social - enfrentando por sua vez, seu trabalho, seu saber - suas dores em prol do próximo principalmente em prol do próximo vítima da civilização moderna - dominada pelo mercado, pela individualização e pela razão instrumental. Será que saberemos traçar os caminhos que nos levarão às almeçadas terras de uma civilização verdadeiramente una e universal, uma civilização para todos os homens comandada por uma Ética universal que transcende o indivíduo e a sociedade enquanto momentos opostos - que era o fundamento da anterior civilização do homem moderno.

Como bem afirma Vaz: “O Cristianismo não se tornou a religião universal moderna - como queria Hegel”<sup>16</sup>. E nem poderia ser - são dois momentos opostos - apesar de que em princípio - podemos estabelecer uma relação entre cristianismo e modernidade no que tange a descoberta do princípio da liberdade para todo homem porém na prática não se efetivou. Nossa civilização é impelida pelo mais gigantesco dinamismo progresso material conhecido até hoje pela humanidade. Ela tem em suas mãos o destino da humanidade, seja pelos instrumentos, seja pela expansão da vida artificial e inteligente. Mas por outro lado, como também estudiosos já lembraram - hoje - tornou-se mais clara e mais dramaticamente vivida a certeza de que lhe falta uma alma ética. Há um uso ilimitado da razão sem conhecer os fins da liberdade, e

---

<sup>16</sup> Ver VAZ, H.C.L., *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1969, p. 135.

por isso a vida se apresenta sem sentido neste duelo de vida e morte.

Daí se conclui que devemos virar o roteiro dessa navegação para o terceiro milênio a fim de que a nova obra política seja a concretização da mais profunda aspiração humana que é “a liberdade de expansão”:

libertação progressiva das servidões da natureza material não somente para o nosso bem-estar material, mas sobretudo para o desenvolvimento em nós da vida do espírito; libertação progressiva das diversas formas de servidão política levando cada um a participar ativa e livremente da vida política; libertação das diversas formas de servidão econômica e social - para que nenhum homem seja dominado por outro como um órgão ao serviço do bem particular deste. Pode acontecer que com todas estas liberdades o homem não se torne melhor - mas as estruturas e a consciência da humanidade progredirão”<sup>17</sup>.

A obra política assim definida, é de todas a mais difícil. Mesmo motivados pelo espírito com suas exigências e possibilidades - no que diz respeito a ordem social - ainda estamos em uma era pré-histórica .- bebendo na fonte do Evangelho com sua norma de amor ao próximo e a si mesmo - nos consideramos habitantes da era da pré-histórica. Não é de espantar que, em relação às possibilidades e exigências que nos traz o Evangelho na ordem social, estejamos ainda em uma era pré-histórica.

A obra política na qual se pode realmente encontrar e comungar as pessoas humanas e pela qual se deve normalmente empenhar as forças, a esperança terrestre de nossa raça e a energia da história humana é a instauração de uma cidade fraternal, em que o homem seja libertado da miséria e da servidão. Tal ideal constitui um limite superior e é mister esforçar-se para alcançá-lo tanto mais vigorosamente quanto será realização, só pode ser imperfeita na terra. Esta conduta fraternal de todos nós em relação aos outros, exigira a vitória do “homem novo”, e este passará a ser o mito de que necessita a história temporal, tal ideal refere-se para além da

---

<sup>17</sup> Ver MARITAIN, J., *Os direitos do homem*, pp. 65-66.

história. É um ideal histórico concreto, imperfeito, mas positivamente realizável. É para avançar no sentido de tal ideal que a cidade deve ser forte. Por isso esta comunidade deve ser alimentada pelas virtudes intelectivas e morais - que já Aristóteles traçava para o seu procedimento político. Só por este modo - podemos pedir aos homens que trabalhem, combatam e morram contra o mito do Século XX tal como o concebem os nazistas em prejuízo dos demais povos, dos neo-liberais em progresso dos demais fracos da sociedade - dos ditadores em prol do desperdício das liberdades. Deve surgir uma esperança mais vasta e uma promessa mais audaciosa deve ser feita à raça humana. A verdade da imagem de Deus em nós não está apagada, a fraternidade e a liberdade não estão absolutamente mortas. Estas sementes reviverão - numa nova civilização que terá como fim, sob a condição de esperar e querer, amar heroicamente a verdade e a fraternidade.

\* *Prof. Dra. Marly Carvalho Soares*

Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana – Roma,  
Profª. Titular da Uece e do Itep.



## NA TRILHA DA EDUCAÇÃO POPULAR: REFLEXÃO TEÓRICA A PARTIR DE UMA EXPERIÊNCIA DE PESQUISA.

*Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida\**

**Resumo:** Este artigo constitui-se enquanto reflexão teórica a partir do recorte da Dissertação de Mestrado intitulada: “*Na Trilha da Educação popular: Analisando o processo educativo num projeto do Programa Capacitação Solidária (1999 – 2001)*”. Os resultados da pesquisa mostram que a forma como se desenvolvem os processos grupais e a prática política e educativa dos educadores devem ser considerados o diferencial para se identificar um determinado projeto educacional como Educação Popular ou não. Neste sentido, este artigo resgata alguns caminhos de reflexão sobre Educação Popular que se constituem no fundamento teórico deste trabalho científico.

**Résumé:** Cet article est une réflexion théorique à partir d’un extrait de la Dissertation de Maîtrise intitulée: «*Sur le chemin de l’éducation populaire: Une analyse du processus éducatif dans un projet du Programme de Capacitation Solidaire (1999-2001)*». Les résultats de cette étude démontrent que la forme de développement des processus de groupe et des pratiques politique et éducative des éducateurs doit être considérée le critère différentiel pour identifier un projet éducationnel déterminé comme Éducation Populaire ou non. Dans ce sens, cet article reprend quelques pistes de réflexion sur l’éducation populaire qui forment la base théorique de ce travail scientifique.

**Palavras-chave:** Educação Popular - Prática política – Cidadania – Comunidade – Cotidiano.

## Introdução

Partindo da análise dos resultados da experiência da pesquisa citada no resumo acima, vem à tona uma reflexão teórica que considero importante, acerca do lugar de realização da Educação Popular (EP). Esta reflexão é fundamentada nas seguintes questões: É possível fazer educação popular nos espaços governamentais ou sob sua influência? Se sim, como são enfrentados os limites políticos e ideológicos desses espaços? Ou somente há legitimidade na educação popular praticada em espaços alternativos? As práticas de EP são legítimas somente se proporcionarem transformações sociais amplas na sociedade ou no bairro?

Estes questionamentos inscrevem-se num contexto de metamorfose das práticas educativas em EP nos anos 90, tornando-se necessário que sejam aprofundadas a partir da reflexão teórica de autores que têm se dedicado ao estudo dessas novas configurações, no Brasil e América Latina. Trata-se de um debate que considero essencial para que haja uma constante atualização da proposta da Educação Popular frente aos desafios que a realidade nos impõe. João Francisco de Souza, Maria da Glória Gohn, Paulo Freire, Marco Raul Mejía Jimenez, Rosa Maria Torres, Ivandro da Costa Sales, são alguns dos estudiosos desta problemática com os quais procuro fazer uma discussão teórica em busca de fundamentação para a tese que defendo neste trabalho.

No momento em que vivemos, parece estar consolidado o estilo de vida imposto pela globalização neoliberal do capitalismo, fundado no consumismo de produtos e indivíduos e no imediatismo e individualismo exacerbado que dominam a vida das pessoas, produzindo seres desprovidos de valores éticos e incapazes de chegarem à plenitude da realização da dignidade humana. Como afirma Souza:

As atuais relações sociais impedem que nos realizemos como seres humanos. Parece que essa constatação nos impõe a necessidade de

sua transformação e de construção/ consolidação de outras relações sociais<sup>1</sup>.

Assim, é fundamental que existam práticas educativas, como a do projeto sobre o qual reflete este artigo, porque, a despeito de suas debilidades, essas práticas procuram fomentar nos jovens educandos visões diferentes de mundo e outras ou novas relações sociais, resgatando sua auto-estima e valorizando o trabalho em grupo e a comunidade, que são instrumentos de recomposição de valores como justiça, solidariedade, igualdade e dignidade humana. Estes são alguns princípios fundamentais da EP.

### **Educação Popular como prática libertadora.**

Em geral as práticas de EP questionam e se colocam em contraposição à prática educativa tradicional e sistemática da sociedade capitalista, que não dá condições para que educador e educando sejam sujeitos críticos e políticos capazes de criar e promover transformações sociais necessárias para a realização de uma sociedade melhor para todos.

Assim, somente podem ser consideradas como práticas de EP, as ações educativas de caráter político, que possam levar os educandos a um compromisso com a transformação da sociedade em que vivem. Trata-se de um processo educativo libertador e popular, que se contrapõe à proposta educacional burguesa, buscando superá-la, a fim de formar sujeitos politicamente conscientes e aptos a construir um processo de transformação da realidade, a partir do saber e da cultura popular.

Paulo Freire considera essa educação burguesa como “bancária”, “domesticadora” porque não se comunica com o educando, mas apenas coloca ou “deposita” nele conteúdos que devem ser repetidos e não recriados:

Em lugar de comunicar-se, o educador faz ‘comunicados’ e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção

---

<sup>1</sup> Cf. SOUZA, João Francisco de. “A produção do Conhecimento na Educação Popular”. In: Cadernos da ABESS n.º 2. São Paulo: Cortez, 1988. pp. 68-80.

‘bancária’ da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Margem para serem colecionadores ou fichadores das coisas que arquivam<sup>2</sup>.

Nesta prática educativa, portanto, o único sujeito ativo do processo é o educador. O educando é um mero objeto. É o educador que detém sozinho o conhecimento e a capacidade de pensar. É ele que determina todas as relações no ato educativo, definindo os conteúdos programáticos e o que os educandos devem ou não fazer<sup>3</sup>.

Neste sentido, Freire propõe uma prática educadora que possa superar essa educação bancária, controladora que nega o educando enquanto também sujeito do processo educacional. Uma educação que devolva a liberdade do educando e o valorize como indivíduo pensante e produtor de conhecimento. Uma educação que problematize a realidade, gerando no educando uma consciência crítica sobre sua situação de dominação e exploração dentro das relações capitalistas. Uma prática pedagógica onde a relação educador–educando se constrói através do diálogo, que devolva ao educando a sua humanidade e o seu lugar de sujeito da história. Trata-se da Pedagogia do Oprimido:

(...) aquela que tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e se refará<sup>4</sup>

Na concepção de Freire, portanto, a principal diferença entre a concepção “domesticadora”, “bancária”, da educação burguesa, e a educação libertadora, popular, pode ser identificada no modo como encaram o educando e no seu objetivo político maior. A

---

<sup>2</sup> Cf. FREIRE, Paulo. Ação Cultural para Liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1976: p. 58.

<sup>3</sup> idem, p. 59

<sup>4</sup> Idem, p. 32.

educação "bancária" considera o educando como um objeto receptor/repetidor passivo de informações e tem como objetivo do processo educativo a manutenção do *status quo*, das relações sociais de dominação e opressão capitalistas. Já a educação libertadora encara o educando como um agente produtor ou criador de um conhecimento que o torna mais humano, capaz de interagir e transformar sua própria realidade:

(...) A primeira, como prática 'domesticadora', não importa se os educandos estão conscientes disto ou não, tem, como conotação central, a dimensão manipuladora nas relações entre educadores e educandos em que, obviamente, os segundos são objetos passivos da ação dos primeiros. Desta forma, os educandos, como seres passivos, devem ser 'enchidos' pelas palavras dos educadores, ao invés de serem convidados a participarem criadoramente do processo de sua aprendizagem. (...) Por outro lado, em tal prática educacional, as estruturas sociais nunca são discutidas como um problema a ser desnudado. Pelo contrário, elas são mitologizadas por diferentes formas de ação que reforçam a 'consciência falsa' dos educandos.

(...) A educação para a 'domesticação' é um ato de transferência de conhecimento, enquanto que a educação libertadora é um ato de conhecimento e um método de ação transformadora que os seres humanos devem exercer sobre a realidade<sup>5</sup>.

Para Freire, então, o conceito de educação libertadora, que pode ser compreendido como a própria prática da educação popular, está ligado, por um lado, à produção interativa, dialógica, do conhecimento e, por outro lado, ao desenvolvimento de um método educativo que favoreça ao educando uma ação na sociedade que seja revolucionária e transformadora da realidade.

Assim, nesta perspectiva de Paulo Freire, posso afirmar que a educação popular, como prática libertadora, apresenta-se como uma ação educativa centralizada numa proposta de formação e desenvolvimento de uma consciência crítica acerca da realidade. Uma educação que proporcione ao educando uma visão política

---

<sup>5</sup> Cf . FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974: pp. 104-105.

capaz de possibilitar o seu engajamento na transformação da realidade social em que vive.

Para Mejía Jimenez, o sentido e o diferencial da EP, enquanto educação libertadora, está na transformação social que supera o capitalismo, e que se dá através da ação social e política comprometida com essa transformação. Trata-se de um opção fundamental da EP:

(...)O sentido profundo do conceito de educação popular como é entendido aqui, está definido pela sua opção básica de transformação social anticapitalista. Seu direcionamento está marcado pela renúncia e pela disposição de lutar pela construção de uma nova sociedade, diferente daquela que nos legou o capitalismo<sup>6</sup>.

Afirma que, sendo uma perspectiva libertadora, a EP deve conter como elementos característicos: a cultura específica em que está inserida a sua prática; a conjuntura concreta na qual se realiza suas atividades, tendo como referência os interesses, necessidades e desejos dos grupos populares; a intencionalidade política de transformação social onde se inscreve a atuação (opção ética); a metodologia de cunho dialético que se concretiza em métodos diversos de acordo com o grupo e o setor que desenvolve as ações; a relação entre educação, organização e prática social; coerência entre a concepção pedagógica e a concepção política, manifestada através do método; o processo organizativo onde se integra ou produz, fazendo com que o direcionamento do processo seja controlado pelos setores populares através de suas organizações e grupos de base(auto-gestão); e a geração de processos de sistematização e teorização que racionalize, teorize e torne possível o avanço do processo, libertando-o do empirismo. Deve ser, portanto, um processo pedagógico revolucionário libertador.

---

<sup>6</sup> Cf. JIMENEZ, Marco Raúl Mejía. (Tradução de Bento Fernandes) Sindicato & Pedagogia, rumo a uma escola enraizada na educação popular. Ijuí: Ed. Unijuí, 1989: pp. 44-45.

## **Educação Popular como prática transformadora: debate entre as abordagens “macro” X abordagens micro**

Na última década do século XX, em termos de estudos e abordagens de Educação Popular, novos debates têm sido travados, trazendo outras perspectivas de análise que refletem as novas experiências vividas pelos agentes da EP, a partir de sua perspectiva transformadora. O debate mais corrente tem sido entre as chamadas abordagens da “**macro-política**”, que defendem uma prática de EP voltada para uma conscientização política no educando que seja capaz de levá-lo a uma forte militância nos movimentos sociais e populares com vistas à transformação revolucionária das estruturas da sociedade capitalista, e as abordagens da “micro-política”, que valorizam o cotidiano e a subjetividade dos indivíduos como lugar e instrumento fundamentais para se construírem relações sociais e políticas potencialmente capazes de promover significativas mudanças na visão de mundo e nas relações de educador e educando, gerando um processo contínuo de transformação da sociedade a partir do cotidiano.

Para Maria da Glória Gohn, principal defensora da abordagem macro no Brasil, a EP vai se realizar na própria prática dos movimentos sociais populares. Na sua visão, é nos movimentos sociais que o processo educativo se desenvolve a partir de algumas experiências de aprendizagem, vividas nas relações cotidianas da luta militante, envolvendo a relação com os detentores dos poderes público e privado, a burocracia estatal, as formas de tratamento entre os diferentes grupos e agentes sociais, o convívio com as assessorias dos movimentos populares e a redefinição do conceito de autoridade<sup>7</sup>

Analisando as diversas experiências da EP na América Latina nos anos 90, esta autora afirma a existência de um redirecionamento dos objetivos da EP, provocando uma alteração no sentido de suas ações. Afirma que antes, principalmente durante

---

<sup>7</sup> Cf. GOHN, Maria da Glória. *Movimentos Sociais e Educação*. São Paulo: Cortez, 1994: pp. 50-51.

os anos 70 e início dos anos 80, os objetivos se voltavam mais para o contexto geral, com uma análise macro da estrutura da sociedade, mas que desde o início da década de 90, passaram a se direcionar mais para os indivíduos, tendo em vista sua cultura e representações.

(...) concluímos que nos anos 90 houve um redirecionamento dos objetivos da EP que alterou o sentido de suas ações. Antes os objetivos estavam centrados mais no contexto geral, na política, na estrutura da sociedade. Depois, os objetivos voltaram-se mais para os indivíduos em si, sua cultura e representações. (...) No novo paradigma – há algo a ser repassado – de forma competente, com conteúdo, e que deve gerar uma reação nos indivíduos de forma que ele confronte o recebido com o que possui, de sua experiência anterior e visão de mundo, e o reelabore. Isto significa que os indivíduos e os grupos têm de repensar seus próprios conhecimentos e experiências.”<sup>8</sup>

Gohn faz uma severa crítica a esse modelo de EP cujas experiências valorizam o indivíduo, sua subjetividade e seu cotidiano, como destinatários e sujeitos ativos da produção do saber. Acusa as ONG's e agentes de EP – envolvidos em projetos sociais com financiamento ou em parceria com organismos governamentais – de estarem incorrendo em práticas neoliberais. Aponta nestas práticas – que ela define como típicas do Terceiro Setor – uma descaracterização da EP que teria perdido o seu potencial conscientizador e transformador da realidade mais ampla, preferindo agir dentro dos limites de políticas públicas que teriam como objetivo promover um processo de inclusão precária dos excluídos da sociedade. Para ela, os agentes de EP passam então a serem politicamente menos contestadores e mais moderados porque dependentes – ou até atrelados – aos interesses governamentais ou de grupos políticos influentes nas políticas públicas. Diz ela:

O campo da Educação Popular se ampliou, ela deixou de ser algo alternativo, marginal à política estatal; ela ganhou centralidade nas

---

<sup>8</sup> Cf. GOHN, Maria da Glória. Educação Popular na América Latina no Novo Milênio: Impactos do Novo paradigma. Artigo apresentado em Caxambu - ANPED/2000: p. 02.



políticas sociais. Mas sua natureza também se alterou, não se trata mais da EP conscientizadora do passado; suas práticas alteraram seu perfil político: de contestação à ordem, busca da igualdade via pressões e movimentos para obterem direitos sociais, passou-se a ter práticas mais legalistas, mais voltadas para incluir, ainda que precária e marginalmente, os excluídos pelo sistema econômico mais geral(...)

(...)a não politização dos temas sociais – recomendada pelas novas diretrizes das políticas públicas estatais – reorientou as ênfases dos projetos sociais, dando-lhes perfis modelados pelos projetos neoliberais<sup>9</sup>.

Analisando a posição desta autora, não posso deixar de discordar. Afirmar que a prática das ONG's em geral, que trabalham em projetos sociais ligados à EP com financiamento ou algum outro tipo de apoio de organismos governamentais, identifica-se com a ideologia neoliberal é negar a grande diversidade de interesses e práticas que caracterizam o campo de atuação da EP. É desconsiderar o infinito número de possibilidades que as relações humanas apresentam, esquecendo que o novo e transformador surge desta diversidade.

Se, por um lado, existem entidades ou ONG's que desvirtuam os objetivos e princípios da EP em nome de interesses políticos ou econômicos de suas lideranças ou grupos específicos, em detrimento da maioria, por outro, existem experiências de ONG's em projetos de EP – com ou sem a ajuda governamental – que contribuem de maneira fundamental para a mudança na qualidade de vida de diversas comunidades espalhadas pelo Brasil e América Latina, sem perderem sua autonomia ou sua capacidade de denúncia ou pressão aos governos, diante das necessidades de efetivação dos direitos de cidadania do povo excluído. Acredito que a prática do CPEC Pé no Chão, analisada neste trabalho, se enquadre neste perfil

Maria da Glória Gohn insiste na existência dicotômica entre os níveis macro e micro da realidade. Acredita que a

---

<sup>9</sup> Idem, p. 08.

transformação do sistema capitalista somente poderá acontecer se o processo de conscientização tiver como referência a análise macro-estrutural dos processos sociais e econômicos. Aponta uma mudança de eixo no processo de conscientização da EP, destacando que a prática política deixa de ser questionadora da realidade e instrumento de luta para a transformação da sociedade, passando a ser um mero instrumento de negociação social. Para Gohn, a conscientização começa a ser encarada como um processo basicamente psicológico, individual e subjetivista que não visaria uma ação política concreta, mas somente a formação de atores sociais propositivos dentro da sociedade estabelecida. Neste processo, destaca uma possível influência das idéias neoliberais :

O interessante deste processo será a redefinição do processo de conscientização, antes centrado na política com P maiúsculo, utilizando metodologias mais inquisitivas, questionadoras do status quo; para um sentido de conscientização como um processo de negociação de atores sociais em posições diferentes; quem ensina, quem aprende. A horizontalidade da relação é posta em questão. As novas orientações enfatizam um processo de conscientização mais psicológica- de um lado, ele está centrado nos indivíduos, em sua cultura; de outro, ele trabalha o emocional, estimulando a expressão dos desejos e aspirações. Trata-se agora de um processo focado numa mudança de comportamento e atitudes; de incorporação de novos valores e práticas. A metodologia é mais problematizadora no sentido da busca de formulação e soluções alternativas sustentáveis; a interação é estimulada para o pensar coletivo sobre ‘como fazer’, ‘como resolver’, ‘como agir’ , ‘como intervir a partir de um projeto, de uma idéia’. Não podemos deixar de ver a influência de algumas idéias neoliberais nas novas diretrizes preconizadas à EP.”<sup>10</sup>

Com esse tipo de abordagem, entretanto, a autora desqualifica o cotidiano enquanto espaço privilegiado de formação da consciência dos indivíduos, cujas relações geram processos políticos coletivos que podem se revelar, até no nível macro, a médio ou longo prazos. As práticas de EP em projetos sociais

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 10.

inseridos no contexto de cristalização ou proposição de políticas públicas, quando são fiéis aos seus princípios ético-políticos e autogestionários norteadores, geram sim novas práticas e valores que, ao contrário do que a autora afirma, se contrapõem aos (contra)valores neoliberais. O sentido da política com P maiúsculo não é perdido, mas antes é aproximado à dimensão do micro, do cotidiano dos educandos – fazendo parte da formação de sua subjetividade – cujas relações têm na convivência social – na família, na escola, na rua, na comunidade, nas igrejas, no trabalho – um efeito macro-social significativo.

Neste sentido, existe sim um processo de negociação entre atores sociais, mas a perspectiva é de garantir cada vez mais a horizontalidade das relações de aprendizado. Em se tratando do processo pedagógico específico da EP, o educador é apenas mais um componente que contribui para a direção do processo de aprendizagem, não é o seu elemento principal, o que deve contribuir para que a transformação produzida nos atores sociais e na realidade mais ampla seja mais autêntica.

Para Freire & Nogueira, a EP caracteriza-se como uma prática educativa que acredita nos conteúdos políticos enquanto instrumentos fundamentais de libertação do educando. Entretanto, eles não apontam com clareza os espaços sociais de militância política para a transformação social que defende. Afirmam que o caráter popular de sua proposta pedagógica indica que os movimentos populares podem funcionar como instrumentos privilegiados dessa militância .

Nesta perspectiva, pode-se concluir que Freire não toma a dimensão macro da realidade como caminho único de transformação. Aponta o cotidiano popular como um elemento gerador de necessidades e também de soluções para elas. Essas soluções, inicialmente individuais, se traduzem em meios ou estratégias de resistência e enfrentamento daqueles que detêm o poder dominante.

Estamos em um momento em que vai sendo descoberto o limite da necessidade. Vai se apalmando soluções para a transformação da

necessidade popular. O cotidiano sugere essas soluções. Sugere contornos e freios à ganância de quem tem poder<sup>11</sup>.

Estas necessidades individuais, contudo, através da EP, vão se tornando coletivas, gerando atitudes grupais organizadas que aperfeiçoam e ampliam as formas de lutas e resistências, fortalecendo o elemento popular enquanto classe.

As pessoas descobrem, dia após dia, que estão resistindo (por exemplo...) às ameaças de desemprego, estão resistindo à rotatividade de pessoas para manter baixos salários etc.; em seguida, não é difícil descobrir nos dominados a resistência. Quero dizer, começam a surgir ações coletivas buscando obter algum resultado positivo para todos aqueles que resistem. É a eficácia da resistência retroagindo sobre a opressão. O que é que houve aí? Ocorreu o quê? Ocorreu que o grupo reuniu as variadas percepções individuais. Reuniu e tirou uma postura coletiva (...)<sup>12</sup>.

Movimentando o debate sobre a relação entre as dimensões macro e micro da realidade, autores como Calado (1998), Mejía Jimenez (1989;1996), Torres (1988) e Sales (1999) defendem a importância da valorização das relações e processos do cotidiano dos atores sociais – educando e educador – como instrumentos significativos de construção contínua de uma nova sociedade.

Nesta perspectiva, torna-se fundamental que se trabalhe, durante os processos de Educação Popular, a valorização da subjetividade dos educandos formada no seu dia-a-dia de convivência social, enquanto fator significativo de educação política para a cidadania e de realização de transformações da realidade micro-social.

Para Calado (1998), estar atento às conseqüências de sua ação educativa nas relações sociais cotidianas do educando é um desafio que deve ser assumido pelos agentes de EP. Esse universo de convivência social pode revelar outras faces da educação

---

<sup>11</sup> Cf. FREIRE, Paulo & NOGUEIRA, Adriano. “Que fazer? Teoria e Prática em Educação Popular. Petrópolis: Vozes, 1989: p. 23.

<sup>12</sup> Idem, p. 23

política, muitas vezes mais significativas para o educando do que a dimensão da militância. Afirma o autor:

Assumo a categoria Cotidiano na acepção de uma malha de relações humanas/sociais e como um bom parâmetro ou instrumento de aferição da qualidade de nossa práxis de educadores e educadoras populares, inclusive em nossa condição de pesquisadores/as. Refiro-me à extraordinária multiplicidade de experiências e situações em que nos vemos envolvidos, no curso de nossa existência, estendendo-se do ambiente doméstico às macro-relações de poder, passando pelas motivações de trabalho, jeitos/modos de gerir/articular os diferentes momentos do nosso dia-a-dia, de acordo com nossas visões de mundo e de sociedade, nossa posição ética frente às situações de conflito, nossa capacidade de articular teoria e prática, gestos e palavras, enfim: (re)significando continuamente as ações e expressões do nosso corpo, de nossa subjetividade, descobrindo suas potencialidades, a partir da tomada de consciência dos limites/sombras/misérias de que também é tecido o nosso dia-a-dia<sup>13</sup>.

Mejía Jimenez também afirma que a prática da educação popular não possui caminhos exclusivos. Chama a atenção para a diversidade de práticas sociais que marcam as experiências de EP no Brasil e na América Latina. Segundo ele, essas múltiplas e diferentes experiências devem ser valorizadas, pois se complementam e trazem à educação popular novas problemáticas que contribuem para a sua atualização. Assim, o autor destaca o despertar da EP para a valorização do cotidiano como espaço de libertação contínua:

A educação popular enfatiza a perspectiva micro enquanto descobre no quefazer concreto um lugar de transformação que impulsiona já, a partir de aqui e agora, a construção de nova sociedade e cria condições para que ela possa se concretizar.(...)  
(...)Neste sentido, a educação popular promove, a partir de suas formas, conteúdos e múltiplas atividades, a necessidade de forjar valores que realmente sirvam como suporte precursor da sociedade

---

<sup>13</sup> Cf. Calado. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.) Educação Popular Hoje. São Paulo: Loyola, 1998: pp. 137-138).

que buscamos construir, mantendo a possibilidade – no interior da opção popular – de autonomia, capacidade crítica e livre opção<sup>14</sup>.

Este autor considera portanto necessário haver uma articulação entre as dimensões macro e micro da realidade, garantindo que a diversidade de experiências contribui para a atualização da proposta transformadora da EP. Eis aqui, a meu ver, sua principal diferença com a postura de Maria da Glória Gohn.

Mejía Jimenez revela a importância do cotidiano como espaço de se firmar e pôr em práticas valores que se contraponham à lógica capitalista e que se tornem uma forma concreta de antecipação da vivência da nova sociedade que se deseja constituir. Para ele, a vida cotidiana é espaço para o surgimento de novas reivindicações subjetivas, anteriormente negadas ao pensamento crítico, que podem gerar uma nova ordem política. Diz ele:

Abre-se espaço para reivindicações subjetivas, aspecto sempre negado ao pensamento crítico. Para a educação popular e os movimentos sociais, a trama do imaginário constrói e recoloca a ação dos grupos humanos.(...)

(...)A vida cotidiana encontra a sua expressão. Nunca anteriormente se encontrou uma expressão de poder que procurasse na vida imediata das pessoas os núcleos geradores de uma nova forma de existência do poder, com mecanismos e instrumentos metodológicos que os colocassem na corrente da nova disputa do terreno social<sup>15</sup>.

Sintonizada com este debate, Rosa Maria Torres entende que, ao restringir as transformações sociais unicamente à sua dimensão macro, a abordagem da EP, na qual se inscreve a concepção de Gohn, acaba por esquecer o caráter processual destas transformações, não percebendo que elas já começam a acontecer a partir da própria vida dos educandos. Essa visão de EP acaba por não valorizar as mudanças que os educandos sofrem em suas relações cotidianas, nos níveis familiar e comunitário. Para Torres, a lógica da EP, baseada na oposição individualismo/cooperação,

---

<sup>14</sup> Cf. Mejía Jimenez, 1989: pp. 44-52.

<sup>15</sup> Mejía Jimenez, 1996: pp. 32-33.

acaba por negar as transformações pessoais e subjetivas que se operam nos educandos, sendo capazes de gerar grandes transformações sociais no nível micro:

(...) a lógica imperativa do grupo, baseada na oposição individualismo/cooperação e nas equivalências indivíduo = individualismo e grupo = cooperação, termina por negar a importância do indivíduo e de sua própria transformação como pessoa (...)<sup>16</sup>.

Esta autora considera os objetivos de transformação desta prática da educação popular, como uma visão “operativista e imediatista” que contribui para a existência de equívocos na prática educativa da EP. Para ela, é um equívoco esperar que, de pequenos eventos educativos, surjam grandes mudanças sistêmicas significativas numa comunidade ou bairro. Considera simplistas os esquemas metodológicos que tratam a mudança social como um passo seguinte ao final de um programa a ser rigorosamente cumprido pelos educandos, como uma tarefa obrigatória ao final de um processo.

O próprio mecanismo com que se tem chegado a interpretar esse esquema metodológico tem levado muitas vezes a ‘transformação da realidade’ a ser tratada como um problema pedagógico e, também, como um passo metodológico a ser cumprido rigorosamente ao término de todo o programa, evento ou material. Tal mecanismo tem chegado, em certas ocasiões, ao limite de interpretar esse ‘transformar a realidade’ como uma ação física ou, também, como uma tarefa que devem realizar os educandos<sup>17</sup>.

Neste sentido, Torres também acena para a importância da descoberta do micro, com a valorização do cotidiano, pelas experiências de educação popular. Ela faz uma reflexão sobre a maneira como são aplicados na prática cada um dos aspectos da EP, enquanto prática pedagógica, libertadora, comunicativa, crítica, participativa, processual, integral e de transformação social. Faz ferrenhas críticas às contradições entre o discurso e a prática da EP,

---

<sup>16</sup> TORRES, 1988: p. 64.

<sup>17</sup> Idem: p.65.

na vivência desses aspectos, principalmente no que concerne à concepção do momento da transformação da sociedade<sup>18</sup>.

Para ela, a EP tem o propósito de contribuir para a transformação social da realidade, também gerando condições para a construção de uma nova sociedade. O fortalecimento popular seria o principal meio que a EP usa na busca de realizar esse objetivo. O centro de sua crítica, no entanto, está no caráter macro e imediatista das transformações sociais esperadas pelos agentes da EP:

(...) o que se entende por transformação parece apontar e centrar-se na totalidade social – ‘transformar o sistema’, construir uma nova sociedade, etc. – sem que se levem em conta devidamente as mediações entre esse grande projeto e os passos necessários para chegar a ele, começando pelos indivíduos e grupos concretos em suas relações e práticas cotidianas<sup>19</sup>.

Torres reitera a importância do cotidiano como espaço de vivência das transformações sociais que a EP busca promover rumo a uma nova sociedade. Lembra que as relações vividas no dia-a-dia, longe dos possíveis direcionamentos de líderes ou assessores, podem ser configuradas com mais liberdade de criação, gerando mudanças nos educandos e educadores. Isto no entanto, requer um conhecimento mais profundo da realidade psíquica dos atores sociais populares, sujeitos da transformação pretendida:

(...) uma vez de fora da reunião, e sem a tutela dos seus ‘conscientizadores’, a dinâmica de reprodução cotidiana segue tendo mais peso que a dinâmica possível da mudança, na ausência desse esforço rigoroso, sustentado e integral que a própria EP considera como imprescindível para uma frutífera tarefa educativa entre os setores populares. A própria prática vem mostrando que as mudanças subjetivas exigem muito mais que boas intenções, compromissos políticos ou clareza ideológica, que requerem um conhecimento aprofundado da realidade psíquica dos indivíduos e grupos populares a cuja transformação se pretende contribuir<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 62-66.

<sup>19</sup> Cf. TORRES, 1988: p. 64.

<sup>20</sup> *Idem*:66



Já para Ivandro da Costa Sales (1999), o objeto central da educação não é a produção de conhecimentos e conteúdos rumo a uma transformação maior, pois esta é apenas uma dimensão da educação, a intelectual. Para ele, o sentido ou objeto da educação, e particularmente da EP, é a produção/reprodução de novos saberes. O conhecimento é uma dimensão do saber, pois se apresenta distanciado das relações afetivas e práticas cotidianas. Afirma Sales:

O conhecimento é uma dimensão do saber. É sua dimensão intelectual. O saber é o sentir/pensar/agir dos grupos, categorias, classes sociais. O saber inclui, portanto, a dimensão intelectual, a dimensão afetiva e a dimensão prática. O saber é cultura(...) A educação, portanto, não é o processo de produção, transmissão, reprodução de conhecimento. É a produção ou reprodução de modos de sentir/pensar/agir<sup>21</sup>.

Segundo esse autor, a desvalorização do sentir/pensar/agir, elementos da subjetividade humana, traz sérias conseqüências para a prática educativa, como: a desqualificação de dimensões importantes do ser humano, gerando um empobrecimento das pessoas; não vivência autêntica da participação e comprometimento da eficácia transformadora da EP. Diz ele:

Desqualificam-se dimensões fundamentais da vida das pessoas, o que do ponto de vista da educação popular que se pretende, significa desqualificação e empobrecimento das pessoas; não se vivência a participação, ao se impor às pessoas e aos grupos alguns objetivos, conteúdos, metodologias e formas de gestão que não têm ressonância e importância em sua vida. E compromete-se a eficácia da atuação, quando não se considera a realidade subjetiva das pessoas de quem se deseja estar junto ou a quem se pretende prestar um serviço<sup>22</sup>.

Afirmando que a educação é a *produção/reprodução* do saber, e saber é cultura, Sales lembra que esta (a educação) está inserida num contexto que a influencia e a determina. A educação

---

<sup>21</sup> Cf. SALES, 1999: pp. 111-112.

<sup>22</sup> Idem, p. 112.

constitui-se dentro de um contexto de relações econômicas, políticas e culturais que produzem profundas implicações em sua prática. Neste sentido, o resultado que se espera do processo educativo, particularmente em EP, não é a produção de erudição, mas a geração de elementos ou instrumentos adequados às lutas sociais, econômicas, políticas, religiosas, etc. do cotidiano.

O indicador de resultado que aqui se pretende não é, portanto, a erudição. É situar-se bem no contexto de interesse. É usar armas adequadas nas lutas por interesses econômicos, políticos, culturais, afetivos, religiosos...é a serenidade no modo de lutar<sup>23</sup>.

Assim sendo, aponta como perspectiva para a EP um trabalho minucioso, profundo, que envolve as dimensões humanas do sentir, do pensar e do agir. Ou seja, constitui-se num ato de apuração, organização e sistematização do saber construído na vida e responsável pela redefinição de sentidos, sentimentos e práticas individuais e sociais, proporcionando alterações significativas nas relações sociais e culturais de produção da sociedade. Em outras palavras, a EP apura/organiza/aprofunda dimensões fundamentais da subjetividade humana, na perspectiva de ampliar e qualificar o saber existente, construído na vida cotidiana dos indivíduos. Com isso, engendram-se condições de recriação do cotidiano popular que levam à produção de relações sociais capazes de romper com a lógica capitalista do lucro/individualismo/consumismo.

Assim sendo, a nova sociedade passa a tornar-se realidade já no processo educativo, e não deve ser mais considerada como algo distante, atingível apenas como fase final de um processo amplo que necessariamente teria um desfecho macro-estrutural na sociedade. Diz Sales:

(...) a Educação Popular é a formação de pessoas mais sabidas e mais fortes para conseguir melhor retribuição à sua contribuição econômica, política e cultural; mais sabidas e mais fortes para serem reconhecidas como pessoas e trabalhadoras; mais sabidas e mais fortes para serem tranqüilas e felizes e para terem uma

---

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 114-115).

convivência construtiva e preservadora com o meio ambiente físico e humano<sup>24</sup>.

Em sua reflexão sobre as formas concretas de realização da EP, Sales chama a atenção para as formas de luta que derivam da educação popular. Lembra que muitos teóricos somente consideram como efeitos da EP as lutas sociais e políticas que visam uma tomada/conquista do poder político governamental na sociedade, tomada da sede do poder central de um sistema social, político e econômico. Para ele, o poder não pode ser mais identificado num só lugar ou grupo social específico. O poder está em todas as relações sociais, permeia todas as dimensões do cotidiano, pois a lógica capitalista assim se entranha na sociedade e na vida das pessoas.

(...) o poder não mais está em um só lugar, numa sede, num palácio. As relações capitalistas, seu estilo de vida, sua cultura, bem como a existência e as formas novas e alternativas de produzir, governar, viver, pensar perpassam toda a sociedade. Estão em todos os poros da sociedade.(...) A dificuldade é que temos uma educação que só nos prepara para o ‘fim da história’. A felicidade está sempre depois(...) Sempre felicidade ou infelicidade completas. Talvez, para ser feliz, não seja aconselhável pensar em sistema, em felicidade completa, em ausência de sofrimentos, tristezas<sup>25</sup>.

O autor, portanto, defende que a felicidade é um processo de construção cotidiana e que a educação popular deve, sim, contribuir no dia-a-dia, para que ela se concretize nas vidas, individuais e coletivas, dos educandos, tornado-se, em suas próprias práticas, antecipação/prenúncio da nova sociabilidade.

Enfim, é preciso perceber/sentir que cada mudança de vida ou abertura crítica dos educandos para perceberem melhor as tramas da sociedade em que vivem, constituem-se em elemento que fundamentam a realização das novas relações, prenúncio de que um outro mundo e uma outra sociedade são perfeitamente possíveis. E

---

<sup>24</sup> Cf. SALES, 1999: p.115.

<sup>25</sup> Idem, p.120.

a transformação cotidiana, lenta, microscópica, pode ser o caminho político de uma revolução maior na sociedade.

Neste sentido, para Sales, a educação popular é passível de ser praticada em qualquer espaço popular de relações sociais. Ela pode existir, ou não, tanto em espaços onde há a influência direta das relações governamentais, como nos espaços coletivos alternativos e populares. Afirma ele:

Sustentamos que é possível fazer educação popular nos espaços governamentais. Supomos também que é possível fazer educação antipopular em espaços populares alternativos. A nossa educação popular é uma perspectiva e um modo de atuar, modo que é uma exigência de coerência com a perspectiva de formar pessoas mais sabidas e relações sociais mais justas e felizes. Com efeito, o objetivo de formar pessoas mais sabidas, participativas, felizes, seguras, serenas e que convivam bem com todos os elementos da natureza, exige um modo específico de atuar. Exige que os objetivos sejam antecipados já no modo de atuar<sup>26</sup>.

Ou seja, o elemento revelador de uma prática de EP é o modo de atuar de seus agentes educadores que deve ser coerente com os princípios e valores em que a educação popular se fundamenta. Neste sentido, é possível sim a realização da EP em espaços sob a influência de relações governamentais, desde que o comprometimento dos educadores com a EP seja suficientemente forte e capaz de romper com os limites, padrões e controles de suas implicações institucionais.

Nesta perspectiva, referindo-se à noção de revolução molecular, Félix Guatarri também afirma a importância das mudanças cotidianas “microscópicas” enquanto afirmação de uma singularidade que pode ser capaz de superar a singularidade capitalista:

A idéia de revolução molecular diz respeito sincronicamente a todos os níveis: infrapessoais (o que está em jogo no sonho, na criação, etc.); pessoais (por exemplo, as relações de auto-dominação, aquilo que os psicanalistas chamam de superego); e

---

<sup>26</sup> Cf. SALES, 1988: p. 116.

interpessoais ( a invenção de novas formas de sociabilidade da vida doméstica, amorosa, profissional, na relação com a vizinhança, com a escola, etc.).

(...) A revolução molecular consiste em produzir as condições não de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material, quanto no campo subjetivo<sup>27</sup>.

Trata-se de perceber que as relações sociais cotidianas, construídas a partir de comportamentos singulares que questionam a lógica de comportamentos e valores capitalistas, podem gerar uma teia de relações capazes de se contrapor ao sistema de relações dominante.

Esta abordagem, defendida por Sales, Guatarri e outros autores citados, é a que defendo neste trabalho, por acreditar que as relações sociais e os processos educacionais são ricos em possibilidades de aperfeiçoamento, podendo ser redefinidos conforme os princípios éticos, o compromisso e as práticas dos educadores populares. A experiência do CPEC Pé no Chão, fonte de pesquisa deste trabalho, inscreve-se nesta perspectiva, ainda que apresente limitações e equívocos na sua prática educativa popular.

Revolucionar o cotidiano é, portanto, opção consciente e dinâmica da educação popular no processo de educação política para a cidadania, rumo a uma sociedade nova, diferente, em termos de padrões, valores e práticas sociais, da que vivemos.

## **BIBLIOGRAFIA**

BARREIRO, J., *Educação Popular e Conscientização* (Tradução de Carlos Rodrigues Brandão). Petrópolis: Vozes, 1980.

BRANDÃO, C. R., *Educação Popular*, São Paulo: Brasiliense, 1984.

COSTA, M. V., (org.), *Educação Popular Hoje*, São Paulo: Loyola, 1998.

FREIRE, P., *Ação Cultural para Liberdade*, São Paulo: Paz e Terra, 1976.

---

<sup>27</sup> Cf. GUATARRI, 1986: p. 46.

- \_\_\_\_\_, *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FREIRE, P. & NOGUEIRA, A., “*Que fazer? Teoria e Prática em Educação Popular*”, Petrópolis: Vozes, 1989.
- GADOTTI, M., & TORRES, C. A., (Orgs.), *Educação Popular, Utopia Latino-americana*, São Paulo: Cortez: editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- GARCIA, P. B., *Saber Popular/Educação Popular*, Petrópolis: Vozes, 1983.
- NOVA: pesquisa, Assessoramento e Avaliação em educação.
- GOHN, M. da G., *Movimentos Sociais e Educação*, São Paulo: Cortez, 1994.
- \_\_\_\_\_, *História dos Movimentos e Lutas Sociais*, SP: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Educação Popular na América Latina no Novo Milênio: Impactos do Novo Paradigma*. Arti-go apresentado em Caxambu -ANPED/2000.
- \_\_\_\_\_, *Mídia, Terceiro Setor e MST: Impactos sobre o futuro das cidades e do campo*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GUATARRI, F. & ROLNIK, S., *Micropolítica. Cartografias do Desejo*, Petrópolis: Vozes, 1996.
- JIMENEZ, M. R. M., *Educação e Política: Fundamentos para uma nova agenda latino-americana*. In: O Pêndulo das Ideologias: A Educação Popular e o desafio da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_, (Tradução de Bento Fernandes) *Sindicato & Pedagogia, rumo a uma escola enraizada na educação popular*, Ijuí: Ed. Unijuí, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Transformação Social*, São Paulo: Cortez, 1996.
- SALES, I. da C., *Educação Popular: uma perspectiva, um mundo de atuar* (alimentado um debate). In: Scocuglia, Afonso Celso & NETO, José Francisco de Melo.(orgs.) *Educação popular: outros caminhos*. João Pessoa: Editora Universitária, 1999.
- SCHERRER-WARREN, I., *Redes de movimentos Sociais*, São Paulo: Loyola, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Cidadania Sem Fronteiras. Ações coletivas na era da Globalização*, São Paulo, HUCITEC: 1999.
- SOUZA, J. F. de., *A produção do Conhecimento na Educação Popular*, In: Cadernos da ABESS n°. 2. São Paulo: Cortez, 1988. Pág. 68-80.
- TORRES, R. M., *Discurso e Prática em Educação Popular*, Ijuí: Unijuí, 1988.

\*Prof. Ms. Francisco Antônio Ferreira de Almeida  
Sociólogo, Mestre em Educação pela UFC/Ce e professor do ITEP.

# DIÁLOGO ECUMÊNICO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

*Aloísio Cardeal Lorscheider\**

## **Introdução**

Alguns gostam de chamar isso de *macroecumenismo*. Prefiro manter as duas expressões separadas. Por quê? É que o diálogo *ecumênico* significa a busca da autêntica *Igreja* de Jesus Cristo. A Igreja una, santa, católica, apostólica, fundada por Jesus Cristo. Ao passo que diálogo *inter-religioso* é a busca da autêntica *religião* e, para nós, a religião querida por Jesus Cristo. No diálogo ecumênico o *objeto* é a Igreja; no diálogo inter-religioso o *objeto* é a religião.

## **I. Diálogo: O que é? O que se entende por diálogo?**

É uma das palavras-chave da pastoral do Vaticano II. A outra palavra é «*aggiornamento*». *Dialogar* é fundamentalmente dar a outro o testemunho de uma convicção íntima que se tem, dando, ao mesmo tempo, ao outro o necessário espaço para dar por sua vez testemunho de sua convicção íntima.

Conforme Paulo VI, no discurso de 29 de setembro de 1963 e na Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* de 6 de agosto de 1964, o início, o ponto de partida do nosso diálogo é o *anúncio de Evangelho*. Isto, na verdade, significa interpretar, reler o Evangelho, ou seja, sentar juntos e descobrir como entender o Evangelho hoje.

Podemos citar aqui *Mt* 28,18-20: “Ide ao mundo inteiro e fazei discípulos meus todos os povos...”. É muito importante a expressão “*ide ao mundo inteiro*”. Nós temos que ir ao encontro do

mundo, necessitamos tomar a iniciativa a partir do Evangelho, e não esperar que venham a nós. Vamos aos outros, testemunhando nossa convicção: E, ao mesmo tempo, temos que estar dispostos a ouvir as convicções dos outros.

Precisamos, portanto, saber confrontar-nos no âmbito da Palavra de Deus, buscando entender o que Jesus disse. Não importa se gostamos ou não, importa o que foi dito por Jesus, o qual deve ser seguido. Portanto, o nosso encontro, o nosso diálogo, devem ser e se dar *por intermédio do Evangelho*. Não importa o credo: católico, luterano, presbiteriano, metodista..., o fundamental é o encontro por meio do Evangelho. Esse é o ponto de referência para todo diálogo: descobrir como cada qual lê o Evangelho e, a partir daí, dialogar.

## **II. O Concílio Ecumênico Vaticano II**

O Vaticano II deu-nos dois documentos importantes: um para o diálogo ecumênico: é o decreto *Unitatis Redintegratio* de 21 de novembro de 1964 (portanto 40 anos atrás:), o outro é a declaração *Nostra Aetate* de 28 de outubro de 1965 (completará 40 anos no mês de outubro deste ano).

### **1. O decreto *Unitatis Redintegratio***

O decreto *Unitatis Redintegratio* consta de 3 grandes capítulos:

Princípios católicos sobre o ecumenismo; A prática do ecumenismo; A Igreja e Comunidades Eclesiais separadas da Sé Apostólica Romana.

Três são as afirmações básicas deste documento conciliar:

1. O *espírito* que anima é um espírito muito positivo: os irmãos, tanto do Oriente, quanto do Ocidente, que hoje nascem nas comunidades de outras denominações cristãs, se devidamente batizados, não devem ser tidos como hereges, cismáticos, apóstatas, mas como *irmãos*, que a Igreja Católica abraça com respeito e amor fraternos. Aquele que é devidamente batizado, é incorporado em Cristo. Este é um *vínculo sacramental* de unidade e justifica o



nome de cristão e de irmão na fé e no sacramento, embora não seja *comunhão plena*.

2. Uma Segunda afirmação doutrinária de grande alcance é o *reconhecimento positivo* de riquezas nestas comunidades cristãs. Com a união destas comunidades conosco, não só enriquecemos estas comunidades, mas somos *também* enriquecidos pelos valores cristãos que elas encerram.

3. Daí uma terceira afirmação: embora estas comunidades cristãs não possuam a plena catolicidade e a plena apostolicidades, elas não deixam de ter o seu sentido e peso no mistério da salvação.

Como se pode muito bem perceber por estas três afirmações, com o decreto *Unitatis Redintegratio* inaugura-se uma nova era na relação entre católicos e os irmãos e irmãs dessas comunidades, a era da relação fraterna.

## **2. A declaração *Nostra Aetete***

A declaração *Nostra Aetete* sobre a relação da Igreja Católica com outras Religiões não cristãs consta de 4 aspectos: O hinduísmo e o budismo; o islamismo; o judaísmo e a fraternidade universal e a exclusão de toda e qualquer discriminação.

### *Que afirmação temos aqui?*

1. A Igreja Católica não rejeita nada do que nestas religiões há de verdadeiro e santo. Considera com respeito sincero os modos de agir e de viver, os preceitos e doutrinas que, embora divergentes em muitos pontos do que a Igreja Católica professa e ensina, percebe que não raro refletem lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens. Anuncia e vê-se ela de fato obrigada a anunciar incessantemente o Cristo que é o “caminho, verdade e vida” (*Jo 14,6*), no qual Deus tudo reconciliou a Si (*2Cor 5,18-19*). Exorta, por isso, seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram.

2. Quanto ao *Islamismo*, o Concílio exorta a todos que, esquecendo o passado de não poucas desavenças e inimizades, procurem sinceramente uma compreensão mútua, defendam e promovam unidos a justiça social, os bens morais, a paz e a liberdade para todas as pessoas.

3. Quanto ao *Judaísmo* há sobretudo o Antigo Testamento que nos é comum. É deste povo que vêm Cristo segundo a carne (Rm 9,4-5), filho da Virgem Maria, os Apóstolos, fundamentos e colunas da Igreja, e muitos dos primeiros discípulos que anunciaram ao mundo o Evangelho de Cristo. Pensar também, embora o documento não o diga, em São José, no velho Zacarias e sua esposa Isabel, em S. João Batista, precursor do Senhor, no velho Simeão e na velha Ana, profetisa, todos os exemplos e testemunhas admiráveis para os cristãos: Lázaro, Marta e Maria.

Sendo, pois, grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e judeus, o Concílio quer fomentar e recomendar a ambas as partes mútuo conhecimento e apreço. Poderá ele ser obtido principalmente pelos estudos bíblicos e teológicos e ainda por diálogos fraternos.

Embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, os judeus, no entanto, não devem ser apresentados nem como condenados por Deus, nem como amaldiçoados, como se isso decorresse das Sagradas Escrituras. Haja por isso cuidado, da parte de todos, para que, tanto na catequese como na pregação da Palavra de Deus, não se ensine algo que não se coadune com a verdade evangélica e com o espírito de Cristo.

4. A Igreja Católica defende a fraternidade universal e desaprova toda e qualquer *discriminação* entre os homens e os povos no que se refere à dignidade humana e aos direitos que daí dimanam.

### **III. Como, pois, deve ser o diálogo?**

1. Animado por um amor generoso, aberto, sincero.

2. Sem limites e sem cálculos. Não podemos pensar só no resultado. O que importa e deve ficar bem claro é que há uma

missão a ser cumprida: testemunhar a convicção íntima que brota da fé, pelo Evangelho. Qualquer opinião, seja sobre economia, política, cultura e religião, deve sempre ser dada à luz da fé. Devemos nos apresentar *bem desarmados*. Não temos o direito de coagir quem quer que seja. Não podemos ser *proselitistas*. Temos apenas que anunciar, dar testemunho da nossa fé... E para isso, respeitar os outros. Se aceitarem o nosso testemunho: ótimo! Se não, paciência! Coagindo os outros, nada conseguiremos. Não podemos entrar no jeito de fazer propaganda do mundo de hoje (*marketing*) Como anunciadores da Boa Nova, precisamos ajudar os outros propiciando liberdade de expressão e decisão.

Só pelo caminho legítimo da educação humana, da persuasão interior, do trato normal, respeitando a liberdade pessoal e civil das pessoas, é que podemos dialogar. Nunca podemos ser agressivos. Temos que ter presente a lentidão do crescimento e da maturação psicológica e histórica. É preciso esperar a eficácia da Palavra. E esta eficácia só vem de Deus.

3. Perseverante, claro, confiante... O diálogo tem que recomeçar cada dia. Não nos podemos deixar vencer pelo cansaço. O diálogo deve ter clareza. É impossível falar e transmitir algo sobre a nossa fé se não temos clareza sobre ela.

Outra qualidade do diálogo é a *mansidão*. É preciso haver estima mútua. Confiança e seriedade entre nós. Caso contrário, voltamos à discussão, que não resolve.

No diálogo devem andar sempre de mãos dadas: *verdade e caridade, inteligência e amor*, em vista de uma descoberta sempre mais total da Revelação pelo testemunho da fé em Cristo Jesus. O ponto de união, finalmente, será JESUS CRISTO!

*\*Aloísio Cardeal Lorscheider*

Arcebispo de Fortaleza (1973-1995), Arcebispo emérito de Aparecida/SP

## TRÊS MONSENHORES, DOIS SABINOS, UM LOYOLA<sup>1</sup>

*Dom Manuel Edmilson da Cruz\**

Três primos, todos três sobralenses, todos três sacerdotes. Todos três monsenhores. Dois Sabinos, um Loyola: Mons. José Aloísio Pinto. Mons. Sabino de Lima Feijão. Mons. Sabino Guimarães Loyola. Todos três formados por Dom José. Todos três grandes sobralenses. Dos três já falecidos, o último, há 30 dias Deus o levou para a eternidade. Seus nomes e seus feitos estão aí, ao nosso alcance. A mídia os proclamou e assim também o fizeram ou ainda vão fazer Câmaras Municipais, a Assembléia Legislativa do Estado, o Congresso Nacional.

Nesta memória, porém, queremos recordar apenas o Loyola. Por tudo quanto lhe deve o antigo Seminário São José da Betânia aqui em Sobral, do qual por duas vezes foi reitor. Dele recebeu impulso e vida a Obra das Vocações Sacerdotais, a benemérita OVS, encarregada de transmitir aos fiéis o conhecimento da sublimidade da missão sacerdotal, implorar a Deus para a sua Igreja numerosos, sábios e santos sacerdotes e finalmente angariar do povo os recursos materiais necessários à formação dos seminaristas pobres - eu fui um deles - a grande maioria naquele tempo e ainda agora. No desempenho dessa missão Mons. Sabino Loyola percorreu por várias vezes toda a diocese (que compreendia

---

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente pelo Jornal *Correio da Semana*, Sobral/CE, sábado, de 12 a 18 de fevereiro de 2005, Ano 86, N° 97, gentilmente cedido pelo seu Diretor/Editor Aloízio Paiva.

a de Crateús e a de Tianguá, ou seja, aproximadamente, um terço do território do nosso Estado), sem contar com transporte próprio, andando de caminhão ou a cavalo, pregando aos fiéis nas matrizes e capelas; visitando as famílias dos seminaristas; falando a professores e alunos nos Colégios e Grupos escolares; promovendo campanhas vocacionais. Assim ele se foi tornando um educador e um apóstolo; assim foi despertando nele o interesse pelos meios de comunicação social; assim não tardaria que ele fosse nomeado diretor do “Correio da Semana”, ao qual imprimiria a marca de seu caráter, o seu dinamismo, a sua luta apaixonada pelo desenvolvimento do nosso povo.

Sertanejo dos grandes - ou seja, “antes de tudo um forte” - não seria ele dentro de mais algum tempo apenas o dinâmico diretor de um jornal interiorano. No seu espírito iluminado de eterno vanguardeiro, em breve iria ele sonhar grande, nada menos que dotar a diocese de Sobral do que de mais avançado havia na época, a radiofonia. E desse modo, sem recursos, sem apoio nem mesmo do nosso mais do que pioneiro e inspirado Dom José e quase por um milagre a Princesa do Norte passaria a reconhecer em Mons. Sabino o fundador da nossa querida Rádio Educadora de Sobral. Mas ele iria adiante (e aqui está possivelmente o seu maior título de glória): seguindo o denodado exemplo do bispo auxiliar de Natal, Dom Eugênio Sales, que por sua vez aplicava à Arquidiocese potiguar o exemplo do pioneiro Mons. Salcedo, da Colômbia, Mons. Sabino inaugurava em nossa terra o sistema de educação de base através do rádio. Os camponeses recebiam um aparelho de rádio com aulas programadas, iniciativa de cujo alcance e valor podem falar sociólogos e historiadores. Da sua obstinada atuação e com especial destaque, é bom recordar - por fim mas não por menos - : mesmo já idoso, nonagenário, Mons. Sabino ainda editava e mantinha, sabe Deus com que recursos, um jornal, “**O CAMINHO**” que por si demonstra à evidência a grandeza do homem e do sacerdote que ele era.

Falta espaço para ressaltar nesta memória todos os méritos do ilustrado, zeloso e santo pároco que foi Mons. Sabino nas paróquias de São Benedito e do Patrocínio. Proclamem-lhe o louvor os seus

paroquianos. Imperdoável, porém: seria esquecer outra - grandeza - a sua obra científico-teológica e litúrgica que leva o título de “Dicionário de Liturgia” por ele editada em 1994. Com a palavra Mons. Sabino: “Em 1966, fui aluno do Instituto Superior de Pastoral Litúrgica no Rio de Janeiro, durante apenas um mês. Certo dia, após dizer para os meus botões ‘*vou elaborar um dicionário*’ e como não pretendia escrever um romance, sabia que o Espírito Santo me ajudaria. Decidi, então, iniciar uma pesquisa no Mosteiro de São Bento... Estava iniciada a tarefa interrompida pelo pastoreio, numa populosa paróquia. Cursei a Faculdade de Nossa Senhora da Assunção em São Paulo... Agora, decorridos dezenas de anos de sacerdócio ministerial, a completar 85 anos, neste mundo de meu Deus, estou concluindo a modesta obra para a qual peço a benevolência dos consulentes e a compreensão de especialistas” .

Dessa ‘*modesta obra*’ publicada em primeira edição sob o patrocínio em gesto espontâneo do governador de então Dr. Ciro Gomes, eis o que diz na sua “Apresentação” a palavra autorizada do nosso caríssimo Cardeal Dom Aloísio Lorscheider: “O Dicionário de Liturgia preparado com muita diligência e muito amor, pelo Mons. Sabino Loyola, toma-se uma obra preciosa. Houve um esforço de esclarecer ao máximo tudo o que se refere ao culto público, oficial, integral do Corpo Místico de Nosso Senhor. Traz alegria consultar este Dicionário, conferindo os vários verbetes. Ele ajudará para se ter resposta a muitas indagações. Eu pessoalmente, ao examinar este Dicionário, senti-me feliz, porque uma obra de tanto fôlego é muito rara em nossos dias. E mais ainda, em nossa língua. Obra, por isso, original também no sentido de ter sido escrita para nós brasileiros. Só podemos felicitar o autor e desejar que ele colha os grandes frutos que este Dicionário trará consigo e que, certamente, exigiu anos de trabalhos incansáveis”.

Esse e ainda mais, o nosso Mons. Sabino Loyola. E seja esta uma despreziosa homenagem deste seu admirador, admirador da sua personalidade, de seu caráter adamantino, de suas virtudes raras, de sua constante dedicação a serviço de Deus, da sua Igreja e do seu povo, da sua obediência exemplar ao seu bispo diocesano,

da retilinidade das suas atitudes. Ele foi e será sempre um dos grandes. Um “varão de Plutarco”? Muito mais: um homem de Deus, um autêntico patriota, um verdadeiro apóstolo do seu tempo. Que Deus o tenha na sua glória.

*\*Dom Manuel Edmilson da Cruz*  
Bispo Emérito de Limoeiro do Norte – Ce