

ISSN 2596-1196



**ILLUMINARE**  
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 2, n. 1, jan./jun., 2019



**ILLUMINARE**  
**REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**



### **Realização**

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

### **Diretor**

Dr. Elismar Alves dos Santos

### **Editor**

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

### **Conselho Editorial do IFITEG**

Me. Anderson Clayton Santana	Dra. Isivone Pereira Chaves
Me. Carlos Augusto de Oliveira	Me. Jairo Silva de Lima
Dr. Claude Valentin Detienne	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Me. Denis Borges Diniz	Esp. Marcelo Gabriel Veloso
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dra. Maria Teresa L. da Fonseca
Dr. Elismar Alves dos Santos	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Fernando Inácio Peixoto	Me. Paulo César de Oliveira
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Silvio Rogério Zurawski
Me. Hérbert Vieira Barros	Me. Waldir Souza Guimarães
Ma. Isabel Ortega Peralías	Me. Wanessa Damasceno

### **Conselho Editorial Nacional**

Dra. Carla Milani Damião	Dr. José João Neves Barbosa Vicente
Dra. Carolina Teles Lemos	Dra. Nanci Moreira Branco
Dr. Clóvis Ecco	Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto
Dr. Daniel Rodrigues Ramos	Dr. Renato Moscateli
Dr. Fábio Ferreira de Almeida	Dr. Valmor da Silva
Dra. Helena Esser dos Reis	Dr. Wesley Carvalhaes

### **Conselho Editorial Internacional**

Dr. César Carbullanca (Chile)	Dr. João Cacepe (Moçambique)
Dr. Enzo Pace (Itália)	Dr. Marià Corbí (Espanha)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

---

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de  
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 2, n. 1 (jan./jun.). –  
Goiânia, Goiás, 2019. 110 p.

v. 2. n. 1 (jan./jun. – 2019)

Semestral

Disponível em: [www.ifiteg.edu.br](http://www.ifiteg.edu.br)

ISSN 2596-1195

1. Pesquisa científica. 2. Filosofia. 3. Teologia. 4. Instituto de  
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

---

## SUMÁRIO / SUMMARY

**Dialogar sempre faz bem** | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho ..... 6-8

### ARTIGOS / ARTICLES

**A liberdade de Jesus como expressão da vontade de sentido à luz da logoterapia** / *The freedom of Jesus as na expression of the will to sense in the of logotherapy*

Paulo Sérgio Carrara

Mariano Daniel Surace ..... 10-25

**Ética e bioética: ensinamentos do magistério eclesiástico** / *Ethics and bioethics: teachings of the ecclesiastical magistry*

Elismar Alves dos Santos ..... 26-36

**A demissão do estado clerical e o direito de defesa** / *The dismissal from the clerical state and the right of defense*

Cristiano Faria dos Santos ..... 37-48

**Diferença e oposição: o uno e o múltiplo em Aristóteles e Tomás de Aquino** / *Difference and opposition: the one and the multiple in Aristotle and Thomas Aquinas*

Marcos Vinícius Ramos de Carvalho ..... 49-73

**Descartes e a nova ordem do saber** / *Descartes and the new order of know*

Pedro Gomes Neto ..... 74-84

### PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

**A Igreja em questão** / *The Church in question*

José Luiz da Silva ..... 86-91

**O Reino de Deus anunciado por Jesus: caminho para a realização plena do ser humano / *The Kingdom of God announced by Jesus: the way for the full realization of the human being***  
Alexandre Sousa Alves da Silva ..... **92-101**

**NOTA BIBLIOGRÁFICA**

Elismar Alves dos Santos ..... **102-105**

**SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES ..... 107-110**

# DIALOGAR SEMPRE FAZ BEM

EDITORIAL

*A linguagem não é um fenômeno superposto ao ser-para-o-outro: é originalmente o ser-para-o-outro, ou seja, o fato de que uma subjetividade se experimenta como objeto para o outro.*  
(Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*)

Vivemos num tempo de muitos fechamentos. Há aqueles que se fecham para o mundo e para os outros. Pensam que somente sua verdade é verdadeira. Há até os que se fecham para si mesmos, impossibilitando-se novas aventuras, novos prazeres, novas amizades e, quem sabe, novos conhecimentos. Levar adiante a tarefa da pesquisa numa sociedade de mentes fechadas revela-se, então, um desafio sobre-humano. Não que nalgum dia tenha sido fácil. Mas os ventos que têm embalado o fluxo do Ocidente parecem ter passado da brisa serena e fresca para o sopro gélido e frio do inverno; inverno que esfria e enrijece mentes e corações. Não poucas vezes, a vontade é de desistir, de ceder à força avassaladora que se aplaca sobre nós. Há, contudo, uma centelha de esperança. A fagulha racional/emotiva que, em sua inquietude, refaz a chama – que, quiçá, outra vez se fará lavareda, e trará calor a corações e mentes refrigerados. É nesse sentido que, como fagulha disparada aqui e acolá, emitimos nossa resposta ao atual estado de coisas: dialogar sempre faz bem. Esse é o propósito que nos motiva à publicação deste novo número de *ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA*, que neste ano de 2019 abre seu segundo volume, mantendo-se fiel no propósito de “pensar a vida e iluminar caminhos”. Que o diálogo nunca cesse ante a hostilidade do meio circundante, de modo que nossa singela

6

contribuição possa se expandir em novos diálogos – e, assim, sucessivamente.

O presente número de *ILLUMINARE* traz aos leitores cinco artigos científicos elaborados por professores das áreas de Teologia e Filosofia, acrescidos de duas contribuições de estudantes de graduação e pós-graduação e, ainda, de uma nota bibliográfica. O primeiro trabalho, escrito a quatro mãos por Paulo Sérgio Carrara e Mariano Daniel Surace, faz uma aproximação entre o bojo conceitual da logoterapia, vertente psicoterapêutica fundada por Viktor Frankl no último século, e o seguimento de Jesus Cristo como modelo de vida repleto de sentido. Assim, toca alguns temas que podem ser apontados como os grandes dramas da contemporaneidade, propondo pistas de reflexão e ação. Ainda na seara da Teologia, segue-se o trabalho de Elismar Alves dos Santos, que trata a questão da bioética como construto pluridisciplinar que tem em conta a relação entre ética e tecnociências biomédicas. Esse cenário é discutido pelo autor à luz do Magistério Eclesiástico referente à ética e à bioética. Enfim, compondo a tríade teológica da primeira seção de *ILLUMINARE*, segue o artigo do canonista Cristiano Faria dos Santos, que apresenta as mudanças recentes no processo canônico para a demissão do estado laical, abordando os principais riscos para o Direito de Defesa, especialmente quando se tratando da defesa técnica dos clérigos acusados.

Findada a parte dedicada à Teologia e, ao mesmo tempo, continuando a rica contribuição oferecida por esta edição, a seção de temas livres segue com o artigo de Marcos Vinícius Ramos de Carvalho, por ora no âmbito da Filosofia e dedicando-se a dois dos grandes autores da história do pensamento ocidental, quais sejam: Aristóteles e Tomás de Aquino. Ao refletir sobre o uno e o múltiplo, o trabalho se insere na reflexão metafísica sobre a identidade e a diferença, como também na relação de implicação entre esses conceitos. Na sequência dos textos filosóficos, nosso professor Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto nos brinda com uma interessante e didática apresentação da novidade imposta por René Descartes não apenas à Filosofia, mas a toda a cultura ocidental. Trata-se do que aqui poderíamos chamar de uma guinada da razão, inaugurando uma nova episteme, própria da representação e influenciadora da nova ordem do conhecimento.

A segunda seção de *ILLUMINARE*, como dissemos, também está repleta de contribuições, desta vez, todas da Teologia. A começar pelo texto de José Luiz da Silva, mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, que toma a Igreja em questão, passando pelas dificuldades que estiveram e estão presentes ao cristianismo a fim de se desvincular dos condicionamentos impostos pela sociedade exterior e, ao mesmo tempo, penetrar nessa, como sal e luz, como sinal profético de um novo tempo de graça. Como ressalta o autor, desafios como as liberdades individuais, a indiferença religiosa e a dificuldade do ato de crer parecem provocar a Igreja em sua fidelidade ao Evangelho e ao homem. Tais provocações exigem do teólogo a capacidade de ler a realidade e manifestar possíveis respostas. Dando continuidade à seção, o trabalho de Alexandre Sousa Alves da Silva, acadêmico do curso de Bacharelado em Teologia do IFITEG, tem em vista uma discussão cristológica, perpassando os principais aspectos do modelo Jesus de Nazaré como meta para a realização do homem em sua plenitude. Para isso, toma em conta o viés privilegiado do anúncio do Reino e, nesse sentido, oferece-nos valiosas pistas de interpretação. A esses trabalhos une-se a nota bibliográfica de Elismar Alves dos Santos, sobre *Luz del mundo*, uma publicação da editora Herder, de Barcelona, em que se oferece ao grande público uma entrevista do papa Bento XVI ao jornalista alemão Peter Seewald.

Essas são as riquezas que *ILLUMINARE* tem o orgulho de trazer a você, leitor amigo, estudante, pesquisador. Que a possibilidade de novos diálogos sempre esteja ao nosso alcance. Por mais que o mundo pareça hostil, dialogar é e sempre será o melhor caminho. A todos uma ótima experiência de leitura conosco.

O Editor

28 de Junho de 2019, Solenidade do Sagrado Coração de Jesus.

# ARTIGOS

# A LIBERDADE DE JESUS COMO EXPRESSÃO DA VONTADE DE SENTIDO À LUZ DA LOGOTERAPIA<sup>1</sup>

THE FREEDOM OF JESUS AS AN EXPRESSION  
OF THE WILL TO SENSE IN THE OF  
LOGOTHERAPY

Paulo Sérgio Carrara<sup>2</sup>  
Mariano Daniel Surace<sup>3</sup>

**RESUMO:** Viktor Frankl (1905-1997), neurologista e psiquiatra, é o criador da logoterapia, baseada no conceito da vontade de sentido. A vontade de sentido é a força motivadora no ser humano e expressa a identidade e o ser mais autêntico. A falta deste sentido provoca o vazio existencial, uma das marcas da pós-modernidade no seu niilismo radical. Os cristãos têm em comum uma vontade de sentido, uma forma de viver que orienta a vida: o seguimento de Jesus Cristo. Viver em total obediência filial foi a vontade de sentido que motivou Jesus a viver por amor a Deus em oferenda aos homens. Ele se reconhece Filho de Deus e age por amor, em obediência ao Pai e guiado pelo Espírito Santo. Jesus exerceu plenamente sua liberdade, e determinou-se a viver uma vida ofertada por amor, onde não cabia o pecado. Ele exerceu uma liberdade responsável, já que assumiu as consequências de seu atuar, sobretudo na cruz. E na ressurreição o Pai afirma seu amor, libertando-o da morte, e o Filho, na sua liberdade, vai para junto do Pai. O Evangelho de João é o que melhor mostra esta faceta da vida de Jesus. “Dar a vida por suas ovelhas” (Jo 10,15) traduz a escolha de Jesus e resume o sentido que ele deu à sua vida a partir do exercício de sua liberdade. Tal sentido é posto em prática na cena do lava-pés (Jo 13,1-20), como o legado concreto de seu amor. Assim, a liberdade de Jesus é um claro reflexo da sua vontade de sentido,

10

---

<sup>1</sup> Recebido em 25/02/2019 e aceito em 15/04/2019.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela FAJE. Professor nessa mesma Faculdade e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Membro do Grupo de pesquisa *Estudos em Cristologia* da FAJE. País de origem: Brasil. E-mail: [pecarraracsrf@gmail.com](mailto:pecarraracsrf@gmail.com).

<sup>3</sup> Graduado em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). País de origem: Argentina. E-mail: [marianosurace@hotmail.com](mailto:marianosurace@hotmail.com).

expressada na sua vida. Jesus exerceu plenamente a liberdade humana, levando-a à plenitude, como todo ser humano está chamado a viver.

**Palavras-chave:** Viktor Emil Frankl; Logoterapia; Liberdade; Jesus.

**ABSTRACT:** Viktor Frankl (1905 -1997), neurologist and psychiatrist, is the creator of the Logotherapy, based on the concept of the will to meaning. The will to meaning is the motivating force in the human and expressed the identity and the most authentic being. The lack of this sense provokes the existential emptiness, one of the marks of the postmodernity in his radical nihilism. The Christians have a will to meaning in common, a form of living that guides the life: Jesus Christ's following. To live in total filial obedience was the will to meaning that motivated Jesus to live for love to God on offer to men. He recognized himself like son of God and he acts for love, in obedience to the Father and guided by the Holy Spirit. Jesus exercised his freedom fully, and determined himself to live a life offered for love, where there was no room for sin. He exercised a responsible freedom, being as he assumed the consequences of yours action, above all in the cross. And in the resurrection the Father affirms his love, freeing him of the death, and Son, in his freedom, he goes to the Father. Gospel of John, is what best shows this facet of Jesus's life. To " give the life for the sheep" (Jn 10:15) translates Jesus's choice and it summarizes the sense that he gave to his life starting from the exercise of his freedom, and it's put into practice in the scene of the foot washing (Jn 13:1-20), as the concrete legacy of his love. Like this, Jesus's freedom is a clear reflex of his will to meaning, expressed in his life. Jesus exercised the human freedom fully, taking it to the fullness, as every human is called to live.

**Keywords:** Viktor Emil Frankl; Logotherapy; Freedom; Jesus.

## INTRODUÇÃO

Todas as pessoas desejam viver uma vida feliz, plena e cheia de sentido. Porém, no mundo pós-moderno, com a emergência do subjetivismo e a multiplicação das opções de vida, parece mais difícil descobrir o que verdadeiramente nos faz felizes. No mundo da tecnologia e da primazia da tela, o exercício da solidão e a pergunta pelo sentido da vida parecem um absurdo, e a proposta de olhar o nosso interior parece perda de tempo. A descoberta do verdadeiro

sentido para a vida fica, portanto, prejudicado porque a pessoa se vê bombardeada por tantas propostas diferentes que não chega a amadurecer sua liberdade para escolhas autênticas e verdadeiras. Aliás, se prega o exercício da liberdade, mas a fidelidade a um projeto definitivo fica descartada.

Viktor Frankl (1905-1997), neurologista e psiquiatra, foi quem criou a logoterapia, baseada no conceito da vontade de sentido. A vontade de sentido se revela a força motivadora no ser humano que dará forma à opção fundamental, determinando a vocação de cada um e, como consequência, sua felicidade. A falta deste sentido provoca o vazio existencial, um dos sintomas da neurose coletiva característica do nosso tempo. E esta vontade de sentido, enquanto dimensão pessoal, exige a liberdade.

A vida de Jesus se caracteriza por sua fidelidade ao Pai e ao seu projeto de Reino de Deus. Jesus não apenas “sofreu” a sua missão como um imponderável. Ao contrário, decidiu a favor do sentido na sua vida na fidelidade ao Pai. Pretendemos identificar na pessoa de Jesus aquela forma de viver a liberdade que responde à sua vontade de sentido e pela qual foi capaz de “dar a vida pelas ovelhas” (Jo 10, 15). Ela se encontra principalmente em duas passagens do Evangelho de João: no discurso do Bom Pastor (cf. Jo 10,11-18) e no lava-pés (cf. Jo 13,1-20). Dar a vida não significa “ter que morrer” para salvar os seres humanos, mas “ser capaz de morrer” pela fidelidade a um projeto assumido e que constitui o sentido último de uma existência. Esta dimensão existencial se encontra em nosso Mestre, Jesus Cristo, que exercia esta liberdade e era fiel a um projeto, demonstrando que é possível viver com sentido.

## LIBERDADE

No exercício cotidiano da liberdade, nós enfrentamos num só dia inumerável quantidade de decisões, desde as mais elementares e rotineiras até as que definem o rumo fundamental de nossa vida. Mas frequentemente nos encontramos com pessoas que se angustiam diante deste *desafio* da liberdade. Segundo a nossa opinião, isso se deve ao medo de escolher de forma errada e colocar em jogo a felicidade – ainda mais na nossa sociedade pós-moderna, onde não se pode *perder tempo* em opções erradas. Todo ser humano deseja viver uma vida feliz, realizando aquilo que o plenifica, mas é preciso descobrir como. Trata-se de descobrir aquilo que nos faria bem e feliz.

Este desejo emerge “como um *dever ser* desde o interior, desde a própria consciência, e não como uma construção desde o exterior, desde outro ou o outro, desde um mandato” (MILANO, 2013, p. 10), ou seja, desde um “para que definido por seu *sentido*, algo que brota da mesma pessoa, e não de algo alheio a ela” (MILANO, 2013, p. 9)<sup>4</sup>.

A vocação-missão é o chamado que, estando em nós, não vem como uma invenção, arbítrio ou acaso, mas estando radicada no interior, faz do eu uma identidade única e pessoal, a qual, batendo às portas do nosso coração, espera ser levada a cabo além de nossos interesses (MILANO, 2013, p. 12).

Mas nem toda escolha poderá ser provada cientificamente como acertada; o êxito não está assegurado. Corremos o risco de errarmos, mas se não correremos esse risco, caímos em outro: não chegar a ser felizes e autênticos em nossa vocação. “Nossas inseguranças provocam a reação mais comum de nos aferrar às seguranças alheias e já provadas como bem-sucedidas [...] Tudo isto é inautenticidade, é postergar ou negar o *ser si mesmo*” (MILANO, 2013, p. 49). Tem razão Frankl (1991, p. 99): “Cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida respondendo por sua própria vida; à vida ela somente pode responder sendo responsável”. A liberdade, não livre das circunstâncias, é um imperativo para o ser humano, que deverá sempre decidir. Não decidir, inclusive, também é decidir. A questão é saber quais motivações o ser humano tem para fazer escolhas.

13

## A BUSCA DE SENTIDO

Viktor Frankl (1905-1997) foi um neurologista e psiquiatra que sobreviveu aos campos de concentração, principalmente em Auschwitz, de 1942 a 1945. Com o desenrolar do tempo, ele foi dando novo significado à experiência vivida e descobriu o que se conheceria com o nome de *logoterapia*.

O termo *logos* é uma palavra grega e significa *sentido*! A logoterapia, ou, como tem sido chamada por alguns autores, a *Terceira Escola Vienense de Psicoterapia*, concentra-se no sentido

---

<sup>4</sup> Juan José Milano, logoterapeuta argentino, é professor da *Universidad del Salvador* e em diversos centros acadêmicos, em áreas como a antropologia filosófica, a orientação logoterapêutica, a filosofia, a teologia e a psicooncologia.

da existência humana, bem como na busca da pessoa por este sentido. Para a logoterapia, a *busca de sentido* na vida da pessoa é a força motivadora no ser humano (FRANKL, 1991, p. 92).

O tema da busca de um sentido para a vida foi inaugurado pelo neurologista e psiquiatra Viktor Frankl, ao criar a logoterapia como uma psicoterapia baseada na busca da vontade de sentido. É um tema relevante para os nossos tempos e que merece ser aprofundado, já que ele descobrirá que algumas neuroses do mundo contemporâneo têm sua raiz na “incapacidade de encontrar um sentido e um senso de responsabilidade para a existência” (FRANKL, 1991, p. 8).

Segundo o logoterapeuta Juan José Milano, diante deste *dever existencial*, podemos responder de três maneiras: 1) *desde fora*, respondendo a um imperativo externo a nós, o qual resultará num fracasso ou mediocridade e vazio existencial por não responder à verdadeira motivação da nossa vida, ou seja, ao *sentido*; 2) *desde fora e desde dentro*, respondendo aos dois tipos de necessidades, mas com o risco de levar uma vida vazia de sentido, cujo sintoma é a falta de alegria e motivação criativa; 3) *desde dentro*, respondendo desde o que realmente somos, buscando o encontro entre aquilo que queremos e o que as circunstâncias possibilitam, o que leva a uma vida autêntica, real diante de si mesmo e dos outros.

Desta maneira verifica-se que toda vida que é motivada *desde dentro* “se realizará com tanta paixão e convencimento, que mais cedo ou mais tarde se plasmará como expressão de uma vivência interior e uma autenticidade expressada por cada um de seus atos” (MILANO, 2001, p. 24). Quando o ser humano encontra o *sentido* da sua vida, aquilo que o levará a ser feliz e que irá descobrindo no transcurso da vida, não poderá mais “fugir” desse sentido. Aparece na pessoa

um ato intuitivo, do inconsciente espiritual condicionado, que capta imediatamente (compreensão) o que deve escolher, e com um peso do dever de consciência. É o instante quando apaixonadamente podemos nos dizer a nós mesmos: É isto... este é meu caminho (MILANO, 2001, p. 22).

Juan José Milano afirma que, sem perder a liberdade de escolher, “não é este caminho que de alguma maneira tinha me escolhido para ser transitado?” (MILANO, 2001, p. 34). Segundo o autor, os caminhos que se escolhem como expressão daquilo que dá

sentido à vida, de alguma maneira já estavam no interior da pessoa - o inconsciente espiritual de Frankl - e é o que permite dar a resposta desde *dentro*, ou seja, desde a própria identidade, convertendo-se dessa maneira na possibilidade de resposta mais plena ao chamado para ser mais autêntico e mais feliz. Poderia se pensar que a liberdade fica anulada, mas esta resposta é uma possibilidade entre outras, porque “sempre vou ter a possibilidade de dizer sim ou não ao chamado interior, o qual, embora já exista, não exclui a liberdade de aceitá-lo ou não” (MILANO, 2001, p. 22). Desta maneira se responderá de maneira autêntica, uma resposta em sintonia com a própria identidade, permitindo ser *mais aquela pessoa que somos* e não tanto aquilo que não somos, ou que vem de fora. Trata-se, então, de ser original, porque somos seres únicos.

O preço a pagar por não aceitar o chamado interior é uma vida inautêntica, porque é uma rejeição a ser o que nossa identidade está chamada a ser, “se convertendo numa *necessidade* que dá energia para o dia a dia que não se pode evitar nem postergar” (MILANO, 2001, p. 56). Não obstante, este chamado não vem de fora, mas do nosso mais íntimo, por isso é que podemos afirmar que expressa nossa identidade, e, portanto, desobedecer a esse chamado nos levará à inautenticidade. “O *detonante* da opção concreta é o instante existente entre uma resposta desde o interior e uma chamada que emergiu desde o exterior” (MILANO, 2001, p. 66).

Para escutar esta voz *interior* será necessária uma série de atitudes interiores que nos permitam poder escutá-la, deixando-nos inquietar para saber a que nos conduz, para finalmente tomarmos uma decisão: “silêncio interior para escutar o nosso coração. *Assim como só na contemplação se dá a plena ação, no silêncio se dá a plena escuta*” (MILANO, 2001, p. 33). A descoberta do verdadeiro sentido para a vida fica, no entanto, prejudicado quando a pessoa se vê bombardeada por tantas propostas diferentes que não chega a amadurecer sua liberdade para escolhas autênticas e verdadeiras. Prestar atenção e dar ouvido ao que toca os sentimentos e os desejos é um desafio que implica *nadar contra a corrente*, mas nos permite avançar na *corrente do nosso coração*, buscando o *mais autêntico do nosso ser, a identidade, a vontade de sentido*.

“Enquanto na psicanálise o homem se torna consciente do instintual, na logoterapia ou análise existencial ele se torna consciente de algo espiritual ou existencial” (FRANKL, 1985, p. 22). E a raiz desta *nova consciência* radica no *inconsciente*, porque somente ele é

capaz de captar e valorar com força de verdade algo que não tem fundamento na razão. E se não é compreendido pela razão, como será compreendido? A resposta está na *intuição*. “A logoterapia, como análise existencial que é, reconhece no homem a *dimensão noológica* situada além do psicofísico, numa visão mais ampla que inclui o espiritual, entendida não apenas como dimensão religiosa, mas valorativa, intelectual e artística” (FRANKL, 1985, p. 8). A palavra *noológica* deriva de “*nous*”, que significa *espiritual*, aquilo mais profundo que há no ser humano e o leva à transcendência, que se traduz numa vontade de sentido, sendo a característica própria do ser humano. Não valorizar esta compreensão tornaria incompreensíveis as grandes escolhas da humanidade por um *chamado interior* ou vocação. Por tal motivo, a intuição permite ir muito além do que nos propõe a consciência dos nossos impulsos ou instintos – psicanálise – porque a *análise existencial* – logoterapia – permite-nos tomar consciência do próprio eu, provocando o encontro conosco.

Existem fenômenos que estão radicados nas profundezas emocionais e intuitivas não racionais da pessoa. O amor é um deles, assim também como a consciência artística. O amor é a única motivação que não precisa justificção ou razões válidas para uma determinada conduta e tem funções cognitivas, porque “somente o amor capacita a pessoa que ama a compreender o aspecto único e exclusivo da pessoa amada” (FRANKL, 1985, p. 31).

O amor é o motor necessário da existência autêntica e da transcendência, o fim e o veículo ao mesmo tempo [...]. Se somos capazes de amar, é porque fomos amados primeiro. Nossa missão personalíssima nos amou, e por isso nos convocou, nos vocacionou, ou seja, nos chamou e nos enamorou. É gastar a vida para vivê-la por algo que a merece como oferenda (por amor), e aquilo levará desde o prazer à felicidade, descobrindo o sentido que move e tensiona o nosso ser intencional, crescendo e fazendo crescer. Um signo vocacional será também, neste aspecto, o sentir prazer de um obrar por algo, por uma meta, considerando-a a maior paga em si mesma (MILANO, 2013, p. 51).

Assim, alguém que ama é capaz de se doar plenamente ao outro, aportando algo novo e original, ou seja, sendo ele mesmo; alguém assim é plenamente livre. O objetivo da logoterapia para o ser humano “não consiste em obter prazer ou evitar a dor, mas antes em ver um sentido em sua vida. Esta é a razão pela qual o ser humano estará pronto até a sofrer” (FRANKL, 1991, p. 101). Por exemplo, nos

momentos onde a liberdade exterior fica anulada, como na escravidão ou encarceramento, em que a pessoa parece deixar de ser dona da própria vida, surge algo que ninguém pode tirar: a *vontade de viver*.

Segundo Rollo May<sup>5</sup>, há dois tipos de liberdade: *liberdade de fazer* (ou *liberdade existencial*) e *liberdade de ser* (ou *liberdade essencial*). A *liberdade de fazer* “é a capacidade de deter-se diante de estímulos vindos de muitas direções ao mesmo tempo e, nesta pausa, colocar o peso de si mesmo nessa resposta antes que em outra” (MAY, 1988, p. 54). É a capacidade de *decidir* e *escolher*, e também de fazer perguntas, porque a natureza delas radica na multiplicidade de respostas. “Enquanto a liberdade de fazer remete ao ato, a *liberdade de ser* remete ao contexto a partir do qual emerge a urgência de agir; remete a um nível mais profundo na estrutura da pessoa e é a fonte da qual brota a *liberdade de fazer*” (MAY, 1988, p. 55). Por isso se chama *liberdade essencial*.

Esta última é muito importante, mas poucas vezes se chega a ter consciência dela. É aquele *espaço interior* ao qual ninguém tem acesso, onde cada um se percebe como um *si mesmo*, e consegue que a pessoa transcenda os sofrimentos. Sua mais profunda expressão se acha no ato de *pensar*.

Enquanto eles não encontrarem maneira de tirar meus pensamentos, sou livre. O pensamento é liberdade. A fonte da esperança nas mais desesperadas de todas as situações. Uma pessoa pode viver sem exercício exterior da liberdade, mas não sem a liberdade (MAY, 1988, p. 56).

Para Viktor Frankl, “a única coisa que sobra é a última liberdade humana – a capacidade de escolher a atitude pessoal que se assume diante de determinado conjunto de circunstâncias” (FRANKL, 1991, p. 9). O fruto de viver uma vida segundo estes critérios é a *felicidade*, já que a pessoa será *autêntica* e *responsável* e capaz de seguir os ditames da sua dimensão espiritual. Milano (2013, p. 52) vai dizer que a felicidade é um estado que vai além dos sofrimentos, contrariedades ou problemas de todo tipo, “pois quando o sujeito sabe quem é e que está onde deve estar, sente paz e descanso em si mesmo”.

---

<sup>5</sup> Rollo May (1909-1994). Psicólogo e psicoterapeuta norte-americano, incorporou a psicologia e psicoterapia existencial nos EUA.

## JESUS CRISTO: UMA VIDA COM SENTIDO

José Emilio Justo, teólogo espanhol, (2014, p. 35) afirma que a principal motivação existencial de Jesus era a consciência que tinha de ser o Filho de Deus, “a qual é decisiva para pensar como se entendeu a si mesmo e como viveu sua relação com o Pai e com os homens, como viveu sua missão e que sentido deu à sua existência”, expressadas nas decisões concretas da sua vida. Lendo os Evangelhos, fica claro que a decisão vital de Jesus que expressa sua *dimensão espiritual* - aquilo de mais autêntico que há no ser humano - foi *amar até o fim e oferecer sua vida ao Pai pelos outros*. “Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,12). “Esta opção consiste em fazer a vontade do Pai. Seu amor ao Pai se mostra no permanente *sim* obediente em que consiste sua existência. E desde aqui se entende toda a vida de Jesus, porque assim configurou sua liberdade” (JUSTO, 2014, p. 40).

Jesus assumiu a vida humana na sua totalidade, e viveu como todo homem vive, assumindo também todas suas consequências. “Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós” (GS 22). Os Evangelhos nos dão uma clara mostra disso com o relato das tentações (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). As tentações buscavam levar Jesus a um rompimento com Deus e com o sentido que dera à sua vida, por isso, ao entregar sua vida, Jesus permaneceu-lhe fiel, sem jamais perder sua liberdade. Sendo obediente até à morte, ele não só foi fiel ao Pai, a quem entregou sua vida em fidelidade, mas também a ele mesmo, já que sua identidade estava configurada por um profundo sentido existencial: o projeto da construção do Reino. Graças a sua liberdade, Jesus foi dócil ao Espírito Santo, quem

capacitou sua humanidade para levar a cabo sua missão e a abriu para a relação com o Pai. Graças à ação do Espírito Santo, Jesus ora e pode experimentar humanamente o amor do seu Pai, como também pode se entregar humanamente a Ele, consciente de sua filiação e disponível para cumprir sua vontade. Assim, pôde fazer uma experiência contínua da intimidade e a comunhão com o Pai (JUSTO, 1991, p. 108).

Jesus sabe da sua missão, mas Deus não tira dele a sua liberdade; ele desenvolve sua *criatividade* para agir, conforme sua identidade pessoal, descoberta e aprofundada nesta relação de amor com o Pai, inspirada no Espírito, mediante a qual se entrega misericordiosamente aos homens. “Não sabe automaticamente o que tem que fazer, mas tem que exercitar a *capacidade criativa* da sua liberdade” (JUSTO, 1991, p. 124).

Enquanto nas tentações ele decide ser obediente, em Getsêmani, leva a cabo essa decisão até o limite, fazendo a vontade do Pai. Jesus, na sua liberdade, “não se deixa conduzir pelo medo, a angústia ou a comodidade, mas se deixa levar pelo amor ao Pai, que é a razão de ser da sua existência e marca sua identidade mais profunda” (JUSTO, 1991, p. 48). Viver em total obediência filial foi aquela vontade de sentido que motivou Jesus a viver por amor a Deus em oferenda aos homens e dar a vida. “Morreu em atitude *proexistente*, entregando sua vida por todos os homens, atitude que é também essencial no ser de Jesus ressuscitado, que intercede eternamente por seus irmãos” (1991, p. 54). A *última ceia* de João, relatada na cena do *lava pés* (Jo 13,1-20), pode ser lida à luz desta atitude, explicando o sentido da morte de Jesus como oferenda e entrega a todos os seres humanos por amor. O sentido da sua vida é posto em prática na cena do lava-pés, como o legado concreto de seu amor. Jesus revela sua identidade mais plena, é o momento onde ele revelará num gesto concreto a razão do seu existir, sua vocação, a motivação existencial da sua vida; em outras palavras, sua *vontade de sentido* de maneira mais pura. Esta atitude *proexistente* expressada em vários momentos da sua vida, chega ao limite da doação da própria vida, “até ao extremo de se dar inteiramente na cruz por amor aos pecadores, para que possam alcançar a reconciliação com Deus e o reinado de Deus seja real no meio do mundo e a história” (JUSTO, 1991, p. 56). Também a celebração da páscoa com seus discípulos, quando institui a Eucaristia, expressa a sua vontade de sentido, onde os gestos do pão repartido e o vinho são sua própria vida doada e partilhada.

A experiência de se saber amado incondicionalmente pelo Pai, levou Jesus a amá-lo com uma absoluta confiança filial; só assim se explica sua obediência. Jesus obedeceu ao Pai por amor, e “humilhou-se, e foi obediente até a morte, e morte de cruz” (Fl 2,8). Só pode amar quem se sentiu amado, e ao amor se responde amando de maneira gratuita. Sempre o amor move a agir, porque “o amor consiste mais em obras do que em palavras” (EE 230). A entrega

obediente de Jesus ao projeto do Pai não tirou sua identidade; ao contrário, o levou ao encontro de sua identidade mais profunda. Então, a obediência não limita, mas permite esta comunicação, esta resposta; *a obediência realiza a liberdade*. “Não se trata de ficar livres de fatores condicionantes, mas sim da liberdade de tomar uma posição frente aos condicionamentos” (FRANKL, 1991, p. 112), sendo uma pessoa autêntica, responsável e feliz.

Hoje se pensa que ser livre é se esquivar de todas as normas. Ser livre, no entanto, significa decidir por si mesmo, e se deixar conduzir por aquela dimensão espiritual, que sempre aponta para um sentido de totalidade da existência. Este se *deixar conduzir* não tira a liberdade; ao contrário, torna-se uma possibilidade para ser livre, que faz assumir riscos, ser responsável e levar a vida com consciência. E esta dimensão a encontramos em nosso Mestre, Jesus Cristo, que exercia esta liberdade e era fiel a um projeto. Para São Miguel Garicoits<sup>6</sup>, o verbo amar está fundido com o verbo obedecer, não podendo o amor ser concebido sem a obediência, já que esta é a consequência do amor. Segundo seu pensamento, o amor deve ser a principal motivação de toda conduta, e a obediência a regra da conduta exterior; é a *lei do amor*. Obedecer por amor é para ele o resumo da perfeição, na vida em conformidade com a vontade de Deus. Por isso sugere uma ideia reguladora: *Deus tudo, eu nada*.

Jesus foi livre, capaz de transcender a si mesmo, autodeterminando-se em prol daquele sentido que motivava sua vida. Emilio Justo (1991, p. 130) fala de uma *liberdade santa*: “esta é uma ausência total de pecado enquanto está originariamente capacitada para amar de forma radical”. Ele não estava impedido de pecar, mas foi capaz de amar radicalmente. A liberdade de Jesus se orienta totalmente para o amor, o que se torna sua opção fundamental, por isso se trata de uma liberdade santa. Ele descobriu este *dever existencial* fora da dinâmica do pecado: ele *não devia* pecar. Segundo uma visão logoterapêutica, a dimensão espiritual de Jesus não o deixava pecar, e era tão arraigada que ele exercia sua liberdade de maneira plena, rejeitando o pecado e fazendo a vontade do Pai. Quem ama de maneira perfeita não peca. “Precisamente porque era absolutamente livre não podia pecar” (JUSTO, 1991, p. 142). Ele se determinou a viver uma vida ofertada por amor, e neste projeto não cabia o pecado. O pecado desumaniza, já

---

<sup>6</sup> São Miguel Garicoits (1797-1863). Sacerdote basco francês, fundador da Congregação do Sagrado Coração de Jesus de Betharram.

que se opõe ao plano de amor que Deus sonhou para a humanidade. Jesus, ao não pecar, levou à plenitude a vida que todo ser humano está chamado a viver, realizando plenamente sua humanidade. Por isso foi capaz de se entregar na cruz, maior ato de amor que mostrou em na sua vida. Esta liberdade o capacitou para a doação plena. “Deste modo, Jesus dá a medida da humanidade, que está chamada à santidade” (JUSTO, 1991, p. 142). Mas esta capacidade radical para amar não é algo inalcançável para nós. Os cristãos somos convidados a entrar em comunhão com Jesus Cristo, libertando nossa liberdade, como diz o apóstolo Paulo, para o serviço no amor. “Ele viveu e realizou de forma culminante a liberdade humana e abriu e ofereceu a todo homem a possibilidade de viver com seriedade sua própria liberdade” (JUSTO, 1991, p. 149).

Jesus doou sua vida aos homens na entrega amorosa ao Pai. E o homem, pelo pecado, entregou Jesus na cruz. Este acontecimento foi fruto da liberdade do homem, cujo pecado fez condenar e crucificar Jesus. Por causa do pecado do ser humano, Jesus experimentou e padeceu essa morte trágica, assumindo-a livremente. Mas o amor de Deus superou o pecado do homem, redimindo o ser humano do pecado. Deus entra em comunhão plena com o ser humano, oferecendo-lhe a reconciliação, na vida, morte e ressurreição de Jesus, mostrando que o caminho de liberdade e de amor é maior que todo pecado. “Na cruz de Jesus se revela o pecado do homem em toda sua crueza, ao mesmo tempo que se comunica de forma absoluta o amor infinito de Deus” (JUSTO, 1991, p. 168). Por isso é que o amor não é um sentimento, mas uma opção originada desde o mais profundo, daquele reduto interior onde ninguém chega, daquela fonte na qual se bebe essa liberdade essencial que capacita para amar em plenitude. Jesus, ao exercer sua *liberdade santa*, oferecendo-se por amor a todos sem pecado, provoca-nos a acolher na nossa vida esta proposta salvífica de Deus que se deu em Jesus Cristo, vivendo nossa liberdade em plenitude, alicerçando-a no amor: “como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34). Deste modo, Jesus nos mostrou o poder grandioso e soberano do amor, na fidelidade e obediência ao Pai, até à morte na cruz, manifestação do amor supremo de Deus.

Mas o evento que dá sentido à nossa existência cristã é a ressurreição de Jesus. Este é também um ato de liberdade, porque nela o Pai afirma o amor, libertando seu Filho da morte. É a vitória soberana do amor, manifestado em Deus Pai que cria por amor e

salva por amor. Na sua liberdade, o Filho vai para junto do Pai “em perfeita coerência com sua inteira existência terrena e alcançando a perfeição da sua autodeterminação existencial” (JUSTO, 1991, p. 177). Com a ressurreição, chega à plenitude da sua liberdade, realizando plenamente o sentido existencial da sua vida. O Evangelho de João nos mostra como Jesus exerceu essa sua liberdade com total fidelidade à sua opção, em especial no discurso do bom pastor. A relação de amor de Jesus com o Pai é a fonte da sua liberdade para dar a vida por aqueles que ama. “Por isso, o Pai me ama, porque dou minha vida para retomá-la. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou livremente. Tenho poder de entregá-la e poder de retomá-la” (Jo 10,17-18). Em Jesus, tudo o que vem do Pai é entregue aos discípulos. Porque dá sua vida é que pode retomá-la, porque a dá em total liberdade. “Jesus pode retomar a vida de que ele dispõe, pois ninguém a tira contra sua vontade. Ele empenha sua vida porque quer, soberanamente, assim como ele pode retomá-la” (KONINGS, 2005, p. 208). Como ressuscitado, vive eternamente realizando sua liberdade como doação fiel de si mesmo ao Pai numa entrega amorosa pelos homens, fazendo-se presente em cada momento e em cada pessoa, gerando comunhão com os seres humanos para uma vida proexistente (JUSTO, 1991, p. 178). Jesus Ressuscitado age também na Eucaristia. Nela se condensa a vida toda de Jesus, porque nela ele se entrega a cada cristão, atualizando sua paixão, morte e ressurreição. Ele anima, provoca e capacita os homens para assumir essa atitude proexistente com liberdade criativa.

## **A RELIGIÃO COMO VONTADE DE SENTIDO**

Viktor Frankl apresenta a vontade de sentido como a motivação fundamental do ser humano, a qual, não sendo realizada, provoca frustrações e neuroses. A busca de um sentido para a vida se encontra, portanto, no coração da experiência humana. Embora tal busca possa não incluir a religião, ela acolhe a fé religiosa como um dispositivo a favor do sentido e da saúde, por permitir ao ser humano tomar distância de seus sofrimentos em vista de uma tarefa para além dele mesmo. Quanto saudável, a religião não cria neuroses, mas ajuda a curá-las. Nessa perspectiva, ser cristão significa viver desde Jesus de Nazaré e sua proposta. Embora a logoterapia pregue a transcendência do ser humano além do fenômeno religioso, nós podemos comprovar que a fé cristã, na verdade, nada mais é do que

um sentido dado à existência a partir da vida, morte e ressurreição de Jesus.

Jesus nos mostra que existe uma vida cheia de sentido junto de Deus, e ele nos mostra o caminho com uma vida que é exemplo para nós. Ele nos mostrou o destino querido por Deus, mas cada destino particular fica determinado pelo exercício das liberdades pessoais. Abriu um caminho onde o ser humano pode ser pleno, dotando sua vida com sentido, vivendo em solidariedade com todos, por amor aos homens e a Deus. Ele viveu este projeto de amor humanamente, exercendo uma liberdade santa, capaz de se doar e de se autodeterminar radicalmente em prol dos demais.

Jesus foi se configurando e se capacitando para entregar sua vida em obediência ao Pai. Se sua vida foi assumida em chave proexistente, sua liberdade também se configurou deste modo, orientando sua liberdade para o bem dos outros. Assim, “o exercício da sua liberdade humana supõe uma libertação para a humanidade” (JUSTO, 1991, p. 50). Ele assumiu nossa humanidade e nos mostrou o caminho, vivendo a solidariedade com todos, sobretudo com os pecadores, mostrando como a misericórdia de Deus possibilita uma vida plena de sentido. Esta solidariedade nos compromete com a falta de liberdade e de sentido existencial da humanidade: enquanto uma pessoa não possa se determinar a si mesma e se ache num vazio existencial que ofusque a motivação pela vida, devemos ajudá-la, no exercício da sua liberdade, a encontrar as motivações que realizem o sentido da sua vida. Por isso, uma verdadeira liberdade deve ser solidária, e isso nos compromete a todos. Se oferecemos a nossa própria vida, podemos dar vida aos outros, e a condição é que a tenhamos primeiro, e a tenhamos plenamente.

Ser cristão não é uma utopia: é um projeto real de vida que dá sentido à nossa vida e nos faz livres, marcados com o amor garantido pela ressurreição. Jesus encontrou a *pérola*, o *tesouro* que deu sentido à sua vida. O amor genuíno só será possível se antes nos sentirmos amados. O amor não surge como troca pelo amor recebido, mas *por amor ao amor recebido*, pois tudo vem da providência amorosa de Deus. Viver este amor pleno exige obediência, perseverança, fé. Jesus nos mostrou o caminho. Só nos resta caminhar! Jesus nos mostra que vale a pena viver a vida na fidelidade ao Pai, uma vida que tenha sentido, e nos dá o exemplo de como viver uma liberdade santa: uma liberdade orientada para o amor como opção fundamental, rejeitando o pecado e fazendo o bem. E todos estamos chamados a

vivê-la. “Em verdade, em verdade, vos digo: quem crê em mim fará as obras que eu faço e fará até maiores do que elas” (Jo 14,12). Viver como discípulo de Jesus Cristo é viver com sentido, o mesmo sentido que guiou o Filho de Deus em sua missão salvadora.

Hoje se pensa que ser livre é se esquivar de todas as normas. Ser livre, no entanto, significa decidir por si mesmo, e se deixar conduzir por aquela dimensão espiritual, que sempre aponta para um sentido de totalidade da existência. Este se *deixar conduzir* não tira a liberdade; ao contrário, torna-se uma possibilidade para ser livre, que faz assumir riscos, ser responsável e levar a vida com consciência. E esta dimensão a encontramos em nosso Mestre, Jesus Cristo, que exercia esta liberdade e era fiel a um projeto.

## CONCLUSÃO

A subjetividade caracteriza o mundo pós-moderno. Nele o ser humano se declara autônomo, fazendo valer cada vez mais o direito de escolher as normas que orientem sua conduta e que confirmem sentido à sua existência. Porém, segundo Viktor Frankl, criador da *logoterapia*, uns dos males da sociedade pós-moderna radica no *vazio existencial*, que consiste na ausência de *vontade de sentido*, motor necessário que dá energia para o dia a dia e que não pode faltar, como o amor.

Para os cristãos, Jesus Cristo se apresenta como modelo de quem exerceu plenamente sua liberdade, sendo sua vida expressão concreta da vontade de sentido. Em Jesus se plenifica o chamado de Deus para cada homem, que se concretiza no amor, afinal ele nos amou por primeiro, expressando plenamente esse amor na cruz e na ressurreição. Podemos ver este aspecto sobretudo no discurso do Bom Pastor (Jo 10,11-18), no qual Jesus se mostra livre, dono da sua vida, empenhando-a, em liberdade, como dom aos outros. Por isso é que o amor não é um sentimento, mas uma opção originada desde o mais profundo do nosso ser, que se manifesta como opção fundamental. Segundo o exercício inaciano nº 231, na contemplação para alcançar amor, “o amor é comunicação de ambas partes. Isto é, quem ama dá e comunica o que tem ou pode a quem ama. Por sua vez, quem é amado dá e comunica ao que ama”. E esta opção nos faz plenamente livres.

Ser cristão é um projeto real de vida, que dá sentido à existência. Embora a busca do sentido que prega Viktor Frankl possa

não incluir a religião, a fé religiosa pode se converter numa fonte de sentido para a existência humana, proporcionando a cura de muitos males em nossa sociedade. Jesus mostrou com seu exemplo que o caminho é possível, sendo capaz de sofrer, vivendo em fidelidade e por amor, provocando-nos a acolher na nossa vida esta proposta salvífica de Deus.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CENTRO DE ESPIRITUALIDADE INACIANA. **Escritos de Santo Inácio:** exercícios espirituais. São Paulo: Loyola, 2000.
- FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido:** um psicólogo no campo de concentração. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus.** Porto Alegre: Sinodal, 1985.
- JUSTO DOMINGUEZ, Emilio José. **La libertad de Jesus.** Salamanca: Sígueme, 2014.
- KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João:** amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.
- LESLIE, Robert C. **Jesus e a Logoterapia:** o ministério de Jesus interpretado à luz da psicoterapia de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.
- MAY, Rollo. **Libertad y destino en psicoterapia.** Bilbao: Desclee de Brouwer, 1988.
- MILANO, Juan José F. **De la identidad a la autenticidad:** si vivimos vivimos por un porqué y ese porqué, es el sentido de nuestro ser y existir. Don Torcuato: Autores de Argentina, 2013.
- PAULO VI, PAPA. **Gaudium et spes:** constituição pastoral. 1965. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html). Acesso em: 22 ago.2018.
- VIDAL, Marciano. **Moral de atitudes:** 1º volume moral fundamental. 2. ed. baseada na 5 ed. espanhola. Aparecida: Santuário, 1985.

# ÉTICA E BIOÉTICA: ENSINAMENTOS DO MAGISTÉRIO ECLESIAÍSTICO<sup>7</sup>

ETHICS AND BIOETHICS: TEACHINGS OF THE  
ECCLESIASTICAL MAGISTRY

Elismar Alves dos Santos<sup>8</sup>

**RESUMO:** A palavra bioética designa um conjunto de pesquisas, de discursos e práticas, via de regra pluridisciplinares, que têm por objetivo esclarecer e resolver questões éticas suscitadas pelos avanços e a aplicação das tecnociências biomédicas. Por isso, o artigo deseja discutir a posição do Magistério Eclesiástico referente à ética e à bioética. O modelo de técnica que existe hoje realmente se preocupa com a pessoa? Até que ponto a técnica é capaz de abandonar os parâmetros éticos e morais em vista do progresso?

**Palavras-chave:** Ética; Bioética; Técnica; Ciência; Magistério eclesiástico.

**ABSTRACT:** The word bioethics refers to a set of researches, discourses and practices, usually multidisciplinary, which aim to clarify and solve ethical issues raised by advances and the application of biomedical technosciences. Therefore, the article wishes to discuss the position of the Ecclesiastical Magisterium on ethics and bioethics. Does the technical model that exist today really care about the person? To what extent is the technique capable of abandoning ethical and moral parameters in view of progress?

**Keywords:** Ethics; Bioethics; Technique; Science; Ecclesiastical Magisterium.

---

<sup>7</sup> Recebido em 25/02/2019 e aceito em 17/04/2019.

<sup>8</sup> Pós-Doutor em Psicologia (PUCGO). Doutor em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Doutor em Teologia Moral (FAJE), com estágio na Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Espanha. Professor de Psicologia e Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO). Mestre em Psicologia (PUCGO). Padre da C.Ss.R., graduado em Filosofia, Teologia e Psicologia. E-mail: [elismar01@yahoo.com.br](mailto:elismar01@yahoo.com.br).

## INTRODUÇÃO

Para melhor situar o objeto de estudo do presente artigo, vamos percorrer o seguinte itinerário pedagógico pautado em três tópicos. O primeiro, *ética e bioética*, mostra que a bioética é um neologismo derivado das palavras gregas “*bio*” (vida) e “*ethike*” (ética). Pode-se defini-la como o estudo sistemático das dimensões morais. O segundo tópico, *a pessoa como fim em si mesma*, explica que a moral católica concebe a pessoa como “fim” em si mesma, e não como “meio”. O terceiro tópico, por sua vez, *magistério eclesiástico: técnica e ciência*, evidencia as observações teológicas do Magistério Eclesiástico, em vista da preservação da dignidade da pessoa humana mediante os avanços da técnica e da ciência.

## ÉTICA E BIOÉTICA

“Escolho ‘*bio*’ para representar o conhecimento biológico, a ciência dos sistemas viventes, e ‘*ética*’ para representar o conhecimento dos sistemas de valores humanos” (POTTER, 1971, p.25). Quanto à bioética, a mesma foi usada pela primeira vez por Van Rensselaer Potter em 1971. Potter pensa a *bioética* como uma ponte entre a *ciência biológica* e a *ética*. Para explicar o significado do termo, Potter (1971) diz que é uma empresa que utiliza as ciências biomédicas para melhorar a qualidade de vida humana. Segundo Potter (1971), a bioética na condição de empresa ajuda a formular os objetivos para uma melhor compreensão da natureza do ser humano e do mundo. Porém, em 1988, Potter amplia a bioética em relação a outras disciplinas: não é somente ponte entre a biologia e a ética, mas é uma ética global. Por isso, como definição, bioética é “o estudo sistemático das dimensões morais – incluindo visão, decisão, conduta e normas morais – das ciências da vida e da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar” (PESSINI & BARCHIFONTAINE, 2005, p.40). Ou ainda, “a bioética é a reflexão sistemática a respeito das intervenções do homem sobre os seres vivos, visando descobrir valores e normas que guiem o agir humano e a ação da ciência e da tecnologia sobre a vida humana e sobre a biosfera” (SGRECCIA, 1996, p.57).

Por isso, a bioética é a disciplina ética que se formou em torno de pesquisas, práticas e teorias que visam interpretar os problemas levantados pela biotecnociência e pela biomedicina. Assim, a

bioética é necessariamente interdisciplinar e de “identidade instável”, pois não é uma filosofia global, nem uma ética geral e muito menos uma ciência. Ela se situa na confluência do saber tecnocientífico, especialmente biológico, com as ciências humanas, como a sociologia, a política, a ética e a teologia (PEGORARO, 2002). Desse modo, falar de ética e de teologia moral consiste em trazer à baila a discussão sobre a vida, ou do respeito que se deve ter à vida, ora individual ora nas relações sociais, em que as pessoas expressam seu modo de agir.

A vida, por ser um bem incalculável, não pode ser vista como uma realidade relativa. Um dos papéis fundamentais da ética consiste em zelar por esse bem inesgotável que é a vida humana, animal e cósmica. Diante de uma sociedade relativista, faz-se necessário refletir sobre os ditames defendidos pela ética, a qual se pauta sempre pelo viver bem, como já lembrava Aristóteles (2002, p.42) na *Ética a Nicômaco*: viver uma vida pessoal boa, numa sociedade justa, solidária e pacífica. Viver bem é o anseio de toda pessoa humana. Significa ser respeitado como pessoa, ter salário digno para o sustento da família, educação de qualidade, lazer e tantos outros meios que podem favorecer a dignidade humana.

A bioética se volta para a preocupação da justiça diante da realidade social, como também chama à reflexão quanto ao uso excessivo do tecnicismo perante o bem mais precioso que é a vida. O compromisso com a vida, o respeito que precisa haver pela pessoa humana é doravante uma temática sempre urgente que vem sendo debatida ao longo dos tempos. Com esse propósito, o Magistério Eclesiástico expressa sua preocupação com a vida humana:

Por isso, qualquer ameaça a dignidade e à vida do homem não pode deixar de repercutir no próprio coração da Igreja, é impossível que não a toque no centro da sua fé na encarnação redentora do Filho de Deus, não pode passar sem interpelá-la em sua missão de anunciar o Evangelho da vida pelo mundo inteiro a toda criatura (JOÃO PAULO II, *EVANGELIUM VITAE*, 2006, n.3).

Na discussão do valor da ética e da bioética na atualidade torna-se indispensável a relevância do conceito de pessoa. Se o centro da discussão na qual se pauta a bioética é a pessoa, faz-se necessário assinalar a importância da filosofia, que, através da ética, oferece à bioética condições indispensáveis para dialogar com a vida e os riscos que essa pode sofrer diante do avanço técnico-científico

para o ser humano. Sobre essa particularidade, Pegoraro (2002, p.15) lembra que, primeiramente, a raiz da bioética está verdadeiramente ligada à filosofia antiga: “A bioética inaugurou um novo lugar de observação ético-filosófico, o laboratório de pesquisa genético e biomédico”. Quanto ao estudioso da área, ressalta que cabe a este não perder de vista a milenar contribuição da filosofia para com os avanços da bioética. “A bioética é filosofia, é ética filosófica intimamente ligada a uma tradição milenar, o que significa que não é possível ser competente em bioética sem conhecer com certa profundidade aquela tradição” (PEGORARO, 2002, p.15).

A bioética é na realidade uma ética filosófica que se preocupa com a evolução e o progresso em que o ser humano encontra-se inserido. Emergem daí os problemas éticos. Como exemplo, têm-se as questões da genética na biomedicina, da biosfera e dos ecossistemas. Há, por assim dizer, uma indissociabilidade entre ética e bioética: “Tanto a ética como a bioética se reduzem a um saber ornamental e inócuo, que chega depois dos acontecimentos científicos para repetir o velho refrão ‘pode ou não pode’” (PEGORARO, 2002, p.16). Com o advento da ética em favor da bioética, uma nova luz surge em meio às sombras das incertezas. A bioética é na realidade um meio de reflexão e diálogo entre crentes e não crentes:

Particularmente significativo é o despertar da reflexão ética acerca da vida: a aparição e o desenvolvimento cada vez maior da bioética favoreceram a reflexão e o diálogo entre crentes e não crentes, como também entre crentes de diversas religiões sobre problemas éticos fundamentais, que dizem respeito à vida do homem (JOÃO PAULO II, *EVANGELIUM VITAE*, 2006, n.27).

Entende-se, portanto, como papel da bioética colocar em discussão a reflexão acerca da vida. Por isso, a bioética compreendida como modalidade jovem de conhecimento, do ponto de vista metodológico e epistêmico (ENGELHARDT, 1998, p.232) é, na realidade, um meio de reflexão fruto da cultura secular e, ao mesmo tempo, consequência do Iluminismo. Assim, faz-se necessário lembrar que a bioética está vinculada a uma enorme quantidade de temas: tudo o que diz respeito à vida e, de modo especial, à pessoa humana, cabe à reflexão da bioética, não para censurar, mas para colocar o limite entre o permitido e o não permitido. É fato que o homem, sobretudo a partir da década de 1960, já vem demonstrando sinais da

evolução no campo científico, especialmente na área da manipulação genética.

O homem já adquiriu o poder de adaptar e remodelar a própria natureza biológica e psíquica; desvendou novos caminhos para se libertar de condições de vida desfavoráveis. Respeito pelo homem e pelo seu mundo significa, hoje, continuar no esforço para alcançar melhores condições de vida, trabalhar na mudança melhor possível. Essa mudança, porém, realizar-se-á no respeito da dignidade humana? Não poucos veem no poder manipular uma ameaça grave para a imagem do homem centrada na autonomia racional. Não podemos evitar a questão dos valores éticos que estão em jogo (HÄRING, 1977, p.7-8).

O teólogo citado está falando dos avanços da medicina, sobretudo das consequências diante da manipulação genética, e o papel da ética perante esta realidade, pois a mesma tem como dever preservar a vida, quando se encontra ameaçada, mesmo em nome do avanço técnico-científico. Explica, ainda, os fatores da evolução técnico-científica perante a pessoa humana. Sobre esse ponto, alguns teólogos da moral enfatizam que existem dois grupos de bioética preocupados com a vida humana. O primeiro refere-se a uma *bioética humanista* que se preocupa em fazer sempre o bem, preservar a autonomia do ser humano enquanto “sujeito”, mesmo quando esteja na condição de paciente, garantir a justiça, distribuição justa equitativa e universal (AGOSTINI, 2002).

O segundo grupo, por sua vez, volta-se a uma *bioética do cotidiano*, especialmente nos países da América Latina. Como o próprio nome sugere (AGOSTINI, 2002, p.177-188), trata-se de um tipo de bioética que reflete sobre o próprio cotidiano das pessoas, como, por exemplo, as consequências da pobreza que leva a exclusão social, discriminação, saneamento básico e habitação. São temas que afetam diretamente a qualidade de vida das pessoas. É o que se chama de bioética “das situações persistentes” (PESSINI, 2006, p.22). Daí que o postulado da bioética, ou da hermenêutica que perpassa a sua fundamentação científica, encontra-se nas reflexões filosóficas, por essas refletirem exclusivamente sobre o existir. Quanto à fundamentação da ética filosófica a serviço da bioética, os teólogos da moral lembram que um desses postulados pode ser encontrado nos escritos filosóficos de Kant, sobretudo acerca do conceito de autonomia presente e atuante no indivíduo (MOSER, 2004, p.324).

## A PESSOA COMO FIM EM SI MESMA

O termo *pessoa* é central para a ética cristã e na concepção kantiana para o agir ético. Nessa acepção, o que está em questão diante do comportamento moral é o cuidado pela condição humana pelo ser pessoa. Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1995, p.68) escreve: "Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meio e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas". Este mesmo postulado é defendido por Kant (2003) em outra obra, *Crítica da Razão Prática*. Nos dois escritos, o filósofo apresenta a sua admiração e o seu respeito pela pessoa humana. "Insubstituível e sempre inegociável, por isso a pessoa é a referência central da ética [para Kant], princípio vivo da ética cósmica, isto é, abrangente de todas as realidades" (PEGORARO, 2002, p.27).

Kant (1995/2003), ao rejeitar por completo o conceito de heteronomia (aquilo que vem de fora) como forma de fundamentar o agir e a reflexão ética, ressalta com propriedade o conceito revolucionário de autonomia (aquilo que vem de dentro) como a única maneira convincente para explicar o agir ético. O conceito de autonomia na ética kantiana sublinha o sentido da dignidade absoluta da natureza humana. Para o filósofo alemão, a autonomia funda a dignidade absoluta da natureza humana. O homem é, para Kant (1995), auto-legislador, estabelece para si mesmo leis éticas imperativos que poderão estender-se a todos os homens. A pessoa nunca pode ser tomada como um objeto no meio dos outros, mas sempre como fim absoluto. O ser humano não é valor comparável com o valor ou preço de outra coisa, é absoluto valor em si mesmo.

Por isso, Kant (2003) ressalta com propriedade o conceito revolucionário de autonomia. Significa que procura resguardar a supremacia do ser pessoa de poder legislar para si próprio leis que visam ao agir corretamente. É daí que surge um novo conceito de pessoa o qual perpassa todas as reflexões atuais sobre a importância da bioética. Através do uso da razão prática, a pessoa consegue ditar normas que possam avaliar suas condutas e, ao mesmo tempo, funcionar como indicativo para também avaliar o puramente ético nas relações sociais. As afirmações de Kant (1995/2003) são importantes para a fundamentação da bioética na perspectiva do Magistério Eclesiástico, sobretudo na ênfase que o filósofo dá ao se

referir ao termo e ao significado de pessoa, por se tratar de um estilo de ética que parte do princípio da individualidade. Vale salientar ainda que Kant (1995/2003), ao sistematizar um novo conceito de pessoa, encontra na individualidade o “elemento” do valor absoluto do ser pessoa: o homem, e em geral todo ser racional, existe como fim e não deve ser tratado como meio (PEGORARO, 2002, p.27).

Assim, as considerações feitas por Kant (1995/ 2003/ 2006) na área da moral desencadeiam, numa espécie a bioética da individualidade. Por exemplo: “A ideia de proteção ao embrião humano desde a concepção já era defendida por Kant (1797) no sentido de que os direitos da humanidade cabem inclusive às crianças ainda em gestação a partir do momento da sua concepção” (OLIVEIRA, 2006, p.141). A pessoa como fim em si mesma, princípio que norteia a fundamentação kantiana pelo zelo e cuidado que deve existir pelo ser humano, encontra, no Magistério Eclesiástico, espaço fecundo de credibilidade: “A exigência moral originária de amar e respeitar a pessoa como fim e nunca como um simples meio, implica também, intrinsecamente, o respeito de alguns bens fundamentais, sem os quais cai-se no relativismo e no arbitrário” (JOÃO PAULO II, *VERITATIS SPLENDOR*, 2006, n.48). Concluindo, “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário dessa ou daquela vontade” (KANT, 1995, p. 68).

32

### **MAGISTÉRIO ECLESIASTICO: TÉCNICA E CIÊNCIA**

Afirma-se que, antes de Kant (1724 – 1804), e sobretudo após seus escritos, o desejo pelo conhecimento, como também pela corrida em busca de colocar a ciência a serviço da vida sempre proporcionou à humanidade o augusto desejo de facilitar pelo uso da ciência e da técnica a vida do ser humano.

Por seu trabalho e inteligência, o homem tentou sempre desenvolver mais a sua vida. Hoje, porém, sobretudo, ajudado pela ciência e a técnica, o homem alargou, e alarga continuamente o seu domínio sobre quase toda a natureza; primeiro com o auxílio de maiores recursos do variado comércio entre as nações, a família humana pouco a pouco se reconhece e se constitui como comunidade do mundo inteiro. Por isso, muitos bens que o homem aguardava antigamente, sobretudo de forças superiores, hoje já os consegue pelo trabalho próprio (*GAUDIUM et SPES*, 1984, n.33).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, diante da evolução da sociedade e da técnica, lança uma pergunta: Como todas essas coisas devem ser usadas? A Igreja, na condição de “guardiã” do depósito da Palavra de Deus, lança um olhar altamente realista acerca do progresso e dos riscos em que a pessoa humana encontra-se inserida. Sua postura não é de reprovar os avanços técnico-científicos, mas de avaliá-los perante a vida humana. João Paulo II (1998, n.106), na Encíclica *Fides et Ratio*, lembra que “variados são os recursos que o homem possui para progredir no conhecimento da verdade, tornando assim cada vez mais humana a sua existência”<sup>9</sup>. Ainda no que se refere à ciência e à técnica, a Encíclica de João Paulo II (2006, n.18) *Centesimus Annus*, adverte: “Ciência e técnica são usadas para produzir armas cada vez mais aperfeiçoadas e destrutivas”. Essa advertência é feita porque nem sempre ciência e técnica respeitam a pessoa humana. Ao falar da pessoa humana, João Paulo II traz à discussão o aspecto do direito da pessoa, pois o direito do ser humano refere-se a uma questão “da dignidade da pessoa”. A inteligência e a consciência moral de certa maneira devem acompanhar o progresso da ciência.

33

O progresso da ciência e da técnica, esplêndido testemunho da capacidade da inteligência e da tenacidade dos homens, não dispensa a humanidade de porem-se as questões religiosas últimas, mas antes, estimula-a a enfrentar as lutas mais dolorosas e decisivas, que são as do coração e da consciência moral (JOÃO PAULO II, *VERITATIS SPLENDOR*, 2006, n.1).

O comportamento moral “atinge em profundidade cada homem, compromete a todos, inclusive aqueles que não conhecem Cristo e o seu Evangelho, ou nem mesmo a Deus” (JOÃO PAULO II, *VERITATIS SPLENDOR*, 2006, n.2). A Congregação Para a Doutrina da Fé, na *Instrução Sobre o Respeito à Vida Humana Nascente e a Dignidade da Procriação* (1987), lembra que o rápido desenvolvimento das descobertas tecnológicas torna mais urgente esta exigência de

---

<sup>9</sup> São João Paulo II ensina que não pode haver uma ruptura entre fé e razão. Ressalta que a Igreja vê na filosofia o caminho para conhecer a verdade da existência do homem. Também explica que a filosofia é um dos caminhos que complementa a busca para a compreensão da fé. Assim, ele faz uma crítica à filosofia moderna: os filósofos modernos não preocuparam com a questão da verdade. Não perguntaram o que é o SER. Fizeram apenas investigações sobre o conhecimento humano. Segundo o Papa polonês, já que a filosofia moderna não se preocupou com a origem do SER (com a verdade), a mesma se perdeu diante da realidade da existência humana. Por isso, então, surgiram o agnosticismo, o relativismo e o cepticismo.

respeito aos critérios mencionados: sem a consciência a ciência só pode conduzir à ruína do homem. Não é de se estranhar a postura de Kant (1724-1804) frente, já em seu tempo, às possíveis preocupações com a vida humana diante do progresso técnico-científico. Ao escrever, na *Crítica da Razão Pura* (1994), “Que posso conhecer? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” O que me é permitido esperar é com razão a pergunta cabal do filósofo diante das discussões atuais acerca do tecnicismo frente à vida humana. Pode-se pensar que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, obra de Kant (1995) que trata exclusivamente do comportamento moral e do respeito incondicional à vida, seja fruto dessas questões salientadas.

Essa mesma preocupação de Kant (1994) acerca de um tempo vindouro do tecnicismo frente à pessoa humana e do destino da vida humana diante do progresso científico ilustra a reflexão feita pela Igreja Católica ao longo dos tempos. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (1984, n.34) é consciente de que a mensagem cristã não tem por meta desviar as pessoas para a não construção do mundo, “mas antes os obriga mais estritamente por dever a realizar tais coisas”. Como já explicado, é de conhecimento que a bioética surgiu para refletir à luz da racionalidade moderna, especialmente nos dias atuais, questões polêmicas e ao mesmo tempo importantes em relação à vida. Despontam alguns temas controversos nessa área: “A propriedade moral da clonagem, a criação de células-tronco a partir de embriões humanos, a interrupção do desenvolvimento do feto por meio do aborto, o eventual emprego do suicídio assistido pelo médico e da eutanásia ativa voluntária” (ENGELHARDT, 2003, p.443).

Não se deve perder de vista que acima do progresso científico encontra-se a vida humana. “Igualmente, tudo o que os homens podem fazer para alcançar maior justiça, mais ampla fraternidade e uma organização mais humana nas relações sociais ultrapassa o valor do progresso técnico” (*GAUDIUM et SPES*, 1984, n.35). Percebe-se que a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (1984, n.36), ao refletir sobre o sentido da atividade humana, já conjectura que não pode existir dicotomia entre fé e ciência “nas disputas e controvérsias suscitadas por este motivo, que levaram muitos a julgar que a fé e a ciência se opunham entre si”. A mencionada Constituição ressalta que o progresso sem sombra de dúvidas traz benefícios para as pessoas, mas traz também riscos, sobretudo do interesse pessoal e não coletivo diante do avanço da técnica, pois “o progresso, um grande bem para

o homem, traz consigo ao mesmo tempo uma atenção enorme” (GAUDIUM *et* SPES, 1984,n.37).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A bioética é o estudo interdisciplinar entre biologia, medicina e filosofia (dessa, especialmente as disciplinas da ética, da moral e da metafísica), que investiga todas as condições necessárias para uma administração responsável da vida humana (em geral) e da pessoa (em particular). Considera, portanto, a responsabilidade moral de cientistas em suas pesquisas, bem como de suas aplicações. São temas dessa área, questões delicadas como a fertilização *in vitro*, o aborto, a clonagem, a eutanásia e os transgênicos. A bioética é uma ética aplicada, chamada também de “ética prática”, que visa “dar conta” dos conflitos e controvérsias morais implicados pelas práticas no âmbito das ciências da vida e da saúde do ponto de vista de algum sistema de valores (chamado também de “ética”) (CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: BIOÉTICA E MEDICINA, 2006).

As considerações teológicas feitas pelo Magistério Eclesiástico em relação ao papel da ética e da bioética, não visam outra coisa senão a preocupação em lutar pela preservação da dignidade da pessoa humana. O ser humano na condição de ente criado no amor por Deus, “principalmente porque restabelece e eleva a dignidade da pessoa humana, fortalece a coesão da sociedade humana e reveste de sentido mais profundo e de significação a atividade cotidiana dos homens” (GAUDIUM *et* SPES, 1984, n.40). Assim, a postura da Igreja Católica diante do papel da ética e da bioética não é outra a não ser: “Deste modo, através de cada um de seus membros e de toda a sua comunidade, a Igreja acredita poder ajudar muito a tornar mais humana a família dos homens e sua história” (GAUDIUM *et* SPES, 1984, n.40).

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, N. **Ética cristã e desafios atuais**. Petrópolis: Vozes, 2002.  
 ARISTÓTELES. **Ética a nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2002.  
 CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: **Bioética e medicina**. Comissão de bioética do CREMERJ. Rio de Janeiro: Navegantes Editora e Gráfica, 2006.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação**. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONCÍLIO DO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: **Compêndio do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONCÍLIO DO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: **Compêndio do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1984.

ENGELHARDT, H. T. Pluralismo moral e metafísico: repensar a santidade da vida e da dignidade humana. In: GARRAFA, V. & PESSINI, L. (Orgs.). **Bioética: poder e injustiça**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 438-443.

HÄRING, B. **Medicina e manipulação**: o problema moral da manipulação clínica, comportamental e genética. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOÃO PAULO II, Papa. **Encíclica Fides et Ratio**: sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Paulinas, 1998.

JOÃO PAULO II, Papa. Encíclica *Veritatis Splendor*. In: **Encíclicas de João Paulo II**. São Paulo: Paulus, 2006.

JOÃO PAULO II, Papa. Encíclica *Evangelium Vitae*. In: **Encíclicas de João Paulo II**. São Paulo: Paulus, 2006.

JOÃO PAULO II, Papa. Encíclica *Centesimus Annus*. In: **Encíclicas de João Paulo II**. São Paulo: Paulus, 2006.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa – Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coimbra – Portugal: Edições 70, 1995.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MOSER, A. **Biotecnologia e bioética**: para onde vamos? Petrópolis: Vozes, 2004.

OLIVEIRA, R.A. O destino dos embriões excedentes. In: CLEMENT, A. P. (Org.). **Bioética no início da vida**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 130-174.

PEGORARAO, O.A. **Ética e bioética**: da subsistência à existência. Petrópolis: Vozes, 2002.

PESSINI, L., BARCHIFONTAINE, P.CH. **Problemas atuais de bioética**. São Paulo: Loyola, 2005.

PESSINI, L. **Bioética**: um grito por dignidade de viver. São Paulo: Paulinas, 2006.

POTTER, V. R. **Bioethics**: bridge to the future. New Jersey: Prentice Hall, 1971. (Biological science – Series Englewood cliffs).

SGRECCIA, E. **Manual de bioética**. São Paulo: Loyola, 1996.

# A DEMISSÃO DO ESTADO CLERICAL E O DIREITO DE DEFESA<sup>10</sup>

THE DISMISSAL FROM THE CLERICAL STATE  
AND THE RIGHT OF DEFENSE

Cristiano Faria dos Santos<sup>11</sup>

**RESUMO:** O presente artigo faz uma análise das mudanças recentes do processo canônico para demissão do estado clerical, abordando os riscos para o Direito de Defesa, especialmente quando se fala da defesa técnica dos clérigos acusados.

**Palavras-chave:** Direito Canônico; Processo Administrativo Penal; Demissão do Estado Clerical.

**ABSTRACT:** The present article is an analysis of the recent changes in the canonical process for the administration of the clerical state, addressing the risks to the right of defense, especially when it comes to defending the technique of accused clerics.

**Keywords:** Canon Law; Administrative Criminal Procedure; Dismissal from the clerical state.

37

---

<sup>10</sup> Recebido em 21/05/2019 e aceito em 10/06/2019.

<sup>11</sup> Doutorando em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Católica de Buenos Aires. É Mestre Em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana. É Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis (2013). É Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia de Boa Vista (2005). É Especialista em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo, especialista em Filosofia e Ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, Especialista em Docência do Ensino Superior, pela Faculdade Católica de Anápolis. Professor da PUC-Goiás e do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. Coordenador e Professor do Mestrado em Direito Canônico - Extensão Goiânia do Pontifício Instituto Superior de Direito Canônico do Rio de Janeiro. Tem experiência na Área de Direito Canônico, Filosofia, Teologia e Bioética. Em Filosofia tem Pesquisas na Área de Ética Cristã. Em Direito Canônico está pesquisando sobre o Direito de Defesa no Processo Administrativo Penal. E-mail: [cristusfaria@gmail.com](mailto:cristusfaria@gmail.com).

O Direito Canônico, nos tempos atuais, tem se debruçado sobre diversos temas de estudo, mas nenhum deles parece ser tão candente como o tema da demissão do Estado Clerical e o Direito de Defesa.

Recentemente, um texto do Papa Emérito Bento XVI colocou um pouco de luzes sobre o processo histórico que levou a Igreja, nos últimos anos, a tomar a decisão de aplicar a demissão do estado clerical a muitos sacerdotes envolvidos com delitos mais graves por meio de processo administrativo penal. Sobre este tema, Bento XVI faz uma leitura histórica bastante interessante:

A questão da pedofilia, se bem me recorde, passou a ser aguda apenas na segunda metade da década de 1980. Entretanto, já se tinha transformado em assunto público nos Estados Unidos, tanto assim que os bispos foram a Roma para procurar ajuda, já que o direito canônico, conforme foi escrito no novo Código (1983), não parecia suficiente para tomar as medidas necessárias. Na primeira visita, Roma e os canonistas romanos tiveram dificuldades com estas preocupações porque, na sua opinião, a suspensão temporária do ministério sacerdotal deveria ser suficiente para gerar purificação e esclarecimento. Isto não podia ser aceito pelos bispos americanos, porque desse modo os sacerdotes permaneciam a serviço do bispo e, portanto, estavam diretamente vinculados a ele. Lentamente, foi tomando forma uma renovação e aprofundamento da lei criminal do novo Código, construída deliberadamente e com rapidez (BENTO XVI, 2019).

Aqui podemos entender que o Papa Emérito Bento XVI está falando de uma ampla reforma realizada na legislação canônica, que teve como fim tornar célere o processo de demissão do estado clerical com o uso do chamado processo administrativo penal. Este modelo de ação processual no ordenamento canônico tem uma amplitude de execução bastante limitada, porém, com a recente atualização do direito eclesial, ficou evidente a importância deste modelo processual para a normativa hodierna.

É importante recordar que a proposta de aplicação desse tipo de procedimento judiciário administrativo no ordenamento canônico remonta ao tempo da revisão do atual código, quando já se analisou o tema da demissão *ex officio*. Sobre este tema o professor Davide Cito faz um recorte histórico oportuno:

Como se explica em *Communicationes*, a questão foi enfrentada na seção de 17 de janeiro de 1980 dentro da revisão dos cânones relativos à perda do estado clerical com prévia recepção válida da ordenação. Nos ditos cânones, [...] havia uma explícita menção da demissão *ex officio* (CITO, 2011, v. 51, p.74).

A demissão *ex officio* proposta no tempo da revisão do Código de Direito Canônico não foi aceita, pois havia riscos de abuso na sua aplicação:

O motivo principal aludido era o fato de se poder apresentar abusos, e neste sentido se sublinhou que a tutela dos direitos dos homens não pode permitir uma discricionariedade no âmbito administrativo. Em linha de princípio não se punha em discussão tal possibilidade, mas bem se afirmava que era necessário especificar bem as causas para o procedimento para evitar graves riscos recentemente apresentados (CITO, 2011, v. 51, p.75).

O assunto que parecia definido na revisão do Código retornou entre fevereiro e março do ano de 1988. Algumas cartas entre a Sagrada Congregação da Doutrina da Fé, na pessoa do Cardeal Ratzinger, e o então Presidente da Pontifícia Comissão para a Interpretação Autêntica do Código de Direito Canônico indicam uma reflexão interna sobre o problema da demissão *ex officio* do estado clerical por procedimento administrativo.

Entre essas cartas, pode-se destacar uma, datada de 19 de fevereiro de 1988, do Cardeal Ratzinger, na época, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, que se ocupava com as causas de dispensa das obrigações sacerdotais. O Cardeal Ratzinger, dirigindo-se ao Cardeal Castillo Lara, escreve:

entre as causas apresentadas à Congregação com solicitação de dispensa das obrigações sacerdotais, existem algumas que são fruto de comportamentos graves e escandalosos que por tanto mereceriam não um ato de graça, como é a dispensa, mais sim uma imposição de uma pena canônica como a demissão do estado clerical. Da mesma forma, tendo em conta a complexidade do processo previsto pela normativa vigente para a imposição de tais penas, se pode prever que poucos ordinários recorreram a elas (CITO, 2011, v. 51, p.76).

A mesma carta do Cardeal Ratzinger propunha que fosse analisada a possibilidade de criação de um procedimento mais rápido e simplificado a ser utilizado em alguns casos. Assim, relata-nos o pedido final exposto na carta: "*Serei grato a vossa Eminência se puder dar conhecimento aos vossos distintos pares acerca da eventual possibilidade de providenciar, para casos determinados, um procedimento mais rápido e simplificado*" (CITO, 2011, v.51, p. 76).

Pode-se perceber que a solicitação da Congregação para a Doutrina da Fé não se refere a um procedimento geral, mas que, de forma muito técnica, procura determinar um procedimento específico para questões graves em função da demissão do estado clerical.

A resposta a essa carta foi enviada à Congregação para a Doutrina da Fé em 10 de março de 1988. Na carta, o Presidente da Pontifícia Comissão para a Interpretação Autêntica do Código de Direito Canônico afirma:

Compreendo bem a preocupação de Vossa Eminência, pelo fato de que o Ordinário interessado não havia exercido, em primeiro momento, seu poder judiciário para punir adequadamente tal delito, exercendo assim a tutela do bem comum dos fiéis. Todavia o problema não seria aquele de procedimento jurídico, mas aquele de responsabilidade no exercício da função de governo. [...] Da mesma forma em outros períodos difíceis da vida da Igreja, de confusão da consciência e de relaxamento da disciplina eclesial os santos Pastores não deixaram de exercer, para tutelar o bem supremo da "salus animarum", a dita potestade judiciária. Tudo isso considerado – concluindo a resposta – esta Pontifícia Comissão é de opinião que se deva insistir oportunamente com os Bispos (cfr. Cân 1389), que sempre que sentirem a necessidade, não deixem de exercer a potestade judiciária e coercitiva, em vez de enviarem a Santa Sé petição de dispensa (CITO, 2011, v.51, p. 77).

Nesta mesma linha de pensamento, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos já tinha proposto uma norma para as demissões *ex officio*. Assim, é possível perceber que se buscava, na época, um dito procedimento, mais breve, que pareceria necessário nos seguintes casos, como nos indica Busso: 1) certeza das acusações e culpabilidade do clérigo; 2) recusa por parte do clérigo de pedir a dispensa; 3) impossibilidade ou grave dificuldade de

proceder de outro modo para culminar na demissão do estado clerical (BUSSO, 2012).

Muitas comissões e Congregações foram consultadas sobre a possível introdução do processo mais breve para resolver esses supostos casos complexos. Logo surgiram perguntas muito expressivas, como a seguinte: Será que esse procedimento pensado com maior simplicidade, que não está disposto no Código, poderia oferecer todas as garantias de direito, mantendo a devida discricção processual, com o fim de permitir realmente o exercício do direito de defesa e adquirir certeza moral necessária para impor pena tão grave como a demissão do estado clerical? Da mesma forma, perguntava-se sobre o direito de apelação do condenado nesse tipo de procedimento.

Nesse momento, muitos canonistas indicaram que um procedimento fora do processo penal canônico poderia não assegurar o eficaz exercício do direito de defesa por parte do acusado. Na verdade, quase todos os dicastérios consultados indicaram, a seu modo, relativas reservas ao procedimento *ex officio* e por isso, em um primeiro momento, o projeto não foi transformado em lei.

Em 30 de abril de 2001, uma terceira mudança considerável foi observada no processo de revisão do tema da justiça administrativa em âmbito penal. Nessa data, deu-se a publicação da Carta Apostólica, sobre forma de Moto Próprio, *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, que reformularia a normativa dos assim chamados *delicta graviora*, dos quais o julgamento ficou sob a responsabilidade da Congregação para Doutrina da Fé.

Na construção dessa corrente de pensamento canonístico acerca da aplicação de um procedimento mais breve para os casos anteriormente indicados, a reflexão existente naquele tempo sofreria uma forte mudança quando o então Cardeal Ratzinger foi eleito papa.

No ano de 2005, pouco após assumir o papado, o Papa Bento XVI confirmou as faculdades especiais concedidas por São João Paulo II à Congregação para a Evangelização dos Povos, de que poderia fazer intervenções, por via administrativa, em determinadas situações penais, à margem das disposições gerais do Código, com o fim de demitir *ex officio* clérigos em situações gravíssimas.

Essa foi a primeira mudança de postura, após uma longa reflexão canonística e eclesial, que ficou ainda mais evidente quando, em 2008, o Santo Padre, Papa Bento XVI, reafirmou com caráter geral as ditas faculdades da Congregação para a Evangelização dos Povos, ampliando-as para todos os países que estavam sob a jurisdição dessa Congregação.

Pode-se afirmar que essas faculdades especiais foram as primeiras mudanças que aconteceram depois da publicação do atual Código de Direito Canônico. O primeiro ponto de revisão proposta por este *Motu Proprio* foi estabelecer a obrigação de ação penal da autoridade eclesiástica diante dos chamados *delicta graviora*. Assim, os ordinários passaram a ter maior obrigação de agir em âmbito penal quando se deparassem com certos delitos em suas jurisdições.

A publicação dessa revisão normativa (*Sacramentorum Sanctitatis Tutela*) ocorreu dentro do contexto da difusão de escândalos em vários países, primeiro na Irlanda, depois na Alemanha e logo chegou à Bélgica. Estava posto um problema que, pela sua complexidade, exigia uma reação legislativa. Dizer que tal revisão normativa tenha sofrido certa influência midiática torna-se complexo, mas Pe. Kimes afirma que existiam muitas pressões internas e externas para que uma mudança legislativa fosse organizada (KIMES, 2014).

A publicação do *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* representa a primeira tentativa de inserir, em um único texto legislativo, a normativa e o procedimento a ser seguido nos casos de delitos reservados à competência da Congregação para Doutrina da Fé.

Nesse texto legislativo, se falará de *demissio ex officio*, como um modo muito particular, que poderia ser usado em casos bem específicos, especialmente quando o réu fosse condenado civilmente e seu delito ou crime estivesse contemplado pela *fattispecie*, indicada pela *delicta graviora*. Aqui, o processo poderia ser muito simples, cabendo à Congregação para a Doutrina da Fé apresentar a causa ao Santo Padre em uma das audiências gerais e, depois, tendo o concorde do Pontífice, emanar um decreto de demissão. Em todo esse processo, sempre houve a preocupação de se dar condições para que o réu apresentasse a sua defesa.

O *Motu Proprio*, há pouco mencionado, apresenta dois tipos de procedimentos a serem adotados: 1) Processo penal judicial e 2) Processo penal administrativo ou extrajudicial. Procedimentos estes

que aparecem fixados pelo artigo 21 das Normas Substanciais da *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*:

§ 1. Os delitos mais graves reservados à Congregação para a Doutrina da Fé devem ser perseguidos em processo judiciário.

§ 2. Contudo, à Congregação para a Doutrina da Fé é lícito: 1º em cada caso, por competência ou por solicitação do Ordinário ou do Hierarca, decidir proceder por decreto extrajudiciário, segundo o cân. 1720 do Código de Direito Canônico e o cân. 1486 do Código dos Cânones das Igrejas Orientais; contudo, com o propósito de que as penas expiatórias perpétuas sejam infligidas unicamente por mandato da Congregação para a Doutrina da Fé; 2º remeter diretamente à decisão do Sumo Pontífice em mérito à demissão do estado clerical ou à deposição, juntamente com a dispensa da lei do celibato, os casos mais graves quando consta manifestamente a prática do delito, depois de ter sido dado ao réu a faculdade de se defender (JOÃO PAULO II, 2001).

A construção desse novo modo de proceder da Igreja, em matéria penal, ficou mais evidente quando, em dezembro de 2008 e janeiro de 2009, o Santo Padre, o Papa Bento XVI, concedeu faculdades especiais à Congregação para a Evangelização dos Povos e para a Congregação do Clero. Essas faculdades, de forma específica, constituíram uma ampliação ainda maior à possibilidade do uso do processo administrativo nas demissões *ex officio* do estado clerical.

De forma geral, as faculdades concedidas em janeiro de 2009 têm o propósito de evitar a inércia dos bispos, como afirmou o Cardeal Ratzinger, anos antes: “na sua tarefa de tutelar e defender a disciplina eclesial, bem como são um incentivo para assumir uma responsabilidade pastoral frente ao povo de Deus”.

Dessa forma, fica estabelecido na Igreja um procedimento mais breve para a demissão do estado clerical. Em recente publicação do Papa Bento XVI, podemos ver escrito o seguinte:

Além disso e no entanto, havia um problema fundamental na percepção do direito penal. Apenas o chamado garantismo (uma espécie de protecionismo processual ao réu) era considerado uma postura “conciliar”. Isso significa que os direitos do acusado tinham de ser garantidos, acima de tudo, até o ponto em que qualquer tipo de condenação fosse completamente excluído. Como contrapeso às opções de defesa, disponíveis para os teólogos

acusados e muitas vezes inadequadas, o direito de defesa dos mesmos recorrendo ao garantismo estendeu-se a tal ponto que as condenações eram quase impossíveis (CITO, 2011, v. 51, p.76).

Diante de um tema tão grave como a pedofilia, ninguém com um pouco de razão viria a público contestar a necessidade da condenação de uma pessoa que verdadeiramente esteja agredindo menores. Contudo, não podemos esquecer uma máxima do imperador Trajano: *Satius esse impunitum relinqui facinus nocentis, quam innocentem damnare* (É melhor deixar um crime impune que condenar um homem inocente).

*Percebemos aqui a necessidade de revisão da legislação como propôs o Papa Emérito Bento XVI, mas também parece importante a manutenção de um instituto jurídico fundamental, chamado Direito de Defesa.*

Nesse sentido, ao falar dos direitos dos fiéis, o Código de Direito Canônico é bastante específico no cân. 221:

Cân. 221 — § 1. Aos fiéis compete o direito de reivindicar legitimamente os direitos de que gozam na Igreja, e de os defender no foro eclesiástico competente segundo as normas do direito. § 2. Se forem chamados a juízo pela autoridade competente, os fiéis têm ainda o direito de serem julgados com observância das normas do direito, aplicadas com equidade. § 3. Os fiéis têm o direito de não serem punidos com penas canônicas senão segundo as normas da lei (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983).

44

O direito de defesa na normativa atual se apresenta como um direito fundamental da pessoa humana, que está sempre orientado para a tutela da pessoa e de seus direitos. Tanto no ordenamento jurídico civil, quanto no ordenamento jurídico canônico, o tema do direito de defesa, enquanto direito fundamental da pessoa humana, será analisado a partir da noção do julgamento justo, que parece ser indicado como a máxima expressão desse direito fundamental.

No direito processual canônico, o direito de defesa é entendido como o direito da parte demandada de reivindicar os próprios direitos no processo e contradizer, através de sua ação defensiva, a pretensão da parte autora. No processo penal canônico, por exemplo, o direito de defesa pode ser visto como uma das balizas fundamentais no

processo, como se observa no Código de Direito Canônico de 1983, cân. 1481:

Cân. 1481 — § 1. A parte pode livremente constituir advogado e procurador; mas fora dos casos previstos nos §§ 2 e 3, pode também agir e responder por si mesma, a não ser que o juiz julgue necessária a intervenção de procurador ou de advogado. § 2. No júízo penal o acusado deve ter sempre advogado constituído por si mesmo ou dado pelo juiz (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983).

Quando se fala na manifestação normativa do direito de defesa, fala-se que, na lei, deve estar clara a condição do direito de defesa como uma realidade proveniente do direito natural das pessoas, que por sinal não pode ser violado por lei humana.

O direito de defesa torna-se, assim, um direito natural da pessoa, que tem como expressão mais clara a sua ação judicante, no sentido de defender-se de qualquer realidade que viole um direito seu.

O exercício do direito de defesa não é apenas uma noção abstrata a ser tutelada; é uma prática a ser vivenciada a cada momento. Nesse ambiente mais prático, passam a ser protagonistas da aplicação do direito de defesa, em primeiro lugar, os juízes, que devem sempre tutelar o exercício dos direitos das partes. Essa obrigação dos juízes passa também a ser uma obrigação subsidiária a todos os peritos que se envolvam com a causa em ambiente jurídico.

O exercício do direito de defesa também é uma realidade que depende das partes envolvidas no processo. Essas partes interferem na ação judicante, com igualdade de direitos. Por isso, o direito de defesa deve ser garantido igualmente a todas as partes que litigam no processo. Aqui, mais uma vez, se indica a necessidade premente da figura do advogado, que será parte importante, permitindo que a defesa aconteça de forma técnica.

Em uma análise sobre o tema do direito de defesa, o Prelado auditor da Rota Romana, Erlebach, afirma que o direito de defesa se faz não só na busca do conceito, mas também na análise da efetiva aplicação desse direito. Do mesmo autor, podemos ler o seguinte:

Em qualquer caso, a jurisprudência Rotal tem seguido um caminho duplo para declarar a nulidade de um julgamento ob ius defensionis denegatum. A partir da observação de que o direito de defesa tem sua base na lei natural, concluiu-se que a sua recusa

requer a sanção de nulidade da sentença. Por outro lado, tendo em conta que, no caso da negação do direito de defesa, está faltando um elemento essencial na decisão, que é, o contraditório, concluiu-se que, neste caso, para a natureza do julgamento que está a ser considerado nulo e sem efeito, na verdade inexistente, porque se baseia em ato nulo, pois nele existe a falta de um pré-requisito essencial, que o *disceptatio iudicialis* (ERLEBACH, 1991)

Assim, entende-se que o direito de defesa deve ser garantido na formulação das leis, tutelado na aplicação das normas e práticas processuais, pretendido e buscado pelas partes e plenamente aplicado pela autoridade que toma uma decisão, especialmente quando está em jogo uma sentença ou decreto no qual se definem direitos ou se impõem penas.

Sem o devido cuidado e tutela do direito de defesa, facilmente se violariam os direitos, não só das partes, ou pessoas singularmente, mas das sociedades como um todo, que esperam justiça tanto no julgamento das questões administrativas, como das causas penais.

Nos tempos atuais, diante de diversos atentados contra menores na Igreja, tem se usado um instrumento de justiça mais célere chamado Processo Administrativo Penal, que, por agilizar os encaminhamentos referentes às questões a serem julgadas, tem sido bastante utilizado no processo de julgamento de sacerdotes e religiosos que de alguma forma violaram a normativa canônica no que diz respeito aos delitos mais graves (*delicta graviora*).

Esse modo de proceder parece ser a resposta legislativa contra um suposto garantismo jurídico existente anteriormente, mas também parece comportar riscos. Um procedimento administrativo penal realizado dentro da Cúria Romana e o mesmo procedimento realizado em dioceses pequenas, mundo afora, têm, pela própria natureza, meios diferentes de ação. Essa diferença não está fundada na mera forma de agir, mas na qualificação dos agentes que executam o processo.

Um exemplo para iluminar nossa reflexão é o fato de que na maioria das Dioceses do Brasil não existem peritos formados para a execução de um processo penal, e, quando partimos para o processo administrativo, a falta de perícia de alguns operadores do direito poderia ser um risco real à boa execução processual. Além disso, percebe-se que a falta de peritos em Direito Canônico em muitos

lugares coloca em risco a defesa como instrumento processual, pois nem sempre existe um advogado qualificado para o exercício da ação processual defensorial.

A defesa dos menores não pode ser protelada por um problema interno de formação de peritos em Direito Canônico. A capacidade da Igreja de rever sua realidade interna, agindo contra clérigos que cometem graves delitos, não pode estagnar, pois isto é fundamental para a continuidade da *Salus Animarum*.

Se buscarmos uma análise jurídica completa, não poderemos esquecer que uma reflexão apropriada sobre o tema do direito de defesa, deveria indicar que a sua violação seria também prejudicial à justiça que se espera de um processo judicial. Dessa forma, neste texto, não questionamos academicamente a mudança judicial acontecida recentemente na Igreja sobre os delitos graves (*Delicta graviora*), mudança inclusive que entendemos ser necessária. Fizemos, de forma técnica, apenas uma indicação de que a justiça não pode ser oferecida apenas à uma parte, mesmo que ela seja mais vulnerável. A justiça jurídica plena sempre será resultado de processo justo e equânime, onde também as questões técnicas sejam respeitadas como meio de chegar à verdade necessária.

47

## REFERÊNCIAS

BUSSO, A. D. (Argentina). Universidade Católica Argentina. **La demisión del estado clerical ex officio de los clérigos no indóneos que han cometido delito grave y rechazan pedirla pro gratia em relación con el período de su formación sacerdotal.** Anuario Argentino de Derecho Canónico, Buenos Aires, n. 9, p.39-50, 2002. Anual.

CITO, Davide. **La Pérdida del Estado Clerical ex Officio ante las actuales Urgencias Pastorales.** In: *Ius Canonicum*. Vol. 51/2011/69-101, p. 74. Disponível em:

<<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/iuscanonicum/article/view/2594/2467>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

**CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO**, promulgado por João Paulo II, Papa. Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 2017. 829 p.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **La Tutela dei Diritti Fondamentali del Fedele nell'ordinamento Canonico.** 1991. Disponível em:

<<http://bibliotecanonica.net/docsad/btcadc.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2016.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Las nuevas normas sobre los “Delicta Graviora”**. *Ius Canonicum*/ Vol. 50/2010. Nota de rodapé, 02. p. 644.

Disponível em:

<[http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36363/1/201408IC100\(2010.2\)-11.pdf](http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/36363/1/201408IC100(2010.2)-11.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2016.

**Diagnóstico de Bento XVI sobre a Igreja e os abusos sexuais**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588356-o-diagnostico-de-bento-xvi-sobre-a-igreja-e-os-abusos-sexuais>, 2019. Acesso em 12 abril

ERLEBACH, G. **La nullità della sentenza giudiziale “ob ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale «Ob ius defensionis denegatum» nella giurisprudenza rotale**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica sob forma de Motu Próprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela** com normas sobre os delitos mais graves de competência da Congregação para a Doutrina da Fé (30-04-2001). (artigo 21). Disponível <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu\\_proprio20020110sacramentorum-sanctitatis-tutela.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu_proprio20020110sacramentorum-sanctitatis-tutela.html)>,. Acesso em: 02 abril 2017.

KIMES, John Paul. **Considerazioni Generali sulla Riforma Legislativa del Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela**. In: *Ius Missionale*, Quaderno3. Urbaniana University Press. Roma. 2014. Disponível em:<<http://www.urbaniana.press/HandlerObjectFile.ashx?id=d8fdc678-8093-4fe2-b3f4-9df889a1e2dc>>. Acesso em: 02 jan. 2017.

# DIFERENÇA E OPOSIÇÃO: O UNO E O MÚLTIPLO EM ARISTÓTELES E TOMÁS DE AQUINO<sup>12</sup>

DIFFERENCE AND OPPOSITION:  
THE ONE AND THE MULTIPLE IN ARISTOTLE  
AND THOMAS AQUINAS

Marcos Vinícius Ramos de Carvalho<sup>13</sup>

**RESUMO:** O tema do uno e do múltiplo está inserido na reflexão metafísica sobre a identidade e a diferença, bem como sobre a relação entre essas. Neste artigo, inicia-se uma curta elaboração que pretende tratar do tema em Aristóteles e Tomás de Aquino, ciente da impossibilidade de exaurir todo o argumento em poucas palavras. Com o objetivo de não descurar tal argumento dentro de sua densidade temática, proceder-se-á na divisão em duas partes de acordo com cada autor, Aristóteles e Tomás, de modo que seja possível reconhecer as particularidades relevantes da argumentação de cada um sobre o referido tema.

**Palavras-chave:** Uno-múltiplo; Diferença e oposição; Metafísica.

**ABSTRACT:** The theme of the One and of the Multiple is inserted in the metaphysical reflection about the identity and the difference, as well as about the relation between them. In this article, a short elaboration begins that intends to deal with the subject in Aristotle and Thomas Aquinas, aware of the impossibility to exhaust the whole argument in a few words. In order not to neglect this argument within its thematic density, it will be divided into two parts according to each author, Aristotle and Thomas, so that it is possible to recognize the relevant particularities of each one's argument about the concerned.

---

<sup>12</sup> Recebido em 05/06/2019 e aceito em 16/06/2019

<sup>13</sup> Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestre e doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Lateranense. Missionário Redentorista. E-mail: [irvinciuscssr@gmail.com](mailto:irvinciuscssr@gmail.com).

**Keywords:** One-multiple; Difference and opposition; Metaphysic.

## INTRODUÇÃO

O primeiro desafio ao apresentar tal argumento é a sua abrangência e complexidade, porque na verdade são dois assuntos justapostos, o uno e o múltiplo, em dois autores diferentes, Aristóteles e Tomás de Aquino. Assim como o uno não é o múltiplo, tampouco Aristóteles é Tomás e, logo, tendo em conta tal consideração, seriam quatro argumentos a se apresentar, fato que aumenta ainda mais a dificuldade de tratá-los de maneira sucinta.

Outra dificuldade não rara é aquela de pensar que tal argumento, pela terminologia empregada nalgumas partes, seja um tema de lógica. Por isso, há de se ter bem claro ao início qual é o sujeito aqui tratado. O sujeito da lógica é o ente de razão de segunda intenção, não o ente que está a fundamento da estrutura do real, sujeito próprio da metafísica como aqui se trata. Para uma maior clareza, talvez convenha distinguir o ente real daquele de razão: ente real é aquele que se entende tratar de uma realidade, por exemplo o cão; ente de razão é conceito racional, isto é, construído pela razão para facilitar o discurso, mas não exprime uma realidade, por exemplo a cegueira do cão cego. O conceito de razão exprime, traduz no nível conceitual, certo vazio no âmbito real, pois não é uma coisa que se acrescenta, mas um modo de expressar uma determinação que, no exemplo da cegueira, é uma carência: a ausência de visão no cão que deveria havê-la.

Ainda que na estrutura do pensamento, dado que tudo aquilo que é *ens* é pensável, a lógica mesma é uma extensão da metafísica. Mas neste caso, é inescusável distinguir uma coisa doutra, pois a temática é totalmente de caráter metafísico, mesmo ao tratar do uno e do múltiplo que são entes de razão. A conexão existente entre o uno e o múltiplo à estrutura do *ens in quantum ens* dá o caráter metafísico ao tema. Assim delimitada a temática do discurso, prossegue a apresentação.

## O UNO E O MÚLTIPLO EM ARISTÓTELES

A temática do uno e do múltiplo em Aristóteles começa, como boa parte de sua reflexão, com a crítica ao anterior desenvolvimento do argumento por parte de Platão e de seus sucessores acadêmicos,

Espeusipo e Xenócrates. Estes consideravam o uno e o múltiplo como princípios dos números ideais, das ideias e das coisas sensíveis. Embora tal teoria platônica seja considerada como parte das chamadas “doutrinas não-escritas”, cuja fonte principal é a própria crítica aristotélica, segundo Berti (1990, p. 155) ela encontra suas ressonâncias nos Diálogos República, Parmênides, Sofista e Filebo.

Na concepção platônico-acadêmica o uno é princípio de causa formal, como a essência dos números e, por meio destes, também das ideias e das coisas sensíveis. Mas igualmente o uno seria uma substância separada em si, transcendente em relação a tudo que é causa. Por isso, diz Berti (1990, p. 156) que Aristóteles os critica ao afirmar que eles confundiram matemática com filosofia, visto que atribuíram a mesma realidade do ‘um’, enquanto elemento dos números, ao uno, predicado de todas as coisas. Ora, o uno é a unidade de medida primária e só neste aspecto é um elemento, pois não é matéria para ser princípio dos números. Logo, assevera Aristóteles, o uno não pode ser a causa formal e nem uma substância separada por si porque esse é sempre dependente de algo para numerar (Cf. N 1, 1087b 33 – 1088a 14). De modo semelhante, Aristóteles critica a atribuição à díade, ao múltiplo, como causa material dos números. Segundo ele, para que algo seja uma causa deve ser necessariamente separado e transcendente em relação àquilo que é causado. O que não se passa com o múltiplo, pois na verdade é somente uma afeição, um acidente dos números, visto que não há sua substancialidade própria (Cf. BERTI, 1990, p. 157).

Segundo a crítica de Aristóteles, o problema da concepção platônica é aquele de usar um princípio de multiplicidade para recorrer a um princípio de unidade. Denuncia nisso a não superação de Parmênides no qual o ente é sempre uno e a fonte da multiplicidade é o não-ente. Para salvaguardar a multiplicidade, ao lado do ente, entendido como uno, põe-se o não-ente, entendido como múltiplo, díade infinita. No entanto, para Aristóteles, tanto o ente como o não-ente são originariamente múltiplos (Cf. BERTI, 1990, p. 158).

A crítica aristotélica se estende à aporia se os princípios, na hipótese de serem gêneros, são universais em sentido máximo e mínimo. Observa ele ainda que o uno e o ente são princípios e substâncias das coisas, das quais se podem predicar de tudo e por isso são os mais universais. Até aqui é de acordo com Platão. Entretanto, Aristóteles se aparta da concepção platônica porque o uno e o ente não podem ser gêneros, porque se predicam também da diferença

de cada gênero e é impossível que um gênero se predique de sua própria diferença (Cf. BERTI, 1990, p. 159). Ora, o gênero que acumula não pode ao mesmo tempo diversificar aquilo que faz a diferença, porque a substância há a essência de ser ente e ser uno (Cf. B 4, 1001a 5-7). Portanto, se há um ente e um uno como substâncias por si, é necessário que sua essência seja ente e uno, porque não há nada mais que predicar a si mesmo (Cf. B 4, 1001a 27-29).

## O UNO E SEUS SIGNIFICADOS PRINCIPAIS

Ao tratar da temática do uno e do múltiplo, Aristóteles usa expressões técnicas que são muito recorrentes quando ele fala sobre o ente, por exemplo: 'se diz multiplamente' e 'de diversos modos'. Quando afirma que o ente se diz 'de diversos modos' não significa que o ente seja muitas coisas (Cf. Γ 2, 1003a 33). Dizer isso é um exemplo de 'analogia'; pois em Aristóteles o ente se diz analogamente. Assim também o uno se diz analogamente, há um significado que se repropõe, e todavia não em maneira sinônima. Por exemplo, se existe uma gata Kitty, um gato Mingau, um gato Fígaro, quando se diz o gato Mingau, a gata Kitty e o gato Fígaro, entende-se dizer a mesma coisa: o animal gato. O conceito de gato se aplica de maneira monovalente aos três, ainda que não sejam gatos iguais, pois cada gato traz consigo sua individualidade. De modo contrário, quando se diz a água é boa, minha tia é boa, receber os sacramentos é bom, a música é boa, ter saúde é bom, tudo isso é bom, mas não se pode dizer que a tia é boa como a água, e receber os sacramentos é bom como é bom ter saúde. O sentido da bondade, nesses casos, não é um conceito monovalente, mas se diz com uma série de referências no qual algumas são principais outras secundárias. Para o metafísico tudo que há numa sala, tudo que se diz bom, é dito por causa da suma bondade de Deus.

A mesma coisa se passa com o ente, isto é, diz-se ente de muitos modos (Cf. Ibid., Γ 2, 1003b 5), de modos secundários ou principais, e todos os modos se referem ao ente no sentido principal de algo que é, ou seja, a substância e a substância que é em ato. Da mesma forma, o uno se diz de muitos modos, não somente em maneira monovalente, como quando se diz gato, mas de maneira polivalente, como quando se diz bondade. Aristóteles faz uma apresentação dos sentidos principais de quando se diz uno, usando as expressões contínuo e universal.

Algo contínuo pode ser uno por arbitrariedade, imposição, ou por um princípio interno que funda a sua unidade. Por exemplo, a 'caneta' é uma caneta, não são duas, no entanto, sua unidade depende do artífice que a fez; ou seja, é um contínuo por causa de causas extrínsecas que garantem a sua unidade. Todavia o princípio que a faz uma é intrínseco, porque há em si mesmo a razão de sua unidade. Um contínuo ligado à noção de unidade é o todo; o uno é um todo. O todo da caneta é uma unidade, assim como o 'bolo' é um todo, que diviso nos diversos pedaços perde sua unidade. Mais profundamente há a unidade fundada em fatores intrínsecos que remete à forma interna constitutiva. Tal é própria a unidade do indivíduo substancial, porque há certas coisas que pertencem ao indivíduo substancial como tal. Visto que a forma é o fator de unidade, e que a forma é também o fator de cognoscibilidade, como por exemplo, pela forma 'gato' se pode reconhecer Mingau, Kitty e Fígaro como 'gatos'; isto é, a forma há razão de universal. Assim também o uno, há razão de universal no conceito de unidade, no contínuo, no todo, na universalidade. Aristóteles trata sobre isso de modo magistral no livro *Iota* da Metafísica, onde é bem preciso e fascinante. Neste texto, apenas se faz um pequeno aceno.

Aristóteles procede além na análise porque uma coisa é dizer que algo é uno, outra coisa é entender o que é ser uno. Da mesma forma, uma coisa é dizer que algo é a causa de determinada coisa e que existem diversas as causas reconhecíveis, outra coisa bem mais profunda é dizer o que é ser uma causa. Em outras palavras, uma coisa é ser causa de algo; outra coisa bem mais profunda é dizer a 'essência' de ser uma causa. Quando se interroga 'qual é a causa de algo?', faz-se uma investigação e se descobre; trata-se dum problema científico. E quando a interrogação é 'o que é ser uma causa?', isso já é uma outra coisa bem mais rigorosa; por isso diz-se tratar dum problema filosófico.

A indagação sobre o que é ser uno é o ponto de partida de Aristóteles para fazer seu aprofundamento. A primeira coisa que ele observa é que em todos os casos a presença da unidade ocorre da presença da indivisibilidade, por isso, um trato fundamental, isto é, constitutivo, é que a noção de uno é a *ratio indivisionis*, ou seja, a razão de indivisão. Uno é algo quando é indiviso. A medida e o grau de unidade são, então, a medida e o grau da indivisão. Vê-se que ao falar de indivisão, Aristóteles já introduz uma noção de razão. Aristóteles não está fazendo lógica, mas indicando a estrutura da

unidade; há uma noção de razão que possui no próprio conceito uma negação, como a cegueira: essa seria a negação da vista num sujeito que devia havê-la, por exemplo o cão cego. O cão é um animal que há a capacidade de ver; quando cego, tal capacidade se faz ausente; isto é a negação de algo que devia lhe ser próprio.

Aristóteles se ocupa em responder à questão sobre o que seria a unidade. Dizer uno ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ ) é o mesmo que dizer ente ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ ). Entretanto ao dizer uno se acrescenta um aspecto que a noção de ente não traz, isto é, o aspecto da indivisão. O ente enquanto indiviso é uno. E cada coisa, na medida em que é indivisa, é una. Uma coisa na medida que perde o seu ser, que deixar de ser, perde também sua unidade.

Como a noção de ente abraça todas as categorias, assim também a noção de unidade abraça e percorre todas as categorias. Não pode ser uno o que não seja ente; não pode ser ente o que não seja uno. A noção de uno vai ainda além e, por isso, Aristóteles procura ser mais preciso fazendo qualquer passagem a mais, pois ser uno é ser indivisível: “ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἴδια χωριστῶ ἢ εἶδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὄλω καὶ ἀδιαιρέτω, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ” (I 1, 1052b 16-19).<sup>14</sup>

Uno é a medida primeira de todo gênero. Tal expressão, dada sua intensidade, merece uma ulterior explicação. O uno é a medida primária de todo gênero, que se diz de cada categoria, especialmente aquela da quantidade, porque a razão de medida é a de ser, antes de tudo, indivisível. Se se deve medir qualquer coisa, algo de 50 cm, por exemplo, a definição anterior da medida, neste caso é o centímetro, e depois se mede quantas vezes se repete a medida, ou seja 50 vezes. O que é indivisível neste cálculo é o centímetro, que é a unidade de medida. Se se deve medir o centímetro, se usará o milímetro, e assim por diante. São medidas convencionais, mas o que fala Aristóteles é a razão medível, seja por convenção ou por natureza. Por mais que a ciência hodierna possa questionar aspectos físicos do texto aristotélico, essa não pode colocar em dúvida os princípios metafísicos tratados por ele. Por exemplo, entre as cores, o princípio de medida é o branco. Uno é a razão de medida, porque enquanto medida, não é medível. Quando se calcula a quantidade de

<sup>14</sup> “Por isso a essência do uno consiste em ser indivisível, à guisa de algo determinado e particular, separável ou pelo lugar ou pela forma ou pelo pensamento; ou consiste em ser um inteiro e indivisível. Mas consiste sobretudo em ser medida, primeiro em cada gênero e, principalmente, no gênero da quantidade: de fato, do gênero da quantidade o uno foi estendido a todos os outros gêneros”.

centímetros de algo, o centímetro não vem calculado, mas é o parâmetro para calcular a medida. O uno é sempre indivisível e pertencendo à indivisibilidade, o uno há razão de medida em qualquer gênero. E como a indivisibilidade é própria do gênero da quantidade, o uno aparecerá principalmente no gênero da quantidade. Como a medida se exprime no número, então naturalmente o uno é o princípio da medida e do número enquanto tal. Essa definição de Aristóteles pode parecer matemática, mas não é, porque transcende a própria quantidade. Ora, é uma definição metafísica.

## AS DIVISÕES DO UNO

As divisões do uno, visto que ele se identifica com o ente, são correspondentes à divisão do ente. O uno se identifica com o ente em si, mesmo considerando que não é como o bem que se identifica com o ente como algo que pode beneficiar a algo, com aquilo que pode tornar boa alguma coisa, que pode aperfeiçoar algo, e o faz enquanto é perfeito, e por isso se diz bom. Isso implica uma certa relação, relação com outro. Ao invés, o ente é algo que é, o uno é algo que é em si mesmo; tudo autorreferenciado. Por isso, as divisões do uno não podem se referir a outra coisa que não seja a uma das divisões internas do ente. A partir disso, Aristóteles individua três sentidos fundamentais em que se dividem a unidade: substância, qualidade, quantidade. Daí vêm as noções célebres de idêntico, igual e semelhante (Cf. I 3, 1054a 30-33).

O idêntico exprime o uno na substância. Por isso se vê imediatamente o problema que Aristóteles não põe o fato de que o uno deve ser idêntico a si mesmo no confronto com os outros. A relação é outro predicado, outra categoria, e uma realidade que se diz entre a substância e outro predicado, é uma entidade por acidente e não por si. Neste jogo de palavras muda-se o sentido daquilo que é por si e daquilo que é por acidente. Para o pensamento de Aristóteles isso é um erro grave. O idêntico não exprime a unidade da substância relativa que se estabelece na base da relação com outros, mas a unidade da substância na própria substância (Cf. I 3, 1054a 34-35; 1054b 1-3). O igual exprime a unidade, não na substância, mas na quantidade. Por isso ente é igual a si mesmo porque há uma única quantidade, que é aquela sua. *Aequalitas* se dá entre diversos. Duas cadeiras são iguais no sentido que têm a mesma quantidade;

são diversas na sua substância, mas hão a mesma extensão na quantidade. Duas coisas, ambas com 50 cm, são iguais na razão de quantidade, pois possuem a mesma medida, embora não sejam a mesma substância (Cf. I 3, 1054b 3-13). O semelhante, ao invés, exprime o uno na qualidade. É usado sobretudo no caso da figura, onde as formas podem ser idênticas na sua espécie, mas não na sua substância. Dessa forma o semelhante se estabelece pelo grau de intensidade de algo que na substância referida seja mais ou menos idêntico (Cf. Ibid., I 3, 1054b 14-22).

## O PROBLEMA DO UNO E DO MÚLTIPLO NA OPOSIÇÃO

O problema do uno e do múltiplo na oposição vem como último ponto a ser tratado. De início já há a constatação da dinâmica da oposição, visto que o uno se opõe ao múltiplo; o múltiplo se opõe ao uno. Assim como o muito se opõe ao pouco; e o pouco ao muito. Daí se poderia pensar que o uno se identifica com o pouco e o múltiplo se identifica com o muito, mas não é assim. Por exemplo, dois feijões não são uma feijoada; o pouco não é o muito, mas o pouco não é uno. A partir disso se pode identificar uma porção de sofismo e equívocos que se desenvolvem quando não se cura bem a reflexão sobre a relação que se estabelece. Por isso, diz Aristóteles que é necessário distinguir o sentido que se dá às palavras quando se fala, pois estas exprimem noções. Alguém pode falar do termo múltiplo também em muitos sentidos. Num sentido relativo, o múltiplo se compreende em confronto de pouco; outra coisa é quando se fala em sentido absoluto da multiplicidade, no qual implica a divisão da unidade. Neste caso, necessariamente, mesmo dois feijões são múltiplos em confrontação com o uno, porque o dividem. Dois feijões são dois enquanto não são uno, neste sentido são múltiplos ainda que não sejam muitos (Cf. Ibid., I 1, 1053a 15-33).

Segundo Aristóteles, a oposição, a antítese, se diz de maneira quadruple:

*ἐπεὶ οὖν αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, καὶ τούτων χατὰ σπέρησιν λέγεται θάτερον [ἐναντία ἂν εἴη καὶ] οὔτε ὡς ἀντίφρασις οὔτε ὡς τὰ πρὸς τι λεγόμενα, [ἐναντία ἂν εἴη]. λέγεται δὲ ἔχ τοῦ ἐναντίου καὶ δηλοῦται τὸ ἔν, ἔχ τοῦ διαιρετοῦ τὸ ἀδιαίρετον (I 3, 1054a 23-27)<sup>15</sup>.*

<sup>15</sup> “Ora, dado que existem quatro diferentes tipos de oposição, e dado que – no tipo de oposição uno-muitos no sentido de indivisível-divisível – o uno não é dito nem como privação do outro nem como negação do outro nem em relação ao outro, só resta que seja

São quatro as oposições, a saber: contradição, privação, contrariedade, oposição relativa. Essas não são a mesma. A oposição de contradição é a mais simples e está inclusa em todas as demais. Qualquer oposição implica a contradição no sentido que um é distinto do outro. Se se diz uma oposição ontológica no sentido que não se identificam, por exemplo, pai e filho, obviamente o filho não é pai do seu pai, opor neste caso é tirar a identidade, colocar uma contradição. Não quer dizer que o filho seja o contraditório do pai, mas que nessa oposição relativa é inclusa uma não identidade, há pois uma contradição. A contradição percorre todas oposições, no entanto, não se identifica com as demais oposições. Na contradição não há um mais ou menos, ou se vê ou não se vê, o ver pouco já é ver e, portanto, não se identifica com o não ver. Em absoluto, pode-se exemplificar com a contradição entre o ente e o não-ente. Nesse caso, contradição não supõe nem mesmo a existência da oposição, o não-ente (Cf. I 4, 1055b 1-3).

A privação, ao invés, implica sempre um sujeito. O não-ente é privado de ente. A privação é a negação num sujeito. Ao se dizer cão cego, a cegueira é a negação da vista num cão que deveria havê-la. A privação inclui a contradição, mas acrescenta outro aspecto: o sujeito. É a negação, mas a negação em um sujeito (Cf. I 4, 1055b 3-8).

A privação não se identifica com a contrariedade porque se posso dizer, por exemplo, a rocha é cega, em sentido amplo de não ter a vista, mas não é a mesma coisa que dizer que o animal é cego, porque esse deveria haver a capacidade de ver. Nesse outro caso, a privação da vista na rocha e no animal se opõem como contrários no mesmo gênero da qualidade, da capacidade sensitiva de ver. Na contradição é inclusa a privação, mas a privação não se exaure na contrariedade. Todas estas três oposições removem o outro, a contrariedade, porém, em certo sentido somente o distingue (Cf. I 4, 1055b 12-16).

Quando se diz que o pai não é o filho, não é que o filho vem removido, mas vem posto, porque o pai se sustenta como pai enquanto há um filho, uma relação, e o filho é filho enquanto há um pai. Nesse caso, a oposição de relação, não comporta a imperfeição porque não comporta a privação ou a contradição, mas somente a distinção. Estas coisas que parecem ser artificiais, estranhas e abstratas

---

oposição pela contrariedade. E o uno se diz e se esclarece em função do seu contrário e o indivisível em função do divisível”.

são imprescindíveis para se fazer uma profunda e correta teologia da Trindade. Por isso que sem uma boa base filosófica é impossível se chegar ao *intellectus fidei*. Depois de acolher o dado revelado, é necessário um momento teórico no qual a filosofia é auxílio imprescindível, por meio da ontologia da oposição e a metafísica da relação, para entender o discurso teológico sobre o dogma trinitário (Cf. I 4, 1055b 18-25).

## O UNO E O MÚLTIPLO EM TOMÁS DE AQUINO

É próprio da filosofia, desde suas mais antigas configurações, a afirmação da unidade como categoria que garante ter a substância de cada coisa em si mesma. A dispersão, ao invés, é a privação de essência em cada coisa. Depois, com o desenvolvimento da reflexão filosófica, especificamente com Parmênides e Platão, a unidade foi transferida à esfera da divindade, como atributo transcendente. Pois, visto que o uno há a capacidade de reunir e compreender as coisas, por meio de sua presença faz perfeita cada coisa, de maneira que se pode crer que o ente unificado é de tal modo um bem para todas as coisas. Se a unificação é um bem, e o bem cria unidade, o bem e o uno absolutos se identificam, unindo e beneficiando em si todas as coisas, ou seja, Deus – Uno e Sumo Bem.

Santo Tomás retoma toda a metafísica aristotélica do uno. Coloca-se cem por cento de acordo com a elaboração de Aristóteles, supera-o na metafísica do ente ( $\tau\delta\ \acute{\omicron}\nu$ ) e, por isso, também o supera na compreensão do uno ( $\tau\delta\ \acute{\epsilon}\nu$ ). Convém ressaltar que Santo Tomás não seja simplesmente Aristóteles depois da água benta; isso seria uma afirmação muito superficial e inoportuna. O tema da unidade, de sua relação com o ente, com Deus como único ser subsistente e trino, foi desenvolvido muito por Tomás: no período inicial de suas obras (*De Sententiae*, *De hebdomadibus*, *De divinis nominibus*) E também nas obras da maturidade: *Contra Gentiles*, *Summa Theologiae*, *Quaestionis disputatae (De potentia)*, *Super de Causis* (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 227). A exposição sistemática do pensamento de Tomás sobre o tema está na *Summa Theologiae* I, q. 11, *De unitate Dei* com quatro artigos: primeiro – como é ser uno; segundo - como o uno e o muito se opõem; terceiro – como Deus seja uno; quarto - como Deus é o máximo uno. E depois na questão 30, art. 3: sobre a pluralidade das pessoas divinas.

## O UNO E O MÚLTIPLO COMO NOMES TRANSCENDENTES

É verdade que Santo Tomás assume a metafísica de Aristóteles, mas todavia faz notáveis aprofundamentos. A primeira coisa para entendê-lo na noção de uno é fazer uma observação sobre os nomes transcendententes. Antes de tudo se fala de nomes, palavras, porque nome é uma palavra, exemplo: o 'gato' Mingau, posso dizer em latim *feles*, em inglês *cat*, em espanhol e português *gato*, em francês *chat* e em romeno *pisică*. São nomes, sinais fonéticos que remetem a um conceito, a uma noção, que posso exprimir com diversos nomes, diferentes sons fonéticos, que sempre remeterá à mesma noção. Ainda que se diga num idioma que não se entende, com o auxílio do dicionário se traduz e se entende o que aquele sinal, aquele som fonético, expressa a mesma noção. Existem nomes que não se esgotam ao interno duma mesma categoria. Por exemplo, ao dizer 'dois', o que se está dizendo pertence à categoria quantidade. E ao tratar sobre duas substâncias, pode-se falar de duas substâncias na medida em que são quantificadas e divisas: dois indivíduos da mesma espécie; duas maçãs; gato Mingau e gata Kitty. Quando se diz 'dois', trata-se propriamente da quantidade. Assim são termos para falar de cada singular gênero. Existem nomes que superam os confins dum determinado gênero. Ao início foi dado o exemplo da bondade, água boa, tia boa, homem bom. Tudo isso se diz de diversos modos: no caso da substância, num comportamento, da atividade. Esses modos de se dizer de cada coisa são as chamadas categorias. Transcendententes são esses nomes que ultrapassam os confins duma categoria, por isso, diz Santo Tomás que o uno é um transcendente. Também o múltiplo pertence aos nomes transcendententes. Porque são múltiplos casos ao interno de qualquer gênero. Assim como três, quatro, cinco e diversos números são múltiplos ao interno da quantidade. E existem múltiplos tipos de qualidade e assim por diante. Neste sentido, visto que a multiplicidade percorre todos os gêneros, pertence também aos nomes transcendententes (Cf. I<sup>a</sup> q. 11 a. 1 ad 1<sup>um</sup>).

Os nomes transcendententes propriamente não são somente aqueles que percorrem todos os predicados, mas, antes de tudo, aqueles que se identificam com o ente. Um nome transcendente é efetivamente um ente, porque vem denominado segundo diversos aspectos que se reconhece no próprio ente. Assim, por exemplo, uno é um nome transcendente porque denomina a partir de um aspecto, a

indivisão. O que se tem em mente quando se diz a palavra uno, τὸ ἕν, diz Santo Tomás que é o ente indiviso, ente mais o aspecto de indivisão. Não é o mesmo que dizer ente, porque quando se diz ente não se inclui a noção de indivisão. Na noção de ente não é inclusa a noção de uno, por isso uno acrescenta qualquer aspecto à noção de ente (Cf. 1<sup>o</sup> q. 11 a. 1 ad 2<sup>um</sup>).

No ente, porém, é incluso tudo aquilo que serve de fundamento para as outras noções transcendentais, as quais exprimem um aspecto que nocionalmente se acrescenta ao ente para exprimir sua riqueza. Ora, uno exprime o ente enquanto indiviso. O fato de ser indiviso não acrescenta algo ao ente que seja outra realidade. Quando se diz homem musicista, é verdade que se coloca em jogo duas noções, homem e musicista, todavia existem muitos homens que não são musicistas. O mesmo se passa com a noção de ente, pois não existe ente que não seja uno, e não se pode haver uno que não seja ente, isso é claro. Contudo, quando se diz musicista, trata-se duma qualidade, quando se diz homem, trata-se duma substância. Então a qualidade é um acidente realmente distinto da substância. Ao invés, quando se diz uno se diz simplesmente uma negação, ou seja, que se nega a divisão e basta. Não se acrescenta uma determinada qualidade como no caso de musicista sobre homem. Portanto, vê-se que as noções uno e ente remetem à mesma realidade, o ente, sobre aspectos diferentes. Dizer ente ou uno é tratar da mesma identidade enquanto se trata do mesmo sujeito real, ou seja realmente idênticos homem e musicista; no entanto, homem e musicista se diferem segundo a razão que define cada noção. Quando se diz ente, entende-se que é; quando se diz uno, entende-se que é indiviso (Cf. 1<sup>o</sup> q. 11 a. 2 ad 4<sup>um</sup>).

Tomás trata primeiramente da noção de uno em seu significado, que em si aplicado às coisas singularmente nada acrescenta de real em positivo, mas somente a negação da indivisão, pois uno significa indiviso. Este acréscimo negativo, ou seja a indivisão do ente, mesmo não sendo um acréscimo real, nem menos é de nada incompleto; no plano conceitual a ausência de divisão é uma conotação que possibilita a compreensão racional do ente: "*unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum*" (1<sup>o</sup> q. 11 a. 1 co).<sup>16</sup>

A afirmação que ser uno não significa outra coisa que ser indiviso permite a Tomás de estabelecer a relação do ente indiviso com o uno: o ente de fato pode ser simples, e por isso é indiviso, seja

<sup>16</sup> "pois ser uno não significa mais que ser indiviso".

em ato ou seja em potência; ou o ente pode ser composto, mas o composto como tal não pode existir se suas partes são divisas; por isso, surge da confluência das partes de uma coisa que seja unitária. Assim como se pode dizer que cada ente é uno e, ao mesmo tempo, pode-se dizer que cada uno é ente. Então, entende-se imediatamente que o uno não se refere ao princípio na ordem dos números, mas sim à unidade que é um transcendente. Tomás esclarece a transcendência do uno que se converge com o ente que é outra coisa a respeito do 'um', do qual se origina a série dos números. No caso dos números, estabelece uma determinada quantidade que exclui qualquer aumento ou multiplicidade sem que diminua a determinação numérica; já no caso do uno transcendente não se exclui a multiplicidade, mas sim, quando há a indivisão, exclui-se somente a divisão (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 228). Isso significa que uno não exclui o muito, que unidade não exclui a multiplicidade, mas sim a pluralidade como quantidade divisa:

*Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia (I<sup>a</sup> q. 11 a. 3 ad 2<sup>um</sup>)<sup>17</sup>.*

Também a *multitudo* é um transcendente, ou seja se pode dizer que a relação entre uno-múltiplo é um transcendente. Tomás explica essa relação a partir da presença das três pessoas na única natureza divina:

*"... multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transumitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula" (I<sup>a</sup> q. 30 a. 3 ad 2<sup>um</sup>)<sup>18</sup>.*

A multiplicidade das pessoas importada da Trindade não anula a unidade de cada pessoa em particular, como a indivisão das pessoas não tolhe a multiplicidade como esta exclui a divisão na

<sup>17</sup> "Pois o uno que é princípio numérico, é do gênero matemático, que tem seu ser na matéria, ainda que se conceitualiza partindo da abstração da matéria. Por sua parte, o uno que é idêntico ao ser é metafórico, que, enquanto tal, não depende da matéria".

<sup>18</sup> "A multiplicidade que põe algo nas coisas criadas é espécie da quantidade, não atribuível à divindade. Só Ihe é atribuível a multiplicidade transcendente, que não acrescenta algo ao que se atribui, sino que indica o indiviso de cada um".

relação com qualquer outra coisa que contém multiplicidade, por isso não exclui a unidade, mas de qualquer modo se constitui da unidade e sobre a unidade. A relação do uno com os muitos é um transcendente, porque não é uma relação de oposição no sentido de exclusão; os transcendentais atingem o ente, porque o ultrapassam, transcendem, nas determinações conceptuais os conceitos de gênero e espécie (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 229).

O “um-número” se relaciona com a quantidade é outra coisa bem diferente a respeito do uno que se relaciona com o ente. O número matemático pertence à espécie da quantidade e estabelece as partes quantitativas. O número metafísico não está ligado à quantidade, mas a exclui enquanto nega a divisão. A definição do uno como indiviso, comporta que como tal o uno não exclua a multiplicidade e, como consequência, que a multiplicidade não seja colocada antes do uno mesmo. Isso aconteceria no caso se o uno se definisse pela relação aos muitos, pela qual a noção de multiplicidade se tornaria preliminar àquela de unidade; ao invés, é a noção de divisão que precede aquela do uno, enquanto entra na sua definição, segundo uma prioridade que Tomás qualifica de razão (Cf. I<sup>o</sup> q. 30 a. 3 ad 3<sup>um</sup>). De fato a divisão, na sua forma negativa, entra na significação seja do uno, seja dos muitos (Cf. *De potentia*, q. 9 a. 7 co).

No intelecto primeiro cai a noção do ente, depois da divisão; por terceiro aquilo que é privado de divisão; e consequentemente a multiplicidade, em cuja definição esta presente a unidade, do mesmo modo que na razão de uno está presente divisão. Ainda que a divisão não se possa predicar da razão de multiplicidade, nem mesmo aplicar a razão de unidade (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 230). Sobre a base das conquistas doutrinárias examinadas, Tomás de Aquino procede para estabelecer a unidade de Deus, confrontando-se com os pensadores que o precederam, em particular com os neoplatônicos. Na *Summa Theologiae* I<sup>o</sup> q. 11 a. 3 ele apresenta três provas da unidade divina. A primeira é postulada a partir da simplicidade Deus, pois em Deus há a coincidência total entre espécie e individualidade, pela qual a unidade divina é a plena expressão de sua incomunicabilidade. A segunda prova é retirada da infinidade da perfeição de Deus: como Deus é perfeito, no sentido que compreende em si toda atualidade do ser, é impossível que existam mais deuses, de modo que se diferenciariam entre si só pelo fato que algum possuiria qualquer perfeição a mais. No entanto, se faltasse qualquer perfeição a algum, esse já não seria de natureza perfeíssima e, logo, não seria divino. A

terceira prova é tomada da unidade do mundo, uma unidade de ordem, que postula um coordenador único (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 231).

Na elaboração desse raciocínio Tomás retoma a precedente q. 4, art. 2, onde demonstrou como Deus é perfeíssimo, fazendo aqui uma retomada da q. 3, art. 4, onde expressou a afirmação que Deus é *ipsum esse per se subsistens*. A unidade de Deus se apoia, do ponto de vista ontológico, sobre a presença em Deus de todas as perfeições, as quais nele existem como perfeição, justamente porque estão enraizadas no seu ser (Cf. 1ª q. 4 a. 2 co). De acordo com essa trajetória, a raiz da unidade está no ser de Deus, já que é uno porque o ser subsistente não pode ser que um só. Essa parece ser a linha especulativa que mais prevalece nas obras de Tomás. No último artigo da q. 11, respondendo a pergunta se Deus era o máximo uno, ele afirma que Deus é uno em máximo grau porque é ente no máximo grau e é maximamente indiviso (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 231).

O capítulo 42 do primeiro livro da *Summa Contra Gentiles* apresentando uma sucessão mais densa de considerações voltados a fixação da unidade de Deus. Após um primeiro grupo de argumentos que reduz a unidade à presença em Deus de todas as perfeições, Em particular, destaca-se a prerrogativa que Deus é o primeiro motor, aquele que põe ordem no universo, intrinsecamente necessário, totalmente simples. Tomás propõe o acordo unidade-ser: estabelece que a prova da unidade de cada coisa é o fato que Deus, de quem se recebe o próprio ser, não pode ser que único. Sempre porque cada realidade possui o ser na medida em que possui a unidade, sancionando de tal modo a própria irredutibilidade ao não-ser. Visto que a natureza divina possuiu o ser no grau máximo, pertence também a Deus a máxima unidade (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 232).

A unidade do princípio que se habilita na base a instância interna da multiplicidade, pela qual os muitos são precedidos do uno; a multiplicidade das coisas apresenta uma qualidade comum, aquela de ser; deve por isso existir um único princípio de ser para todas as coisas (Cf. *Contra Gentiles*, l. 1 c. 42 n. 4). A atribuição da unidade ao ser permite desenvolver uma reflexão fundamental: a convertibilidade do ente com o uno, do qual começamos. Esse não é o primeiro enunciado da metafísica, porque o ente vem denominado do ser e, por isso, o ponto de partida é constituído pela pergunta sobre a relação entre o ente e o seu ser (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 232).

O ente é a primeira noção conhecida pelo intelecto porque cada coisa é cognoscível enquanto existe, ou seja, enquanto possui o ser: *ens dicitur quasi esse habens*. O *ens* então é uma noção complexa, que inclui o conceito de natureza, e o conceito que tal natureza possui o ser. Segundo alguns textos de Tomás, como quando diz "*primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu*" (1ª q. 5 a. 2 co)<sup>19</sup>, a cognoscibilidade do ser está ligada ao seu existir como ato. Tal ato é uma coisa particular reconhecida como *ens* na medida em que sua essência é realmente dotada de ser (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 233).

O primeiro capítulo do *De ente et essentia* precisa que *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*, e disso resulta que a indivisibilidade do *ens* como expressão a sua peculiar unidade se apoia sobre a unidade de essência e ser. O ente não possui a unidade simples, mas possui uma unidade de composição, derivada da união de *essentia* e *esse*. No entanto, também o composto há a sua unidade:

*Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum* (1ª q. 11 a. 1 co)<sup>20</sup>.

Conforme bem recorda Ghisalberti (1990, p. 233) que Santo Tomás trata sobre isso também em *De potentia* q 7, a 1, co. e *De veritate* q 2, a 7, ad 3<sup>um</sup>.

A afirmação da unidade do ente, em referência na união dos seus componentes *essentia* e *esse*, leva a colocar numa precisa perspectiva a notável tese da distinção real entre essência e ser. A distinção é real, no sentido que não é lógica, não é distinção de razão: sobre a noção de distinção prevalece, de fato em Tomás, aquela de composição, e os dois componentes em questão não são de se entender como duas coisas distintas, mas sim como dois princípios que

<sup>19</sup> "O primero que entra na concepção do entendimento é o ser, porque algo é cognoscível enquanto que está em ato".

<sup>20</sup> "Por isso que uno seja o mesmo que ser, já que todo ser ou é simples ou é composto. Se simples, é indiviso em ato e em potência. Se composto, não chega a ter ser mis que quando seus componentes passam de separados a unidos formando assim o composto".

não existem separadamente um do outro: tais são essência e ser, ato e potencia, forma e matéria (Cf. Contra Gentiles, l. 1 c. 22 n. 6).

## A PROBLEMÁTICA DO ALIO

Há um problema em Santo Tomás quando fala do modo em que se diferencia o uno do múltiplo (Cf. 1ª q. 11 a. 1 ad 2<sup>um</sup>). De fato, o surgimento da noção de uno é, por si mesmo, problemático. Ele tem a noção de ente, depois a noção de indivisão: o ente indiviso é uno; indiviso é o que não é diviso. Se não é diviso, isso significa que se envolvem nesse procedimento duas noções, aquela de *ens*, aquela de *non-ens*. Ora se a indivisão é inclusa na razão de uno, o uno é ente indiviso, então a razão de indivisão é incluída na razão de uno. Exemplo: o gato é um animal 'que mia', a característica 'miar' está inclusa na noção de gato. Não se pode pensar um gato que não mia. É uma *ratio*, um aspecto incluso no conceito de gato. Assim a indivisão é uma *ratio*, um aspecto incluso no conceito de unidade.

Dado que a indivisão é inclusa na razão de unidade, e a indivisão é o 'não' da divisão, a razão de unidade inclui o múltiplo, porque o múltiplo é aquilo que é dividido. Por exemplo, quando se tem um prato com dois feijões, são apenas dois e, por isso são poucos, mas são múltiplos porque um é não é o outro, são dois feijões, divididos. Então, parece que a multiplicidade preceda a razão de uno. O múltiplo inclui na sua razão a divisão da unidade. Se há um prato com muitos feijões, é porque existe a unidade 'feijoada', que inclui na sua *ratio* a divisão da unidade. Esta é uma aporia importante na qual se deve pensar: parece que existe uma circularidade na definição de uno e de múltiplo. Uno é aquilo que não é múltiplo, porque é aquilo que não é dividido; o múltiplo é aquilo que é uno, porque é aquilo que é dividido. É aqui que Santo Tomás coloca em ato, dum modo refinado, a análise que faz.

*... nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum*

*quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., quod non est multitudo non participans uno, sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio (1<sup>a</sup> q. 11 a. 1 ad 2<sup>um</sup>)<sup>21</sup>.*

Dessa forma, Santo Tomás demonstra como se articulam as noções deste discurso no interno da dinâmica da metafísica no intelecto, que é fundada sobre a riqueza da noção de *ens*. Apreende-se a unidade perceptivamente a partir da multiplicidade. As coisas divididas são uma *ratio*, a *ratio divisionis*, separação. Pode-se dizer que ente e não-ente são distintos, aliás, deve-se dizê-lo. Não se pode dizer que o ente e o não-ente são múltiplos, porque o não-ente é irreal. Portanto, a razão de multiplicidade inclui certamente a divisão, mas se identifica com a razão de divisão. Esta é a chave de resolução da aparente contradição para definir o estatuto transcendental do *alio*, outro.

À pergunta se o não-ente é uno, responde-se que não, porque o uno se converte com o ente, não com o não-ente. A oposição entre o uno e o múltiplo não é a oposição entre ente e não-ente para Santo Tomás. A oposição de uno ao múltiplo é privativa, porque seja o uno

---

<sup>21</sup> “Nada impede que o diviso num modo seja indiviso noutro. Exemplo: o diviso pelo número é indiviso na espécie. Assim, algo pode ser uno num modo e ser muitos noutro. Sem embargo, é assim se se trata dum ser absolutamente indiviso, por sua essência, ainda quando por seus elementos não essenciais esteja dividido como é o caso do que é um sujeito por sua substância e múltiplo por seus acidentes; bem porque é indiviso em ato e diviso em potencia, como é o caso do que é uno enquanto ao todo e múltiplo enquanto às partes. Deste modo será absolutamente uno e múltiplo de algum modo. Ao contrário, se tomamos um ser que em algum modo é indiviso e absolutamente diviso, como é o caso do que está dividido por sua essência e é indiviso porque assim o apreende nosso entendimento por seu princípio ou causa, então será absolutamente múltiplo e uno em algum modo, como é o caso do que é múltiplo no número e uno na espécie, ou uno no princípio. Assim, pois, o ser se divide em uno e múltiplo; uno no sentido absoluto e múltiplo em certo modo. Pois esta multiplicidade não estaria contida, no ser de algum modo se não estivesse contida no uno. Disse Dionísio no último c. *De Div. Nom.* 4: Não há multiplicidade que não participe da unidade; pois o múltiplo pelas partes é uno pelo todo; o múltiplo pelos acidentes é uno pelo sujeito; o múltiplo pelo número é uno pela espécie; o múltiplo pela espécie é uno pelo gênero; o múltiplo pelas derivações é uno pelo princípio”.

como os outros nomes transcendentais para Tomás pressupõem o ente, são *passiones entis*. Todos estes nomes pressupõem o ente. Uno há razão de privação porque toda negação de privação pressupõe um sujeito. O não-ente, porém, não é um sujeito e, portanto não se pode atribuir ao não-ente nenhuma noção que tenha a razão de privação, por isso não se pode atribuir ao não-ente a razão de unidade.

As coisas divididas não se entendem como múltiplas senão pelo fato que a elas atribui-se a unidade. Portanto, que coisa se atribui? A entidade. O múltiplo deve ser aquilo que é ente, e há muitos entes e, por isso, há a multiplicidade. E para ser ente deve ser indiviso em si mesmo, senão perderia sua consistência, deixaria de ser. Por isso sendo unos, consistente em si mesmos, se contrapõem-se mutuamente e se pode falar, assim, de multiplicidade. A razão de multiplicidade inclui a *ratio divisionis*, mas inclui também a *ratio unitatis*.

O uno é o ente indiviso. O múltiplo é formado por unidades divididas entre elas. O uno não é aquilo que não é múltiplo. O uno é aquilo que é indiviso, é diferente. No uno se inclui a indivisão e a divisão. A divisão não é o mesmo que a multiplicidade, não posso dizer que ente e não-ente são múltiplos para não fazer da metafísica uma mitologia. Este ente e aquele ente são múltiplos, mas se trata dum discurso ao interno do próprio ente. A *ratio divisionis* não é a *ratio multiplicitatis*. O uno é definido a partir da *ratio divisionis*; a multiplicidade ao invés é definida a partir da *ratio unitatis*, porque é ente e sendo ente é uno e não pode ser diviso em si mesmo. A multiplicidade se define pela unidade, mas a unidade não se define pela multiplicidade. Por isso, para Santo Tomás não há circularidade alguma entre estas noções (Cf. Ia q. 11 a. 2 ad 4<sup>um</sup>).

67

#### ALIQUID: DIFERENÇA E OPOSIÇÃO

Diferença e oposição compõem um problema muito complexo, o qual convém partir de dois textos de Santo Tomás, nos quais ele trata primeiramente do *aliquid* e, depois, da *multitudo*. Estes textos são basicamente paralelos na estrutura e na terminologia.

*Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in*

*quantum est ab aliis divisum. (De veritate, q. 1 a. 1 co) <sup>22</sup> ...  
multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se  
indivisum, et prout est ab alio divisum (De potentia, q. 9 a. 7 co)<sup>23</sup>.*

Dois feijões são unos porque indivisos em si mesmos, mas múltiplos porque divisos um do outro. Parece que neste trecho Santo Tomás identifica *aliquid* e *multitudo*. Então os nomes transcendentais seriam *ens, res, verum, bonum, unum, multitudum*. Ora como os transcendentais são afeições, paixões do ente, e a multiplicidade neste caso seria um paixão do ente, se deveria dizer que o *ens* enquanto *ens* é múltiplo. Isso parece um pouco problemático, sobretudo se pensamos na teologia. Se a multiplicidade é realmente uma *passio*, num sentido forte, do ente e, por isso, o ente enquanto ente é múltiplo, significaria que aquilo que é originário seria a diversificação do ente e, conseqüentemente, não poderia nunca haver um ente que seria, em sentido máximo, uno. Dá-se, pois, uma diversificação irresolúvel da entidade, uma dispersão ao infinito. Muitos os filósofos seguiram por esse caminho, principalmente aqueles que dão um caráter lógico à filosofia, e como resultado atribuíram uma dispersão ao infinito e a impossibilidade de se definir um estatuto ontológico originário para a metafísica. Portanto, para os filósofos que assim pensam, a consequência é a dissolução da metafísica na história da filosofia, ou na antropologia cultural ou nas diversas tentativas hermenêuticas.

Não é uma coisa de pouco conto entender os transcendentais, porque quem os entende encontra a solução teórica para tantos erros que existem em filosofia. Existem opiniões diferentes, mas também opiniões erradas. Por isso, se alguém não há os critérios e o conhecimento suficiente da história da filosofia para conhecer as passagens e seus equívocos não pode tomar posição de maneira consistente. Portanto, deve-se entender a fundação dos transcendentais como uma chave para dar as respostas necessárias às diversas tentativas de dissolução da metafísica, que hoje são a ordem do dia como bem se sabe.

<sup>22</sup> "Pode ser, em primeiro lugar, uma distinção entre os dois; E isso é o que o nome 'algo' expressa, pois é dito *aliquid*, como se alguém dissesse *aliud quid* (qualquer outra coisa); portanto, assim como ser chamado de 'uno' na medida em que é indiviso em si mesmo, então é chamado de 'algo' na medida em que se distingue dos outros".

<sup>23</sup> "A *multitudo* acrescenta duas negações, na medida em que uma coisa é indivisa em si mesma, e na medida em que é dividida por outra".

O princípio de solução de Santo Tomás à questão que se refere a causa da alteridade se encontra no comentário ao *De Trinitate* de Severino Boécio (Cf. *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 1 co). Ali Tomás indica que a *ratio entis* é a noção originária e não a multiplicidade. A partir da noção do ente, tem-se a oposição do ente e o não-ente. A *ratio divisionis* é, por sua vez, uma noção é interna à *ratio unitatis*, como já foi clarificado. Mas aqui é necessário entender que no estatuto do *aliquid* que coisa possui primordialidade. Num trecho do *De Veritate* q. 1 a. 1 co, Tomás fala em *via inventionis*, isto é, como se encontram as coisas. Por exemplo, se se vê um gato, se vê primeiramente o bigode, a cor, os olhos, o pelo, a figura que há; depois quem estuda biologia e poderá ver outros aspectos mais aprofundados, por exemplo fazer um mapa genético do gato e se assim se saber porque o gato há aquelas características. O conhecimento é em *via inventionis*, aquilo que é mais fundante e depois outros aspectos se chega ao final. Isso não significa que o mais fundante seja o último na coisa, esse é aquele que é primeiro e é a base de tudo o resto. Neste texto Santo Tomás expõe como a noção dos transcendentais é apreendida pelo intelecto e como ali se encontra tal noção. Dessa forma, pode-se conhecer o nome de *aliquid* a partir da predicação de oposição entre diversos entes. Isto não quer dizer que o ente é qualquer coisa outra, que ele seja uma predicação relativa. Existe, pois, uma a razão de singularidade que não é algo em comum que liga um ente ao outro. Em outras palavras, aquilo que é indiviso em si mesmo e dividido em relação a outros, porque diferente, é algo singular, individual. Portanto, o *aliquid* exprime algo que é próprio do ente e o exprime assumindo a razão de divisão e de negação. Uno exprime o ente indiviso em si mesmo. *Aliquid* exprime a indivisão que o ente há em si mesmo e manifesta a indivisão em absoluto em relação a qualquer outra coisa que seja. Esta indivisão tomada em sentido absoluto, ainda que se dê conta a partir da multiplicidade, exprime a divisão em confronto ao não-ente, o qual não comporta a simplicidade. Por isso, o *aliquid* é uma determinação que pertence ao ente como um nome transcendente no qual exprime a consistência do ente em si mesmo na sua singularidade e por isso não repete o uno e todavia não comporta a multiplicidade. Porém, a multiplicidade existente pressupõe a criação do ente finito a partir do ente infinito subsistente, que é seu próprio ato de ser, simplicíssimo. Dessa forma, a multiplicidade dá-se com a existência do ente finito. E esta é uma noção privativa que acompanha a razão de uno e que se

colega com a razão de *aliquid*, mas não se identifica com essa. Por isso, é necessário dizer que não há contradição em Santo Tomás, pois *aliquid* não se identifica com a *multitudo* que exprime uma propriedade intrínseca do ente enquanto ente, a prescindir da multiplicidade. Por isso, pode-se haver um ente que seja absolutamente uno e absolutamente *aliquid* sem que seja múltiplo. Assim, ele responde a essa problematização absoluta do ser que compromete a metafísica.

Para Tomás, a posição de um primeiro princípio único da multiplicidade para todos os entes reais, além de irrenunciável pertença à revelação hebraico-cristã, é um ganho especulativo já conseguido em Aristóteles. Entre os muitos lugares percoríveis nesta direção, merece destaque a *Expositio in librum de causis* l. 18, obra da maturidade de Tomás, na qual diz que todas as realidades possuem a essência pela obra do ente primeiro; e todas as realidades viventes se movem na pura essência pela obra da vida primeira; e todas as realidades intelectivas possuem a ciência por obra da inteligência primeira. Depois de haver recordado mais uma vez a *reductio ad unum*, feita por Dionísio, de ente primeiro, vida primeira e Intelecto primeiro, Tomás afirma que Aristóteles expressou esta mesma argumentação no livro  $\Lambda$  da Metafísica, onde afirma que é próprio no primeiro princípio ser intelecto, e que seu conhecer é vida, sendo causa de todas as coisas que trazem o ser, o viver e o conhecer. Desse modo é introduzida e explicada a maneira pela qual o único primeiro princípio desenvolve sua causalidade: enquanto para os platônicos isso aconteceria por meio da *informatio*, que se dá quando *aliquid fit, praesupposito altero*, Tomás defende a causalidade por criação: na *creatio causatur aliquid, nullo praesupposito*. Ele afirma que criação se funda na absoluta originalidade do primeiro princípio, do ser subsistente como perfeição absoluta sem a necessidade doutro princípio que o preceda (Cf. 1ª q. 65 a. 3 co). Uma afirmação como essa, leva a excluir qualquer tendência que considere na filosofia de Tomás a inclinação para falar de Deus em termos de causa formal, sobretudo quando desenvolve a doutrina da participação. É claro em Tomás a caracterização do *esse commune*, distinto do *ipsum esse subsistens*, que não é causa formal, mas sim causa eficiente e transcendente do *esse commune*. A doutrina da participação não é equiparável à causalidade formal, porque Tomás não descreve a causalidade motriz do primeiro motor usando simplesmente as

categorias da doutrina platônica da participação, mas sim distinguindo entre *informatio* e *creatio* (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 244).

Mesmo que Tomás reconheça que o conceito de criação é uma conquista filosófica, sempre afirmou que nenhum filósofo o atingiu independente da Bíblia. Historicamente a doutrina da criação foi ensinada aos homens por meio da revelação bíblica; a partir da revelação procedeu-se à demonstração da *creatio ex nihilo*, como doutrina que melhor exprime a causalidade radical do primeiro princípio. A doutrina da causalidade motriz, o Deus aristotélico, é considerada fundamentalmente de acordo com a doutrina da criação, no sentido em que a causalidade do primeiro motor descrito por Aristóteles não é do tipo formal, como aquela descrita pelos platônicos, e é especulativamente conciliável com a posição da causalidade por criação. Comentando o quarto livro da metafísica (Cf. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 3 n. 5) Tomás escreveu que a causalidade motriz é incluída superada pela causalidade da criação, ou seja, da causalidade universal que se estende a todos os entes e, desse modo, confere a todas as coisas primariamente a sua inclusão no ser (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 245).

Em Santo Tomás, a filosofia grega não é mais a mesma. Ele a reassume de modo que seja uma especulação nova, mas também levando-a ao desenvolvimento reflexivo de diversos pontos já iniciados muitos séculos antes com a renovação do platonismo por meio de Plotino. Tudo isso é perfeitamente expresso por meio da afirmação da convertibilidade do ente ao uno, onde o uno metafísico perdeu a conotação de categoria fundadora, da unidade radical própria das antigas filosofias. O uno agora se coloca no mesmo nível do ente e são posteriores a um plano fundacional originário, que é o Ser absoluto ou subsistente.

Deus é reconhecido como sumo Uno porque é a causa do múltiplo e porque contém em si o múltiplo: cada coisa possui uma unidade em ato, enquanto existe no mundo finito, completo e determinado; mas o Uno, que é Deus, é precedente a toda finitude e determinação e anterior aos seus opostos, aliás é a causa da determinação não apenas das coisas existentes, mas também do ser mesmo. Então, a condição da unidade de cada coisa é Deus mesmo. Enquanto esse é a causa da determinação existencial de qualquer ente, é uno porque dele provém cada unidade finita, determinada. Santo Tomás faz uma comparação da presença dos muitos unos no Uno absoluto como a presença das formas na mente de um artista (Cf.

*In De divinis nominibus*, cap. 13 l. 2). Convém reconhecer que é uno de modo peculiar, porque não só é a causa de cada unidade particular, mas sim contém em si todas as outras unidades individuais, possuindo-as imaterialmente na própria mente (Cf. GHISALBERTI, 1990, p. 246).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrer a abrangência do tema sobre o uno e o múltiplo na metafísica aristotélico-tomista, o presente texto procurou: pontuar os principais significados e as divisões do uno, bem como a problemática da relação do uno e do múltiplo em Aristóteles; também buscou aclarar sobre a relação entre o uno e o múltiplo e o caráter transcendente fundacional do ente enquanto ente no pensamento de Santo Tomás.

Uma vez mais a síntese tomista se apresentar na fusão da doutrina do Uno com aquela do Ser. A conclusão principal que se atinge é que, seja para Aristóteles seja para Santo Tomás, o ente (*τὸ ὄν*) não é "dialelizável". Isso significa que a noção de ente prescinde a noção de uno, a qual colega *aliquid* e depois o múltiplo. Porque o ente prescinde a noção de uno, essa não inclui em si mesma toda a oposição entre uno e múltiplo, ainda que seja ente, não pertence originariamente, constitutivamente ao ente enquanto é ente, por isso o ente emerge e não se dissolve na presença da multiplicidade. E assim naturalmente a metafísica emerge na sua originalidade como ciência prima e não se dissolve e se perde nos diversos ramos científicos e não pode ser desleixada em base a tratados culturais e históricos.

No cenário filosófico atual se encontra em voga uma dispersão ao infinito, consequência da diversificação irresolúvel da entidade. A filosofia ocidental há seguido por aqui, principalmente aqueles filósofos reduzem a filosofia a um problema lógico, criando assim uma dispersão a impossibilidade de se reconhecer um estatuto ontológico originário para a metafísica. Com isso, faz-se presente a insistência em dissolver a metafísica na história da filosofia, ou na antropologia cultural ou nas diversas tentativas hermenêuticas.

Ao comparar a posterior reflexão sobre o tema do uno e do múltiplo de Santo Tomás em relação àquela de Aristóteles percebe-se um aprofundamento considerável, principalmente na introdução das noções transcendentais às quais o Estagirita apenas havia mencionado, sem, porém levar ao pleno desenvolvimento, com toda precisão e clareza que o Angélico com a noção de *ratio divisionis*.

Dessa forma, o pensamento tomásico permite a superação transcendente que induz a conhecer que o ente tem seu fundamento no *ipsum esse subsistens*, que é Uno. Assim Santo Tomás resolve as aporias que a metafísica aristotélica deixou no meio da estrada, porque não se deu conta da transcendência do *ipsum esse* e do uno.

## REFERÊNCIAS:

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
- BERTI, Enrico. **Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele**, em: BERTI, ENRICO. **Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata**. Brescia: Morcelliana, 2012, pp. 221-252.
- BERTI, Enrico. **L'Essere e l'Uno in Metaph. B**, em: BERTI, ENRICO. **Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica**. Brescia: Morcelliana, 2005, pp. 365-379.
- BERTI, Enrico. **L'Uno ed i molti nella Metafisica di Aristotele**, em: MELCHIORRE, Virgilio. (org.). **L'Uno e i molti**. Milano: Vita e Pensiero, 1990, pp. 155-180.
- BERTI, Enrico. **La “riduzione dei contrari” in Aristotele**, em: BERTI, ENRICO. **Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata**. Brescia: Morcelliana, 2012, pp. 253-280.
- GHISALBERTI, Alessandro. **Essere e Uno in Tommaso**, em: MELCHIORRE, Virgilio. (org.), **L'Uno e i molti**. Milano: Vita e Pensiero, 1990, pp. 227-247.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. **In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio**, Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, 2ª ed. Taurini – Romae: Marietti, 1971.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. **Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., tt. 4-12: Summae Theologiae ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis**. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO. **Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 22/1.1, t. 22/1.2, t. 22/2., t. 22/2.2 t. 22/3.1 et t. 22/3.2: Quaestiones disputatae de veritate**, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970-1976.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO. **Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 50: Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus**, Roma-Paris: Commissio Leonina – Éditions du Cerf, 1992.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS. **Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia**, Ed. P. M. Pession, 10ª ed., Taurini-Romae: Marietti, 1965.

# DESCARTES E A NOVA ORDEM DO SABER<sup>24</sup>

DESCARTES AND THE NEW ORDER OF KNOW

Pedro Gomes Neto<sup>25</sup>

**RESUMO:** Este escrito analisa a novidade cartesiana acerca do novo conceito de razão (*raison*), inaugurando outra episteme, própria da representação, influenciadora da nova ordem do saber. O aparecimento do sujeito e a fundamentação cognoscente dualista, na qual Descartes descreve certa concepção de alma e de corpo, anunciam a época da entificação, pela qual a filosofia moderna se estrutura em uma nova concepção cosmológica. O artigo põe na vulgata cartesiana com a finalidade de apresentar as reflexões cartesianas acerca da nova ordem do saber.

**Palavras-chave:** Cartesianismo; Razão; Sujeito; Objeto; Saber.

74

**ABSTRACT:** This paper analyzes the Cartesian novelty about the new concept of reason (*raison*), inaugurating another episteme, proper to the representation, that influences the new order of knowledge. The appearance of the subject and the dualistic cognitive reasoning in which Descartes describes a certain conception of soul and body announce the time of entification, by which modern philosophy is structured in a new cosmological conception. The article puts in the cartesian vulgate with the purpose of presenting the Cartesian reflections about the new order of knowledge.

**Keywords:** Cartesianism; Reason; Subject; Object; To know.

---

<sup>24</sup> Recebido em 11/06/2019 e aceito em 25/06/2019.

<sup>25</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás. Professor voluntário no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: [pehegel50@gmail.com](mailto:pehegel50@gmail.com).

## O RACIONALISMO CARTESIANO: RAZÃO, SUJEITO E DUALISMO

Uma das questões deixadas pela metafísica cartesiana foi a possibilidade de explicar a ação recíproca da *res cogitans* e da *res extensa*, o que significa que sua metafísica supunha relação com uma nova teoria do conhecimento, distinta daquelas elaboradas pelos sistemas filosóficos da antiguidade clássica e do período cristão medieval. Para resolver o problema da relação recíproca entre sujeito e objeto, na questão do conhecimento, ou entre alma e corpo, pelo viés metafísico, Descartes necessitava de uma elaboração cognoscente defensável. É nesse sentido que seu construto teórico parte da dúvida em busca de sua substituição pela verdade. A dúvida deve ser provisória, até ser substituída pela verdade. Sua tese metodológica se edificou assentada nos quatro preceitos do seu método, que consistia em duvidar, dividir em partes elementares, estudá-las em separado ou em particular, e, depois, em seu todo ou em composto, para depois testá-la e verificar se a palavra ou o conceito destinado ao objeto analisado coincide com o que realmente a coisa é. Isso significa que seguindo o caminho prescrito por Descartes, as palavras ou os conceitos deveriam ser equivalentes às coisas. Mas para a realização do seu projeto, Descartes necessitava partir de um ponto inicial, um primeiro momento, um princípio lógico veraz ou que não pudesse ser posto em dúvida. Seu projeto se encontra, portanto, semelhante ao que ele mesmo nos relata em sua obra *Meditações*. Afirma Descartes que Arquimedes, para mudar o corpo terrestre de um lugar para outro pedia somente um ponto que fosse claro e seguro. Daí ele (Descartes) ter muitas esperanças em encontrar um princípio a partir do qual seu projeto cognoscente pudesse se erigir (Descartes, 1967, 414).

Na Quarta Parte da sua obra *Discurso do método*, Descartes (2000, p. 66), após ter duvidado de todas as coisas, assevera que duvidando de todas as coisas, inclusive da sua própria existência – dúvida máxima ou hiperbólica –, de uma coisa ele não podia duvidar: de que foi ele quem duvidou de tudo. Portanto, no máximo de sua dúvida, de uma coisa ele não podia duvidar: do seu próprio eu, a origem da dúvida. Daí origina-se o princípio da sua filosofia: eu penso, logo eu sou (*je pense, donc je suis*). E, afirma Descartes, nem os céticos poderiam questioná-la, exatamente porque ao afirmarem não haver verdade, de uma coisa eles não poderiam deixar de considerar: de

que foram eles que afirmaram não haver verdade. Portanto, até os céticos concordariam com a máxima cartesiana.

Observe que antes da publicação da sua obra *Discurso do método*, em sua língua materna, o francês, Descartes havia enviado o mesmo texto redigido em latim para a análise dos presbíteros da Igreja católica. Em latim, Descartes escreve “*Ego cogito, ego sum*” (eu penso, eu sou). O mesmo pode se verificar em seu texto escrito em francês: “*Je pense, donc je suis*” (eu penso, logo eu sou). Este é o princípio da filosofia que Descartes tanto almejava. Posteriormente ao *Discurso do método* surge a obra *Meditações*. Em sua Segunda Meditação (1967, p. 418), cartesius afirma: “*Je suis, j'existe*” (eu sou, eu existo). Nesse texto, o que se encontra em questão é a seguinte indagação: eu que sei que sou (*Discurso do método*), o que realmente sou (*Meditações*)? Eu sou um ser corporal e um ser pensante. De forma que eu sou enquanto eu existo ou eu sou uma substância composta por duas substâncias: o pensamento e a extensão, a alma e o corpo. Daí a conhecida tradução de “*Je pense, donc je suis*” ou “*Ego cogito, ego sum*” para “eu penso, logo eu existo”. Essa afirmação também nos indica a necessidade de outro conceito de razão, abaixo descrito, segundo o qual o eu pensante se mostra de forma ativa, uma espécie de razão-ação.

Mas se o cogito é a primeira proposição verdadeira da sua filosofia, quais outras ideias podem ser consideradas claras e distintas? Trata-se da teoria das ideias cartesianas. Há ideias inatas, adventícias e fictícias. As ideias inatas são aquelas que nascem juntas com a mente humana. As ideias adventícias são externas ao homem, e se remetem às coisas diferentes dele. As ideias fictícias são aquelas construídas pelos homens, mas não são ilusórias, quiméricas ou criadas arbitrariamente pela mente humana. Mas qual garantia se pode ter dessas ideias? A origem da ideia repousa sobre Deus. É Ele quem imprime o sinal nas coisas e permite que elas se movimentem. Nesse sentido, metafísica e teoria do conhecimento se põem como correlatas.

Três são as provas cartesianas sobre a existência de Deus. A primeira prova é a dos efeitos: porque eu sou imperfeito, deve haver um ser perfeito. Existe no homem a ideia de Deus ou a ideia de um ser infinitamente perfeito, que contém uma realidade objetiva infinita e autocausadora de si mesmo. Descartes se reconhece, em sua proposição verdadeira (eu penso, logo eu sou), como uma substância pensante. Uma substância pensante somente se conserva porque

Deus existe e é causa desse ser pensante. Portanto Deus existe como causa ou como o ser infinitamente perfeito cuja ideia se dá no homem. Trata-se da segunda prova da existência de Deus. A terceira prova da existência de Deus é ontológica. O que o homem concebe como alguma coisa clara e distinta, própria da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa é predicado de alguma verdade. Logo Deus contém o conjunto de todas as perfeições. Mas, visto que toda existência é uma perfeição, a existência é própria da ideia de Deus. Portanto, Deus existe. Toda proposição verdadeira supõe que ela valha por si mesma, tal e qual uma geometria. Círculo, reta, ponto valem por eles mesmos. Da mesma forma, Deus é provado de forma axiomática.

De forma que Descartes assenta a sua teoria do conhecimento no princípio do Eu ("eu penso, logo eu sou", *Discurso do método*) e sua metafísica, em Deus, expresso pelo eu-existente ("eu sou, eu existo", *Meditações*). Mas fica em aberto o problema, acima anunciado, da possibilidade de explicação da ação recíproca entre o sujeito e o objeto, em termos de conhecimento, e de alma e corpo, no que tange à metafísica. Esse problema será levando adiante pelos filósofos voluntaristas – Arnold Geulinx (1624-1669), por exemplo – dentre outros – para os quais Deus intervém nos efeitos dos corpos, de forma que a vontade e o pensamento humano não agem diretamente nos corpos, mas são ocasiões que permitem que a intervenção divina atue na produção, não só do corpo, mas, também, do pensamento. Essa tese do ocasionalismo de Geulinx foi elaborada, sobretudo, por Nicolas de Malebranche (1638-1715).

Malebranche defendeu que certas determinações da alma e movimentos corporais, aquele incidindo neste e este naquele, não são causas reais, mas causas ocasionais oriundas da intervenção direta de Deus. A alma e o corpo têm interações recíprocas e sincrônicas, não por um ou outro, mas porque são reguladas por Deus. De forma que posições da alma que geram efeitos corporais ou vice versa só são possíveis pela intervenção divina.

No entanto, Descartes permanece mais convincente na modernidade moderna do que seus seguidores, não exatamente por sua pretensa solução metafísica, mas pela transformação do homem em sujeito. Melhor dizendo, Descartes mata o homem e institui, em termos de teoria do conhecimento, o sujeito cognoscente. Nesse sentido ocorre a desacralização do saber, pelo menos pela reviravolta conceitual tanto da categoria razão quanto pela edificação do

sujeito. No primeiro parágrafo da “Primeira Parte” da sua obra *Discurso do método*, Descartes afirma que o bom senso ou a razão é a faculdade que permite ao homem distinguir o verdadeiro do falso. Esta afirmação se contrapõe tanto ao *Lógos* da antiguidade clássica quanto à *Ratio*, do período Cristão medieval. *Lógos* e *ratio* estão ancoradas em uma metafísica cujo agente é indescritível. O mundo moderno necessitava de certas garantias cognoscentes acerca da ordem cósmica. O conceito cartesiano de razão (*raison ou bom sens*) torna o homem um sujeito, pelo qual o bom uso de sua razão poderia conduzi-lo à eliminação da dúvida e ao alcance da verdade. Foucault assevera que o projeto de Descartes consistia em edificar uma matemática universal, alcançar a verdade pelo bom uso da razão. Esse aspecto faz de Descartes um dos principais trombeteadores da modernidade moderna.

Outro aspecto relevante de sua filosofia foi a constituição do sujeito e do objeto. A tese cartesiana acerca do sujeito aparece na “Quarta Parte”, primeiro parágrafo, da sua obra *Discurso do método*. Como acima foi expressa, sua tese é a de que o que constitui o Eu é o pensamento. Mesmo considerando em sua obra *Meditações* que o homem é constituído de corpo e de alma (sexto e nono parágrafo da “Meditação Segunda”), o que move o corpo não depende dele, mas de uma força externa que lhe imprime o sinal e lhe permite o movimento (sexto parágrafo da “Segunda Meditação”), Deus. Em termos metafísicos o homem tem algo que lhe identifica, a sua essência, a sua alma. Mas, em termos cognoscente, a subjetividade humana é caracterizada por esse novo conceito de razão, o que faz do sujeito um ser autônomo, um eu pensante, pelo menos no aspecto cognoscente. É essa característica que tanto vale ao novo mundo emergente: a autonomia do sujeito ao dar sentido às coisas e traçar a finalidade que ele pretende alcançar. Era exatamente essas palavras que necessitavam de estabelecimento teórico para o mundo no qual o homem havia se rebelado contra a submissão humana a parâmetros metafísicos clássicos, que marcaram a nossa cultura, desde o sistema platônico.

O fato de todas as coisas, na filosofia cartesiana, serem compostas de corpo e de alma, e esta, essência, são o que permite o conhecimento humano. De forma que a teoria do conhecimento cartesiano é causal, o que se tornará um problema futuro a Isaac Newton, David Hume e Immanuel Kant. Todos eles investigaram o conhecimento fenomênico. Conhecer, para Descartes, consiste em

desvelar o velado da natureza, como afirma Jacob (1983), ou desvelar a essência de cada coisa. O sujeito tem a faculdade da razão que lhe permite realizar essa tarefa. O Conhecimento das coisas se torna possível porque existe uma causa posta em cada coisa, a sua essência, que permite o conhecimento humano. De forma que o objeto é aquilo sobre o qual o sujeito pensa. Este, por sua vez, só pode ser desvelado porque Deus imprimiu em cada ser a sua essência, o que faz com que a coisa seja o que ela é, e que o sujeito possa representá-la conceitualmente.

## A NOVIDADE CARTESIANA

A filosofia moderna é estritamente racionalista, o que significa que o advento da razão moderna constitui a revolução que permitiu ao homem ocidental mudar seu olhar acerca do saber. Descartes é considerado o grande articulador e anunciador dessa nova ordem teórica, o racionalismo, cuja construção foi levada adiante por Malebranche, Espinosa e Leibniz. Restringimo-nos a uma reflexão pautada em alguns pontos da filosofia cartesiana, mas convém lembrar que um problema, acerca da teoria do conhecimento, nos deixou Descartes: a objetividade das ideias e, conseqüentemente, do saber..

Considerando-se os desdobramentos teóricos da filosofia moderna, pode-se considerar que, somados ao problema da objetividade das ideias – o que teria marcado a desconfiança na teoria do conhecimento cartesiana –, aparecem as questões da universalidade e da necessidade do saber, Newton e Hume. São exatamente esses três problemas que possibilitaram a Kant, ao investigá-los, formular a sua teoria do conhecimento, assentada no deslocamento da causa ao fenômeno. Mas esse é outro problema a ser focado ulteriormente.

O que nos interessa, neste momento, é a novidade apresentada pelo dualismo cartesiano. Descartes, assim como Platão e Agostinho, promoveu uma interiorização, mas cada um deles a elaborou em parâmetros totalmente distintos uns dos outros. Em seus diálogos *Banquete* e *República*, Platão nos indica um mundo superior e outro inferior. Tudo que no mundo material existe responde a uma ordem cósmica que deve ser contemplada pelo *lógos*. O corpo nada mais é do que um meio no qual se encontram as ideias das coisas; ele deve ser minimizado para que a alma se apresente; ele deve ser controlado

pelo *lógos*. O autocontrole racional dos impulsos do desejo (Platão, 1995) marca o papel de submissão humana a um ordem preestabelecida, bem como uma razão ôntica, o que significa que a alma é ordenada por um Bem teleológico, organizador do cosmos. O homem, nesse sentido, deve se guiar a essa ordem cósmica ou ao Bem, admirá-lo, contemplá-lo, o que nos indica o tipo de conhecimento estabelecido por Platão: a contemplação das ideias e do Ser, e a vida feliz na justa medida entre o bem e o mau.

Agostinho (1980) também nos incita a uma interiorização, mas diferente da de Platão. Para Agostinho há um mundo superior e outro interior. O eu interior é Deus, de forma que interiorização ou voltar-se a si significa subir a Deus ou encontrá-lo. O corpo, assim como em Platão, também é considerado meio no qual a vontade de Deus se manifesta, cabendo ao homem guiar-se pelo Bem (Deus) e evitar o mau. A minimização corporal, estabelecida pela teoria platônica, permanece em Agostinho, mas agora, distinta da interpretação de Platão, encontra-se ligada à noção de pecado. Embora interpretações específicas, o conhecimento permanece, tanto em Platão quanto em Agostinho, como contemplativo, assim como o corpo é minimizado para ambos os pensadores.

Descartes, assim como Platão e Agostinho, promove tanto a dicomotização entre o corpo e a alma quanto uma interiorização. Em Platão, volta-se à interiorização para despertar as almas e conhecê-las ou contemplá-las. Para Agostinho volta-se à interioridade humana ou ao eu interior para contemplar Deus. Descartes promove uma mudança radical muito relevante à modernidade moderna. Para ele, não se deve minimizar o corpo em função da alma nem se deve voltar à interioridade humana para desvelar as ideias inatas ou para se voltar com fé a Deus. O conhecimento não é alcançado pelo sujeito que admira as ideias ou ao voltar-se a Deus. A interiorização cartesiana consiste em se considerar um ser racional numa razão-ação.

Vejamos inicialmente no que consiste a novidade cartesiana acerca do dualismo entre o corpo e a alma em relação à tradição. Depois enfocaremos a novidade da razão e do conhecimento propostos por Descartes, para finalmente apresentarmos a nova concepção antropológica que marca a sua filosofia e influi diretamente no saber da modernidade moderna.

A separação entre corpo e alma apresentada por Platão e Agostinho considerava o corpo como um meio pelo qual as ideias ou Deus se manifestava. A teoria do cárcere da alma (Platão) ou a do eu

interior (Agostinho) nos revela um olhar inexpressível ao corpo, esse meio no qual algo superior, anterior e melhor nele se encontra. É nesse sentido que o corpo deve ser minimizado, já que não pode ser abandonado. Os dualismos platônico e agostiniano suportam o corpo, mas em verdade, em termos de conhecimento, não dependem dele. Descartes, ao contrário, precisa objetivar o corpo para afirmar a sua natureza imaterial. De forma que, afirma Taylor (1997, p. 194), “A alma cartesiana liberta-se não ao se afastar da experiência encarnada, mas ao objetivá-la [...], a alma precisa apoiar-se nele para se libertar dele”. O corpo deve ser inventariado, esmiuçado para poder ser descrito, e, assim, possibilitar a compreensão e o conhecimento.

De forma que a ordem cósmica e deificada é substituída pela capacidade de pensar, que tem que ser construída pelo sujeito. Esse enfoque racional requer entendimento, deferentemente da contemplação platônica e agostiniana. O método cartesiano nos aponta que no bom uso da razão o sujeito pode ser conduzido ao conhecimento das coisas, o que significa que a razão controla, não no sentido de ordem cósmica, mas como instrumento ou como capacidade de dar certeza às coisas. É nesse sentido que o corpo deve ser descrito para poder ser compreendido pela faculdade da razão humana. É nesse aspecto que, para Descartes, o corpo é necessário e não desprezível ao conhecimento humano. Enquanto para Platão e Agostinho a razão se remete a uma ordem cósmica preestabelecida, para Descartes, a razão, como faculdade de distinguir o verdadeiro do falso, indica uma ordem que deve ser construída racionalmente e que, ao invés de satisfazer aos padrões exigidos pelo cosmos ou por Deus, deve satisfazer os padrões exigidos pelo conhecimento, a evidência. De forma que o autodomínio da razão está ligado não à ordem cósmica ou a Deus, mas em padrões cognoscentes apropriados. E isso revela a importância do corpo na teoria do conhecimento e na metafísica cartesiana.

O corpo se torna, portanto, indispensável à teoria cartesiana. É exatamente ele que deve ser descrito pela alma, enquanto pensamento. Assim, a alma não se afasta, mas se aproxima do corpo e tenta objetivá-lo. A interiorização cartesiana é necessária para que o sujeito possa alterar o seu olhar de uma ideia metafisicamente acordada (Platão) ou memorada (Agostinho) para uma ideia que dependa do corpo para dele se distinguir. Esse dualismo entre o corpo e a alma é consequência de uma teoria do conhecimento, pela qual o sujeito pode representar o mundo externo. Dessa maneira, o

autodomínio da razão é bem diferente daquele apresentado na antiguidade clássica e no período cristão medieval. Não há uma ordem preexistente, cósmica, estabelecida por um Demiurgo, um Primeiro Movente ou Deus, ordenada por uma visão metafísica do Bem, anterior e superior ao corpo. Há sim uma ordem metafísica, Deus – provado ontologicamente por Descartes –, mas aquela outra ordem não existe. É nesse sentido que a razão cartesiana é definida como faculdade. Trata-se de um instrumento pelo qual o sujeito pode construir ordens, a partir da evidência, e não metafisicamente, como outrora ocorria.

## CONCLUSÃO

A vontade humana busca na representação do mundo sensível a evidência das coisas. O corpo se torna importante e deve, antes, ser investigado. É nesse sentido que Descartes começa a elaborar a sua teoria sobre o corpo, o que se encerra na noção de corpo máquina. Essa máquina pode ser descrita, representada pela razão, de forma que a sua compreensão possibilita ao sujeito partir da razão e alcançar o entendimento de todas as coisas, ou a matemática universal, como afirma Foucault (1985). De forma que o conhecimento é o desencantamento do mundo, concebido mecanicamente. Esta concepção possibilita ao sujeito conquistar, dominar e alterar o mundo, mas coordenado pelo sentido dado a ele pela razão e pela finalidade que se espera atingir. Essa concepção permite que Taylor (1997, p. 197) considere que a matriz da ligação entre o conhecimento e o controle é evidente na filosofia cartesiana.

Descartes promove uma enorme alteração na cultura ocidental: o controle racional, uma dominação do mundo desencantado deve advir do sentido que o sujeito a ele der. De forma que nos conduzir ao entendimento das coisas não surge de uma ordem metafísica, mas na possibilidade de construção de uma ordem teórica de ideias, segundo a evidência. De maneira que a vida humana se encontra subordinada a uma ordem construída pelos sujeitos, com a exigência do domínio da razão, de acordo com a qual as pessoas devem viver. O sujeito tem, portanto, a capacidade de dar certeza sobre as coisas e traçar as finalidades que ele pretende alcançar. É nesse sentido que Descartes é tão relevante à modernidade moderna: a vontade humana, direcionada pela razão – entendida como faculdade –, o desencantamento do mundo, a

liberdade e a possibilidade de erigir uma teoria sustentável acerca do conhecimento, o que supõe uma nova concepção dualista, distinta da antiguidade clássica e período cristão medieval.

Ao desacralizar o mundo Descartes abre espaço para o conhecimento humano em parâmetros distintos do da tradição. Isso significa que o mundo sensível deve ser investigado, inventariado, descrito, representado pelo sujeito cognoscente, o que posteriormente dará início às novas empiricidades, o que se manterá, em certos sentidos, presentes até a atualidade. O redirecionamento do olhar ao mundo sensível possibilitou a Descartes ser considerado o mentor intelectual da modernidade moderna emergente. Caberá a Kant e a Hegel articularem novas formas de conhecimento, abrindo assim a contemporaneidade. Mas este é outro assunto.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Aurélio. **De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- BRUNO, Giordano. **Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Paris: Flammarion, 2000.
- DESCARTES, René. Les méditations. In: **Oeuvres philosophiques**. Tome II (1638-1642). Paris: Garnier Frères, 1967.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paul: Martins Fontes, 1985.
- HOBBS, Thomas. **Elementos do direito natural e político**. Porto: Resjuridica, [s.d.].
- HUME, David. **Investigações Sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- JACOB, François. **A Lógica da Vida: uma história da hereditariedade**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: UNB, 1982. (Col. Campo teórico).
- PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **Banquete**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. **Lisis**. Brasília: UNB, 1995.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1997.  
TERNES, José. **Michel Foucault e a Idade do Homem**. Goiânia: UCG; UFG, 1998.

# PRIMEIROS ESCRITOS

# A IGREJA EM QUESTÃO<sup>26</sup>

THE CHURCH IN QUESTION

José Luiz da Silva<sup>27</sup>

**RESUMO:** A história movimenta a memória e apagar da memória a história está fora de cogitação para o pensamento hodierno. Mesmo que ignorando-a, o movimento do pensamento, da reflexão e do conhecimento recorre a ela para vislumbrar novos horizontes. É na história dos homens que se depara com a transcendência das coisas e do próprio homem. Este vive a sua cultura, a sua religião e a sua fé. Expressar a fé em Deus, em uma instituição historicamente instituída nem sempre foi fácil. O Cristianismo, para se desvincular das tradições judaicas, encontrou suas dificuldades. Nos séc. II ao V houve fortes embates de ordem dogmática. Com isso, a Igreja foi se consolidando como uma instituição sólida, mas nunca sem os espinhos e a vitalidade dos questionamentos. Historicamente, a Igreja foi posta em questão para responder às necessidades de seu tempo. Hoje não é diferente, pois os novos desafios, como as liberdades individuais, a indiferença religiosa e a dificuldade do ato de crer parecem provocar a Igreja em sua fidelidade ao Evangelho e ao homem. São essas provocações que este auspício intenta fazer, sem a pretensão de esgotar a reflexão, mas de dar alguns rastros para maior aprofundamento posteriormente.

86

**Palavras-chave:** Igreja; Razão; Liberdade; Indiferença; Crer.

**ABSTRACT:** The history moves the memory and erase from memory the history is out of question for today's thinking. Even though ignoring it, the movement of thought, reflection and knowledge resorts to it to see new horizons. It is in the men's history that one is faced with the transcendence of things and of man himself. He lives his culture, his religion and his faith. Expressing faith in God in a historically instituted

---

<sup>26</sup> Comunicação proferida na Semana Acadêmica do Curso de Teologia da PUC-GO e do Curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz, em 2019. Recebido em 07/06/2019 e aprovado em 21/06/2019.

<sup>27</sup> Padre do Clero da Arquidiocese de Goiânia. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana. Formador e professor no Seminário Santa Cruz. Especialista em Docência Universitária pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Professor na PUC-GO e no Instituto Santa Cruz. Mestrando da Faculdade Jesuíta – FAJE. E-mail: [semjoseluiz@hotmail.com](mailto:semjoseluiz@hotmail.com).

institution has not always been easy. Christianity, to disassociate itself from Jewish traditions, encountered its difficulties. In the century II to V there were strong clashes of dogmatic order. With this, the Church was consolidating itself as a solid institution, but never without the thorns and the vitality of the questions. Historically, the Church has been called into question to respond to the needs of its time. Today it is no different, because new challenges such as individual liberties, religious indifference and the difficulty of believing seem to provoke the Church in her fidelity to the Gospel and to man. Those are provocations that this auspice tries to make, without the pretension of exhausting the reflection, but of giving some traces for further deepening later.

**Keywords:** Church; Reason; Freedom; Indifference; Believe.

## INTRODUÇÃO

O presente texto não tem a pretensão de resolver problemas ou dar receitas para o pensamento hodierno, mas lançar provocações para ajudar a refletir sobre algumas questões que parecem ser pertinentes para o homem de fé. Desde o século XVI, o pensamento, as instituições e a liberdade dos indivíduos foram postos em questão. Os métodos cartesiano (Séc. XVI-XVII) e kantiano (Séc. XVIII) parecem ter a supremacia no pensamento filosófico com contribuições e embaraços para a reflexão teológica. A chamada virada antropológica fez uma reviravolta na reflexão sobre o homem e sobre Deus. Repensar a religião e suas estruturas foi um desafio. Exige-se um novo método para falar de Deus em um contexto de “liberdade” intelectual em que tudo passa pelo rigor da razão, chegando-se ao extremo de um racionalismo. Mas, se a reflexão sobre Deus já era difícil, mais ainda pensar num Deus Encarnado que revoluciona as estruturas de épocas até os dias de hoje. Nessa mesma intuição, pode-se perguntar ainda sobre a instituição Igreja, que é posta em questão em todas as épocas. A reflexão teológica e eclesiológica não pode escusar-se deste ofício: pensar a Igreja no seu momento histórico, em relação à liberdade, à indiferença e ao ato de Crer. É isso que se pretende fazer neste trabalho, em que “a Igreja em questão”, assume aquela reflexão proposta por Paulo VI, na segunda sessão do Concílio Vaticano II, quando os padres sinodais foram provocados a aprofundar e dizer “à Igreja o que ela própria pensa de si mesma” (PAULO VI, Papa. Discurso. 29 de setembro de 1963).

## UMA DESAFEIÇÃO ECLESIAL

Mesmo que muitos autores ainda questionem, parece vislumbrar-se o advento da pós-modernidade com uma pauta clara que define as relações, as instituições e modo de vida dos povos, RUIZ, p. 135-139). O capitalismo, com sua envergadura e mutabilidade, perpassa a história como um maestro que rege a orquestra e deixa a plateia encantada; o desenvolvimento científico, com a pretensão de compor e decompor a vida com o projeto genoma; a globalização, que apresenta uma transversalidade na economia e nas novas descobertas científicas e a comunicação, com os meios sofisticados de expressão da liberdade e do controle dos indivíduos.

No meio dessa agenda globalizante estão as instituições. As escolas, as universidades, as famílias e a religião sentem o impacto do imperativo dominante de uma sociedade mais consumista e menos solidária, mais individualista e menos comunitária. Parece que as instituições perderam o seu estatuto e se transformaram em organizações<sup>28</sup>. A organização não tem a preocupação e nem o compromisso com o ensino-aprendizagem, com a família e menos ainda com a profissão de fé. A organização visa o lucro, as estruturas e o capital. Aqui pode-se perguntar: Será que parte da Igreja não sofreu essa virada degradante de instituição para organização? Será que uma igreja preocupada com suas estruturas, suas paredes e seus caixas, ao estilo de uma organização não tem provocado uma desafeição Eclesial?

Tudo indica que muitos fiéis acreditam em Deus, mas não querem estar ligados a nenhuma instituição. Isso é perceptível no cristianismo católico. Assim como a escola e a universidade sofreram os impactos das mudanças de época, a família e a Igreja não puderam sair ilesos dessa realidade com um agravante: o tempo. A tradição da família e da prática religiosa não muda de um dia para

---

<sup>28</sup> "A instituição social aspira à universalidade. A organização sabe que sua eficácia e seu sucesso dependem de sua particularidade. Isso significa que a instituição tem a sociedade como seu princípio e sua referência normativa e valorativa, enquanto a organização tem apenas a si como referência, num processo de competição com outras que fixaram os mesmos objetivos particulares. Em outras palavras, a instituição percebe inserida na divisão social e política e busca definir uma universalidade (ou imaginária ou desejável) que lhe permita responder às contradições impostas pela divisão. Ao contrário, a organização pretende gerir seu espaço e tempo particulares aceitando como dado bruto sua inserção num dos pólos da divisão social, e seu alvo não é responder às contradições, e sim vencer a competição com seus supostos iguais". (Conferir em: <https://uspcaf.files.wordpress.com/2011/06/chauim-universidade-operacional1.pdf>. Acesso 03/06/2019).

outro, isso leva tempo. Com isso, muitas questões de reflexão antropológica e sociológica vão sendo arquivadas como num tribunal, esperando as resoluções. Por vezes, faz-se dos fiéis um “baú” para guardar coisas antigas e o vinho novo nunca chega, a misericórdia do Pai no seu Filho Jesus que deu a vida para salvar o ser humano.

Há de se notar, também, como muitas pessoas entendem a Igreja, lugar de privação e coibição. Percebe-se nesse modo de entender três dificuldades; a questão da liberdade; o problema da Indiferença religiosa e a dificuldade do ato de crer.

A questão da *liberdade* já era uma dificuldade para Santo Agostinho e essa reflexão perpassa a história. Hoje fala-se de liberdades individuais, que de certa forma têm uma boa fundamentação teórica, porém a reflexão teológica pondera algumas questões que parecem não estar de acordo com uma boa parte dos estudos lançados em diversos artigos de revista. Em teologia não se pode confundir liberdade com arbitrariedade, ou seja, entender o indivíduo sem responsabilidade. Desse modo, o mundo eclesial, segundo alguns pensadores, parece dar mais ênfase numa dimensão moralista, do que num diálogo reflexivo e pastoral. Quando isso acontece a tendência é o distanciamento e o resfriamento da esperança.

A reflexão das pessoas, mesmo sem uma fundamentação clara, mas que não deixa de ter o seu valor, é que a instituição não acompanha os tempos, gerando um impasse entre fé em Deus e a ação de Deus na instituição, na Igreja. Há um desafeto eclesial, em que na Igreja os fiéis não são livres, mas vivem sob o jugo da instituição ou organização, conforme a reflexão acima. Esse mal-estar eclesial parece ser um estorvo na pastoral e na missão da Igreja. Se a mensagem do Evangelho não for atraente, certamente as pessoas não encontrarão sentido em seguir Jesus Cristo em uma instituição religiosa. Levar os fiéis a entender que Cristo veio para libertar em uma Igreja fechada torna-se quase impossível. Por isso, o projeto de evangelização da *Evangelii Gaudium*, torna-se uma urgência na Igreja, pois apresenta-a como solidária, comprometida e sem medo de enfrentar os problemas internos e externos. Não se deixar questionar pela a realidade, distanciando dos problemas e da vida do povo, pode ser a fraqueza da Igreja. Será que a desafeição pela Igreja não se trata primeiro de uma desafeição de alguns setores da Igreja pelo povo? A Igreja sendo indiferente gera a indiferença. Esse tem sido um

tema caro à Igreja e está no pensamento do Papa Francisco: a indiferença religiosa.

O problema da *indiferença religiosa* afeta toda a missão da Igreja. Há indicativos claros de que a dificuldade não é ser ateu, ou até mesmo a falta de fé de um e outro, mas a indiferença das pessoas com Deus e com a Igreja. O papa fala até da “globalização da indiferença” (LS, 52), pois atinge as instituições, o sistema político e a Igreja. Contudo, no corpo eclesial, onde se deveria viver a misericórdia e a fraternidade, sobressai certa indiferença, desqualificando a vida cristã, reduzindo-a a sentimentalismos sem compromisso com a realidade.

Aqueles que estão fora parecem não encontrar na vida eclesial um sentido. Ser e não ser, não faz diferença. Com isso, percebe-se, o crescimento da autorreferência egoísta, contramão ao amor e à misericórdia. De fato, pode-se dizer que a indiferença não atinge somente os cristãos, mas ampliando-se ainda mais, as religiões e todas as esferas públicas e privadas. Trata de um estancamento da compaixão, da presença, mesmo que velada, do bem no mundo e da própria natureza humana. Não raras vezes, os eclesiásticos e fiéis contribuíram com isso, sendo indiferentes no seio da Igreja. A falta de acolhida na Igreja pode ser uma promotora da indiferença. Quando não se procura saber do outro, da sua presença ou ausência, percebe-se uma escola clássica da insensibilidade. Com isso, a comunidade não se torna atraente.

É verdade que o Evangelho tem a sua força, mas Deus quer precisar de pessoas reais para falar com pessoas reais e essas têm sentimento, vontade, desejo e expressão para construir, dialogar, discordar daquilo que possa bloquear a relação com Deus e com a Igreja. A discordância entre Evangelho e vida afeta todos os setores da Igreja comprometendo o *ato de fé*. Assim, o ato de crer parece não ser tão fascinante. Por isso, a Igreja deve sempre voltar a si mesma e se questionar sobre a sua missão no mundo, sem medo da pobreza e do pecado do povo, afinal ela só é, em vista desta missão, pois Jesus não veio para os que têm saúde, mas para os doentes (Mc 2,17).

O ato de crer saiu dos padrões da cristandade. É preciso ter coragem para assumir que a sociedade não é cristã. Ela tem elementos cristãos. Não se trata, também, de uma imposição do Evangelho, mas de uma proposta. A Igreja é ciente que ela anuncia uma pessoa, Jesus de Nazaré, o Cristo. Crer em Jesus Cristo em um mundo plural, multicultural torna-se um desafio. Dessa forma, parece

interessante para Igreja repensar sempre suas ações, pois a sociedade hodierna, a cada dia que passa, apresenta suas características, suas contradições, seus acertos e a Igreja como perita da humanidade (PAULO VI, PP, n.13), certamente não pode ficar fora do debate sobre o homem, e a ciência.

Uma vez que a Igreja entra nesse debate, toma consciência de si mesma e com humildade aceita ser colocada em questão. A Igreja ao ser questionada pela realidade, pela ciência e tecnologia é uma possibilidade de identidade, de alteridade. Assim como nos primeiros séculos ela foi se definindo nas verdades de fé para dar rosto ao seu modo de ser, hoje não pode ser diferente. Mostrar o seu rosto, pobre, mendigo e necessitado de renovação será o maior bem que fará a liberdade, à solidariedade e a fé.

Nesta perspectiva, não se pode deixar de mencionar aqui o Sínodo da Amazônia que parece suscitar temas interessantes no que tange a missão na Igreja. No sínodo estas três palavras estão nas entrelinhas da reflexão: liberdade, indiferença e a fé. Fato é, que a Igreja no Brasil não pode ficar indiferente com o que lá acontece. A fé gera responsabilidade para com o irmão que tem sede e fome material, mais ainda com o alimento Espiritual, a eucaristia que faz a comunidade Igreja.

## REFERÊNCIAS

- FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**. A alegria do Evangelho. São Paulo: Loyola, 2013.
- FRANCISCO, Papa. **Laudato Si**. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PAULO VI, Papa. Discurso. 29 de setembro de 1963.
- PAULO VI, Papa. **Populorum Progressio**. Sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 1990.
- INSTRUMENTUM LABORIS. Disponível em: <http://cnbbsul3.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Livro-Si%CC%81nodo-Amazonia-novos-caminhoa.pdf>. Acesso em 27/05/2019.
- RUIZ, R. **Alienação e Intolerância**. Um diagnóstico sobre os tempos modernos. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

# O REINO DE DEUS ANUNCIADO POR JESUS: CAMINHO PARA A REALIZAÇÃO PLENA DO SER HUMANO<sup>29</sup>

THE KINGDOM OF GOD ANNOUNCED BY JESUS:  
THE WAY FOR THE FULL REALIZATION OF THE  
HUMAN BEING

Alexandre Sousa Alves da Silva<sup>30</sup>

**RESUMO:** Este artigo insere-se no âmbito da cristologia, perpassando os principais aspectos do modelo Jesus de Nazaré como meta para a realização do homem em sua plenitude. Para isso, toma em conta o viés privilegiado do anúncio do Reino.

**Palavras-chave:** Reino; Jesus; Ser Humano.

**ABSTRACT:** This article is inserted in the scope of Christology, permeating the main aspects of the model Jesus of Nazareth as a goal for the fulfillment of man in its fullness. For this, it takes into account the privileged bias of the announcement of the Kingdom.

**Keywords:** Kingdom; Jesus; Human being.

## INTRODUÇÃO

Existem muitas maneiras de nas mais diversas religiões experimentarmos uma espiritualidade que nos leve ao bem viver nas relações humanas. Para nós que professamos a fé em Jesus Cristo, a nossa experiência de fé consiste em vivermos guiados pela prédica e

---

<sup>29</sup> Recebido em 02/06/2019 e aceito em 22/06/2019.

<sup>30</sup> Missionário Redentorista, licenciado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), cursando o 3º período de Teologia pela mesma faculdade. E-mail: [alves407777@gmail.com](mailto:alves407777@gmail.com).

prática de Jesus de Nazaré. As fontes de inspiração para a vida cristã são os Evangelhos, as Cartas paulinas e Católicas, a vida e os escritos dos santos e os ensinamentos do Magistério ao longo de mais de dois mil anos de história da Igreja. A pessoa de Jesus de Nazaré e essas fontes precisam despertar em nós um modo de pensar e agir que seja coerente. Portanto, aquela ou aquele que deseja replicar a experiência de Jesus em suas relações deve deixar-se conduzir pelo Espírito acolhendo na vida o Evangelho de Jesus.

Jesus de Nazaré viveu com intensidade sua vida de pregador. Contudo, ele mesmo não foi o núcleo de sua pregação. Sua mensagem tem como centro os dois amores pelos quais levou sua vida até a morte de cruz: o Deus do Reino e o Reino de Deus. Segundo o evangelho de João, toda a missão de Jesus foi vivenciada com a finalidade de revelar a plenitude de vida querida por Deus para o ser humano: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

Este artigo tem como finalidade apresentar um caminho possível para compreender o Reino de Deus anunciado por Jesus como essa realização plena do humano. Para alcançar seu objetivo o trabalho será dividido em três partes, que podem ser interpretados como passos progressivos no intento de chegar ao seu cerne, em primeiro lugar, apresentar o Deus do Reino, em segundo, o Reino de Deus que irrompe em Jesus Cristo e por último, o ser humano, criado por Deus para o Reino e sujeito da relação com Deus.

## **O DEUS DO REINO: O ABBÁ-PAI**

O primeiro grande amor de Jesus de Nazaré foi o Deus do Reino. Nascido no seio de uma família judia, Jesus aprendeu desde cedo a cultivar sua fé em Deus, criador do mundo e salvador de Israel. Segundo Pagola (2010, p. 71), “sua fé foi se alimentando na experiência religiosa vivida entre o povo simples das aldeias da Galileia”. Jesus, portanto, herdou uma tradição religiosa. A novidade de sua mensagem consiste na forma como ele se relacionava com Deus, a ponto de cativar homens e mulheres que logo se tornaram seus discípulos.

Desde a experiência humana segundo a tradição bíblica, Jesus experimentou um Deus que é próximo e que caminha com o seu povo.

As façanhas e proezas narradas pelos hebreus querem ensinar que Deus é sempre a favor do seu povo. A Glória é o peso e o valor do Amor de Deus por sua gente. Glorificar a Deus é aceitar agir com Ele a favor da vida. Glorifica a Deus quem participa das proezas e façanhas da história com a força do amor divino que liberta. Essa experiência dá ao humano um sentido grande: não é um coitado dependente de um Deus longe e distante; poderoso e terrível, mas um filho que tem por Deus um Pai amoroso e cheio de bondade. O homem pode ser parceiro de Deus porque é filho, participante da glória divina.

O ser humano é humanizado na medida e intensidade em que se volta para Deus que está sempre voltado para ele. A este Deus, Jesus chama de ABBÁ-PAI.

A relação de Jesus com Deus é fundamental para compreender a mensagem do Reino. A oração fazia parte da vida de Jesus, como narram os evangelhos (cf. Mt 14, 23; Mc 1, 35; Lc 5, 16). Ele, portanto, não apenas falava de Deus, mas falava com Deus, e tudo isso de uma forma diferente e ousada:

[...] é preciso ter em conta que *Jesus modificou profundamente o conceito e experiência de Deus que se tinha no judaísmo de sua época*. [...] Os judeus religiosos daquele tempo haviam colocado Deus elevado muito acima de todo contato pessoal. Deus era visto como um ser ausente e distante dos assuntos humanos (CASTILLO, 2015, p. 107, grifos do autor).

É evidente a revolução ocasionada por Jesus no que diz respeito à imagem de Deus. Jesus possuía uma intimidade tão profunda com o Criador que era capaz de falar sobre ele com uma linguagem mais acessível ao seu povo, revelando-o como um Deus que se deixa encontrar a partir das realidades humanas. “Porque o Deus de que fala Jesus é tão singularmente original e surpreendente que sua novidade consiste precisamente em ser um Deus tal que a condição necessária para relacionar-se com Ele e para aproximar-se dele não é outra senão a própria humanização” (CASTILLO, 2015, p. 110).

Essa proximidade com Deus levou Jesus a chamá-lo de Pai (*Abba*). Não como um pai qualquer, mas como o *Paizinho* querido, que não exclui nem despreza, mas que deseja o bem de todos os seus filhos e filhas. “O Deus de Jesus é *Abba*, o Pai mais próximo e bom que

jamais se pôde imaginar neste mundo, [...] se caracteriza sempre pela bondade, a acolhida incondicional, a tolerância, o respeito e o amor” (CASTILLO, 2015 p. 117).

Segundo Pagola (2010, p. 74), “para Jesus, Deus é o ‘Pai do céu’. Não está ligado a um lugar sagrado. Não pertence a um povo ou a uma raça concretos. Não é propriedade de nenhuma religião. Deus é de todos”. A imagem de Deus como Pai chegará à sua formulação mais perfeita na parábola do filho pródigo (Lc 15, 11-32). Deste modo, Jesus revela um novo nome de Deus e também um novo modo de compreendê-lo.

Na época de Jesus a imagem que se tinha de Deus era muito negativa: um Deus castigador, juiz, temível e vingador (Cf. Ex 32, 28; Sl 76). Essa visão foi alimentada pelos escribas e fariseus, que insistiam em anunciar um Deus dominador e opressor, que amava as pessoas condicionalmente, a partir do cumprimento da Lei. Ao chamar Deus de Pai, Jesus apresenta também o seu modo de agir:

O Deus do Reino anunciado por Jesus é muito diferente do Deus dos escribas e fariseus: de um lado, o Deus da misericórdia e do perdão, o Deus que escolhe os marginalizados para fazer parte do Reino e rejeita os “puros” e os “piedosos”; de outro, o Deus da comercialização e da dominação, o Deus que sacraliza estruturas e situações injustas (RUBIO, 2003, p. 92).

Portanto, fica evidente que o Deus do Reino revelado por Jesus é próximo ao ser humano, acolhe os mais fracos, é manso e misericordioso, “...não é um Deus violento, mas um Deus de amor, de amor gratuito, que não se impõe pela força, que não violenta, mas que, ao contrário, respeita infinitamente a decisão humana” (RUBIO, 2003, p. 94). Mas o que se entende por Reino de Deus? Qual a mensagem de Jesus sobre esse reinado? Para responder a essas perguntas, passemos para o próximo ponto deste trabalho.

## **O REINO DE DEUS ANUNCIADO POR JESUS**

O segundo amor de Jesus, não menor que o primeiro, foi o Reino de Deus, que constitui o centro de toda a sua pregação. Com palavras, atitudes e ações o Nazareno anunciou o reinado de Deus, “que é o ponto central em torno do qual tudo mais se organiza, não só

a sua mensagem como também sua atividade de curar os enfermos e de operar milagres, e seu imperativo ético" (GNILKA, 2000, p. 83).

É importante ressaltar que essa ideia de Reino de Deus não se apresentou como uma novidade para o povo de Israel. A esperança de um reinado de Deus, estabelecido por um messias para praticar o direito e a justiça, já está presente no Antigo Testamento, como afirma Rubio (2003, p. 36): "no Antigo Testamento está presente a expectativa do reinado de Iahweh, especialmente sobre Israel, embora não apareça em suas páginas a expressão 'Reino de Deus'". Segundo Theissen e Merz (2002, p. 269), "em sua pregação do Reino de Deus, Jesus revitaliza a tradicional metáfora israelita do rei no contexto de uma expectativa apocalíptica modificada". Nessa perspectiva, a concretização presente desse reinado de Deus seria, para o povo de Israel, a Jerusalém pós-exílica liberta de toda opressão.

Em Jesus, porém, a esperança do Reino abandona seu caráter exclusivo para incluir toda a humanidade. Trata-se do chamado universal à participação do banquete do Reino. Todos os povos são convidados: homens e mulheres, crianças e anciãos, ocidentais e orientais. Assim afirma o Magistério da Igreja:

Todos os homens são chamados a entrar no Reino. Anunciado primeiro aos filhos de Israel, este Reino messiânico está destinado a acolher os homens de todas as nações. Para ter acesso a ele, é preciso acolher a palavra de Jesus: *Pois a palavra do Senhor é comparada à semente semeada no campo: os que a ouvem com fé e são contados no número da pequena grei de Cristo receberam o próprio Reino; depois, por sua própria força, a semente germina e cresce até o tempo da messe* (CIC § 543).

Mas o que se entende por Reino de Deus? Como ele se manifesta? Rubio (2003, p. 37) responde a esses questionamentos de modo simples e compreensível:

O Reino de Deus implica um mundo novo em que o mal e o sofrimento são vencidos; um mundo novo onde prevalecem a justiça, a fraternidade e a paz. A imagem do paraíso talvez seja a mais indicada para ilustrar o que seria a novidade do Reino de Deus. A harmonia com Deus propicia relações dialógicas entre os seres humanos, um relacionamento responsável entre estes e o meio ambiente, bem como uma relação de cada ser humano consigo próprio, vivida na verdade e na sinceridade.

O Reino de Deus, portanto, é uma realidade em que não existe a dor nem o sofrimento, que são sinais de negação da vida humana, mas se manifesta por meio de relações que potencializam a vida, a dignidade e a liberdade da pessoa humana. A harmonia com Deus, com as criaturas (meio ambiente) e consigo mesmo garante ao ser humano a realização integral de sua existência. Por esse motivo afirma-se que o Reino de Deus é a realização plena do humano, pois é sinônimo de plenitude de vida.

Jesus anunciou o Reino em uma dupla perspectiva. Em sua mensagem é evidente a atuação do reinado de Deus no futuro, mas que pode ser vivenciado já neste mundo, pois o Reino está no meio de nós (Lc 17, 20-21). Essa aparente tensão é conhecida na teologia como o “já” e o “ainda não”. Dito em outras palavras, é possível ao ser humano experimentar a comunhão que o conduz à sua realização já na história de sua existência concreta, quando se vivencia a fraternidade, a justiça e a paz (*já*). Contudo, essa realização se dará sempre de modo limitado, pois a consumação plena do Reino de Deus ocorrerá em uma vida futura, em uma dimensão escatológica (*ainda não*).

O Nazareno também anunciou o Reino como graça. Isso significa que a atuação do reinado de Deus é iniciativa do próprio Deus e não depende dos esforços humanos. Essa gratuidade se manifesta em seus destinatários principais, a saber, os pobres, os pequenos e os pecadores, que não tinham a mínima condição para entrar no Reino, tendo em vista o cumprimento da Lei como condição essencial para a garantia dessa participação. Em Jesus, a única exigência que se faz é o acolhimento do Reino como verdadeiro dom, na humildade do coração. Essa atitude levará o ser humano à prática ativa do amor.

Compreender o Reino de Deus como graça implica dizer também que o Reino é sinal de libertação, que equivale à salvação. O ser humano, que vive na história marcada por situações de divisão e de opressão, será liberto dessa realidade que impossibilita sua realização de modo pleno. A salvação é sinal de descontinuidade das mazelas que escravizam o ser humano e o colocam em uma situação de não-Reino. As atitudes de Jesus demonstram claramente essa libertação. Quando o Nazareno curava os enfermos, acolhia crianças

e mulheres e comia com os pecadores, ele os libertava de uma situação de desprezo e divisão, e anunciava-lhes a boa nova do Reino do Pai, sinal de comunhão que congrega a todos indistintamente.

Jesus vive e anuncia a chegada do Reino, sempre em íntima união com Deus, invocado como “Abba” (Paizinho). O anúncio da chegada do Reino de Deus vem acompanhado de sinais que demonstram já, agora, a atuação desse reinado. O anúncio e os sinais do Reino estão a serviço da libertação de cada ser humano, especialmente dos marginalizados de todo tipo (RUBIO, 2003, p. 26).

Portanto, percebe-se que o Reino de Deus é a ação do Deus bondoso e misericordioso anunciado por Jesus. Como o Pai ama indistintamente seus filhos e filhas, ele convida a todos para participar de seu banquete, sinal de intimidade, de libertação e de comunhão plena com o Criador. Assim sendo, o Reino de Deus é sinônimo de plenitude de vida e a participação nesta realidade alcança o ser humano em sua totalidade. Deste modo é possível dizer que o ser humano fora criado por Deus para o Reino. E este, por sua vez, fora preparado por Deus para a plenitude do humano. Isso ficará mais evidente no próximo tópico deste trabalho.

98

## **O SER HUMANO, CRIADO POR DEUS PARA O REINO E SUJEITO DE RELAÇÕES**

“Que é o ser humano?” A esta pergunta homens e mulheres já formularam inúmeras respostas ao longo da história. A filosofia, as ciências e as diversas antropologias existentes encontraram respostas diferentes e apontaram caminhos que podem amenizar essa busca inquieta do humano pela compreensão de si mesmo. Também a Sagrada Escritura procura dar uma resposta que defina a condição, a dignidade e a vocação última do ser humano:

A Sagrada Escritura ensina que o homem foi criado “à imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar o seu Criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas, para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus. “Que é um mortal, para dele te lembrares, e um filho de Adão, que venhas visitá-lo? E o fizeste

pouco menos que um deus, coroando-o de glória e beleza. Para que domine as obras de tuas mãos, sob os seus pés tudo colocaleste” (Sl 8, 5-7) (GS, 12).

Pela Revelação de Deus é possível dizer que o ser humano, criado à sua imagem e semelhança, é constituído de uma dignidade ímpar, pois “tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo” (GS, 12). Dotado de razão e liberdade, é o único ser capaz de se relacionar com o seu Criador, cabendo a ele a responsabilidade de conduzir toda a criação à harmonia plena com Deus (Gn 1, 28)<sup>31</sup>.

O Reino, como visto no tópico anterior, é a realização dessa relação harmoniosa de Deus com suas criaturas, é plenitude de vida. Trata-se, portanto, do lugar onde o ser humano alcança o seu fim para o qual fora criado. Nota-se que na tradição bíblica essa plenitude com Deus já se faz real desde o princípio. Na narrativa de Gênesis 2 é possível compreender o paraíso como “Jardim de Deus”, a morada divina. O convite para habitar com o Criador em sua casa nos revela a vocação última do ser humano, a saber, a comunhão plena com o ser de Deus. Logo, a participação do Reino de Deus não é um evento posterior à vida-morte-ressurreição de Jesus, mas constitui o que há de mais original no ser humano.

Nessa perspectiva, em que sentido pode-se compreender o papel de Jesus no que diz respeito ao anúncio do Reino de Deus? Muito mais interessante que utilizar a expressão *trazer* é empregar o verbo *revelar* quando nos referimos à missão do Nazareno, pois a primeira expressão remete a algo ausente que se faz presente por uma intervenção. Já a segunda nos aponta para uma realidade sempre atual, mas que ainda estava oculta aos nossos olhos. Segundo a constituição pastoral do Vaticano II *Gaudium et Spes*, Jesus, o humano perfeito, veio revelar o homem a si mesmo juntamente com sua vocação sublime, a saber, a divina (Cf. n. 22), apontando-nos assim o caminho que nos leva a assumir a plenitude de vida querida por Deus: o caminho do serviço e do amor. Por esse motivo afirma-se que Jesus é a plenitude do Reino de Deus, a plenitude da vida (Jo 10, 10).

---

<sup>31</sup> O imperativo divino “dominai”, longe de expressar um domínio de exploração, significa cuidado, respeito com a natureza.

Destarte, Jesus de Nazaré nos revelou que o ser humano, obra prima do Criador, fora criado para o Reino de Deus, para a plena comunhão com seu Ser. A concretização desta vocação é a meta de um caminho, tendo em vista a dinâmica humana de construir-se a cada dia por meio da razão e da liberdade. Neste sentido o Reino se apresenta também como tarefa. Segundo Rubio (2003, p. 110), o caminho que conduz à participação da plenitude do Reino de Deus é o mesmo caminho trilhado por Jesus de Nazaré: o oferecimento de si mesmo ao Pai na entrega aos irmãos. Quando o ser humano se oferece a Deus por inteiro, ele mesmo é levado a fazer de sua vida uma oferenda aos irmãos e irmãs, sobretudo àqueles que mais sofrem. Isso é tornar presente o Reino querido pelo Pai para a realização plena do humano, longe da indiferença, do egoísmo e da morte, pois “a presença de Deus na vida humana só pode ter sentido e meta se afirmar e confirmar de imediato sua plenitude” (QUEIRUGA, 2003, p. 78).

A prática e a prédica do homem de Nazaré, impulsionam mulheres e homens à um êxodo pessoal. O ser humano que se reconhece sujeito de suas relações, seja com Deus ou com os outros, sente-se dinamizado a sair de si mesmo e ir ao encontro de quem precisa de ajuda e socorro. É a dimensão relacional proposta pelo Evangelho de Cristo. Assim foi com Maria que pela fé, na dinâmica do Amor, colocou-se a caminho para servir a Isabel (Lc 1,39-45) e que nas bodas de Cana teve interesse pela necessidade dos que participavam da festa (Jô 2,1-12). Os discípulos, pela experiência pascal, são recriados pelo sopro do Ressuscitado para viverem segundo o Espírito em vista da missão de formar comunidades de pessoas reconciliadas que sejam agentes do perdão e mensageiras da paz (Jô 20,19-23).

As mulheres e homens que vivem com intensidade a sua fé trazem no rosto o brilho próprio de quem está acostumado a falar com Deus face a face e suas atitudes expressam sua vivência batismal. Isso quer dizer que vive como filho de Deus, em comunidade e aberto-disponível para a missão (Rm 8,14-17; Mt 5,43-48; Rm 12,3-13; Cl 3,5-17; Mt 28,16-20; 1Cor 9,16).

## CONCLUSÃO

Deus é amor (1Jo 4, 8). Sendo assim, ele só pode desejar o bem para seus filhos e filhas. Por isso ele não nos presenteou apenas com o dom da vida, mas garante-nos sua plenitude, revelada em Jesus de Nazaré. Por último, cabe dizer que o Reino de Deus anunciado por Jesus deve ser uma realidade já em nossa existência histórica. Dito em outras palavras, não podemos esperar a morte para vivenciar essa graça que nos é concedida. Pelo contrário, só viverá a comunhão plena com Deus na eternidade quem a experimentou, mesmo que de forma limitada e ferida, aqui na terra. Aprendemos isso com o próprio Jesus que, vivendo sua existência com intensidade, amando os seus até o fim, alcançou a vitória sobre a morte, maior expressão da situação de não-Reino, reafirmando assim o querer de Deus em nos garantir a Vida em sua plenitude.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição rev. e ampl. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.
- CASTILLO, José M. **Jesus, a humanização de Deus**. Trad. De João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. São Paulo: Paulus, 1997.
- GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré: mensagem e história**. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PAGOLA, José Antonio. **Jesus, aproximação histórica**. Trad. de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2010.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a criação: por uma religião humanizadora**. Trad. de João Rezende Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- RUBIO, Alfonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**. 8ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.
- THEISSEN, G. e MERZ, A. **O Jesus histórico, um manual**. São Paulo: Loyola, 2002.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

BENEDICTO XVI. **Luz del Mundo:** El Papa, la Iglesia y los Signos de los Tiempos – Una conversación con Peter Seewald. Tradução do original alemão para o castelhano por Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2010. pp. 227. ISBN: 978-84-254-2756-5.

O livro nasceu da entrevista concedida pelo Papa Bento XVI ao seu compatriota, o jornalista alemão Peter Seewald. A reflexão que realizamos a partir do mencionado livro encontra-se dividida em três partes. A primeira explica a visão global do livro. A segunda explora os aspectos relacionados à eclesiologia e, por último, o tema da teologia moral.

Na visão global do livro, chamam atenção as respostas precisas do Papa às perguntas do jornalista. São respostas concisas e breves em formato jornalístico. Difere-se do formato dos documentos pontifícios. Trata-se de uma entrevista na qual Bento XVI debate com sabedoria e segurança os temas mais candentes relacionados à Igreja Católica. O estilo jornalístico que compõe a obra aproximou ainda mais a figura do Papa Bento XVI ao universo das pessoas interessadas em saber do conteúdo abordado pelo Papa no livro.

As perguntas do jornalista são mais longas e incisivas que as respostas do Papa. Não deixa de ser interessante a capacidade de síntese e conhecimento da parte do jornalista em relação aos temas em discussão. Porém, em algumas perguntas, nota-se certo pessimismo e radicalismo por parte de Peter Seewald. Em contraposição, desponta um Papa equilibrado em suas respostas e seguro sobre o que diz e pensa da Igreja Católica e de seu próprio magistério como sucessor de Pedro.

Discute com maestria o significado da infabilidade papal. Chama atenção a presença do aspecto humano do Papa. O tom simples, humilde, porém de um professor de teologia que responde aos questionamentos teológicos e eclesiológicos. Ao longo das páginas, notam-se alguns autores que fazem parte do pensamento teológico de Bento XVI, embora a entrevista não tenha priorizado esse lado.

Santo Agostinho, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino são os teólogos por excelência do Papa. Não restam dúvidas de que o conteúdo do livro corresponde a um discurso teológico.

As questões relacionadas à eclesiologia envolvem os temas do ecumenismo, do diálogo inter-religioso, da centralidade da liturgia e outros. A pergunta que emerge dessa parte da obra é: qual é a Igreja de Bento XVI que se deixa transparecer no decorrer das páginas do livro em forma de entrevista? Trata-se de uma Igreja que aceita o Concílio Vaticano II. É uma Igreja que manifesta a presença do Senhor através da fé. Não é uma instituição de poder, pois o Papa coloca-se bem distante do constantinismo. Trata-se de uma Igreja centrada na pedagogia da evangelização. É uma Igreja de propostas e não de imposição. Não se trata de uma Igreja composta de números de fiéis. Faz referência a uma Igreja minoritária, porém significativa, não de números, mas de significado.

O Papa fala de uma Igreja como oferta ao mundo e aberta aos demais. Ressalta o papel positivo dos Sínodos dos Bispos que acontecem em Roma. Na entrevista, Bento XVI deixa claro que a Europa tornou-se “terra de missão”. Emergiram temas como a necessidade da renovação das estruturas da Igreja, ora da Cúria Romana, ora do aspecto funcional da Igreja. O Papa responde com simplicidade à pergunta: *quais são as tarefas específicas de um Papa?* Explica que o ministério *petrino* se entende a partir do carisma do martírio. Trata-se, portanto, de uma teologia nova e profunda que se encontra nessa resposta.

As perguntas ligadas à moral estão relacionadas com os abusos sexuais e o uso do preservativo. Quanto ao primeiro, percebe-se o sofrimento de Bento XVI ao tratar desse assunto e encontramos, mais uma vez, o Papa pedindo perdão aos que sofreram abusos sexuais por parte de alguns membros da Igreja. O segundo tema que causou polêmica surgiu em decorrência de uma pergunta do entrevistador dividida em duas partes. Na primeira, Peter Seewald discorre sobre a polêmica por ocasião da visita de Bento XVI à África em março de 2009 quando se discutiu acerca da política do Vaticano em relação à problemática da AIDS e à proibição quanto ao uso do preservativo: “O senhor declarou na África que a doutrina tradicional da Igreja tem demonstrado ser um caminho seguro para deter a expansão do HIV. Os críticos se opõem a isso que é uma loucura proibir a uma população ameaçada pela AIDS a utilização de preservativos”.

A resposta de Bento XVI à pergunta foi assim formulada: “Poderá haver casos fundados de caráter isolado, por exemplo, quando um prostituído utiliza um preservativo, podendo ser esse um primeiro ato de moralização. Um primeiro caminho de responsabilidade a fim de desenvolver de novo uma consciência de que nem tudo está permitido e de que não se pode fazer tudo o que se quer. Porém, essa não é a autêntica modalidade para abordar o mal da infecção do HIV. Tal modalidade há de consistir realmente na humanização da sexualidade”. Na segunda parte desse mesmo assunto, pergunta Peter Seewald: “Isso significa que a Igreja Católica não está por princípio contra a utilização dos preservativos?” Assim respondeu Bento XVI: “É óbvio que ela não os vê como uma solução real e moral. Não obstante, em um ou outro caso, podem ser, na intenção de reduzir o perigo de contaminação, um primeiro passo para o caminho de se criar uma sexualidade vivida de forma diferente, na construção de uma sexualidade mais humana”.

Bento XVI afirma ainda “que a mera fixação em preservativos significa uma banalização da sexualidade, e tal banalização é precisamente a origem perigosa de que tantas pessoas não encontrem já na sexualidade a expressão do amor, mas somente uma sorte de droga que se administram a si mesmas”. E continua o Papa: “Por isso, a luta contra a banalização da sexualidade forma parte da luta para que a sexualidade seja valorizada positivamente e possa desdobrar sua ação positiva na totalidade da condição humana”.

O livro causou polêmica após a divulgação de algumas partes através dos meios de comunicação, especialmente quanto ao tema do preservativo: como podem interpretar os jovens, as famílias de hoje a resposta do Papa? Os meios de comunicação chegaram a dizer que se tratava de uma “nova” moral da utilização do preservativo. Merece destaque a visão positiva do Papa em relação à sexualidade. Essa, em sua avaliação, faz parte da condição humana. Daí o fato de ressaltar que esse Dom chamado sexualidade requer cuidado e zelo para não cair na banalização.

O Papa destaca também a relação entre corpo e sexualidade. Dois conceitos importantes para a atualidade, pois ambos fazem parte da estrutura do ser humano. O corpo torna-se o lugar em que a pessoa experimenta sua singularidade e alteridade. É expressão dos sentimentos e da sexualidade. Por isso corpo e sexualidade devem ser concebidos sempre numa unidade, pois não são realidades que se

contrapõem. Ainda sobre a sexualidade, acentua: “através dela, o homem participa da condição criadora de Deus”.

Apesar de ter causado polêmica em alguns países da Europa devido à posição de Bento XVI sobre o uso do preservativo, a obra cumpre seu objetivo de apresentar as ideias de um Papa teólogo acerca de temas complexos, porém necessários na vivência da fé dos cristãos católicos.

Elismar Alves dos Santos, C.Ss.R<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Pós-Doutor em Psicologia (PUCGO). Doutor em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Doutor em Teologia Moral (FAJE), com estágio na Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Espanha. Professor de Psicologia e Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO). Mestre em Psicologia (PUCGO). Padre da Congregação do Santíssimo Redentor. Graduado em Filosofia, Teologia e Psicologia. E-mail: [elismar01@yahoo.com.br](mailto:elismar01@yahoo.com.br).

# SOBRE A REVISTA

## SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

A **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** surge com o objetivo de publicar material bibliográfico argumentativo, temático-literário e imagético inédito nas áreas de filosofia e teologia a fim de promover o debate tanto na perspectiva de suas especificidades, quanto de maneira interdisciplinar. A publicação, de **periodicidade semestral**, consta de material produzido por pesquisadores, professores e estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e de outras IES brasileiras e internacionais.

Cada número poderá ser composto pelas seguintes sessões: Dossiê Temático (seção organizada semestralmente por um professor do IFITEG – alternando entre os cursos de filosofia e teologia); Artigos de Fluxo Contínuo (seção reservada para a publicação de docentes e pesquisadores sem que se incluam na temática específica do Dossiê); Primeiros Escritos (seção reservada para a publicação da produção discente não apenas do IFITEG, mas de outras IES – somente para graduandos em filosofia ou teologia); Para Pensar e Agir (seção em que serão publicados textos com finalidade didática, marcando a contribuição social da Revista com o trabalho dos professores do Ensino Básico); e Outros Diálogos Possíveis (seção dedicada à publicação de materiais que não necessariamente se enquadram na modalidade “artigo científico”, mas que, ainda assim, contribuem para a reflexão e o diálogo, tais como: contos, crônicas, charges, poemas, fotografias, entrevistas a serem julgados pelo Conselho Editorial).

107

### PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os trabalhos encaminhados à **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** serão primeiramente avaliados pelo Conselho Editorial. Caso sejam aprovados, serão remetidos a professores de renomado conhecimento na área específica do assunto sobre o qual versam. Os trabalhos serão enviados sem a identificação dos autores. No caso de

receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

## **PERIODICIDADE**

A publicação será semestral, exclusivamente eletrônica, com duas edições por ano. A Revista é de responsabilidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

## **POLÍTICA DE ACESSO LIVRE**

A Revista oferecerá acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de democratização mundial do conhecimento, estando hospedada no site do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

## **DIRETRIZES PARA AUTORES**

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: [illuminare@ifiteg.edu.br](mailto:illuminare@ifiteg.edu.br)
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceres dos consultores permanecerão em sigilo.
5. Tanto os artigos deverão ter entre 10 e 20 páginas e as resenhas até 5 páginas.
6. Os artigos publicados nas seções Dossiê Temático e de Fluxo Contínuo poderão ter, no máximo, dois autores, sendo aceitos apenas trabalhos de mestres ou mestrandos, doutores ou doutorandos. Os artigos publicados na seção Primeiros Escritos

devem ser encaminhados por estudantes de graduação em filosofia ou teologia, sendo que os orientadores apenas serão considerados autores caso tenham contribuído efetivamente na produção dos materiais.

7. Os artigos deverão ser acompanhados de:
  - a. Título em português e em inglês.
  - b. Resumo e abstract com no mínimo 50 e no máximo 150 palavras.
  - c. O nome completo, a titulação, o endereço e o e-mail do(s) autor(es) – estas informações serão retiradas para o processo de submissão aos pareceristas.
8. Além disso, os artigos devem estar de acordo com as seguintes normas:
  - a. Sistema de chamada para citação de acordo com a NBR 10520 da ABNT.
  - b. Referências no final do texto e de acordo com a NBR 6023 da ABNT.
9. Nas citações:
  - a. O sobrenome do autor dentro dos parênteses deve vir em caixa alta e fora dos parênteses em caixa baixa com a inicial em maiúscula. Ex.: Rousseau (1978), (ROUSSEAU, 1978).
  - b. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a), (ROUSSEAU, 1978b).
  - c. O símbolo "/" servirá para separar páginas não contínuas e o símbolo "-" páginas contínuas. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a, p. 21/32), (ROUSSEAU, 1978b, p. 33-35).
10. As referências devem ser apresentadas no final do texto, ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente.

## **CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO**

Como parte do processo de submissão, os autores serão obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A submissão é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar junto ao e-mail.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 4MB).
3. Todos os endereços de páginas da Internet (URLs) incluídos no texto deverão estar ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa fonte de 12 pontos (*arial* ou *times new roman*); emprega itálico ao invés de sublinhar; figuras e tabelas estão inseridas no corpo do texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos solicitados acima em DIRETRIZES PARA AUTORES.

## DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a) Mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação.
- b) Têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c) Têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou em sites pessoais) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

110

## POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outra finalidade ou a terceiros.

