

# *A Ordem*

*Revista do Centro Dom Vital*



Centro Dom Vital

© 2015 by Centro Dom Vital

Rio de Janeiro - RJ

ISSN 2446-6891

Impressão e acabamento  
Reproset

1ª edição  
Dezembro de 2015

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser gravada, armazenada em sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou quaisquer outros sem autorização prévia dos autores.



## Centro Dom Vital

**Site:** [www.centrodomvital.com.br](http://www.centrodomvital.com.br)

**Facebook:** [www.facebook.com/centrodomvital](http://www.facebook.com/centrodomvital)

**Twitter:** [www.twitter.com/CentroDomVital](http://www.twitter.com/CentroDomVital)

**Email:** [comunicacao@centrodomvital.com.br](mailto:comunicacao@centrodomvital.com.br)

## A ORDEM (NOVA SÉRIE)

**ANO XCIII - VOLUME 99 - NÚMERO 1 - 2015**

### **DIRETOR DE COMUNICAÇÕES**

Vanusa Menditi Calegario

### **EDITORES AUXILIARES**

Diego Guilherme da Silva

Mariana Martins

Rafael N. Godinho

### **DIRETOR DE PUBLICAÇÕES**

Robson de Oliveira Silva

## **EXPEDIENTE**

**EDITOR:** Prof. Dr. Carlos Frederico Calvet da Silveira (UCP).

**CO-EDITOR:** Prof. Dr. Robson de Oliveira Silva (PUC-RJ).

**CONSELHO** Prof. Dr. Alfredo Garcia Quesada (Pontificia Universidad Católica del Perú – Peru).

**EDITORIAL:** Prof. Dr. Alino Lorenzon (UFRJ).  
Profa. Dra. Anna Maria Moog (UCP).  
Prof. Dr. Armando Rigobello (Università di Roma – Itália).  
Prof. Dr. Gianfranco Longo (Università di Bari - Itália).  
Prof. Dr. Guilherme Domingues da Motta (UCP).  
Profa. Dra. Maria Inês Bolinhas (Universidade Católica Portuguesa – Portugal).  
Prof. Ms. Guilherme da Costa Assunção Cecílio (UCP).  
Profa. Ms. Renata Ramos da Silva (IFTSJ).  
Prof. Dr. Sergio de Souza Salles (UCP).  
Prof. Ms. Thiago Leite Cabrera Pereira da Rosa (UCP).

## **CENTRO DOM VITAL**

### **PRESIDENTE**

Carlos Frederico C. da Silveira

### **DIRETORES**

Ana Maria Soares Blum

Diego Guilherme da Silva

Luiz Carlos Marques Simões

Maria Christina Sá

Roberto Sobral Pinto Ribeiro

Robson de Oliveira Silva

Vanusa Menditi Calegario

### **VICE-PRESIDENTES**

Gustavo Miguez de Mello

João Paulo dos Reis Velloso

José Arthur Rios

*Presentemente a nossa revista tem de se restringir ao seu papel puramente doutrinário. O que julgamos imprescindível é dar um maior desenvolvimento à sua feição panfletária. Escrevemos sem medo esta palavra. Nós não queremos nem podemos ser escravos do convencionalismo, infelizmente reinante nos meios católicos.*

*(Porque “A Ordem” não pode ser noticiosa, 1922)*

***Jackson de Figueiredo***



Centro Dom Vital

# Índice

<b>Apresentação: A Ordem e a Palavra</b>	
Prof. Robson de Oliveira Silva.....	9
<b>Os Atributos Divinos na Primeira Parte da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, questões 3-26</b>	
Prof. Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira .....	13
<b>O Sentido da Fé Cristã segundo Joseph Ratzinger</b>	
Prof. Gilcemar Hohemberger.....	69
<b>Lc 24,36-43: A alegria no encontro com o Senhor Ressuscitado</b>	
Prof. Pe. Fábio Siqueira .....	91
<b>Finitude e transcendência do ser humano</b>	
Prof. Joathas Soares Bello.....	113
<b>O projeto antropocêntrico moderno e a ótica mitopoética do mundo</b>	
Prof. Fábio Murat do Pillar.....	147
<b>Memória do Centro Dom Vital</b>	
Prof. Robson de Oliveira Silva.....	199
<b>Feminismo</b>	
Alceu de Amoroso Lima .....	203
<b>O progresso e Chesterton</b>	
Gustavo Corção.....	213



Centro Dom Vital

## **Apresentação: A Ordem e a Palavra**

Prof. Robson de Oliveira Silva

Diretor do Centro Dom Vital

*Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

**O** Centro Dom Vital encontrou sua primeira vocação na palavra. Antes de dar voz à intelectualidade brasileira, foi pela palavra que a associação se constituiu; antes de emprestar seus microfones e salas para debates e conferências disputados, foi a palavra quem primeiramente atraiu os ouvintes; antes de o Centro formar os homens mais interessantes de seu tempo pelo discurso franco e direto, foi a palavra quem sustentou e alimentou os membros do Centro. Enfim, se a voz do laicato brasileiro – e também da grande parte da intelectualidade – passou pelo

**Centro Dom Vital**, não se pode esquecer que tudo aconteceu em razão da palavra publicada na revista do Centro. Nada mais justo, portanto, ao dar continuidade ao diálogo com o mundo moderno, que se recorde onde tudo começou: **A Ordem**.

Desde 1921 a revista *A Ordem* oferece a seus leitores perspectivas novas sob os mais diversos assuntos. Foi a revista oficiosa da intelectualidade brasileira, lançando autores e recebendo colaborações de membros ilustres, como o intelectual e presidente **Alceu Amoroso Lima**, o poeta **Murilo Mendes**, o articulista **Gustavo Corção**, o jurista **Sobral Pinto** e mesmo **Carlos Drummond de Andrade**, um dos maiores escritores brasileiros, lançou textos inéditos no periódico. Por sua vocação ao diálogo, recebeu também textos de não cristãos, sempre prontos ao debate aberto e respeitoso, sempre com os olhos postos na verdade, viesse de onde viesse.

**A Ordem** retoma sua periodicidade semestral. Novos autores, antigos debates, mesmo espírito! Tudo o que é realmente bom e verdadeiro, belo e honesto, justo e humano interessa à revista. As grandes experiências culturais, na medida em que se tornam momento de encontro e abertura, refletem perfeitamente o espírito de diálogo e escuta, que permeia o CDV e que se encarna concretamente nas laudas do periódico.

Quando o dogma da moda é a pluralidade de experiências culturais, com o simultâneo esforço por relativizar valores objetivos, **A Ordem** responde o chamado da hora presente para confirmar a preponderância da cultura transcendente e generosa sobre o culto ao mesquinho, ao material e, em última instância, ao imanente. A verdade não faz violência a qualquer cultura, mas há culturas que resistem à convocação da verdade.

Sempre haverá os que fecham os ouvidos à verdade. Mas também nunca faltam os que estão à beira da estrada, procurando um ombro, um sorriso, uma palavra. Por essa razão **A Ordem** estará sempre a postos! Pronta a oferecer palavras, disposta a engrossar as vozes dos que repercutem o Verbo.

Esse número traz a reflexão do professor Carlos Frederico sobre os atributos divinos, à luz do texto do Angélico na Suma Teológica. O Prof. Gilcemar Hohemberger oferece um interessante estudo sobre o conceito de fé no pensador monumental, que é Joseph Ratzinger. O teólogo e sacerdote Pe. Fábio Siqueira brinda o leitor com uma profunda reflexão sobre a alegria, a partir do texto do Evangelho de São Lucas. O professor Joathas Bello avança uma reflexão de Filosofia da Religião, bastante intrigante. O professor Fábio Murat apresenta um itinerário da modernidade até questões atuais. Na seção Memória, dois

## Apresentação: A Ordem e a Palavra

textos de 1940 são apresentados: um do Alceu de Amoroso Lima e outro de Gustavo Corção.



Centro Dom Vital

# Os Atributos Divinos na Primeira Parte da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, questões 3-26

Prof. Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira  
Universidade Católica de Petrópolis  
Presidente do Centro Dom Vital

**Resumo:** Os atributos divinos são propriedades que predicam de Deus por analogia. A analogia que permite que partamos dos entes e cheguemos ao Próprio Ser Subsistente é, pois, para Tomás de Aquino, a analogia de atribuição. Esta se funda no princípio de causalidade, o que lhe garante o rigor científico postulado por Aristóteles. Na Suma Teológica, Tomás apresenta-nos uma série de atributos que aplicamos a Deus: simplicidade, onipotência, onipresença e outros. O maior deles indica a própria essência divina: o ser subsistente. E este se torna o nome de Deus: *Ipsum Esse Subsistens*. Percorrendo estes atributos, atingimos o objetivo de ressaltar esta originalidade do pensamento de Santo Tomás quando voltado ao problema da essência de Deus.

**Palavras-chave:** Atributos Divinos. Analogia. Ser Subsistente. Via Catafática, Via Apofática. Via Eminencial.

**Abstract:** The divine attributes are properties that we apply to God by analogy. The analogy that allows us to get to the Self-Subsisting Being is then the analogy of attribution. It is founded on the principle of causality, which guarantees the scientific rigor postulated by Aristotle. In the *Summa Theologica*, Thomas presents us a very important number of attributes that we apply to God: simplicity, omnipotence, omnipresence and others. The biggest one indicates the divine essence itself: the being subsisting. And this becomes the name of God: *Ipsum Esse Subsistens*. In the exposition of these attributes, we reach our goal to emphasize this originality of the thought of St. Thomas when facing the problem of the essence of God.

**Keywords:** Divine Attributes. Analogy. Subsistent Being Itself. Cataphatic Way, Apophatic Way. Eminencial Way.

## A Incompreensibilidade de Deus

A suprema transcendência de Deus é acompanhada pela impossibilidade de que nosso conhecimento possa alcançar o que Deus é. Um intelecto criado não pode ver com suas forças naturais a essência divina<sup>1</sup>. Conforme a tradição filosófica cristã, o Ser Subsistente só é conatural ao intelecto divino. Santo Tomás de Aquino, inserido nesta tradição, desenvolve sua teologia natural consciente de que Deus é conhecido como o desconhecido<sup>2</sup>. Contudo, apoiando-se na metafísica aristotélica, ele reconhece que uma coisa é conhecida enquanto está em ato: *unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu*. Assim, Deus deveria ser o maximamente cognoscível, dado que é Ato Puro. Contudo, o absolutamente cognoscível em si pode não ser cognoscível para um determinado intelecto: de modo que, Deus, por ser infinitamente cognoscível, torna-se, por isso mesmo, incompreensível para a inteligência finita.

### A cognoscibilidade de Deus

---

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 12, a.4.

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Super De Trinitate**, pars 1 q. 1 a. 2 ad 1: “*dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere*”.

Entretanto, ainda que um conhecimento compreensível da essência de Deus não seja possível, o homem pode ter um conhecimento verdadeiro sobre Deus: é verdade, conhecemos mais o que Deus não é do que o que é. Se não conhecêssemos algo positivo de Deus, não poderíamos ter nenhum conhecimento negativo dele, pois um conhecimento absolutamente negativo é impossível, pois todo conhecimento negativo se baseia numa afirmação. Assim, se no caso da demonstração da existência de Deus, o método mais adequado é a demonstração *a posteriori*, para tratarmos da natureza de Deus, devemos seguir o método da analogia.

Os termos podem ser divididos em equívocos, unívocos e análogos; os conceitos, em unívocos e análogos, já que não existem conceitos equívocos. Em outras palavras, a equivocidade é exclusiva dos vocábulos. Os conceitos que se predicam de seus sujeitos no mesmo sentido se chamam *unívocos*. Os conceitos análogos, em contrapartida, se predicam de seus sujeitos em sentido em parte idêntico e em parte distinto. As noções análogas expressam, pois, a mesma perfeição que se realiza de modo distinto em sujeitos e âmbitos diversos da realidade. Dois aspectos estão sempre presentes na analogia:

a) conveniência em uma perfeição (ser, bondade, beleza etc.);

b) diversidade no modo (muitos modos de ser, de bondade, de beleza etc.).

A analogia é importante propriedade dos nossos conceitos, e sua utilização é imprescindível nas ciências, especialmente na filosofia e na teologia. A analogia divide-se em analogia de atribuição e de proporcionalidade. A analogia de proporcionalidade

*Proporção* é a relação adequada entre dois elementos. Por exemplo, na Matemática, fala-se de proporção entre quantidades (2:1 ou 4:2, o dobro). *Proporcionalidade* é a igualdade de proporções (4:2 = 8:4 = 100:50 etc.), ou “igualdade proporcional”. Observe a seguinte proporcionalidade em âmbito filosófico:

matéria	potência	essência
	=	=
forma	ato	ser

Um conceito se predica de vários sujeitos com analogia de proporcionalidade, quando possuem a perfeição significada não do mesmo modo, mas de maneira semelhante.

Existe ainda a proporcionalidade imprópria ou metafórica, que se verifica quando a perfeição significada

não se realiza formalmente em um dos termos analogados. Por exemplo, ao se dizer “o pé da mesa, ou da montanha”.

A analogia de proporcionalidade conduz à analogia de atribuição, e encontra nela seu fundamento. Enquanto que a analogia de proporcionalidade se limita a comparar proporções, a analogia de atribuição procura encontrar o princípio dos termos de comparação. Assim, algo se predica com analogia de atribuição se se diz de um deles em plenitude e dos demais por participação, ou de modo derivado. O texto de Santo Tomás ilustra este tipo de analogia:

Nos nomes que se dizem de vários sujeitos analogicamente, é necessário que todos eles se digam com relação a um (*per respectum ad unum*). E este se inclui na noção de todos os demais (...). É preciso que esse nome se diga principalmente (*per prius*) daquilo que entra na noção de todos, e secundariamente (*per posterius*) dos demais, segundo a ordem pela qual se aproximam dessa unidade, em maior ou menor grau. Assim como são, que se diz do animal, entra na noção de são quando se diz de um medicamento, pois é são quando causa a saúde do animal; e entra também na noção de são que se aplica à urina, que se diz são porque é sinal da saúde do animal<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 13, a. 6.

Portanto, a analogia de atribuição supõe: o *ad unum*: um significado central e único, que organiza os demais significados; um *analogado principal* (que se diz *per prius*); e os analogados secundários (que se dizem *per posterius*). Com esta analogia, podemos conhecer com segurança alguns atributos de Deus. E por isso dizemos que Deus é bom, justo, belo, que é o próprio Ser Subsistente, do qual somos criaturas.

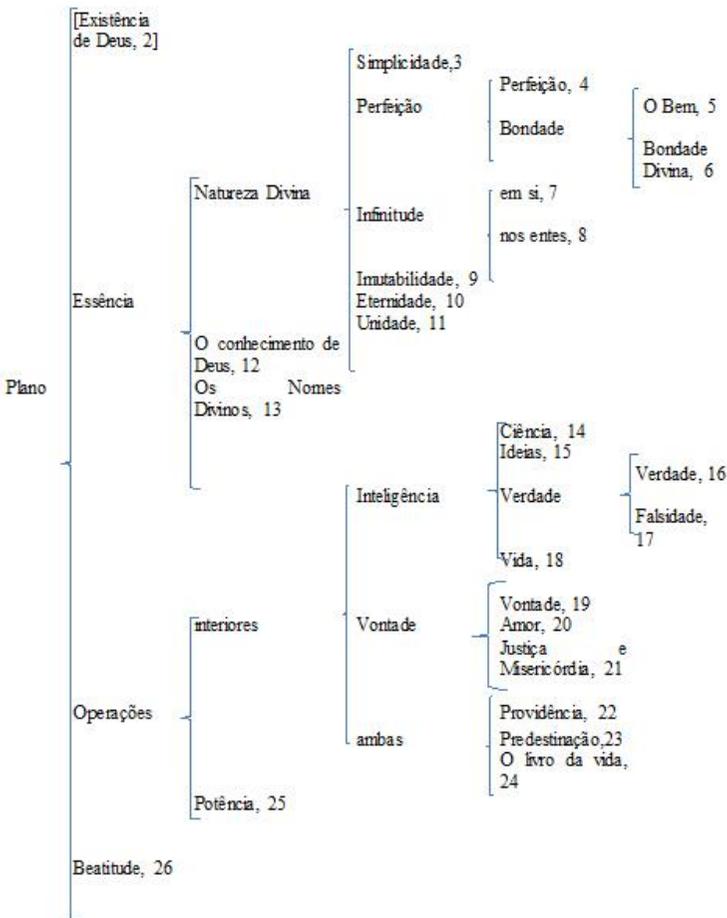
Do problema da inefabilidade de *ineffabile* (indizível, de *effáris*) de Deus passamos para a questão da analogia que nos permite conhecer o mundo como podemos falar de Deus. Implica três momentos: positivo: via catafática; negativo: via apofática; eminential: via eminential ou transcendental.

Ao aplicar nomes a Deus, é necessário distinguir entre o que significa o nome (*id quod significat nomen*) e o modo de significar (*modus significandi*). O *id quod significat nomen* é a perfeição em si mesma considerada, atendendo à pureza da definição; o *modus significandi* dá-se a partir da perfeição que está no mundo.

Os nomes de Deus denominaram-se *atributos*; não são sinônimos, embora signifiquem a mesma realidade: os atributos dividem-se em entitativos e operativos. Para Santo Tomás, contudo, o nome próprio de Deus: *Ipsum Esse*

*Subsistens*, porque ele é a fonte do ser dos entes, das criaturas. A relação de causa comporta necessariamente alguma semelhança entre a causa e o causado: todo agente produz algo semelhante a si mesmo. Este é o fundamento da analogia.

Quadro Sinótico Geral



### **Questão 3: Da Simplicidade de Deus**

#### **a. 1: Deus não é corpóreo,**

porque é o primeiro motor;

porque o primeiro é ato não potência;

porque é o que há de mais nobre.

#### **a. 2: Deus não é composto de matéria e forma,**

porque a matéria é potência;

porque o composto é bom por participação;

porque a matéria é inerte, não é causa eficiente.

#### **a. 3: Deus é o mesmo que sua essência,**

porque ao não ter matéria não há nele ulteriores determinações advindas desta, enquanto princípio de individuação;

porque o que não tem matéria tem a forma como suposto que não difere da natureza.

#### **a. 4: Em Deus, ser e essência são o mesmo,**

porque o que está no ser fora de sua essência foi produzido. Ora, em Deus, nada foi produzido;

porque o ser é atualidade de toda essência. Ora, a essência distinta do ser é potencialidade e, em Deus, não há potência;

porque o que não tem o ser por essência, o tem por participação. Deus não pode ser por participação.

**a. 5: Deus não pertence a gênero algum,**

porque a distinção entre gênero e espécie supõe a distinção entre potência e ato;

porque, por ser o ser, Deus estaria no gênero do ente, mas ente não tem gênero;

porque não há distinção entre ser e essência.

**a. 6: Em Deus, não há acidentes,**

porque acidentes supõem composição de potência e ato;

porque nada se acrescenta ao ser;

porque o que é por si precede ao que é por acidente.

**a. 7: Deus é simples,**

porque, além do que ficou dito, o composto é posterior aos componentes;

porque todo composto tem causa;

porque o composto é potência e ato;

porque todo composto tem algo de outro.

**a. 8: Deus não entra na composição de outros,**

porque é causa primeira;

porque é agente primeiro;

porque nenhuma parte é ser primeiro.

**Questão 4: Da Perfeição Divina**

Examinada a simplicidade divina, o atributo a ser estudado é a perfeição. Deus não somente é perfeito, mas é também o tipo de todas as perfeições criadas.

**a. 1: Deus é perfeito,**

porque é o primeiro princípio ativo, puro ato;

ora, o primeiro princípio não pode ser material, pois a matéria, enquanto potência pura, é princípio passivo e o que há de mais imperfeito;

logo, Deus não é primeiro princípio como matéria, mas como causa eficiente, que causa enquanto é ato.

**a. 2: Deus tem as perfeições de todas as coisas,**

porque a perfeição de todo efeito há de estar na causa que o produz; ora, preexistir virtualmente numa causa ativa, é preexistir eminentemente; ora, como Deus é causa primeira,

ele tem todas as perfeições eminentemente preexistentes em si;

porque Deus é o próprio ser subsistente, ele contém em si toda a perfeição do ser; ora, toda coisa é perfeita na medida de sua participação no ser; Deus, por sua vez, não participa de nada.

**a. 3: Toda criatura é semelhante a Deus,**

porque a Escritura testemunha: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”;

porque se trata de semelhança analógica, distinta da unívoca e das semelhanças acidentais.

**Questão 5: Sobre o Bem**

A perfeição de Deus é a fonte da bondade dos entes; trata-se aqui do bem em geral, de sua definição e divisão; na questão seguinte, tratar-se-á da bondade divina propriamente.

**a. 1: O bem não difere do ente,**

porque a razão do bem é sua apetecibilidade;

ora, algo é apetecível segundo sua perfeição, sua atualidade;

ora, o ser é a atualidade de todas as coisas;

portanto, uma coisa é boa enquanto é;

logo, o bem e o ente são idênticos.

**a. 2: O ente tem prioridade sobre o bem,**

porque tem prioridade aquilo que por primeiro se concebe;

ora, o primeiro que se concebe é o ente;

logo, o ente tem prioridade sobre o bem.

**a. 3: Todo ente é bom,**

porque enquanto está em ato é certa perfeição;

ora, o perfeito tem razão de bem e de apetecibilidade;

logo, todo ente é bom.

**a. 4: O bem tem razão de causa final,**

porque tudo aquilo a que alguma coisa tende tem razão bem e de fim;

ora, o fim é o que move a causa eficiente e é o primeiro na intenção e causa da causa eficiente;

logo, o bem tem razão de causa final.

**a. 5: A razão do bem consiste no modo, na espécie e na ordem,**

porque o modo é a medida da forma; a espécie, as qualidades que lhe assignam classificação; a ordem, a finalidade que decorre de sua forma;

ora, estas são características da perfeição, e ser perfeito é próprio do bem;

logo, a razão do bem consiste no modo, na espécie e na ordem.

**a. 6: O bem divide-se em honesto, útil e deleitável,**

porque uma coisa é boa enquanto apetecível e enquanto termo do apetite;

ora, o útil é o que atrai como meio; o honesto, onde termina o movimento do apetite como fim em si mesmo; o deleitável é o próprio repouso neste bem honesto.

**Questão 6: Da Bondade de Deus**

Todo ente enquanto ente é bom e Deus é a fonte da bondade dos entes.

**a. 1: Ser bom convém a Deus,**

porque, sendo o bem e a perfeição aquilo a que todas as coisas tendem, Deus como causa eficiente das coisas, é também seu fim;

porque todo agente é atrativo, na medida em que produz algo semelhante a si;

ora, é para isso que se tende;

logo, ser bom convém a Deus.

**a. 2: Deus é o Sumo Bem,**

porque todas as coisas desejáveis decorrem dele como causa primeira;

ora, a causa primeira, por ser análoga, produz os distintos gêneros de ente

logo, Deus reúne todos os tipos de bem, e isto é o Sumo Bem.

**a. 3: Deus é bom por essência,**

porque, sendo tríplice a perfeição de cada coisa, a saber, seu ser, seu agir e seu fim, isto só convém a Deus, e só ele é o bem por essência;

porque sua essência é seu ser e nada se lhe acrescenta acidentalmente para agir, pois ele é seu próprio fim;

logo, Deus é bom por essência.

**a. 4: Todas as coisas são boas pela bondade divina,**

porque, contrariamente ao que diz Platão, as perfeições não decorrem das formas separadas, justamente porque são múltiplas;

mas, de um princípio uno que, por ser tal, é único e fonte da bondade das coisas.

logo, todas as coisas são boas pela bondade divina.

**Questão 7: Da Infinitude Divina**

**a. 1: Deus é infinito,**

porque Deus não é matéria, nem forma que se una à matéria;

porque o infinito atribuído à matéria é imperfeito, ao contrário só tem razão de perfeição a forma que não determinada pela matéria;

porque o ser é o que há de mais formal;

logo, Deus é infinito e perfeito.

**a. 2: Além de Deus, não existe infinito,**

porque qualquer infinito ligado à matéria é infinito relativamente;

fora de Deus porque qualquer forma imaterial que não seja o ser tem o ser recebido;

ora, o que tem o ser recebido é limitado pelo recipiente;

logo, somente Deus é infinito.

**a. 3: Não existe infinito em grandeza,**

porque ser infinito em grandeza é um limite em relação ao infinito por essência;

porque o infinito em grandeza é limitado a uma espécie ou indivíduo;

porque, mesmo se distinguindo o infinito entre o matemático e o físico, não encontramos aí o infinito em ato;

logo, não existe o infinito em grandeza.

**a. 4: Não existe multidão (número) infinita em ato,**

porque o número infinito de coisas já implica delimitação por uma espécie;

porque o infinito em número só poderia ser potencial, pois a ele sempre se poderia acrescentar um novo número;

logo, não existe multidão infinita em ato.

**Questão 8: Da Presença Divina**

**a. 1: Deus está em todas as coisas,**

porque opera em todas as coisas;

porque Deus não somente cria mas também mantém as coisas no ser;

ora, manter as coisas no ser é estar presente nelas. Logo...

**a. 2: Deus está em todo lugar,**

porque é ele que lhe dá ser e poder;

porque, diferentemente das coisas materiais, a presença de Deus é que torna todas as coisas presentes.

**a. 3: Deus está em todo lugar por essência, por presença e por potência,**

porque, ao dar o ser, Deus está presente nas criaturas por aquilo que lhe pertence por essência;

porque tudo está sob seu poder, o que é um modo de estar presente;

porque conhece todas as coisas;

logo, Deus está presente nas coisas por essência, potência e presença.

**a. 4: Estar em todo lugar é exclusivo de Deus,**

porque Deus não é corpo e não tem partes;

porque somente Deus pode estar todo em todo lugar; logo...

### **Questão 9: Da Imutabilidade Divina**

#### **a. 1: Deus é totalmente imutável,**

porque é ato puro e só o que tem potência pode mudar;

porque tudo aquilo que muda tem certa composição; ora, foi demonstrado que Deus é simples;

porque Deus é perfeito e só muda aquilo que visa a atingir algo novo.

#### **a. 2: Ser imutável é próprio de Deus,**

porque todos os entes poderiam não ter existido, logo passaram do não ser ao ser por outro, que é uma das modalidades de mudança: ser mudado por outro;

porque, os entes por estarem constituídos de potência têm em si mesmos o poder de mudar, que é uma segunda modalidade de mudança;

logo, somente a Deus pertence a imutabilidade.

### **Questão 10: Da Eternidade Divina**

#### **a. 1: A eternidade é a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável,**

porque a natureza da eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do tempo, isto é, onde não existe movimento não existe antes e depois, que é a natureza do tempo;

porque duas coisas caracterizam a eternidade: a ausência de término e a simultaneidade.

**a. 2: Deus é eterno,**

porque Deus é imutável, que é a razão da eternidade;

porque, sendo seu ser, é a própria eternidade.

**a. 3: Ser eterno é próprio de Deus,**

porque, em sentido próprio, a eternidade só se encontra em Deus, pois é o único que não tem limite algum.

**a. 4: A eternidade difere do tempo,**

porque a eternidade não tem começo nem fim;

porque o tempo não é simultâneo;

porque o temporal é mensurável, o eterno, não;

porque o tempo tem partes, a eternidade é inteira.

**a. 5: O evo também difere do tempo,**

porque é como que o meio entre o tempo e a eternidade;

porque qualquer duração em relação à eternidade tem relação com a permanência no ser;

porque, propriamente considerando, o evo não tem antes nem depois.

**a. 6: Existe um único evo,**

porque cada coisa é medida pelo que há de mais simples em seu gênero;

logo, só existe uma eviternidade.

**Questão 11: Da Unidade Divina**

**a. 1: O uno nada acrescenta ao ente,**

porque o que é simples é naturalmente sem partes e o que não tem partes é uno;

porque o uno e o ente são conversíveis.

**a. 2: Entre o uno e o múltiplo há oposição,**

porque o uno é o princípio e a razão do múltiplo;

porque o uno se opõe ao múltiplo como negação.

**a. 3: Deus é uno,**

porque é simples;

porque tem perfeição infinita;

porque tudo que existe pode ser reduzido à unidade divina.

**a. 4: Deus é maximamente uno,**

porque, embora a unidade pertença a qualquer ente, Deus é simplesmente o Ser e, portanto, absolutamente uno;

**Questão 12: De como Deus é conhecido**

**a. 1: O intelecto criado pode ver a essência de Deus,**

porque todo ser é perfeito na medida em que se aproxima de seu princípio;

ora, sendo o homem inteligente, neste aspecto mais próximo de seu princípio, e Deus inteligível, sua felicidade só pode consistir neste conhecimento supremo;

logo, é necessário que os bem-aventurados vejam a essência de Deus.

**a. 2: A essência divina não é vista pelo intelecto mediante alguma semelhança,**

porque essa semelhança seria uma imagem, o que não é compatível com a natureza divina;

porque a união do intelecto com Deus se dá por certa sua conformação ao próprio Deus, que é a luz da glória.

**a. 3: A essência de Deus não pode ser vista com os olhos do corpo,**

porque Deus não sendo material não pode ser visto por nenhuma faculdade sensível, portanto, nem pelos olhos, nem pela imaginação.

**a. 4: O intelecto criado, por suas potências naturais, não pode ver a essência divina,**

porque as essências das coisas naturais são conhecidas na proporção do sujeito cognoscente: para o homem, por abstração da matéria individual;

ora, a essência de Deus, sendo imaterial, não pode ser abstraída por nós;

logo, a essência de Deus não pode ser conhecida, somente sua existência.

**a. 5: O intelecto criado, para ver a essência de Deus, precisa de uma luz incriada,**

porque tudo aquilo que é elevado a algo que ultrapassa sua natureza precisa ser dotado de um meio para tal;

ora, quando o intelecto humano vê a Deus em essência, tem de ser dotado de uma disposição sobrenatural, que é a iluminação do intelecto.

**a. 6: Uns veem mais perfeitamente a essência de Deus que outros,**

porque esta luz sobrenatural é dada na proporção do amor de cada um;

ora, os que tiveram mais amor conhecem melhor a Deus;

logo, uns veem Deus mais perfeitamente que outros.

**a. 7: Os que veem a essência de Deus, contudo não o compreendem,**

porque, mesmo quando conhecido pela criatura, Deus permanece incompreensível;

porque, sendo infinito, somente sua própria inteligência o pode compreender.

**a. 8: Quem vê a Deus por essência não vê tudo em Deus,**

porque o intelecto criado não vê tudo o que Deus faz ou pode fazer;

porque vê as coisas em Deus como quem vê o efeito na causa.

**a. 9: As coisas vistas em Deus por quem o vê por essência não o são por meio de semelhanças,**

porque a visão de Deus é posse e supõe o conhecimento direto;

porque conhecer uma coisa por meio de semelhanças não é conhecê-la por si mesma;

mas vemos as coisas em Deus, logo, não por meio de semelhanças.

**a. 10: Os que veem a Deus em sua essência veem simultaneamente tudo o que nele veem,**

porque são vistas na única essência divina e, portanto, sem sucessão de atos.

**a. 11: Ninguém nesta vida pode ver a essência de Deus,**

porque o conhecimento nesta vida está unido à matéria corporal;

ora, o conhecimento neste estado é feito a partir da abstração das essências materiais, o que não é possível em relação a Deus.

**a. 12: Nesta vida, podemos conhecer a Deus pela razão natural,**

porque pelos efeitos naturais podemos chegar à causa;

assim se dá no caso do conhecimento da existência de Deus.

**a. 13: Tem-se, pela graça, um conhecimento mais elevado de Deus do que pela razão natural,**

porque o conhecimento natural humano supõe as imagens sensíveis e a luz natural;

porque a luz da graça reforça essa luz natural.

**Questão 13: Dos Nomes divinos**

**a. 1: Deus pode ser nomeado por nós,**

porque, embora não o possamos conhecer sua essência, podemos conhecê-lo por certas perfeições das criaturas;

ora, enquanto conhecemos estas perfeições, formamos conceitos e daí os termos que podemos atribuir a Deus.

**a. 2: Certos nomes são atribuídos a Deus de modo substancial,**

porque, se excluirmos os nomes apofáticos, os catafáticos exprimem algo que pertence à essência divina;

porque são atribuídos a Deus não do mesmo modo como estão nas criaturas, mas de modo eminential.

**a. 3: Certos nomes são atribuídos a Deus em sentido próprio,**

porque o atribuímos pelo que eles significam e não pelo modo pelo qual os conhecemos, que são modos das criaturas;

porque, pelo que esses nomes significam, eles são atribuíveis antes a Deus do que às criaturas.

**a. 4: Esses nomes que são atribuídos a Deus não são sinônimos,**

porque representam perfeições múltiplas e diversas que são apreendidas por nós pelas perfeições das criaturas, ainda que se refiram a algo uno totalmente simples.

**a. 5: O que é atribuído a Deus e às criaturas não lhes é atribuído de modo unívoco,**

porque todo efeito que não tenha o mesmo poder da causa agente tem semelhança deficiente com a causa, mas também não pode ser atribuído de modo equívoco;

ao contrário, é atribuído a Deus de modo análogo, que é um meio termo entre o unívoco e o equívoco.

**a. 6: Esses nomes são atribuídos primeiramente a Deus e não às criaturas,**

porque os nomes atribuídos analogamente a vários não de ser atribuídos com relação a um único;

porque as perfeições que atribuímos a Deus por analogia, na verdade, emanam dele mesmo.

**a. 7: Os nomes que implicam relação com as criaturas podem ser atribuídos a Deus em sentido temporal,**

porque as criaturas se ordenam a Deus, embora a recíproca não seja verdadeira;

porque, ao se ordenarem a Deus, os nomes que implicam certa relação com as criaturas podem ser atribuídos de modo temporal, da parte das criaturas.

**a. 8: O nome Deus designa a natureza divina,**

porque o nome Deus indica uma natureza, isto é, o modo de agir da coisa, pois conhecemos Deus por meio de sua obra.

**a. 9: O nome Deus não é comunicável,**

porque nenhum nome que signifique um indivíduo é comunicável;

porque este nome indica um indivíduo, cuja forma é subsistente por si.

**a. 10: O nome Deus não se diz univocamente de Deus por natureza, por participação e por opinião,**

porque seja atribuição por natureza, seja na atribuição por participação, seja na atribuição por opinião encontramos certa significação comum;

ora, o diverso que tem significação semelhante é análogo e não unívoco.

**a. 11: O nome Aquele que é é o nome mais apropriado de Deus,**

porque não indica uma forma, mas o próprio ser;

porque é o que há de mais universal, é o “pélago infinito da substância”;

porque indica o “ser presente”.

**a. 12: Podem ser formadas proposições afirmativas sobre Deus,**

porque as múltiplas concepções sobre Deus se referem a um ser uno e isto é garantido pelo ato da composição (juízo afirmativo).

**Questão 14: Da Ciência Divina**

**a. 1: Há ciência em Deus,**

porque todo conhecimento é proporcionado à imaterialidade do ente;

ora, as plantas não têm conhecimento; os animais, um pouco; os homens, muito; os anjos, mais ainda; Deus, uma ciência perfeita;

porque é absolutamente imaterial e sem composição.

**a. 2: Deus conhece a si mesmo,**

porque o conhecimento é, para os entes, a atualização de uma potência por um objeto em ato;

porque Deus nada tem de potencial;

porque, sendo ato puro, seu intelecto e o objeto de seu pensamento se identificam;

logo, Deus por si mesmo conhece a si mesmo.

**a. 3: Deus compreende-se a si mesmo,**

porque Deus conhece a si mesmo tanto quanto é cognoscível e isto é compreender-se a si mesmo.

**a. 4: O conhecer em Deus é sua substância,**

porque, em Deus, o conhecer, o conhecido e o meio de conhecimento são uma e mesma coisa, por conseguinte, seu conhecimento nada acrescenta à sua substância, mas identifica-se com ela.

**a. 5: Deus conhece outras coisas distintas de si,**

porque é a causa primeira de todas as coisas;

porque as conhece em si mesmo.

**a. 6: Deus tem conhecimento apropriado das coisas dele distintas,**

porque a essência de Deus tem em si tudo que há de perfeito nas coisas e muito mais;

porque pode conhecer a si mesmo por conhecimento próprio, a fortiori, pode conhecer com propriedade tudo aquilo que participa de suas perfeições, ou todas as maneiras de participar das criaturas.

**a. 7: A ciência de Deus não é discursiva,**

porque o conhecimento discursivo é sucessivo e, em Deus, não há sucessão;

porque o discursivo supõe a causalidade dos princípios, o que pressupõe um desconhecimento inicial para que se possa chegar às conclusões finais, o que não é possível em Deus.

**a. 8: A ciência de Deus é causa das coisas,**

porque seu ser é seu conhecer;

porque é causa das coisas conjuntamente com sua vontade.

**a. 9: Deus conhece também as coisas que não são,**

porque o conhecimento perfeito de Deus implica que ele conheça não somente as coisas que ele ou as criaturas fazem ou farão (ciência de visão), mas também tudo aquilo que é meramente possível (ciência de simples inteligência).

**a. 10: Deus conhece os males,**

porque todo mal é conhecido segundo o que é;

porque é conhecido como privação de algum bem.

**a. 11: Deus conhece os singulares,**

porque nós conhecemos as coisas singulares e Deus tudo conhece de maneira mais excelente do que nós;

porque a ciência de Deus tem a mesma extensão de sua causalidade;

porque, sendo assim, Deus conhece também a singularidade que provém do princípio de individuação, de que ele é causa.

**12: Deus pode conhecer coisas infinitas,**

porque, pela ciência de visão, Deus conhece os pensamentos e afetos que emanam infinitamente dos entes inteligentes;

porque a ciência divina pelo qual o intelecto divino conhece é uma semelhança de tudo que existe ou pode existir.

**a. 13: Deus conhece os futuros contingentes,**

porque Deus não só o que está em ato, mas também o que está em potência;

porque o contingente tem dois modos: o já existente e o que poderá ou não existir;

porque se deve distinguir como esse conhecimento está em Deus e nas criaturas;

### **a. 14: Deus conhece tudo que é enunciável,**

porque somos capazes de formar enunciados e Deus tudo conhece;

porque Deus conhece os enunciados sem o ato de compor e dividir das criaturas, pois conhece a essência de cada coisa imediatamente.

### **a. 15: A ciência de Deus não é variável,**

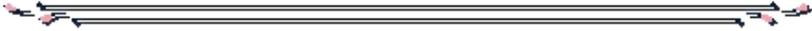
porque o conhecimento divino não depende das coisas que lhe são externas, mas é sua própria substância, que é imutável.

### **a. 16: Deus tem ciência especulativa sobre as coisas,**

porque Deus conhece a si mesmo e este conhecimento não implica nada de produzível, que é do conhecimento prático;

porque o conhecimento especulativo é o mais perfeito;

porque é em razão de sua finalidade que um conhecimento é prático; neste sentido, Deus também tem conhecimento prático das coisas.



### **Questão 15: Das Ideias**

#### **a. 1: Há ideias em Deus,**

porque aquilo que não é fruto do acaso tem uma forma como termo da geração;

porque o agente que age em razão da forma há ter a semelhança dessa forma em si;

porque a forma preexiste em Deus na forma do inteligível, e isto é ideia.

logo, existem ideias em Deus.

#### **a. 2: Há em Deus várias ideias,**

porque em qualquer efeito a intenção do agente principal é o fim último;

porque a ordem do universo foi pretendida por Deus e dela ele tem ideia;

porque, ao ter a razão do todo, Deus tem também as razões das coisas;

logo, há muitas ideias em Deus.

#### **a. 3: Deus tem ideias de tudo aquilo que conhece,**

porque seja como princípio do conhecimento, seja como princípio da geração, as ideias estão em Deus;

porque, como princípio cognoscitivo, a ideia chama-se razão;  
porque, como princípio do que Deus realiza, a ideia é modelo.

### **Questão 16: Da Verdade**

**a. 1: A verdade está principalmente no intelecto e secundariamente na coisa, e é adequação,**

porque o conhecimento consiste em que o conhecido esteja no cognoscente;

porque estar no cognoscente é estar no intelecto;

logo, a verdade é o ente enquanto referido ao intelecto, por isso é a adequação entre o intelecto e a realidade.

**a. 2: A verdade propriamente está no intelecto que compõe e divide (i. é, no juízo),**

**sede da verdade,**

porque a adequação entre o intelecto e a realidade não é conhecida pelos sentidos;

porque também não é pela apreensão;

porque somente quando se predica um predicado de um sujeito, isto é, no juízo, é que se tem a verdade.

**a. 3: O verdadeiro e o ente são conversíveis entre si,**

porque uma coisa é cognoscível na medida em que participa do ser;

porque ente é o que participa do ser;

logo, o verdadeiro e o ente se convertem.

**a. 4: O verdadeiro, segundo a razão, é anterior ao bem,**

porque o verdadeiro está mais próximo do ente, que, por si, é primeiro;

porque o verdadeiro é imediato em relação ao ser, o bem é consecutivo ao ser;

porque o conhecimento precede o apetite.

**a. 5: Deus é a verdade,**

porque a verdade se encontra no intelecto e na coisa;

porque tanto no intelecto quanto na coisa a verdade está em proporção ao ser;

porque isso é máximo em Deus, dado que seu intelecto é idêntico a seu ser.

**a. 6: Em certo sentido, e em outro não, existe uma verdade pela qual tudo é verdadeiro,**

porque, se falamos dos intelectos criados, existem muitas verdades, consoante estes intelectos;

porque, se falamos da verdade enquanto está nas coisas, então há uma só verdade;

porque a verdade do intelecto divino é única e por ela todas as coisas são verdadeiras.

### **a. 7: A verdade eterna está somente em Deus,**

porque as coisas são denominadas verdadeiras pela verdade do intelecto;

porque, como o intelecto divino é o único eterno, sua verdade é eterna e a verdade eterna está somente em Deus;

### **a. 8: A verdade no intelecto criado é mutável, no intelecto divino é imutável,**

porque há variações no conhecimento das coisas da parte dos intelectos finitos, assim como pode haver variações nas próprias coisas;

porque, no intelecto divino, não há variação de conhecimento nem das coisas, porque estas são verdadeiras por seu intelecto.

## **Questão 17: Da Falsidade**

### **a. 1: Pode haver falsidade nas coisas,**

porque as coisas são ditas verdadeiras ou falsas em relação a um intelecto;

porque, em relação às coisas naturais, criadas pelo intelecto divino, não pode haver falsidade;

porque, em relação às coisas artificiais, produto do intelecto humano, elas podem ser falsas, se não concordarem com quem as pensou.

### **a. 2: Há falsidade nos sentidos,**

porque a falsidade está nos sentidos no modo em que a verdade está;

porque os sentidos conhecem as coisas enquanto têm certa semelhança delas;

porque, nos sentidos, há três semelhanças: primeiramente e por si; primeiramente e não por si; nem primeiramente nem por si; no primeiro caso, não pode haver falsidade; nos outros, sim;

porque, por certa comparação, pode haver “julgamento” falso dos sentidos.

### **a. 3: A falsidade está no juízo,**

porque o intelecto é informado pela semelhança às coisas;

porque, neste sentido, que é o da apreensão, o intelecto não se engana;

porque, ao julgar, o intelecto compõe ou divide; e, assim, pode julgar mal por dois motivos: quando se atribui a definição de uma coisa a outra; quando compõe partes inconciliáveis de certa definição.

### **a. 4: O verdadeiro e o falso são contrários,**

porque o verdadeiro e o falso se opõem como contrários;

porque se deve distinguir aqui: negação, privação e contrário; a negação nada diz de positivo e não implica sujeito; a privação nada diz de positivo mas implica sujeito; o contrário diz algo positivo e implica o sujeito;

porque verdadeiro dá uma acepção adequada da coisa; o falso, uma acepção não adequada.

## **Questão 18: Da Vida Divina**

### **a. 1: Viver não pertence a todo ente,**

porque vivo é aquele que se move a si mesmo, como no caso dos animais;

porque nem todo ente tem esta faculdade de mover-se a si mesmo.

### **a. 2: A vida não é mera operação,**

porque, a operação é um ato isolado, enquanto a vida, atinge a substância toda;

porque, para o vivente, ser é viver.

**a. 3: A vida convém a Deus,**

porque, sendo a vida auto movimento, ela convém sobretudo a Deus;

porque um tipo de auto movimento é o dos vegetais; outro, dos animais; outro, dos inteligentes;

porque estes distintos tipos são graus de imaterialidade;

porque quanto mais vivo mais imaterial e imanente.

porque Deus é totalmente imaterial e suas ações são iminentes.

**a. 4: Em Deus, tudo é vida,**

porque o viver de Deus é seu conhecer;

porque, em Deus, o intelecto, o conhecido e a intelecção são uma só coisa; e isto é seu viver.

**Questão 19: Da Vontade Divina**

**a. 1: Deus tem vontade,**

porque a vontade é consecutiva ao intelecto;

porque repousar no bem é próprio da vontade;

porque querer é seu próprio ser.

**a. 2: Deus também quer coisas distintas dele,**

porque, se as próprias coisas naturais tem a tendência a difundir seu próprio bem, *a fortiori*, Deus quer comunicar sua bondade a outros;

porque o fim dessa comunicação é ordenado a ele mesmo;

pois convém à bondade divina ser participada por outros.

**a. 3: Nem tudo é querido por Deus por necessidade,**

porque o necessário tem dois modos: o absoluto e o condicional;

porque a necessidade é absoluta, quando o predicado pertence à natureza do sujeito; e condicional, quando não;

porque Deus quer por necessidade absoluta sua bondade e, como sua bondade é perfeita, nada se lhe pode acrescentar;

porque querer coisas distintas de si não é de necessidade absoluta para Deus.

**a. 4: A vontade de Deus é causa das coisas,**

porque Deus age por vontade e não por necessidade de natureza;

porque é necessário que o que age por natureza é determinado por um intelecto;

porque Deus é o primeiro na ordem dos agentes, ele age pelo intelecto e pela vontade;

porque o ser de Deus não é determinado;

porque a inclinação divina para realizar o que concebeu pelo intelecto convém à vontade.

**a. 5: A vontade de Deus não é movida por causa alguma,**

porque Deus tudo conhece por um único ato de sua essência;

porque tudo quer na sua vontade e quer as coisas ordenadas a seu fim mas o fim não é causa pela qual quer as coisas.

**a. 6: A vontade de Deus sempre se cumpre,**

porque o feito se conforma ao agente segundo sua forma;

porque uma coisa pode ser sem ter determinada forma mas nela não pode faltar o que é mais universal, ou seja, não pode existir se não for ente;

porque, como o ser de Deus é causa universal, não pode não acontecer o efeito que a vontade divina quis.

**a. 7: A vontade de Deus não muda,**

porque a ciência de Deus é totalmente imutável, logo, também sua vontade.

**a. 8: A vontade de Deus não impõe necessidade às coisas,**

porque, embora a vontade de Deus imponha necessidade a certas coisas, não as impõe a todas;

porque a vontade divina é absolutamente eficaz e não somente faz as coisas que quer, mas também como as quer;

porque Deus quis distintos níveis de participação no seu ser, há coisas necessárias e outras contingentes.

**a. 9: Não existe em Deus a vontade do mal,**

porque o mal é atraente justamente porque está unido a um sujeito bom, o que pode ser objeto de algum apetite;

porque Deus não quer nenhum bem mais que a sua bondade;

porque tanto no mal de culpa quanto no mal natural, são os bens a que se visa, seja o bem da justiça, seja o bem da ordem da natureza.

**a. 10: Deus tem livre-arbítrio,**

porque há livre-arbítrio quando não se quer por necessidade ou por instinto natural;

porque Deus só quer por necessidade sua própria bondade, as coisas, ele as quer por livre-arbítrio.

**a. 11: Em Deus, distingue-se uma vontade de sinal,**

porque a manifestação da vontade divina é metaforicamente chamada de vontade de sinal.

**a. 12: São cinco os sinais da vontade divina: a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão,**

porque estes são os sinais pelos quais costumamos manifestar nosso querer;

porque a permissão e a operação são sinais da vontade quanto ao presente: permissão refere-se ao mal e operação refere-se ao bem; os outros se referem ao futuro: a proibição, ao mal; o preceito, ao bem; o conselho, ao bem superabundante.

**Questão 20: Do Amor Divino**

**a. 1: Há amor em Deus,**

porque o primeiro movimento da vontade ou de qualquer outro apetite é o amor;

porque o bem é o objeto desses apetites;

porque o amor é justamente a tendência ao bem em geral, possuído ou não;

porque, por consequência, onde há vontade, há amor; logo, como há vontade em Deus, há também amor.

**a. 2: Deus ama todas as coisas,**

porque tudo que existe é bom, na medida em que participa do ser;

porque a vontade de Deus é a causa das coisas;

porque o amor de Deus infunde e cria a bondade das coisas; logo, porque as quis pelo bem que nelas infundiu, Deus as ama;

**a. 3: Deus ama certas coisas mais do que outras,**

porque se pode amar mais ou menos em duplo sentido: a) pelo próprio ato da vontade (mais ou menos intenso); b) pelo bem que se quer para o amado; no primeiro sentido, o amor de Deus é absoluto, sem mais nem menos; no segundo sentido, Deus ama mais uns que outros, em razão do bem que lhes concede.

**a. 4: Deus ama mais os melhores,**

porque, de acordo com o precedente, Deus ama mais os melhores;

porque, se alguns são melhores, Deus as amou mais.

**Questão 21: Da Justiça e da Misericórdia Divinas**

**a. 1: Há justiça em Deus,**

porque, das duas espécies de justiça, a comutativa e a distributiva, a que atribuímos a Deus é a distributiva;

porque Deus atribui as coisas de acordo com a dignidade de cada um;

porque a ordem da natureza manifesta esta justiça divina.

**a. 2: A justiça de Deus é a verdade,**

porque, se a verdade consiste numa adequação entre intelecto e coisa, o intelecto que causa uma coisa é para ela regra e medida, e, portanto, sua verdade.

porque a justiça de Deus que estabelece uma ordem de acordo com sua sabedoria, que é sua lei, é também sua verdade.

**a. 3: A misericórdia convém a Deus,**

porque lhe compete a misericórdia não como paixão, mas como efeito;

porque a misericórdia consiste em ter mísero o coração, isto é, considerar a miséria do outro como se fosse a sua própria;

porque o efeito da misericórdia divina é fazer cessar a miséria do outro, entendendo-se miséria como certa deficiência;

porque Deus concede uma profusão de perfeições às coisas por sua bondade, por sua justiça, por sua liberalidade e por sua misericórdia;

porque, pela bondade, temos o dom absoluto de Deus; pela justiça, temos a proporcionalidade dos bens concedidos; pela liberalidade, indica-se que os bens concedidos por Deus não servem à sua utilidade, mas promanam exclusivamente de sua bondade; pela misericórdia, Deus suprime certas deficiências das coisas.

### **a. 4: Há justiça e misericórdia em todas as obras de Deus,**

porque Deus não pode realizar algo que não esteja de acordo com sua justiça e sua bondade, por isso a justiça está em tudo que ele realiza;

porque a obra da justiça divina supõe sempre uma obra de misericórdia e sobre ela se funda;

porque, quando se trata do que é devido a uma criatura, Deus concede mais do que o exige a devida proporção, o que é suficiente para observar que a ordem da justiça está abaixo do que lhe confere a bondade divina, e aí está a misericórdia.

## **Questão 22: Da Providência Divina**

### **a. 1: A providência convém a Deus,**

porque a providência diz relação a um fim;

porque, sendo Deus a causa das coisas por seu intelecto, a razão de seus efeitos preexiste nele;

porque, assim, é necessário que a razão pela qual as coisas são ordenadas ao fim preexista na mente divina, e isto é providência;

por isso, é justa a observação de Boécio: “a providência é a própria razão divina que, estabelecida naquele que é o sumo príncipe de todas as coisas, tudo dispõe”.

**a. 2: Todas as coisas estão sujeitas à providência divina,**

porque todas as coisas estão submetidas à providência, tanto no geral quanto no particular;

porque, como todo agente age em vista de um fim, a ordenação ao fim estende-se até onde se estende a causalidade do primeiro agente;

ora, a causalidade divina estende-se a todas as coisas não somente em relação às suas espécies, mas também enquanto indivíduos.

**a. 3: Deus provê imediatamente todas as coisas,**

porque a providência divina compreende duas coisas: a razão da ordem das coisas e a execução ou o governo dessa ordem;

porque, quanto à razão, Deus provê todas as coisas, pois deu às coisas o poder de produzir os efeitos que convêm a seu ser;

porque, quanto ao governo, Deus vale-se de intermediários a fim de lhes comunicar a dignidade de causa.

**a. 4: A providência divina não impõe necessidade às coisas que lhe estão submetidas,**

porque, embora a providência imponha necessidade a certas coisas, não a impõe a todas;

porque o necessário e o contingente exprimem graus de participação no ser e visam ao bem do universo criado como um todo.

**Questão 23: Da Predestinação**

**a. 1: Os homens são predestinados por Deus,**

porque o fim a que se ordenam as coisas é duplo: o sobrenatural e o natural;

porque o natural atinge-se pelo poder da própria natureza;

porque o fim sobrenatural há de ser atingido sob a ação de Deus;

porque a razão dessa ação divina preexiste em Deus, sendo parte de sua providência, e isto é predestinação.

**a. 2: A predestinação nada acrescenta aos predestinados,**

porque a predestinação não é algo no predestinado e sim no que predestina;

porque, como parte da providência e não estando esta nas coisas e sim no provedor, a predestinação é certa razão existente na mente divina que ordena alguns à salvação eterna;

porque a execução desta ordenação está passivamente nos predestinados e ativamente em Deus.

**a. 3: Deus reprovava alguns,**

porque é próprio à providência permitir alguma deficiência nas coisas;

porque, sendo os homens destinados à vida eterna, cabe que alguns não alcancem este fim, e isto é a reprovação;

porque como a predestinação inclui a vontade de conferir a graça e a glória, a reprovação inclui a vontade de permitir que alguém caia em culpa e seja condenado.

**a. 4: Os predestinados são eleitos por Deus,**

porque a predestinação supõe a eleição e esta o amor;

porque, em Deus, a vontade ao amar é causa do bem, enquanto que nós só queremos movidos por um bem preexistente, por isso elegemos a quem amamos;

porque Deus ama a quem eleger;

porque, assim, o amor supõe a eleição e esta a predestinação.

**a. 5: A presciência dos méritos não é causa da predestinação,**

porque não há nada que possa causar algum efeito na vontade divina;

porque, nos homens, não há méritos anteriores à vocação da fé;

porque, embora de um primeiro efeito bom da predestinação se pode tirar outro, o efeito total da predestinação não tem outra causa senão a vontade divina.

**a. 6: A predestinação é certa,**

porque a predestinação, sem impor necessidade, obtém infalivelmente seu efeito;

porque a predestinação, que é parte da providência, como esta, tem uma ordem infalível, o que não exclui o livre-arbítrio, pelo qual o efeito da predestinação se realiza de modo contingente.

**a. 7: O número dos predestinados é certo,**

porque este conhecimento não pode escapar à ciência divina;

porque este conhecimento está intrinsecamente ligado à predestinação;

porque, embora, para nós, seja impossível conhecer este número, Deus o conhece.

**a. 8: A predestinação pode ser ajudada pela prece dos santos,**

porque Deus não suprime os efeitos das causas segundas;

porque, embora Deus não seja preordenado por estas causas, estas podem ajudar em razão de seu efeito.

**Questão 24: Da Livro da Vida**

**a. 1: O livro da vida é o mesmo que a predestinação,**

porque é metáfora baseada nas coisas humanas;

porque se refere ao que foi gravado por Deus em relação ao destino das criaturas;

porque, enfim, nada mais é do que “o conhecimento que Deus, pelo qual ele retém firmemente os que destinou para a vida eterna”.

**a. 2: O livro da vida refere-se apenas à vida gloriosa dos predestinados,**

porque o livro da vida é o conhecimento dos eleitos à vida;

porque aquilo para que alguém foi escolhido tem razão de fim;

porque o fim que ultrapassa a natureza é a vida gloriosa.

**a. 3: Pode-se cancelar alguém do livro da vida,**

porque, embora a predestinação divina nunca falhe enquanto ordenação dos predestinados, quanto àqueles que, pela graça, podem atingir a vida, pode haver falha;

porque alguns que, pela graça, estão ordenados à vida eterna, dela decaem pelo pecado;

porque este cancelamento não se refere ao conhecimento de Deus, mas às coisas conhecidas, que são mutáveis.

**Questão 25: Da Potência Divina**

**a. 1: Existe potência em Deus,**

porque se entende aqui a potência ativa, e não a passiva;

porque a potência ativa é princípio de ação em outro e isto convém a Deus enquanto ato puro e primeiro princípio ativo.

**a. 2: A potência de Deus é infinita,**

porque já se disse que Deus é infinito;

porque a potência de um agente é proporcionada a seu ser.

**a. 3: Deus é onipotente,**

porque pode tudo que é possível, incluindo-se aí o que está além da natureza criada;

porque o que é incompatível com a onipotência divina é aquilo que implica em si mesmo o ser e o não ser;

porque, na verdade, trata-se mais de coisas que não podem ser feitas do que de coisas que Deus não possa fazer.

**a. 4: Deus não pode fazer que as coisas passadas não tenham sido,**

porque o que implica contradição não pertence à onipotência divina;

porque apagar o passado é contraditório;

porque o próprio perdão supõe que a culpa tenha existido.

**a. 5: Deus pode fazer outras coisas diferentes das que faz,**

porque a bondade divina é um fim que ultrapassa as coisas criadas;

porque, assim sendo, a sabedoria divina não está determinada a certa ordem de coisas, de modo que Deus não possa fazer algo diferente do que faz.

**a. 6: Deus pode fazer melhor as coisas que faz,**

porque toda coisa tem dupla bondade: a da sua essência e a que se acrescenta à sua essência;

porque, embora, quanto à primeira bondade, Deus não possa fazer melhor, quanto à segunda bondade, Deus pode fazer melhor as coisas que faz;

porque, absolutamente falando, Deus sempre pode fazer coisas melhores em relação a qualquer coisa que tenha sido feita.

### **Questão 26: Da Beatitude Divina**

#### **a. 1: A beatitude convém a Deus,**

porque beatitude significa o bem perfeito da natureza inteligente;

porque ser inteligente e ser perfeito convêm a Deus;

logo, a beatitude convém a Deus de modo máximo.

#### **a. 2: Deus é beato segundo o intelecto,**

porque cada coisa tende à perfeição de sua natureza;

porque a perfeição do que é inteligente é a perfeição do intelecto;

porque, em Deus, ser e entender são o mesmo; logo...

**a. 3: Deus é a beatitude de todo bem-aventurado enquanto objeto do intelecto, não quanto ao ato intelectual,**

porque a beatitude, enquanto ato da inteligência, admite duas coisas: o objeto do ato e o próprio ato;

porque, quanto ao objeto, somente Deus pode sê-lo;

porque, quanto ao ato de quem conhece, a beatitude é algo criado nas criaturas, embora não em Deus.

**a. 4: A beatitude divina inclui todas as beatitudes,**

porque tudo que há de desejável em qualquer beatitude existe eminentemente na beatitude divina;

porque até mesmo os bens materiais das criaturas corpóreas existem em Deus de modo espiritual.

Enfim, os quase vinte atributos, apresentados nestas questões da primeira parte da Suma, serão completados com os atributos relativos a natureza criadora de Deus, quando Tomás passar a tratar mais estritamente da obra da criação. A extensão deste tratado revela o cuidado Tomás tanto para se manter na tradição que recebera, que é eminentemente neoplatônica e, como tal, enfatiza a teologia apofática, como absorver as conquistas do pensamento aristotélico. Contudo, a maior riqueza de seu tratado está na novidade que lhe é própria: a tese de que o ser, que é ato, é a própria essência divina.

\* \* \*

**REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA**

DAL SASSO, G.; COGGI, R. **Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino**. Bolonha: ESD, 1991.

LYONS, Le Chanoine. **La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin resumée en tableaux synoptiques**. Nice: Imprimerie Ind. Ateliers Place d'Armes, 1901.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Livraria Sulina, 1980.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Tradução de Carlos-Josaphat de Oliveira et alii. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Super De Trinitate**.

<http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>: 23/11/2015

# O Sentido da Fé Cristã segundo Joseph Ratzinger

Prof. Gilcemar Hohemberger<sup>1</sup>

*Professor do Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário São*

*José de Niterói*

**Resumo:** Este trabalho discute o sentido do crer, busca a essência da fé que a demonstre como uma possibilidade do existir humano em relação àquela que se apresenta de modo dominante nos dias atuais, uma existência voltada para o factível, para o saber e o fazer. A partir do pensamento de Joseph Ratzinger, sobre a compreensão da fé como atitude da existência humana circunscrita pela palavra confiança, enquanto decisão fundamental que norteia toda a vida e atinge as camadas mais profundas do ser humano, apresenta-se a razoabilidade da fé cristã, demonstrando que a fé implica a pessoa toda e é credível porque concilia inteligibilidade e sentimento, é relacional e voltada para a verdade.

**Palavras-chave:** Joseph Ratzinger. Fé cristã. Ser humano. Razão. Sentido.

**Resumen:** Este trabajo aborda el sentido de creer, busca la esencia de la fe que la demuestra cómo una posibilidad de la existencia humana en relación con lo que aparece del modo dominante en nuestros días, una existencia frente a lo factible, al saber y hacer. Desde el pensamiento de Joseph Ratzinger, en el entendimiento de la fe como actitud de la existencia humana circunscrita por la palabra confianza, como una decisión fundamental que guía toda la vida y llega a las capas más profundas del ser humano, muéstrase la razonabilidad de la fe cristiana, lo que demuestra que la fe implica a toda la persona y es creíble porque reconcilia inteligibilidad y sentimiento, es relacional y centrada en la verdad.

**Palabras clave:** Joseph Ratzinger, fe cristiana, ser humano, razón, sentido

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia Sistemática e Mestre em Teologia pela PUC-RJ, Especialista em Filosofia pela UGF-RJ, Graduado em Filosofia e Teologia.

## Introdução

**I** A fé cristã foi um dos principais temas abordados por Joseph Ratzinger (Papa Emérito Bento XVI), um dos mais influentes teólogos do século XX e um dos mais importantes pensadores católicos da atualidade. Em toda a sua vida teológica e eclesial, demonstrou a realidade e o dinamismo da fé nos dias de hoje, apresentando-a como força e vitalidade humanizadora, diante dos principais perigos: uma fé vista de modo passivo e privado, a recusa da educação na fé, o rompimento entre a vida e a fé.

Este estudo busca fundamentar, através do pensamento do autor, que o cristianismo é uma fé com uma visão racional da realidade, que tem, na sua concepção de mundo, os conceitos de natureza, homem, Deus, *éthos*, vinculados entre si, pautados na primazia do amor. Trata-se de mostrar que a fé cristã não é uma ideologia, um sistema de conhecimentos ou, ainda, uma mundivisão, mas tem a ver com o todo da realidade, com o fundamento último de toda a existência humana. A fé tem a ver com a razão e com todo o cosmos. A fé não obnubila a razão, mas a desperta, alarga seus horizontes; não é alófono no mundo, mas fala aos homens de hoje sobre o verdadeiro sentido da vida.

Mesmo diante do pensamento moderno, cujo racionalismo iluminista tentou reduzir a religião a algumas sentenças evidentes de todos os homens, na qual Deus foi metodicamente excluído e o âmbito da própria fé reduzido, crer em Deus é ainda um ato verdadeiramente humano e possibilidade de uma real existência. Por isso o cristianismo continua a anunciar com intrepidez o Evangelho da Paz, servir à Verdade que liberta e colaborar na construção de uma civilização do amor.

A humanidade ainda continua a buscar sentido para a sua existência mesmo diante de tantas conquistas científicas e tecnológicas. O homem moderno continua com o coração inquieto apesar de todo progresso. Também hoje não é suficiente ser e pensar de qualquer forma. Continua com a necessidade da verdade, da busca pelo sentido da vida em algo maior, que está além de suas próprias limitações. O ser humano, apesar de tantos contratempus na história, volta-se para Deus, sai daquilo que é limitado e frágil para experimentar um amor incondicional e indestrutível.

O ser humano que, hoje, se abre para a fé, que escuta e responde à Palavra divina, descobre sua natureza filial e relacional, descobre a si mesmo naquele que o revelou. A aventura da fé configura o homem ao Homem Jesus e o projeta a um caminho que não foi pensado por ele mesmo, mas aberto por Deus, que o conduz ao encontro de Deus, um Deus Vivo, um Deus que se mostrou. Somente assim a vida se torna verdadeira, autenticamente humana.

Para realizar esta pretensão, é necessário revisar o conceito de fé e a ideia de razão, bem como levantar a inevitável pergunta pela verdade, presentes na cultura e repensar seus significados para o homem de hoje. A principal intuição de Ratzinger que iremos abordar se encaminha, por assim dizer, em demonstrar que a fé cristã não é um sistema, uma ideia, uma entrega cega ao irracional, mas é um ir ao encontro do *logos*, do *sentido*, da própria verdade, por isso a fé cristã é a possibilidade de uma verdadeira existência humana<sup>2</sup>. Portanto, é necessário apresentá-la não como uma

---

<sup>2</sup> O conteúdo da fé não pode ser comparado a um sistema de conhecimento, mas apresentar-se como uma forma de confiança: “a fé não é, em primeira linha, um grande edifício de numerosos conhecimentos sobrenaturais que, como uma estranha segunda or-

construção intelectual fechada, mas como um caminho, que tem em Abraão o começo, onde um Deus-Pessoa atua trans-localmente e de modo transtemporal. Um caminho cuja referência está naquele que pode dispor do futuro, um firmar-se, um colocar-se com confiança no chão da Palavra de Deus. Caminho que mostra harmonia entre Deus e o mundo, entre a razão e o mistério, revelando o cristianismo como síntese entre fé e razão.

Por isso nosso percurso discutirá o sentido do crer, isto é, buscará apresentar uma definição da essência da fé, que a demonstre como uma possibilidade do existir humano em relação àquela que se apresenta de modo dominante nos dias atuais, uma existência voltada para o factível, para o saber e o fazer. A seguir, desenvolverá o pensamento de Ratzinger sobre a compreensão da fé como atitude da existência humana circunscrita pela palavra *confiança*, enquanto decisão fundamental que norteia toda a vida e atinge as camadas mais profundas do ser humano. Assim, demonstraremos o argumento principal de Ratzinger: a razoabilidade da fé cristã, demonstrando que a fé implica a pessoa toda e é credível porque concilia inteligibilidade e sentimento, é relacional e voltada para a verdade, isto é, “o ato de fé cristã inclui essencialmente a convicção de que o fundamento que lhe dá sentido, o *logos*, sobre o qual nos firmamos, é justamente, como sentido, também a verdade”<sup>3</sup>.

---

dem de conhecimentos, estariam ao lado do campo da ciência, mas uma *resposta afirmativa a Deus, que nos dá esperança e confiança*”(RATZINGER, J. **Fé e futuro**. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 20).

<sup>3</sup> RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. *Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 57.

## 2 – Em busca de uma definição da essência da fé

A obra teológica e vida eclesial de Joseph Ratzinger nos remete à pergunta formal: o que é a fé e onde ela pode encontrar o seu ponto de partida e exercer uma função no mundo do pensamento moderno? Não se trata, primeiramente, de abordar o conteúdo da fé, cuja forma concreta se encontra no assim chamado Símbolo Apostólico da Fé, mas entender o que significa a atitude de fé do ser humano para compreendê-la como possibilidade de existência verdadeira, uma vez que a fé, de fato, corresponde à natureza do homem<sup>4</sup>.

A intenção deste nosso percurso é esclarecer o que significa “crer” e o quanto esse problema só pode ser discutido com as marcas e categorias do tempo em que é formulado: “o que a afirmação ‘creio’ quer dizer e o que ela significa na boca de um cristão nos dias de *hoje*, nas condições da nossa existência atual e de nosso posicionamento presente diante da realidade como um todo?”<sup>5</sup>. Que atitude é esta, portanto, que toma o cristão, a qual manifesta que a existência cristã se exprime em primeiro lugar e ante de tudo no verbo “creio”? Se é assim que se caracteriza a vida cristã, “o âmago do cristianismo consiste no fato de ser uma ‘fé’”<sup>6</sup>.

Não é algo evidente definir o cristianismo, nem mesmo demonstrar que a existência cristã encontra a sua expressão

---

<sup>4</sup> Id., **Fé, Verdade e Tolerância – O Cristianismo e as grandes religiões do mundo**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007, p. 128.

<sup>5</sup> Id., **Introdução ao cristianismo**, p. 37.

<sup>6</sup> Ibid., p. 38.

central na palavra “credo”, pois antes de tratarmos do cristianismo enquanto religião é necessário compreendemos que se trata de uma atitude de fé; uma vez que religião e fé não são realidades coincidentes<sup>7</sup>. O ato de fé tem suas condições próprias: o homem só é capaz de ver o que Deus não é, de modo que Deus é e sempre será para o ser humano, essencialmente, o invisível, aquele que se encontra fora:

Ter fé significa decidir que no âmago da existência humana há um ponto que não pode ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível, mas que toca a fímbria daquilo que não é visível, a ponto de este se tornar tangível para ele revelando-se como algo indispensável à existência<sup>8</sup>.

Mais do que nunca é necessário buscar uma definição da essência da fé. Ratzinger se lançou neste desafio e demonstrou que a fé é um dom, mas feita a um ser racional, livre, que pede um mínimo de inteligência do que crê, uma atitude de confiança e abandono naquele que é indispensável à existência.

---

<sup>7</sup> A interpretação de que qualquer religião pode ser chamada de *fé* se dá em sentido muito restrito. O Antigo Testamento, por exemplo, como um todo, não se entendia como uma “fé”, mas como uma “Lei”, uma ordem de vida, onde o ato de fé adquire importância cada vez maior. Ratzinger vê como exemplo significativo nesta distinção a religiosidade romana, na qual se entendia por “religio” a observância de determinadas formas e práxis, sem a necessidade de um ato de fé em elementos sobrenaturais. O elemento decisivo é antes a observância de um sistema de ritos do que a adesão pessoal.

<sup>8</sup> Ibid., p. 39.

### 3 - Fé enquanto ato de firmar-se e de entender

Na obra *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger constata que a fé não faz parte da relação entre o saber e o fazer, que é característica do ideário do pensamento voltado para o factível, entre o *factum* e *faciendum* - a base fundacional do pensamento atual que se mostra marcado pelo relativismo como visão predominante<sup>9</sup>. Uma vez que na modernidade, a verdade está reduzida ao *factum*, e o futuro ao factível e não mais ao *logos*, o sentido que está no início de tudo. É necessário perguntar-se pelos elementos realmente essenciais da fé e expressá-la numa relação muito diferente que é estabelecida pelas palavras-chaves “firmar-se” e “entender”, como possibilidade do existir humano.

Para tratar desta dimensão antropológica da fé, Ratzinger propõe o confronto entre o binômio firmar-se/entender com o de saber/fazer, fazendo da expressão bíblica fundamental e intraduzível de Is 7,9: “sem firme confi-

---

<sup>9</sup> O relativismo tornou-se um perigo para a fé cristã: “o relativismo leva a não ter pontos fixos, suspeita e volatilidade causam inconsistências nas relações humanas, enquanto a vida é vista dentro de experiências que duram pouco, sem assumir responsabilidades. Se o individualismo e o relativismo parecem dominar a alma de muitos contemporâneos, não se pode dizer que os crentes estão totalmente imunes deste perigo, com o qual somos confrontados na transmissão da fé” (Cf. PAPA BENTO XVI, **Audiência Geral**, Praça São Pedro – Vaticano, Quarta-feira, 17 de outubro de 2012).

ança, não vos firmareis”, um suporte para caracterização e distinção da fé: “a fé visa um plano totalmente diferente daquele em que se situam o fazer e a factibilidade, pois ela é essencialmente confiança naquilo que não foi feito por nós e que jamais poderá ser feito e que, nessa condição, sustenta e possibilita tudo o que fazemos”<sup>10</sup>.

Esta frase apontada como síntese teológica do que compreendemos como expressão da fé tem, no radical da palavra hebraica *'mn* (amen) uma multiplicidade de significados: verdade, firmeza, fundamento sólido, fidelidade, confiar-se ou crer em algo. Assim, crer em Deus dá ao ser humano uma base sólida para a sua vida; compreendendo aqui que a fé é um colocar-se com confiança no chão da Palavra de Deus<sup>11</sup>.

A oração hebraica, ao ser transportada para o grego, isto é, na tradução grega do Antigo Testamento (Sptuaginta), assumiu uma forma conceitualmente diferente: “Se não

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 53.

<sup>11</sup> A reflexão de Ratzinger está de acordo com a exegese de Luís Alonso Schökel, uma vez que, ao comentar o versículo de Is 7,9b (“Se não credes, não subsistirei”), na Bíblia do Peregrino, afirma que: “a frase é uma síntese teológica capital, montada sobre um jogo de conjugações: *'m lo' ta' minu ki lo' te'amenu*. A palavra de Deus é o ponto de apoio da salvação, a fé é o centro de gravidade. A palavra de Deus se cumprirá, diante dos planos humanos que não se cumprirão”.

crerdes, não entendereis”<sup>12</sup>. Não obstante, a essência ficou resguardada. O conteúdo da fé descrito no texto hebraico “firmar-se” tem relação com o ato de entender. Mesmo assim difere totalmente do plano em que se situam o fazer e a factibilidade e de uma tentativa de similá-la ao sentido do conhecimento da factibilidade. A fé não pode ser encontrada nessa estrutura de conhecimento, como esclarece Ratzinger:

A dúvida insistente do talvez, com que a fé questiona o ser humano em toda parte e em todo lugar, não remete a uma insegurança dentro do conhecimento factível, antes questiona o caráter absoluto desse âmbito, relativizando-o com um dos níveis da existência humana e do ser em geral que só pode ter o caráter de penúltimo<sup>13</sup>.

O confronto do binômio pode ser melhor compreendido a partir desta distinção dos dois níveis da existência. Fica claro que existem *duas* formas fundamentais do comportamento humano em relação à realidade e que uma não pode

---

<sup>12</sup> Ratzinger tem presente que nesta tradução com mudança conceitual se manifesta, de certo modo, o processo de helenização que permite a pergunta sobre o sentido bíblico original, uma vez que a fé, nesta versão, teria sido intelectualizada. Se na versão hebraica a fé exprime uma atitude de fincar-se sobre o chão da Palavra confiável de Deus, a grega vincula a fé com a faculdade de entendimento e da razão.

<sup>13</sup> Ibid., p. 53.

ser reduzida ou substituída à outra. Ambas se localizam em planos diferentes<sup>14</sup>.

A fé não é uma forma imperfeita de conhecimento ou uma opinião que depois deva ser trocada por um conhecimento factível, não um pré-conhecimento pronto a substituição quando diante de algo mais completo, mas trata-se de uma forma essencialmente diferente, autônomo e próprio, que não deve ser reduzido nem derivado de algum outro conhecimento.

Ratzinger insiste nesta distinção para evitar uma redução, pois, uma vez que a fé não faz parte do âmbito da factibilidade e do feito, ela situa noutra âmbito, naquele das decisões fundamentais que o ser humano precisa tomar, decisões que só podem ser tomadas de uma única forma, isto é, pela fé. Forma que não se associa a nenhuma outra, é única e inevitável:

---

<sup>14</sup> Ratzinger recorda, para iluminar a questão abordada, a confrontação feita por Martin Heidegger da dualidade do pensamento calculador e do pensamento reflexivo, as quais são duas maneiras legítimas e necessárias que não podem simplesmente fundir-se ou reduzir-se uma à outra, mas ambas devem existir: o pensamento calculador reduzido à factibilidade e o pensamento reflexivo voltado para o sentido das coisas. Em sentido proporcional, o entender da fé, não pode ser reduzido ao factível: concentrado no factível o ser humano corre o risco de esquecer-se da reflexão sobre si mesmo e sobre o sentido de seu ser.

Parece-me imprescindível ver isso com toda clareza: todo ser humano precisa de alguma forma tomar posição diante desse âmbito das decisões fundamentais; e para o ser humano não existe outra maneira de fazê-lo que não seja a fé. Existe uma área que ninguém pode contornar totalmente. Todo ser humano precisa “crer” de alguma maneira<sup>15</sup>.

Após estas considerações, é necessário inquirir no pensamento ratzingeriano o significado desse ato humano existencial, perguntando o que é ter fé. Em relação ao já apresentado, pode-se resumir, conforme a orientação do autor, o significado da fé:

- É o ato de o ser humano firmar-se na realidade como um todo, sem que esse ato seja redutível ao conhecimento, por ser incomensurável em relação ao conhecimento;
- É a atribuição de sentido que é anterior ao calcular e ao agir do ser humano e sem o qual ele nem teria condições de calcular ou de agir, porque ele só pode fazê-lo no lugar onde há um sentido que o sustente;
- É um movimento da existência como um todo, um firmar-se sobre um sentido não produzido, mas recebido;

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 54.

- É a adesão ao primado do invisível e do real verdadeiro que nos sustenta e que, por isso mesmo, nos capacita a enfrentar o visível com serenidade plácida, numa atitude de responsabilidade ante o invisível como verdadeiro fundamento de todas as coisas<sup>16</sup>;
- Enfim, a fé não pode nem deve ser um produto da reflexão, pois não é um conhecimento doutrinal, mas *confiança existencial*.

A fé refere-se, portanto, àquela dimensão que dá sentido à existência humana. O ser humano não consegue viver somente da factibilidade, pois como ser humano e na sua essência humana autêntica ele vive do amor, do sentido. “O sentido é o pão de que o ser humano vive na essência de seu ser”<sup>17</sup>. Não vive da factibilidade, mas do sentido, porque a factibilidade não gera o sentido. A situação básica do ser

---

<sup>16</sup> Esta colocação de Ratzinger merece uma atenção especial, pois se trata de sua intuição central na abordagem do tema da fé nos dias de hoje. Se a fé cristã assume a opção de que o invisível é mais real do que o visível deve-se admitir, então, que ela constitui uma afronta dupla contra a atitude da modernidade hoje. Se o positivismo e fenomenismo tendem a limitar tudo ao “visível”, ao “manifesto”, e a tecnologia pede confiança ao factível, a fé cristã propõe o primado do invisível sobre o visível e o do receber sobre o fazer. Trata-se, na perspectiva da fé, de um salto de confiança no invisível, atitude absurda na perspectiva científica que tende a medir tudo e encontrar na “mensurável e experimentável” o seu chão, o seu sustento.

<sup>17</sup> Ibid., p. 55.

humano, então, é esta: não pode ele mesmo produzir seu sentido, pois deixaria de ser sentido, mas um absurdo. “O sentido, ou seja, o chão sobre o qual pode firmar-se e viver a nossa existência como um todo, não pode ser produzido, ele só pode ser recebido”.

E aqui, podemos rever a afirmação capital de Paulo aos Romanos: “A fé procede da audição” (Rm 10,17). Argumento imutável, que transcende o aspecto sociológico, isto é, as circunstâncias condicionadas pela época. A fé não vem “da leitura” ou “da reflexão”. O conhecimento vem “da reflexão” (tal como na filosofia), mas a característica da fé é vir “da audição”, o que significa que a fé não é um produto do meu pensamento. Todo pensar dentro da fé é, na verdade, um re-pensar sobre aquilo que se ouviu, que foi revelado, recebido. Existe na fé uma prevalência da palavra sobre o pensamento<sup>18</sup>.

É própria da essência da fé a revelação e não o raciocínio. Revelação que deve ser sempre um recebimento responsável em que aquilo que se ouviu não se torne uma propriedade pessoal. Ela é preposta, precede. Seu principal ele-

---

<sup>18</sup> O autor distingue estruturalmente a fé da filosofia. Na filosofia a precedência é do pensamento em relação à palavra, pois ela é fruto da reflexão. A fé, ao contrário, aproxima do ser humano externamente, por isso não é produto de uma reflexão e sim daquilo que foi ouvido, aquilo que o encontra sem ser pensado, que chama, que exige compromisso.

mento é a palavra anunciada e não um produto pensado. Há, nesse sentido, uma estrutura diferente do factual, uma vez que a fé não é essencialmente individualista, isto é, não é obra de um indivíduo que, como indivíduo, constrói a partir de si, que se constrói inicialmente num espaço interior e que, só num segundo momento ele se torna comunicável quando é expresso em palavras. Diversamente, “a fé primeiramente um chamado à comunidade visando a união do espírito pela unidade da palavra. Seu sentido é de antemão um sentido social: criar unidade do espírito pela unidade da palavra”<sup>19</sup>. A experiência individual de busca, da aventura própria da fé, se dá apenas num segundo momento.

A partir dessas constatações é possível entender a estrutura dialógica da fé e, dessa, a sua forma eclesial. Por sua essência a fé está, portanto, orientada a um *tu* e ao *nós*, e é por meio dessa vinculação dupla que ela liga o ser humano a Deus. Isso implica em afirmar que, segundo a estrutura interna da fé, a relação com Deus e a com os semelhantes são inseparáveis entre si. Logo, o diálogo do ser humano do ser humano com Deus e o diálogo dos homens entre si postulam e condicionam-se mutuamente.

Fica evidente, então, que a fé não é o resultado de uma reflexão solitária em que o *eu* chega a uma conclusão qual-

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 69.

quer, mas que “a fé é o resultado de um diálogo, que pressupõe a disposição de ouvir, de receber e de responder, que remete o ser humano, pela relação do eu com o *tu*, ao *nós* daqueles que participam dessa mesma fé”<sup>20</sup>. Daí decorre a certeza cristã de que “a salvação não vem da grandeza do homem, mas da misericórdia condescendente de Deus”<sup>21</sup>, noutras palavras, “a fé faz com que o homem reconheça a sua incapacidade para alcançar por si só a salvação e, portanto, faz com que ele perceba o caminho, ou seja, o meio de salvação que vem de Deus”<sup>22</sup>.

Nesta perspectiva, a fé é uma abertura ao eterno. A eternidade se torna o critério para o viver. Assim, a fé no Deus de Jesus Cristo significa fé no Deus que, atrás do muro da morte, ainda mostra um futuro e até mais intenso. Essa fé que exige colocar a existência em direção ao futuro não significa fuga para o além ou ainda uma desvalorização terrena, não se resume numa sedução a falsas esperanças ou à inatividade, passividade já condenada por Paulo (1Tes 4,11; Ef 4,28). Antes, impele atividade e responsabilidade. Justamente porque seu futuro está aberto ao eterno, o presente se torna decisivo, adquire significação maior ainda. A confi-

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 67.

<sup>21</sup> RATZINGER, J., **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 273.

<sup>22</sup> Id., **O Novo Povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 18.

ança no futuro pede constância no presente, transformação da realidade, justiça e solidariedade. Assim descreve Ratzinger essa realidade perturbadora:

A promessa de um futuro eterno pode ser para o homem não só redentora, mas igualmente aniquiladora e ameaçadora. Pois a ideia de que sua ação e sua omissão seriam medidas com o critério de eternidade, e decidem não só sobre o momento, mas para além do limite da morte, essa ideia para o homem que a leva a sério deve parecer quase cruel de modo que diante desse futuro ele foge e prefere suportar a ausência de futuro do que sujeitar-se a essa exigência<sup>23</sup>.

É da convicção de nosso autor que a fé cristã deve estar envolvida com o mundo em sua totalidade, que deve sair do seu gueto e levar consigo à esfera pública o seu conteúdo próprio, isto é, o Deus que julga e sofre, o Deus que estabelece limites e critérios; o Deus do qual viemos e ao qual nos dirigimos. Por isso, é necessário perguntar-se se Deus mesmo não é a verdadeira realidade, a condição prévia de qualquer “realismo”, de modo que, sem Ele, nada permanece intato.

Precisamente como cristãos somos chamados a construir este mundo, a trabalhar no seu futuro, para que um dia se torne o mundo de Deus que ultrapassará de longe

---

<sup>23</sup> Id., **Fé e Futuro**, p. 38.

tudo que nós mesmos jamais podemos construir. “O cristianismo não é uma religião do passado que nos quer prender para sempre a alguma coisa que um dia foi, mas uma religião da esperança do que está por vir. Uma religião que nos abre o caminho para o que vem, para a criação definitiva”<sup>24</sup>.

Por isso ele compreende quanto o próprio Concílio Vaticano II tinha como propósito conferir ao cristianismo novamente a força de fazer história. Pois o cristianismo não pode ficar restrito ao âmbito subjetivo e particular, uma vez que fazendo parte da esfera subjetiva não pode mais ser uma força determinante no grande processo da história e nas decisões que deviam ser tomadas. Assim, uma das consequências do Concílio deveria ser justamente essa: “realçar de novo o fato de que a fé do cristão abrange a vida inteira, de que o seu lugar é no meio da história e do tempo, ultrapassando a sua importância o âmbito meramente subjetivo”<sup>25</sup>.

Para Ratzinger, “o futuro se forma onde as pessoas se unem em torno de convicções que dão forma à vida. E o futuro bom cresce onde essas convicções têm a sua origem na verdade para dentro dela”<sup>26</sup>. Assim, a fé deve tomar a forma

---

<sup>24</sup> Id., **Dogma e Anúncio**, p. 355.

<sup>25</sup> RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**, p. 12.

<sup>26</sup> Ibid., p. 17.

experencial da vida, acompanhada da alegria de pôr-se a caminho, para participar do mistério do fermento que penetra e renova o todo a partir de seu interior.

### 4 – À guisa de conclusão

Nas entrelinhas nos perguntamos se a fé é verdadeiramente a força transformadora da vida humana ou somente um dos elementos que fazem parte da existência, sem ser aquele determinante que a envolve totalmente. Papa Bento XVI responde: “a fé cristã, operante na caridade e forte na esperança, não limita, mas humaniza a vida, de fato a torna plenamente humana”. Continua o Pontífice dizendo que “a fé afirma que não há uma verdadeira humanidade se não nos lugares, nos gestos, nos tempos e nas formas em que o homem é animado pelo amor que vem de Deus, exprime-se como dom, manifesta-se em relações ricas de amor, de compaixão, de atenção e de serviço desinteressado para o outro”<sup>27</sup>.

A importância desta abordagem parte de uma leitura da conjuntura histórico-sócio-cultural, pois dificilmente terá havido outro momento na história em que a questão do conteúdo e do sentido autêntico da fé cristã estivesse envolta

---

<sup>27</sup> PAPA BENTO XVI, **Audiência Geral**, Praça São Pedro – Vaticano, Quarta-feira, 17 de outubro de 2012.

por uma névoa de incertezas tão densa como nos dias de hoje.

A fé cristã, hoje, corre grande risco de ser transformada num mero palavreado que tem dificuldade de esconder um vazio espiritual completo, de um assombro diante da descrença em nossos dias ou o assombro que acompanha empreendimento de comunicá-la, por isso, a importância de uma compreensão da fé como possibilidade de uma verdadeira existência humana no mundo de hoje, a compreensão de que a palavra “crer” significa uma decisão da existência, isto é, viver para o futuro que Deus nos outorga para além do limite da morte. “A fé é decidir estar com o Senhor, para viver com Ele. E este ‘estar com Ele’ introduz na compreensão das razões pelas quais se acredita. A fé, precisamente porque é um ato da liberdade, exige também assumir a responsabilidade social daquilo que se acredita”<sup>28</sup>.

A fé é um voltar-se da existência na direção do eterno, para seus critérios, suas ordens. Um confiar a sua liberdade Aquele que É, e sempre Será.

Trata-se do encontro não com uma ideia ou com um projeto de vida, mas com uma Pessoa viva que transforma em profundidade nós mesmos, revelando-nos a nossa verdadeira identidade de

---

<sup>28</sup> PAPA BENTO XVI. *Carta Apostólica sob forma de Motu Proprio Porta Fidei*, São Paulo: Paulinas, 2001, n. 10.

filhos de Deus. O encontro com Cristo renova os nossos relacionamentos humanos, orientando-lhes, dia após dia, à maior solidariedade e fraternidade, na lógica do amor. Ter fé no Senhor não é um fato que interessa somente à nossa inteligência, a área do saber intelectual, mas é uma mudança que envolve a vida, todos nós mesmos: sentimento, coração, inteligência, vontade, corporeidade, emoções, razões humanas. Com a fé muda verdadeiramente tudo em nós e para nós, e se revela com clareza o nosso destino futuro, a verdade da nossa vocação dentro da história, o sentido da vida, o gosto de ser peregrino para a Pátria celeste<sup>29</sup>.

A posição teológica de Joseph Ratzinger é profundamente radicada na opção primeira do Cristianismo de reconhecer, no evento Cristo, a Encarnação do Logos. O ato de fé (cristã) não é uma entrega cega ao irracional, mas uma adesão racional às verdades sobre o sentido último do ser humano. É um ir ao encontro do *Logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da própria verdade, porque a razão sobre a qual o ser humano se firma não pode ser outra que a própria verdade que a sustenta. Esta é a reflexão central do autor, não de todo original, mas indômita às tendências modernas e indubitavelmente notável, profunda e atual.

---

<sup>29</sup> PAPA BENTO XVI, **Audiência Geral**, Praça São Pedro – Vaticano, Quarta-feira, 17 de outubro de 2012.

\* \* \*

### REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

RATZINGER, J. A Europa na crise da cultura. In.: **Communio**. Vol. XXVIII, N° 1: janeiro/março 2009, pp. 39-50.

\_\_\_\_\_. A transmissão e as fontes da fé. In.: **Communio**. Vol XXIII, N° 1, 2005, pp. 29-50.

\_\_\_\_\_. **Credo para hoje: em que acreditam os cristãos**. Braga, Portugal: Editorial Franciscana, s/d.

\_\_\_\_\_. **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Do sentido de ser cristão – Três homilias**. Cascais, Portugal: Príncípa, 2009 .

\_\_\_\_\_. **Fé e futuro**. Petrópolis: Vozes, 1970.

\_\_\_\_\_. **Fé, verdade, tolerância – O Cristianismo e as grandes religiões do mundo**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Cristianismo**. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006.

O Sentido da Fé Cristã segundo Joseph Ratzinger

\_\_\_\_\_. **O Novo Povo de Deus.** São Paulo: Paulinas, 1974.



# Lc 24,36-43: A alegria no encontro com o Senhor Ressuscitado

Prof. Pe. Fábio Siqueira

*Professor do Instituto Superior de Teologia do Rio de Janeiro*

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é apresentar um tema teológico de Lucas, a saber, aquele da “alegria”, visto a partir de uma perícope específica: Lc 24,36-43, o encontro com o Ressuscitado. Para cumprir tal objetivo percorrer-se-á o seguinte caminho: em primeiro lugar será feita uma análise da terminologia concernente à alegria constante nesta perícope, ou seja, o verbo χαίρω e os substantivos χαρά e ἀγαλλίασις, sendo este último um hápax legoumenon no Novo Testamento, olhando-se particularmente os versículos nos quais tais termos se encontram. Na segunda parte do artigo será apresentada a tradução da perícope, acompanhada de algumas “notas” de crítica textual, bem como de sua estrutura. Na terceira parte do artigo será traçado um breve comentário à perícope em questão, detendo-se particularmente no v. 41a, buscando-se fazer uma aproximação do que significa “não poder crer por causa da alegria”. A última parte do artigo é uma relação de Lc 24,36-43 com os sinóticos (Mt 28,16-20 e Mc 16,9-20). O presente artigo conclui que a alegria, tema teológico próprio de Lucas, encontra aqui o seu ápice: é alegria do encontro com o Senhor Ressuscitado.

**Palavras-chave:** Teologia Bíblica, Novo Testamento, Lucas, Alegria.

**Abstract:** The purpose of this paper is to present a theological theme of Lucas, namely that of "joy", seen from a specific pericope: Luke 24,36-43, the meeting with the Risen One. To reach this goal will be run through the following path: first of all, there is an analysis of the terminology relating to the joy in this pericope: the verb χαίρω and the nouns χαρά and ἀγαλλίασις, the latter being a hápax legoumenon in the New Testament, looking up particularly the verses in which such terms are. In the second part of the article will be presented the translation of the pericope, accompanied by some "notes" of textual criticism, as well as its structure. In the third part of the article is drawn a brief comment to perícope concerned, pausing particularly in v. 41a, seeking to make an approximation of what it means "can not believe for joy." The last part of the article is the relationship between Luke 24,36-43 and the the

Synoptics (Mt 28,16-20 and Mc 16,9-20). This article concludes that the “joy”, an specific Luke’s theological theme, finds here his top: it is “the joy of the encounter with the Risen Lord”.

**Palabras clave:** Biblical Theology, New Testament, Luke, Joy

# 1 O tema da “Alegria” em Lucas

## 1.1. Terminologia

Encontramos três termos importantes em Lucas para falar da alegria. O primeiro é o verbo χαίρω que aparece 12x no evangelho segundo Lucas: 1,14; 1,28; 6,23; 10,20 (2x); 13,17; 15,5; 15,32; 19,6; 19,37; 22,5 e 23,8.<sup>1</sup> Esse verbo pode ser traduzido como “ser alegre” ou “alegrar-se”<sup>2</sup>.

O segundo termo é o substantivo χαρά que aparece 8x no mesmo evangelho: 1,14; 2,10; 8,13; 10,17; 15,7; 15,10; 24,41; 24,52<sup>3</sup>. O substantivo χαρά, que na perícope a qual se refere este artigo aparece no genitivo singular feminino, pode significar “alegria, prazer, aquilo o que traz alegria ao

---

<sup>1</sup> Cf. MOULTON, W. F. et GEDEN, A. S. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. 1003.

<sup>2</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 2114.

<sup>3</sup> Cf. MOULTON, W. F. et GEDEN, A. S. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. 1002.

coração”<sup>4</sup>. Alguns autores destacam a importância do termo em Lc 24,52, onde o evangelista fala que os discípulos retornaram a Jerusalém μετὰ χαρῆς μεγάλης, ou seja, “com uma grande alegria”, já “quase prontos” para anunciar a todos a boa nova da salvação<sup>5</sup>. Dizemos “quase prontos” porque ainda era necessário obedecer à ordem do Cristo, segundo a qual era necessário aguardar em Jerusalém a vinda do Paráclito (cf. At 1,4-5).

O terceiro termo para indicar “alegria” no evangelho de Lucas é um *hapáx legoumenon*, ou seja, um termo raro no Novo Testamento. Trata-se do termo ἀγαλλίασις que aparece em Lc 1,44 no dativo singular feminino (ἀγαλλιᾶσει). Este termo só aparece mais três vezes dentro do Novo Testamento: em At 2,46, Hb 1,9 e Jd 24<sup>6</sup>. Todavia, enquanto em Lc 1,44 este substantivo aparece como referido diretamente à presença do Cristo que, ainda no ventre de Maria, faz já com que João Batista “se alegre” no ventre de sua mãe, Isabel, em At 2,46 o termo vai se referir à alegria que os discípulos

---

<sup>4</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 2122.

<sup>5</sup> Cf. CONZELMANN, Hans. χαρά, χαίρω, συγχαίρω. In: KITTEL, Gerhard et FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume IX. Michigan: Grand Rapids, 2006, pp. 359-376.

<sup>6</sup> Cf. MOULTON, W. F. et GEDEN, A. S. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. 4.

sentem em partir o pão pelas casas e em Jd 24 da alegria escatológica de se encontrar, um dia, “alegres/jubilosos” na presença do Senhor. Em Hb 1,9, por sua vez, o termo se encontra na citação que o autor do escrito faz do Sl 44,8 segundo a tradução da LXX<sup>7</sup>.

## **1.2. Breve análise dos versículos onde ocorrem os termos acima**

### **1.2.1. O verbo χαίρω**

Das doze aparições do verbo χαίρω no evangelho de Lucas, a primeira (cf. Lc 1,14) diz respeito à alegria que se dará por conta do nascimento de João Batista.

Em Lc 6,23 e 10,20 trata-se da escatologia, ou seja, aquela alegria de saber que se receberá, como recompensa, a vida eterna.

Em Lc 15,5 e 15,32, no contexto das parábolas da misericórdia, a alegria é do pastor que encontra a ovelha e do pai que reencontra o filho perdido. Trata-se, assim, da alegria de Deus, que recebe de braços abertos o pecador arrependido.

---

<sup>7</sup> O termo (ἀγαλλίασις - agallíasis) traduz, neste caso, o termo hebraico יִשְׂשׁוֹן (*shāshôn*).

A alegria está ligada à presença do Messias em Lc 1,28, no contexto do anúncio do anjo à Virgem Maria de que ela será a mãe do Salvador, e em Lc 19,6 e 19,37, onde Zaqueu se alegra em receber Jesus em sua casa e as multidões se alegram por reencontrar Jesus depois dos seus milagres, respectivamente.

Num sentido que poderíamos chamar de “negativo” o termo aparece em Lc 22,5 e 23,8. O primeiro versículo fala da alegria do sinédrio diante da delação de Judas. Lc 23,8, por sua vez, fala da alegria de Herodes, que esperava presenciar algum ato portentoso do Senhor.

Concluindo, podemos afirmar que o verbo χαίρω, em Lucas, indica principalmente a alegria do encontro com Jesus, o Messias, e a alegria de Deus em reencontrar o pecador perdido.

### 1.2.2. O substantivo χαρά

Das oito aparições do substantivo χαρά no evangelho de Lucas, três delas se referem diretamente à alegria por encontrar o Senhor, seja no seu nascimento (cf. Lc 2,10), seja após a sua ressurreição (cf. Lc 24,41.52).

A primeira aparição do termo se dá em Lc 1,14, onde, do mesmo modo que o verbo χαίρω, o termo se refere ao nascimento de João Batista.

Duas vezes o termo se refere à alegria que há, no céu, pela conversão do pecador (cf. Lc 15,7.10) e uma vez o termo é utilizado para indicar a alegria dos discípulos quando voltam da missão (cf. Lc 10,17).

Apenas uma vez o termo é utilizado numa acepção um pouco “negativa” quando, em Lc 8,13, no contexto da parábola do semeador, se afirma que alguns acolhem com “alegria” a palavra, mas não tem raiz em si e, por isso, a palavra não dá fruto, apesar de gerar, inicialmente, alegria.

Concluindo, podemos afirmar que o substantivo χαρά no evangelho de Lucas se refere, sobretudo, ao encontro com Jesus, o Messias. Também, a exemplo do verbo χαίρω, ele indica a alegria que Deus sente pela conversão do pecador.

### 1.2.3. O substantivo ἀγαλλίασις

Esse *hapáx legoumenon* encontrado no Evangelho de Lucas significa “alegrar-se” ou “rejubilar-se”. Na LXX, o termo traduz, em algumas passagens, o verbo hebraico לָאֵ (cf. Is 25,9) talvez pela proximidade sonora, e é utilizado, algumas vezes, para indicar a alegria da comunidade pela salvação recebida de Deus (cf. Sl 50[51],14)<sup>8</sup>. No Novo Testamento, especialmente em Lc 1,44, o termo indica a alegria

---

<sup>8</sup> ISOWSKY, G. *Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, p. 323.

pela inauguração do tempo escatológico, que se dá com a vinda do Messias<sup>9</sup>.

## 2. O texto de Lc 24,36-43

### 2.1. Tradução

<sup>36a</sup> Ταῦτα δὲ αὐτῶν  
λαλούντων

<sup>36a</sup> Falavam, ainda, estas coisas,

<sup>36b</sup> αὐτὸς ἔσθη ἐν μέσῳ αὐτῶν

<sup>36b</sup> quando ele próprio se colocou de pé no meio deles

<sup>36c</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς·

<sup>36c</sup> e disse-lhes:

<sup>36d</sup> εἰρήνη ὑμῖν.

<sup>36d</sup> A paz esteja convosco!

<sup>37a</sup> πτοηθέντες δὲ καὶ

<sup>37a</sup> Tomados de espanto e te-

---

<sup>9</sup> Cf. BULTMANN, Rudolph. ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις . In: KITTEL, Gerhard et FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume I. Michigan: Grand Rapids, 2006, pp. 19-21.

## A alegria no encontro com o Senhor Ressuscitado

ἔμφοβοι γενόμενοι	mor
<sup>37b</sup> ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν.	<sup>37b</sup> pensavam ver um espírito.
<sup>38a</sup> καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	<sup>38a</sup> Mas, disse-lhes:
<sup>38b</sup> τί τεταραγμένοι ἐστέ	<sup>38b</sup> Por que estais perturbados
<sup>38c</sup> καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;	<sup>38c</sup> e por que se levantam em vossos corações tais questi- onamentos?
<sup>39a</sup> ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου	<sup>39a</sup> Vede minhas mãos e meus pés
<sup>39b</sup> ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός·	<sup>39b</sup> porque sou eu mesmo.
<sup>39c</sup> ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε,	<sup>39c</sup> Apalpai-me e vede,
<sup>39d</sup> ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει	<sup>39d</sup> porque um espírito não tem carne e ossos
<sup>39e</sup> καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε	<sup>39e</sup> assim como vedes que te-

ἔχοντα.

nho.

40a καὶ τοῦτο εἰπὼν

40a E dizendo estas coisas

40b ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας

40b mostrou-lhes as mãos e os

καὶ τοὺς πόδας.

pés.

41a ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν

41a Mas, como ainda não acre-

ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ

ditavam por causa da ale-

θαυμαζόντων<sup>10</sup>

gria e do maravilhamento,

41b εἶπεν αὐτοῖς·

41b disse-lhes:

41c ἔχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε;

41c Tendes aqui alguma coisa  
para comer?

---

<sup>10</sup> Alguns autores entendem esse genitivo absoluto no sentido de que, tamanha era a alegria dos discípulos, que eles não podiam, ainda, crer naquilo o que seus olhos contemplavam: o Cristo ressuscitado! Cf. REILING, J. et SWELLENGREBEL, J. L. *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*. Brill, Leiden: United Bible Societies, 1971, p. 761: Este autor afirma que, em inglês, uma tradução interessante e possível seria: “*too good to be truth...*”

42 οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος 42 Eles deram-lhe, então, um  
ὄπτιου μέρος· pedaço de peixe assado.

43 καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν 43 E, tomando-o, comeu diante  
ἔφαγεν. deles.

## 2.2. Notas de Crítica Textual

v. 36d: Como faz notar o aparato crítico da 27<sup>a</sup> edição do *Novum Testamentum Graece* de Kurt Aland, em alguns manuscritos, antes da expressão εἰρήνη ὑμῖν, encontramos a expressão καὶ λέγει αὐτοῖς. Pela regra da *lectio brevior* adotamos o texto de *Novum Testamentum Graece*. Cabe ressaltar, todavia, que, segundo alguns autores, tal acréscimo pode ter se dado em vista de uma assimilação com Jo 6,20<sup>11</sup>.

v. 37b: Alguns manuscritos trazem φαντασμα no lugar de πνεῦμα, talvez para não se confundir o uso que se faz do termo πνεῦμα para indicar o Espírito Santo.

v. 40: Em alguns manuscritos ocidentais esse versículo é omitido. Talvez copistas o tenham omitido por acha-

---

<sup>11</sup> Cf. OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 156.

rem desnecessário falar das mãos e dos pés de Jesus depois da menção, no v. 39, da sua “carne” e dos “seus ossos”. Alguns autores acreditam que ele possa ter surgido como uma assimilação tardia de Jo 20,20<sup>12</sup>.

v. 42: Alguns manuscritos trazem um acréscimo a esse versículo, a sentença και απο μελισιου κηριου (e de um favo de mel). Pelo princípio da *lectio brevior* optamos pela texto de Novum Testamentum, todavia, cabe ressaltar que, segundo alguns autores, esse acréscimo deve ter se dado em vista do uso litúrgico de se utilizar o mel tanto na celebração da Eucaristia quanto do Batismo. Seria uma forma, que algum copista encontrou, de justificar biblicamente tal uso<sup>13</sup>.

### 2.3. Estrutura

A expressão Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων introduz o texto, ligando-o com o anterior e, ao mesmo tempo, demonstrando que aqui se vai tratar de um outro assunto. A perícope anterior é aquela onde Lucas relata a aparição do Ressuscitado aos discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35). Estes retornam para Jerusalém a fim de contar aos outros o que

---

<sup>12</sup> Cf. OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 157.

<sup>13</sup> Cf. OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 157.

havia acontecido no caminho. É durante seu relato que se dá a aparição do Ressuscitado.

Alguns autores entendem que a unidade literária compreende Lc 24, 36-49. Todavia, esta se dividiria em duas partes. Sendo a primeira Lc 24,36-43, onde o Cristo se manifesta em todo o realismo da sua ressurreição (cf. vv. 39.42.43) e a segunda Lc 24,44-49, onde o Ressuscitado lhes dá algumas ordens específicas, entre elas, aguardar em Jerusalém até serem revestidos “de uma força do alto”<sup>14</sup>.

Poder-se-ia estabelecer a seguinte estrutura para a perícope:

*v. 36a: Introdução da perícope*

v. 36b: Primeiro gesto do Ressuscitado (Colocar-se de pé)

*v. 36c: Fórmula introdutória*

v. 36d: Primeiro dito do Ressuscitado (Paz)

v. 37: Primeira reação dos discípulos (Espanto e temor)

*v. 38a: Fórmula introdutória*

---

<sup>14</sup> Cf. BOVON, F. *El Evangelio según Lucas: Lc 19,28 – 24,53*. V. IV. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 657.

vv. 38b-39e: Segundo dito do Ressuscitado (Por que estais perturbados...?)

v. 40: Segundo gesto do Ressuscitado (Mostrar as mãos e os pés)

v. 41a: Segunda reação dos discípulos (Alegria e maravilhamento)

*v. 41b: Fórmula introdutória*

v. 41c: Terceiro dito do Ressuscitado (Algo para comer...)

v. 42: Terceira reação dos discípulos (Dar um pedaço de peixe assado)

v. 43: Terceiro gesto do Ressuscitado (Refeição diante dos discípulos)

### **3. A “alegria” no encontro com o Ressuscitado: breve comentário a Lc 24,36-43**

Como se depreende da análise da estrutura da perícope, estamos de uma cena onde Lucas nos apresenta o Ressuscitado diante dos seus discípulos num encontro que vai do “temor” e do “espanto” à “alegria” e ao “maravilhamento”. Depois de uma pequena introdução, onde Lucas nos localiza temporalmente, afirmando que se trata do momento em que

## A alegria no encontro com o Senhor Ressuscitado

os discípulos de Emaús relatavam aos outros discípulos em Jerusalém como o Senhor lhes havia aparecido no caminho, três momentos se sucedem: primeiro um gesto, depois um dito e, depois uma reação, não necessariamente nessa ordem, no decorrer da perícopes.

O Ressuscitado realiza três gestos diante dos seus discípulos:

- a. Coloca-se de pé no meio deles: v. 36b;
- b. Mostra-lhes as mãos e os pés: v. 40;
- c. Por fim, faz refeição diante deles: v. 43.

Três são as palavras ou ditos do Ressuscitado aos seus discípulos:

- a. “A paz esteja convosco”: v. 36d;
- b. O questionamento a respeito do visível espanto deles: vv. 38b-39e;
- c. O pedir algo para comer: v. 41c.

Tríplice também é a reação dos discípulos:

- a. Espanto e temor: v. 37;
- b. Alegria e maravilhamento: v. 41a;
- c. Dar ao mestre o que ele pede, o peixe assado: v. 42.

Essa cena em três atos tem o seu núcleo justamente onde a reação dos discípulos é de alegria e maravilhamento. Alguns autores acenam para o fato de a alegria aqui ser apresentada em um sentido peculiar. Enquanto em Jo 20,20 a alegria é fruto de uma certeza absoluta de que os discípulos se encontram diante do Senhor, aqui ela vem misturada a um ainda não-crer (ἀπιστέω)<sup>15</sup>.

Para alguns autores, isso vem explicado pelo uso, aqui, do mesmo verbo ἀπιστέω que aparece em Lc 24,11 para dizer que Pedro não acreditou no testemunho das mulheres, que lhe parecia um desvario. Seria uma forma de Lucas dizer que ainda permanecia no coração dos discípulos uma certa incredulidade, ou seja, os seguidores de Jesus ainda não haviam sido transformados em verdadeiras testemunhas. A exemplo do que aconteceu com os discípulos de Emaús, em Lc 24,31, em Lc 24,45 Cristo vai abrir “a mente” dos discípulos e aí então eles terão sido convertidos em verdadeiras testemunhas que creem e anunciam<sup>16</sup>.

François Bovon destaca o paralelismo de Lc 24,41 com Mt 28,17. Em Mateus, a aparição do Ressuscitado provoca

---

<sup>15</sup> Cf. TANNEHILL, R. C. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 359.

<sup>16</sup> Cf. TANNEHILL, R. C. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 359-360.

uma dupla reação: alguns se prostram e o adoram, outros duvidam. Em Lucas “*a todos custa creer e mostram por outro lado a mesma facilidade em rejubilar-se*”<sup>17</sup>. O mesmo autor, utilizando-se do trabalho de Claire Clivaz<sup>18</sup>, acredita que este pode ser um caso de retórica. Segundo os estudos de Claire Clivaz, Eudemo integra a alegria, o assombro e a negativa a crer na sua definição de “*áge*”, o que ele chama de “*surpresa horrorizada*”. O que Lucas busca expressar seria “*o transtorno psíquico, físico e existencial provocado pelo contato com o divino, mais precisamente pelo resultado da intervenção de Deus, a saber, a ressurreição de Cristo*”<sup>19</sup>.

Certos autores vão assinalar que Lucas, ao se utilizar aqui de um genitivo absoluto, quer, na verdade, demonstrar um tremendo paradoxo: os discípulos duvidam, ao mesmo tempo em que se regozijam. O espanto e o temor do v. 37

---

<sup>17</sup> Cf. BOVON, F. *El Evangelio según Lucas: Lc 19,28 – 24,53*. V. IV. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 670.

<sup>18</sup> Cf. CLIVAZ, C. «*Incroyants de joie*» (Lc 24, 41)». *Point de vue, Histoire et Poétique*. In: *Regards croisés sur la Bible. Etudes sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique. Paris 8-10 juin 2006*. Paris: Editions Du Cerf. 2007, pp. 184-195.

<sup>19</sup> Cf. BOVON, F. *El Evangelio según Lucas: Lc 19,28 – 24,53*. V. IV. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 670.

são, agora, substituídos por essa alegria e maravilhamento<sup>20</sup>.

Outros autores vão ressaltar, ainda, a importância da leitura desse versículo (v. 41) com os vv. (42-43). Lucas quer mostrar que a fé dos discípulos não está fundamentada num encontro que poderia ser produto da sua fantasia. Por isso, juntamente com a alegria produzida pelo encontro ele fala do gesto de tomar e comer alimento diante dos mesmos discípulos. Com esse gesto, a “alegria dos discípulos está fundamentada”<sup>21</sup>.

O fato é que, no centro desse encontro com o Ressuscitado com o qual Lucas encerra o seu Evangelho, está a alegria dos discípulos que podem contemplar com seus olhos o que lhes parecia impossível: o Senhor ressuscitou! Aquela alegria tantas vezes ressaltada durante o terceiro Evangelho chega agora ao seu ápice: é alegria de ver que a promessa se realizou e o Senhor está vivo de novo, no meio dos seus.

#### **4. A relação de Lc 24,36-43 com os sinóticos (Mt 28,16-20 e Mc 16,9-20)**

---

<sup>20</sup> Cf. BOVON, F. *El Evangelio según Lucas: Lc 19,28 – 24,53*. V. IV. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 670.

<sup>21</sup> Cf. STÖGER, A. *O Evangelho segundo Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 318-319.

É interessante notar que somente Lucas destaca, na última aparição de Jesus Ressuscitado aos seus discípulos, a “alegria” que tomou conta destes. Marcos destaca a censura de Jesus aos discípulos por não terem dado crédito aos outros que o haviam visto e contado aos mesmos discípulos (cf. Mc 16,14). Mateus, por sua vez, semelhantemente a Lc 24,41, fala da incredulidade (cf. Mt 28,17), mas não fala da “alegria”, a não ser em 28,8, quando destaca que as mulheres foram “com medo”, mas com χαρᾶς μεγάλης anunciar aos discípulos que elas haviam se encontrado com o Senhor Ressuscitado.

### Conclusão

A análise da perícope e, particularmente, da sua estrutura, nos ajuda a perceber um tríplice movimento neste encontro com Jesus Ressuscitado. Esse tríplice movimento caminha numa progressão de gesto, dito e reação. Os gestos e ditos ficam por conta do Ressuscitado. As reações, por sua vez, por conta dos discípulos. Ainda a análise da estrutura nos faz ver que, no centro de tudo, está a atitude de alegria e maravilhamento dos discípulos diante da certeza de estarem diante do Senhor Ressuscitado. Esse encontro não é produto das suas mentes, porque afinal ele lhes mostra “as mãos e os pés” (cf. v. 40b) e, depois, come diante deles (cf. v.43). A alegria, tema teológico próprio de Lucas, encontra aqui o seu ápice: é alegria do encontro com o Senhor Ressus-

citado. Assim como Cristo caminha resolutamente para Jerusalém (cf. Lc 9,51) para aí consumir sua vida em favor da humanidade, é também em Jerusalém que a comunidade dos discípulos se encontra com aquele que é a própria fonte da alegria: o Ressuscitado. É ainda, de Jerusalém, que eles sairão para anunciar a boa-nova, a grande alegria da salvação, depois, é claro, de receberem a promessa do Pai, o Espírito Santo prometido.

\* \* \*

### REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALAND, K. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.

BOVON, F. *El Evangelio según Lucas: Lc 19,28 – 24,53*. V. IV. Salamanca: Sígueme, 2010.

BULTMANN, Rudolph. ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις . In: KITTEL, Gerhard et FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume I. Michigan: Grand Rapids, 2006, pp. 19-21.

CONZELMANN, Hans. χαρά, χαίρω, συγχαίρω. In: KITTEL, Gerhard et FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Diction-*

*ary of the New Testament*. Volume IX. Michigan: Grand Rapids, 2006, pp. 359-376.

EPLATTENIER, C. L. **Leitura do Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1993.

FABRIS, R. et MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. São Paulo: Loyola, 1998.

FITZMYER, J. A. *The Gospel According Luke (X-XXIV)*. New York: Doubleday, 1985.

GEORGE, A. **Leitura do Evangelho segundo Lucas**. São Paulo: Paulus, 1998<sup>4</sup>.

LISOWSKY, G. *Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

MOULTON, W. F. et GEDEN, A. S. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. 4.

OMANSON, Roger L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PIKAZA, J. **Teologia de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1985.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (ed.). *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

REILING, J. et SWELLENGREBEL, J. L. *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*. Brill, Leiden: United Bible Societies, 1971.

STÖGER, A. **O Evangelho segundo Lucas**. Petrópolis: Vozes, 1985.



TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996.

A alegria no encontro com o Senhor Ressuscitado



# **Finitude e transcendência do ser humano**

Prof. Joathas Soares Bello

*Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

**Resumo:** A pessoa humana, por sua inteligência, transcende o mundo natural; por sua liberdade, transcende sempre a si mesma. Poderia o homem transcender sua própria finitude, isto é, sobreviver à morte? O que a filosofia poderia nos dizer acerca disso? Como ela se articula, neste ponto, com a teologia? São as questões que este trabalho busca esclarecer.

**Palavras-chave:** Finitude. Transcendência. Pessoa Humana. Inteligência. Liberdade. Morte. Imortalidade.

**Abstract:** The human person, on account of his/her intelligence, transcends the natural world. Likewise, on account of his/her liberty, the human person always transcends himself/ herself. Can Man transcend his own finitude, that is to say, survive death? What can Philosophy tell us about that? How does it articulate, on this matter, with Theology? These are the questions that this paper seeks to clarify.

**Keywords:** Finitude. Transcendence. Human Person. Intelligence. Liberty. Death. Immortality.

## **I**ntrodução

O título desta palestra<sup>1</sup> sugere que o ser humano, por um lado, é uma realidade limitada: todos nós podemos perceber isto, porque nosso corpo não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, porque ignoramos muitas coisas que gostaríamos de saber, porque não somos tão bondosos como gostaríamos de ser, porque padecemos doenças, porque, enfim, todos nos deparamos com o limite da morte: somos “seres para a morte”, como dizia Heidegger<sup>2</sup>. Por outro lado, também experimentamos que nossa inteligência nos permite ultrapassar o “aqui e agora”, formando ideias, prevendo fatos com nossas teorias científicas, ou que nossa vontade pode eleger entre distintas possibilidades (não todas as que quereríamos...), isto é, possuímos um conhecimento e alguma margem de liberdade que nos elevam acima da animalidade pura e simples.

Desde uma perspectiva mais metafísica, podemos dizer que temos certa determinação, mas não somos algo pronto, acabado, como os exemplares das espécies animais; pelo contrário, aquilo que “seremos” é ainda mais

---

<sup>1</sup> Nota do editor: O presente artigo foi apresentado primeiramente na forma de conferência, na XXV Semana de Filosofia do Seminário São José do Rio de Janeiro, no dia 28 de outubro de 2015.

<sup>2</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, §§ 46-53.

determinante para a nossa realização! Sartre dizia que “a existência precede a essência”<sup>3</sup>; julgo mais correto dizer, com Xavier Zubiri, que possuímos uma essência “aberta”<sup>4</sup>, que não se resolve univocamente.

Pela inteligência, percebemos os atos psíquicos que realizamos, bem como o organismo que os suporta, como “nossos”, ou, melhor, como “nós mesmos”: somos nossa própria realidade, somos “pessoas”, e isto faz de nós realidades de certo modo “absolutas”: “separadas” das outras coisas reais e das demais pessoas, ainda que não sejamos “absolutamente absolutos”, mas “relativamente absolutos”, absolutos em face do real: é o problema da “religação” à realidade, trabalhado pelo já citado Zubiri<sup>5</sup>.

Nossa pessoa, nosso caráter pessoal ou “pessoalidade” desenvolve-se através de distintas modulações, que formam a nossa “personalidade”<sup>6</sup>: nesse desdobramento que é nosso existir podemos superar nossa situação atual ou decair.

---

<sup>3</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**, p. 6.

<sup>4</sup> Cf. ZUBIRI, Xavier. **Sobre la esencia**, p. 500.

<sup>5</sup> Cf. Id., **El hombre y Dios**. 6a edição. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998.

<sup>6</sup> Cf. Ibid., pp. 46-59.

Permanência e (é) desenvolvimento ou frustração e (é) impermanência.

Assim, vemos que, por um lado, transcendemos à realidade que nos cerca; e, por outro lado, viver é a possibilidade de ir transcendendo a si mesmo (ou de decair a ponto de nem mais permanecermos em nós...). A filosofia poderia ir mais além, estabelecendo ao menos a possibilidade de ultrapassarmos o limiar da morte e encontrarmos aquele Fundamento transcendente da realidade que “todos chamam Deus”? Como poderia isto se dar?

Estas são as questões à qual proponho esboçar uma resposta neste texto. A fim de cumprir tal propósito, buscarei, numa primeira parte, explicar com mais detalhe a relação da pessoa humana com a realidade que nos cerca; na segunda parte, tratarei da relação da pessoa humana com a Pessoa Divina.

### **1. A pessoa humana aberta à realidade**

#### **a) Inteligência e abertura à realidade**

A modernidade filosófica nasceu com o *cogito* cartesiano<sup>7</sup>: o homem seria uma coisa pensante isolada da (suposta)

---

<sup>7</sup> Cf. DESCARTES, René. **Discurso do método**, pp. 37-38; Id. *Meditações metafísicas*, pp. 41-43.

realidade a sua volta. Meu ponto de partida é a asserção de que esta ideia é absolutamente falsa! Nós não estamos separados da realidade, não necessitamos chegar a ela; nós nos movemos na realidade; “realidade” é o caráter formal de tudo que apreendemos já em nossas sensações: qualquer que seja o conteúdo sensível captado por qualquer de nossos sentidos vem revestido de uma formalidade distinta daquela presente no puro sentir dos animais: lá eles sentem o conteúdo como mero estímulo para a resposta; cá nós sentimos o mesmíssimo conteúdo como algo que se autopertence, no interior mesmo da sensação, isto é, sem ainda pressupor um ser extramental (o qual, de existir, só poderia estar fundado nesta formalidade inteligida)<sup>8</sup>. Lá, a resposta instintiva, cá, a possibilidade da “admiração” (digo possibilidade porque

---

<sup>8</sup> Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. 5ª edição. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998. Realidade não é o que está “fora” ou “dentro” da mente, mas é aquilo que Zubiri chama formalidade do *de suyo* (de si próprio): algo é real por ser *de suyo*, independentemente de que seja conteúdo sensível intra-apreensivo ou conteúdo extramental. Neste sentido, uma alucinação ou miragem, por exemplo, devem ser consideradas perfeitamente “reais”, no sentido de que elas não são fruto da imaginação, mas se impõem à percepção, ainda que a elas nada corresponda no mundo fora da mente. Esta formalidade do *de suyo* se inspira remotamente na *physis* pré-socrática, enquanto aquilo que “brota de si mesmo” e na *ousía* aristotélica, enquanto “autossuficiência”, “riqueza própria” (o homem é “alguém” na medida em que possui *ousía*, “bens”, “haveres”); e, uma vez que se distingue do conteúdo real, reificando-o, identifica-se com o “ato de ser” tomasiano, distinto da essência real.

não é forçoso que não nos deixemos arrastar pela força de um estímulo real).

De saída, então, a pessoa humana transcende a sensibilidade meramente animal; assim, não estamos simplesmente envoltos no curso cego da natureza, mas somos aquela espécie em que a realidade se faz consciente, falando hegelianamente. Nossa inteligência, atuando já na sensação, é a potência que capta o caráter formal de realidade das coisas, antes e para poder dizer o que elas são; ela nos abre ao real, não nos mantém em uma subjetividade fechada. A filosofia cartesiana é uma arbitrariedade: os sentidos não nos enganam; é a inteligência judicativa que afirma mais do que os sentidos mostram.

Os sentidos humanos, por serem inteligentes, é que nos abrem à aventura do conceituar e do afirmar, do teorizar e do provar. Percepção, linguagem, razão, ou sentir/apreender o real, conceber/julgar o real percebido e pensar/provar o real profundo são as três modulações da inteligência.

Poderia haver realidade sem homens, mas não homens sem realidade; a pessoa, como disse Heidegger, é um “ser-com”<sup>9</sup>: com as coisas reais e com as demais pessoas. Vivemos no âmbito da realidade, sem a qual não somos. É o que Zu-

---

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER. **Ser e tempo**, § 26.

biri chama de “religação” à realidade, ao “poder do real”, o poder que é possibilitação de nosso existir.

Transcendência e finitude: não somos meros joguetes da realidade, mas ao mesmo tempo, somos dependentes da mesma: nossa liberdade é uma liberdade situada, uma liberdade “na” realidade: dela não podemos nos livrar, sob o risco de ficarmos sem chão, de cairmos no abismo. Navegamos na realidade mais ou menos como aqueles desbravadores portugueses que iam beirando a costa da África, sem se afastarem demais: não é questão de falta de coragem, é que a realidade é nosso porto seguro. Ou como os novos desbravadores navegam pelo espaço: no momento, não podemos ir tão longe ao ponto de não podermos regressar para a Terra: estamos a ela religados.

### **b) Realização no amor**

Construímos nosso existir na realidade. Já somos reais, mas ainda não somos o que seremos. Somos nossa própria realidade diante das coisas reais e dos demais inteligentes, isto é, somos pessoas; mas nossa personalidade se desenvolve ao longo de toda a vida. Adquirimos, a partir das possibilidades ancoradas na realidade, nosso ser real: a pessoa humana é uma realidade “sendo”, se desdobrando, transcendendo sua situação atual rumo a uma nova situação; vivemos buscando (deveríamos viver buscando) um mo-

do real que acalme nossa inquietude, a inquietude por saber “que será de nós?”.

Se não vivemos a dinâmica da realização pessoal, e optamos por ficar no estado em que nos encontramos, tendemos a cair deste estado, com o risco de nos despersonalizarmos, isto é, de sermos cada vez menos senhores de nossa vida, reduzindo-a ao estado animalesco de quem só responde aos estímulos de maneira imediata, isto é, irrefletida. Só à medida que nos aventuramos na conquista de nós mesmos é que permanecemos como pessoas autênticas, isto é, que vivem um relativo autodomínio. E se todas as possibilidades de nossa realização pessoal pendem da realidade, das coisas e das pessoas que nos cercam –dizia Ortega: “Eu sou eu e minha circunstância”<sup>10</sup>–, isto também significa que somos fonte de possibilidades reais para a felicidade das demais pessoas, e para a harmonia do cosmos material –aqui vai todo o tema da ecologia, do “cuidado da casa comum”.

A dignidade pessoal implica em que não podemos usar ou ser usados pelos demais; de modo que é somente a auto-doação, o dar de si, que em última instância se verifica no amor e na comunhão interpessoal, o caminho pelo qual as pessoas se ajudam mutuamente numa caminhada de auto-transcendência, que assim não é somente individual, mas

---

<sup>10</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*, pp. 43.

tem uma dimensão social. É daqui, precisamente, na recuperação do ideal político clássico da amizade, que deveria partir toda preocupação pela justiça social: o “outro” não é um inimigo que deve ou ser mantido à distância ou ser mantido sob controle. Não somos “mônadas sem janela”, mas constitutiva abertura aos demais. É este sair de nós mesmos que nos realiza, que revela potências insuspeitadas presentes em nossa intimidade, as quais, sem esta acolhida do real e do outro, ficariam inermes.

### **c) Ultrapassar o solipsismo e o niilismo**

A inteligência é abertura à realidade, que implica uma abertura à nossa própria realidade, a qual se desdobra dando de si no amor. Mas esta realidade – trata-se aqui da descrição do ato de intelecção, não de uma teoria metafísica sobre a faculdade da inteligência – é, com muita facilidade, obscurecida e esquecida. Pode-se passar por cima do momento apreensivo da realidade, de modo que o esforço intelectual seja centrado nos momentos judicativo ou especulativo, e a inteligência se transforme, assim, numa faculdade de conceber ideias e criar teorias sem apoio na realidade. Foi toda a aventura da filosofia moderna, a qual, mais do que propriamente racionalista, foi voluntarista: tratava-se, pois, de uma inteligência demiúrgica, que na esteira do esquecimento nominalista das ideias eternas, mal ocultava sua vontade de poder. Mas a volição é o ato de eleger livre-

mente entre possibilidades reais abertas pelo ato intelectual. O obscurecimento da inteligência leva ao obscurecimento da vontade e da liberdade. A solução pós-moderna é a assunção do horizonte niilista: não existe o sujeito transcendental –o que, efetivamente, é verdade, pois o que existe são as pessoas concretas, de carne e osso–, não existe um sentido para a história, mas apenas um poder transcendental que se encarna em discursos sem compromisso algum com a noção de verdade, um jogo de forças cujo sentido resulta do próprio embate, sem submissão a finalidade alguma. Neste marco, a transcendência da pessoa humana desaparece, e esta nem é mais “momento” de uma realidade absoluta, mas simplesmente um “episódio” de um enredo sem autor e sem desenlace.

Vivemos uma época em que predomina um novo tipo de sofística, que ao criticar –com algum acerto– a razão moderna, toma-a como a razão simplesmente, ignorando a especificidade do pensamento clássico (antigo e medieval). Se na modernidade o homem se refugia em sua mente, como critério exclusivo da verdade –seja pela via racionalista, seja pela via empirista, seja pela via criticista ou pelo idealismo alemão–, perdendo-se do mundo e de Deus, e tendo dificuldade até para apreender outros sujeitos humanos, o pensamento clássico não é assim: sensações e afetos eram elementos constitutivos dos processos intelectivos e volitivos; e tais processos estavam abertos a uma dimensão espiritual

transcendente. Em suma: unidade entre corpo, alma (mente) e espírito. O humano era considerado uma interface entre o cósmico e o divino; a intimidade tinha um “fora” (acessível mediante o corpo) e um “acima”. O filósofo moderno se refugia na mente, diviniza-a e reconstrói a realidade a partir de si, a partir de sua inteligência concipiente, excluindo o “fora” e o “acima”. O filósofo pós-moderno dissipa o homem no “fora”, que então passa a estar “acima”: é a vontade cega, é o inconsciente, é o poder irracional, são as condições materiais, é a coletividade, é a escritura, são as interpretações, etc. A ideia de transcendência da pessoa humana simplesmente desaparece neste horizonte niilista, e nossa finitude é unilateralmente afirmada. Evidentemente, num mundo assim, em que somos esmagados por forças físicas, o filósofo que desenha esse quadro de coisas só pode impor seu ponto de vista –que não pode ter pretensão de verdade– pela força da retórica (que também é física, a seu modo). Vivemos no mundo da verossimilhança. Um mundo paradoxal em que perdemos o direito de ultrapassar nossas opiniões em direção à verdade, e ganhamos aquele outro de expressar toda e qualquer impostura<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Habermas procura responder ao problema da razão moderna –o encerramento do sujeito em si mesmo– através de sua “razão comunicativa” (cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**, pp. 411-453). Tal razão, no entanto, desconhece a formalidade de realidade, concernindo tão somente ao conteúdo real, e considerando a inteligência somente a partir do *logos* ou da

Como recuperar a realidade? O contato com a realidade verdadeira geralmente ocorre a partir do encontro com uma pessoa veraz e virtuosa (coerente com a verdade que professa). A prova deste encontro é o nascimento de uma atitude ascética de purificação das opiniões mais imediatas e do impacto da primeira impressão, uma atitude de estudo e reflexão constante em permanente diálogo com a realidade, pois ela – e não os textos – é que é o objeto formal da inteligência humana.

### **d) Excurso: o verdadeiro esquecimento do ser**

É conhecido o mote heideggeriano do esquecimento do “Ser”, bem como a sua ideia da “diferença ontológica”: uma coisa é o “ente”, outra, o “Ser”. Porém, mais radical do que a “posição no mundo” e o “existir temporal”, é o “ato de ser” do qual falava Santo Tomás. O ato de ser é o mais íntimo que há num ente, sendo, inclusive, causa do ser enquanto posi-

---

linguagem, elidindo o momento intelectual inerente à percepção sensível. No fundo, a proposta habermasiana permanece ainda no horizonte moderno da inteligência concipiente, pois o que ela pretende é salvar a razão moderna.

Minha crítica à modernidade, todavia, não significa o não reconhecimento da grandiosidade da ciência moderna na sua ordem de conhecimento, nem do valioso que há na democracia moderna, por exemplo. Julgo, porém, que tais realidades (a ciência e a democracia) não dependem exclusivamente da filosofia moderna, sendo, antes, uma consequência tardia da síntese greco-cristã.

ção no mundo. Se chamarmos a ambos de “existência”, teríamos de dizer que a “existência tomasiana” é mais radical que a “existência heideggeriana”. Esta existência ou ato de ser tomasiano está na linha do que eu venho chamando “realidade”: parece-me que a gnosiologia zubiriana possibilita, melhor que a gnosiologia aristotélica seguida por Tomás, a apreensão intelectual do ato de ser, que na filosofia do Aquinate é inferido a partir da diferença entre o Ser incriado e o ser criado. A filosofia moderna constituiu-se a partir do esquecimento ou da ignorância deste ato de ser. E tal ignorância implica necessariamente no imanentismo moderno. Recuperar a realidade é, pois, recuperar o ato de ser. Recuperar o ato de ser é recuperar a noção de “participação” e, assim, recuperar a Deus.

O esquecimento do ato de ser reduz o real à essência, uma essência considerada logicamente, que passa a pender da mente humana. O ser, por seu lado, é transformado num acidente desta essência –como na filosofia aviceniana–, e a própria essência, ao estar desenraizada –a partir da filosofia nominalista– das Ideias eternas divinas, se converte em acidente da razão. O homem se torna duplamente demiurgo: das próprias ideias e da realidade, ancorada nestas ideias: eis o idealismo, cujo iniciador é o já citado Descartes: não saber o que uma coisa é, ou seja, ignorar sua quiddidade, sua essência, é não poder afirmar sua existência! Por outro lado, forjar uma ideia “clara e distinta” é determinar a existência

de algo, começando pela própria existência (pela existência do eu pensante). O homem se torna o “continente” da realidade.

A percepção de que o ser é uma excedência em relação ao conteúdo faz-nos ver que a inevidência da essência não é um sintoma de irrealidade do conhecido, mas tão somente da insuficiência de nossa inteligência primordial na ordem da quiddidade, mas não da (formalidade de) realidade<sup>12</sup>.

## **2. A transcendência e o divino**

### **a) Religação e existência de Deus**

Por possuímos inteligência, vivemos no âmbito da realidade, estamos religados à realidade, que exerce uma fundamentalidade em nossas vidas. Esta fundamentalidade não é uma causalidade (eficiente), mas uma espécie de “domínio”: neste sentido, a realidade é um “poder”, como nos fala a filosofia da religião<sup>13</sup>; ela é o “poder do real”. A reali-

---

<sup>12</sup> A acentuação do “ser” em sentido heideggeriano também é importante, não pretendo negá-lo. Toda realidade finita inclui, intrinsecamente, o momento de sua presença no mundo, com seu desdobramento temporal. Zubiri, que não leva suficientemente em consideração o conceito tomasiano de ato de ser, denomina “ser” a este princípio de atualidade da realidade no mundo; mas este ser, assim, é menos radical que a “realidade” (a qual, na minha interpretação, está na linha do ato de ser tomasiano).

<sup>13</sup> Cf. BUBER, Martin. **Eu e Tu**, pp. 22-24.

dade é sempre algo “último” em nossas ações: com as coisas reais, encontramos-nos na realidade; é também algo “possibilitante”: as diversas coisas reais são as possibilidades com as quais contamos para realizar-nos; e é também algo “impelente”: é forçoso que nos realizemos pela realidade<sup>14</sup>. Este poder não é o poder de determinadas coisas –nesse sentido, as religiões politeístas erigiram as “poderosidades”–, mas é um poder que perpassa todo o real, e que, não estando “fora” das coisas reais, ao mesmo tempo excede estas coisas, sendo um *plus*, um “mais”, que remete a um Fundamento que não é uma coisa real mais, senão a própria Realidade Absoluta, isto é, Deus, simultaneamente transcendente e presente nas coisas, fonte do poder real que elas exercem em nossas vidas<sup>15</sup>.

A inteligência humana, cujo objeto formal é a realidade das coisas reais, chega assim ao Fundamento transcendente desta realidade. A nossa vida, a vida pessoal humana, que consiste em realizar-nos religadamente ao poder do real, lança-nos problemáticamente ao Fundamento deste poder, desta realidade. Se pela inteligência nos descobrimos como pessoas em face da realidade, isto é, como realidades

---

<sup>14</sup> Cf. ZUBIRI, **El hombre y Dios**, pp. 82-84.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 134-150.

relativamente absolutas, nosso fundamento só pode ser a Pessoa Absolutamente Absoluta.

Cabe perguntar-nos: o acesso a esta Realidade Divina é meramente intelectual, ou seria possível um acesso vital, existencial, isto é, poderíamos participar da própria Vida de Deus? É neste ponto que o problema da finitude e da transcendência atinge sua culminância: aquele ente, o homem, que por sua inteligência transcende a realidade natural, e que por seu caráter perfectivo transcende sempre a si mesmo, poderia, efetivamente, transcender a própria finitude, isto é, transcender, de certo modo, sua própria natureza, e participar da “natureza divina”?

### **b) Religião, criação e graça**

A essência da realidade da religião é a chamada “relação criatural” ou relação de dependência da criatura para com Deus. No meu artigo “A religião do homem a Deus em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino” eu procurei demonstrar esta tese<sup>16</sup>; aqui, assumirei sua verdade. Trata-se de uma relação “categorial”, e não “transcendental” (como defendem alguns autores, entre eles, por exemplo, Karl Rahner<sup>17</sup>).

---

<sup>16</sup> Cf. BELLO, Joathas. “A religião do homem a Deus em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino”, em **Coletânea**. Ano XII, Fascículo 24, 2013.

<sup>17</sup> RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**, p. 100.

Sem dúvida é uma relação inseparável da criatura, mas se ela fosse transcendental, teríamos que nossa essência (a essência de toda criatura) seria a relação a Deus; não haveria diferenças específicas nem individuais, o mundo sendo uma grande “relação subsistente (a Deus)”, definição que só cabe ao Verbo e ao Espírito Santo. Assim, a religião ou relação criatural é uma relação categorial, necessária a e inseparável de todas as criaturas, mas não a própria substância destas. Isto é importante para evitar uma concepção panteísta ou gnóstica de nossa relação com Deus, e para, assim, situar corretamente o problema da graça e da elevação à vida sobrenatural.

Como criaturas, isto é, como realidades dependentes do poder criador de Deus, que através do poder do real nos conserva na existência, somos seres finitos; porém, ao sermos pessoas relativamente absolutas, somos, como diz a Bíblia, “imagem” de Deus, uma “reprodução finita” da Divina Pessoa Infinita, isto é, somos seres “deiformes”<sup>18</sup>. Toda a realidade criada é deiforme ou “como Deus”, uma expressão finita da riqueza infinita de Deus; a pessoa humana é o grau mais alto nesta deiformidade: se assumirmos as Ideias divinas como causas exemplares, teríamos que dizer que a

---

<sup>18</sup> Cf. BELLO, Joathas. “Deiformidade e graça na teologia de Xavier Zubiri”, em *Synesis*, v. 6, n. 2, 2014, disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=653&path%5B%5D=322>.

“Ideia” através do qual Deus fez o homem é Sua própria Ideia, ou seja, o próprio Verbo! Isto já delinea a possibilidade da Encarnação de Deus: a mesma é possível porque a pessoa humana já é Deus finitamente, e esta realidade é a fonte de todo, poderíamos dizer, “*upgrade*”. O homem não é ainda Deus, não participa da sua natureza divina por direito, digamos assim, mas pode vir a participar, porque a natureza humana é, com o perdão da palavra, “sobrenaturalizável”. Mas esta sobrenaturalização é uma intensificação do amor de Deus por nós: Deus, que “já” nos ama ao ponto de doar-nos nossa existência e natureza, “passa” a nos amar ao ponto de doar-nos a Si mesmo, habitar em nosso espírito e assim fazer com que O conheçamos e amemos com uma força da qual nós não dispomos inicialmente, mas que não violenta a realidade humana: a graça supõe a natureza<sup>19</sup>. Uma tal doação não pode ser limitada nem mesmo pela morte: eis a promessa da ressurreição, que é muito mais do que a mera imortalidade, pois é a assunção na própria Vida Eterna, que só a Deus pertence<sup>20</sup>.

Pela religação ou criação, Deus já habita o espírito humano, como seu fundamento. Pela graça, Deus passa a

---

<sup>19</sup> Cf. *S.Th.* I, q2, a2, ad1.

<sup>20</sup> A possibilidade da graça, da vida sobrenatural, pode ser teorizada filosoficamente, é o que pretendi demonstrar; sua efetivação, contudo, é do âmbito da Revelação e da Teologia sobrenatural.

ser conhecido e amado pelo homem; sua presença deixa de ser meramente material, Ele passa a estar formalmente presente. A teologia tradicionalmente ensina que sem esta presença formal da graça, não podemos amar e realizar o bem moral. Agora, se a verdade metafísica, a verdade do ser ou da realidade, é aquela que nos permite aceder ao conhecimento explícito de Deus como Fundamento transcendente, esta verdade tem uma significação religiosa: ela nos abre o âmbito de uma possível entrega a este Deus –entrega, diga-se de passagem, que é a única atitude razoável. Ou seja, embora a fé religiosa não dependa da verdade metafísica –é evidente que a maioria dos fiéis não crê por conhecer as cinco vias de Santo Tomás ou o argumento zubiriano da religião–, esta implica, para o metafísico, o compromisso da fé. Em termos mais claros: o conhecimento da verdade metafísica sobre Deus (Deus como Fundamento)<sup>21</sup> é uma graça preparatória para o ato de fé.

Considerarei, por fim, uma teoria sobre a possível estrutura essencial do espírito humano, a qual poderia dar razão de nossas intelecções da verdade metafísica e do bem moral, bem como de nossa situação além da morte.

---

<sup>21</sup> Zubiri pensa, e estou de acordo, que sua “prova” da existência de Deus chega ao Deus “das religiões”, fundamento da vida, e não ao “deus ocioso’ dos filósofos”.

**c) O espírito: voz da consciência e intelecto agente**

A voz da consciência, que nos indica fazer o bem e evitar o mal, é um fenômeno real. O psiquiatra Viktor Frankl, em seu livro *A presença ignorada de Deus* defende que esta voz é uma instância que está acima de nós, uma vez que “temos de ser senhores da nossa vontade e servos de nossa consciência”<sup>22</sup>. A consciência, tal como o umbigo é um registro de nossa pré-história biológica, seria um indício de nossa proveniência de Deus. Sócrates testemunha que em nossa vida moral devemos estar atentos à voz do *daimon*, que intervém para desviar-nos do mau caminho<sup>23</sup>. Não se trata, assim, de mera introjeção da educação moral; ao contrário, o corpo de deveres ou valores objetivados é que é um precipitado da experiência da audição ou da voz da consciência ou da voz daquilo que a teologia chama de “concupiscências”: trata-se de seguir a voz do Alto ou a voz do abismo, de atender ao inconsciente espiritual do qual fala Frankl ou ao inconsciente estudado pela psicanálise<sup>24</sup>. Cada um pode fazer

---

<sup>22</sup> Cf. FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*, pp. 40-46.

<sup>23</sup> Cf. PLATÃO, *Defesa de Sócrates*, p. 41.

<sup>24</sup> A pessoa não é um “ego” entre as solicitações de um “id” e as convenções de um “superego”, mas é caixa de ressonância daquilo que é o seu mais íntimo, o seu espírito.

a experiência do “filho pródigo” do Evangelho de S. Lucas e “cair em si”, ou realizar a trágica opção por “cair de si”.

A filosofia clássica explicava o fenômeno do conhecimento intelectual recorrendo seja à noção de Intellecto agente (Aristóteles), seja à noção da “iluminação” divina (Agostinho). Se considerarmos que Aristóteles chamava tal intelecto como “algo de divino em nós”<sup>25</sup>, tais noções não são assim tão distantes. A filosofia árabe, de um modo geral, pensou que o Intellecto agente, “separado”<sup>26</sup>, fosse um anjo, o anjo que governa o mundo sub-lunar, o qual infundiria as formas nos intelectos possíveis dos indivíduos humanos<sup>27</sup>. Santo Tomás defendeu que cada pessoa tem seu próprio intelecto agente. Penso que ambas as perspectivas devem se complementar: o Intellecto agente, que é para a inteligência especulativa o que a voz da consciência é para a prática, se é algo “separado”, poderia ser compreendido como aquilo que a teologia católica chama de nosso “anjo da guarda”, responsável por guiar nossa vida moral e intelectual<sup>28</sup>. Assim, fica

---

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Da alma*, 430 a 10-25.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>27</sup> Cf. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*, pp. 423-452.

<sup>28</sup> Os anjos, as substâncias suprassensíveis que eram consideradas as Inteligências moventes dos astros, foram excluídos da cosmologia filosófica uma vez que a física moderna demonstrou que a ma-

mais fácil entender a visão tripartida que S. Paulo apresenta ao final da Primeira Carta aos Tessalonicenses, com a distinção entre espírito e alma<sup>29</sup>. Um breve excursão sobre a inteligência e sua capacidade abstrativa nos ajudará a visualizar melhor o lugar e o papel do intelecto agente ou espírito.

Classicamente, falava-se dos três graus de abstração: o da física, o da matemática e o da metafísica. Aqui exponho brevemente minha visão, dentro de um contexto mais abrangente: em primeiro lugar, há a inteligência perceptiva, que apreende um “conteúdo sensível real”. Depois, a inteligência abstrativa constrói seus conceitos para afirmar o percebido. No seu primeiro grau, da física, ela separa o conteúdo essencial do conteúdo accidental ou particular (perceba-se

---

téria do céu era a mesma do mundo sublunar, e que a força de gravidade explicava o movimento dos astros. A sorte dos anjos na cosmologia filosófica seria outra se os teólogos e filósofos cristãos levassem em conta que o “céu” (a beatitude) presente é provisória... O presente esboço teórico sobre o espírito humano tenta recuperar o papel destes seres angélicos na vida humana desde uma perspectiva filosófica.

<sup>29</sup> 1Ts 5,23: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo”.

Tradicionalmente, interpreta-se o espírito como a parte espiritual ou racional da alma, ficando a alma ou psique como o conjunto formado pelas almas sensitiva e vegetativa.

que o conteúdo essencial, aqui, é de algo material, ou seja, o “conceito” está transido de materialidade); no segundo grau, matemático, separa a pura materialidade dos conteúdos essenciais específicos (aqui se atinge o “espaço” da construção matemática); em terceiro lugar, no grau metafísico, separa-se, da materialidade, o “puro existir” (que, de fato, não existe à parte daquela). Finalmente, pode intervir a inteligência pensante ou razão, que desde o sistema de referência de nossos conceitos e juízos, constrói teorias para encontrar experiencialmente a estrutura profunda da realidade, de um ponto de vista material ou empírico (conhecimento científico) ou de um ponto de vista transcendental (filosofia ou metafísica). Vejamos melhor a questão da abstração metafísica.

É pela abstração metafísica que vemos as coisas reais como simplesmente “reais”, e não como “tais” coisas. De um modo geral, para conceituarmos e calcularmos, não precisamos considerar a realidade formalmente, isto é, não faz falta sermos metafísicos; porém, a apreensão de verdades como a existência de Deus, a existência e imortalidade da alma, a existência da Lei Natural, ou a criação do mundo, está intrinsecamente ligada ao terceiro grau de abstração: só quem consegue ver que “ser” é “mais” do que “ser isto ou aquilo concreto e material”, pode chegar a apreender as rea-

lidades mencionadas<sup>30</sup>. O mais genial cientista, se não está aberto ao poder metafísico, não poderá atinar para a existência de Deus, por exemplo; todo o aparato lógico-matemático-experimental que ele vier a utilizar para justificar seu ateísmo ou agnosticismo será visto como despropositado por quem compreender isto que venho expondo<sup>31</sup>. Sem

---

<sup>30</sup> É ingênuo crer que a ciência moderna poderia conhecer formalmente a realidade da criação, por exemplo, através da teoria do Big Bang. O que aí se conhece é que houve um início temporal do Universo em que nos encontramos, e umas condições iniciais que explicam o desenvolvimento material posterior. A cosmologia científica não tangencia o problema da criação, pois ela não concerne à questão da existência ou realidade do Universo, mas tão somente à configuração das estruturas cósmicas. O problema da criação não tem a ver com um princípio cronológico do Universo: como Santo Tomás demonstrou, o Universo poderia ser eterno, e ainda assim seria criado, pois a criação é simplesmente a dependência existencial do mundo em relação a um Princípio Ontológico; na ordem das essências, as causalidades intra-cósmicas (as chamadas “causas segundas”) quase sempre são suficientes (digo “quase sempre” por conta da questão da origem da alma). Para aceder à criação é necessário reconhecer a diferença entre realidade e conteúdo real ou entre ser e essência, ou seja, é preciso ser metafísico. A ciência matemático-experimental não pode conhecer a alma, Deus ou a criação do mundo, e nisto é verdadeira a *Crítica da Razão Pura*. O problema começa quando se toma o conhecimento científico estudado pelo filósofo de Königsberg como todo o conhecimento.

<sup>31</sup> O conhecimento da suposta estrutura profunda da inteligência não implica, evidentemente, que não se deva analisar, caso a caso, os argumentos aduzidos pelos pensadores não metafísicos. Mas deve-se vencer todo complexo de inferioridade que crê no clichê da “superação” do pensamento metafísico. Esta ideia é meramente

esta abstração metafísica – que tão somente separa o que já está apreendido compactamente na sensação –, a “máxima” instância real formalmente conhecida será a da material-

---

resultado do marketing mais eficiente dos modernos e pós-modernos. Trata-se, no máximo, de um dado de “fato”: os filósofos abandonaram o pensamento metafísico clássico; mas não se trata de uma situação de “direito”, pois o pensamento idealista e cientificista, primeiramente, e o pensamento pós-moderno, depois, não venceram nenhuma disputa intelectual, até porque jamais confrontaram diretamente a filosofia clássica. A física moderna, por exemplo, não superou a física antiga, ela simplesmente mudou de assunto: a física aristotélica era uma ontologia do movimento (a melhor que se fez até hoje), enquanto a física newtoniana é uma medição do fenômeno do deslocamento (que é só um dos tipos de movimento). A metafísica que efetivamente Kant, Nietzsche, Heidegger ou o pensamento pós-moderno confrontaram foi a metafísica racionalista que se iniciou com Descartes, a qual prescindia da sensibilidade e pretendia investigar a verdade a partir do interior de uma mente encerrada em si mesma. A crítica daqueles autores projeta o racionalismo moderno no movimento iniciado por Sócrates, Platão e Aristóteles, e que se prolongou na patrística e na escolástica –movimento de certo modo recuperado por Zubiri, o qual tem em conta a crítica kantiana e efetivamente a supera com sua noção de “formalidade de realidade” (com a qual não pode ser acusado de “realista ingênuo”). Assim, por exemplo, a refutação kantiana ao argumento ontológico só diz respeito à versão cartesiana; o problema em Santo Anselmo é outro: ele não parte de uma construção racional a-histórica, simplesmente, mas do conceito que nasce da experiência da fé (mesmo a crítica de Tomás a Anselmo não considera atentamente o contexto de sua prova). E ainda: Heidegger julga que o ser, para Santo Tomás, é o “ser simplesmente dado”; ignora que, para o Aquinate, o ser é “ato”, é o “ato de ser”. A “crítica à metafísica” é, na realidade, uma crítica sem critério, que não discerne as diferenças entre a metafísica realista e a racionalista.

dade pura matemática, que se converterá em matéria-prima para a recriação do real segundo o modelo geométrico. Bem, estamos ao ponto de compreendermos a relação entre esta abstração metafísica e o intelecto agente.

Por um lado, é um fato que há pessoas que conseguiram e conseguem realizar ou entender o terceiro grau de abstração, mas há muitos filósofos que não o fazem (praticamente todos os da atualidade); o poder fazê-lo está ao alcance de todos, mas isto exige uma atitude de humildade perante a realidade, uma atitude de receptividade e gratidão; esta atitude possibilita a abertura à luz do intelecto agente, que intensifica o poder de nossa inteligência natural, a qual, deste modo, se torna apta a apreender as realidades espirituais. Em poucas palavras: a base da abstração metafísica é o “realismo ingênuo”: só esta atitude “infantil”, oposta à desconfiança cética, ao orgulho idealista e ao irracionalismo pós-moderno, possibilita à inteligência humana os seus mais altos voos.

Finalmente, podemos dizer que nosso anjo ou espírito (voz da consciência e intelecto agente) corresponde à “sétima morada” do castelo interior de Santa Teresa<sup>32</sup>, ao “sacrário da alma”, onde o Deus ao mesmo tempo transcendente e

---

<sup>32</sup> Cf. GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, Frei. **Santa Teresa de Jesus**: Mestra de vida espiritual, pp. 117-119.

onipresente habita<sup>33</sup>. Não se deve ver no espírito, portanto, a “centelha divina” gnóstica (apenas o Espírito de Jesus é o Verbo, o qual, ademais, é Deus por inteiro). “Perder a alma”, na realidade, poderia ser entendido como perder-se a alma do espírito (e assim não alcançar a estatura de “homem pneumático”, mas submergir como “homem psíquico”<sup>34</sup>). E o milagre que, segundo Santo Tomás, é requerido para que nossa alma imortal tenha a visão beatífica no céu<sup>35</sup> poderia ser sua incorporação ou assunção pelo seu anjo, no qual ela vê a Deus<sup>36</sup>.

### 3. A modo de conclusão

O ser humano, por possuir inteligência, que é a capacidade de apreender a realidade do real, transcende a natu-

---

<sup>33</sup> Cf. Compêndio do Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 16.

<sup>34</sup> Cf. 1Cor 2,14-15.

<sup>35</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a alma**, q15.

<sup>36</sup> É preciso evitar o dualismo oriental e grego: a alma humana está acima do organismo humano (se não estivesse, não seria sua vida e sua forma), mas, não assumida no seu anjo ou espírito, não pode ter uma subsistência separada de toda corporeidade: o “purgatório” poderia ser entendido como a situação de uma alma presa a uma matéria que já não é seu corpo (portanto, não adequada para a mesma), porém com a esperança certa da salvação, enquanto o “inferno” poderia ser esta prisão de modo definitivo.

reza material, e por possuir liberdade, que é a capacidade de eleger entre possibilidades reais abertas pela inteligência, transcende a si mesmo, em direção à plena realização de suas potencialidades, podendo, contudo, frustrar sua existência. Ao se apreender como sua própria realidade, o homem é “pessoa”, realidade de certo modo absoluta, “sua”, porém em face da realidade, à qual está religado. Assim, a realidade é um “poder” que, em última instância, está fundamentado na Realidade Absolutamente Absoluta, Deus. Como realidades relativamente absolutas, isto é, pessoas finitas, somos imagens de Deus, somos deiformes, somos um modo finito de ser Deus. Deste modo, somos “capazes” de receber a doação divina, que é a graça; podemos participar da Vida e do Amor eternos de Deus, podemos transcender a própria morte, a própria finitude.

Este horizonte de transcendência ficou obscurecido pela filosofia moderna idealista, imanentista, e, posteriormente, pelo niilismo pós-moderno. Urge recuperar a vida do espírito, ouvir a voz da consciência que clama em nós, o que dispõe nossa alma para uma autêntica vida intelectual, capaz de apreender formalmente o ato de ser, a luz da realidade. Somente assim nos realizaremos, recebendo do poder do real, reflexo do Poder de Deus, a força para nos doarmos aos demais, não nos encerrando em nós mesmos, e ajudando outras pessoas a viverem esse dinamismo da transcendên-

cia. Através dele, nós vivemos no espírito e, nele, com o Espírito.

\* \* \*

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Sto. Tomás de. **Suma Teológica**, vol. I (I Parte – Questões 1-43). São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Questões disputadas sobre a alma**. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012 (Coleção Medievalia).

ARISTÓTELES. **Da alma**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001 (Textos Filosóficos).

BELLO, Joathas. “A religação do homem a Deus em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino”, em **Coletânea**. Ano XII, Fascículo 24, 2013.

\_\_\_\_\_. “Deiformidade e graça na teologia de Xavier Zubiri”, em **Synesis**, v. 6, n. 2, 2014, disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=653&path%5B%5D=322>.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7ª impressão. São Paulo: Paulus, 1995.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 5ª edição. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 1977.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. 25ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2ª edição (4ª tiragem). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Meditações metafísicas**. 2ª edição. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. 4ª edição. Tradução de Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 1997 (Coleção Logoterapia).

GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, Frei. **Santa Teresa de Jesus**: Mestra de vida espiritual. São Paulo: Paulus, 1986.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**. 1ª edição (2ª tiragem). Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Parte II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditaciones del Quijote**: Meditación Preliminar/Meditación Primeira. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates; Apologia de Sócrates*. ARISTÓFANES. *As nuvens*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores).

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: Introdução ao conceito de cristianismo. Tradução de Alberto Costa. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1989 (Coleção Teologia Sistemática).

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**; *A imaginação; Questão de método*. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

ZUBIRI, Xavier. **Sobre la esencia**. 5ª edição. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985.

\_\_\_\_\_. **El hombre y Dios**. 6ª edição. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998.



\_\_\_\_\_. *Inteligencia sentiente*: Inteligencia y realidad. 5<sup>a</sup> edição. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1998.



# O projeto antropocêntrico moderno e a ótica mitopoética do mundo

Prof. Fábio Murat do Pillar

*Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro*

**Resumo:** O projeto antropocêntrico moderno, que é uma e a mesma coisa que a entronização da vontade humana como novo avatar do reino do homem sobre a Terra, é a tradução respectiva do que, para Hölderlin, é o cerne da história do Ocidente, a saber, o gradativo afastamento do divino. Por “divino” entende-se aqui o próprio mundo, que, como transcendência, é visto da perspectiva mitopoética como a unidade de estruturas ditas “arcaico-primigênicas”, uma vez que são formas prototípicas antecipadoras – e portanto delimitadoras – da vida humana. A desaparecimento do ‘mundo’, portanto, do divino, traz consigo a aparição da sociedade universal, sucedâneo artificial produzido pelo homem da Era do vazio; com ela, a morte do sentido.

**Palavras-chave:** Mito. Antropocentrismo. Divino. Ser. Sociedade.

**Abstract:** The modern anthropocentric project, which is one and also the same as the enthronement of the human will as a new avatar of the human reign upon the Earth, is the respective translation of something that is the Kernel of West History, the gradual separation from the divine according to Hölderlin from the mythopoeic perspective “divine” is understood as the world itself which, as a transcendency, is seen as a unit of structures said archaic primigenias once they are anticipating prototypical forms and, therefore, forms of restricting human life. The “world” disappearance and, therefore, the divine disappearance, brings along the appearance of the Universal Society, an artificial substitute produced by the man of the “Emptiness Era”. Along with it, the death of the meaning of life.

**Keywords:** Myth. Anthropocentrism. Divine. Being. Society.

“Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo;  
quem olhou fundo para o mundo, entende excelsa  
juventude”.

Hölderlin

Queremos nos acercar a uma questão que, mesmo sob designações e enfoques diferentes de pensadores – e poetas – diversos, tem nome e indigenato na pátria espiritual da filosofia e em sua história: a questão da transcendência. Nesta, ao aspecto que lhe confere um caráter próprio, e que pode ser dito também “mitopoético”. Pela necessidade que se impõe do fundo da nossa fase histórica, são as explicitações feitas por Martin Heidegger das noções de “ser”, de “mundo” e de “existência” o que orienta a nossa visão. Pois entendemos que, nessas explicitações, demonstram-se princípios que, na filosofia contemporânea, dão fundamento para um adequado estado da consciência capaz de uma superação concreta do império antropocêntrico sobre a realidade. Império que é, na prática, o programa da visão-do-mundo da “era do vazio”, do “tempo de indigência”, do transcurso interior de negação da vida que Hölderlin sentiu e percebeu que é, na verdade, o cerne da história do Ocidente: o crescente afastamento do divino. Indissociável do nosso tema é o antagonismo entre o relevo desse processo, que é uma e a mesma coisa que o confinamento de toda a experiência no eu como sujeito, e a restauração de uma nobre e vívida confiança no mundo, que

afirma a primordialidade da sua ascendência como abertura e des-ocultação do ser; em termos mitopoéticos: como epifania ou auto-revelação do divino.

Por “questão da transcendência” visamos a questão que é, para quem o que tem que ser chamado “real” ou “fundamento” não é nem poder ser identificável ao plano das coisas, do ente, a questão propriamente dita da filosofia. Por “transcendência” entende-se aqui o que está *além* de quaisquer coisas sem exceção, sejam sensíveis, sejam sensivelmente perceptíveis, abstratas, ou produtíveis e realizáveis, seja até mesmo do que possui, como objeto para um ato de intuição (por meio do qual lhe é intrínseco o ser-dado imediato), “tessitura” transcendente ao empírico e bio-psíquico, como tudo o que é ideal, mas também a qualquer operação, faculdade ou ato por meio dos quais, nesse plano, entrasse num contato ou experiência possível com aquelas coisas. Estes permitem encontrar as coisas como “constatadas”. Permitem encontrá-las assinaláveis por um feitio objetivo. Neles, chegamos a compreensões de tipo causal e lógica. Também de tipo *eidética*, em termos fenomenológicos, mas mesmo assim no âmbito de um alcance em que “compreensão”, “saber”, é sempre o que a coligação entre ‘sentido’ e ‘ato’ (*intentio*) promove a partir de um querer-saber, que liberta de si mesmo em alguma medida um “pressionar”, uma iniciativa da parte vidente. A fenomenologia, seja considerada como método, seja como enfoque, como ideia de

uma forma de captação das coisas na e pela qual o *dado* é o significado em que fica revelado o que elas *são* em si mesmas, é o *movimento* autêntico do conhecimento. O dado, como isso que é revelado na visão espiritual, é o que o ser de algo é, por si – antes de tornar-se objeto para uma visada –, ‘na’ visada: assim, o ser e o ser-objeto do ser são e não são o mesmo, quer dizer, na visada (redução) fenomenológica, o ser ‘é’ o ser-objeto do ser apenas *como* revelado (dado). No enfoque fenomenológico, o ser-objeto do ser ‘é’ o próprio ser, no modo do dado: é ele mesmo, ‘na’ visão, ‘visto’<sup>1</sup>. Mas como quer que ela conceba a noção do ser, a fenomenologia não supõe apenas *idealiter*, mas *realiter* o ser das coisas: o fenômeno ‘é’, ou seja, mostra-se a si mesmo, e somente *porque* se mostra, o que ele é (sua essência) pode ser “visto”. Ainda que nessa coligação o ser do fenômeno se encontre objetiva-

---

<sup>1</sup> A preservação do objeto – que não é o próprio espírito (ou ser-pessoal) – na esfera do espírito, os três momentos do sair-de-si (transcender-se), do estar-fora-de-si e do regressar-a-si, que deixam intacto o objeto, mas que modificam a parte pré-disposta ao objeto a partir deste, é, na doutrina do conhecimento de Nicolai Hartmann, o regime específico do conhecimento, e seu princípio fundamental é que “sujeito e objeto são homogêneos, ontologicamente falando; eles são todos os dois do ser e eles pertencem os dois a uma esfera única, a esfera do ser” (HARTMANN. 1947, p.17) – doutrina que não se choca com a ideia mais formal da fenomenologia exceto com a tese básica de Husserl, que professa a consciência como absoluto da experiência, do ser, e de um “eu puro” subjacente à própria experiência (HUSSERL, 1949, p. 189-190).

do, embora não torcido e desconforme consigo mesmo – “dado”, portanto, não como representação, mas como essência<sup>2</sup> –, conquanto a essência do fenômeno (seu ser próprio) transcenda a esfera sensível-perceptiva fundada biopsiquicamente, ele não é ‘a’ transcendência; seu ser e sua visão não se estabelecem a não ser no Ser omniabarcante que vive um em cada coisa. O Ser omniabarcante é a não-coisa *além* de toda coisa em toda coisa, o essencialmente destituído de consistência e estruturação coisal, mesmo objetivo e, assim, o resistente, o rebelde não só a toda apreensibilidade do que é associável, representável, perceptível, mas também à essência que uma intuição permitiu que uma consciência visse em uma relação cognoscente. O Ser omniabarcante não é a essência de ‘um’ ente. Ele é a essência ‘do’ ente em seu todo; então, a ‘Essência’, o que o ente em seu todo é: a essência do ente é exprimi-la, exprimir o Ser. o Ser, como tal Essência, é, pois, a verdade absoluta, que possibilita ser somente o que ela abrange – portanto, sendo ela ela mesma, ela é o ser de cada fenômeno, o ‘um em si mesmo diverso’ (Heráclito). Por isso ela abrange não só o verdadeiro, mas também o falso, não apenas o real, mas o ilusório, não apenas o saber, mas a insciência, não apenas o bem, mas também o mal, não apenas a luz, mas também a escuridão; nela, vemos estarrecidos co-habitar tanto a delícia da

---

<sup>2</sup> Essência é “o que se encontra no ser autárquico de um indivíduo, constituindo o que ele é” (HUSSERL, 1949, p.20).

sagrada alegria, como o escabelo da dor. E referindo-se à questão da transcendência, Heidegger observa que “tudo, que não for nada, cai sob seu alcance, no fim até mesmo o próprio nada” (1987, p. 34). O Ser omniabarcante não é conteúdo algum de ato com forma reconhecível. É instância desde si, em si e por si que, na sua própria eternidade, inclina-se ao espírito admirado.

A questão da transcendência é o próprio mundo. E por que o é? Em primeiro lugar, porque ‘mundo’ é espaço e tempo dessa presença; isso em que o Ser se abriu. É rigorosamente inviável, pois, a posição desta questão a partir da consciência, que como tal é abrangida pelo Ser, e então pelo mundo, mas, como observou Max Scheler lembrando Pascal, ela só pode ter a índole daquelas questões que nós não pomos voluntariamente por nós mesmos, mas que estão ligadas à nossa *situação metafísica* no universo, e que esta nos põe. Olhar para o mundo filosoficamente, de acordo com o sentido que essa questão tem, é, antes de tudo, olhar para essa – e somente para essa – transcendência. Porque, sendo o mundo ele mesmo aquele espaço e aquele tempo imediatos, ele é um e o mesmo que o atravessar, o traspassar do matiz ou tonalidade de um afeto que é já sempre o epicentro de uma relação entre um espírito e um fenômeno (consequentemente, todo ver não pode não ser como tal afetado, imerso num ânimo, numa disposição), ele é a emergência que deixa a cada vez, em sua auto-criação contínua, o Ser

revelante, iluminante a partir de si mesmo. Ele detém assim o próprio ser do homem, que, em si e isoladamente, é nulo, é um nada nulo. Representado como alguma coisa independente e auto-suficiente acabada em si, o homem é o que é um edifício sem fundação ou uma escada que não conduz a lugar algum. Isso que constitui essa questão desfaz a pretensão humana a definir o humano, a defini-lo como tudo o que entra sem sobra no espaço da consciência e se acomoda nela como algo fixo e abarcável por formas-de-ato deflagráveis pelo eu, e porque alguém quer – a consciência nunca escolhe o seu mundo. Enquanto o que caracteriza mais essencialmente a existência humana, isso que constitui essa questão – o ser do mundo – não reflete nada humano, não espelha conteúdo algum possível da consciência nem recebe nada da sua formalidade; não é nenhum termo de um movimento qualquer que tivesse começo no hominídeo, no que tem “rosto” humano. O que determina a existência humana é, paradoxalmente, o que a indetermina. O homem não é algo definível, que tenha um “lugar” por força do ser do mundo, pois seu ser é um não-ter-seu-ser, um ser-cindido-de-todo-possuir: seu ser é uma espécie de empréstimo ou arrendamento. Cingido pela coroa do espesso nevoeiro e da incandescência de um grande mistério – um pouco como os pássaros que, espalhados sob a enregelante tempestade, parecem abrigar no coração um anseio – vive da fonte nutriz de ressonâncias, do fulgurar longínquo da eterna Primavera chamada “mundo”. Nada, pois, pode constranger mais, as-

sombrar mais, surpreender mais, calar mais fundo que isso que nada é e que tudo é; isso que, não sendo nada, é tudo. E quando, do fundo daquele mistério, um coração se comoveu, então nasceu o homem, porque então surgiu a religião, não como instituição e prática confessional, não como ‘intenção’, e sim como algo mais simples e fundamental, a saber, como forma original da realidade.

Doravante, esse surgimento torna possível saber que cada coisa só chega a si mesma, e se dá a ver, a um certo olhar; nunca como “fato” (*matter of fact*) numa exterioridade anódina, e nunca originalmente como *eidos*, ideia, e sim como envio, oferta egressa de uma lonjura que visita e então “fascina” o existente e, assim, põe, instaura, *cria* o *que-é* justamente *como que-é*; torna-o, por tê-lo criado, “algo”. Nos trabalhos de uma plêiade de investigadores do século XX, como os helenistas Kerényi e Walter Otto, Mircea Eliade, Walter Bröcker, Leo Frobenius, Jensen e outros, influenciados sobretudo por Hölderlin e Schelling (também mais recentemente por Nietzsche), entre os quais um lugar de destaque cabe a Heidegger, a palavra “divino” recobra um sentido inteiramente original e fundamental. Quando o que a palavra “mundo” leva nela é visado por eles, é visado, *mutatis mutandis*, como originário desvelar-se. Nessa nova atitude em face da vida, da qual sobretudo a fenomenologia fun-

dada por Edmund Husserl<sup>3</sup> foi expressão, Martin Heidegger o chamou “abertura”: “Mundo’ não significa nenhum ente ou domínio de entes, mas abertura do Ser” (HEIDEGGER. 1995, p. 79). É nesta abertura, que mundo vem a ser a própria possibilidade da possibilidade do aparecer; é sempre já, como essa abertura ofertante, a vigência inaugural de um poder indiviso e integrador que pro-jeta e instaura o ente como um todo, e assim toda a virtualidade da sua experiência. Para empregarmos os termos de Vicente Ferreira da Silva, mundo é e sempre será “o acontecer de uma Fascinação que advém ao ente fascinado” (SILVA. 2010, p. 94). O ser, assim aberto, é o que o ente não é; o absolutamente outro em relação ao ente. Representemo-nos uma tela em que se veja estampada uma identificação ou registro em caracteres que denotem coisas determinadas: nada há nisso de análogo ao ser. Pois, conquanto sua presença impregne tudo (e tudo em tudo), o ser não é nem pode se dar como naturalmente acessível qual coisa no espaço da associabilidade referencial da prática; ele não “está aí”, nem está por encontrar-se aí, quer dizer, como isso que “está aí”, embora apenas ainda não encontrado. Nós nunca lidamos com ele como

---

<sup>3</sup> Husserl, que também incorre na adesão a essa mesma reversão ao afirmar que “o mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos os seus objetos extrai de mim mesmo (...) todo o valor existencial que tem para mim; extrai-os do meu eu transcendental” (HUSSERL. 1949, p. 39).

se ele nos fosse conhecido; ele volta as costas solene e orgulhosamente para as nossas demandas e assuntos humanos. Ao afirmar isso, estamos a meio caminho de uma justa compreensão do mito. Pois, se mundo é abertura, e abertura sempre já foi um ofertar-se, o que se chama corretamente “mito” foi o seu canal dessa experiência, melhor, esse ofertar-se mesmo, isto é, a presença da origem em sua expressão e em sua fala. Ele é “poesia”, mas apenas no sentido em que se fala aqui de uma linguagem do inapreensível, acima do plano das coisas, diferente de toda qualidade, materialidade e idealidade determináveis, manifestáveis na experiência humana finita. O inapreensível fala na poesia, pois ele mesmo é poesia. Os “deuses”, na ótica mitopoética do mundo, eles mesmos são potências configuradoras do mundo como tal, portanto ‘poéticas’. Sua dimensão é a dos limiares, dos vórtices e das secretas forças que nos tiram de dentro de nós, mostrando-nos o que nós mesmos não somos e não fizemos; eles são o jogo sublime e jubiloso que é Vida auto-ofertante do Ser. Justamente na ordem da fascinação que essa Vida cria, vê-se o que separa a transcendência da produtividade humana como causa eficiente. Nela estão virtualmente concentrados, prototipicamente, isto é, como matriz e arquétipo, toda a série de uma possível realização humana de desempenhos, de ideais, da própria história. Inclusive o que é possível conhecer, o modo como o é e até onde o é, enfim, o conhecimento como tal. Pois nessa ótica, não houve nunca cultura que não estivesse já submetida a essa ordem

como às fontes vivas de determinadas formas de expressão da vida humana sempre prévias, que fazem germinar todas as manifestações culturais particulares, constituindo, por assim dizer, um “esquema” invisível que delimita e investe de significado geral as esferas que possa ter a sua estrutura. Lê-se na História de Roma, de Mommsen, que, no povo grego, “tudo o que nele é grande, e constitui a riqueza comum da nação, vive e se move em redor dos oráculos, em meio das festas religiosas, em Delfos, em Olímpia e no comércio das musas, filhas da fé” (MOMMSEN. 1965, p. 232), “criando desde muito cedo, com seu cortejo de bens e males, a brilhante aristocracia das inteligências (...)” (*ibidem*). Mais recentemente, Eric Voegelin chamou a atenção para como o despertar do *lógos* da especulação filosófica a partir do fim do século VII a.C. na Grécia – especulação que, com Sócrates, Platão e Aristóteles lançou mais tarde as bases para todas as concepções científicas posteriores –, em que se busca ver o que é estruturalmente essencial às coisas e ao mundo na claridade objetiva do espírito, estava virtualmente preparado na forma mítica dos diversos elementos da concepção helênica do mundo:

Em Hesíodo, diz Voegelin, já está presente o universalismo helênico, que não tem paralelo nas construções da teologia menfita ou no *Enuma Elish*. A especulação teogônica, isenta como era de preocupações imperiais, podia redundar na especulação filosófica que nela estava contida de

forma compacta. É bem verdade que era preciso atribuir a cada deus um lugar na árvore genealógica, mas nessa derivação ordenada dos deuses a partir de seus ancestrais estava prefigurada, através do mito, a posterior especulação etiológica, a busca pela causa final (*aition*) do fenômeno que ora se apresenta (VOEGELIN. 2012, p. 208-209).

Ainda mais, incluindo agora Homero:

A obra mitopoética dos dois poetas” (o autor se refere a Hesíodo e a Homero), foi uma revolução espiritual e intelectual, pois ao ter estabelecido os tipos de forças cósmicas e éticas, assim como os tipos de relações e tensões entre elas, ela criou, na forma do mito, um corpo altamente teorizado de conhecimento concernente à posição do homem em seu mundo, que poderia ser usado pelos filósofos como ponto de partida para a análise e a diferenciação metafísicas. A liberdade dessa criação, embora assuma proporções revolucionárias em Homero e Hesíodo, é uma característica geral do processo mitopoético na Hélade (*idem*, p. 212).

O mundo – em sua face, a natureza – não poderia ter se convertido, na Modernidade, num mero espaço físico contra cujo fundo movimentam-se e interceptam-se eventos observáveis e coisas traçadas em linhas convertíveis a esquemas físico-matemáticos, se antes não tivesse se estiolado na alma humana a disponibilidade para o sagrado; se não tivesse secado nela o fluido que a carrega para a dimensão claro-escuro da Vida misteriosa do ser, cessando os seus

ecos, suas ressonâncias, seu fascínio, sua magia. Ele não poderia ter sido reduzido assim, preterido ao limbo da indiferença, a esse grande objeto da voragem do homem moderno, sobre o qual por isso essa voragem pudesse se descarregar inclemente como erupção brutal de ódio na forma de um acúmulo de todas as energias dirigidas ao seu controle e à sua dominação, se o homem não tivesse se ensurdecido e se encapsulado em si, tateando no escuro os pedregulhos que sinalizassem, em seu desvairamento, o vestígio de uma vida possível. Essa exterioridade esquelética de coisas pontuais descontínuas entre si, destituída de todo valor intrínseco, é a obra do projeto antropocêntrico moderno, que ganha contorno nítido desde a Renascença, mas que é mais antigo em sua gênese. O mundo que é essa exterioridade, o da mundivisão das modernas ciências da natureza morta e das sociedades moldadas ao padrão das suas intenções e do seu modo de entender as coisas – as da planificação e do industrialismo –, é o quadro cujos traços são desenhados na consciência – que se toma por uma *pólis* bem governada – para a incursão dessa mesma consciência pelo seu próprio interior, a fim de se descobrirem os engastes que ainda possam conectar, a partir da sua jurisprudência, esse interior com as coisas e com seus processos, com o mundo, por dispositivos reguláveis pela vontade egóica. É a contraface, o contra-pólo “desa espécie de homem que, progredindo lentamente desde o fim do século XIII, acedeu pouco a pouco por seu trabalho ao grande capitalismo”, e que “constitui, não obstante as suas

variedades nacionais ou outras, um tipo único” (SCHELER. 1952, p. 38). Trata-se de um panorama que implica, do outro lado, a imagem moderna, algo pueril, do homem “sensato” e “sensível” que observa as coisas com imparcialidade como com uma consciência isolada, ostentando um certo ceticismo polido.

Contanto que não entendamos que o cerne da história ocidental, como sendo o ‘afastamento do divino’ (Hölderlin), e que Heidegger chamou “esquecimento de ser” (refletido nesse império antropocêntrico que enfocamos) se inicie e esteja todo concentrado na fase moderna dessa história (a partir do século XIV d.C.), vale notar a relevância do Renascimento para a modelagem e para o contorno desse percurso. Lá estavam homens que, no íntimo, ansiavam por que as formas culturais tradicionais, mais ou menos enrijecidas em corporações hierarquizadas de caráter autoritário, decompussem-se e perdessem continuamente a força da sua influência sobre a alma e sobre a vida. Posto que há em toda a vida comunitária uma subcorrente de sentimentos comum e uma integração afetiva em um mesmo cosmo de valores, não há em princípio nenhum elemento ou fator dessa vida que não faça parte da estrutura da moral e da religião que lhe dão fundamento. A forma da sua organização social está em conexão direta com a “metafísica” e, mesmo antes desta, com a religião, no horizonte da qual os seus integrantes concebem o mundo, sua própria organização e forjam uma ideia

de si mesmos. É assim que, por exemplo, a física aristotélica e a física do *impetus* – elaborada no século XIV pela escola parisiense de Buridan e Nicolau de Oresme – tiveram que se substituir pelo mecanismo da física clássica saída de Galileu, Descartes e Hobbes, os quais cunham, no plano da filosofia e da ciência, categorias que correspondem às do *homo faber*, isto é, a um estamento social que ascendia politicamente basicamente em virtude da montagem e do deslocamento de coisas daqui para lá e para o qual nada na vida é mais crucial que buscar as soluções para o êxito nos seus problemas práticos no campo do trabalho.

“A religião regulava as menores ações, dispunha de todos os momentos da sua existência, determinava todos os seus hábitos (...). No pensar destes povos, tudo o que era antigo se considerava respeitável e sagrado”, refere Fustel de Coulanges sobre as cidades antigas gregas e romanas (COULANGES. 2000, p. 183-184). E George Duby acerca da Idade Média, pelo menos até o século XII: “Nesse tempo, o indivíduo não contava, perdia-se no seio de um grupo onde as iniciativas de cada um se fundiam imediatamente em ações e responsabilidade comuns” (DUBY. 1993, p. 67). Também sobre isso Karl Marx é claro, quando observa que somente a partir do século XVIII as “diferentes formas do conjunto social passaram a apresentar-se como um simples meio de realizar os seus objetivos particulares como uma necessidade exterior” (MARX. 1973, p. 212). Isso deixa ver

que a vida comunitária, como vida corporativa, é por natureza orientada para fins que ultrapassam a vontade individual e subjetiva; o todo possui, de alguma maneira e guardadas as proporções, ascendência sobre as partes, e representa algo perdurável, algo que sobrevive aos indivíduos e aos seus desempenhos e objetivos particulares, que nunca são “tão” particulares a ponto de estarem privados de todo vínculo orgânico com a estrutura da cultura a que seus membros pertencem. Muito em contraposição à “sociedade” como *ens fictivum* [ente fictício] ou amálgama artificial de seres humanos. “Na comunidade”, esclarece Ferdinand Tönnies no clássico *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidade e Sociedade], os seres humanos “permanecem unidos, apesar de todos os fatores que tendem a separá-los, enquanto na *Gesellschaft* [sociedade] permanecem essencialmente separados, apesar de todos os fatores tendentes a sua unificação”. Prossegue Tönnies:

“Na *Gesellschaft* [sociedade], diferentemente da *Gemeinschaft* [comunidade], não deparamos com ações que possam derivar-se de uma unidade a priori e verdadeiramente existente; com nenhuma ação, portanto, que manifeste a vontade e o espírito da unidade, todavia realizada pelo indivíduo (...). Tais ações não existem na associação. Antes, cada um se mantém por si mesmo e de maneira isolada (...). Suas esferas de atividade e domínio se encontram separadas taxativamente, tanto que todos em geral rechaçam o contato com os demais e a inclusão destes na própria esfera (...). Tal atitude

negativa do particular para com o outro se torna relação normal e primeira nestes indivíduos dotados de poder, e caracteriza a associação em estado de repouso; ninguém quer conceder nem produzir nada em função de outro indivíduo, nem tampouco se encontra disposto a lhe dar nada sequer a contragosto, a não ser mediante o intercâmbio de um benefício ou trabalho equivalente que considere igual, pelo menos, ao oferecido” (TÖNNIES. 2011, p. 135-136)<sup>4</sup>.

É o puro desejo de emancipar-se daquelas formas culturais tradicionais – que caracterizam comunidades-de-vida

---

<sup>4</sup> Para a compreensão da diferença entre “comunidade” e “sociedade”, que vem a propósito do horizonte que procuramos abrir para uma adequada visualização do nosso tema, vale ainda transcrevermos, de Tönnies, o que segue: “Do conceito de associação há que excluir as relações originais ou naturais dos seres humanos entre si. A possibilidade de uma relação na associação não passa da que se estabelece entre as pessoas capazes simplesmente de dar algo, e por consequência de prometer qualquer coisa. A associação, como totalidade à qual se aplica um sistema de regras convencionais, é ilimitada. (...). Nela, toda pessoa busca aquilo que supõe um benefício e afirma os atos alheios somente enquanto podem servir aos seus próprios interesses. Antes e fora da convenção, e também antes e fora de cada contrato específico, pode conceber-se a relação de todos com todos como uma hostilidade potencial ou guerra latente. Contra esta condição, todos os acordos da vontade se mantêm enquanto pactos e tratados de paz. Esta concepção é a única que faz justiça a todos os fatos concernentes ao comércio e ao tráfico ali onde todos os direitos e obrigações podem reduzir-se a meros valores e definições da capacidade de transação. Toda teoria do puro direito privado ou do direito natural, entendido como pertencente à associação, há de se considerar como baseada nesta concepção” (*idem*, p. 153).

– o que predispõe aqueles homens (o *homo novus*) a projetar um mundo ao modo de país único, uma única cidade ou *Gesellschaft* [sociedade] universal, em que o único motivo dos atos fosse o próprio benefício. Um mundo, no fundo, reduzido a nada, para que não haja nele nada substantivo e essencial, isto é, que transcendesse o que é meramente desencadeável pela vontade de indivíduos isolados, desvinculados de um desdobramento histórico, e para que o sentido das coisas e da própria história fosse o seu *ego* que tivesse que dar, para que não haja limitações essenciais e nada restrinja a vontade. No raio dessa *Gesellschaft* universal, em que o *éthos* e a estrutura-de-impulsos desse tipo humano já predefiniram a direção e a medida do conceber e do agir, tudo é convencional, sem valor intrínseco, a forma da relação de tudo e a convivência entre as pessoas devendo ser antes uma construção, associações da mente – como mais ou menos as que vão preestabelecidas pelo acordo contratual – e não derivando-se de “uma unidade *a priori* e verdadeiramente existente”. A teoria envolta nesse *éthos* e nessa estrutura-de-impulsos fará surgir então um conceito do homem que chega ao seu acabamento ao reunir em uma síntese mental os seus caracteres-de-espécie (o que todos os seres humanos partilham juntos; têm em comum); noção puramente racional do homem, que é um dos exemplos mais flagrantemente do desalojar-se da medida qualitativa pela medida

quantitativa inerente à Era moderna <sup>5</sup>. Desse conceito, bem como do conceito de todos os demais componentes dessa cultura, está por princípio excluído tudo aquilo que não esteja circunscrito ao campo do que pode ser observado e verificado de modo natural: dons, vocações, virtudes e poderes, que se destaquem sob o índice da ‘graça’, da ‘excelência’ e do ‘espontâneo’, deixam de existir. Deixa de existir, nessa *Gesellschaft* ou sociedade universal, o sentimento de uma escala objetiva de valores e uma organização do conjunto da qual princípios que essa escala governasse tivessem sido fundamentalmente a condição da criação, pois num “mundo” que é apenas uma reconstrução fictícia da realidade, a convenção, a combinação exterior bastam para garantir o ingresso, a permanência e a prosperidade nela. Os diferentes vãos da sua engrenagem ciclópica são distribuídos segundo a magnitude da contribuição para sua manutenção e funcionamento. Já que os homens todos entram num mesmo conceito, e se igualam nele, torna-se então correto e necessário estabelecer-se um critério quantitativo geral para que os indivíduos, que não se diferenciam senão por características

---

<sup>5</sup> As sociedades que se fundam nessa concepção do homem e, ao mesmo tempo, implícita ou explicitamente, na ideia dessa *Gesellschaft* universal, não podem ser democracias, e sim apenas democratismos. O ‘democratismo’ significa que o fim de toda a atividade valiosa é a conservação do maior número possível de indivíduos. O valor do todo, no democratismo, depende em princípio da soma do valor das partes.

secundárias não-essenciais (então pelo inferior), instalem-se nela como se todos fossem zeros numa mesma equação inicial, à altura da estaca que, no imenso galinheiro da concorrência, o tamanho da cobiça e a fixação do desejo egóico determinem o impulso para agarrar. Na sultania do egoísmo, onde os valores e sua vivência se volatilizaram e se anarquizaram, e só são entrevistados e afirmados no recorte que a expectativa de uma vantagem individual demarca, “independência” e “autonomia” passam a ser noções econômicas arbitradas, em última análise, jurídica ou sócio-politicamente. Não surgem mais como senhorio do ‘acordo’ consigo mesmo, como segurança-de-si no próprio ‘enraizamento’ na existência e no fundamento das coisas, a tensão da auto-destinação ao ‘próprio’ dever como centro-de-gravidade da própria esfera vital, e sim – o psicanalista alemão Eric Fromm com plasticidade o figurou (1970, p. 143) – o ser uma bem-sucedida inversão de capital, um pacote em que está depositado tudo o que faz de alguém um bom vendedor de si mesmo, no safári no qual o êxito brutal é chamado “conquista”. O caso é intrigante porque, para uma pessoa, uma agremiação, um povo ou círculo de povos associados por uma origem étnica comum, de forma generalíssima, seja lá frente ao quê cada uma dessas unidades possa voltar uma atitude, uma ação, uma aspiração ou um projeto, há dois pontos de partida preponderantes que manifestam a sua índole moral: ou por baixo ou por cima, isto é, ou a partir do que os interesses ligados ao que o *ego* e o corpo sensí-

vel (*strictu sensu*) circunscrevem determinam (interesses limitados pelo eu enquanto delimitado pelo riscado da sua situação social instantânea) ou a partir de uma orientação produzida pelo que se sente ou se percebe *idealmente* obrigado, independentemente de interesses estreitos, isto é, que suscita no espírito, inclinado ao compromisso com a sua nobreza, a consciência do que ultrapassa o patamar de uma realização material. E faz tempo que tudo é visto e feito “por baixo”. Sabemos, por exemplo, quais fatores históricos Max Scheler aponta no processo que arruinou, no Ocidente europeu, o princípio de solidariedade, que tinha por fundamento a realidade de uma unidade moral e religiosa. Apenas os mencionamos; são eles: 1. o moderno humanitarismo, 2. o individualismo ou o socialismo unilaterais, 3. a vontade ilimitada de domínio do Estado absoluto, 4. o nacionalismo político e cultural modernos, 5. a substituição da cooperação conjunta das pessoas e dos povos nas obras da cultura sem exclusão de uma inspiração religiosa, pela ‘competição’ que distancia as culturas nacionais e dissolve a sua unidade espiritual, 6. a substituição das comunidades de vida solidárias pelas meras sociedades assentadas em contratos jurídicos arbitrários para o logro de fins particulares e a divisão dos homens segundo classes e propriedade (em que o trabalho se adstringe ao valor puramente monetário das coisas e as múltiplas atividades técnicas se substituem por uma só atividade comercial) e 7. a substituição do *éthos* cristão da economia pelo *éthos* econômico capitalista burguês, que não

conhece outra coisa além de um produzir e de um lucrar, que nada refreia (SCHELER. 2010, p. 164-165).

A concepção da “razão” que progressivamente se transformou no paradigma da racionalidade nessa sociedade universal é a que garante que o mundo seja visto como estruturalmente compatível com os princípios e com a forma de uma certa representabilidade das coisas, a que a imagem destas como meros decalques subjetivos tem que corresponder, suposto que o sentido da vida é controlá-las. É a boda nefasta, que co-implica aquela concepção e essa sociedade e as torna *interdependentes*. Como esse controle depende dessa representabilidade (‘coisas no espaço’), cresce o monopólio e a adoção das teorias que partem da ideia pré-concebida de uma equivalência entre cérebro e realidade, que respondem ao próprio fato da hipertrofia dos atos especificamente cerebrais exigidos por aquele controle, que são equivalência, esquema, geometria, espaço, e que têm por função essencial, Henri Bergson o mostrara, “relacionar o idêntico ao idêntico” (BERGSON. 1916, p. 149) e “os fatos que se repetem” (*idem*, p. 179). A inteligência, entendida aqui no sentido que Bergson lhe dava, a saber, no de uma representabilidade em si mesma biologicamente vinculada, porque presa a necessidades e intenções práticas (o trabalho dessa inteligência não é jamais “desinteressado”, o que requer entender que não é nunca a coisa, que aparece nela, seu ponto de partida), não pode jamais reconstituir a realidade como se ela mesma pu-

desse fazer o que o movimento que a engendra faz ou como se ela pudesse de alguma maneira se reconhecer como conatural a ele, como se, de fato, pudesse vê-lo por dentro. Ela não é uma faculdade de participar, pela qual se harmonizasse com o que, em uma coisa ou processo, é o que domina interiormente por si mesmo essa coisa ou processo. Razão pela qual a forma geral da sua relação com tudo o que existe exclui por completo a aceitação de que algo possa envolver sem o seu concurso, em si mesmo, um ser próprio, uma procedência que a própria inteligência não seria e não teria posto. Fica claro que a própria realidade, a esfera ou dimensão da força e da dinâmica que a constituem, não poderia nunca se tornar, para essa inteligência, o começo da sua compreensão. E se esse constituir-se é obra de uma ‘força’, que seja para a realidade inteira o *primum movens*, é esse movente mesmo que a inteligência tem que substituir em sua reconstrução por recursos que ela mesma dispõe de seu bojo, que ela própria atualiza e apetrecha em outra esfera, em que essa dinâmica, esse *primum movens*, já não atua nem existe. É o caso de se perguntar por qual providência essa inteligência, esse ‘eu’, privado como é de comunicação com a dimensão daquela força, encontra as coisas, des-cobre o seu sentido, vê-as elas mesmas. Ora, ela não as vê elas mesmas, nem o sentido des-coberto na sua esfera é o sentido delas. Porque como essa inteligência não acede à própria força constituinte das coisas, à sua pura *mobilidade*, à vida da sua dinâmica própria de realização, e se institui a si

mesma como espaço de surgimento por excelência, as coisas aparecem nela “sozinhas”, isto é, como se o tempo não existisse e como se os móveis da sua realização e da sua conjugação – por isso do seu sentido – fora da inteligência não fossem mais o que, em algum momento, as tivessem criado; em resumo, como se na verdade nem fossem mais “coisas”, e sim “pedaços sólidos” inertes moldados com as linhas com as quais a inteligência os traça para torná-los compatíveis com a representação de um fim praticável. Não talvez que ela os trace com tais linhas para isso, mas que as coisas só podem ser ‘perceptíveis’ com essas linhas, na figura em que elas se estiram tão logo tenham que aparecer no espaço de visibilidade dessa inteligência ou eu; elas não seriam inteiramente percebidas se não fosse já a *utilização* delas o objetivo que situa a visão na sua direção (o que delas não fosse compatível com esse objetivo, nublar-se-ia, ocultar-se-ia). Mesmo que as coisas não sejam nada originariamente descontínuo e divisível, composto, a inteligência (essa inteligência ou racionalidade que atua e apóia a visão moderna do mundo), tem que partir do pressuposto de que essas propriedades lhes pertencem, porquanto o que na sua presunção faz a “coisidade” das coisas, o que as faz ser coisas, é o que deixa juntas umas às outras as suas partes numa unidade compósita na platibanda de uma tela interna. O que resta dessa montagem é seu esqueleto físico; nele, cada ponto imaginado corresponde a uma coordenada num gráfico idealizado matematicamente na mente de um pesquisador. O que se chama

aqui “coisa” é um sistema físico-matemático (Max Planck ele mesmo nos diz de algum modo isso: “na acústica física, na ótica e na térmica se prescinde totalmente das percepções específicas dos sentidos. As definições físicas do som, do calor, da temperatura, não são, de modo algum, deduzidas da observação imediata pelos sentidos correspondentes; som e calor, por exemplo, são definidos pelo número de vibrações” [PLANCK. *apud* SOMBART. 1946, p. 95]). Ser uma “coisa” um sistema físico-matemático é o mesmo que afirmar que ela é apenas o esboço de um efeito previsto ou possível; no fundo, ela mesma esse efeito prático, ou já ou ainda não descoberto. Num tão infeliz espectro destituído até da confraternidade das partes que o integram, nada impede que seu esquartejamento em princípio não tenha fim. Porque, representadas assim, as coisas estão para a esquematização físico-matemática como a massa está para a fôrma. A massa existe para receber uma forma, a fôrma para dá-la, o limite variável sendo o acordo, a co-incidência entre uma e outra, em outras palavras, a satisfação da inteligência (da auto-consciência subjetiva, do eu), sua confirmação, o aumento da sua segurança, que não é, em termos cartesianos, senão aumento de ‘certeza’. “Confirmação”, “segurança”, “certeza”, são o módulo em que, o que quer que uma coisa possa ou venha a significar, está virtualmente contido – assim a cada vez arrancada do seio do seu devir espontâneo, rebaixado a protetorado da consciência. Seja interna, seja externamente, essa visão do mundo é tributária de teorias psico-fisiológicas

que, trabalhando nas fronteiras da concepção da separação entre *res cogitans* e *res extensa* da metafísica cartesiana <sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> Ao procurar encontrar um fundamento para toda a experiência e tendo esse fundamento que se confirmar como evidente na auto-consciência da sua evidência, portanto na certeza da sua auto-evidência lógica – então apreendida no âmbito interno da própria consciência –, Descartes chega ao conceito do “eu penso” (*ego cogito*). “Eu penso” significa que o fato de algo ter aparecido na consciência requereu que ele se retratasse num “pensamento” (ato mental) atual; por isso “eu penso”, leia-se, eu me represento algo agora, no instante mesmo em que faço isso. Supor que esse princípio é dubitável é incorrer em contradição, pois o próprio duvidar é um ato mental atual (todo conteúdo desse ato pode ser errôneo ou ilusório, o próprio ato não, porque seria negar a própria condição da ilusão, dito de outra forma, eu não posso supor que o fato de que ‘eu penso’, no momento em que eu penso, é ilusório sem ter que supor isso também em relação a esse ato de suposição, e assim *ad infinitum*; eu não posso duvidar de que eu penso sem ter que pensar para isso; eu entraria em contradição comigo mesmo: é impossível assim, concebe Descartes, que eu não esteja pensando quando estou pensando [representando] instantaneamente em algo). O fundamento seria, pois, a própria consciência na luz da sua auto-reflexão presente. Ora, se é uma certeza lógica o que é o fundamento da realidade, ou seja, o que revela o que é e o que não é verdadeiro, então só o que estiver investido do que é possível ter uma certeza lógica, isto é, o que se possa conceber clara e distintamente sem contradição, é real. Daí que Descartes considere que a extensão é a propriedade determinante do mundo corpóreo, já que somente as relações geométricas pelas quais se pode chegar a uma visão clara e distinta, na auto-confirmação reflexiva da consciência, estão fundadas na extensão. O que se chama “mundo exterior”, para Descartes, é geometria. Segue portanto uma concepção bipartite da realidade; esta é, como um todo, uma divisão entre *res cogitans* (coisa que pensa) e *res extensa* (coisa extensa). Só existe, conseqüentemente, uma única matéria extensa, e tudo o mais que for percebido nela, calor, cor, valor, textura, sabor, som,

começam a se elaborar como se fosse evidentiíssimo que o que é percebido como tal, a ampla dimensão do fenômeno, é termo de uma equivalência. A realidade do mundo não seria mais que a expressão ou modo do que ocorre em interações intra-cerebrais – em particular no córtex cerebral – e por isso não seria mais que representação. Nada haveria nessa representação de que um evento intra-cerebral não tivesse sido a causa, e de que este não fosse a linguagem da qual isso que houvesse lá fosse a tradução. Ou seja, seria a mera forma de ser “por fora” o que o cérebro é “por dentro”, e a transitabilidade ou comunicatividade entre um e outro aponta-se numa equivalência: o “fora” equivale ao “dentro” como ao seu modelo projetor. Isso, porém, implica contradição (BERGSON. 1967, p. 191-210). De início, não há nenhuma razão, se se parte do assentimento a que nada há ‘em si’ e que transcenda o que possui a chave do mundo exterior, para excluir essas mesmas interações intra-cerebrais do campo total da representação. Partir da premissa segundo a qual o cérebro, com seus estados, seria a “coisa” que faz aparecer o mundo exterior como pura imagem representativa, sem ele mesmo sê-lo, é petição de princípio; é afirmar que o cérebro, de que se fala, e de que se fala porque se o percebe, e que por isso tem que ser ele também uma parte da representação total, não é por sua vez representação.

---

etc., é propriedade secundária, agregado acidental oriundo de eventos psico-físicos.

Ora, ou é representação ou não é. Se não é, que espécie de experiência subministrou o contato com ele, que não a percepção? Se é, é preciso afirmar que a parte é o todo, ou seja, que o cérebro, sendo pois uma parte da representação, contém ou padroniza o resto, isto é, o todo; o todo seria no fundo uma parte sua, o que é absurdo. Enfim, é de novo a ideia, nessas teorias, de que toda razão de ser é mecânica.

Quem veja as coisas já dentro do quadrante de uma possível projeção prático-utilitária, mesmo que se trate do que é vivo e organizado, é ‘antropomórfico’ por definição; é obrigado, nesta medida, a considerar o espaço circundante, consciente ou inconscientemente, como ‘mecanismo’, pois o aspecto mecânico – que é uma parte pequena do universo – que a natureza também possui é justamente o sinal correlativo do trabalho pelo qual o homem converte o mundo na unidade do seu meio, o que somente acusa a sua predileção, a partir do quadrante daquela projeção prático-utilitária, por tudo o que é sólido e material, pois só é dominável o que é sólido e material, ou a partir disso. Alguém assim não se interessará pela forma atual das coisas; nunca as considerará como definitivas e tenderá finalmente até mesmo a trocar os seus sinais: em seu mundo apócrifo, o que é natural tornar-se-á artificial; o que é artificial tornar-se-á natural. O que seria impossível se não se representasse simultaneamente o espaço como um meio homogêneo, vazio, infinito e infinitamente divisível, isento de qualidade; ou seja, como

um espaço impossível de se vivenciar, mas a cuja concepção as coisas, reduzidas físico-matematicamente, têm que corresponder. Desse modo vem ao dia essa nova “aparência” da natureza, correlato do *regnum hominis* sobre a Terra. No mundo aberto como esse reino, a transcendência se desconstituiu como o Todo, o “Começo” plenipresente. O ente aparece em sua totalidade como o efetivável a partir das leis sob a forma das quais as coisas se coligam e comportam ordem para o cálculo antecipado da sua utilização. Por isso não importa o que as coisas ‘sejam’, e sim como elas têm que ser para entrarem no quadro das categorias de uma determinada forma de saber que, desconectado do conjunto da experiência, torna-se um fim em si mesmo à medida em que é a ‘base’ para a posição de todo fim (DILTHEY. 1966, p. 509-522). Por seu intermédio, a imagem do mundo, como Mircea Eliade bem nota, transforma-se simplesmente na “soma das reservas materiais e de energias físicas do planeta” (ELIADE. 2010, p. 83). “E a grande preocupação do homem moderno”, continua Eliade, “é a de não esgotar inabilmente os recursos econômicos do globo” (*ibidem*). O eco das palavras emocionadas de Ludwig Klages acusa o seu efeito no mundo, pois esse saber “obstrui os seus poros, rouba-lhe a respiração, impede o seu intercâmbio com o Cosmo” (KLAGES *apud* FALTER, 2003, p. 60):

Derrubada das florestas, extermínio dos gêneros vivos, drenagem dos terrenos, regulação e

envenenamento dos rios, exploração e esgotamento dos tesouros dos solos são alguns dos seguros sinais contínuos disso. De tal modo é destruído o berço das imagens, que as almas elementares se evadem e desamparam os planetas desonrados, e morre para eles a dádiva da memória originária na alma desertificada do homem. Tarde tornou-se para o sentido da Terra (*ibidem*).

Nesse mundo-câmara, preso nos vértices a dispositivos tecnológicos que as amarras da lógica simbólica atrelam, onde *egos* desbotados da ponta de seus tentáculos de tudo dispõem e assujeitam, o ponto de apoio da vida não está mais na terra firme. Os membros da *Gesellschaft* universal não são, como outrora, homens de carne e osso diferenciados por seu ser e por suas qualidades valiosas individuais, seres que encontravam para as suas ações um sentido transcendente num drama cósmico chamado “mundo” e no qual se distribuía segundo o perfil em que pudessem encarná-lo com mais arrojo e paixão, são agora “cidadãos” abstratos com direitos e deveres, sujeitos jurídicos, casos particulares de conceitos empiricamente construídos, assim e por isso igualados, nivelados, que um Estado constitucional panóptico se encarrega de lhes entrelaçar todas as partes da vida num bloco compacto, que regras de direito gerenciam. Para quem, enfim, o mundo todo é já meramente uma síntese subjetiva, onde pairam essas almas penadas perdidas no turbilhão de uma energia desgovernada e problemática num

nada abissal. Quando o moinho não tem grãos para moer, gira no vazio!

Suprimida da experiência a transcendência (que o horizonte religioso mítico presentifica), aplica-se então a todas as coisas, à civilização, à formação, à arte, à moral, à religião, ao trabalho, ao conhecimento, à vida orgânica, etc., uma interpretação genética e utilitária. É claro. Se e a Natureza é vista ‘como’ natureza, ou seja, como um sistema que encerra em si mesmo – como propôs reduzi-la na Renascença Telésio – todos os conteúdos que os princípios do seu conhecimento requerem – ideia-embrião da sua metamorfose final como redução físico-matemática –, a forma universal da relação com ela consistirá numa objetivação de índole cognitiva, que estende a tudo a categoria da causalidade física dentro de um campo de operacionalidade técnica <sup>7</sup>. O

---

<sup>7</sup> É informado pelo sentido dessa universal relação de índole cognitiva, face a um mundo dessacralizado, que Jan Amos Comenius, em sua *Didática Magna* (publicada ainda no século XVII, em 1657) – e que muito coerente consigo define o homem como “um animal disciplinável” –, lança mão do seu projeto da escola universal, que deveria ser fundada em todos os países do mundo; a “Escola das escolas” ou “Colégio Didático”, “para purificar e difundir entre o gênero humano e com maior sucesso a luz do saber, e para que as coisas humanas progridam com novas e utilíssimas invenções” (COMENIUS. 1997, p. 358). Está aqui o que sempre encontraremos na forma de sentir especificamente moderna. A ideologia escolar de Comenius não é muito mais que a transposição do intento de reproduzir a realidade, de acordo com as categorias subjetivas da consciência e da vontade que as articula, para a própria

que significa “conhecimento” ou “não-conhecimento” do ponto de vista desta perspectiva? Não o contato da consciência (ou do espírito) com a essência dos fenômenos, mas significa “funcionar” ou “não-funcionar” dentro deste campo de operacionalidade; ser ou não ser ajustável ao seu esquema; condizer com enunciados que isolam os fenômenos em representações que são avaliadas em conformidade com o seu ‘valor-de-posição’ no interior das relações-axiomáticas de um sistema ou esquema num campo operacional dado. Porquanto, neste campo, a linguagem que essa operacionalização pressupõe para se efetivar tem que substituir os próprios fenômenos – tais como se mostram a partir de si mesmos na própria experiência – por essas representações, que não se diferenciam entre si a não ser pela validade que possam ter dentro daquelas relações-axiomáticas sistematizantes, tudo é cifrado. Estamos precisamente diante de um *meio* global de nivelamento e de uniformização do mundo, que o organi-

---

humanidade. É estender à própria humanidade essas mesmas categorias, que, do forno da cozedura subjetiva fazem sair seres humanos que não saibam olhar a natureza se não puderem objetivá-la continuamente, dilatando cada vez mais a distância entre si e tudo o que é espontâneo e expressivo nas coisas; ao aplinar e banalizar, deformar tudo como ‘artigo didático’. Nada mais atraente para o homem moderno, o da escalada da dominação técnica do mundo, que o “mundo” *in vitro* de Comenius: a ideia macabra de converter a imagem do mundo na de uma imensa escola, e a imagem da humanidade, como um todo, na do produto da engenharia pedagógica, ou seja, na dos seus alunos!

za, nas sociedades de consumo, como um enorme sistema de gastos e lucros. A situação é a seguinte: todo mundo pode ser tudo e pode ser quando desejar. “Ser” juiz é assimilar e aplicar cifras já posicionadas no campo da operacionalidade jurídica de acordo com um conjunto de regulamentos preestabelecidos num sistema; do mesmo modo “ser” médico, “ser” político, “ser” guerreiro, “ser” atleta, engenheiro, físico, jardineiro, etc., e num sentido análogo, também professor ou educador, artista (escritor, pintor, músico, etc.), filósofo, seja o que for. A *Gesellschaft* ou sociedade universal, que reflete a concepção mecanicista das coisas, que reflete esse “amplo sistema de gastos e lucros” que o conglomerado desses campos operacionais sustenta e monitora, é a corbelha dos Tartufos do mundo, o consolo de todo aquele que não é nada ao lhe dar a impressão de que pode controlar o seu próprio vir-a-ser. Ela lhe mete uma plataforma debaixo dos pés, ela é o “prêmio da loteria” para a natureza desafortunada, vazia e servil, a camuflagem de todo indivíduo espiritualmente empobrecido, que não leva nele verdadeiramente uma força de união com a vida e que pressente que é uma ‘entidade’, alguma substância; que adoraria e de fato imagina-se como algo definido e pré-constituído ao seu devir; um ser perfeito, um *sub-jectum* que, enquanto tal, seria supostamente já uma identidade, abstração feita da vida, e que nada fora dela determina, predispõe, comanda, influi para que, algo como ‘identidade’, seja possível; que, acima da experiência, rege a experiência, e não que consista pura e simplesmente

num ter que tornar-se *através* da experiência! Mas posto que não há essa ‘experiência’ sem afecção (afeto) ou vocação, eis que deparamos a humanidade dos inveteradamente ‘de fora’, que acham que podem existir sem necessidade como se o mundo fosse um parque de diversões que a providente benevolência de uma celestial agência de turismo disponibilizou para o derrame de seus caprichos. Como se vê, a mentira está na medula. A sociedade universal, hospedeira do homem moderno, é o Paraíso, o *Éden* da massa. É o império dos instintos gregários, a hora do animal de rebanho, dos “plácidos cordeiros” que, em sua mansuetude, aspiram a viver em uma “Medusa encefálica”, símbolo eternamente grotesco da “rebelião dos escravos” na moral. “A moral dos escravos”, sublinhou Nietzsche, “é essencialmente uma moral de utilidade” (NIETZSCHE, 1992, p. 174).

Ao contrário, entramos em uma atmosfera muito diferente ao entendermos o que significa aquela “memória originária” que Klages mencionou na passagem transcrita. Na perspectiva do metafísico alemão F. W. J. von Schelling (1775 - 1854), a cujo nome se liga o primeiro esforço prodigioso para erigir uma interpretação da mitologia que não se limitasse a enfocá-la a partir de supostos empírico-históricos, genéticos, é essa “memória originária”, é nela que se pro-nunciam o “silêncio primordial”, o “espesso nevoeiro”, a “forma original da realidade”: o “absolutamente outro em contraste com o ente”. A “memória originária” é o que trans-

cede o âmbito do determinável e da medida consciente, é o não-lugar, o que já dissemos que “não reflete nada humano, não espelha conteúdo algum possível da consciência nem recebe nada da sua formalidade”; portanto, um não-saber, mas que é já no recato do abscondito. A “memória originária” é a expressão dessa confiança terna inconsciente e fundamental, essa espécie de experiência de uma significabilidade arcaico-primigênia do mundo; disto que, em relação ao ente-desapossado (de seu ser) que o homem essencialmente é, é o que domina – κατ’ ἐξοχήν, isto é, ‘por excelência’, lembra assim Schelling em diversas passagens da sua Filosofia da Mitologia como para salientar o caráter matricial e prototípico dessa “memória” e do que ela reporta (memória do Homem propriamente falando, e não de indivíduos particulares). Há algo anterior à esfera total do inteligível. E isso há que compreender sob o sentido de “estruturas” arcaico-primigênicas do ser ele próprio, as quais avassalam o ser do homem, destinam-no desde o abismo do sentido da sua originariedade. Daí porque o *fiat* da consciência, seu despertar primeiro dá-se numa memória, que é seu substrato mais profundo; o homem surge *como* homem nessa memória, a qual antecipa e estabelece, independentemente da vontade subjetiva, o plano da humanização possível. Essas “estruturas” arcaico-primigênicas – toma-se o termo “estruturas” somente enquanto isso que é em si e para si mesmo ‘ordem’; também se diz “arquétipo” (tipo arcaico ou original) –, como tais necessárias e imortais, portanto, são os deuses. Sendo

os deuses estas estruturas, eles são o fulgor que alenta em si o existente, potências condicionantes que, como tais, dispõem a existência humana, subordinam-na, marcam os seus limites. As paixões que configuram o seu devir, são eles. Eles são, pois, como essas paixões, forças que invocam o sair de si, o co-incidir consigo ao longo e através de um percurso; o que nos faz voltar os olhos e nos conclama para o *além* de nós: eles são forças conclamatórias. Um Mundo sempre e só se abre, no plexo da multiplicidade dos seus aspectos e em todo um gênero de nuances, até às mais remotas e imperceptíveis, na unidade de uma figura divina. Um deus é o sentido de um Mundo em seu *statu nascendi*. Não pode haver uma cultura – logo, nenhum conhecimento, nem forma de conhecimento, sequer alguma concepção do conhecer – antes que “os tipos de forças cósmicas e éticas, assim como os tipos de relações e tensões entre elas” (Voegelin) tenham pré-figurado o nexos das relações em que a *humanitas* se concretizará, antes que coisas, eventos e atos tenham aparecido e o seu valor específico e o seu sentido unificados em um ‘início’ geral pré-consciente; antes, enfim, que o homem descubra que papel é o seu na cena que a existência é a cada vez. Seria o caso de repetirmos as palavras de Walter Otto: “são as formas divinas que tornam manifesto tudo quanto há de essencial e verdadeiro” (OTTO. 2006, p. 112), “pois”, ainda Otto, “na forma do deus, e só nela, o ser do universo se acha íntegro. Só nela conhecimento e verdade, subjetivo e objetivo se correspondem, são uma coisa só” (*idem*, p. 103).

“Que os deuses eternos aos homens terrenos ordem impuseram em tudo, na terra de solo fecundo”, Penélope diz a Odisseu.

Que um deus seja a forma que o que caracteriza qualquer coisa como ‘incluso no ser’, como ente, pressupõe e exprime; que o homem esteja dominado em seu ser por essas estruturas arcaico-primigênicas, que são configurações delimitadoras do ‘ser’ humano e que contêm nelas todas as virtualidades da sua história, melhor, que são o próprio ser sob o aspecto da sua configurabilidade arquetípica primordial das cenas da vida e das coisas, que dobra a consciência, é o que Schelling dá a ver ao enfocar a figura da deusa grega Nêmesis<sup>8</sup>. A cena inaugural em que aparece pela primeira vez o humano, na explanação schellinguiana, é a da dominação de uma potência chamada “poder-ser”, que, em toda a natureza, permanecia fora-de-si. Ao se abrirem as cortinas do teatro da existência, é esse poder-ser ainda fora-de-si o ato que se apresenta, mas ele se encontra consigo mesmo e se possui ao chegar à sua própria consciência no homem. O homem, bem entendido, o homem apenas no que o constitui essencialmente, sem adições nem acidentes, é esse “poder-

---

<sup>8</sup> Em grego Νέμεσις (Nêmesis), do verbo νέμειν (*nêmein*), a saber, “distribuir”. Nêmesis é a justiça distributiva. Ela é conhecida como a deusa da vingança, posto que é a deusa que pune por causa de uma injustiça. Ela restaura o equilíbrio que uma desmedida violou (BRANDÃO. 1997, p. 232).

ser” senhor de si mesmo. O homem é apenas aqui esta possibilidade. Mas então estamos, ao dizer isto, em face de um duplo poder-ser: 1. o poder-ser que, ao se possuir é de si mesmo senhor e 2. o poder-ser pura e simplesmente, não mais fora-de-si, mas ainda não senhor de si. A situação insólita do homem, que é bom lembrar que este mesmo não decidiu e nem pode reverter ou eliminar, revela-se como uma encruzilhada, uma bifurcação, uma dualidade – mas mais uma vez, κατ’ ἐξοχήν: por excelência; como molde eterno do ser que corresponde ao homem *ab origine*, isto é, desde a origem (o homem é o *animal anceps*, leia-se, o animal ambíguo, que se volta para dois lados). Porém, o primeiro não é uma propriedade, não se encontra no homem como um componente passivo e natural, e desse modo nunca está assegurado. Por si mesmo, o poder-ser que é ser senhor de si conserva-se como uma possibilidade solta, uma insinuação, que, não existisse o pronunciamento e a gana da vontade de transmutá-la em ato e preenchê-la de si, não seria nada; se a vontade não a submetesse a si. Até que a consciência a tenha alcançado (ou que tenha esta sido alcançada por essa possibilidade) nada há cujo ser não seja visto como contingente, podendo ser e não ser, não tendo consistência. É um estado de “benfazeja ignorância” do homem a respeito de si mesmo. Mas nada persiste na indecisão e essa ambiguidade deve ser banida, superada. Schelling expõe então o que ele designa por “a lei universal do mundo, sua lei suprema, suspensa acima de tudo” (SCHELLING, 1994, p. 94), “uma

lei que requer que nada permaneça escondido, mas que tudo se manifeste, que tudo seja claro, nítido e definido, a fim de que todo inimigo seja dominado, e que possa ser posto o ser perfeito, serenado” (*ibidem*). Tudo deve se desocultar e se definir em virtude do perigo da própria alienação, de se vir a ser outro que não si próprio, de se ser colhido por uma possibilidade que não a que cabe por essência àquele que é o que a sua própria possibilidade projeta e compele. Esta possibilidade inautêntica tem que comparecer ante os olhos da consciência para ser rejeitada, já que somente se é o que se é, somente se é senhor de si mesmo por meio da própria vontade, se a possibilidade que é a do si próprio é arrastada através e para esta vontade mesma. Só quem recusa ser o que não é, é senhor. Ser senhor é não ser fortuitamente o que se é, é não ser o que se é independentemente da gana da sua vontade – é não ser, por consequência, em si mesmo contingente, gangorra que descamba ora para um ora para outro lado. Só quem admite apenas a possibilidade que lhe é inerente, acima de toda contingência, é senhor. Somente quem *recusa* estar ao léu na felicidade passiva do ser-outro, é senhor. “Nêmesis é a potência indignada à vista da felicidade imerecida, injustamente adquirida” (*ibidem*). Esta lei suprema do mundo, proferida por Schelling, “a potência nefasta ao incerto, ao equívoco, assim como ao contingente em geral, é Nêmesis” (*ibidem*). É a deusa essa “potência indignada” diante da felicidade imerecida, porque ela desfaz o falso-ser-senhor-de-si-mesmo, que não é nada mais que o

coincidir consigo na ignorância da possibilidade do ser-outro; o coincidir consigo in-deciso, a consciência paradisíaca. Como estrutura arcaico-primigênia, Nêmesis é a Divindade que põe diante da consciência esta possibilidade, que desperta o homem para o incerto, para o absolutamente inseguro, para o contingente, a sua situação existencial básica não-paradisíaca, a deusa que ri da substancialidade e que “é desfavorável ao ente indeciso” (*idem*, p. 101), aquele que não é isso que é senão por acaso. Ela revela esta possibilidade escondida em seu fundo: ela é a “fatalidade *imemorial*” (*idem*, p. 102), e antes desse evento primordial, o homem não pode de nada recordar. Por isso há, e tem necessariamente que haver, algo ‘iniciático’ em toda tomada de consciência inicial do que é constitutivo no mundo, mas até mesmo para que uma simples coisa, por mais insignificante, apareça como essa simples coisa insignificante. Esse aparecer como essa simples coisa depende já da memória originária; o mero contingente, os meros fatos, por mais irrelevantes e irrisórios, aqueles que ao lanceiro cobiçoso dos despojos de Pátroclo disse Menelau que “aos estultos ensinam” (Ilíada, canto XVII-30), só são isso antecipados numa cena aberta no teatro da existência, por conseguinte, nos e a partir dos deuses. Sem os deuses, não há mundo.

Assim como Nêmesis, todas as demais Divindades (Zeus, Atena, Ártemis, por exemplo, vistos de suas respectivas culturas Indra, Brahma e Shiva para os hindus, Izanagi

e Tzukuyomi para os japoneses, as figuras mitológicas de Thor, Odin e Iggdrasil na cultura nórdica, Olofin e Oduduwa na África antiga, etc.) são símbolos. Mas não são símbolos da mesma maneira em que se representam habitualmente, formas mentais, substitutivos convencionais, representações analógicas de algum fato ou objeto, que no câmpo geral adscrever-se-iam ao gênero do que é instrumento. Ártemis, por exemplo, “Senhora das bestas selvagens”, é símbolo. E isso à proporção em que, sem ela, ao menos aos olhos dos povos que dependeram dela para isso, a natureza estaria segregada à escuridão completa. Nestes, o que “natureza” significa, é o decurso de uma gradual revelação, e tão só passa a existir, a aparecer, neste decurso mesmo. Não aqui a natureza integral, é verdade, se estamos falando da Sagitária, senão a selvagem, em “sua pureza sem culpa e sua insólita estranheza”; “a que é maternal e solícita, mas à maneira de uma autêntica virgem, ao mesmo tempo pudica, dura e cruel” (OTTO, 2005, p. 71). A palavra bela e inspiradora de Walter Otto nos aproxima da peculiaridade do momento epifânico de um deus:

Os recessos da natureza têm gênios multiformes, desde os tremendos e selvagens até o tímido espírito com doçura de donzela. Porém, o que há de mais excelso é deparar o sublime. Este habita no claro éter dos píncaros, no áureo esplendor dos prados serranos, no brilho e na cintilação dos cristais de gelo e dos flocos de neve, no silencioso assombro dos campos e bosques quando a luz da

Lua os cobre com seu fulgor e esplêndida goteja nas folhas das árvores. Tudo é leve e translúcido. A própria terra perde seu peso, e o sangue não mais cogita suas paixões obscuras. Uma dança de alvos pés se eleva do solo, ou voa pelos ares uma caça. É o espírito divino da sublime natureza, a senhora excelsa e brilhante, a Casta, que provoca o fascínio e todavia não pode amar, a dançarina caçadora que apanha o filhote da urso e rivaliza com os cervos na corrida, mortífera quando estende o arco dourado, estranha e inacessível como a natureza selvagem, mas – como ela – toda encanto, fresca emoção, esplêndida beleza. Eis Ártemis! (idem, p.72).

Nêmesis é símbolo; e isso quer dizer que ela, figura particular, ‘é’ – não representa – a ‘universalidade’ que significa o incerto da existência e o ter que se conquistar a si mesmo nesse incerto ilusório. Somente penetrando essa estrutura arcaico-primigênia particular-simbólica, olhando para dentro dela, descobrir-se-á toda a virtualidade do sentido deste “incerto”, como forma básica e originária da vida. Ou seja, como quer que se possa vir a formular conceitualmente e por meio de enunciados judicativos qualquer um dos fenômenos – em todas as suas ramificações, extensões, analogias, associações, representações – que o conjunto do que reside naquela estrutura abrange, é unicamente possível partindo da antevisão desta, daquela experiência *sui generis* que é a que possibilita como horizonte primeiro qualquer outra; aquela em que, o que quer dizer “sentido”,

faz a sua aparição no círculo da vida humana: a ‘lógica’ desse conjunto está na ‘mítica’ daquela estrutura ou figura particular-simbólica que é a coisa mesma. O incerto da vida e a necessidade da própria auto-conquista como forma paradigmática absolutamente prévia na presença plena e plenamente espontânea do seu significado e advento transconsciente, é Nêmesis. Nêmesis é o próprio mundo sob esse aspecto; é o mundo mesmo que, nessa forma, revela-se! Não há compreensão de algo sem esse próprio algo, e nunca esse ‘próprio’ algo foi o homem, com sua consciência finita *hic et nunc*, quem pôs e decidiu estatuir. É certo que entender a palavra “mito” como uma síntese alegórica que um amante da fabulação, em um segundo momento, entrega como artigo de fé e suplemento existencial ao seu povo, é não ver que nenhuma outra forma do relacionamento do homem com o mundo chega a uma intimidade maior com a própria essência da vida. Os “deuses”, a que o mito se refere, não são meras fabulações, mas, em sua essência, são esse próprio ofertar-se fascinante do vicejar da verdade implícita do Ser. Somente eles irmanam a paixão e a verdade, que, de outra forma, permaneceriam caladas. O mito é o ecoar da música do abismo do Ser, a zona meridiana em que o que não foi posto pelo homem, e o homem, encontram-se no amplexo de um sentido instaurador, pouso de uma dádiva sagrada que apenas se deixa pressentir, mas que, neste deixar, doa-se e vem ao encontro como no murmúrio de um segredo; o sulco por onde passam as águas lustrais das origens para o odre

ressecado do coração humano, o rebento do instante encantador, em que se gravam os sinais do imperecível e imortal: a transcendência do mundo.

A reversão do divino como Fonte fundante, a reversão da irrevogabilidade da presença estuante do Ser, que se patenteava como saudação íntima plena de espírito na luz instituidora do Mito, enquanto linguagem das estruturas arcaico-primigênicas ou figuras simbólicas, sua reversão ao próprio homem como sub-stância, como sujeito-alicerce de toda e qualquer experiência, é a senda suicida do homem ocidental. Pois, desterrar aquela Fonte da vida humana é desterrar a vida humana. Sendo o homem, fora da sintonia e do acolhimento daquela Fonte, um nada, uma auto-negação, pôr-se no lugar dela é exatamente tudo transformar em nada, nadificar ou desertificar. A extensão desse processo é diretamente proporcional à transmutação do mundo em “sociedade”, precisamente na *Gesellschaft* ou sociedade universal, que passa a ser horizonte de toda possível compreensão das coisas. Como, ao tudo nadificar, para o homem não resta saída, porque ele, como nada e auto-negação, teria que existir em um nada (ou seja, não poderia existir de modo algum), ele brada de punho cerrado: “tudo é social!”, “tudo depende de mim!”, “tudo é produto do meu eu e existe para seu benefício!”. Isto é, tudo, enquanto imanente ao homem como *ego* pré-instituído e constituído subjacente – então antes – à experiência e ao mundo, é e só pode ser produção do

homem. Se imaginamos mais de um, uma agrupação por exemplo, então esse *ego* fechado em si, pronto e acabado como referencial absoluto dispensador de sentido, é membro de uma sociedade que, como nada fora da sua subjetividade pôde ter colaborado para criar, só pode ter sido idealizada racionalmente, induzida sinteticamente, o que demonstram os dois componentes básicos que sustentam e caracterizam a sua estrutura: instrução e contrato. A sociedade, como um conjunto de tais membros, passa a circunscrever toda a esfera da compreensão da vida, e as “razões clássicas da humana preocupação” são identificadas ao que o seu funcionamento exige ilimitadamente; seus “heróis” são os batalhões de técnicos e pesquisadores que discorrem de forma especializada sobre a manutenção e o reajuste desse funcionamento, todos os que podem chegar a um consenso mais ajustado acerca de quais sejam os pontos de contato das relações entre as realidades que já existem e as que vão surgindo no cenário global do agigantado mecanismo, idealizando-lhe projetos, propondo-lhe soluções e novas invenções. A absorvência do homem na sociedade vai a tal ponto, que, como percebeu Herbert Marcuse, qualquer visão ou ação que se oponha a isso parece impossível e irracional. “O resultado não é o ajustamento, mas a mimese: uma identificação imediata do indivíduo com a sua sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo” (MARCUSE. 1967, p. 30-31). Em seu romance Crime e Castigo, Dostoiévski já o previra na fala do seu personagem, o inspetor Porfiri Pietrovitch, que,

ao referir-se a certos convidados socialistas de uma reunião passada (entendidos por ele como personificações do espírito prometeico e nihilista do homem moderno), diz:

Quanto à natureza, não a tomam em consideração, puseram-na no olho da rua, não toleram a natureza. Para eles não é a natureza que, desenvolvendo-se de um modo histórico, vivo, até ao fim, acabará por transformar-se ela própria numa sociedade normal, mas, pelo contrário, será o sistema social que, brotando de alguma cabeça matemática, procederá em seguida a estruturar toda a humanidade e, num abrir e fechar de olhos, a tornará justa e inocente, mais depressa do que qualquer processo vivo, sem seguir nenhum caminho histórico e natural. Por isso eles sentem instintivamente aversão pela história (...). E com isso também não amam o processo ‘vital’ da vida; não querem nada com a ‘alma viva’ (1995, p. 986).

O que temos no agora exposto é uma consequência evidente do ressentimento contra a vida. Valendo-se do fato de o ser humano conter, em si mesmo, o fenômeno da sociabilidade, o homem moderno, revoltado e nihilista, fraudava a realidade. Por tudo aos seus olhos ser social (“social” aqui exprime um tipo de conjugação por soma e não por unidade orgânica [F. Tönnies]), tudo tem ou não tem sentido, vale ou não vale, é ou não é estimado de acordo com a relevância que tudo possui para a consolidação das condições que presidem a sua manutenção e progresso, não em vista de um

bem ou valor supra-social, como nas “pátrias” ou organizações sociais de caráter comunitário pré-modernas, e sim em vista da própria ideia de uma estrutura do amálgama artificial que se chama “sociedade”. Ou seja, a própria sociedade como limite da compreensibilidade do mundo, é aqui a ideia-eixo. Para ela, de certo modo, o mundo é ela. Mas o erro mortal da humanidade que a representa foi propriamente ter esquecido que, sem os deuses, não há mundo.

\* \* \*

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BERGSON, H. **La pensée et le mouvant. Essais et conférences.** Paris : Presses Universitaires de France, 1950.

\_\_\_\_\_ **L'énergie spirituelle.** Paris : PUF, 1967.

\_\_\_\_\_ **L'évolution créatrice.** Paris : Félix Alcan, 1916.

COMENIUS, J.A. **Didática magna.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COULANGES, F. de. **A cidade antiga.** São Paulo, Martins Fontes: 2000.

DILTHEY, W. **Introduccion a las ciencias del espiritu.** Madrid: Revista de Occidente, 1966.

DOSTOIÉVSKI, F.M. **Crime e castigo.** Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995.

DUBY, G. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980 - 1420).** Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano : a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FALTER, R. **Ludwig Klages: Lebensphilosophie als Zivilisationskritik**. München: Telesma-Verlag, 2003.

FROMM, E. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HARTMANN, N. **Les principes d'une métaphysique de la connaissance**. Paris: Aubier (Éditions Montaigne), 1947.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

MARX, K. **Contribuição para a crítica da economia política**. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MOMMSEN, Th. **Historia de Roma**. Madrid: Aguilar, 1965.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OTTO, W. **Os deuses da Grécia**. São Paulo: Odysseus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

SCHELER, M. **Mort et survie**. Paris: Aubier / Éditions Montaigne, 1952.

\_\_\_\_\_. **Amor y conocimiento**. Madrid: Biblioteca Palavra, 2010.

SCHELLING, F.-W. **Philosophie de la mythologie**. Grenoble: Editions Gerome Millon, 1994.

SILVA, V.F. da. **Transcendência do mundo**. São Paulo: É Realizações, 2010.

SOMBART, W. **El apogeo del capitalismo**. Pánuco - México: Fondo de Cultura Economica, 1946.



TÖNNIES, F. **Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social.** Madrid: Biblioteca Nueva / Minerva, 2011.

VOEGELIN, E. **O mundo da polis.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.



# Memória do Centro Dom Vital

Prof. Robson de Oliveira Silva

Diretor do Centro Dom Vital

*Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

Nesta edição, **A Ordem** oferece dois textos da década de 1940, mas que possuem uma atualidade impressionante. Aliás, não é essa a definição de clássico: a palavra que é de tal forma precisa e fecunda, que transborda seus frutos e reflexões para outras gerações, perpetuando-se no tempo. Alceu e Corção, cada um a seu modo, anteciparam em meio século alguns aspectos que só hoje se percebe com clareza.

Refletindo sobre a condição da mulher e sobre a feminilidade, **Alceu de Amoroso Lima**, ex-presidente do **Centro Dom Vital**, analisa com precisão as raízes da ideologia que pretende masculinizar o feminino. O articulista adverte que a regeneração do feminino, com a respectiva recuperação da dignidade e respeito às mulheres, passa pela reflexão sobre a natureza humana e admissão de seu lugar na natural distinção dos gêneros. Quase como um profeta, o autor dá a chave de leitura capaz de esclarecer as tensões acerca do tema.

O segundo texto proposto é de **Gustavo Corção**, que apresenta ao público brasileiro o então desconhecido **Gilbert Keith Chesterton**. O polemista inglês ainda desconhecido por essas paragens foi objeto de uma apresentação bastante curiosa, a partir da obra mais conhecido do autor no Brasil: *Ortodoxia*. Corção trata do conceito de progresso e utiliza do escritor inglês para lembrar, lá na década de 1940, o que é preciso gritar ainda hoje nos telhados: que todo futuro só se torna real quando se tem um olhar retrospectivo. De modo negativo, pode-se dizer que quem trabalha para esquecer seu passado, de costas para as suas raízes, trabalha sabotando qualquer possibilidade de

---

---

um progresso duradouro e fecundo. É ou não uma crônica dos tempos presentes? Uma carta de Corção para os homens de hoje? Quem tiver ouvidos para ouvir...



# Feminismo

Alceu de Amoroso Lima

Dezembro de 1941

**E**m nossa civilização ocidental passou a posição da mulher na sociedade por três fases distintas que podemos assinalar pelos termos de anulação, regeneração e degeneração.

A anulação da mulher na sociedade foi um dos sinais típicos do paganismo. Tanto na família, como na sociedade, a autoridade suprema competia ao homem e a posição da mulher foi sempre secundária e subordinada. As mulheres eram ornamentos da

sociedade, instrumentos de prazer, guardas do lar ou do fogo dos deuses – mas sempre em situação jurídica da mulher na família, tanto no direito grego como no direito romano, aquele que ainda mais misógino que este. A mulher, tanto em um como em outro, passava de propriedade do pai para propriedade do marido. No direito grego não tinha direito algum na família. No direito romano perdia-o completamente – o direito à sucessão, por exemplo – caso se casasse. Em caso de esterilidade, por exemplo, provado que o mal proviesse da mulher, tinha o marido pleno direito de dissolver o casamento e contrair novas núpcias. No direito hindu, em caso de esterilidade masculina, devia a mulher passar necessariamente ao parente mais próximo do marido. Outro tanto em caso de morte. O paganismo não via na mulher, como não via no escravo, uma pessoa e sim uma coisa.

Ora, como todo excesso social provoca o excesso contrário, vemos nos fins do Império Romano, processar-se por parte das mulheres, particularmente na sociedade rica das grandes cidades e de Roma especialmente, um movimento de libertação e de anarquia, que Ferrero descreve ao vivo na Roma de Mário e Scila: “Apareciam já as quatro corrupções e

perversões que provoca, no mundo feminino, a transformação de uma sociedade rústica e aristocrática, rude mas disciplinada, numa sociedade mercantil, rica, culta e voluptuosa: a prostituição aristocrática, ou seja a venalidade dos patrícios...; o poder das mulheres inteligentes e corruptas sobre os homens enfraquecidos pelos prazeres...; a caça ao dote e a tirania da mulher sobre o marido necessitado; o feminismo, isto é o esforço da mulher nas altas classes de masculinizar-se, de estudar, de especular, de cavalgar, de jogar, de fazer política como os homens” (Grandeza e Decadência do Império”, vol. 1, p. 221).

O cristianismo veio trazer uma modificação profunda na posição da mulher na sociedade.

Vinha reagir simultaneamente contra os dois erros da sociedade pagã, nesse particular – o que negava à mulher a categoria de pessoa, substancialmente idêntica ao homem e o que pretendia emancipar falsamente a mulher, não só dos preconceitos mas ainda de sua condição natural. E como a reação social do cristianismo primitivo se dirigia, de modo todo particular, contra a corrupção de costumes que caracterizava o império romano nessa

fase imperial e lhe preparava a ruína, - os escritos apostólicos, com bem nos informa um dos mais autorizados conhecedores do problema, tocavam simultaneamente nos dois pontos. “Na doutrina apostólica e patrística ressalta sempre um duplo critério: de um lado a reivindicação da dignidade moral da mulher, como esposa, como mãe, como viúva; de outro, sua posição subalterna em face do pater-famílias e relativamente em face da sociedade religiosa e civil” (U, Benigni. Storia Sociale della Chiesa, vol. 1, p. 268).

Operou-se uma verdadeira regeneração da mulher, como se pode ler nos textos de São Paulo que resumem, por assim dizer, a nova posição da mulher na sociedade, em face do novo conceito de vida que a Encarnação trouxe ao mundo. Foi na base desse novo conceito que se moldaram tanto a legislação cristã como as leis civis e ainda os costumes da cristandade por tantos séculos.

Modernamente, com a ruptura da unidade social e espiritual, no Ocidente e com a crescente laicização da sociedade, o que se notou, nesse terreno, foi uma nova posição da mulher na sociedade, baseada na volta àquela tendência que já se manifestara no fim do

Império Romano, como nos informam os mais autorizados historiadores.

Dá-se uma nova tentativa de emancipação da mulher, em moldes muito mais largos naturalmente, que em Roma, mas baseados no mesmo surto de libertarismo primário que os costumes cristãos tinham conseguido racionalizar por muitos séculos.

É o que se pode chamar uma degeneração da mulher, por ser uma fuga, não aos preconceitos, mas ao bom senso e à ordem natural das coisas. O modernismo feminista veio então, até nossos dias, assumindo uma dupla feição, que no fundo se confunde – o individualista e o socialista. A concepção burguesa da mulher, na base de um individualismo libertário, arranca-a da sua posição tradicional no seio da família, para nela exaltar o mundanismo, isto é, a vida fácil e fútil, a vida de objeto de luxo e de prazer. Na base de um cristianismo de fachada essa concepção da mulher prepara a sua completa masculinização, quando o socialismo pretende guiar a sociedade por princípios que rejeitam totalmente a filosofia crista da vida. Em toda a literatura socialista, como mais tarde na legislação soviética que vem a ser a expressão jurídica

de toda uma revolução ética, o que vemos é a equiparação absoluta da mulher ao homem, é a masculinização da mulher, como Ferrero tão bem acentuou na decadência do Império Romano.

Essa masculinização é hoje, como foi em Roma, não um fenômeno de progresso, como falsamente o pretendem esses falsos conceitos de vida, e sim um fenômeno de decadência.

Um dos pontos cruciais da campanha pela recristianização da sociedade está, sem dúvida, nessa cruzada pela nova regeneração da mulher.

Não se trata apenas de voltar ao que já foi. A sociedade não pode jamais retroceder. E as novas condições do mundo exigem, muitas vezes, novas soluções.

Um dos fenômenos típicos do nosso século é, sem dúvida, a participação crescente da mulher na vida, tudo concorre para que esse fenômeno seja de tal importância que não pode ser desconhecido por quem, como nós, tem de encarar a realidade como ela é e não apenas como quiséramos que ela fosse.

O erro está, porém, em aceitar a realidade efêmera como eterna. E, mais que isso em moldar os princípios pelos fatos acidentais. A ordem moderna da sociedade, a vida mais intensa, o progresso material, as investigações do pensamento, tudo concorre para que a vida feminina não seja hoje, nem possa ser, a mesma que há um século ou mesmo há menos tempo. O que se impõe, entretanto, não é fugir aos princípios mas estudar a adequação a eles, das novas condições sociais. Ou ver como, sem quebra dos mesmos, podemos aplica-los às exigências de uma nova ordem social.

A própria palavra **feminismo** é um termo ambíguo. Se por ela entendemos, como geralmente se entende, uma equiparação absoluta da mulher ao homem, deve ser rejeitada. Essa equiparação, no feminismo vulgar, leva de fato a uma negação da verdade das coisas, que nos mostra a existência de uma autonomia relativa da natureza feminina em face da natureza masculina.

A dicotomia sexual, na natureza humana, é absoluta em certas condições biológicas; é relativa nas respectivas condições psicológicas e é nula em face da natureza espiritual de ambos.

Isso traz consigo uma equiparação religiosa e moral absoluta entre os sexos; uma diferenciação psicológica e social sensível, à luz das analogias e distinções entre eles e uma especialização de funções biológicas distintas, que se processa, particularmente, em torno do problema fundamental da transmissão da vida.

Querer desconhecer todos esses entretons, que a observação da realidade nos revela, para simplificar o problema ao extremo, equiparando sem mais nem menos os dois sexos, é contradizer a verdade das coisas, falseando-a por espírito de apriorismo suspeito ou francamente sectário.

A regeneração da mulher, à luz de uma concepção cristã da vida, é pois de novo um dos problemas centrais que se apresentam aos católicos de nossos dias, como se apresentou aos últimos tempos imperiais de Roma. O moderno feminismo – que oscila entre a anulação da mulher pelos trabalhos forçados e a sua degeneração pelas falsas filosofias da emancipação absoluta – é um reflexo do velho feminismo pagão. São ambos fenômenos de decadência. E ambos contradizem a ordem intrínseca das coisas. A posição da mulher será

tanto ou mais alta, mais importante e mais digna na sociedade, quanto mais ela estiver de acordo com a sua verdadeira posição em face da natureza das coisas. Toda “emancipação” que trair essa natureza será obra de antemão condenada ao malogro. Não sem produzir, entretanto, as mais desastrosas consequências sociais.



# O progresso e Chesterton

Gustavo Corção

Janeiro de 1940

**L**éon Bloy fez na "*Exegese des lieux communs*" a perseguição impiedosa dessas expressões amoedadas que andam por aí, nas ruas e nas cátedras, como restos enebados duma sabedoria que a preguiça e a conveniência prostituíram. Bloy não escolhia muito, nem perdia muito tempo em olhar mais de perto os frangalhos que impetuosamente desbaratava.

Numa linguagem viva e desesperada, sem medida, sem precauções, ele fazia um chicote estalar em cada frase...

Chesterton não foi menos inimigo do lugar comum, nem menos tenaz, mas especializou-se numa certa espécie, naqueles que contêm verdades de pernas para o ar.

Passou a vida invertendo os quadros que o jornalismo moderno pendura com o Céu para baixo. Fez isso escrupulosamente e corretamente, com a satisfação que um bom inglês deve ter em corrigir as desordens de seu interior.

Foi um D. Quixote *gentleman* e conseguiu sempre inscrever uma ardorosa combatividade no recato britânico, no horror ao impróprio; mas foi sempre, fundamentalmente, um "*redresseur des torts*".

Por isso, a cada instante, o leitor comum, habituado às sentenças de Carrel e ao jornalismo moderno, estaca desconfiado na *Ortodoxia* ou em *A Esfera e a Cruz*.

Mas um sorriso vagamente divertido resolve a dificuldade daquele leitor que acha afinal uma saída, ainda e sempre por um lugar comum, decretando que aquilo tudo que o Chesterton diz é paradoxo.

Já ouvi essa apreciação em meia dúzia de tentativas que fiz de tornar lido um daqueles livros por diversos amigos, engenheiros, negociantes, dentistas, todos homens de boas roupas e ótimas famílias. Dizem que é paradoxo, assim

como quem diz que certo indivíduo cego de nascença, com escamas nos olhos, ficou vendo de repente, por sugestão.

Dizendo assim uma palavra ávida de definição, sedenta de exegese, parece que o assunto está definitivamente encerrado e que é melhor falar noutra coisa.

Paradoxo tem dois sentidos, muito diferentes.

Pode ser o sinal de crucificação, o emblema da dialética divina que criou as coisas atravessadas pelas coisas, pode ser a vida da inteligência, pode ser todo o cristianismo. Mas para aqueles leitores o paradoxo é um truque de salão, uma escamoteação engraçada, um tirar ovos do nariz, e seguramente pensam que Chesterton escreveu a *Ortodoxia "for fun"*.

Para responder a essa opinião é preciso buscar inspiração no próprio Chesterton e dizer que, naquele sentido, não há um só paradoxo em todos os seus livros, e que o riso da ortodoxia é extremamente sério.

Por isso tudo e principalmente pensando nos leitores católicos, tive a ideia de tentar aqui uma modesta propaganda.

Recomendo o Chesterton como se recomenda o quinho, principalmente para aqueles que por dever de ofício fre-

quentam os manges da inteligência, as paragens encharcadas de lugares comuns, as baixadas do pensamento: para aqueles que possam confundir catolicismo com sisudez e cultura com academias.

Quando, por exemplo, em roda de intelectuais, um senhor bem vestido dissesse pausadamente que a Igreja tem feito resistência ao Progresso, algum de nós, católico, antigo aluno distinto de apologética, seria capaz de aceitar uma educada controvérsia, tentando improvisar uma advocacia da Igreja, toda ela miudamente construída com fatos e interpretações.

Iria discutir o caso de Galileu, citar Copérnico, lembrar que também a revolução se opôs a Lavoisier, e que Einstein foi desterrado pela cruz gamada. Ficaria tudo cristalizado num ambiente acadêmico, tudo impregnado da mais educada idiotia. Seria uma marcação de pontos como no *bridge*, a saber quem tinha encarcerado mais astrônomos ou queimado mais químicos.

Ora, quem tivesse o Chesterton na mão, como um vidro de sais, poderia simplesmente responder que, pensando bem, a Igreja é a única coisa que realmente tem progredido. A maior parte dos católicos presentes a tal reunião, ficaria assustada, a tal ponto nós os católicos nos educamos no hábito de defender, de justificar, de desculpar a Igreja, e a tal

ponto receamos espantar o adversário com palavras cristãs demais.

Parece que numa discussão inteligente é preciso calar o amor ao Pai para não ficar como testemunha suspeita, e por isso às vezes se nos afigura, a nós católicos, preferível adotar um tom mais mundano do que cristão. Já ouvi turbulentas gritarias cosmogônicas em que cada um tem sua ideia para as origens e para as leis, e numa dessas gritarias lembro-me que um transbordante católico, no auge do entusiasmo, tão fácil lhe pareceu atacar o darwinismo que chegou a gritar: — Para isso nem preciso de Deus...

Esses católicos costumam praticar a contabilidade da Verdade.

Julgam meio caminho andado quando os seus oponentes acabam concordando que são a favor de Jesus. Julgam que a Igreja cresce subitamente e o Cristo ressuscita quando se consegue apurar uma safadeza de Rousseau; julgam que é um verdadeiro apostolado contar que Diderot ensinava o pelo-sinal à filha como se toda a Verdade, todo o Cristo, estivesse à espera de Diderot.

Preferem em presença dos adversários e dos indiferentes não cheirar demais a incenso, e, sempre que possível, se colocar no próprio plano fazendo um miúdo inventário de fatos e anedotas a favor dos Papas. Têm satisfação em citar

Psichiari, não por ele mesmo, mas especificamente porque Psichiari responde a Renan e assim, numa espécie de intriga em família, desfaz a má impressão da vida desregrada do avô.

Por isso tudo Chesterton aparece um pouco brusca-mente perturbando a diplomacia filandrosa que julgam necessária para salvar os restos da Igreja. É como se na mais solene sessão de Júri alguém se lembrasse de se perguntar ao réu se o Juiz era culpado.

Depois do susto vem o alívio, o sorriso e a classificação de paradoxo. E o julgamento do Cristo pelos jornalistas continua para a delícia das galerias...

Será preciso ler algumas páginas da Ortodoxia para mostrar que aquele aparente paradoxo não foi feito com propósito. O autor vinha perseguindo a ideia de progresso, vinha cercando o conceito, invertendo aqui e ali os lugares comuns que são os monumentos da cultura moderna, quando subitamente a apologia da Igreja apareceu, sozinha, explodiu por assim dizer, sem ser preparada, como chave de ouro de soneto.

Prefiro citar aqui algumas passagens mais características:

O Progresso deveria significar que estamos sempre querendo mudar o mundo para adaptar a uma visão definida. Realmente, hoje, significa que estamos mudando constantemente de visão. Deveria significar que conseguimos devagar, mas de modo seguro, a justiça e a piedade entre os homens: significa na verdade que estamos prontos a duvidar se a justiça e a piedade são desejáveis; uma página louca de um sofista prussiano qualquer faz os homens duvidarem.

O Progresso significaria talvez que estamos sempre em marcha para a nova Jerusalém. Significa que é a nova Jerusalém que está em marcha longe de nós. Não modificamos o real para o adaptar ao Ideal, modificamos o Ideal: é mais fácil.

Exemplos vulgares são sempre mais simples. Suponhamos que um homem queira um certo mundo, digamos um mundo azul. Não teria nenhuma razão de se queixar da lentidão ou rapidez da tarefa; poderia se fatigar nessa transformação, poderia se esgotar até que tudo ficasse azul; passaria por aventuras heroicas, nos últimos retoques de azul sobre um tigre. Haveria sonhos feéricos de um lugar azul... Mas se ele trabalhasse com afinco, esse reformador cheio de altas ideias deixaria, segundo seu ponto de vista, um mundo melhor e mais azul do que tinha encontrado.

Se cada dia ele pintasse uma folha de erva, avançaria lentamente. Mas se cada dia modificasse sua cor favorita, então não adiantaria absolutamente. Se, depois de ter lido um novo filósofo, ele se pusesse a pintar tudo de amarelo,

então o seu trabalho estaria perdido: nada teria a mostrar senão aqui e ali algum tigre azul, lembrança desagradável de sua primitiva maneira [...]

[...] senti mais uma vez que uma coisa estava presente na discussão: como um homem ouve um sino de Igreja dominar o tumulto da rua. Alguma coisa me dizia: — Meu ideal está fixado, ele foi fixado antes da fundação do mundo. Vocês todos podem mudar o lugar para onde querem ir, mas não aquele de onde vieram. Para o ortodoxo deve existir sempre um motivo para revolução, porque no coração dos homens Deus está sempre sob os pés de Satã. No mundo do alto o Inferno se revoltou contra o céu, mas neste mundo o céu se revolta contra o inferno. Para o ortodoxo pode sempre haver uma revolução que é uma restauração. A cada instante podemos fazer para a perfeição um progresso tal que nenhum homem viu, desde Adão."

É muito fácil falar em progresso quando se pensa unicamente, com uma concentração demente, num modelo de escarradeira, fazendo uma momentânea abstração de todo o Universo e toda a história. Vê-se nitidamente um progresso de escarradeiras, mas quando se torna a admitir a presença de tudo, do universo e dos homens, é preciso convir que a escarradeira é insuficiente, é forçoso convir também que, falando em Progresso, subentende-se um mundo ora mais azul ora mais amarelo. É fácil gritar que é paradoxo, mas realmente só pode progredir o que permanece, o que é fiel a si mesmo, o que não se destrói. Só vale a pena usar esse

termo, pensar nele, como um equivalente de crescer. E somente em cima de um chão que permanece, que fica, que é desde o *princípio et semper et nunc*, pode realmente crescer a árvore da Igreja.

E cresce. Cresce em torno do que não muda, do que era antes de Abraão ser. Cresce na vertical da liturgia e na fronde do apostolado. Está em todos os tempos. Preocupa-se com Marx ou Nietzsche nas cartas paternais de Pio XI que previnem os povos contra os excessos de azul ou de amarelo, e guarda na Missa o grito de um soldado romano. Vem de sempre. Já era desde o princípio. Traz todos os profetas e todos os salmos; surge de repente na Encarnação emergindo de um oceano de prefigurações e promessas; absorve tudo na passagem: a palavra do soldado, uma impaciência de Marta. Dá flores prodigiosas de aroma e suco para um vinho que há de correr por todos os séculos. É a árvore do pão e do vinho; o tronco se simplifica; os galhos se simplificam; um se atravessa no outro e o pão e o vinho se prendem na cruz. E a Igreja cresce conosco, apesar de nós, espalha em torno, quando floresce, as auréolas dos eleitos, sofre todos os golpes, todos os doutores, todos os Papas. E cresce, e progride, porque é sempre a mesma.



Centro Dom Vital

## **A Ordem – Nova Série**

A revista **A Ordem**, em 1929, inaugurou sua "nova série" com o vol. 1 do ano VIII e, por sua vez, cinquenta anos depois, em 1979, já estava no volume 73 do ano LVIII. Enquanto a sequência de "anos" manteve-se regular, o mesmo não se pode perceber com relação aos volumes, aos números/às edições. A revista já foi mensal, semestral e bienal, o que modificou grandemente a sequência dos volumes. Caso tomássemos como referência o ano de 1979, o atual volume deveria ser 108 e não 98.

Por isso, a "nova série" inaugurada em 2014 terá pelo menos dois números por ano, resguardando o centésimo volume para 2016, centenário da carta pastoral de Dom Leme que deu origem ao Centro Dom Vital e A Ordem. Assim, pretendemos publicar em 2016 o volume 100 do ano 95 da revista A Ordem

Em esquema, a sequência das próximas publicações:

**Ano XCIII, vol. 98, n. 1, 2014 (nova série)**

**Ano XCIII, vol. 98, n. 2, 2014**

**Ano XCIV, vol. 99, n. 1, 2015**

**Ano XCIV, vol. 99, n. 2, 2015**

**Ano XCV, vol. 100, n. 1, 2016**

**Ano XCV, vol. 100, n. 2, 2016**



Centro Dom Vital



Centro Dom Vital



Centro Dom Vital