

coletânea ■■■

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 18, n. 36, jul./dez. 2019, p. 249-442

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



Editores

Gilcemar Hohemberger – Teologia
gilcemar@faculdadesaobento.org.br

André Campos da Rocha – Filosofia
andre.rocha@faculdadesaobento.org.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 (21) 2206-8200

Revisão de Português

Marlene Gomes Mendes

Revisão de Inglês

Ir. Tomás (Leonardo) dos Santos Peres, OSB

Secretária

Valéria Maria de Araújo Fontes
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br

Apoio à revista online

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia
www.itati.com.br

Diagramação e editoração

Guilherme Peres

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>

Assinatura da revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br com as
informações solicitadas na última página da revista.

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 18, n. 36,
jul.-dez. 2019. 194 p.; 16x23 cm.

Semestral
ISSN 1677-7883 (impresso)

1. Filosofia - Periódicos. 2. Teologia - Periódicos. I. Faculdade de São Bento
do Rio de Janeiro.



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. José Palmeiro Mendes, OSB

Assistente da Direção: D. Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB

coletânea ■■■

Editores

Gilcemar Hohemberger – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Conselho editorial

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

André Magnelli – Sociologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Deborah Danowski – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Edson de Castro Homem – Teologia
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia
Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Cezar Costa – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Abilio Azambuja Rodrigues Filho
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Carolina Alves d'Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Lia Corrêa de Oliveira Guarino
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Paulo Roberto de Andrade Castro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nogueira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Richard Fonseca
Universidade Federal Fluminense – UFF

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Sérgio Costa Couto
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Verônica Miranda Damasceno
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

EDITORIAL..... 257

ARTIGOS

A Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição
de Lourdes: a finalidade religiosa da arte em sua fachada
*The Basilica of Our Lady of the Immaculate Conception
of Lourdes: the religious purpose of sacred art on its façade*
D. Mauro Maia Fragoso, OSB e Igor Pires do Nascimento..... 261

Ícones, hinos e festas: o culto bizantino à Maria
Icons, Hymns and Feasts: The Byzantine Cult of Mary
Marcos Antônio Dias..... 283

Jacques Maritain e seu apostolado da *melhor parte*.
Variações sobre uma crítica de Maritain a Rousseau
*Jacques Maritain and his Apostolate on behalf of the
Best Part. Variations on Maritain's Criticism Against Rousseau*
João Vicente Ganzarolli de Oliveira..... 297

A verdade entre o intelecto e a coisa: Em busca do
fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege – Parte I
*Truth between Intellect and Thing: In Search of the
Ground of Truth with Thomas Aquinas and Frege – Part I*
Sérgio de Souza Salles e Hugo Farias Silva..... 311

O jovem Heidegger e a Onto-teo-logia
The Young Heidegger and the Onto-theo-logy
Eric Ewans Mendes..... 341

Justiça mercantilizada e sua correlação com a vida inautêntica: da crítica heideggeriana da modernidade à dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer <i>Mercantilized justice and its correlation with inauthentic life: from Heidegger's critique of modernity to the dialectic of enlightenment in Adorno and Horkheimer</i>	
Gilbert Ronald Lopes Florêncio	357
Nullity: O indeterminado na matemática – o <i>Ápeiron</i> de Anaximandro de Mileto traduzido para a Aritmética dos Números Transreais <i>Nullity: The Indeterminate in Mathematics – The “Apeiron” of Anaximander of Miletus Translated to the Transreal Numbers Arithmetic.</i>	
Walter Gomide	371
Os 200 anos do “Corifeu da Filosofia da Práxis” <i>The 200th Anniversary of the “Corypheus of Philosophy of Praxis”</i>	
Wellington Trotta e Gianriccardo Grassia Pastore	381
TRADUÇÃO	
MAHIEU, OSB, Dom Patrice. São Paulo VI, discípulo de São Bento. <i>Título original: Saint Paul VI, disciple de saint Benoît.</i>	
Tradução de Frei André Tavares, OP	405
REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	431
DIRETRIZES PARA AUTORES	437
ASSINATURA	441

Neste nosso tempo, que insiste em se caracterizar justamente pela falta de diálogo, manter uma publicação que preza pela interdisciplinaridade, beira o insólito. A escassez de diálogo não se encontra apenas no cotidiano, nas redes sociais ou nas situações mais ordinárias. Entre acadêmicos, tornou-se paradigmático enclausurar-se em especialidades estritas, que acabam por impor barreiras rígidas até mesmo para os profissionais da mesma área, mas que não convivem no mesmo nicho de pesquisa.

A Revista COLETÂNEA se recusa, desde o seu primeiro fascículo, a seguir a regra imaginária de respeito às fronteiras das disciplinas. Sua marca mais significativa sempre foi a de dar acolhimento a trabalhos das mais variegadas vertentes teóricas, sendo elas tomadas como consagradas ou não *standard*. A única e perene restrição que os editores sempre se impuseram foi a de observar a qualidade acadêmica dos textos.

Neste novo fascículo da Revista COLETÂNEA (v. 18, n. 36, jul./dez. 2019), temos a oportunidade de reforçar a marca que caracteriza a nossa publicação: a multiplicidade de ideias. Nesta edição, encontram-se esforços investigativos sobre Heidegger, Marx, Maritain e Frege até a arte sacra e o culto bizantino à Maria.

No primeiro artigo, D. Mauro Maia Fragoso e Igor Pires do Nascimento, nos apresentam um estudo sobre a Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes, no bairro de Vila Isabel, na cidade do Rio de Janeiro. O trabalho, no dizer dos autores, pretende “ressaltar o tríplice aspecto da finalidade da arte sacra, qual seja o de lembrar, ensinar e despertar a piedade”. Na sequência, o fascículo nos traz uma reflexão de Marcos Antônio Dias sobre a liturgia bizantina, praticada pelos ortodoxos ou pelos católicos orientais. No terceiro texto, João Vicente Ganzarolli de Oliveira aborda a crítica de Jacques Maritain ao ideólogo genebrino Jean-Jacques Rousseau.

Num trabalho de notável vigor filosófico, Sérgio de Souza Salles e Hugo Farias Silva discutem a questão da verdade. Para realizarem seu empreendimento recorrem às formulações de Tomás de Aquino e Gottlob Frege. O artigo de Eric Ewans Mendes vai ao jovem Heidegger e nos mostra quão profundo era o conhecimento do filósofo alemão sobre a Teologia Natural ou Filosófica que, com a Ontologia, formam a Metafísica ou Onto-teo-logia. O texto conclui, de forma contundente, que a teologia natural ou filosófica apresentou ao ente humano um Deus morto, fruto de pensamentos especulativos na reflexão do conteúdo da revelação e da fé. Já em seu instigante artigo, Gilbert Ronald Lopes Florêncio demonstra que a mercantilização da Justiça se dá pela mercantilização do instrumento de sua realização, que é o Direito. No penúltimo trabalho, Walter Gomide nos convida a fazer uma reflexão que une o pensamento do filósofo grego Anaximandro com uma teoria matemática contemporânea – a aritmética dos Números Transreais (criação do cientista inglês da computação, James Anderson). Por último, Wellington Trotta e Gianriccardo Grassia Pastore, de forma didática, apresentam alguns dos principais conceitos da obra de Karl Marx. Segundo os autores, não houve qualquer intenção de revisão de literatura e nem críticas às escolas que gravitam em torno do pensamento de Marx. O objetivo consistiu em fazer uma exposição do autor, por meio dos elementos teóricos clássicos da corrente filosófica que toma o modo de produção capitalista como objeto de análise e crítica da realidade contemporânea. Encerrando esta notável edição, temos uma tradução do texto de Dom Patrice Mahieu, OSB, “São Paulo VI, discípulo de São Bento”, feita por Frei André Tavares, OP.

Que este volume da COLETÂNEA traga momentos de deleite intelectual para muitos leitores!

Os editores

ARTIGOS

A Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes: a finalidade religiosa da arte em sua fachada

The Basilica of Our Lady of the Immaculate Conception of Lourdes: the religious purpose of sacred art on its façade

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*

IGOR PIRES DO NASCIMENTO**

Resumo: O objetivo do presente artigo é ressaltar o tríplice aspecto da finalidade da arte sacra, qual seja o de lembrar, ensinar e despertar a piedade. Embora comumente, se pense na finalidade da arte de, basicamente, evocar o belo – principalmente a partir do Renascimento –, verifica-se que no caso da arte sacra há uma subordinação a um fim alheio, que é a comunicação de uma mensagem religiosa. A Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes, no bairro de Vila Isabel, na cidade do Rio de Janeiro, constitui-se num típico exemplo da arte colocada a serviço da religião. Sua fachada tem, principalmente, nas esculturas e vitrais, a clara função de propagar o Dogma da Imaculada Conceição de Maria, além de fomentar a devoção à invocação mariana de Lourdes. Por meio da história da arquitetura, pode-se verificar que o uso da fachada das igrejas, como veículo de propagação dos ensinamentos da Igreja Católica, teve início na Idade Média, nas fachadas das igrejas românicas. Por isso mesmo, talvez, este seja o estilo predominante na gramática arquitetônica da basílica, cuja categorização estilística é um desafio, fato que se ajusta à trajetória e ao caráter enigmático de seu arquiteto, Antônio Virzi.

Palavras-chave: Função religiosa da arte. Arquitetura. Iconografia. Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes.

* Dom Mauro Maia Fragoso, OSB é monge e diretor de Patrimônio do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Doutor em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: maurofragoso@gmail.com

** Igor Pires do Nascimento é especialista em História da Arte Sacra pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: igorpnascimento@hotmail.com

Abstract: This paper aims at highlighting the triple aspect concerning sacred art purpose, that is to remember, teach, and arouse piety. Although one often thinks the purpose of art as basically evoking beauty (mainly from Renaissance onwards), it is proven that, in the case of sacred art, there is a subordination to another end: the communication of a religious message. The Basilica of Our Lady of the Immaculate Conception of Lourdes, in Vila Isabel, a district in Rio de Janeiro, is a typical example of art put at the service of religion. Its facade has, mainly in its sculptures and stained glass, the clear function of spreading the dogma of the Immaculate Conception of Mary, in addition to fostering the devotion to the Marian invocation of Lourdes. Throughout the History of Architecture, one can attest that the use of façades in churches as vehicles for the propagation of the teachings of the Catholic Church began in the Middle Ages, on the façades of Romanesque churches. That is the very reason, perhaps, for this style to be predominant in the Basilica's architectural grammar, whose stylistic categorization is a challenge – an issue that fits the career and the enigmatic character of its architect, Antonio Virzi.

Keywords: Religious function of art. Architecture. Iconography. Our Lady of the Immaculate Conception of Lourdes.

Breves considerações

A Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes é, certamente, um ponto de referência no bairro de Vila Isabel, seja como local de encontro de algumas gerações que possuem em comum a fé católica, seja como edifício único, em sua arquitetura de difícil classificação estilística. Projetada e construída na primeira metade do século XX, com a técnica do concreto armado, usado até na decoração interna, a igreja, aparentemente, não possui valor artístico amplamente reconhecido, pois durante a produção do presente trabalho não foi encontrado nenhum escrito acadêmico, tendo como tema a basílica. Foram encontrados apenas alguns trabalhos sobre seu arquiteto e rápidas menções a respeito da igreja, mas nenhuma pesquisa, que a tenha como caso específico. Todavia, o templo não deixa de ter o seu valor, pois é a única igreja deixada por Antônio Virzi, arquiteto cujas obras são um desafio às classificações estilísticas convencionais.

No presente artigo, contudo, a ênfase recai não tanto sobre as questões estilísticas, mas sobre a finalidade religiosa da arte, pois este parece ser um aspecto não muito explorado na produção acadêmica sobre arte sacra. É possível que pelo fato de haver em nosso país, igrejas com diferentes estilos arquitetônicos,

o estudo delas – e de toda a arte sacra nelas contidas (pinturas, esculturas, talhas, ourivesaria...) – tenha se concentrado muito nas questões estilísticas e técnicas. Embora estes sejam aspectos importantes, parece não responderem à questão fundamental do *por quê*, ou *para quê*, foram feitas tais igrejas e toda a arte sacra que elas abarcam. Portanto, as considerações acerca da finalidade religiosa da arte e da iconografia são vitais para que se possa compreender o conteúdo, e, no caso da fachada da basílica em questão, qual mensagem ou ensinamento está sendo transmitido pelos elementos artísticos que a compõem.

Por finalidade, neste artigo, deseja-se aludir a uma das quatro causas metafísicas de Aristóteles: a *causa final*, isto é, “o fim ou o propósito que moveu o agente... A causa final é a primeira na intenção e a última na execução” (JOSEPH, 2008, p. 256). É, portanto, na finalidade da arte sacra, que se busca evidenciar sua principal característica. E não serão abordadas as distinções, e, portanto, toda a discussão entre arte religiosa e arte sacra. Por fim, para que haja uma clara delimitação, a referida arte sacra é a cristã, especificamente a católica.

1 Finalidade da arte sacra: subordinação da arte a um fim alheio

Segundo o filósofo Étienne Gilson, “não há nenhuma relação necessária entre religião e arte” (GILSON, 2010, p. 149). Porém, é fato que inúmeras vezes ambas se unem, “já que o sujeito religioso é o homem e, desde que tenha de fazer alguma coisa, por exemplo, organizar um culto, sempre haverá homens para fazê-lo com arte” (Ibid., p. 149). Religião e arte são dois fenômenos da cultura humana que podem ser facilmente distinguidos, porém essa distinção não implica separação, principalmente na religião cristã, como se pode observar ao longo da história da Igreja, tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Da organização do culto religioso, “feita com arte”, para usar a expressão de Gilson, surge o que conhecemos por arte sacra. E é na sua finalidade, em termos filosóficos, que se encontra sua principal característica:

Existe então uma subordinação da arte a um fim que lhe é alheio. É possível que a arte se eleve em dignidade ao aceitar servir um fim mais elevado que o seu... A arte se enobrece, pois, ao se colocar a serviço de Deus e da religião; fica mais grave e mais rica de verdade e de emoções de uma ordem superior à que comporta apenas a simples produção de uma substância em vista de sua mera beleza. Essa ordem é superior, e é também diferente (Ibid, p. 153).

Para Gilson, há, na arte sacra uma subordinação da arte a outra finalidade sem ser a sua. Seu argumento é melhor compreendido no contexto de sua reflexão sobre o que é arte, em seu livro *Introdução às artes do belo – O que é filosofar sobre arte?* Segundo o filósofo, são três as operações principais do homem: “conhecer, agir e fazer, correspondendo a três ordens distintas: o conhecimento, a atividade e a factividade” (Ibid., p. 26). A essas três ordens correspondem três disciplinas principais: a ciência, a moral e a arte (Ibid., p. 26). Na ordem da factividade, encontram-se diversos objetos produzidos pelo ser humano, porém, nem todos podem ser classificados como arte. Para identificar nas operações do fazer, o que é arte, Gilson aponta para o belo como a finalidade que distingue, entre os objetos produzidos pelo homem, aqueles que são artísticos:

[...] a arte propriamente dita produz objetos expressamente planejados e concebidos tão só em vista de sua beleza. As artes deste gênero são as “belas-artes”, pois são artes do belo, na medida em que os objetos que produzem não têm nenhuma outra função imediata e primeira, senão a de serem belos. Este é o seu fim próprio, sua “razão de ser” e, conseqüentemente, sua natureza (Ibid., p. 30).

1.1 O belo: definição, distinção entre belo natural e belo artístico e sua relação com a arte sacra

Prosseguindo pela filosofia da arte proposta por Gilson, cabe verificar: primeiro, sua definição do belo como “aquilo cuja apreensão agrada em si e por si mesma” (Ibid., p. 33); segundo, sua diferenciação entre o belo natural e o belo artístico. Este é identificado no objeto feito pelo homem, o artista, cuja apreensão causa prazer (Ibid., p. 33). Como esclarece e delimita o filósofo Benedito Nunes, a união do belo com a arte e a distinção entre beleza natural e beleza artística são conceitos que, historicamente, nos soam mais familiares, graças à Renascença:

Foi no Renascimento que se deu a união teórica do Belo com a Arte, união que uma terceira ideia, a de Natureza, a qual nessa época adquiriu sentido preciso, ajudou a consumir. Conjunto de fenômenos sujeitos a leis, contendo formas perfeitas, como pensava Leonardo da Vinci, a Natureza é a fonte do Belo que o artista revelará com as suas produções, às quais se concede uma consistência semelhante à do Universo material e sensível, agora valorizado. Falar-se-á, daí por diante, numa *beleza natural*, a que a arte tem de se sujeitar, e que, para ela transplantada, gera a *beleza artística* (NUNES, 2016, p. 11).

Adotada a natureza do belo e delimitado o belo artístico como a finalidade das chamadas belas-artes, conforme propostos por Gilson, torna-se mais clara a característica principal da arte sacra, que é a “subordinação da arte a um fim que lhe é alheio” ao se “colocar a serviço de Deus e da religião”. Não se trata de ausência de beleza na arte sacra, segundo o filósofo, mas de uma hierarquia onde o elemento religioso tem a proeminência (GILSON, 2010, p. 155).

1.2 Aspectos históricos e teológicos

O historiador Hans Belting, em sua obra *Semelhança e Presença – a história da imagem antes da era da arte*, destaca o poder das imagens e o papel que desempenham nas religiões desde os primórdios da história:

Desde tempos primitivos, o papel das imagens tem se tornado aparente, a partir das ações simbólicas desempenhadas tanto por seus defensores, quanto por seus oponentes. Elas se prestam igualmente a serem expostas e veneradas, bem como profanadas e destruídas. Como substitutas daquilo que representam, funcionam, especificamente para possibilitar demonstrações públicas de lealdade e deslealdade. Profissões de fé públicas fazem parte da disciplina que toda religião requer de seus fiéis (BELTING, 2010, p. 1).

As origens da relação entre o cristianismo e as imagens podem remontar aos primórdios do judaísmo. Extrapola os limites deste trabalho detalhar a distinção entre o judaísmo pós-exílio babilônico e a religião do povo hebreu, como um todo, no período mosaico, porém, o fato é que foi nesse momento histórico que surgiu a regulamentação, podemos assim denominá-la, do uso das imagens pela lei de Moisés. Dom Mauro Maia Fragoso, OSB, professor e pesquisador, apontou, com muita pertinência, em seu artigo, *A difusão política e religiosa da imaginária cristã*, para a importância da Arca da Aliança nos primórdios do uso de imagens por judeus e cristãos: “Reconstituindo a linha temporal das sagradas imagens, a Arca da Aliança pode ser considerada o protótipo de toda a manifestação artística destinada aos cultos judaico e cristão...” (FRAGOSO, 2017, p. 134).

Quando em 311 d. C., o imperador Constantino concedeu a liberdade religiosa, começaram a surgir as primeiras igrejas (nos espaços já existentes das basílicas), e com elas uma dificuldade inicial apontada pelo historiador da arte, Ernest Gombrich:

A questão de como decorar essas basílicas... porque o problema geral da imagem e de seu uso na religião ressurgiu e suscitou violentas disputas. Num ponto, quase todos os primeiros cristãos estavam de acordo: não devia haver estátuas na Casa do Senhor. As estátuas pareciam-se demais com as imagens esculpidas de ídolos pagãos que a Bíblia condenava (GOMBRICH, 1999, p. 135).

O fato é que, a quantidade de mosaicos e pinturas que surgiram após o século IV d. C., permite concluir que havia certo consenso entre os cristãos quanto à legitimidade do uso de imagens, nos seus templos. Embora seja uma afirmação não conclusiva, parece razoável depreender que havia uma certa preponderância da finalidade pedagógica da imagem sobre a devocional. Pelo menos na Igreja latina, essa era a principal ênfase, conforme o ensino do Papa Gregório Magno, destacado por Gombrich:

Alguns as consideravam (as imagens) úteis porque ajudavam a congregação a recordar os ensinamentos que haviam recebido e mantinham viva a memória desses episódios sagrados. Esse foi o ponto de vista adotado principalmente na parte latina, ocidental, do Império Romano. O Papa Gregório Magno, que viveu no final do século VI, seguiu essa orientação. Lembrou àqueles que eram contra qualquer pintura, que muitos membros da Igreja não sabiam ler nem escrever, e que, para ensiná-los, essas imagens eram tão úteis quanto os desenhos de um livro ilustrado para crianças. Disse ele: “A pintura pode fazer pelos analfabetos o que a escrita faz pelos que sabem ler” (GILSON, 2010, p. 135).

Com o passar dos séculos, a compreensão da Igreja, quanto ao uso das imagens, foi se solidificando e sistematizando, de modo que Gilson atribui a Santo Tomás, em linhas gerais, o resumo do ensino católico sobre a função das imagens, e, portanto, de certo modo, da finalidade de toda arte sacra:

Como sempre, Santo Tomás de Aquino soube elaborar uma breve exposição, clara e completa, da doutrina da Igreja sobre esse ponto delicado. Resumindo o presente e preparando o futuro, já no seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (III, 9, 2, 3), lê-se a quintessência de toda a doutrina: “Três foram os motivos para a introdução de imagens na Igreja: o primeiro, para instruir os incultos, que as imagens ensinam como se fossem livros. O segundo, para lembrar o mistério da Encarnação e os exemplos dos santos, representando-os todo dia aos nossos olhos. O terceiro, para alimentar os sentimentos de devoção, pois os objetos da visão a excitam melhor que os da audição”. A

doutrina da Igreja está toda contida, no essencial, nessas fórmulas lapidares (Ibid., p. 152).

Santo Tomás conseguiu sintetizar, por assim dizer, a questão da finalidade religiosa da arte, segundo o Magistério da Igreja Católica, nesses três aspectos: “ensinar, lembrar e emocionar” (Ibid., p. 154). Seja na história eclesiástica que o precedeu, seja na posterior, o que se percebe é que o Santo Doutor conseguiu isolar o essencial de toda a doutrina da Igreja a respeito do tema, nessas três intenções.

2 A Basílica de Nossa Senhora de Lourdes em Vila Isabel: breve histórico e descrição de seu interior

A escassez de documentação sobre a Basílica constitui a principal dificuldade para se fazer um relato histórico acurado a seu respeito e, principalmente, sobre seus idealizadores e construtores. Para o presente trabalho, foram usadas, como fonte de pesquisa histórica, apenas uma pequena revista comemorativa da época de sua sagração, o site da igreja, o site do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), alguns artigos do jornal paroquial *Ecos de Lourdes* e o site do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

A Basílica foi sagrada, ou seja, dedicada ao serviço de Deus, em 24 de maio de 1943, pelo então Núncio Apostólico D. Benedito Aloisi Masella. Porém, conforme uma placa que se encontra no primeiro altar-lateral à direita do altar-mor, as obras internas tiveram fim em 1958. Seu pároco era o Mons. Jaime Sabba Battistoni que, segundo a referida revista comemorativa, foi também o idealizador de sua arquitetura e decoração. No mesmo documento, encontra-se a informação de que “todo o plano arquitetônico e decorativo” pertence ao “estilo românico”. Tal classificação, porém, é discutível como se verá adiante, sendo mais razoável a denominação neorromânico, embora o estilo predominante do edifício pareça ser o ecletismo. Sobre a autoria da igreja, o site do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) informa que o autor do projeto foi o arquiteto italiano Antônio Virzi.

A história da Basílica remonta a 19 de agosto de 1900, quando a Capela de Nossa Senhora de Lourdes foi desmembrada da paróquia de São Francisco Xavier, do Engenho Velho, e criada a freguesia de Vila Isabel, pelo então

Arcebispo Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti. Nessa ocasião, a igreja estava localizada na antiga Praça 07 de Março, atual Praça Barão de Drummond. Em 07 de maio de 1914, foi erigida a nova matriz, de acordo com o site da Basílica. Porém, só em 20 de dezembro do referido ano é que foi lançada a pedra fundamental da igreja, pelo mesmo Arcebispo, Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, criado Cardeal, pelo Papa Pio X, desde 1905, no Boulevard 28 de Setembro, número 200. Assim, desde o lançamento da pedra fundamental até a sagração da igreja passaram-se, aproximadamente, vinte e oito anos e cinco meses. Parece ter sido esse o tempo de duração da construção da igreja. Porém, de acordo com o site do INEPAC, as obras teriam começado em 1919, o que reduz o tempo de construção para vinte e quatro anos. Em 23 de maio de 1959, dezesseis anos depois, a matriz recebeu o título de *Basílica Menor*, concedido pelo Papa João XXIII. E em 06 de setembro de 1990, houve o tombamento definitivo da igreja pelo INEPAC.

No interior da Basílica, destaca-se o imponente altar-mor, que é uma reprodução da gruta de Massabielle, em Lourdes na França, onde Santa Bernadete Soubirous teve a visão da Virgem Maria. Nele, vê-se a escultura de Nossa Senhora num ponto mais alto e recuado, tal como a iconografia da invocação de Lourdes, descrita no capítulo quatro do presente trabalho. Mais abaixo, está a imagem da vidente Bernadete, ajoelhada e com as mãos cruzadas, em sinal de oração e portando o terço. A escultura de Santa Bernadete está de perfil, em relação ao espectador, mas com todo o corpo voltado em direção à Virgem, cuja posição é ligeiramente diagonal, o que a faz dialogar, tanto com a vidente, quanto com o observador ou fiel. O altar-mor tem proporções monumentais, além de ser emoldurado por um arco romano enfeitado com medalhões, que contêm pinturas que representam os cinco mistérios gozosos: o anúncio do Anjo Gabriel à Nossa Senhora; a visita de Nossa Senhora à Santa Isabel; O Nascimento de Jesus; a apresentação de Jesus no Templo e a purificação de Nossa Senhora; Jesus perdido e achado entre os doutores no Templo. O teto abobadado é decorado com losangos e pequenas cruzes que, em conjunto, lembram os tetos em caixotões. Nele encontram-se também, acima das janelas, pinturas que representam algumas das invocações marianas da ladainha Lauretana, com a respectiva invocação inscrição abaixo.

Os altares laterais formam um conjunto de dez, cinco à direita e cinco à esquerda. Como o templo possui planta em formato de cruz bizantina, os dois principais altares laterais encontram-se nas pontas dos braços da cruz, um

pouco mais recuados, em relação aos outros altares que os ladeiam. À direita do altar-mor, encontra-se o altar lateral central, dedicado à Nossa Senhora do Rosário de Pompeia. À esquerda deste altar, seguem-se os altares laterais de São José, com o Menino Jesus nos braços, e do Sagrado Coração de Jesus, e, à direita os altares de Santo Antônio e de Santa Rita de Cássia. À esquerda do altar-mor, encontra-se o altar lateral central, dedicado à São Miguel Arcanjo, junto com as santas Agnes e Cecília. À direita deste altar seguem-se, sucessivamente, os altares dedicados a São Sebastião e à Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida e, à sua esquerda, os altares de Santa Bernadete Soubirous e de Santa Teresinha do Menino Jesus. Todas as esculturas dos altares laterais são de grandes dimensões e seus nichos são emoldurados por arcos romanos, que proporcionam um efeito harmônico com o restante do edifício, principalmente, com a fachada e com o altar-mor.

2.1 O estilo arquitetônico da Basílica: um desafio às classificações estilísticas

De acordo com a revista comemorativa da ocasião em que a igreja foi sagrada, o estilo arquitetônico adotado foi o românico. Dão embasamento para tal classificação os arcos plenos da fachada que emolduram o vitral superior acima do portal do meio, os três portais e as oito esculturas. Todavia, classificar o edifício como românico é um anacronismo. O termo mais apropriado seria *neorromânico*. Além do mais, a Basílica possui uma gramática arquitetônica com elementos estranhos ao românico, tanto no exterior quanto no interior: pequenas cruzes gregas ornamentais, ornamentos clássicos e centenas de pequenos anjos (a maioria representados apenas por rostos e asas), que emolduram os altares laterais e o altar-mor. Outra característica dissonante é a planta da Basílica, em formato de cruz grega. Esse tipo de planta, de acordo com o professor de arquitetura, Nikolaos Karydis, surgiu no século IX d. C.: a “[...] tipologia da cruz grega foi recorrente na Grécia e na Ásia Menor por mais de cinco séculos. Um dos seus primeiros exemplos é o da Igreja da Theotókos (Mãe de Deus), no Monastério de Hosios Loukas, Grécia (946-955)” (JONES, 2014, p. 83)”. Há, na Basílica de Nossa Senhora de Lourdes, portanto, uma combinação de elementos que justificaria classificar todo o edifício como eclético. Esta, aliás, é a classificação estilística encontrada no site do INEPAC:

a “fachada eclética combina de modo inovador elementos historicistas, que já foram identificados com as igrejas lombardas e com a arquitetura italiana”.

O *Dicionário Oxford de arte* lança luz sobre o ecletismo, com um conceito bem amplo: [...] “estilo que combina características provenientes de fontes diversas. Um tal estilo deriva, frequentemente, da suposição, explícita ou não, de que os traços excelentes de vários grandes mestres podem ser selecionados e combinados numa só obra de arte” [...] (Dicionário Oxford de Arte, 2007, p. 170). Originário de meados do século XIX, o ecletismo em arquitetura, ou pelo menos o ecletismo europeu, poderia ser classificado, de acordo com o arquiteto e historiador Luciano Patetta, em três correntes principais:

[...] a da composição estilística, baseada na adoção imitativa coerente e “correta” de formas que, no passado, haviam pertencido a um estilo arquitetônico único e preciso [...]; a do historicismo tipológico, voltado, predominantemente, a escolhas apriorísticas de cunho analógico que deviam orientar o estilo quanto à finalidade a que destinava cada um dos edifícios [...]; a dos pastiches compositivos que, com uma maior margem de liberdade, “inventava” soluções estilísticas historicamente inadmissíveis e, às vezes, beirando o mau gosto (mas que, muitas vezes, escondiam soluções estruturais interessantes e avançadas) (PATETTA *In* FABRIS, 1984, p. 14).

À primeira vista parece que a Basílica de Lourdes se enquadra na corrente eclética descrita por Patetta como *pastiche compositivo*, pois combina elementos arquitetônicos e ornamentais de épocas e estilos variados, com grande liberdade, com soluções estéticas inovadoras. Todavia, a dificuldade para encaixar a arquitetura da Basílica num programa estilístico preciso parece derivar da mesma dificuldade para se classificar as demais criações de seu arquiteto. Antônio Virzi veio para o Rio de Janeiro em 1910, aos 28 anos, e, de acordo com o professor de Urbanismo, Augusto Ivan de Freitas Pinheiro, tornou-se “[...] símbolo privilegiado da travessia entre dois séculos” (PINHEIRO, 2009, p. 249):

[...] Antônio Virzi foi o nosso arquiteto da travessia do século, da transição da arquitetura eclética em direção ao modernismo. O homem-rótula que, sem medo e, talvez, sem saber, articulou dois tempos quase inconciliáveis, não houvesse sido ele o mago da passagem, o articulador hábil de percursos. O homem da luz que guia a arquitetura em direção ao sentimento. Da ponte entre o romantismo e o modernismo. Único. Sem seguidores nem antecessores. Solitário navegador entre dois séculos, tão próximos e tão diferentes [...] (Ibid., p. 257).

Obras de Virzi, como os edifícios Elixir do Nogueira e Palacete Martinelli, ambos demolidos na década de setenta, foram exemplos dessa arquitetura de transição (poderíamos assim nomeá-la), de difícil categorização, segundo Piniheiro: “*Art nouveau?* Neogóticos? Neorromânicos? Medievo-Toscanos? *Art déco?* *Puglieses?* Lombardos? Talvez tudo isto. Quase espetaculares, impressionantes, embora não pela escala, mas pela maneira como intrigavam os passantes” (Ibid, p. 254). Com esta descrição de Antônio Virzi, como “o nosso arquiteto da travessia”, concorda o arquiteto Alberto Taveira, ao descrever sua obra como “...enclausurada entre dois momentos particularíssimos e antagônicos da arte arquitetônica, Ecletismo – ou Historicismo, como queiram os mais puristas – e Modernismo” (TAVEIRA, 2007, p. 170). Ainda segundo Taveira: “Em seus mais completos projetos, [Virzi] desenhava tudo, adepto da visão que entendia arquitetura como síntese das artes e o arquiteto como artista total ... (*ibidem*, p. 163)”. Esta descrição do modo como Virzi elaborava seus projetos se harmoniza, perfeitamente, com o conceito de composição adotado pelos arquitetos ecléticos, segundo a arquiteta e professora Jaqueline Viel Caberlon Pedone, o que faria do arquiteto de nossa basílica um herdeiro do conceito de composição adotado pelos seus antecessores:

O conceito de composição também significava que era preciso tornar coerente a construção, a estrutura, as partes e os ornamentos. Muitos arquitetos se dedicaram ao domínio da ornamentação e à sua incorporação aos procedimentos de projeto; consideravam que ela deveria estar integrada e não acrescentada ao edifício. O ornamento deveria ser pensado como emergindo da estrutura do edifício. A própria estrutura se tornou a base do significado arquitetônico (PEDONE, 2005, p. 133).

As nuances de correntes do ecletismo na arquitetura, expostas por Patetta, aliadas ao perfil enigmático de Antônio Virzi, a “ovelha negra da crítica contemporânea” (TAVEIRA, p. 163), nas palavras de Lúcio Costa, fazem da Basílica de Nossa Senhora de Lourdes, em Vila Isabel, um verdadeiro desafio às classificações estilísticas convencionais. Outro fator que contribui para a singularidade dessa igreja é a utilização do concreto armado, em sua construção, pela empresa que a executou, a Companhia Locativa e Construtora, segundo dados do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Não é tanto na fachada da basílica que se nota o uso do concreto armado, mas no seu interior, onde a

técnica propiciou um profuso entrelaçamento entre estrutura arquitetônica e ornamentos. Assim, pode-se dizer, com as devidas proporções, que tal técnica de construção permitiu uma profusão ornamental semelhante ao que a talha em madeira permitiu nas nossas igrejas coloniais.

3 Iconografia da fachada da Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes

Pode-se afirmar, com segurança, que a imagem de destaque na fachada da Basílica é a escultura de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes, que fica no seu topo e centro. Quase todos os elementos presentes na fachada apontam para esta imagem ou se relacionam com ela. Cabe lembrar que, de acordo com o exposto no início do presente trabalho, a finalidade religiosa da arte possui três aspectos: ensinar, lembrar e estimular a piedade. Parece razoável afirmar que todos esses aspectos estão presentes na fachada: a propagação, ou o estímulo à piedade, própria do culto de Nossa Senhora (aspecto emocional), sob a invocação de Imaculada Conceição de Lourdes, além do ensino e lembrança do Dogma da Imaculada Conceição de Maria (aspectos didático e mnemônico). Conforme a descrição acima, sua fachada é coroada com uma imponente escultura da Imaculada Conceição de Lourdes, monocromática, toda branca, que corresponde bem à descrição iconográfica apresentada no Dicionário de Mariologia, sobre o relato da aparição, descrita pela vidente Santa Bernadete:

[...] o nicho da gruta depois do canal se ilumina suavemente como se atravessada por um raio de sol que penetra a névoa do dia, e na luz ela vê uma jovem maravilhosa, vestida de branco, que lhe sorri e lhe faz sinal para que se aproxime. Uma faixa azul lhe prende a cintura, sobre cada um dos pés pousa uma rosa amarela e amarela é a cor da corrente do seu rosário (*Dicionário de mariologia*, 1995, p. 770).

3.1 Os vitrais: a queda do primeiro casal e o anúncio da salvação, e a Rainha Ester, como prefiguração de Maria

Logo abaixo da estátua de Nossa Senhora de Lourdes, no centro da fachada em cuja base está o portal principal, encontram-se dois imponentes vitrais relacionados à participação de Maria no plano salvífico, de acordo com a

teologia católica. No primeiro, está representada a queda de Adão e Eva e sua consequente expulsão do jardim do Éden, registrada no capítulo terceiro do livro do Gênesis. Pode-se afirmar, também, que é a representação iconográfica do que a teologia cristã denominou pecado original. O vitral é, na verdade, um tipo de tríptico que forma uma unidade. No vitral do meio, está Deus, entre nuvens e resplendor, retratado como um homem idoso, de barba e cabelos longos e brancos, em meio corpo, vestido com uma espécie de túnica de mangas longas que, com o dedo da mão direita em riste, repreende e expulsa o casal do paraíso, e com a outra aponta para baixo, na direção da árvore, parecendo lembrá-los da proibição de comerem do seu fruto e justificar o consequente castigo. É provável que esta caracterização de Deus, como um ancião, tenha origem na visão do profeta Daniel registrada no livro veterotestamentário homônimo, capítulo sete, versículo nove. Abaixo de Deus, no centro da cena, está a árvore da ciência do bem e do mal, e nela o demônio, representado por uma figura híbrida de homem e serpente, enroscado na árvore. Com a mão esquerda, Satanás segura um fruto da árvore e, com a outra, aponta para ele num gesto que parece indicar o conteúdo de seu diálogo com Eva. A associação do demônio com a figura da serpente tem como base a visão de São João, o Evangelista, registrada no livro do Apocalipse, capítulo doze, versículo nove, onde Satanás é também chamado de *antiga Serpente*. Nesta cena do vitral central, o paraíso é retratado como um lugar de grande beleza, com flora variada, e onde animais como o leão, o tigre, elefantes e o dromedário convivem pacífica e harmoniosamente, antes da desordem causada pelo pecado.

No vitral da direita está o casal, logo após a queda, olhando para Deus, que os repreende e expulsa. Pode-se concluir que a cena exprime um momento entre a queda e expulsão do paraíso, por causa das folhas usadas para cobrir a nudez de ambos. No terceiro capítulo do livro do Gênesis, o autor relata que eles *entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram* (Gn 3. 07), após perceberem a própria nudez. Próximo ao fim do capítulo, relata-se que Deus fez para o casal *túnicas de pele, e os vestiu* (versículo 21), e depois, os expulsou do jardim do Éden (versículo 23). Nesse diálogo, entre o vitral da direita e o central, pode-se perceber o resumo do relato da queda e da expulsão do paraíso.

O vitral da esquerda traz, como que pairando no céu, uma imagem da Virgem com o Menino, ambos coroados, ela com um manto azul que lhe cobre a cabeça e se estende até os braços. É como se fosse um pequeno quadro. Abaixo dele, está a legenda *SPES NOSTRA*, esperança nossa, uma das invocações da

Virgem, contida na Ladainha Lauretana. Essa imagem da Virgem com o Menino é a síntese visual da sentença proferida por Deus contra a serpente, que contém uma promessa de salvação: “Porei hostilidade entre ti (serpente) e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3. 15). Todo este versículo está resumido no trecho latino, registrado no exterior da fachada acima do vitral (Foto 4): *INIMICITAS PORAM INTER TE ET MULIEREM*. Embora a tradução adotada na Bíblia de Jerusalém possa induzir à interpretação de que quem *esmagará a cabeça da serpente* será Maria, há uma nota exegética e teológica, na Bíblia de Jerusalém, que explica a participação de Nossa Senhora, na salvação realizada por seu Filho, Jesus Cristo:

Esse versículo constata a hostilidade fundamental entre a serpente e a humanidade, mas deixa entrever a vitória final da humanidade: é um primeiro clarão de salvação, ou “Protoevangelho”. A tradução grega, começando a última frase com um pronome masculino, atribui essa vitória não à linhagem da mulher em geral, mas a um dos filhos da mulher; dessa forma é estimulada a interpretação messiânica já presente na tradição judaica antiga, depois retomada e explicitada por muitos Padres da Igreja. Com o messias, sua mãe é implicada, e a interpretação mariológica da tradução latina *ipsa conteret* tornou-se tradicional na Igreja (Bíblia de Jerusalém, 2015, p. 38).

No vitral abaixo, vemos outra cena bíblica: a Rainha Ester sendo admitida à presença do Rei Assuero, da Pérsia. O episódio é narrado nos capítulos cinco, seis e sete do livro de Ester, no Antigo Testamento. Pode-se dizer que estes capítulos são o clímax da história, cujo enredo está muito bem resumido na introdução ao livro, contida na *Bíblia de Jerusalém*:

O livro de Ester narra... a libertação da nação por intermédio de uma mulher. Os judeus radicados na Pérsia são ameaçados de extermínio pelo ódio do vizir onipotente, Amã, e são salvos graças à intervenção de Ester, jovem compatriota que se tornara rainha e era orientada por sua vez pelo tio Mardoqueu. Há reviravolta completa da situação: Amã é enforcado, Mardoqueu assume seu lugar, os judeus massacram seus inimigos. A festa de Purim é instituída para comemorar essa vitória e recomenda-se aos judeus celebrá-la todos os anos (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 663).

Como o vitral acima, este também é composto à moda de tríptico. Ladeiam a cena principal, nos vitrais laterais, outros dois importantes personagens,

ambos identificados pelos nomes: à esquerda Amã, inimigo dos judeus; à direita Mardoqueu, tio e tutor de Ester, ajoelhado em posição orante. Ester, por sua vez, é representada no vitral central como uma jovem mulher adornada com uma coroa e um longo vestido branco. A Rainha curva levemente a cabeça em sinal de submissão diante do Rei que com a mão direita parece lhe tocar o rosto enquanto mostra receptividade, portando na outra mão o cetro dourado que lhe havia estendido. A cena descreve bem o versículo dois do capítulo cinco, onde está registrado que Ester, enquanto falava, desmaiou e todos os cortesãos e o Rei procuraram reanimá-la. Toda essa movimentação pode ser percebida pelo esvoaçar das roupas do Rei e pela perna dobrada, que indica seu súbito levantamento do trono, para socorrer a Rainha. Além da movimentação do Rei, há também o gesto de uma das damas de companhia de Ester, que procura ampará-la com as mãos e a posição de retaguarda de outra serva, pronta a não deixá-la cair no chão.

Acima desse vitral, na parte externa da fachada, está a inscrição latina: DONA MIHI POPULUM MEUM O REX. Este trecho é o resumo do pedido de Ester ao Rei, durante o banquete que ofereceu a ele e a Amã, com o intuito de desmascarar este e salvar seu povo ameaçado. O versículo inteiro (7. 3) diz o seguinte: “Se realmente encontrei graça a teus olhos, ó rei, respondeu-lhe a rainha Ester, ‘e se for do teu agrado, concede-me a vida, eis meu pedido, e a vida de meu povo, eis meu desejo...’”. É evidente que a finalidade desse vitral é apresentar Ester como uma personagem veterotestamentária, que prefigura Maria. Nossa Senhora, portanto, pode ser considerada a nova Ester, que está diante do Rei, seu divino Filho, intercedendo pelo seu povo.

3.2 As fileiras das esculturas de santos e beatos

Ladeando o conjunto de vitrais mais próximo do topo, que representa a queda e expulsão do primeiro casal do jardim do Éden, há duas fileiras de esculturas de santos e beatos identificados, nominalmente, em latim. Do lado esquerdo, em ordem ascendente estão dispostos: B. SCHOTUS – Beato João Duns Scoto; S. ANTONIUS – Santo Antônio de Pádua; B. BEATRIX – Santa Beatriz da Silva (canonizada em 1976, depois da construção da Basílica); S. ANDREAS – Santo André. E do lado direito, também em ordem ascendente: B. BELARMINUS – São Roberto Belarmino (embora canonizado em 1930,

consta como beato na inscrição); S. ALFONSUS – Santo Afonso Maria de Ligório; S. AUGUSTINUS – Santo Agostinho; S. JOANNES – São João Evangelista.

A escolha dos santos e beatos enfileirados não é aleatória. Todos estão relacionados, de maneira direta ou indireta, ao Dogma da Imaculada Conceição. Duns Scoto, Santo Antônio e Santa Beatriz, em sintonia com a família franciscana a que pertenciam, creram e propagaram a fé na Imaculada Conceição de Nossa Senhora, séculos antes da proclamação do Dogma. São Roberto Belarmino, Santo Afonso e Santo Agostinho, todos doutores da Igreja, parecem representar o Magistério da Igreja, cuja autoridade respalda o Dogma. Os outros dois santos que encabeçam as fileiras são os apóstolos André e João, provavelmente assim destacados porque, segundo o evangelho do próprio São João, ambos foram os primeiros discípulos a seguir Jesus Cristo (Jo 1. 35 a 40). Como toda a dignidade e privilégio de Nossa Senhora, expressos pelo Dogma, advêm da Pessoa divina que gerou, pode-se perceber que a finalidade das posições de destaque dadas às esculturas dos primeiros discípulos é ressaltar, indiretamente, as raízes apostólicas da fé na Imaculada Conceição.

3.3 As alegorias da fé e da esperança e o brasão episcopal do Cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque

Logo abaixo dos vitrais da cena relacionada à rainha Ester, há um tipo de nicho, também tripartido, que contém no centro o brasão do Cardeal Arcoverde, ladeado à direita por uma escultura feminina representando a fé, e à esquerda, por outra, representando a esperança. As duas esculturas femininas, uma segurando uma grande cruz com a inscrição latina *CREDO* (creio), e a outra, com uma âncora inscrita *SPERO* (espero), são alegorias das virtudes teológicas da fé e da esperança, conforme a definição de alegoria dada por Udo Becker, em seu *Dicionário de Símbolos*: “a conversão proposital de uma realidade conceitual numa representação figurada com significados determinados dos vários motivos figurados; especialmente como *personificação*... (BECKER, 1999, p. 15). De acordo com o mesmo dicionário, a âncora “representa a única esperança do navio, ela é símbolo da esperança, sobretudo na linguagem simbólica cristã (frequente em túmulos e sarcófagos), e um símbolo da perseverança e da fidelidade... (Ibidem, p. 21)”. Já a figura da cruz, segundo Becker,

pode simbolizar o “cristianismo em geral” (Ibidem, p. 81). Sendo assim, a cruz com a inscrição latina *CREDO*, parece simbolizar a união da religião cristã, em si, com a ação subjetiva de crer do fiel, que tem como origem a ação divina de infundir na alma do crente tal virtude.

Ambos os símbolos, a cruz da fé e a âncora da esperança, tornam-se alegorias, porque são portadas por figuras femininas, assim escolhidas, provavelmente, porque a palavra virtude é de gênero feminino. Atrás da alegoria da esperança, há dois anjos em alto-relevo, um ajoelhado e outro de pé, em cuja frente há uma espécie de faixa, com a inscrição latina *IN SPE FORTITUDO VESTRA*, “na esperança residirá a vossa fortaleza” (Is 30. 15), conteúdo que reforça a virtude em questão. De modo semelhante, atrás da alegoria da fé, há dois anjos em alto-relevo, um ajoelhado e outro de pé, também com uma faixa na frente, portando a inscrição latina *VIGILATE STATE IN FIDE*, “Vigiai! Sede firmes na fé!” (1Cor 16. 13), uma exortação de São Paulo, em sua primeira epístola aos Coríntios, usada como referência à virtude da fé.

Entre as duas alegorias está o brasão do Cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque, Arcebispo, na ocasião em que começaram as obras de construção da basílica. O prelado exerceu seu episcopado na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, de 1887 a 1930, e ganhou notoriedade por ter sido criado pelo Papa Pio X, como Cardeal, o primeiro do Brasil e da América Latina. Coroando seu brasão está o chapéu cardinalício usado na época, conhecido como *galero* ou *capelo*, do qual saem duas cordas, cada qual com 15 borlas. Logo abaixo, estão: uma cruz dupla, que segundo o *Dicionário de Símbolos* é usada por Cardeais e Patriarcas; uma mitra branca, com uma cruz ao centro, um tipo de cobertura de cabeça usado pelos bispos; e o báculo, um bastão utilizado pelos bispos, símbolo da função pastoral e de autoridade. Abaixo desses três símbolos está o escudo, dividido em quatro partes: no primeiro campo, o azul representa o manto de Nossa Senhora, a torre corresponde à Igreja e a hóstia, com as letras IHS (IESUS HOMININUM SALVATOR), refere-se a Jesus Cristo, como salvador de todos os seres humanos; o segundo, o terceiro e o quarto campos correspondem às armas familiares do bispo, originário da nobreza lusitana. Abaixo, está o lema de seu episcopado *DOMINI FORTITUDO NOSTRA*, “Deus é a nossa força (ou fortaleza)”, muito provavelmente uma alusão ao trecho do livro de Neemias, capítulo 8 versículo 10, do Antigo Testamento.

3.4 Rosáceas e anjos das portas laterais

Um par de rosáceas e outro de anjos encontram-se nas laterais da fachada, acima dos portais, separados pelo conjunto, acima do portal central. Diferentes das rosáceas das grandes igrejas medievais, as da Basílica não têm grandes dimensões nem vitrais expressivos. Não deixam, todavia, de cumprir sua finalidade de símbolo cristológico e mariano, pois de acordo com Udo Becker “... na Idade Média a rosa era um atributo das virgens, também um símbolo de Maria ... (e) ... as *rosáceas* das igrejas medievais possuem estreita relação simbólica com ... o sol como símbolo de Cristo (Ibidem, p. 238).

Quanto aos anjos, o da esquerda traz a inscrição latina *DOMUS DOMINI*, “casa de Deus”, e o da direita, a inscrição *FIRMITER AEDIFICATA*, “firmemente edificada”. Portanto, os dois anjos formam uma mensagem, cujo conteúdo pode ser traduzido por “Esta é a casa de Deus, firmemente edificada”, em alusão à comparação que Jesus Cristo faz daqueles que lhe ouvem as palavras, como o homem prudente, que edificou sua casa sobre a rocha (Mt 7, 24). O artifício de fazer dos anjos portadores de mensagens, tanto atrás das alegorias das duas virtudes teológicas, quanto acima dos portais laterais, parece ecoar o fato de que nas Escrituras os anjos, geralmente, são portadores de mensagens divinas.

Considerações finais

Embora a Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes, em Vila Isabel, seja um edifício de difícil classificação estilística – ou, no melhor dos casos, de um ecletismo controvertido, à semelhança de Antônio Virzi, seu arquiteto – não há como deixar de notar que nele a arte sacra cumpre bem sua função. À semelhança das primeiras basílicas cristãs, sejam as da era constantiniana ou do período medieval, a Basílica de Nossa Senhora de Lourdes possui uma longa e confortável nave, para abrigar os fiéis, além de possuir um impressionante altar-mor, que reproduz a gruta de Massabielle, com as esculturas de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes e de Santa Bernadete Soubirous, que recordam e ensinam a respeito da aparição, e estimulam a devoção dos crentes.

A fachada da Basílica pode ser compreendida como pertencente àquela tradição das fachadas românicas medievais, cuja arte, presente nas esculturas e vitrais, servia como veículo de comunicação do ensino da Igreja e seu convite à vida de piedade. Embora a Basílica de Nossa Senhora de Lourdes possua

uma bela fachada, o convite à contemplação do belo, em si, cede lugar à propagação do mistério da Imaculada Conceição de Maria e à devoção de sua aparição em Lourdes.

Todos os demais elementos da fachada reforçam, direta ou indiretamente, o dogma da Imaculada Conceição de Maria, e fomentam a devoção à invocação de Nossa Senhora de Lourdes. Principalmente nos vitrais, a iconografia reforça dois aspectos fundamentais da mariologia, para se compreender o lugar de Nossa Senhora na história da salvação, segundo a teologia católica: primeiro, que ela seria a *nova Eva*, da qual surge uma nova humanidade, ou um novo povo de Deus, que tem no seu Filho, Jesus Cristo o seu salvador; segundo, a sua dignidade e seu papel intercessório, tipificados pela rainha Ester. A fé da Igreja nesses aspectos, acerca da pessoa de Maria, principalmente na sua preservação da mancha do pecado original está, de certo modo, representada nas fileiras de esculturas dos santos doutores e beatos, encabeçadas pelos apóstolos André e João. Já os outros elementos, como as rosáceas, as alegorias da fé e da esperança, o brasão episcopal do Cardeal Joaquim Arcoverde, e os anjos, relacionam-se a aspectos do contexto histórico no qual a Basílica começou a ser construída e à piedade católica, em geral, como o cultivo das virtudes teologais e a veneração aos anjos. Esses elementos cumprem, também, uma função decorativa, porém, sempre subordinada à comunicação da mensagem, que é o objetivo principal.



Foto 1: Fachada da Basílica de Nossa Senhora de Lourdes. Fotografia: Igor Pires do Nascimento.



Foto 2: Vitrail da queda e anúncio da salvação. Fotografia: Igor Pires do Nascimento.

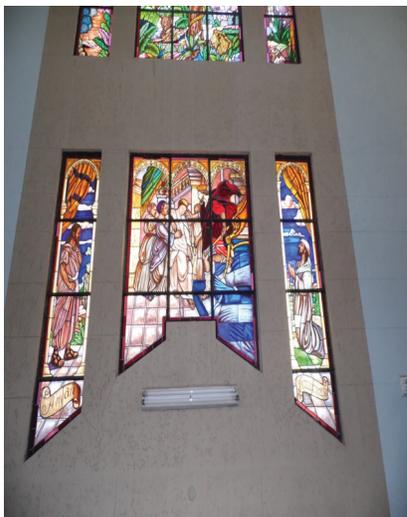


Foto 3: A Rainha Ester sendo admitida à presença do Rei Assuero. Fotografia: Igor Pires do Nascimento.

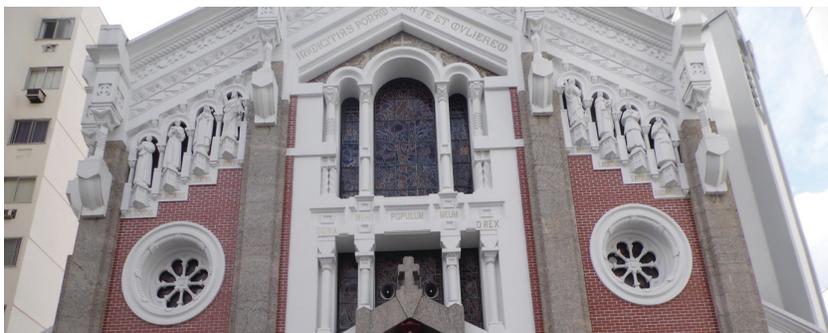


Foto 4: Fileiras das esculturas de santos e beatos. Fotografia: Igor Pires do Nascimento.



Foto 5: As alegorias da fé e da esperança e o brasão do Cardeal Arcoverde. Fotografia: Igor Pires do Nascimento.



Fotos 6 e 7: Anjos acima dos portais laterais. Fotografias: Igor Pires do Nascimento.

Referências

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1999.

BELTING, Hans. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars urbe, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulos, 2015.

Dicionário de Mariologia. Dirigido por Stefano De Flores e Salvatore Meo. São Paulo: Paulus, 1995.

Dicionário Oxford de Arte. Editado por Ian Chilves, 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FABRIS, Annateresa. *Ecletismo na arquitetura brasileira*. São Paulo: Nobel, 1987.

FRAGOSO, Mauro Maia. A difusão política e religiosa da imaginária cristã. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 130-152, jan./jun. 2017. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br. Acesso em: 06 jan. 2019.

GILSON, Étienne. *Introdução às artes do belo: O que é filosofar sobre arte?* Tradução Érico Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2010.

GOMBRICH, E. H. *A História da Arte*. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999.

JONES, Denna. *Tudo sobre arquitetura*. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

JOSEPH, Miriam. *O Trivium: as artes liberais da lógica, gramática e retórica: entendendo a natureza e função da linguagem* / tradução e adaptação Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

PEDONE, Jaqueline Viel Caberion. O espírito eclético. Dissertação (mestrado) – Porto Alegre: UFRGS, Faculdade de Arquitetura, 2002. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/2373>. Acesso em: 06 ago. 2018.

PINHEIRO, Augusto Ivan de Freitas. Virzi, Antônio, Arquiteto: espaço em trânsito. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, ano XV, n. 60, p. 249-258, jul./set. 2009. Disponível em: <http://www.academia.org.br/publicacoes/revista-brasileira>. Acesso em: 07 ago. 2018.

TAVEIRA, Alberto. Fogos de artifício à luz do dia: a arquitetura de Antonio Virzi no Rio de Janeiro. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 163-173, 2017. INSN 1983-6031. Disponível em: <http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/Atual/> Acesso em: 07 ago. 2018.

Artigo recebido em 14/02/2019 e aprovado para publicação em 18/03/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-1>

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia; NASCIMENTO, Igor Pires do. A Basílica de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Lourdes: a finalidade religiosa da arte em sua fachada. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 261-282, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Ícones, hinos e festas: o culto bizantino à Maria

Icons, Hymns and Feasts: The Byzantine Cult of Mary

MARCOS ANTÔNIO DIAS*

Resumo: A reflexão que pretendemos realizar neste artigo levará em conta a liturgia bizantina, praticada pelos ortodoxos ou pelos católicos orientais. Buscaremos apresentar o culto da Virgem Maria no Oriente Cristão Ortodoxo, explorando a beleza das invocações, da iconografia, da hinografia e das festas litúrgicas. Evidentemente, este trabalho não pretende e nem poderia esgotar a riqueza desta venerável Tradição, cujo fundamento repousa na Maternidade Divina, na Virgindade Perpétua e na Santidade da Virgem Bendita.

Palavras-chave: Liturgia bizantina. Mãe de Deus. Ortodoxia. Iconografia. Hinografia.

Abstract: The reflection intended in this article will take into account the Byzantine rite, whether it is practiced by Orthodox or Eastern Catholics. It will seek to present the cult of the Virgin Mary in the Orthodox Christian East, exploring the beauty of invocations, iconography, hymnography and liturgical feasts. Evidently, this work does not and could not fully explore the richness of this venerable Tradition, whose foundation lies in the Divine Maternity, in the Perpetual Virginity and in the Holiness of the Blessed Virgin.

Keywords: Byzantine rite. Mother of God. Orthodoxy. Iconography. Hymnography.

* Pe. Marcos Antônio Dias é Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento de São Paulo. Contato: m.a_dias@yahoo.com.br

Introdução

Desenvolvido a partir dos dogmas cristológicos, o culto à Maria na liturgia bizantina pode ser sintetizado nestas duas invocações: Santíssima Mãe de Deus e Sempre Virgem Maria. As linguagens artísticas procuraram explicitar o conteúdo dessa devoção, profundamente arraigada na Tradição Bizantina. Sabemos que as manifestações do belo colocam-nos em contato com o mistério revelado, expressando-o de modo não apenas estético, mas mistagógico; assim, valendo-nos deste conceito de “estética mistagógica”, é possível perceber como as definições do Concílio de Éfeso (431) foram apropriadas copiosamente pela experiência do belo, desembocando em manifestações de elevado valor estético, notadamente na pintura, na poesia, na música e na arquitetura.

Em Éfeso, triunfou a Cristologia de Cirilo de Alexandria. O documento doutrinal mais importante, aceito pelo Terceiro Concílio Ecumênico, a segunda carta de Cirilo a Nestório, declara explicitamente:

Assim [os Santos padres] não duvidaram em chamar genitora de Deus a Santa Virgem (...), não no sentido de que a natureza do Verbo e a sua divindade tenham tomado da Santa Virgem o princípio do ser, mas no sentido de que o Verbo se diz nascido segundo a carne, tendo tirado dela o santo corpo aperfeiçoado pela alma racional, ao qual era unido segundo a hipóstase (FORTE, 1991, p. 107).

Com efeito, o título “Mãe de Deus” (*Theotókon*) é o mais caro para a tradição ortodoxa e, mesmo a Virgindade Perpétua de Maria está vinculada ao dogma da Maternidade Divina. Posteriormente, foi se desenvolvendo a Teologia, que afirmava a Virgindade Perpétua de Maria como um modelo significativo de consagração a Deus. Deste modo, o motivo da virgindade de Maria que, desde muito tempo, estava ligado à fé cristológica, começou também a ser entendido em suas implicações espirituais e morais. Assim, a virgindade “antes do parto” foi cada vez mais sendo associada à virgindade “durante” e “depois do parto”. O desenvolvimento do tema da Virgindade Perpétua foi influenciado pela Teologia do modelo, que encontrava na Virgem o exemplo luminoso de uma existência totalmente oferecida a Deus. A “Toda Santa” era a guia concreta dos monges e virgens consagradas.

É preciso ponderar, não obstante, que a Igreja Ortodoxa não conhece dogmas puramente marianos, como é o caso da Imaculada Conceição e da

Assunção da Virgem. No entanto, a festa da Dormição da Mãe de Deus, por exemplo, uma das festas mais comemoradas pela Tradição Ortodoxa, celebrada no dia 15 de agosto, é precedida por uma preparação intensa, que inclui 14 dias de jejum em honra à Virgem Santíssima.

Para a ortodoxia, algumas das histórias apócrifas sobre a Virgem Maria são ditas como certas. Não obstante, ela não é recebedora dos privilégios que não são afirmados nas Escrituras ou na Tradição primitiva. O fundamental para a Ortodoxia é que Maria concebeu o *Logos* na carne, pelo poder do Espírito e, por isso, permaneceu livremente virgem por toda vida. O pecado original não teve efeito sobre ela, uma vez que era guiada e protegida pelo Espírito Santo. Maria é venerada em sua Dormição, quando morreu e sua alma foi levada para o céu, unida a seu corpo três dias depois de sua morte, Maria é habilitada por seu filho a agir como advogada, intercessora e modelo para a humanidade inteira.

A partir destes aspectos fundamentais, a arte bizantina, notadamente a iconografia, a música e a poesia se dedicaram a explicitar a Beleza da Mãe de Deus e o mistério do qual ela foi receptáculo.

1 Iconografia – A eternidade irrompe no tempo

Não há dúvida que a iconografia é uma das mais belas expressões da tradição bizantina. Para os cristãos do Oriente, o ícone não é uma obra de arte comum, mas é como o reflexo, na terra, das realidades celestes. Muitas vezes ignora-se que o Oriente discutiu por muito tempo a questão da legitimidade da veneração das imagens. Foi justamente a controvérsia iconoclasta (que julgava como idolátrica o culto prestado aos ícones) que abalou o império Bizantino dos séculos VIII e IX. A querela foi resolvida teologicamente no Segundo Concílio de Niceia (787), convocado pela Imperatriz Irene, e que assentou, definitivamente, as bases teológicas para assegurar a legitimidade da veneração das imagens sacras. “A razão dessa decisão deveria exercer uma influência decisiva no seguir dos tempos. É que ‘a honra prestada à imagem vai para o seu modelo, de modo que aquele que “adora” uma imagem, adora a realidade que ela representa.” (GILSON, 2010, p. 150).

Mas, o iconoclasmo reviveu alguns anos depois, e só foi definitivamente debelado em 843, graças à intervenção da Imperatriz Teodora, que assumira o

trono bizantino após a morte do imperador iconoclasta Teófilo, seu esposo. Ao assumir o posto de regente, Teodora contou com o auxílio dos conselheiros de Regência, que sabiam que a iconoclastia se mantivera até aquele momento apenas em deferência ao imperador. A 11 de março de 843, um sínodo, convocado pela Regente, erradica definitivamente a heresia iconoclasta, que resistia apenas na Capital do Império. A arte iconográfica já havia, nesse momento, ganhado todo o Oriente cristão.

A íntima relação entre as imagens e a doutrina cristológica, estabelecida no Sétimo Concílio Ecumênico, e sancionada pela Festa da Ortodoxia, levou ao aparecimento de um novo estilo na ornamentação das igrejas, característico da arte religiosa bizantina nos três séculos seguintes. Os mosaicos e as pinturas murais que passaram a adornar com profusão o interior das igrejas eram executados estritamente de acordo com os princípios teológicos, e em íntima ligação com as funções litúrgicas e a estrutura arquitetônica dos edifícios (KNOWLES e OBOLENSKY, 1974, p. 101-102).

A teologia iconográfica afirma a legitimidade da representação das realidades celestes, com base na encarnação de Cristo. Com efeito, o Inefável, ao assumir a natureza humana, santificou toda a matéria, que em Cristo está habilitada a representar o Inexprimível. “De acordo com o princípio segundo o qual a luz divina, a luz do monte Tabor, ilumina o mundo através de Jesus Cristo, os ícones de Maria e dos santos adquirem seu poder da sua conexão com Cristo. Cristo está, no Espírito, presente em seus santos. Entre os ícones dos santos o primeiro lugar pertence àqueles que representam a Mãe de Deus” (TAVARD, 1999, p. 101-102). É interessante notar que, para a Tradição Ortodoxa, há ícones de Maria que são cópias de quadros perdidos, que São Lucas teria pintado. A lenda afirma que estes quadros perdidos serviram de modelo para os ícones da Virgem, conhecida como “eleousa”; nestes ícones, o Filho é sustentado pela mão direita de Maria, e o rosto dele está encostado ao da mãe.

Maria é também representada em alguns ícones de Cristo. Naturalmente, nas Bodas de Caná, na Natividade de Jesus, na agonia da Cruz. Existem também ícones da vida de Maria representando sua Natividade, apresentação no templo, anunciação, fuga para o Egito e vários outros da Dormição de Nossa Senhora, cuja festa é uma das mais importantes para a Tradição bizantina.

Mas é interessante notar que à diferença das Madonas ocidentais, a personagem principal é sempre o menino Deus, levado nos braços. Sabemos que

Nestório se havia recusado a reconhecer Maria como Mãe de Deus (Theotókos). Jesus teria se tornado Deus apenas no batismo, portanto, Maria não era geradora de Deus. Ao resolver esta questão, o Concílio de Éfeso (431) abriu as portas para representações em que a grandeza da Mãe de Deus provém de seu filho (ANTUNES, 2010, p. 82-84). Assim, foi se consolidando no Oriente uma incomparável produção iconográfica, que valendo-se do dogma da maternidade divina, sublinhava a santidade da Virgem como arca incorruptível da nova e eterna aliança. Com efeito, há uma série de ícones que representam apenas o semblante ou o busto da Mãe de Deus, normalmente, a Virgem segura a criança ou esta permanece sentada em seu colo. “A mãe lhe serve de trono e sempre lhe está apontando, apresentando-o, intermediando-nos com o pequeno e Soberano Redentor. É a Beleza em si que se revela no menino” (ANTUNES, 2010, p. 85).

Normalmente, o ícone mariano enfatiza as definições dos primeiros concílios, notadamente Éfeso e Constantinopla II. Maria é a Mãe de Deus, a genitora do Deus verdadeiro, como homem, que nasceu verdadeiramente dela.

O Concílio Constantinopolitano II (553), que reúne os elementos mariológicos do dogma da Igreja antiga, afirma claramente no segundo anátema contra os ‘três capítulos’: quem não confessa que são dois os nascimentos do Deus Verbo, o de antes dos séculos, do Pai, fora do tempo e da corporeidade, e o dos últimos dias dele, que desceu do céu e tomou carne da Santa e Gloriosa Mãe de Deus e sempre Virgem Maria (...) e nasceu dela, seja anátema (FORTE, 1991, p. 113).

Ora, a incomparável graça que Deus concedeu à Santíssima Virgem e sua resposta generosa à missão que o Senhor lhe confiara é o fundamento, o ícone. Com efeito, através do “sim” dito livremente pela Mulher, o Absoluto circunscreve-se em carne humana, e possibilita o aparecimento da Imagem do Deus invisível. Daí decorre, naturalmente, que a Virgem Maria, pela graça única que lhe foi atribuída por Deus mesmo, ocupe o primeiro lugar entre os eleitos. “Na tradição oriental de ícones, Maria aparece num lugar privilegiado na iconóstase, a tela na frente do altar que representa Cristo, os anjos, os patriarcas e os santos. Ela é o centro da comunhão dos Santos porque alcançou a glorificação final à qual a Igreja aspira” (COYLE, 2012, p. 108).

Os ícones fazem parte da compreensão cristológica da era patrística. No entanto, São Simeão, o novo teólogo (949 – 1022), monge de Bizâncio, intuiu

que a Teologia não é um exercício escolástico, mas a expressão verbal de uma descoberta interior dos mistérios de Deus. Do mesmo modo, poderíamos afirmar que os ícones são expressões materiais destes mesmos mistérios, no caso em questão, do mistério fundamental para a liturgia bizantina: a Maternidade Divina e sua Virgindade Perpétua.

O que a história dos ícones demonstra é que o ensinamento e a doutrina ortodoxa se preocupam, de modo particular, com a fidelidade à tradição patrística em relação a Cristo e à Virgem Maria. Ela é antes de tudo a “Mãe de Deus”, a “Sempre Virgem”, a “Toda Santa”. Os seus inúmeros ícones colocados nas Igrejas e lares são prova de uma devoção incomparável. É assim que, antes de iniciar a Divina Liturgia, o Sacerdote, depois de dirigir-se ao ícone de Cristo, volta-se para o ícone da Virgem Maria e reza: “Ó Mãe de Deus, fonte da misericórdia, torna-nos dignos de tua compaixão; volve o teu olhar para nós, o teu povo pecador; mostra-nos, como sempre, o teu poder. Depositando em ti a nossa esperança, nós te aclamamos: Salve! como outrora Gabriel, o príncipe dos Anjos” (HIERATIKON, 2015, p. 9). Recolhido diante do ícone, o fiel se transporta para uma outra realidade, irrompe o tempo cronológico, para adentrar na experiência mística de adentrar um novo mundo de sentidos e sentimentos.

2 A hinografia

A liturgia bizantina apresenta um forte caráter hínico, o que a distingue da liturgia romana que, embora possua uma hinografia variada, não a utiliza com a mesma profusão que a liturgia bizantina. No que se refere ao seu desenvolvimento, principalmente na área de língua grega, distinguem-se dois grandes períodos: primeiramente, o da hinologia carismática dos primeiros séculos cristãos e depois, o da poesia litúrgica da época bizantina, que encheu numerosos e grossos livros litúrgicos ortodoxos. A hinografia dos primeiros séculos cristãos era constituída, essencialmente, de hinos em prosa ou hinos de ritmo livre, que se moviam em sintonia com os salmos e cânticos da Antiga Aliança. No Ocidente, a hinologia permaneceu limitada, constituída pelos 150 salmos, pelos cânticos do Antigo Testamento e pelas sequências dos tempos festivos. No Oriente, porém, as coisas foram diferentes. O intercâmbio com a língua síria propiciou o surgimento de uma nova poesia eclesial grega, de modo que

já nos séculos V e VI foram inseridos nos Salmos e nas leituras estrofes breves, os *Tropários*.¹ Um influxo posterior deriva da união da hinografia com a pregação, surgindo o *Kondaquion*, uma pregação em versos, a cuja forma de hinografia pertence o *Akathistos*, o famoso hino à Virgem Maria, atribuído a Romano, o melodioso, morto em Constantinopla, na segunda metade do século VI (VV.AA., 1979, p. 55-57).

A Santa e Divina liturgia de São João Crisóstomo, celebrada durante o tempo pascal, em vários momentos faz referência à Mãe de Deus. Antes do *kondaquion* final da procissão do evangelho, reza-se o *Troparion* da Padroeira, o mesmo que é cantado na festa da Dormição: “Em tua maternidade, conservaste a virgindade, e em tua morte não abandonaste o mundo, ó Mãe de Deus. Passaste para a Vida, tu que és a Mãe da Vida, e que, por tuas orações, livra da morte as nossas almas” (HIERATIKON, 2015 p. 211).

Maria, no mistério da encarnação, representa o conteúdo primeiro e original da hinologia bizantina. Com efeito, a encarnação é um dos temas mais cantados em toda a liturgia ortodoxa. O hino à Mãe de Deus (*Theotokion*), nas liturgias eucarísticas dominicais, é um exemplo típico: “O mistério eternamente oculto e dos anjos desconhecido, através de ti, ó Mãe de Deus, encarnando-se, apareceu na terra, voluntariamente aceitou a Cruz, e com ela ressuscitou o primeiro criado, e salvou da morte as nossas almas” (Ibid, p. 220). Outros hinos concentram-se mais propriamente no mistério da intercessão da Virgem, como o *Kondakion* rezado nos dias comuns: “Ó admirável e protetora dos cristãos e nossa medianeira do Criador, não desprezes as súplicas de nenhum de nós pecadores, mas apressa-te em auxiliar-nos como Mãe bondosa que és, pois te invocamos com fé: roga por nós, junto de Deus, tu que defendes sempre aqueles que te veneram” (Ibid, p. 43).

A figura de Maria como Mãe virginal de Deus, diz quanto o mistério encerra, por isto o crente não se cansa de contemplar tal mistério, ainda que não o possa compreender. Na verdade, aqui temos caracterizado uma forma de apofatismo, pelo qual o espírito rejeita uma teologia racional sobre Deus; a ideia fundamental é que não existe teologia fora da experiência do encontro com o inefável (VV.AA., 1979, p. 63-65).

1. Esta palavra, de origem grega, designa, de modo geral, um canto no qual tomam parte o povo, o coro e um solista; normalmente, são cantados enquanto se realizam procissões. Os tropários são um pouco mais longos que as antífonas e possuem um aspecto poético mais acentuado.

Não resta dúvida de que Maria ocupa um lugar especial na liturgia bizantina. Liturgia para os ortodoxos refere-se, especificamente, à celebração eucarística. No entanto, aqui usamos liturgia no sentido genérico. As partes hínicas da liturgia das horas terminam sempre com um “glória ao Pai”, acrescido de uma estrofe consagrada à memória da Mãe de Deus, isto é, um *Theotokion*. Além disto, as várias orações de súplica terminam sempre com uma fórmula em que os fiéis se consagram a si mesmos e, mutuamente, a Cristo, mas curiosamente a prece é dirigida à Maria, como a comunicar-lhe o ato de Consagração feito ao Senhor. Entre as orações com que o sacerdote se prepara para a liturgia eucarística encontram-se numerosos *tropários* marianos.

Na preparação dos dons sacrificais o padre depois de ter partido o Cordeiro, rompe uma pequena partícula do pão com as palavras ‘Em honra e em memória da nossa excelsa e gloriosa Senhora, a Mãe de Deus e sempre virgem Maria. Por suas orações, acolhe este sacrifício sobre o teu altar nas alturas do céu’. Depois, coloca-a à direita do Cordeiro dizendo: ‘A rainha manteve-se à tua direita, ornada de um manto bordado de ouro’. (...) Entre as antífonas da liturgia, justamente a primeira apresenta este estribilho: ‘Por intercessão da Mãe de Deus, livra-nos o Salvador’. Também a segunda antífona recorda Maria, no Cântico do ‘Ó unigênito Filho e Verbo de Deus’. Particularmente solene é a memória da mãe de Deus no curso da anáfora. Enfim, a oração de despedida – como de resto acontece também na liturgia das horas – recorda mais uma vez a Mãe de Deus” (Ibid, p. 60-61).

A primeiro de janeiro, data da circuncisão de Nosso Senhor, na liturgia bizantina, a Igreja também eleva a Maria um Hino de louvor, destacando a exultação de toda a terra pelo mistério da encarnação. Há sempre que se recordar que a encarnação é o mistério suficiente para que os homens e os anjos e todo o orbe irrompam em cantos festivos.

Ó cheia de graça, em ti rejubila-se toda a criação. A assembleia dos Anjos e o gênero humano te glorificam, ó templo santificado, paraíso espiritual e glória das virgens, na qual Deus se encarnou e da qual tornou-se Filho aquele que é nosso Deus antes dos séculos; porque fez de teu seio um trono e as tuas entranhas, mais vastas do que os céus. Ó cheia de graça, em ti rejubila-se toda a criação e te glorifica! (HIERATIKON, 2015, p. 198).

Há hinos belíssimos dedicados à Mãe de Deus, também durante a Quaresma. O *Kondaquion* da Quaresma, após a procissão do evangelho, louva o poder da Virgem Bendita. O mesmo hino é entoado a cada 25 de março, na Festa da Anunciação do Anjo à Santíssima Virgem:

Nós, teus servos, ó Mãe de Deus, te conferimos os lauréis da vitória, penhor de nossa gratidão, como a um general que combateu por nós e nos salvou de terríveis calamidades. E como tens um poder invencível, livra-nos dos perigos de toda espécie, para que a ti clamemos: Salve, Esposa sempre Virgem! (Ibid, p. 202).

3 Festas litúrgicas

O ano litúrgico ortodoxo reserva três grandes festas para a Virgem Bendita. Natividade de Maria (8 de setembro), apresentação de Maria (21 de novembro) e Dormição de Maria (15 de agosto). Há outras festas que são de Cristo e de Maria ao mesmo tempo, como a anunciação, e existem, ainda, algumas outras festas menores, como a da concepção de Ana, do Patrocínio de Maria e uma, dedicada especialmente aos ícones de Maria.

O mês de agosto é dedicado especialmente a Maria, primeiramente, em razão dos 14 dias de jejum que precedem a festa da “Dormição da Mãe de Deus”. Em todos os dias deste jejum, a área grega da ortodoxia celebra um ofício votivo próprio, em honra à Maria. Talvez seja esta a festa mariana mais célebre e cara à tradição bizantina. A Dormição da Teotókos é a definitiva proclamação para os cristãos da vitória que o Senhor consagrou à sua Mãe, e desta vitória os fiéis desejam participar pela liturgia, e enquanto aguardam, eles mesmos, a sua Páscoa, imploram à Mãe de Cristo, sua intercessão: “Todas as gerações te proclamam bem-aventurada, ó única mãe de Deus, ó Virgem pura! Em ti todos os limites da natureza foram superados, pois o parto te conservou virgem e a morte prenunciou em ti a vida. Ó Mãe de Deus, virgem após o parto e viva após a morte, salva sempre a tua herança! (Ibid, p. 211-221).

A mesma solenidade da Assunção é seguida de uma oitava, que termina no dia 23. Finalmente, no dia 31 de agosto, a ortodoxia celebra a festa da deposição do cinto da Mãe de Deus, que recorda o traslado desta relíquia para Jerusalém, provavelmente realizado durante o reinado de Arcádio ou Teodósio II.

No período da Quaresma, o sábado que precede o quinto domingo é chamado Sábado *Akathistos*, por causa do grande hino à Virgem composto no século VI. O hino akatista à Theotokos é composto de doze estrofes, cada uma das quais em duas partes desiguais. A primeira parte geralmente exprime o mistério. A segunda, que é mais extensa, inclui uma ladainha de louvores. A cena é toda estabelecida na Anunciação, entre a vinda do Anjo ‘incorpóreo’ (I), a permanência do Senhor no Seio de Maria (II) e a sua vinda ao mundo (XII)” (TAVARD, 1999, p. 109). Seguem algumas das invocações próprias do *Akathistos*, cujos episódios terminam sempre com a mesma invocação: “*Salve, noiva não desposada*”:

Salve, aquela por quem a verdadeira ventura despontou...

Salve, a iniciada no plano inefável de Deus...

Salve, vinho de um rebento imarcescível...

Salve, Mãe do Cordeiro e também do Pastor...

Salve, Mãe da estrela que não se põe...

Salve, tu que ergueste a humanidade...

Salve, flor imarcescível...

Salve, tu que compreendeste o incompreensível...

Salve, cofre da Sabedoria de Deus...

Salve, coluna de pureza...

Salve, raio do sol espiritual...

Salve, tabernáculo de Deus e do Verbo...

Finalmente, na festa da Natividade da Mãe de Deus, a Igreja reza: “A virgindade é impossível às mães e a maternidade alheia às virgens; mas, uma e outra, aliaram-se em ti, ó Mãe de Deus. Por isso, nós e todas as nações da terra, sem esmorecimento, te proclamamos bem-aventurada” (HIERATIKON, 2015, p. 192). Assim, também na Apresentação de Maria, a liturgia bizantina aclama:

Os Anjos, vendo a entrada da puríssima, admiraram -se como a Virgem entrou no Santo dos Santos. Que nenhuma mão profana a toque, ela, a arca viva de Deus; mas que os lábios dos fiéis cantem sem cessar à Mãe de Deus, a saudação do Anjo, clamando com entusiasmo: ‘Ó Virgem pura, és realmente a mais elevada de todas as criaturas!’ (Ibid, p. 194).

Mesmo a concepção de Sant'Ana é celebrada com festa própria, a 09 de dezembro, a fim de honrar a progenitora da Mãe de Deus, com o Apolitikion, tropario do dia, que assevera: Hoje se desatam os laços da esterilidade, Deus ouve as preces de Joaquim e Ana e lhes promete claramente que, contra toda esperança, darão à luz a filha de Deus, da qual nasceu ele próprio, o Onipotente, quando se fez homem, ordenando ao Anjo saudá-la: “Salve, cheia de graça, o Senhor é contigo!” (HIERATIKON, 2015, p. 195). Como percebemos mais uma vez, todo louvor tributado à Maria retorna sempre ao mistério por excelência, o Verbo de Deus se fez carne e habitou entre nós.

Ademais das celebrações que constam no calendário litúrgico bizantino, o uso das relíquias e ícones em ocasiões de grandes perigos foi recorrente, ao longo da História do cristianismo bizantino; existiam em grande quantidade em Constantinopla e sempre foram cobiçadas pela Igreja do Ocidente. De tal modo que, por ocasião do saque de 1204, perpetrado pelos cruzados – coisa que a ortodoxia nunca perdoou ao papado – entre os bens mais preciosos e mais desejados estavam as relíquias de Cristo, de sua Santa Mãe e de vários Santos. Assim, atribuiu-se à proteção da Virgem, entre outros, a Vitória de Constantinopla sobre os persas e os avaros em 626, que teriam sido dispersos por um forte vendaval.

Na ausência do imperador Heráclio (610-640), consta que o patriarca Sérgio I (610-638) organizou uma procissão com ícones nas ruas da Capital para incentivar o povo e os soldados a resistirem. Em outros momentos, a Virgem foi invocada pelos bizantinos com a mesma eficácia, usando-se para isso relíquias sagradas, assim, o uso de um véu, que se acreditava de Maria, repeliu um ataque russo em 860. (FRANCO JR. e ANDRADE FILHO, 1985, p. 25).

Este ambiente de sobrenaturalidade, que se concretizava através de sinais visíveis, fez com que os bizantinos, envolvidos nesse ambiente de profunda religiosidade e piedade popular, levassem com muita seriedade as discussões teológicas e as conhecessem de modo profundo, bem diferente dos cristãos do Ocidente, geralmente de espírito mais prático que, embora aceitando os dogmas da Igreja, delegavam sua reflexão aos clérigos e teólogos. No entanto, para a Ortodoxia, uma devoção não precisa se transformar em doutrina compulsória. O Espírito leva os fiéis a entenderem o Mistério da Maternidade

Divina e da Virgindade Perpétua de Maria, sem que para isto seja necessária a definição de novos dogmas.

Conclusão

Conforme podemos observar, o culto a Maria, na Tradição Bizantina, tem seu fundamento no dogma da Maternidade Divina e da Virgindade Perpétua. Com efeito, na Ortodoxia, Maria está sempre associada ao mistério da encarnação do Verbo. A hinologia e a iconografia buscam celebrar este mistério de modo abundante, variados são, pois, os ícones e hinos dedicados à Mãe de Deus, de modo que um trabalho como este, jamais poderia esgotar a riqueza destas expressões. Por isso, buscamos nos ater aos elementos básicos e essenciais do culto mariano, considerado apenas na sua expressão bizantina, que é aquela desenvolvida pela Igreja de Constantinopla e pelos patriarcados da Grécia, Rússia e Igrejas Balcânicas, entre outras.

É importante notar como as celebrações litúrgicas bizantinas – de Ortodoxos e Católicos que conservam o rito bizantino – está fortemente marcada pela presença da Virgem Maria, ainda que não se esteja celebrando uma de suas festas ou solenidades. Deste modo, multiplicam-se os hinos que buscam cantar os louvores da “Toda Santa”. Toda a compreensão mariológica da Ortodoxia está ligada aos sete primeiros concílios, aqueles que foram celebrados antes do Cisma que dividiu o Cristianismo em Ocidental e Oriental. Constantemente, são evocados os Santos padres e suas apologias à Sempre Virgem Mãe de Deus e aos Sagrados Mistérios de Cristo, Deus e homem.

Apesar de a Igreja Ortodoxa não conhecer os dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção aos Céus, já que estes foram proclamados muito tempo depois da ruptura de 1054, celebram-se, na Ortodoxia, festas e invocações que estão muito próximas a estes cultos desenvolvidos no Ocidente, como é o caso da Festa da “Dormição da mãe de Deus” e da invocação de “Toda Santa”. A Ortodoxia entendeu que não havia necessidade de transformar realidades celebradas em dogmas definidos em fórmulas longas ou breves. Os Sete Concílios são o fundamento e não há necessidade de outras inovações.

O estudo das tradições bizantinas, ainda muito pouco difundido nos centros teológicos do catolicismo romano, pode ser um modo de estreitarmos mais os laços entre Cristãos do Oriente e Ocidente. Além do culto a Cristo, Senhor e Salvador, o culto a Maria, tão caro a estas duas mais antigas vertentes do cristianismo, poderia ser uma força propulsora para um diálogo mais concreto. Infelizmente, os dois lados ainda ignoram as múltiplas tradições que se desenvolveram, separadamente, mas conservaram os fundamentos mariológicos dos Concílios de Éfeso e Constantinopla II. Além desta contribuição ecumênica, a partilha recíproca das tradições marianas de Católicos e Ortodoxos enriqueceriam, profundamente, a Teologia de ambas as Igrejas. De modo que os católicos aprenderiam a valorizar o patrimônio teológico-doutrinal pensado nos primeiros concílios, enquanto os Ortodoxos seriam convidados a ver Maria como a mãe terna e boa de cada um dos cristãos.

Referências

- ANTUNES, Otávio F. *A beleza como experiência de Deus*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COYLE, Kathleen. *Maria tão pela de Deus e tão nossa*. São Paulo: Paulus, 2012.
- FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- FRANCO JR, Hilário; ANDRADE FILHO, Rui de Oliveira. *O Império Bizantino*. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.
- GILSON, Étienne. *Introdução às artes do Belo*. Tradução de Érico Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2010
- HIERATIKON – Missal Bizantino. SPERANDIO, João Manoel; TAMANINI, Paulo Augusto (orgs.) Teresina: EDUFPI, 2015.
- KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *A Idade Média*. v. 2. Tradução de João Fagundes Hauck. Petrópolis: Vozes, 1974.
- OSTROGORSKY, Georg. *Storia dell'impero bizantino*. Torino: Einaudi Tascabili, 1993.
- TAVARD, George. *As múltiplas faces da Virgem Maria*. São Paulo: Paulus, 1999.
- VV.AA. *O culto a Maria hoje*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

Artigo recebido em 09/09/2019 e aprovado para publicação em 04/10/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-2>

Como citar:

DIAS, Marcos Antônio. Ícones, hinos e festas: o culto bizantino à Maria. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 283-296, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Jacques Maritain e seu apostolado da *melhor parte*. Variações sobre uma crítica de Maritain a Rousseau

Jacques Maritain and his Apostolate on behalf of the Best Part. Variations on Maritain's Criticism Against Rousseau

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*

Resumo: Neste artigo, discorro sobre a crítica do filósofo francês Jacques Maritain ao ideólogo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Pai da Revolução Francesa – e, por isso, avô da Revolução Russa –, o suposto “amante da natureza e da igualdade entre os seres humanos” é responsável por um sem-número de problemas (para dizer o mínimo) que até hoje assolam a cultura ocidental e a própria humanidade como um todo. Pouco ou nada ligando para as coisas deste mundo (que são as de Marta), Jacques Maritain, em *Trois Réformateurs*, preferiu a *melhor parte*, que é a de Maria. Maritain seguiu as pegadas de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino – protagonistas do verdadeiro amor pela sabedoria, aquela sabedoria que os filósofos de verdade chamam de *philosophia perennis*.

Palavras-chave: Jacques Maritain. Jean-Jacques Rousseau. Reforma. Educação. Brasil.

Abstract: In this article I comment Jacques Maritain's essay on the ideas of the Genevan thinker Jean-Jacques Rousseau. Father of the French Revolution – and therefore grandfather of the Russian Revolution –, Rousseau, supposed “lover of nature and equality” is responsible for a myriad of problems (to say the least) that up until now have plagued Western culture and humanity as a whole. Little or nothing caring about the things of this world (which belong to Marta), Jacques Maritain in *Trois Réformateurs* preferred the “best part”, the one that belongs to Maria. In this, Maritain followed in the footsteps of

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é Doutor em Letras e professor titular do Núcleo de Computação Eletrônica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O autor agradece ao amigo Rafael Frota pelas importantes sugestões. Contato: jganzarolli@usa.com

Aristotle and St. Thomas Aquinas, protagonists of the true love of wisdom – that wisdom that real philosophers call *philosophia perennis*.

Keywords: Jacques Maritain. Jean-Jacques Rousseau. Reformation. Education. Brazil.

Não precisamos de uma verdade que nos sirva; precisamos, isto sim, de uma verdade à qual possamos servir.

JACQUES MARITAIN

A medida para se amar a Deus é amá-Lo sem medida.

SÃO BERNARDO

1 Não poderia haver epígrafe mais adequada para “*Jean-Jacques Rousseau ou o santo da Natureza*”

“Se és o Filho de Deus, diz a estas pedras que se transformem em pão” (Mt 4,3), tentou o Demônio a Jesus, após quarenta dias e quarenta noites, durante os quais o Salvador se mantivera em jejum e oração no deserto, *intermezzo* espiritual que se sucede ao Seu Batismo e que precede o Seu Ministério. Tal é também a epígrafe escolhida pelo filósofo neotomista Jacques Maritain (1882-1973), como abertura para seu ensaio sobre o pensador iluminista Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por sua vez parte integrante do livro *Trois Réformateurs* (“Três reformadores: Lutero, Descartes e Rousseau”), que li em tradução espanhola. “Reformadores” deve ser entendido aqui como “fundadores da Modernidade”, e “*Jean-Jacques Rousseau ou le saint de la nature*”, (“*Jean-Jacques Rousseau ou o santo da Natureza*”) é, como os outros dois ensaios componentes do livro, uma obra crítica. Publicado pela primeira vez em 1925 – época em que Jacques e sua inseparável esposa Raïssa já haviam, graças a Henri Bergson, superado o desespero intelectual provocado pelo *cientismo* (i.e., a idolatria da ciência como único e exclusivo meio de compreensão do real, lamentável “mania do científico” [AULETE & VALENTE, 1948, vol. I, p. 555]¹), bem como,

1. “Sabe-se pelos testemunhos dos ouvintes de Bergson, como Maritain e Péguy, quão benéfica era sua influência para livrar os espíritos dos preconceitos cientificistas e materialistas então reinantes” (URDÁNOZ, 1978, p. 17). “Quando, sem esperança de encontrar solução para o problema da existência, foram encaminhados por Péguy ao curso de filosofia de Henri Bergson, Jacques e Raïssa Maritain tiveram a impressão de que voltavam do reino dos mortos. Em seu livro de memórias, Raïssa atribuirá à ‘piedade de Deus’ esse encontro decisivo para a futura conversão de ambos” (LELOTTE, ANCELET-HUSTACHE et alii, 1966, p. 247).

sob a influência de Léon Bloy, abraçado o catolicismo romano – *Trois Réformateurs* pode ser visto como “obra da juventude”, se tomarmos em conjunto os mais de 60 livros que compõem o *corpus maritainensis*, no qual convivem harmoniosamente a metafísica, a estética, a teoria política, a filosofia da ciência, a pedagogia, a liturgia e a eclesiologia.² Nas palavras do próprio autor, escritas ainda na década de 1920, como nota explicativa para *Trois Réformateurs*,

Talvez se volte a dizer que eu pretendo “condenar em bloco” três séculos de história humana e “voltar à Idade Média”. Nada mais falso. Este livro volta-se para o futuro, para o imenso futuro que exige de nós uma visão clara e novas forças. O que em realidade representa um peso morto do passado é a herança espiritual de Lutero, de Descartes e de Jean-Jacques. Desses *cadáveres de ideias* [o grifo é meu] que ainda nos aprisionam é que precisamos nos libertar. Não pediremos ao passado mais do que aquilo que passa; não formas efêmeras, mas sim sabedoria duradoura e armas espirituais. Em uma palavra: hoje não se pode tomar impulso a não ser que recuemos muito no tempo; *mas este é um recuo que tem o único propósito de fazer-nos saltar com mais desenvoltura* [o grifo é do autor] (MARITAIN, 1982-1999, vol. XVI, p. 325).

Sendo o Diabo o “pai da mentira” (Jo 8,44), Jacques Maritain não poderia ter escolhido epígrafe melhor para o seu ensaio sobre Rousseau, personagem histórico que “mentia mais que um cabo eleitoral, (...) jurava que em toda a Europa não havia ninguém melhor do que ele – e, quando falava de suas altas qualidades morais, derramava lágrimas de comoção” (CARVALHO, 2013, p. 280).

2 Maritain x Rousseau

“Autodidata, espírito imaginativo e sentimental” (FRAILE, 1966, p. 933), Rousseau era, a princípio, um amante da paz, da Natureza e da vida ao ar livre. Com o passar do tempo, doenças e perseguições (?) fizeram-no retraído e

2. Na edição de 1994 (que é a que consultei), do *Nouveau dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays*, o dicionário de obras escritas mais completo que existe, são referidos apenas cinco livros de Jacques Maritain: *Art et Scolastique* (1920), *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (1932), *Frontières de la poésie* (1926), *L'Homme et l'État* (1951) e *Humanisme integral* (1936). Sobre a importância de Jacques Maritain na filosofia da arte e na estética neotomistas, cf. PLAZAOLA, 1970, p. 254-257.

amargurado, chegando a crer que o mundo inteiro conspirava contra ele.³ Em sua terceira e última fase, por assim dizer, Rousseau “recupera a paz e a tranquilidade de espírito, perdendo seus inimigos e refugiando-se na solidão” (FRAILE, 1966, p. 933). Um denominador comum, em toda a sua vida, parece ter sido o amor aos sonhos, a ponto de dar-lhes supremacia *vis-à-vis* a realidade. Segundo o autor de *La Nouvelle Héloïse* um dos principais best-sellers de todo o “Século das Luzes” –, “o país das quimeras é o único digno de ser habitado” (ROUSSEAU, 1960, VI, 8). De devaneio em devaneio, de utopia em utopia, de delírio em delírio, Rousseau direciona sua vida e sua obra para a resignação cômoda daquele que “aceita a si mesmo e suas piores contradições da mesma forma como o fiel aceita a vontade de Deus” (MARITAIN, 2006, p. 85). É Jacques Maritain ainda a constatar, nessa estratégia, uma “hipocrisia cândida que, refugiada sob a sinceridade rousseauiana, é pelo menos tão profunda e vivaz quanto a dissimulada hipocrisia dos fariseus” (MARITAIN, 2006, p. 85). Efetivamente, o *modus vivendi* de Rousseau, não é outro não senão o de “ser ao mesmo tempo o sim e o não, deixando vegetar, ao sabor de seus caprichos, os fragmentos desconjuntados de sua alma. Tal é a *sinceridade* [o grifo é de Maritain] de Rousseau e de seus amigos” (MARITAIN, 2006, p. 85). Nem por isso, é mister que se diga, a obra do ideólogo genebrino deve ser repudiada em bloco; é frutífera a polêmica musical entre Rousseau e o compositor e teórico Jean-Philippe Rameau (1683-1764).⁴

Outra nota característica em Rousseau – que não deixa de ser corolário de seu postulado “sonhar é melhor que viver” – é a obsessão por fazer da própria vida uma sequência interminável de satisfações pessoais; autêntico Brás Cubas às

3. Serão reais ou fictícias as perseguições de que Rousseau tanto se queixa? É impossível saber ao certo, sendo o queixoso tão pouco afeito à verdade (cf. MARITAIN, 2006, p. 90 et passim).

4. “É do Barroco em diante que se passa a investir de forma metódica no aproveitamento das potencialidades representativas do som musical. Prepara-se o terreno para a célebre controvérsia entre Rameau (1683-1764) – defensor do primado da harmonia sobre a melodia e da independência da música em relação ao texto – e Rousseau (1712-1778), que tenta resgatar o antigo senso métrico dos gregos, mediante o qual a poesia ditava o ritmo da música. Para Rameau, a música é construída a partir da sua constituição harmônica, sem nenhum vínculo com a linguagem falada. Rousseau, por sua vez, destaca a relação estreita da fala com a melodia, segundo ele, sede do princípio vital da música; no seu entender, só a melodia é capaz de representar com sons as imagens presentes no discurso. É uma opinião refutável quando se pensa em certas obras de Debussy (e. g., *Feuilles mortes*, *Jeux des vagues*, *La cathédral engloutie*), em que cabe, sobretudo à harmonia, a representação musical de imagens visuais. Costuma ser arbitrária a interpretação de uma peça com base em elementos de caráter extramusical. Lembremo-nos dos excessos de Romain Rolland em seus comentários acerca da *Sinfonia Heroica*, de Beethoven, em que dizia ouvir o choque das espadas, os gritos de guerra, o lamento dos vencidos etc.” (GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2018, p. 150).

avessas (o célebre personagem machadiano, para quem a existência terrena nada mais foi do que um somatório de páginas em branco, “vida inútil, toda ela feita de negativas” [DE CARVALHO, 2010, p. 156]), Rousseau parece autopredestinar-se a vencer sempre. Julgava-se um santo – ou quase isso, ou talvez mais do que isso (como saber ao certo?) –, “sua santidade consistindo em amar-se sem comparar-se” (MARITAIN, 2006, p. 92). Egocêntrico ao extremo, havendo escolhido viver de sonhos e delírios em detrimento da realidade e da sensatez, Rousseau estruturava sua vida moral como o trapezista que apresenta seu próprio espetáculo circense; importava-lhe sobretudo a performance, ainda que o auditório estivesse repleto apenas dele mesmo, Rousseau, como único e exclusivo espectador de si mesmo.

Platônico ao contrário, Rousseau idolatra o mundo das aparências e despreza a realidade essencial; o *ser* não lhe interessa, pois o mero *parecer* supre todas as suas necessidades. Muito rousseauiana, diga-se de passagem, são (ou tornaram-se, o que vem a dar no mesmo) os *modi pensandi et operandi* de uma parcela significativa (possivelmente até majoritária) da população brasileira. Tome-se como exemplo o carnaval, “coisa nossa” por excelência. Não faz nem um século, o filósofo e conde Hermann von Keyserling (1880-1946), alemão de origem báltica, veio ao Brasil, onde conviveu com a nossa “*intelligentsia*”, o maritaniano Gustavo Corção – gigante da cultura brasileira, hoje reduzido a “desmancha-prazeres” e “conservador direitista” – chamava-a de *burritsia*, mas deixemos isso pra lá). Mário de Andrade chegou a ver nas ideias de Hermann von Keyserling sobre o primitivismo e a decadência da cultura ocidental a “chave para a interpretação do seu “Macunaíma” (o “homem-preguiça”), nosso anti-herói por excelência, paradigma do *homo brasiliensis* e sua proverbial “recusa de ser” (título da obra de outro grande pensador brasileiro condenado ao esquecimento: Alfredo Lage).⁵ Sobre von Keyserling e o binômio *homo brasiliensis*/carnaval, Olavo de Carvalho assim se pronuncia:

Um visitante ilustre, o conde Hermann von Keyserling, assinalou que, a imitação sendo um fenômeno universalmente conhecido, o modo de praticá-la no Brasil era peculiar: enquanto em outros países as pessoas imitavam alguém porque tinham a esperança de tornar-se iguais a ela de algum modo, os brasileiros se contentavam com a imitação enquanto tal, visando apenas ao sucesso

5. É impossível não pensar em Oswald Spengler e sua obra máxima, *A decadência do Ocidente*, editada pela primeira vez em 1918 e cuja originalidade profética se manifesta já na primeira página: “Neste livro, ousa-se, pela primeira vez, dar à história um caráter de previsibilidade” (“*In diesem Buch, wird zum ersten Mal der Versuch gewagt, Geschichte vorazubestimmen*”) (SPENGLER, 1931, t. I, p. 1).

da *performance* e não à aquisição das qualidades pessoais imitadas. Este hábito denota um fundo depressivo de renição existencial: *o povo que desistiu de ser contenta-se com parecer* [os grifos são meus] (CARVALHO, 2005).

Como não ver em Rousseau um herdeiro de “todos os desequilíbrios introduzidos no mundo a partir da Reforma” (MARITAIN, 2006, p. 87)? Eis por que Maritain considera-o, juntamente com Lutero e Descartes, mais um *reformador*. Verdade seja dita:

Jean-Jacques deve muito pouco, ao menos diretamente, a Calvino e à Teologia calvinista. Deve mais a Genebra e ao civismo genebrino, e mais ainda ao clima do lago Léman, a essa singular mescla de simplicidade naturalista, de sensualidade e de quietismo, de sensibilidade apaixonada e de inércia, que parecem caracterizar o comportamento moral daquela região (sob esse ponto de vista, Rousseau é profundamente românico, embora sua ascendência seja originariamente francesa).⁶ O que deve a Calvino é a pretensão de virtude, o moralismo, sua afetação de rigidez racional, tão cruelmente desmentida por sua verdadeira natureza, e em especial sua atitude de perpétua *protesta*, sua mania nativa de censurar os costumes alheios. Rousseau deve a Calvino, ademais, a *privação* dos meios da graça e da verdade que, sem a heresia calvinista, teria sido possível manter em melhor equilíbrio com o seu patrimônio hereditário (MARITAIN, 2006, p. 117).

Rousseau – é ainda Maritain a observar – foi um homem “enfermo, afetado por neurose e profundamente frágil” (MARITAIN, 2006, p. 87). Sua vida foi limitada por “opressivos contrastes hereditários”; Rousseau tinha “maravilhosos dotes de artista” e uma “inteligência viva e aguda”; padecia, contudo, de “uma impotência extraordinária para as funções com as quais o homem domina racionalmente a realidade” (MARITAIN, 2006, p. 87). Mais: “na ordem especulativa, todo esforço de construção lógica e coerente era um suplício para ele”; na ordem prática, por sua vez, era “nula a sua vontade como faculdade racional” (MARITAIN, 2006, p. 87).

6. É notável que exista uma geografia da religiosidade, na qual o clima desempenha papel fundamental: “Uma olhada no mapa das religiões do Ocidente e da Terra em geral nos revela como as formações confessionais depois de séculos de confusões e de lutas firmaram-se relativamente e delimitaram-se geograficamente contra toda expectativa. Isso não deve induzir à falsa afirmação de que o clima *faz a fé*; mas passando pelas condições climáticas do espaço vital dos povos e das nações, ele tem verdadeiramente uma coparticipação essencial na delimitação e na agregação das realidades fenomênicas da fé religiosa” (HELLPACH, 1967, p. 176).

Na antropologia rousseuniana, o homem reduz-se a *homo somnians*, um ser sonhador cujos sonhos – a bem dizer delírios – degeneram, na prática, em pesadelos.⁷ Rousseau não conseguiu compreender (ou recusou-se a fazê-lo) uma verdade elementar: sendo os homens desiguais em aptidões e interesses, todo e qualquer projeto de “igualdade social” aniquilará a liberdade e degenerará em tirania. Da França revolucionária do século XVIII à U.R.S.S., da República Popular da China à Cuba castrista, não há uma só exceção para a regra: a “igualdade” social traduziu-se por tirania de uma elite sobre uma multidão de prisioneiros “iguais”, cujo sangue sempre esteve disponível para regar fartamente as terras do “paraíso” socialista nascido dos delírios de Jean-Jacques Rousseau (cf. DURANT, Will & Ariel, 1957, t. XI, p. 149).⁸ Rousseau também se liga à correção política (ou “praga PC”, como prefere o filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé), que o saudoso ator Charlton Heston chamava de “tirania como boas maneiras”. Veja-se que

Apesar de hoje já sabermos que pobre pode ser tão ruim quanto rico, e que índios estão muito longe de ser sábios cultivadores de virtudes morais e naturais, a praga PC ainda insiste em dizer que a farsa de Rousseau, o tipo de pessoa que ama a humanidade, mas detesta seu semelhante, é verdade. *O fato é que todo mundo gosta de ouvir que é bom e que os outros é que o fazem ser mau e infeliz [os grifos são meus]* (PONDÉ, 2012, p. 138).

Na educação, o legado de Rousseau não é menos falacioso. O que se pode esperar de um “educador” que se recusou a educar os quatro filhos que teve? Ora, “Rousseau, o amante da humanidade, fora incapaz de amar o seu ‘pequeno pelotão’. Abandonar os filhos na roda não é cartão de visita para o patriarca do sentimentalismo” (COUTINHO, 2012, p. 26).⁹ Dissimulado sob a máscara da “bondade natural e da sociedade igualitária”, Rousseau discrimina a pessoa

7. As classificações do ser humano são muitas, e os especialistas estão longe de chegar a um acordo definitivo sobre qual delas seria a predominante: *animal rationale* (Aristóteles), *homo faber* (Max Frisch), *homo ludens* (Johan Huizinga), *homo patiens* (Viktor Frankl) etc. (cf. WINKLER & SCHWEIKHARDT, 1982, p. 14-15). Sendo assim, nada obsta a que o *homo somnians* de Rousseau seja acrescentado à lista.

8. Tão óbvia é a relação de causa e efeito entre o *corpus rousseaniensis* e a Revolução Francesa que os historiadores Will & Ariel Durant – que nada tinham de “conservadores” e tampouco simpatizavam com o catolicismo – não hesitaram em explicitá-la no título de um dos volumes da sua monumental *História da civilização* (cf. DURANT, 1967).

9. Sobre a influência do sentimentalismo de Rousseau na arte europeia do seu tempo, cf. VOGEL, 2009, p. 68 et passim.

deficiente em seu *Emílio*, até hoje referência obrigatória (!) nos cursos universitários de pedagogia, em nosso país:

Eu não me encarregaria de uma criança doentia e caquética, ainda que devesse viver oitenta anos. Não quero saber de um aluno sempre inútil a si mesmo e aos outros, que só se ocupe com se conservar e cujo corpo prejudique a educação da alma. Que faria prodigalizando em vão meus cuidados senão dobrar o prejuízo da sociedade, arrancando-lhe dois homens em vez de um só? Que outro em meu lugar se encarregue desse enfermo, concordo e aprovo sua caridade; mas meu ofício não é este: não sei ensinar a viver a quem pensa apenas em não morrer (ROUSSEAU, 1979, p. 31; ver também GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2002, p. 69-80).¹⁰

Prenunciando Pestalozzi, Rousseau teve o mérito de “ver a criança como criança” e não como adulto em miniatura, como era costume ver até então (cf. FIEDER et alii, 1997, v. 4, p. 312). É uma contribuição que adquire o aspecto de gota no oceano, quando temos em conta os milhões de casos de orfandade provocados pela aplicação prática dos ideais libertários de Rousseau (cf. JUDT, 2009, p. 16-58). Seja como for, incomparavelmente mais louvável que seu modelo educacional (inclusive no que tange especificamente às crianças) é o do checo Iohannes Amos Comenius (1592-1670), para citar apenas um entre muitos (cf. RODRIGUES, 2016).

Antagonista de Parmênides e de todos os outros filósofos que tinham a cabeça no lugar, Rousseau prefere o não-ser ao ser: “só é belo aquilo que não existe”, costumava repetir o pensador genebrino (apud MARITAIN, 2006, p. 105). Trata-se, frisa Maritain, de uma “fórmula metafisicamente odiosa” (MARITAIN, 2006, p. 105). Veja-se que

Em 1756, em Estrasburgo, certo senhor Angar procurou Rousseau para dizer-lhe:

– O senhor está falando com um homem que educa seu filho segundo os princípios que teve a felicidade de encontrar no seu *Emílio*.

– Lamento pelo senhor e por seu filho também!

10. Não surpreende que, no *orbis igualitarius* de Rousseau, as pessoas deficientes sejam consideradas “menos iguais” que as outras. Exceção feita à Iugoslávia de Tito, a situação da pessoa deficiente no mundo comunista sempre foi trágica, para dizer o mínimo. Na Coreia do Norte – parceiro ideológico por excelência do Brasil durante mais de uma década –, os anões são mantidos prisioneiros em campos de concentração. Falei sobre isto num artigo recente (cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2017, p. 41-47).

Ora essa! Melhor do que nós, Rousseau sabia – e expressamente quis – que toda a sua ideologia não fosse mais que um arдил novelesco, um sonho para passar o tempo (MARITAIN, 2006, p. 105).

No “melhor dos mundos possíveis”, segundo Rousseau, que é o seu “paraíso” particular, “até mesmo Deus será eclipsado para dar lugar a Jean-Jacques” (MARITAIN, 2006, p. 127). É um “paraíso” regido pelo próprio pensador genebrino, palco em que ele “sentir-se-á livre, bom e feliz como Deus” (MARITAIN, 2006, p. 127). É Jean-Jacques Rousseau a afirmar, numa de suas *Cartas da Montanha*: “Aspiro pelo momento em que, livre das travas do corpo, serei eu mesmo, sem contradição, sem restrição e não terei necessidade de nada a não ser de mim mesmo para ser feliz” (ROUSSEAU, 2012). Chega-se assim, como bem percebeu Jacques Maritain em sua crítica às ideias do pensador de Genebra, “ao centro da loucura de Jean-Jacques, ao centro do ‘paraíso’ da imanência” (MARITAIN, 2006, p. 127).

Maritain, apóstolo da *melhor parte*

É de Vieira esta gradação triádica: “Para um homem se ver a si mesmo são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz” (PADRE ANTÔNIO VIEIRA, 1954, vol. XI, p. 212). De Rousseau, pode-se dizer que possuía apenas as duas primeiras, pois em lugar da luz preferiu as trevas. Seu temperamento é o de um “reformador da religião” (MARITAIN, 2006, p. 118). Mas não se trata de uma reforma no sentido positivo, i.e., “mudança ou modificação para o bem, o melhoramento”, (AULETE & VALENTE, v. II, p. 919-920), tal como se vê, por exemplo, nesta passagem do Frei Francisco de Montalverne (1784-1858), que não deixa de contar entre os precursores do Romantismo no Brasil: “Não tendo a consolação de ver abraçar a penitência e a *reforma* dos costumes aqueles a quem o Senhor me encarregou de distribuir o pão da vida eterna” (apud AULETE & VALENTE, v. II, p. 919-920). A “reforma” de Rousseau tampouco se adéqua propriamente ao sentido de “restabelecimento da disciplina primitiva numa ordem religiosa” (AULETE & VALENTE, v. II, p. 920), processo já em curso na Igreja Católica desde a Baixa Idade Média. Com efeito, *Reforma* é

termo teológico, cunhado na Baixa Idade Média, para indicar a correção de abusos na Igreja. *Reformatio in capite et in membris* (reforma na cabeça e nos membros) é a fórmula clássica empregada pelos autores e os Concílios daquele

tempo, para proporem o remédio contra os males da Igreja. Também nesse sentido, falou-se repetidamente de reforma das ordens religiosas. No século XVI, os grandes líderes (Lutero, Zuínglio, Calvino) dos movimentos religiosos de rebeldia contra Roma não pretenderam, inicialmente, formar uma Igreja separada, mas apenas reformar a existente. Por isso foram chamados de “reformadores” e a sua ação, de “Reforma”. Ainda mais, Lutero concebia a reforma como uma propriedade intrínseca da Igreja (*Ecclesia semper reformanda*). Consequentemente, os príncipes alemães que o seguiram reivindicaram para si o *ius reformandi* ou direito de reforma. Quando, porém, se consumou a separação entre católicos e protestantes, o nome de Reforma veio a adquirir um aspecto nitidamente confessional, tornando-se quase sinônimo de protestantismo. Neste sentido, a Reforma é a ação empreendida, na primeira metade do século XVI, em numerosas regiões da Europa setentrional e central, com a intenção primordial de purificar a Igreja daquelas coisas que se consideravam abusos e corrupções do seu ser, mas que acabou por produzir a formação de confissões diversas (SCHLESINGER & PORTO, 1995, v. II, p. 2.177-2.178).

Na prática, a “reforma” de Rousseau – o mesmo valendo para a de Lutero, Calvino e demais paladinos da Reforma Protestante – nada trouxe de positivo à Cristandade; trouxe, isto sim, deformação, pois atuou no sentido de *deformar*, o que implica introduzir “vício, defeito ou irregularidade de conformação” (AULETE & VALENTE, v. I, p. 757). Rousseau, o que fez foi “manipular, corrompendo-os, o Evangelho e o cristianismo” (MARITAIN, 2006, p. 118). A igreja progressista – contra a qual Maritain se bateu valentemente e que Dietrich von Hildebrand chama com propriedade de “cavalo de Troia na Cidade de Deus” (VON HILDEBRAND, 1971, p. 100 et passim) – não deixa de brotar da mesma fonte viciada: uma pseudo-reforma, que degenerou em deformidade.

As ideias “igualitárias” de Rousseau geraram a Revolução Francesa, com seu saldo mínimo de 40.000 execuções de “não-revolucionários”, por sua vez *cellula mater* do comunismo, ideologia responsável pela morte de mais de cem milhões de “inimigos do povo”.¹¹ Cabe recordar que

11. Digno de nota, e apenas de nota, é o artigo recente, da autoria do “Grupo de Estudos Rousseau da USP”, destinado a “provar” que a obra de Rousseau teria sido vítima de censura no Brasil. Rousseauiano, como não poderia deixar de ser, o texto nada mais é do que um aglomerado de falácias e distorções históricas. Contrariamente ao que alegam seus autores, discriminados são, isto sim, aqueles que não querem seguir os ditames ideológicos do pai da Revolução Francesa e avô da Revolução Bolchevista, cujo saldo de mortos, apenas no século XX, ultrapassa a cifra dos 100 milhões (cf. COURTOIS et alii, 1997, p. 4 et passim; e DELA BANDERA, Mauro et alii, 2019, p. 14-19).

Nos tempos da Revolução Francesa e da glorificação dos “direitos do homem”, houve um só homem, no vozerio do mundo, que teve a coragem de reclamar este direito: o direito ao constrangimento. Chamou-se Edmund Burke, o brioso Pimpinela Escarlate que não salvou duquesas e condessas condenadas à guilhotina, mas salvou o brio do homem naqueles sombrios anos em que a mais bela das nações, num acesso de baixa loucura, gritava: igualdade, liberdade e fraternidade (CORÇÃO, 1977).

Não custa lembrar tampouco que a Segunda Guerra Mundial foi um conflito de índole comunista, portanto rousseauiano, que provocou a morte de não menos que 70 milhões de pessoas¹² – o equivalente a 3% da população mundial em 1940, época em que Hitler e Stalin ainda eram aliados em seu sonho mútuo (ambos eram literalmente *homines somniantes*, à maneira de Rousseau) de dominar o mundo. Finda a Segunda Guerra Mundial, autêntico divisor de águas na própria história da humanidade como um todo, Jacques Maritain teve participação importante na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, e acabou por figurar entre os principais pensadores tomistas do século XX (cf. BARROS, 1966, p. 114). Não obstante isso, ou talvez por causa disso, Jacques Maritain é, propositalmente, esquecido e vilipendiado em “boa” parte do *orbis academicus*. No Brasil, é raríssimo que seu nome seja referido nos cursos de graduação e pós-graduação em filosofia.

Pouco ou nada ligando para as coisas deste mundo (que são as de Marta), Jacques Maritain, em *Trois Réformateurs*, preferiu a melhor parte, que é a de Maria (cf. Lc 10,38-42). “Cada coisa é o que é” (apud BARROS, 1966, p. 125), chegou a ensinar Maritain, seguindo as pegadas de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino – por sua vez protagonistas do verdadeiro amor pela sabedoria, aquela sabedoria que os filósofos de verdade chamam de *philosophia perennis* (que é a de Maritain), em oposição às filosofias da hora (que são as de Rousseau, de seus precursores e de seus seguidores). Falaciosas e por isso mesmo traiçoeiras, as filosofias da hora sempre foram, são e serão (umas mais outras menos, claro está) contrárias à vida e à felicidade que todos almejamos; somente a *philosophia perennis* nos permite “a reconstrução do mundo

12. Segundo o especialista Robert Kaplan, a única diferença entre o fascismo e o comunismo é que, nos países fascistas, os trens saíam e chegavam na hora certa: “*communism is fascism, without fascism’s ability to make the trains run on time*” (KAPLAN, 2005, p. 76; ver também JUDT, 2009, p. 29-58 et passim).

sobre bases sólidas” (SILVA, 1990, p. 217), ensinava o hispano-brasileiro Dom Emilio Silva, também ele um pensador esquecido, também ele um filósofo de verdade, também ele um apóstolo da *melhor parte*.

Ainda quanto a Jacques Maritain, que tão sabiamente apontara os desvarios de Rousseau, é lamentável que, em obras posteriores a *Trois Réformateurs*, ele tenha mudado de rumo – e que, ao menos parcialmente, se tenha mostrado simpaticamente das mesmas ideias do pensador genebrino antes rejeitadas. Mas isso já é assunto para outro artigo, de preferência escrito por um articulista que conheça melhor do que eu os escritos de Jacques Maritain; e *piú non dico*.

Referências

AULETE, Francisco Júlio de Caldas & VALENTE, António Lopes dos Santos. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*, 3. ed., Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1948.

BARROS, Manuel Correia de. *Filosofia tomista*, Porto: Figueirinhas, 1966.

BOMPIANI, Robert & LAFFONT, Jacques. *Le nouveau dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays*. Paris: Robert Laffont, 1994.

CÁCERES, André. “A influência de Jacques Maritain para a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Evento celebra a contribuição do filósofo para o documento, que completa 70 anos”, *O Estado de São Paulo*, 14 de abril de 2018. Disponível em: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,a-influencia-de-jacques-maritain-para-a-declaracao-universal-dos-direitos-humanos,70002266068>. Acesso em: abril 2019.

CARVALHO, Olavo de. “Doença existencial e fracasso econômico-social”. *Sapientiam non vincit malitia*, 2005. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/textos/2005doencaexistencial.html>. Acesso em: abril 2019.

CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. São Paulo: Record, 2013.

CORÇÃO, Gustavo. “Liberdades”, in *O Globo*, 10/02/1977.

COURTOIS, Stéphane et alii. *Le Livre noir du communisme*. Paris: Robert Laffont, 1997.

COUTINHO, João Pereira et alii. *Por que virei à direita*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

DE CARVALHO, Castelar. *Dicionário de Machado de Assis: língua, estilo, temas*. Rio de Janeiro: Lexicon/FAPERJ, 2010.

DELA BANDERA, Mauro et alii. "Rousseau fora da lei". In *Ciência e vida. Filosofia*. Rio, de Janeiro: Escala, 2019, ano X, n. 148.

DIE HEILIGE SCHRIFT. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981.

DURANT, Will & Ariel. *História da civilização: a era de Napoleão*. Tradução de Antonio Carlos Gonçalves Penna, Rio de Janeiro, Record, 1975, t. XI.

_____. *A história da civilização: Rousseau e a Revolução*. Tradução de Gabriela de Mendonça Taylor, Rio de Janeiro: Record, 1967, t. X.

FIEDER, Katja et alii. *Brockhaus, die Bibliothek: Kunst und Kultur*. Leipzig: Brockhaus, 1997.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. Madri: BAC, 1966.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. "Communism and Disability: an Improbable Partnership". *Global Journal Of Engineering Science And Researches*, abril de 2017. v. IV, n. 4. Disponível em: <http://gjesr.com/April-2017.html>. Acesso em: abril 2019.

_____. *Do essencial invisível. Arte e beleza entre os cegos*. Rio de Janeiro: Revan/FAPERJ, 2008.

_____. *Ensaio sobre a música polifônica: vozes que iluminam o Ocidente* (com prefácio de Dom Félix Ferrà). Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2018.

HELLPACH, Willy. *Geopsiquê*. Tradução de Miguel Zauppa, São Paulo: Paulinas, 1967.

JUDT, Tony. *Geschichte Europas von 1945 bis Gegenwart*. Tradução de Matthias Fienbork e Hainer Kober. Frankfurt am Main: Fischer, 2009.

KAPLAN, Robert. *Balkan Ghosts*. Nova York: Picador, 2005.

LELOTTE, Fernand, ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Convertidos do século XX*. Tradução de Hoche Luiz Pulchério. Rio de Janeiro: AGIR, 1966.

MARITAIN, Jacques e Raïssa. *Oeuvres completes*. Paris/Fribourg: Saint-Paul/Éd. Universitaires, 1982-1999.

MARITAIN, Jacques. *Tres Reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*. Tradução de Ángel Álvarez de Miranda. Madri: Encuentro, 2006.

PADRE ANTÓNIO VIEIRA. Sermão da Sexagésima. *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1954, vol. XI.

PLAZAOLA, Juan. *Introducción a la estética. Historia, teoría y textos*. Madri: B.A.C., 1970.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Guia politicamente incorreto da filosofia. Ensaio de ironia*. São Paulo: Leya, 2012.

RODRIGUES, José Paz. “Comênio, o pai da didática moderna”. *PGL.gal*, 21 de setembro de 2016. Disponível em: <https://pgl.gal/comenio-pai-da-didatica-moderna-documentario-da-serie-grandes-educadores/>. Acesso em: abril de 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*. Tradução de Sérgio Milliet, 3ª ed., São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.

_____. *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Paris: Garnier-Flammarion, 1960.

_____. *Lettres écrites de la Montagne*. 7 de outubro de 2012. Disponível em: <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf>. Acesso em: abril 2009.

SCHLESINGER, Hugo & PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico de religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Dom Emilio. *Filosofias da hora e filosofia perene*. São Paulo: GRD, 1990.

SPENGLER, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*. Munique: C. H. Beck'sche, 1931.

URDÁNOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía. Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo*. Madri: BAC, 1978.

VOGEL, Gerd-Helge. *Christian Leberecht Vogel. Ein sächlicher Meister der Empfindsamkeit*. Zwickau: Kunstsammlungen der Städtlichen Museen Zwickau et alii, 2009.

VON HILDEBRAND, Dietrich. *Cavalo de Troia na Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: Agir, 1971.

WINKLER, Eiker & SCHWEIKHARDT, Josef. *Expedition Mensch. Streifzüge durch die Anthropologie*. Viena/Heidelberg: Ueberreuter, 1982.

Artigo recebido em 05/09/19 e aprovado para publicação em 20/09/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-3>

Como citar:

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. Jacques Maritain e seu apostolado da *melhor parte*. Variações sobre uma crítica de Maritain a Rousseau. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 297-310, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

A verdade entre o intelecto e a coisa: Em busca do fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege – Parte I

Truth between Intellect and Thing: In Search of the Ground of Truth with Thomas Aquinas and Frege – Part I

SÉRGIO DE SOUZA SALLES*

HUGO FARIAS SILVA**

Resumo: A verdade constitui o fim de toda investigação. Convém, portanto, à filosofia saber do que ela trata e o que a fundamenta. Para procurar uma resposta a essa pergunta, recorre-se aos pensamentos de Tomás de Aquino e Gottlob Frege, em vista de posterior comparação e síntese. Tomás colabora para a reflexão, especialmente com a percepção da analogia, no conceito de verdade; Frege, por sua vez, com a ênfase, na apreensão da verdade, desde o exterior. Em cada um deles, percorre-se um caminho de cada contexto e método aos aspectos próprios da compreensão de cada um sobre a natureza da verdade e sobre seu sujeito.

Palavras-chave: Verdade. Conhecimento. Realidade. Tomás de Aquino. Gottlob Frege.

Abstract: Truth constitutes the aim of every investigation. It is therefore appropriate to philosophy to know what it is about and what grounds it. To seek an answer to this question, the thoughts of Thomas Aquinas and Gottlob Frege are used for further comparison and synthesis. Aquinas contributes to the reflection especially with the perception of analogy in the concept of truth; Frege, in

* Sérgio de Souza Salles é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e professor da Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Contato: sallesfil@gmail.com

** Hugo Farias Silva é Bacharel em Ciência da Computação pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e aluno do curso livre em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário Arquidiocesano São José de Niterói (IFTSJ). Contato: fariash@outlook.com.br

his turn, with the emphasis on grasp of truth from the outside. In each one of them, we walk a path from each context and method to the proper aspects of one's understanding of the nature of truth and its subject.

Keywords: Truth. Knowledge. Reality. Thomas Aquinas. Gottlob Frege.

Introdução

“Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (Metafísica I, 983a 21), diz Aristóteles, no princípio da sua *Metafísica*. Sinal disso é o contínuo aprimoramento do conhecimento humano. Foi assim que começou a filosofia, e é isso que motiva uma geração em contínua comunicação. O homem vive em vista do saber. Contudo, o que busca saber, pretende saber o quê? Quem pergunta, procura pela verdade sobre algo. O fim último de perguntar é saber a verdade. Porém, o que é, afinal, a própria verdade?

Anualmente, a Universidade de Oxford elege uma “palavra do ano”. Em 2016, a escolhida foi “pós-verdade” (*post-truth*, no original) (WORD..., 2016). O significado aponta para circunstâncias em que há descrença quanto à objetividade dos fatos, de forma que esse critério pese menos para a formação da opinião pública do que a crença pessoal e o apelo emocional. A era da pós-verdade seria o tempo em que a verdade não importa mais. Um risco é que mesmo a filosofia deste tempo renuncie à sua pretensão à verdade.

No entanto, a pergunta pela verdade tem uma perene atualidade. Para dar uma resposta a essa pergunta, faz-se aqui um recurso aos antigos. O caminho para enfrentar o problema será buscado num diálogo entre duas tradições filosóficas, o Tomismo e a Filosofia Analítica, através da interação entre as reflexões daqueles considerados seus fundadores: Santo Tomás de Aquino e Gottlob Frege.

Tomás, teólogo medieval, é o principal nome da Escolástica. Erigiu uma obra sistemática do pensamento, ao falar sobre uma grande gama de temas, articulando-os e organizando-os num edifício do saber, coroado pela metafísica.

Frege tinha por objetivo a fundamentação da matemática na lógica. Embora seu projeto tenha malogrado quanto ao fim, resultou na maior contribuição à lógica desde Aristóteles, seu fundador. Ao mesmo tempo em que Edmund Husserl, pai da Fenomenologia, reage contra o pensamento idealista alemão; no seu caso, retornando à precedência da ordem do ser em detrimento da do conhecer, conforme aponta Dummett:

Desde o tempo de Descartes até muito recentemente, a primeira questão para a filosofia era o que podemos saber e como podemos justificar nossa pretensão de conhecimento, e o problema filosófico fundamental era o quanto o ceticismo pode ser refutado e o quanto ele pode ser admitido. Frege foi o primeiro filósofo depois de Descartes a rejeitar totalmente essa perspectiva, e a esse respeito ele olhou além de Descartes para Aristóteles e os Escolásticos. Para Frege, como para eles, a lógica era o começo da filosofia; se não fazemos lógica direito, não podemos fazer direito nada mais (DUMMETT, 1978, p. 89, tradução nossa).

A correlação entre essas tradições, e mesmo entre esses autores, não é inédita. Ela se dá dentro do assim chamado Tomismo Analítico, um movimento de mútuo enriquecimento entre o estudo da obra de Santo Tomás e as discussões do interior da filosofia, desenvolvida em ambientes anglófonos.

Daí decorre o caminho a ser trilhado, que persegue a fundamentação estruturante da noção de verdade e o conteúdo escondido por detrás dessa palavra, questionando-o na sua relação com um mundo objetivo. Em síntese, pergunta-se: qual(is) é(são) o(s) fundamento(s) da verdade? A hipótese a ser investigada, em vista de responder tal pergunta é a de que a verdade tem uma relação com um mundo real extramental, de modo que, quando este o conhece, ele tem em si a própria ordem do mundo exterior a ele. Em suma, a verdade se fundamenta na concordância com a estrutura da realidade objetiva.

Semelhante investigação parte de uma exposição do pensamento de cada um dos filósofos sobre o assunto e culmina numa síntese, elaborada a partir de uma compreensão média enriquecida pelas contribuições de ambos. A Seção 1 introduz o pensamento de Santo Tomás de Aquino: partindo de sua compreensão da verdade, como conceito analógico, chega-se à estrutura por ele edificada para explicá-la metafisicamente. A Seção 2, por sua vez, traz o pensamento de Gottlob Frege: desde a sua compreensão do papel da lógica para o conhecimento humano, chega-se ao seu conceito fundamental de verdade, por cuja apreensão se vai do mental ao real. Na segunda parte deste trabalho, será elaborado um percurso de uma perspectiva intuitiva da verdade à sua formalização, através do confronto das posições contrárias dos autores e da agregação de suas concepções fundamentais, e desta, à fundação da verdade na realidade, que propõe novamente o mundo objetivo como referencial final de todo discurso, em resposta à cultura da pós-verdade.

1 A verdade em Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino trabalha o tema da verdade em várias de suas obras, com destaque às *Questões disputadas sobre a Verdade*¹ (q. 1). Em razão da centralidade e da profundidade da investigação sobre a verdade, nas questões disputadas, será dada prioridade a seu uso, na presente pesquisa.

A verdade já era um tema caro aos medievais anteriores a Tomás. Santo Agostinho havia se ocupado da questão em diferentes ocasiões, por exemplo, nos *Solilóquios*, mas grande destaque teve Santo Anselmo, que dedicou a ela uma obra, *De Veritate*. Esses e outros autores contribuíram para a reflexão de Tomás, por via da tradição neoplatônica, então forte, entre os pensadores cristãos. Insurgia-se já, na metafísica de então, a doutrina dos *transcendentais*, que trata de algumas propriedades comuns a todas as coisas, e a verdade era contemplada dentre essas. Com o renascimento aristotélico, novas visões sobre o assunto são introduzidas, ao que até então se desenvolvia. A contribuição de Tomás se apresenta como uma síntese, fundamentada basilarmente, no pensamento aristotélico, mas em diálogo harmônico com as colocações dos que o precederam.

O principal ponto de flexão está na questão de saber se a verdade está na mente ou nas coisas mesmas, e portanto, se ela se dá mediante o conhecimento ou se dele independe². Sob esse cenário, o papel do filósofo é precisar se a verdade é uma questão da ordem do conhecimento ou das coisas. A resposta de Tomás será uma síntese entre as duas posições: a verdade será um vínculo entre a mente e a coisa mesma, intrinsecamente, presente em tudo.

1.1 A verdade se diz de muitos modos

Ao abordar o problema da verdade, Tomás elenca várias definições de diferentes autores, escolas e épocas. Dos gregos, ele traz Aristóteles; dos judeus, Israeli; dos árabes, Avicena; dos latinos, Agostinho e Anselmo. Esse modo de proceder se deve ao método filosófico aplicado à questão, herdado

1. Daqui em diante, *De Veritate*.

2. Mais especificamente, o problema se dá em torno da disputa de saber se só há verdade quando a mente humana conhece a coisa extramental, ou se ela depende apenas do ser da coisa, prescindindo da referência a qualquer mente humana.

de Aristóteles. Tomás aplica, em linhas gerais, a dialética aristotélica, que ao perguntar por uma definição, começa com uma análise do conceito, tomando seus significados conhecidos, seja em sentido comum, aquele já aceito pelos homens, seja nos trabalhos de sábios do passado que tenham se dedicado à mesma busca, como numa consulta aos especialistas.

No método de Tomás, todavia, destaca-se um elemento: esse processo de análise (chamado em latim de *reductio* ou *resolutio*) culmina numa síntese (em latim, *compositio*) (ALVES, 2015, p. 98-102). Isso significa que o autor começa a encarar o problema lançando mão de respostas prévias e visa encontrar uma unidade nelas. Em cada definição anterior, há uma perspectiva da questão, resolver o problema implica encontrar o que é capaz de vinculá-las todas a uma ideia que as sustente e dê conta de todas as perspectivas que elas apresentam. A resposta do problema não é uma frase, mas uma compreensão, de como as múltiplas facetas que o problema apresenta se relacionam.

Diferentes abordagens tendem a inserir contradições, ao menos aparentes. O preço desse método dialético é encontrar um meio termo entre muitas posições contrárias, que seja capaz de assumir tudo aquilo que elas validamente, apresentam. Por outro lado, nesse confronto, cada resposta será dilapidada pelas demais, suas falhas serão diretamente contestadas e a síntese carregará uma visão mais madura, por se forjar a partir do esclarecimento de dificuldades, da refutação das falsidades e da descoberta de algo novo, capaz de unir o que há de verdadeiro.

Mesmo antes disso, todavia, há de se considerar os diferentes contextos em que as múltiplas definições são geradas. Esses contextos propõem linguagens próprias. Para compará-las, é preciso ter em conta seu significado à luz desse contexto e, então, ser capaz de avaliar em que medida elas concordam ou discordam. Há casos em que palavras diferentes podem expressar o mesmo, os sinônimos. Noutros, palavras idênticas podem apresentar sentidos completamente diferentes, é o caso dos homônimos. Mesmo o termo em questão, neste caso a verdade, ao ser usado em situações diferentes, pode precisar noções diferentes. No entanto, há casos em que, apesar dos sentidos serem diferentes, eles se relacionam de alguma forma; na gramática, esse fenômeno se chama polissemia.

Essas variações da significação se devem a uma propriedade conhecida da linguagem e são consideradas pelo método. Classicamente, a filosofia as denominou como modos de predicação. Fabro justifica isso como se segue:

Nós exprimimos as coisas do modo como as compreendemos, procurando adequar as fórmulas da linguagem ao conteúdo e às estruturas do real. O processo crítico segundo o qual a linguagem se pode adequar ao real tem certamente, para nós, sobretudo, um valor de aproximação sempre aberta, porque o real se dá em uma multiplicidade inexaurível de formas, modos e estruturas que o intelecto humano pode observar e classificar, mas não limitar (FABRO, 2010, p. 207, tradução nossa).

Quando, dados dois usos de uma mesma palavra, seus significados são idênticos, diz-se ser um caso de univocidade ou predicação unívoca, isto é, o conceito possui um único significado. No entanto, quando não é dessa forma, explica Fabro:

Às vezes, por motivos de comodidade semântica ou de associações puramente casuais, encontram-se na linguagem humana termos idênticos, para indicarem realidades totalmente diversas [...]: é o caso do “duplo significado” ou também do múltiplo, que é dito *equivocidade*, terminologia equívoca..., um defeito ou artifício da linguagem que não permite o discurso lógico (FABRO, 2010, p. 207, tradução nossa).

Em português, a palavra “manga” figura como um exemplo simples de equivocidade; pode significar uma fruta ou a parte de uma camisa, dois significados díspares. Entretanto, há ainda um terceiro modo de predicação. Em alguns casos, um termo pode apresentar dois ou mais significados parte diferentes, mas parte iguais, ou seja, relacionados, não propriamente ao mesmo significado, mas a um primitivo e outro derivado. A mesma palavra “manga”, em outra situação, pode significar ainda um cilindro de vidro para proteger as velas do vento. Esse significado continua sendo claramente, equívoco, ao daquele que designa uma fruta; mas embora não coincida também com aquele da parte da camisa guarda, com esse, um vínculo. A manga que envolve e protege a vela deve esse nome à manga que envolve e protege o braço, pois elas guardam uma similaridade; um significado deriva do outro, por *analogia*. Este é, precisamente, o terceiro modo, a predicação analógica, um meio termo entre a univocidade e a equivocidade. O caso paradigmático da predicação analógica é o do termo “ente”, que se aplica, primeiramente, à *substância*, aquilo que é em si, e depois aos *acidentes*, que são em outro; também quando

aplicado a Deus, que tem o ser primeiramente, e às criaturas, que o têm enquanto, por serem causadas por ele, guardam com ele uma similaridade.

O vínculo guardado pela analogia é o caminho para encontrar a compreensão mais profunda de um conceito filosófico, para além de definições parciais. É por essa razão que importa ao método de Tomás, ao fazer sua investigação sobre a verdade, a teoria da analogia. As definições da verdade, dos antigos, não versam sobre coisas diferentes, guardadas sob o mesmo nome, mas visam um mesmo conceito, ainda que distintas. Há uma analogia entre elas, assim como se dá com o ente, do qual já dizia Aristóteles, que *se diz de muitos modos*. Igualmente, a partir de Tomás, é possível parafraseá-lo para dizer que também a verdade se diz de muitos modos. O conceito de verdade é, ele mesmo, analógico, como o conceito de ente, e por isso, uma definição isolada corre o risco de reduzir o significado da verdade.

Dados dois usos de um mesmo nome, seus significados podem ser analógicos de duas formas: por proporcionalidade ou por atribuição. Tomás explica brevemente, ao tratar dos nomes de Deus, como se segue:

É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como sadio se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como sadio se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. [...] E este modo médio de comunicação está entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia, não há nem unidade da razão, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das razões, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas a algo uno, como por exemplo sadio, dito da urina, significa um sinal de saúde do animal; dito do remédio, significa uma causa da mesma saúde (S.Th. I, q. 13, a. 5).

Um conceito analógico apresenta uma ordem entre os seus significados. Há um primeiro, do qual se derivam os demais. A relação que há entre esse primeiro e um outro é aquela vislumbrada pela analogia de atribuição, ou seja, o significado secundário se reporta ao primário. A relação entre dois significados secundários é a dada pela analogia de proporcionalidade, em que ambos reportam, de modos diferentes a um mesmo, o significado primário. A esse

respeito, mais à frente, na mesma obra, Tomás fala desse “significado primário” como a *razão própria* do conceito, enquanto as secundárias se dizem razões impróprias, porque derivadas da razão própria:

quando algo é atribuído a muitos de modo unívoco, isso se encontra segundo sua razão própria em cada um. Por exemplo, animal em cada espécie de animal. Quando, porém, algo é dito de muitos analogicamente, isso se encontra segundo sua razão própria em um único deles, em função do qual os outros são denominados. Assim sadio é dito do animal, da urina e do remédio, não que a saúde exista apenas no animal, mas em função da saúde do animal, o remédio é dito sadio enquanto é causa desta saúde, e a urina enquanto é sinal dela. E ainda que a saúde não se encontre nem no medicamento nem na urina, pode existir em um e em outra, algo graças ao qual um causa e a outra significa a saúde (S.Th. I, q. 16, a. 6).

Enquanto recurso linguístico, a analogia reporta ao modo como o homem conhece, mas o fundamento dessa unidade, dada em âmbito lógico pela estruturação dos significados de um mesmo conceito, está na realidade. É a partir da razão própria que, na realidade mesma, as coisas se relacionam. O fundamento real dessa relação se explica, por sua vez, pela teoria da participação. Um mesmo termo pode ser predicado de duas coisas, analogamente, por essas se relacionarem na realidade: seja pela causalidade, em que o efeito recebe uma perfeição da causa e dela *participa* – e assim, a razão própria de algo se estende à sua causa e ao seu efeito –, como se dá nas criaturas que participam da perfeição do Criador; seja pela composição, em que uma das partes do composto *participa* da perfeição do outro – e a razão de uma das partes se estende às outras e ao composto –, como é com a substância, que participa dos acidentes. Tomás sintetiza da seguinte forma:

Tal conformidade [de analogia] pode ser de dois modos. Ou daquele pelo qual algumas coisas participam de um mesmo algo, segundo um antes e um depois, assim como a potência e o ato, da razão de ente, e igualmente a substância e o acidente; ou daquele, pelo qual um recebe o ser e a razão de outro, e tal é a analogia da criatura e do criador (Super Sent., q. 1, a. 2, ad 2, tradução nossa).

Participar significa ser parcialmente. Se algo tem um determinado predicado, pode-se perguntar se o tem total ou parcialmente. Se o tem em sua

totalidade, ou mesmo se com ele se identifica, diz-se que é por essência. Se, no entanto, aquele predicado se restringe de alguma forma nesse algo, de modo que não o tenha totalmente e, portanto, se distinga dele, se diz que é por participação. Por exemplo, quando se diz que o homem é um animal, ele o é por essência, isto é, ele esgota em si a noção de animalidade; todavia, quando se diz que o homem é bom, ele o é por participação, pois não esgota em si a bondade, mas a tem, parcialmente. O homem é, essencialmente, um animal, isso faz parte do seu modo de ser, mas é apenas acidentalmente bom, a bondade, diferente da animalidade, é recebida por ele e, por isso, participada. O homem, necessariamente, é um animal, mas apenas contingencialmente, é bom.

Segundo a metafísica de Tomás, todo composto pode ser visto como uma composição de ato e potência. O ato é a perfeição de um sujeito, enquanto a potência é a possibilidade de ser ou receber um ato. Ao receber o ato, a potência o limita. Sob a perspectiva da participação, há uma composição de participado e participante: a potência participa do ato, pois recebe em si a sua perfeição.

Assim, algo se diz analogamente de muitos, ou seja, se diz ser de muitos de maneiras diferentes, mas semelhantes, porque existem diferentes modos de ser o mesmo. Da extensão real de uma perfeição se estende, racionalmente, a sua razão.

À investigação sobre a verdade, à luz de múltiplos aspectos expressos pelas diversas definições, cabe determinar qual o modo próprio de ser verdadeiro, a “verdade por essência”, e como os demais modos, os impróprios, participam desse primeiro. No método aplicado por Tomás, isso se dá na *compositio*, a síntese que compreende e organiza todas as partes.

1.2 Os múltiplos sentidos de verdade

Tomás recolhe, no *De Veritate*, oito definições para verdade. A partir dessas definições, ele identifica três sentidos em que se fala em verdade (*De veritate*, q. 1, a. 1, co.). O primeiro é “o que precede a noção de verdade e na qual se fundamenta o verdadeiro”. Nesse sentido, precisam Agostinho, Avicena e um autor não identificado, ao dizerem que “verdadeiro é o que é”, que “a verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada” e que “o verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é”, respectivamente.

O segundo sentido é “aquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro”. Segundo Tomás, nele determinam Israeli: “a verdade é a adequação da coisa e do intellecto”; Anselmo: “verdade é a retidão perceptível só pela mente”; e Aristóteles: “definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é”.

O terceiro sentido, enfim, é “o efeito consequente”, segundo o qual dizem Hilário e Agostinho: “o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser” e “a verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores”.

Tomás diz que “a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade” (*De veritate*, q. 1, a. 1, co.) e Wippel (1989, p. 310, tradução nossa) explica os três momentos da verdade: “Primeiramente, há simplesmente uma coisa ou entidade. Em seguida, há a nota adicionada de conformidade do ente a um intellecto (ou adequação do intellecto e da coisa). Finalmente, há o conhecimento resultante da coisa da parte do intellecto”.

Tomás elege a definição atribuída a Isaac Israeli como a mais pertinente e que mais completamente traduz o sentido próprio de verdade. A adequação da coisa e do intellecto é a relação de conformidade antes aludida, em que se dá a noção mais correta de verdade. Desde já, pode-se dizer que nela se encontra a “verdade por essência”. A adequação chamada verdade, portanto, é uma relação que se dá entre dois termos: a coisa e o intellecto. Cada um deles, como elementos de uma relação, *participa* da noção de verdade e, portanto, também são chamados verdade.

A fim de alcançar uma maior compreensão sobre cada sentido da verdade, é preciso fazer um incursão ao processo de estabelecimento da mesma, para desse modo localizar cada um dos momentos indicados. Num primeiro, há Deus, que é a primeira verdade, conforme dito acima. No intellecto divino, antes de mais nada, há as formas de toda criatura que possa existir, como todo projeto concebível. Deus conhece tudo aquilo que se pode conhecer, o que será criado antes que seja criado, e também o que jamais será criado, mas poderia sê-lo. No ato criador, ele confere o ser a uma forma, mediante o ente criado, ou seja, aquilo que ele cria segue um projeto eternamente presente em sua mente³. Segue daí a coisa. Ela depende do intellecto divino e, na medida em que ela segue o seu projeto, é a ele adequada e por ele mensurada. Nessa primeira

3. Esse projeto é chamado causa exemplar.

relação entre o intelecto criador de Deus e a coisa por ele criada, identifica-se o que Tomás vai chamar a verdade da coisa, e a tradição posterior, a verdade ontológica.

Posta a coisa diante do intelecto criado, ou seja, quando o homem contempla algo, é esse intelecto que se adéqua à coisa. Por uma primeira operação, ele assimila a sua forma, o que resulta no conhecimento da coisa. Ou seja, aquilo que na mente divina criadora existia como um projeto anterior, na mente humana existirá como descrição posterior. Como se assemelham na forma o roteiro de uma peça de teatro, que normatiza a mesma, a um registro da peça apresentada, feito por um espectador; assim são a coisa na mente criadora e na mente humana cognoscente. Entre ambas está a coisa, propriamente, dita. Na segunda operação do intelecto, dá-se o juízo: tendo em si as formas das coisas, o intelecto como que as observa, e identifica ou distingue, criando em si uma relação explícita entre elas, que ao comparar à coisa real, resulta no conhecimento da adequação entre a coisa real e a sua semelhança no intelecto, resulta no conhecimento da verdade. Nesse movimento, dá-se uma nova adequação, agora do intelecto cognoscente com a coisa conhecida. Nessa segunda relação está o que Tomás chamará verdade do intelecto, e à tradição posterior, verdade lógica.

Também pode um intelecto criado, contudo, conceber e produzir algo. Não o faz como Deus, que produz o ser, mas ao moldar na matéria uma nova forma, previamente presente na sua mente. Em oposição à coisa natural, dependente apenas do intelecto divino e cognoscível pelo intelecto criado, há a coisa artificial, que depende de um intelecto criado e pode ser conhecida por outros.

Assim, a verdade se diz do intelecto do criador, da adequação da coisa a esse, da própria coisa, da adequação do intelecto criado à coisa e do intelecto criado. Entre esses sentidos se estabelece uma precedência, explicada por Tomás como se segue.

Fica claro do que foi dito que a verdade encontra-se, propriamente, no intelecto humano ou divino, como a saúde no animal; nas outras coisas, porém, a verdade encontra-se pela relação ao intelecto, como também a saúde, diz-se de algumas coisas, enquanto são efetivas ou conservativas da saúde do animal. Portanto, a verdade está primeira, e propriamente, no intelecto divino; própria, mas secundariamente, no intelecto humano; nas coisas, todavia, imprópria e secundariamente, porquanto se encontra somente por relação a uma das duas verdades. [...] A verdade pois que se diz das coisas em comparação com o

intelecto humano é de certo modo accidental às próprias coisas: supondo que o intelecto humano não existisse nem pudesse existir, as coisas permaneceriam em sua essência; entretanto, a verdade que delas se diz em comparação com o intelecto divino acompanha-as, inseparavelmente, posto que estas só podem existir pelo intelecto divino que as produz no ser. Ademais, a verdade mais inere à coisa em comparação com o intelecto divino do que com o humano, posto que com o intelecto divino compara-se como a sua causa, com o humano, porém, de certo modo, como a seu efeito, enquanto o intelecto humano recebe a ciência das coisas: assim pois, uma certa coisa diz-se verdadeira primeiro em relação à verdade do intelecto divino, depois em relação à verdade do intelecto humano (*De veritate*, q. 1, a. 4, co.).

Levando-se em consideração a ordem no ser dos sentidos de verdade, o processo, desde a primeira verdade até o intelecto adequado, se dá como um fluxo do ser, que provém de Deus, o Próprio Ser Subsistente (no original, *Ipsum Esse Subsistens*), e é limitado até chegar ao ser verdadeiro, no intelecto especulativo do homem. Diz Tomás que “O que à causa e ao efeito convém, se encontra mais eminentemente na causa do que no efeito; da causa, de fato, deriva-se para o efeito” (*De substantiis separatis*, cap. 15, tradução nossa).

Pode-se tomar como exemplo um percurso da luz branca, para, salvaguardadas as limitações da metáfora, ilustrar esse fluxo do ser. A luz contém em si todas as cores, mas quando atravessa um filtro cromático, este a limita, de modo que dele sai apenas uma fração da luz original. Se, portanto, trata-se de um filtro vermelho, a luz que entrou branca sairá vermelha; mas se em seguida, atravessa um filtro amarelo, a mesma luz sairá dele laranja, pois o novo filtro lhe impôs uma nova limitação, ao absorver parte da luz vermelha. Ao atravessar os filtros, algo da sua perfeição completa fica para trás, mas ao mesmo tempo, esses filtros determinam a cor que será vista ao final, por um observador. De modo similar, se dá com o ser, que provém de Deus e é “filtrado” pela essência, sua potência receptiva, dando origem a um ente limitado. Quando este é conhecido, o intelecto cognoscente recebe o mesmo ser que partiu de Deus, mas limitado à perfeição recebida pela potência. O intelecto age como potência receptiva para o ser da coisa. Presente desde o princípio e recebida pelas potências, a essência e o intelecto cognoscente, a perfeição é a mesma, limitada sem ser alterada, mas exatamente por ser recebida por uma potência, dá-se em modos distintos. Por ser parte igual, parte distinto, diz-se ser o mesmo o de dentro e o de fora, idênticos quanto à forma, distintos quanto ao

modo. Quanto à verdade, a perfeição própria da coisa e o seu estado são transmitidos à última potência a recebê-la, o intelecto especulativo, numa cadeia causal.

À luz desse processo, compreende-se que a entidade da coisa se diz verdade enquanto causa da verdade do intelecto, e o conhecimento, enquanto seu efeito. No entanto, estende e completa esse percurso a tese acerca do conhecimento da verdade, conforme explica Wippel:

O intelecto, visto como um poder cognoscente, é verdadeiro enquanto possui uma semelhança da coisa conhecida. É por isso que a verdade é definida em termos de conformidade do intelecto e da coisa. Portanto, conhecer essa conformidade é conhecer a verdade. Embora a percepção sensorial e mesmo o intelecto, na sua primeira operação (conceituação), possam ser conformados a uma coisa, ou “verdadeiros” nesse sentido restrito, nem os sentidos, nem o intelecto na sua primeira operação conhecem essa conformidade. O intelecto pode conhecer essa conformidade apenas através da sua segunda operação, quando ele julga que a coisa, efetivamente, é como é aquilo que o intelecto apreende sobre ela. Nesse texto, Tomás salienta que é o conhecimento do intelecto dessa conformidade com a coisa conhecida que é requerido para a verdade. Visto que esse conhecimento é reservado ao julgamento, a segunda operação do intelecto, assim também com a verdade (WIPPEL, 1990, p. 561, tradução nossa).

Dessa forma, para conhecer a verdade, não basta conhecer as coisas (pela verdade que adéqua o intelecto cognoscente às coisas), mas é preciso conhecer a mesma adequação do intelecto às coisas conhecidas, através de um juízo que é capaz de perceber a conveniência entre o conteúdo intelectual e a coisa que se lhe apresenta.

A conjunção, enfim, da ordem na coisa (objetiva, porque no objeto do conhecimento) com a ordem no intelecto (subjéctiva, porque no sujeito do conhecimento) explicita como a verdade é uma síntese de objetivo e subjéctivo, fundamentada na realidade objetiva, mas dependente de um sujeito para existir. Não basta a coisa ser, mas para se falar em verdade é preciso além disso da referência a algum intelecto. Nesse sentido, radica Tomás: “mesmo que não existisse intelecto humano, as coisas dir-se-iam ainda verdadeiras em ordem ao intelecto divino; mas se ambos os intelectos, permanecendo as coisas, o que é impossível, fossem eliminados, de nenhum modo permaneceria a noção de verdade” (*De veritate*, q. 1, a. 2, co.). Entretanto, se não houvesse criação, mas

apenas Deus, haveria verdade, pois em Deus se identificam o intelecto e a essência, enquanto objeto do conhecimento, e a única verdade divina, o próprio Deus, é ao mesmo tempo verdade da coisa e do intelecto (*De veritate*, q. 1, a. 7, co.).

Quanto à verdade do intelecto, sem a coisa como ato participado e o intelecto como potência participante, não pode haver adequação. Também, por ser uma realidade média entre o objetivo e o subjetivo, é passível tanto de atributos da objetividade como da subjetividade, de acordo com o modo como cada termo afeta o composto.

Em suma, os sentidos do conceito de verdade são: primeiramente, a adequação, que é antes da coisa ao intelecto criador e depois do intelecto criado à coisa; secundariamente, do intelecto adequado e da coisa, que se adéqua por si ao intelecto do qual depende seu ser e por acidente àquele que a conhece. No entanto, mesmo esclarecida a ordem de aplicação do conceito a cada um desses sentidos, Tomás questiona em qual de seus termos se encontra principalmente a verdade, no intelecto ou nas coisas. Ou seja, ao saber que tanto o intelecto como as coisas se adéquam, é preciso aprofundar esse movimento de adequação e determinar quem é aquele que mais propriamente se adéqua ao outro.

1.3 Os sujeitos da adequação

Tomás identifica na adequação o sentido próprio de verdade. São duas, portanto, as perguntas a se responder aqui. A quem se atribui primeiramente a verdade? E quem é aquele que se adéqua e, dessa forma, é chamado *verdadeiro* em sentido mais apropriado? Como se dá com “verdade”, “verdadeiro” traz muitos sentidos que se relacionam através de um primeiro, que carrega a razão própria do conceito. Pela reflexão acerca da dupla adequação que concerne à coisa, que constitui as noções de verdade da coisa e verdade do intelecto, observa-se que ele entende que ambos os termos da adequação em algum momento se adéquam a outro. Nesse sentido, adequar-se é estabelecer conveniência com um anterior. A coisa recebe a forma previamente presente no intelecto divino, no ato de sua criação; o intelecto humano recebe a forma da coisa ao conhecê-la.

Tomás entende que a verdade está principalmente no intelecto e só posteriormente na coisa. A esse respeito, argumenta desta forma:

Quando predicados dizem-se primeiramente de uma coisa e posteriormente de outras, não é necessário que aquela coisa que for causa das outras receba por primeiro a predicação comum, mas aquela em que está primeiramente a noção comum completa, [...] e assim, dado que o verdadeiro diz-se antes de uma coisa e depois de outras, é necessário que se diga antes de tudo aquilo em que se encontra primeiramente a noção completa de verdade. [...] Ora, uma coisa só se diz verdadeira enquanto é adequada ao intelecto, pelo que o verdadeiro encontra-se nas coisas posteriormente, primariamente pois no intelecto (S.Th. I, q. 16, a. 1).

De outro modo, o nome “verdadeiro” se aplica antes ao ente intelectual, pois primeiro se pensa em algo como verdadeiro, por manifestar o modo como uma coisa é, e depois, por analogia, ao ente real, somente enquanto obedece à regra dada pelo intelecto da qual se origina e se dá a conhecer tal qual é ao intelecto do qual não depende. No entanto, o intelecto especulativo tem dois atos, “o primeiro olha para a quiddidade de uma coisa, o segundo tem a ver com o seu *esse* [...], que resulta da união dos princípios das coisas no caso de composições, ou acompanha a natureza da coisa no caso de entidades simples” (WIPPEL, 1990, p. 556-557, tradução nossa). Sendo assim, ainda que se conclua que é no intelecto que está a verdade em sentido primeiro, para saber em qual ato se realiza primeiramente a noção de verdade, é preciso aprofundar como Tomás entende a adequação:

nada tem adequação a si mesmo, pois a igualdade é própria das coisas distintas; daí que a noção de verdade no intelecto encontra-se tão logo o intelecto comece a ter algo próprio que a coisa fora da alma não tem, mas que lhe corresponda, de modo que entre as duas coisas possa aplicar-se a adequação (*De veritate*, q. 1, a. 3, co.).

De acordo com essa passagem do *De Veritate*, entende-se que a compreensão de adequação não é de uma identidade, mas uma equivalência adquirida. Na primeira operação do intelecto, só há a quiddidade, que é idêntica à que existe na própria coisa. É na segunda operação que o intelecto passa a ter algo de próprio, o juízo, que é uma composição ou divisão entre dois termos, formados a partir da primeira operação. É esse juízo que, ao juntar o que na realidade está unido ou separar o que está disperso, é adequado à coisa e se diz verdadeiro; se o inverso, não é adequado e se diz falso. As palavras que

expressam esse juízo, a sentença ou proposição, acompanham o mesmo nessa primeira aceção, uma vez que são verdadeiras porque o juízo que significam é verdadeiro.

Deriva, porém, dessa noção uma segunda: por analogia, o produto da primeira operação do intellecto, a quiddidade (ou forma), também é dito verdadeiro. Assim também se dá com a sua expressão, a definição.

Isso quanto aos atos do intellecto. Ainda, como já se sabe, chamam-se verdadeiras outras noções alheias ao intellecto, das quais a primeira é a própria coisa, conforme acima, em sua relação com o intellecto, primeira e essencialmente daquele do qual depende e secundária e acidentalmente, daquele a que se apresenta.

O último sujeito da verdade é, finalmente, o homem, enquanto origem de juízos e definições verdadeiras.

Convém ainda, em seguida, retomar a coisa enquanto verdadeira a fim de aprofundar um último aspecto. O verdadeiro (*verum*) é uma das propriedades transcendentais, os modos gerais aplicáveis a todo ente. Logo ao começo do *De Veritate*, Tomás apresenta a noção de ente como a primeira adquirida pelo conhecimento, da qual todas dependem, acrescentando-lhe algo para exprimir um modo próprio. O primeiro diz respeito a modos especiais que se aplicam a alguns entes, enquanto o segundo a esses modos gerais. O verdadeiro é um modo do ente ajustado ao intellecto.

Dizer que o verdadeiro é um transcendental implica dizer que todo ente é verdadeiro. Ora, também “coisa” é um outro nome para ente, outro modo especial que acrescenta uma compreensão geral, no caso a essência que compõe o ente. Dizer que o ente, ou a coisa, é verdadeiro é falar da verdade da coisa. Assim, se o verdadeiro é transcendental, todo ente é cognoscível, pois na medida em que uma coisa depende de um intellecto anterior, ela também se oferece ao conhecimento.

Da adequação da coisa, decorre que para haver entes, deve haver um intellecto anterior, que é, em último caso, o intellecto divino. Tudo precisa provir de uma criação inteligente, toda coisa tem de ser intrinsecamente, pela sua dependência de um intellecto anterior, racional.

Da adequação à coisa, decorre que tudo aquilo que é, é cognoscível. Todo ente se apresenta ao conhecimento, logo o intellecto é verdadeiramente capaz de conhecer a verdade e, através da relação causal que provoca a verdade no intellecto, participar da verdade da coisa. Ou seja, a compreensão do

verdadeiro como um transcendental implica a mente humana poder alcançar, ao seu modo próprio, a ordem do mundo tal como estabelecida pela mente criadora na eternidade.

2 A verdade em Gottlob Frege

Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) foi matemático de formação e carreira. Todavia, metade de sua produção foi de cunho filosófico. Seja desde uma perspectiva matemática, seja desde uma filosófica, a maior parte de sua obra foi dedicada à lógica.

Num movimento na contramão do pensamento filosófico da modernidade, Frege entende que a lógica é ela mesma fundamental e irreduzível a qualquer outra ciência. A essa tese se opõe outra em voga à época, à qual ele visa responder diretamente: o psicologismo. Segundo os lógicos psicologistas, as leis lógicas se reduzem à psicologia humana, de modo que toda lei encontrada na lógica pode ser explicada em termos de processos cognitivos (DUMMETT, 1978, p. 88). Essa noção decorre de um desenvolvimento das ideias dos pensadores neokantianos: o conhecimento não reflete a realidade exterior ao homem, mas é uma construção da razão, marcada por suas propriedades. Decorre a identificação do princípio da lógica e do fundamento da verdade na mente humana.

Frege, no entanto, pensa na lógica como instrumento necessário para toda produção científica e na verdade como realidade objetiva. É essencial, portanto, que as verdades fundamentais da lógica, suas leis e primeiros princípios, não estejam fundamentados na subjetividade. Seria, portanto, impensável que uma identidade aritmética seja construída pela mente humana e se sustente no modo como ela atualmente funciona. Ele questiona: “O sucesso da teoria da evolução pode nos conduzir à questão de se as leis do pensamento humano evoluíram. Uma inferência que é válida agora ainda será válida depois de milhares de anos, e foi ela válida milhares de anos atrás?” (FREGE, 1979, p. 4, tradução nossa). Uma mudança na estrutura cognitiva poderia ocasionar que essa identidade não se verificasse mais. Desse modo, até mesmo as verdades necessárias seriam incapazes de sobreviver. Para Frege, enfim, tudo isso se fundamenta num erro de compreensão acerca do objeto da lógica, que não lida com o elemento subjetivo, mas com aquilo que é objetivo e exterior ao homem.

Dummett (1978, p. 89-92) identifica cinco períodos distintos no pensamento de Frege. O primeiro é o princípio de seu trabalho acadêmico e é marcado pela publicação da sua *Conceitografia* (mais conhecida pelo título original alemão, *Begriffsschrift*), obra capital da lógica contemporânea. Os períodos intermediários são caracterizados por revisões em aspectos relevantes da sua produção. O último período segue a publicação do Paradoxo de Russell, um resultado descoberto por Bertrand Russell, que levava ao colapso o sistema que prometia responder à demanda estabelecida por Frege. Nos trabalhos desse período, ele faz suas últimas tentativas, recomeçando o projeto desde o princípio; contudo, desiste do programa.

Durante a quinta etapa, Frege pensou em publicar um livro chamado *Investigações Lógicas*, para apresentar a lógica desde o seu princípio. Esse livro foi começado, mas interrompido quando o autor se desiludiu do logicismo. O que seriam os três primeiros capítulos foram publicados como artigos, postumamente reunidos sob o título originalmente desejado. No primeiro desses artigos, *O Pensamento*⁴, Frege discute o tema da verdade. Como assunto do qual se ocupa a lógica, ele já havia tratado antes do tema. É, no entanto, no *Der Gedanke* que ele apresenta seu pensamento final acerca do assunto. Por essa razão, e ainda por ser sua única publicação centrada propriamente na verdade, é tomada aqui como referência principal do pensamento do filósofo a respeito do tema.

Frege é chamado de pai da Filosofia Analítica, por ser creditado como o primeiro a adotar um método filosófico baseado na análise da linguagem. Ao se propor a discussão acerca da verdade, Frege a encara através da análise do uso e do significado da palavra “verdadeiro”. A análise da linguagem leva à compreensão do pensamento por trás dela, da sua estrutura lógica, e aquilo que se esconde por detrás do “verdadeiro” é o que busca a mesma lógica. Assim, abre ele seu ensaio desta forma: “Assim como a palavra ‘belo’ assinala o objeto da estética e ‘bem’ assinala o objeto da ética, assim também a palavra ‘verdadeiro’ assinala o objeto da lógica” (FREGE, 2002, p. 11).

A partir dessa investigação, segundo Dummett (1973, p. 364), Frege formula três teses principais:

1. verdade e falsidade se dizem de pensamentos;
2. verdade e falsidade se relacionam às sentenças como suas referências;
3. a verdade é indefinível.

4. Daqui em diante, *Der Gedanke*.

2.1 A lógica como fundamento e o fundamento da lógica

O programa geral de Frege tem por objetivo mostrar que a aritmética pode ser reduzida à lógica – tese que ficou conhecida como “logicismo”. Além disso, o filósofo procurou assinalar que a lógica, por sua vez, é uma disciplina tão fundamental que não pode ser reduzida a qualquer outra disciplina (GREIMANN e FRONZAROLI, 2014, p. 138).

O projeto logicista de Frege traz uma mudança de paradigma na História da Filosofia. Durante a modernidade, o primeiro esforço filosófico se voltou à teoria do conhecimento. A primeira pergunta a se fazer seria acerca da possibilidade de conhecer. Frege retoma a postura clássica de começar pela lógica: primeiro é preciso estabelecer a retidão do pensamento. Dessa forma, o primeiro a se fazer para produzir ciência não é olhar para o sujeito que pensa, mas para o objeto pensado.

Preocupado com o rigor e com as bases, a fundamentação da matemática é seu projeto, mas sua premissa é o papel preponderante da lógica no pensamento humano. Não se pode pensar sobre coisa alguma sem antes se ocupar do meio correto de pensar. O caminho projetado é o de formular uma a uma as “leis do ser verdadeiro”, mas mesmo antes disso, é necessária a elucidação do objeto dessa ciência e do seu ponto de partida. Antes de explorar as leis lógicas, é preciso se perguntar sobre a sua natureza.

Se, portanto, a primeira necessidade para a edificação do conhecimento diz respeito às leis do ser verdadeiro, as quais apresentam o significado oculto sob a palavra “verdadeiro”, é preciso discernir o que se quer comunicar sob esse nome, o que se deve buscar.

Com isso, a tarefa da lógica consiste em descobrir as leis da verdade, do ser verdadeiro (*Wahrsein*). As leis da verdade são descritivas, tais como as leis da natureza, não admitindo exceção; são elas que de certo modo nos ensinam como deve ser o pensar logicamente correto. Nesse ponto, contudo, há a necessidade de distinguir entre ser verdadeiro e tomar como verdadeiro, isto é, entre lógica e psicologia (GIAROLO, 2013, p. 143).

Frege inicia o *Der Gedanke* apresentando sucintamente o objeto da lógica e introduz a discussão acerca de suas leis. Sob o nome de lei se distinguem dois sentidos: leis prescritivas e leis descritivas.

As primeiras são “prescrições que devem ser obedecidas, mas com as quais os acontecimentos nem sempre estão em conformidade” (FREGE,

2002, p. 11). É do que se trata, ao falar em leis jurídicas ou mesmo morais. Já as segundas são uma “generalização dos acontecimentos naturais, com as quais estes sempre estão de acordo” (FREGE, 2002, p. 11). É o que se tem em mente quando se diz lei da natureza, enunciações gerais de comportamentos repetidos e identificados como necessários nas condições estabelecidas.

As leis prescritivas primeiro trazem uma ordem pensada que se impõe, enquanto as descritivas dizem respeito a uma ordem já posta e, em seguida, apreendida pela mente. E é nesse segundo sentido que Frege localiza as leis da lógica, embora “aqui se trata não tanto de um acontecer, mas sobretudo de ser” (FREGE, 2002, p. 11).

Contudo, as mesmas leis também são chamadas de “leis do pensamento”. Sob esse nome, escondem-se duas noções. Enquanto leis prescritivas, as leis do pensamento são as mesmas que as leis da verdade, pois que descrevem o ser verdadeiro e, por isso, se tornam parâmetro para o pensamento correto, aliás objetivado pelo exercício da lógica. Enquanto leis descritivas, no entanto, estabelecem o modo como o homem pensa, enquanto processo cognitivo, “a mera generalização do processo psíquico de pensar” (FREGE, 2002, p. 11), e são do âmbito da psicologia. O erro do psicologismo está, então, em confundir os dois sentidos de leis do pensamento e esperar encontrar as primeiras nas últimas. Em termos de investigação científica, o lógico procura “como a verdade se comporta”.

2.2 A indefinibilidade da verdade

Ao se debruçar propriamente sobre o problema da verdade, Frege propõe a análise da palavra “verdadeiro” (em alemão, *wahr*), enquanto expressão do objeto da lógica. Diz ele que o “significado da palavra ‘verdadeiro’ se explica pelas leis do ser verdadeiro” (FREGE, 2002, p. 12). Os usos que a linguagem corrente faz dessa palavra são múltiplos, de modo que o autor se propõe uma restrição ao sentido no qual ele a usa no contexto desenvolvido, como sinal do objeto da pesquisa científica e, portanto, descrição objetiva do que se propõe estudar.

“Verdadeiro” é um adjetivo, pertence a uma classe de palavras que atribuem uma qualidade ou propriedade a um sujeito. Decorre daí ser preciso

determinar o domínio daquilo a que se pode atribuir a verdade (em alemão, *Wahrheit*). Frege ergue uma hipótese a ser estudada: que a verdade consista em uma correspondência entre uma imagem e seu objeto.

Buscar o correto portador da verdade encapsula a pergunta pela definição da mesma. A teoria da correspondência é a mais clássica das teorias da verdade; é a partir dela, portanto, que ele começará a investigação, através da busca de uma definição. Não lhe interessa aqui, num primeiro momento, o que permite a esse ser chamado verdadeiro, mas quem é ele. A investigação olha primeiro para a questão acerca da natureza.

No que diz respeito ao tema, a tese da indefinibilidade da verdade é tradicional nos estudos sobre Frege. Dentro dela, é clássica a análise de sua rejeição à correspondência. A partir da hipótese estabelecida, ergue-se um argumento em contrário, no qual se verificam três partes.

A primeira parte, base do argumento de Frege é a seguinte: “Mas correspondência é uma relação. Isto porém se choca com o modo habitual de se usar a palavra ‘verdadeiro’, que não é uma palavra relacional e nem contém nenhuma indicação de nada com o qual algo deva corresponder” (FREGE, 2002, p. 13).

Soames, em sua análise, estrutura da seguinte forma essa parte:

1. Gramaticalmente, ‘verdadeiro’ é um predicado aplicado a objetos individuais e, então, tem de significar uma propriedade, se significar alguma coisa.
2. Correspondência é uma relação que se dá pelo menos entre dois objetos.
3. Portanto, verdade não é correspondência – isto é, a palavra ‘verdadeiro’ não significa nenhuma relação de correspondência (já que ela não significa relação alguma) (SOAMES, 1999, p. 24, tradução nossa).

A compreensão por detrás é de que a estrutura da linguagem expressa a estrutura do real. Nesse caso, como correspondência é um tipo de relação, e adjetivos, como “verdadeiro”, expressam propriedades, não relações, a verdade não pode ser uma relação. Falar em verdade precisaria apontar para um tipo de característica do sujeito que se procura.

Ainda assim, Frege reconhece que, até aí, pode-se recorrer desse argumento e, portanto, continua:

Não se poderia estabelecer que há verdade quando a correspondência se dá sob um determinado ponto de vista? Mas sob qual ponto de vista? O que deveríamos fazer, então, para decidir se algo é verdadeiro? Deveríamos investigar se é verdadeiro que, digamos, uma ideia e um objeto real se correspondem segundo o ponto de vista estabelecido. E, desse modo, novamente nos defrontaríamos com uma pergunta do mesmo gênero que a anterior, e o jogo recomeçaria uma vez mais. Assim, malogra qualquer outra tentativa de explicar a verdade como correspondência. E malogra também qualquer outra tentativa de definir o ser verdadeiro. Pois numa definição, cumpre indicar certas características da verdade; e ao aplicá-la a um caso particular, surgiria novamente a questão de se é verdadeiro que tais notas são constatadas. E assim nos moveríamos em círculo. Por conseguinte, é provável que o conteúdo da palavra “verdadeiro” seja único e indefinível (FREGE, 2002, p. 13-14).

O argumento se desenvolve como uma redução ao absurdo, como Soames estrutura a seguir:

- A. Suponha que a verdade é definível e que a definição é como se segue: Para qualquer proposição p , p é verdadeira se, e somente se, p é V .
- B. Se (A), então para investigar (estabelecer) em qualquer caso particular se uma proposição p é verdadeira, é preciso investigar (estabelecer) se p é V .
- C. Assim, para investigar (estabelecer) se p é verdadeiro, é preciso investigar (estabelecer) se p é V .
- D. Investigar (estabelecer) se S é investigar (estabelecer) se é verdadeiro que S , o que é investigar (estabelecer) se a proposição S é verdadeira.
- E. Assim, para investigar (estabelecer) se uma proposição p é verdadeira, é preciso investigar (estabelecer) se a proposição p é V é verdadeira, o que, por sua vez, requer investigar (estabelecer) se a proposição a proposição p é V é, ela mesma, V é verdadeira, e assim *ad infinitum* (SOAMES, 1999, p. 25, tradução nossa).

Definir verdade se entende como dizer o que significa uma sentença do tipo “ p é verdadeiro”. Como se assume uma correspondência, o significado da sentença é que o valor de verdade associado a p é o verdadeiro e não o falso. Ou seja, diz-se que um determinado p é verdadeiro, por ele de fato sê-lo, como se constataria pela comparação pressuposta pela correspondência. Consequentemente, investigar a veracidade da sentença implica investigar a veracidade desse p , o que induz uma redundância e um caminho sem fim.

Esse é descrito de duas formas. A primeira reforça a circularidade em que incorre a hipótese:

- F. Já que decidir se uma proposição p é verdadeira envolve decidir se a proposição p é V é verdadeira, a definição (A) de verdade é circular.
- G. Já que definições adequadas não podem ser circulares, a verdade é indefinível (SOAMES, 1999, p. 25, tradução nossa).

Note, assumindo a definição de verdade, para verificar se uma sentença é verdadeira, seria preciso verificar se a sentença que a afirma verdadeira é verdadeira. Alternativamente, é dizer que para saber se p é verdadeira é preciso saber se p é verdadeira. Seria preciso o próprio conceito de verdade para definir a verdade, o que não faz sentido.

A segunda forma reforça o regresso ao infinito:

- F*. Então, se verdade é definível, então decidir se uma proposição p é verdadeira requer completar a impossível tarefa de decidir os valores de verdade de infinitamente muitas proposições distintas.
- G*. Já que por vezes podemos decidir se uma proposição é verdadeira, a verdade é indefinível (SOAMES, 1999, p. 25, tradução nossa).

Se não se para numa definição circular, então é preciso resolver outro termo antes, o qual, por sua vez, demandará a resolução de mais um termo e assim ao infinito. Ou seja, para definir a verdade se precisaria verificar a veracidade de uma sentença sobre a própria verdade, mas isso induz um regresso interminável, pois o método de verificação de uma sentença será a verificação de uma outra, também sobre a verdade. Como a hipótese induz a contradições, assume-se a tese oposta; portanto, se o argumento é formalmente correto, a verdade é indefinível.

Perpassa toda essa argumentação a premissa do pensamento de Frege quanto à irredutibilidade da lógica. A primeira ciência na ordem do conhecer precisa estudar um objeto primitivo, que não demande o recurso à ciência de um objeto anterior. Portanto, o “verdadeiro” designa o primeiro objeto do qual se ocupa a ciência. Sendo assim, ele não pode ser definível, porque para se definir alguma coisa é preciso recorrer a algo anterior e mais simples em termos do que será o primeiro reduzido e descrito. Porém, se o verdadeiro é primitivo, não pode haver um conceito anterior e mais simples

a que ele possa ser reduzido; do contrário, a lógica seria reduzida à ciência que estuda esse outro objeto. E daí a propriedade referida pela adjetivação de algo como verdadeiro, a verdade, não pode ser definida. Não só por ser a propriedade daquilo que é verdadeiro, mas ainda porque definir é fazer um tipo de afirmação, propondo-a como verdadeira, é tecer um juízo. Logo, para se definir algo é preciso já se ter anteriormente a noção de verdade, razão pela qual Frege julga provável que a verdade seja algo de único e indefinível.

Se, contudo, não é possível definir, pode-se recorrer a algum outro meio. Frege chama de elucidação esse meio, usado para introduzir elementos primitivos (FREGE, 1991, p. 300). Assim se justifica o seguinte parágrafo, determinante do último tratamento dado à questão:

O significado da palavra “verdadeiro” parece ser muito singular. Será que não estamos lidando aqui com algo que não pode absolutamente ser chamado, no sentido corrente, de propriedade? Não obstante esta dúvida, quero, por ora, seguindo ainda o uso corrente da linguagem, expressar-me como se a verdade fosse uma propriedade, até que algo de mais adequado seja encontrado (FREGE, 2002, p. 15-16).

Na falta de uma compreensão mais acertada, a opção é aceitar o que é insinuado pela estrutura da linguagem e lidar com a verdade como uma propriedade especial daquilo que se diz verdadeiro. No entanto, convém salientar que ela é apenas compreendida de modo similar a uma propriedade, mas não pode ser rigorosamente dita como uma.

A partir dos conceitos chave de sentido e referência, explica-se essa dificuldade com um pouco mais de precisão. Primeiramente, como o próprio autor introduz o par:

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto (FREGE, 2009, p. 131).

Tomando a linguagem como o sistema de sinais privilegiado para exemplificar as noções acima, dado o nome de um objeto, esse objeto é a referência

desse nome, enquanto a perspectiva que o nome apresenta é o seu sentido. A partir disso, é possível falar da verdade como segue:

Se dizemos “o pensamento é verdadeiro”, parecemos estar atribuindo verdade ao pensamento como uma propriedade. [...] Mas aqui somos enganados pela linguagem. Não temos a relação de um objeto para uma propriedade, mas sim do sentido de um signo para a sua referência (FREGE, 1979, p. 194, tradução nossa).

Apesar da noção de propriedade ser a mais aproximada a que Frege chegou para falar da verdade, a predicação de verdadeiro não estabelece uma relação de um objeto com sua propriedade, mas sim de um sentido com a sua referência. Assim, a verdade é algo apenas similar a uma propriedade, mas formalmente *sui generis*.

2.3 Teoria dos pensamentos

Afinal, a que se predica corretamente como verdadeiro? Qual é o portador da verdade?

Assim, o que se chama um tanto indevidamente de verdade de imagens e ideias se reduz à verdade de sentenças. [...] E quando dizemos que uma sentença é verdadeira, nos referimos propriamente a seu sentido. Daí resulta que aquilo de que se deve indagar se é verdadeiro é o sentido da sentença. [...] Sem querer dar uma definição, chamo de pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade. [...] Consequentemente, posso dizer: o pensamento é o sentido de uma sentença, sem querer com isto afirmar que o sentido de toda sentença seja um pensamento (FREGE, 2002, p. 14).

Aquilo que Frege chama de pensamento é o que a lógica classicamente chamou de juízo. Como a tradição lógica de então via no juízo a verdade, Frege a vê no seu correspondente, o pensamento. O uso de um termo próprio se deve a uma distinção que ele insere na noção clássica: o conteúdo do pensar é o pensamento; o juízo se dá no reconhecimento da verdade de um pensamento, ou seja, é este somado à atribuição do valor “verdadeiro”; finalmente, há ainda a asserção, que é a manifestação do juízo pela sentença

assertiva. Assim como a verdade diz respeito às leis da verdade e às leis do pensamento só enquanto prescrição, o pensamento, por si mesmo, é verdadeiro ou falso, mas também é asserível como tal. O que se reconhece como verdadeiro, julga-se ser verdadeiro, independentemente de reconhecê-lo como verdadeiro, ou mesmo de pensá-lo (FREGE, 2002, p. 34). Ser verdadeiro é, então, diferente de ser asserido como verdadeiro. O primeiro diz respeito a um tipo de propriedade intrínseca ao próprio pensamento, enquanto ser asserido é ser tomado como verdadeiro por alguém, e pode ou não concordar com o valor de verdade do pensamento. Por ser o pensamento conteúdo, e não ação; isso o afasta do campo da psicologia, a quem cabe o estudo do processo cognitivo, conferindo-lhe total objetividade, pois que é abordado independentemente de ser pensado.

Sendo assim, os pensamentos não são sequer algum tipo de objeto mental. Frege introduz a noção de ideia para salvaguardar os pensamentos de qualquer subjetividade.

Mesmo um não-filósofo reconhece que é necessário admitir um mundo interior distinto do mundo exterior, o mundo das impressões sensoriais, das criações de sua imaginação, um mundo de sensações, de sentimentos e estados de alma, um mundo de inclinações, desejos e volições. Para ser breve, quero reunir tudo isso, com exceção das volições, sob a palavra “ideia” (FREGE, 2002, p. 23).

As ideias (ou ainda, representações; no original, *Vorstellung*) não são sensíveis e pertencem ao conteúdo da consciência de um, e apenas um, portador. Como o pensamento pode ser compartilhado, ele é intersubjetivo, então não pode se confundir com as ideias. Os pensamentos, portanto, não são coisas do mundo exterior, nem ideias, mas estão num terceiro reino. Os pensamentos, como as ideias, não são sensíveis, mas como os objetos materiais, são independentes de portador. Da questão acerca do estatuto ontológico dos elementos do terceiro reino ressurgem em Frege, como observará mais tarde Quine (1948, p. 9), uma releitura do problema dos universais. Em Frege se identifica uma posição neoplatônica do realismo radical (BEUCHOT, 1977). O “pensamento, caso seja verdadeiro, não é verdadeiro somente hoje ou amanhã, porém intemporalmente verdadeiro. O tempo presente em ‘é verdadeiro’ não indica o momento presente de quem fala,

mas, se a expressão me for permitida, um tempo da intemporalidade” (FREGE, 2002, p. 37).

Alguns pensamentos parecem, no entanto, mudar com o tempo. Não as verdades matemáticas, como o Teorema de Pitágoras, mas aquele expresso, por exemplo, por “Esta árvore está coberta de folhas verdes”. Porém, para Frege, somente o que é verbalmente expresso na sentença não basta para a expressão do pensamento, a isso se somam o sujeito, o tempo e o local do proferimento. Ao necessário papel desses dados não verbais, na expressão do pensamento, se costuma chamar princípio do contexto. E o que, enfim, faz um pensamento ser verdadeiro e não falso? Como algo eterno e imutável, sua propriedade de ser verdadeiro ou falso, a verdade ou a falsidade, é inalterável. Ele é um sentido cuja referência sempre será um mesmo valor de verdade. É o simples fato de ser um sentido do verdadeiro que lhe confere verdade. Explica Frege:

Por valor de verdade de uma sentença entendo a circunstância de ela ser verdadeira ou falsa. Não há outros valores de verdade. Por brevidade, chamo a um de o verdadeiro e a outro de o falso. Toda sentença assertiva, caso importe a referência de suas palavras, deve ser considerada como um nome próprio; e sua referência, se tiver uma, é ou o verdadeiro ou o falso. Estes dois objetos são reconhecidos, pelo menos tacitamente, por todo aquele que julgue, que considere algo como verdadeiro, até mesmo por um cético. Chamar os valores de verdade de objetos pode parecer um devaneio arbitrário ou talvez um mero jogo de palavras, sem consequências profundas. O que eu denomino de objeto só poder ser propriamente discutido quando vinculado ao conceito e à relação. [...] Mas algo deve ficar aqui esclarecido: em todo juízo – mesmo o mais evidente – é dado o passo do plano dos pensamentos para o plano das referências (do objetivo) (FREGE, 2009, p. 139).

Se os pensamentos não pertencem à mente do homem, qual sua relação com eles, pelas quais conhece? A mente é capaz de “apreender” os pensamentos. Não os produz, mas de algum modo os contempla. Por uma metáfora ele explica como isso deve se dar:

Se eu apreendo um lápis, muitos e diferentes eventos acontecem no meu corpo [...]. Porém, a totalidade desses eventos não é o lápis, nem cria o lápis; o lápis existe independentemente deles. E é essencial para a apreensão que

algo esteja lá, que seja apreendido; as mudanças internas sozinhas não são a apreensão. Do mesmo modo, aquilo que apreendemos com a mente, também existe independentemente da sua atividade, independentemente das ideias e suas alterações, que são uma parte da apreensão ou a acompanham; e isso não é idêntico à totalidade desses eventos, nem criado por isso como uma parte de nossa própria vida mental (FREGE, 1964, p. 23-24, tradução nossa).

Em suma, a visão de Frege é que há um tipo de reino de entidades inteligíveis eternas e imateriais que são sentidos, como perspectivas, do verdadeiro ou do falso, tendo a verdade ou a falsidade como que propriedade sua. A partir do contato sensível com o mundo, a mente apreende essas entidades, os pensamentos, pelos quais ultrapassa o seu mundo interior e conhece o mundo exterior a si. Desse modo, a verdade anterior à mente é apreendida pela mesma, mediante o contato sensível com o exterior e passa a também nela estar. “É, pois, a busca da verdade, onde quer que seja, o que nos dirige do sentido para a referência” (FREGE, 2009, p. 138).

Referências

ALVES, A. M. R. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.

AQUINO, T. *Questiones disputatae de veritate (quaestio I)*. In: AQUINO, T. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero.

_____. *Sancti Thomae de Aquino de substantiis separatis*. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ots.html>. Acesso em: 27 set. 2019.

_____. *Sancti Thomae de Aquino scriptum super sentiis*. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/snp0001.html>. Acesso em: 20 set. 2019.

_____. *Suma teológica*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale.

- BEUCHOT, M. El problema de los universales em Gottlob Frege. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, v. 9, n. 26, p. 65-89, ago. 1977.
- DUMMETT, M. *Frege: philosophy of language*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- _____. *Truth and other enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- FABRO, C. *Partecipazione e causalità: secondo S. Tommaso d'Aquino*. Roma: EDIVI, 2010. (Opere Complete).
- FREGE, G. *Investigações lógicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Org. trad. e notas de Paulo Alcoforado.
- _____. Logic. In: HERMES, H.; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (Ed.). *Posthumous writings*. [S.l.]: Basil Blackwell, 1979. Translated by Peter Long and Roger White.
- _____. On the foundations of geometry: second series. In: MCGUINNESS, B. (Ed.). *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. [S.l.]: Basil Blackwell, 1991.
- _____. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. p. 129-158. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado.
- _____. *The basic laws of arithmetic: exposition of the system*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1964.
- GIAROLO, K. A. A crítica de Frege a teoria da verdade como correspondência. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 135-166, 2013.
- GREIMANN, D.; FRONZAROLI, R. Q. Frege. In: FILHO, C. M. A.; RIBEIRO, L. A. C. (Org.). *Para que filosofia?: um guia de leitura para o ensino médio*. Rio de Janeiro: NAU, 2014. p. 137-150.
- QUINE, W. V. O. On what there is. *The review of metaphysics*, v. 2, n. 1, p. 21-38, 1948.
- SOAMES, S. *Understanding truth*. New York: Oxford University Press, 1999.
- WIPPEL, J. F. Truth in Thomas Aquinas. *Review of Metaphysics*, v. 43, n. 2, p. 295-326, dez. 1989.

_____. Truth in Thomas Aquinas, Part II. *Review of Metaphysics*, v. 43, n. 3, p. 543-567, mar. 1990.

WORD of the Year 2016 is... [S.l.: s.n.], 2016. Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>. Acesso em: 2 mai. 2019.

Artigo recebido em 04/11/2019 e aprovado para publicação em 27/11/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-4>

Como citar:

SALLES, Sérgio de Souza; SILVA, Hugo Farias. A verdade entre o intelecto e a coisa: Em busca do fundamento da verdade com Tomás de Aquino e Frege – Parte I. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 311-340, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

O jovem Heidegger e a Onto-teo-logia

The Young Heidegger and the Onto-theology

ERIC EWANS MENDES*

Resumo: O jovem Heidegger possuía um profundo conhecimento sobre a Teologia Natural ou Filosófica que, com a Ontologia, formam a Metafísica ou Onto-teo-logia. A Teologia Filosófica visa a realizar a reflexão do conteúdo da revelação e da fé, a partir da razão, nas elaborações das provas da existência de Deus. Tais provas são, inicialmente, apresentadas pelos gregos que não se referiam a Deus como ao Deus Cristão. Isso começa pelos filósofos cristãos, como Anselmo de Canterbury que, sob a influência de Agostinho e Platão, elabora as provas da existência de Deus, em suas obras *Monologion* e *Proslogion*, aceitas por Boaventura, Duns Scott, Leibniz e Descartes, e rejeitadas por São Tomás de Aquino e Immanuel Kant. Para o jovem Heidegger, a teologia natural revela que Deus foi inserido na filosofia e é apresentado como um ente meramente pensado, para quem o homem não pode cantar, rezar, temer, dançar. Na verdade, a Metafísica apresenta um Deus morto pelos próprios cristãos, como denunciado por Nietzsche, em *A Gaia Ciência e Assim Falou Zaratustra*.

Palavras-chave: Teologia Natural. Onto-teo-logia. Metafísica. Heidegger. Deus.

Abstract: Young Heidegger had a profound knowledge of Natural or Philosophical Theology, and, together with the Ontology, it forms Metaphysics or Onto-theology. Philosophical theology aims to reflect upon the content of Revelation and faith based on reason in the elaboration of the proofs of the existence of God. Such evidence is initially presented by the Greeks who did not refer to God as the Christian God. It begins with Christian philosophers such as Anselm of Canterbury, who elaborates,

* Eric Ewans Mendes é Mestre em Filosofia Social, pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e Bacharel em Teologia, pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Contato: ewaristosuper@hotmail.com

under the influence of Augustine and Plato, on the existence of God in his works *Monologion* and *Proslogion*, being accepted by Bonaventure, Duns Scott, Leibniz and Descartes and rejected by St. Thomas Aquinas and Immanuel Kant. For the young Heidegger, natural theology reveals that God has been inserted into philosophy and is presented as a mere thought in regard to whom man cannot sing, pray, fear, dance. In fact, *Metaphysics* presents a God killed by Christians themselves, as announced by Nietzsche in *Gaia Science* and *Thus Spoke Zarathustra*.

Keywords: Natural Theology. Onto-theo-logy. Metaphysics. Heidegger. God.

Introdução

É sabido nos anais da história da filosofia, que o jovem Martin Heidegger começou sua vida acadêmica na Teologia, por ser, como o filho mais velho, destinado ao sacerdócio. Todavia, no semestre de inverno de 1911/12, Heidegger abandona o curso de teologia, formando-se em matemática e filosofia. Em 1915, obtém seu doutoramento, com uma tese, em que deu prosseguimento aos trabalhos de Schell e Braig, na tentativa de trazer a prática do pensamento neo-escolástico para a leitura de textos medievais, dentro de uma perspectiva fenomenológica. O pensador medieval trabalhado pelo jovem Heidegger foi Duns Scott, Wolf (2014). Porém, o jovem Heidegger começou a mostrar sinais de descontentamento com a Onto-teo-logia, e a partir daí, volta sua atenção aos textos do jovem teólogo protestante, Martinho Lutero, que será uma das poderosas influências em seu projeto filosófico inicial, especialmente o maior deles: *Ser e Tempo*.

Esse breve histórico revela que Heidegger tinha um grande conhecimento de toda a tradição teológica que faz parte Metafísica ou Ontoteo-logia. Mas, com o tempo, o jovem filósofo passa a tecer duras críticas a essa tradição, por terem inserido Deus na metafísica grega. Portanto, a tarefa do presente artigo é dupla: primeiro, mostrar, por meio de uma breve historiografia, que o jovem Heidegger tinha um profundo conhecimento de toda a tradição metafísica ou ontoteológica, de Platão a Hegel. Obviamente, não será possível tratar sobre todos, por isso, nesta pesquisa se observará apenas o pensamento de alguns, começando por Platão e Aristóteles, Santo Anselmo de Canterbury, Descartes,

Kant, Leibniz e Hegel (estes dois últimos na terceira seção do artigo). E por fim, as denúncias que o jovem Heidegger faz da Ontoteologia, sob a influência de Nietzsche.

1 A Teologia Natural ou Filosófica

O jovem Heidegger compreendia que na história do pensamento humano, duas formas de teologia se fizeram notar, a saber: a Teologia Natural ou Filosófica que, juntamente com a Ontologia, formam a Onto-teo-logia ou Metafísica, e a Teologia Cristã. Vale lembrar que em seu desenvolvimento na história da religião, a teologia cristã, em certos momentos, não deixou de fazer uso do conhecimento elaborado pela teologia filosófica. Isso implica que Teologia Natural ou Filosófica, cuja origem está na metafísica grega, e a Teologia Cristã não são a mesma coisa.¹ A teologia natural refere-se à reflexão do conteúdo da revelação e da fé, a partir da razão humana, em que se postula sobre a natureza e a existência de Deus por meio de argumentações racionais, sem a necessidade de recorrer a uma experiência religiosa, propriamente dita.

O jovem Heidegger compreendia bem essa tradição teológica filosófica, nascida no pensamento grego, desde Platão até Hegel, conforme se verá brevemente aqui. A teologia filosófica de Platão² apresentava uma realidade superior ao mundo sensível, suprassensível, uma dimensão metafísica e suprafísica do ser. Segundo Reale e Antiseri (2007), Platão considera a possibilidade de

1. A Teologia Cristã é a reflexão do conteúdo da revelação e da fé a partir da própria fé. Isso não significa que a reflexão seja descartada, pelo contrário, na experiência com o sagrado, a teologia cristã observa que, pela fé, Deus se revela ao homem de maneira pessoal, sem subjetividade ou categorizações. Portanto, na teologia cristã não há elaborações racionais sobre a existência de Deus, mas a aproximação do Ser Divino, mediante a experiência religiosa, pois sua natureza e essência são compreendidas pela fé.

2. Segundo Estrada (2012), Platão buscou apropriar-se da religião para expressar, filosoficamente, suas verdades. Para ele, a alma é intermediária entre o divino e o terrestre, e a reminiscência do inteligível, o que permite ordenar o sensível e colocá-lo em função do superior divino. Platão equiparou o divino, o imutável e o inteligível. Segundo ele, pelo *logos*, tem-se de ascender a Deus, por isso o uso do termo *Teologia*, que segundo Estrada, foi criado por Platão. O termo teologia aparece na obra *A República* II, 379a – XVIII: “Está certo, respondeu; mas, que modelos são esses a serem seguidos no domínio particular das lendas dos deuses (*teologia*)?” É verdade que o termo usado por Platão no texto grego é teologia, mas não ainda, no sentido de ciência sobre Deus.

uma realidade metafísica capaz de explicar todas as coisas. Assim, em sua filosofia, o discípulo de Sócrates abre uma nova rota que leva à descoberta do ser inteligível, captável pelo puro intelecto e pura mente.

Heidegger (2003) afirma que para compreender melhor a teologia natural aristotélica, se faz mister observar a concepção do filósofo grego sobre o termo *episteme physiké* “conhecimento da *physis*”, que pergunta pelo ente em sua totalidade, e pelo ser do ente em sua essência. Porém, a pergunta pelo ente requer um caráter mais originário e fundamental, que está além da física, a saber, a “*Primeira Filosofia*”, que é a própria metafísica. A primeira filosofia de Aristóteles pergunta pela natureza e essência do ente em sua totalidade, remontando ao mais elevado e derradeiro, o *theion*, também denominado por ele “*ente mais originário*”.

Em relação a esse ente mais originário, Aristóteles denomina a primeira filosofia como *theologike* “conhecimento teológico”, que é o *logos* encaminhando-se para o *Theós* (Deus) – não no sentido de um Deus da criação – mas no sentido de um *Theion*. Por isso, o conhecimento teológico aristotélico não é uma teologia de fé, que postula um Deus Criador, mas é uma teologia racional (filosófica) que postula o *Theion*, apresentado como eterno, imóvel e separado. Essa teologia racional de Aristóteles exercerá uma forte influência sobre a teologia e dogmática cristã, tendo como seu maior expoente, o iminente filósofo e teólogo Santo Tomás de Aquino (Heidegger, 2003).

É com Aristóteles, que a teologia começa a ser definida como ciência. Eis o que o filósofo grego afirma em sua obra *Metafísica*:

Mas se existe algo eterno e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não, porém à física, porque a física se ocupa de seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas, mas não imóveis; algumas ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis. Ora, é necessário que todas as causas sejam eternas, mas estas, particularmente: de fato, estas são as causas dos seres divinos que nos são manifestos. Consequentemente, são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia. Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade naquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade. Enquanto as ciências teóricas são preferíveis às

outras ciências, esta, por sua vez, é preferível às outras duas ciências teóricas (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 11 – 24).

Como já mencionado, a influência da teologia filosófica de Platão e Aristóteles torna-se poderosa sobre o pensamento dos teólogos e filósofos cristãos. Um deles, que se pode mencionar, é o grande filósofo e teólogo medieval Santo Anselmo de Canterbury. Sua teologia filosófica foi muito aprofundada e sistematizada, e se complementa por uma teoria da verdade, encarada em seu aspecto mais metafísico (Gilson, 2001). Seguindo a tradição platônico-agostiniana, todo o pensamento de Anselmo, segundo Copleston (1993), é dominado pela ideia de Deus e suas obras são um diálogo entre a lógica e a revelação cristã. Ele buscou apresentar em seu pensamento a existência de Deus e a natureza de Deus.

Conforme Reale e Antiseri (2005), há uma distinção entre as duas coisas, pois o perguntar se Deus existe não é o mesmo que perguntar o que Ele é. As obras mais famosas de Anselmo, que apresentam essa distinção são: *Monologion* e *Proslogion*. Na primeira, Anselmo apresenta as quatro provas da existência de Deus, porém, por estas quatro provas³ se tornarem complexas demais, ele buscou um caminho mais rápido, para fazer seus leitores compreenderem o seu pensamento, *a priori*, surgindo então a segunda obra mencionada, a qual trabalha o chamado “argumento ontológico”, uma prova, *a priori*, da existência de Deus, obtida a partir da própria ideia de Deus.⁴

3. As quatro provas são as seguintes: 1. A primeira prova deriva da consideração de que cada qual tende a se apoderar das coisas que julga serem boas. Ora, se as coisas são boas, existe uma bondade absoluta, ou seja, Deus. 2. A segunda prova é a ideia de grandeza, não espacial, mas qualitativa, o que exige uma suma grandeza da qual todas as outras são uma participação casual. 3. A terceira prova não deriva de um aspecto particular da realidade (bondade ou grandeza), mas do ser, simplesmente. Como existe algo, existe o ser supremo, e esse ser supremo é Deus. 4. A quarta prova é a constatação dos graus de perfeição, se apoiando sobre a hierarquia dos seres, e exige que exista uma perfeição primeira e absoluta (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 149-150). Esses argumentos, apresentados de forma resumida aqui, são vistos por completo na obra: ANSELMO. *Monologion*, 1988, p. 17-89.

4. O argumento ontológico é o resumo de dois termos: “Deus é aquilo do qual nada de maior se pode pensar”, e isso é pensado até mesmo pelo ateu e pelo tolo (chamado de insensato) que segundo o Salmo 14.1 apresenta: “Diz o insensato no seu coração: Não há Deus” (vide Referências Bibliográficas). Os dois capítulos de *Proslogion*, que apresentam esses dois resumos são os Cap. IV e V, começando com as seguintes perguntas: “Mas como disse no seu coração aquilo que não se pôde pensar, ou como não pôde pensar aquilo que disse no seu coração, quando é a mesma

Seu pensamento foi compartilhado por Boaventura e Duns Scotus,⁵ porém, rejeitado por Santo Tomás de Aquino. Os modernos Descartes e Leibniz o acolheram, realizando alguns notáveis acréscimos. Kant, por sua vez, assim como Santo Tomás, o rejeitou criticamente (COPLESTON, 1993; REALE e ANTISERI, 2005).

René Descartes apresenta em suas duas importantes obras, *Meditações Metafísicas* e *Discurso do Método*, as provas da existência de Deus e a imortalidade da alma.⁶ Ele afirma acerca da ideia inata de Deus, apresentado como a substância perfeita, infinita, verdadeira, imutável, onisciente e independente, de quem são oriundos o eu próprio e todas as demais coisas que existem.

Eis a afirmação de Descartes em Terceira Meditação de *Meditações Metafísicas*:

E toda a força do argumento que aqui usei para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que não seria possível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo, cuja ideia está em mim, ou seja, que possui todas essas altas perfeições, de que nosso espírito bem pode ter alguma ideia sem, no entanto, compreender todas elas, que não é sujeito a nenhum defeito e nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição (DESCARTES, 2005, p. 81).

E também sua censura aos ateus, no Quarto Discurso do *Discurso do Método*:

coisa dizer no coração e pensar?” e “Que és, portanto, Senhor Deus <tal> que nada de maior possa ser pensado?” (cf. ANSELMO. *Proslogion*, 2008, Cap. IV e V, p. 14, 15).

5. ‘Scotus’ é um apelido, o qual tem por finalidade indicar que John Duns era escocês (Scot). ‘Duns’ é o seu nome familiar, que era também o nome do vilarejo escocês onde ele nascera, o qual ficava a poucas milhas da fronteira inglesa. Portanto, existem várias grafias utilizadas de seu nome, resultado das variações idiomáticas. Três podem ser mencionadas: ‘John Duns Scotus’, ‘John Duns Scott’ e ‘John Duns Escoto’ (cf. WILLIAMS, 2007, 1.1).

6. Heidegger em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, afirma: “No começo da filosofia moderna, junto a seu fundador, *Descartes*, vemos algo maximamente relevante. Este diz expressamente, em sua obra principal, *Meditationes de prima filosofia*, *Meditações sobre a filosofia autêntica* (ou *Meditações Metafísicas* – grifo meu), que a filosofia primeira tem por objeto a prova da existência de Deus e da imortalidade da alma” (HEIDEGGER, 2003, p. 51).

Enfim, se ainda houver homens que não estejam suficientemente persuadidos da existência de Deus e da alma, com as razões que apresentei, quero que saibam que são menos certas todas as outras coisas, de que talvez se achem mais seguros, como de ter um corpo, de existirem astros e uma Terra e coisas semelhantes (DESCARTES, 2001, p. 43).

Kant afirma nas obras *Crítica da Razão Pura e Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, que a teologia é o conhecimento de Deus, a quem ele chama de “Ser originário”, no qual este conhecimento é chamado de teologia natural e se divide em dois tipos, a *teologia racional* e a *teologia empírica*:

A teologia natural é de dois tipos: a) *theologia rationalis*, que é o contrário de b) *teologia empírica*. Porém, uma vez que Deus não pode ser nenhum objeto dos sentidos e, por isso, da experiência, a *teologia empírica* será aquela de que somos capazes só por meio da ajuda de uma revelação divina. Não há, por conseguinte, nenhuma outra teologia, além daquela da razão e da revelação. A teologia da razão é *especulativa*, quando tem por fundamento o saber teórico, ou é *moral*, quando tem o conhecimento prático por seu objeto. A primeira poderá chamar-se então *teologia especulativa*, enquanto chamar-se-ia *teologia moral* a que retiramos de princípios práticos (KANT, 2019, p. 63).

O conhecimento através da razão é (teologia especulativa ou racional) concebido por dois modos, como se pode notar, pelo que diz Kant:

A teologia transcendental ou pretende derivar a existência do Ser supremo de uma experiência em geral (sem determinar nada de mais preciso acerca do mundo ao qual esta pertence), e denomina-se *cosmoteologia*, ou pretende conhecer a sua existência através de simples conceitos, sem o recurso à mínima experiência e chama-se *ontoteologia*. A teologia natural deduz os atributos e a existência de um autor do mundo, a partir da constituição, da ordem e da unidade que se encontram neste mundo, no qual é necessário admitir uma dupla espécie de causalidade, assim como a regra de uma e de outra, ou seja, a natureza e a liberdade. Assim, ascende deste mundo até a inteligência suprema, como ao princípio de toda ordem e perfeição, seja na natureza seja no domínio moral (KANT, 2001, A 632, B 660).

É tendo por base essa divisão que Kant oferece a sua visão sobre o deísta e o teísta:

O primeiro (deísta) reconhece que, de qualquer modo, podemos conhecer pela simples razão a existência de um ser primeiro, acerca do qual, porém, o nosso conceito é simplesmente transcendental, ou seja, o de um ser que possui toda a realidade, mas que não se pode determinar com mais precisão. O segundo (teísta) afirma que a razão é capaz de determinar de uma maneira mais precisa esse objeto, pela analogia com a natureza, ou seja, como um ser que contém em si, pelo entendimento e liberdade, a razão primeira de todas as coisas. O primeiro representa, por um tal objeto, apenas a causa do *mundo* (ficando indeciso se o é pela necessidade da sua natureza ou pela sua liberdade); o segundo, um *autor do mundo* (KANT, 2001, A 631, 632; B 659, 660).

Como já dito inicialmente, o jovem Heidegger tinha o conhecimento profundo sobre essa tradição do pensamento Ocidental e sobre ela teceu várias críticas, como alguns de seus antecessores alemães, conforme se verá a seguir.

2 Críticas do jovem Heidegger a Onto-teo-logia

Ao observar como a teologia se conduziu e se desenvolveu, na história do pensamento Ocidental, nos leva a concordar com Stein, que escolheu a metafísica grega “como expressão adequada de sua estrutura conceitual” (STEIN, 2002, p. 156). Heidegger, como um profundo conhecedor de toda essa tradição, tinha plena consciência disso. Ele diz que Hegel herda essa tradição ao afirmar ser Deus o começo da ciência. A ser Deus o começo da ciência, a filosofia se torna para ele o que era para os gregos: ontologia e teologia (cf. PIRES, 2010, p. 245) ou a ciência de Deus, isto é, o enunciado do pensamento especulativo sobre Deus (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 62).

Portanto, a “*Metafísica é a Onto-teo-logia*. A Metafísica é teologia porque é *ontologia*. É teologia, uma enunciação sobre Deus, porque Deus vem para dentro da filosofia” (HEIDEGGER, 2006, p. 62, 63). De acordo com esta afirmação, Heidegger deixa claro que a metafísica é, tanto teo-lógica quanto ontológica, isto é, são duas direções da filosofia primeira aristotélica que:

pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é indiferente,

como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Pois, manifestamente, não se trata primeiro de uma reunião de duas disciplinas da metafísica autônomas, mas da unidade daquilo que na ontológica e na teológica é questionado e pensado: o ente enquanto tal em sua generalidade e princípio, na unidade com o ente enquanto tal em sua eminência e último (HEIDEGGER, 2006, p. 65, 67).

Porém, convém lembrar que essa afirmação de Heidegger faz parte do segundo período do seu pensamento – “Heidegger tardio” ou “Segundo Heidegger” – a qual é parte de três das conferências do filósofo, no ano de 1957, sob o título: *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, sendo uma análise reelaborada em alguns pontos da “Ciência da Lógica” de Hegel. Apesar de haver informações importantes, de que em seu segundo período de pensamento Heidegger tornara-se mais poético e voltado para o pensamento religioso Oriental segundo MacDowell (2012), faz-se notória a preocupação do filósofo com as questões teológicas e o problema de Deus.

Se conforme Heidegger, a teologia é um enunciado sobre Deus, que é inserido na filosofia, quem é Deus nessa teologia?

Wolfe (2014) menciona a observação que Heidegger faz do pensamento de Leibniz, quanto à consideração de Deus como a primeira causa ou razão para a operacionalidade da Metafísica. Para Leibniz, na interpretação do jovem Heidegger, Deus é a razão última de todas as coisas.

Wolfe comenta essa observação:

Esta interpretação [*construal*] designa vários papéis [*roles*] inter-relacionados para Deus. Primeiro, Deus é o *summum ens*, o maior ou mais pleno ser. Porque ser, dentro deste paradigma, é presença, Deus como sua maior instância está, portanto, também radicalmente disponível ou presente. Em segundo lugar, Deus é a *causa prima*, a primeira causa. Esta identificação, segundo Heidegger, vai de mãos dadas com um estreitamento [*narrowing*] do significado de ‘causa’ para causalidade eficiente. Em terceiro lugar, Deus é, nestas capacidades, também o *summum bonum*, o elevado [*summative*] valor e fiador de valor (WOLFE, 2014, p. 140).

Este comentário de Wolfe apresenta o tríplice entendimento de Deus na onto-teo-logia, segundo Heidegger: O primeiro entendimento apresenta Deus como – *summum ens* – o ente supremo ou ente geral. Segundo Estrada

(2012) e Pires (2010), Deus é visto na Onto-teo-logia como o ‘ser supremo dos seres’ (*Seiendsten des Seinden*), denominado por Leibniz.⁷ Em outras palavras, de acordo com Maraldo (2003), Deus é o ser divino, superior e diferente dos seres humanos. O segundo entendimento aponta Deus como *causa prima* ou a *causa sui* na tradição filosófica, isto é, o Deus supremo é a causa, origem, o primeiro fundamento do processo causal. E finalmente, o terceiro entendimento sobre Deus refere-se à sua inserção na filosofia como *summum bonum*. Deus, o supremo e a causa primeira, é também, ao mesmo tempo, o valor supremo que rege e funda o comportamento ético e moral dos crentes. Stein afirma: “Deus entra na metafísica como fundamento do ser como transcendental, e como ente, no qual se suspendem os princípios suprassensíveis, que comandam as valorações éticas da humanidade e a conduzem no seu comportamento moral” (STEIN, 2002, p. 162).

Para o jovem Heidegger, a Onto-teo-logia esquece o ser por meio da entificação do ser. Deus é ‘a causa sui’, e enquanto tal, é também o valor supremo que rege e funda o comportamento ético e moral dos crentes. Mas quem seriam os responsáveis pela difusão desse pensamento? Pires menciona a acusação que Heidegger faz em sua obra, *Holzwege*, de que os culpados não são os pensadores ateus, mas os próprios “crentes e teólogos, que falam do ente supremo entre os entes, sem sequer lhes ocorrer pensar no ser” (PIRES, 2010, p. 257). Ao pensar em Deus como a “causa sui”, a Teologia Natural leva o homem ao vazio, à ausência da relação pessoal com Deus. O Deus da Ontoteologia é um ser impessoal. Heidegger afirma: “A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar” (HEIDEGGER, 2006, p. 75).

Vale ainda ressaltar que embora Kant utilize já o termo ontoteologia, seu sentido não é o mesmo que o empregado por Heidegger. O sentido de Teologia Natural, para Kant, difere da tradição. Em Kant, Teologia Natural possui um sentido mais reduzido, e, o que é Teologia Natural, para a tradição, é em Kant Teologia Racional. Para Heidegger, Teologia Natural (Deus, ente supremo) é uma das dimensões da Onto-teo-logia, juntamente com a ontologia (ente enquanto ente). Com base em tudo o que foi dito, pode-se notar que

7. cf. THOMSON, 2000, p. 112. O termo inglês *beingest* é equivalente ao alemão *Seiendst* que pode-se traduzir por “o maximamente sendo” (ente).

Kant e Heidegger diferem em seu entendimento do que é Ontoteologia. Para Kant, *Ontoteologia* é um modo de *Teologia Transcendental*, justamente aquele, a partir do qual são extraídos conceitos necessários para descrever os “predicados puramente transcendentais” de Deus. Logo, a Ontoteologia é necessária para descrever tais predicados divinos.

Para Heidegger, por sua vez, *Onto-teo-logia* é a *Metafísica*, que tem inserida em seu bojo, a Teologia Natural, isto é, ele não faz distinção entre a Teologia Natural e a Transcendental, como Kant, mas ambas fazem parte da mesma categoria. Kant condena a Teologia Racional – Transcendental e Natural. Ele afirma que o Ser supremo não pode ser provado, como tentaram os filósofos gregos, medievais e modernos em suas asseverações. Mas ainda vê a possibilidade, para uma Teologia Moral que tem Deus como postulado, antes que como apresentado, pois a Teologia Moral “funda sobre as leis morais a crença na existência de um ser supremo” (KANT, 2001, A 632, B 660 – nota). Heidegger condena a *Onto-teo-logia* severamente, conforme observa Fehér (2000),⁸ e, diferentemente de Kant, não considera a possibilidade do uso de uma Teologia Moral. Pois a Teologia Moral faz parte da *Onto-teo-logia*.

Assim, a Teologia Natural é a reflexão sobre Deus, enquanto ente supremo, baseada na razão, reflexão que para Heidegger, é problemática, porque oculta a questão do “Ser”, em que tal problema já fora denunciado por Nietzsche em *Gaia Ciência e Assim Falou Zarathustra*, isto é, que a ocultação do “ser” pela teologia natural apresenta um Deus, morto pelos próprios cristãos (NIETZSCHE, 2006, 2011; HEIDEGGER, 2008).⁹ Por

8. Apesar de Heidegger criticar a Teologia Natural, Hans Jonas, em seu artigo: Heidegger e a Teologia, defende que Heidegger esboça uma espécie de Teologia Natural: “A ascensão do pensamento do ser até Deus: a análise do ser produzindo o sagrado e o divino, o sagrado e o divino pertencendo à estrutura da realidade como tal, o divino oferecendo a dimensão ontológica para Deus e os deuses existirem ou não existirem – não preciso explicitar detalhadamente. Se isto não é um esboço para um procedimento ontológico de uma teologia natural, cujos ancestrais são Platão e Aristóteles, eu não sei o que é então” (JONAS, 2001, p. 249).

9. Heidegger, no Segundo Período do seu pensamento, também recebe a influência de Nietzsche, em sua crítica à *Onto-teo-logia*. Na *Carta sobre o humanismo* (1946), Heidegger critica a observação categorizada de Nietzsche: “Visto que se faz referência à sentença nietzschiana sobre a “morte de Deus”, uma tal ação é declarada como ateísmo. Pois o que há de mais “lógico” do que dizer que aquele que fez a experiência da ‘morte de Deus’ seja um a-teu, um sem-Deus? Como em tudo que se mencionou se fala em geral contra o

isso, Heidegger então, na primeira virada do seu pensamento,¹⁰ volta a sua atenção para outra Teologia, que é a reflexão sobre Deus baseada na fé, que busca compreender, fenomenologicamente, os dados da revelação e da fé, por meio dos conceitos elaborados a partir de tais dados (Teologia Cristã). Uma figura importante, porém, não única no desenvolvimento do projeto filosófico heideggeriano foi o jovem teólogo protestante Martinho Lutero,¹¹ em quem mais tarde Heidegger também observará falhas e lacunas.

que a humanidade considera como elevado e santo, esta filosofia ensina um “nihilismo” irresponsável e destrutivo” (HEIDEGGER, 2008, p. 360). A sentença “Deus está morto!”, Nietzsche apresenta em duas obras: *A Gaia Ciência* e *Assim falava Zaratrusta*. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche fala da morte de Deus por meio da parábola do insensato: “Nunca ouvirei falar desse louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “*Procuro Deus! Procuro Deus!*” [...] [...] “*Para onde foi Deus?*” – exclamou – “É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos os seus assassinos! [...] [...] *Não ouvimos nada ainda do barulho que fazem os coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada ainda da decomposição divina? – Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos!* [...]” (NIETZSCHE, 2006, § 125, p. 129). Em *Assim falava Zaratrusta*, Nietzsche fala da morte de Deus através do profeta persa Zaratrusta: “Mas quando Zaratrusta se achou só, assim falou para seu coração: “Como será possível? Esse velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”. Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 13, 14). Heidegger afirma que as palavras de Nietzsche revelam a crise do pensamento metafísico, a falência das especulações da Onto-teo-logia. Portanto, é a metafísica que dá o golpe de morte em Deus (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 241, 246; Apud. PIRES, 2010, p. 257, 258), e Nietzsche é, para Heidegger, um dos homens que mais sentiram profundamente a morte e ausência de Deus na tradição ocidental (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 219; Apud. STEIN, 2002, p. 167).

10. No texto, *Meu caminho para a fenomenologia* (1963), Heidegger fala do seu início acadêmico no curso de Teologia em Freiburg, em 1909, e dos acontecimentos importantes em sua migração para a filosofia, no qual é destacado o contato com as obras e a pessoa de seu professor, Edmund Husserl, e com a editora Max Niemeyer, por meio da qual foi publicada, pela primeira vez, a sua obra magna, *Ser e Tempo*, também fruto da influência fenomenológica husserliana (cf. HEIDEGGER, 1973, p. 297-302).

11. Sobre a influência desta Teologia (especialmente a do jovem Lutero) sobre a filosofia do jovem Heidegger, recomenda-se ler o artigo: Heidegger, Leitor de Lutero: A Busca por uma vida Cristã Originária e o Problema do Pecado, publicado na Revista *Filosofia Moderna e Contemporânea da UNB*, v. 1 n. 7, abr. 2019, p. 309-326, que mostra, de maneira breve, a influência do jovem Lutero sobre o pensamento filosófico do jovem ou primeiro Heidegger.

Considerações finais

De fato, o jovem Heidegger possuía um profundo conhecimento, tanto da teologia filosófica quanto da teologia cristã. Em relação à primeira, da qual este artigo teve por tarefa apresentar, Heidegger concluiu, no desenvolvimento de seu pensamento, que a teologia se fez valer da metafísica grega e, assim, acabou trazendo Deus para dentro da filosofia, utilizando-se do pensamento especulativo sobre Ele como o “ente supremo”, ou a “*causa sui*”, isto é, que é diferente e superior aos outros entes, a causa, origem e princípio de todas as coisas e, ao mesmo tempo, o supremo valor que rege e fundamenta os valores morais dos crentes.

Ao trazer Deus para dentro da filosofia, a própria teologia, ou melhor, os próprios crentes, segundo Heidegger, deram o golpe de morte em Deus. Pois o ente supremo ou *causa sui*, pensado na teologia filosófica, é um Deus com quem não é possível ter algum vínculo para dançar, rezar, temer e cultuar, pois está morto e é, meramente, fruto de pensamentos especulativos, e não alguém para se ter uma experiência em uma relação de aproximação do *Dasein* humano para com o divino. Assim, Onto-teo-logia ou Metafísica apresenta um Deus que está praticamente morto.

Até mesmo Kant, que demonstra ter objeções a Onto-teo-logia acabou, pela ótica heideggeriana, caindo na mesma armadilha da tradição, pois as possíveis postulações sobre Deus, por meio de uma Teologia Moral (prática), mostram que essa teologia também faz parte da Onto-teo-logia, pois apresentam um Deus apenas pensado, e não experimentado, em uma relação de culto e fé. Para Heidegger, Nietzsche é aquele que realmente percebeu e sentiu, profundamente, a morte de Deus, conforme apresenta em *Gaia Ciência e Assim Falou Zaratustra*.

Portanto, a teologia natural ou filosófica apresentou ao ente humano um Deus morto, fruto de pensamentos especulativos na reflexão do conteúdo da revelação e da fé, a partir da própria razão, sem a necessidade de qualquer experiência religiosa, o que levou o jovem Heidegger, em seu projeto filosófico, a desconstruir a tradição filosófica e receber a importante e poderosa influência do jovem Martinho Lutero que, no início de seu pensamento, tentou pela Teologia Cristã compreender a experiência da fé cristã, em seu sentido mais originário.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilingue. Edição Brasileira diretor: Fidel García Rodríguez. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy* – v. II. New York: Image Books Doubleday, 1993.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas Tradições Filosóficas*. Volume I: Aporia e problemas da teologia natural. Tradução: Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2012, p. 126-151.

FEHÉR, István. Heideggers Kritik der Ontotheologie. In: FRANZ, Albert; JACOBS, Wilhelm. *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn, 2000. p. 201-223.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro/ São Paulo: Forense Universitária, 2003.

_____. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo/Petrópolis: Vozes/Duas Cidades. 2006.

JONAS, Hans. Heidegger e a Teologia. In: JONAS, Hans. *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. Tradução: Wendell Evangelista Soares Lopes. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 235-261.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis/ Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2019.

MACDOWELL, João A. Martin Heidegger e o pensamento oriental: confrontos. In: NETO, A. F. & JR, Oswaldo Giacoia (org.). *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: UFU, 2012, p. 125-147.

MARALDO, John C. Rethinking God: Heidegger in the Light of Absolute Nothing, Nishida in the Shadow Onto-theology. In: Jeffrey Bloechl (ed.). *Religious Experience and the End of Metaphysics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003, p. 31-49.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

_____. *Assim falou Zarathustra* – Um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PIRES, Celestino. Deus e a Teologia em Martin Heidegger. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Portugal, 2010, p. 237-284.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia* – v. 1. Tradução: Ivo Stornio-ilo. São Paulo: Paulus, 2007.

SANTO ANSELMO. Monólogo. In: Coleção *Os Pensadores*. Tradução: Ângelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Prosligion* – Seu Alloquim de Dei existentia. Tradução: José Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

STEIN, Ernildo. O Abismo entre ser e Deus: A diferença ontológica recusa a diferença teológica. In: OLIVEIRA, Manfredo & ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 155-177.

THOMSON, Iain. Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (Ed.). *Heidegger Reexamined*, vol. 2: Truth, Realism, and the History of Being. New York and London: Routledge, Taylor & Francis Group Ltd., p. 107-137. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 8(3), p. 297-327, 2000. Disponível em: <http://www.tandf.co.uk/journals>.

WILLIAMS, Thomas. *John Duns Scotus*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/duns-scotus/#ProExiGod>, 2007. Acesso em: 16 mai. 2016.

WOLFE, Judith. *Heidegger and Theology*. London: Bloomsbury Academic, 2014.

Artigo recebido em 22/11/2019 e aprovado para publicação em 05/12/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-5>

Como citar:

MENDES, Eric Ewans. O jovem Heidegger e a Onto-teo-logia. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p.341-356, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Justiça mercantilizada e sua correlação com a vida inautêntica: da crítica heideggeriana da modernidade à dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer

Mercantilized justice and its correlation with inauthentic life: from Heidegger's critique of modernity to the dialectic of enlightenment in Adorno and Horkheimer

GILBERT RONALD LOPES FLORÊNCIO*

Resumo: A dicotomia sujeito-objeto ensejou a preponderância do saber científico e do saber técnico sobre outros saberes, colocando o mundo e o próprio humano na condição de seres manipuláveis. O humano, assim tornado coisa, teve seu valor reduzido à sua capacidade técnica, sendo classificado e tendo seu sucesso determinado pela maior ou menor produtividade, ou seja, encontra-se submetido a uma valoração segundo parâmetros mercadológicos, que reduz tudo a mero recurso, a objetos de troca amoldados à indiferença do mercado, erigindo-se uma sociedade indiferente, reificada e regida pelo automatismo imposto pela racionalidade instrumental, que a torna incapaz de pensar seus rumos, tampouco a justiça de seus fins, na qual o humano é mera peça da engrenagem do onipresente e onipotente Mercado; uma sociedade massificada, amorfa, indistinta e indiferente. Insculpido nesse quadro, e moldado ao seu formato, é que se encontram o Direito hodierno e a Justiça, que de sua práxis advem: um degradado modelo, que se reduz a uma linha de produção de demandas e soluções assentadas na padronização, sob o molde fordista, voltada à satisfação dos anseios de um

* Gilbert Ronald Lopes Florêncio é Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Bacharel em Direito pela Fundação de Ensino Octávio Bastos (UNIFEOB). Especialista em Direito Civil e Processual Civil pela Universidade de Franca (UNIFRAN). Especialista em Direito do Trabalho pela PUC/SP. Servidor concursado da Justiça do Trabalho, onde atua desde 1995, atualmente como Assessor de Desembargador no Tribunal Regional do Trabalho da 23ª Região. Autor e coautor de diversas obras jurídicas na área de Direito Civil. Contato: gilbert.filosofia@gmail.com

sujeito-massa, amorfo e sem face, sem espaço para a singularidade, para as nuances da concretude de cada caso; perde-se a individuação pela preponderância das metas e estatísticas quantitativas de avaliação mercadológicas, em detrimento da efetiva valoração do conteúdo ético das decisões. Eis aí a mercantilização da Justiça pela mercantilização do instrumento de sua realização, que é o Direito.

Palavras-chave: Direito. Justiça. Mercantilização. Vida inautêntica. Racionalidade.

Abstract: The subject-object dichotomy gave rise to the preponderance of scientific knowledge, of technical knowledge over other kind of knowledges, putting the world and the human being in the condition of manipulable beings. The human being, objectified thus, had its value reduced to its technical capacity, being classified and having its success determined by its greater or lesser productivity, that is, it is submitted to a valuation according to market parameters, which reduces everything to mere resources, to objects of exchange shaped by the indifference of the market, establishing, this way, an indifferent society, reified and governed by the automatism imposed by instrumental rationality that makes it incapable of deciding its course, nor the justice of its ends, where the human being is merely a part of the omnipresent and omnipotent market gear; a mass society, amorphous, indistinct and indifferent. Inscribed in this framework, and molded to its format, it is today's Law and Justice that come from its praxis: a degraded model that is reduced to a production line of demands and solutions based on standardization, under the Fordist model, aimed at fulfilling the desires of a subject-mass, amorphous and faceless, with no room for singularity, nor to the nuances of the concreteness of each case; individuation is lost due to the preponderance of the goals and quantitative statistics of market evaluation, to the detriment of the effective valuation of the ethical content of the decisions. This is the commodification of Justice by the commodification of the instrument of its concretion, which is law.

Keywords: Law. Justice. Commodification. Inauthentic life. Rationality.

A abordagem do tema proposto se faz a partir da crítica de Heidegger (1889-1976) ao projeto da Modernidade, em cotejo com a correlata visão de Adorno (1903-1969) e Horkheimer (1895-1973), segundo o que expuseram na obra *Dialética do Esclarecimento*.

Heidegger criticou tanto a metafísica tradicional quanto o positivismo, entendida a metafísica, neste particular, como o que foi expresso por Platão e Descartes e, quanto ao positivismo, sua vertente lógica do Círculo de Viena. No entanto, ultrapassando a mera crítica, Heidegger teceu suas considerações, com a pretensão de fornecer uma saída aos impasses da filosofia ocidental, outrora denunciados por Nietzsche, de tal sorte que a *filosofia autêntica* teria que escapar do modo moderno de pensar, ou seja, deveria reinventar o pensamento capaz de *desvelar o ser, o que é*.

Assim, Heidegger, partindo da visão da metafísica, como sendo a origem do pensamento dualista, isto é, da distinção entre o real e o aparente (mundo inteligível e mundo sensível), derivou que a metafísica também foi, na modernidade, a gênese da dicotomia sujeito-objeto, de modo que os modernos, imaginando equivocadamente, estarem libertos da metafísica (ideal positivista), acabaram por sucumbir a ela, sob uma nova forma, a delineada pelo projeto cartesiano, ou seja, a metafísica da certeza do *cogito*, a que Heidegger denominou “metafísica da subjetividade”, o que soa apropriado, já que considerou o projeto cartesiano como o esteio, no qual Kant construíra sua noção de “eu” e de “subjetividade” como as bases do pensamento moderno, conferindo às ciências a obrigação de começar seus procedimentos reputando o “eu” como sujeito e o “mundo” como objeto.

Dessarte, nesta esteira, com o sujeito relacionado ao humano e o objeto associado ao mundo, tudo seria para o humano, então transformado em palco do mundo e legitimador do que existe, vale dizer, o que existe não existe por si, mas, uma vez objeto, existe apenas *para* o humano-sujeito e *no* humano-sujeito. O mundo, então, não é o que se faz presente, mas o que é representado num palco, que é o próprio humano. O mundo foi transformado, pois, em concepção do mundo, em imagem do mundo, cuja existência somente se dá à medida em que é representado pelo humano e, portanto, o existente torna-se passível de manipulação, sendo o humano o manipulador.

Ocorre, todavia, que nesse processo, não apenas o mundo é transformado em objeto, como, também, o próprio humano, que se torna algo manipulável. A consequência disso, dessa manipulação do humano pelo humano, é que a filosofia acaba por reduzir-se, em boa medida, à epistemologia, e a vida cotidiana, que se deixa dominar pela ciência, pela técnica e pela tecnologia, acaba

por submeter o humano a condições de escravização material e, inclusive, à degradação física.

Então, nessa linha de pensamento trilhada por Heidegger, pode-se dizer que a Modernidade (Iluminismo) produziu três consequências:

- 1) na seara filosófica, a hegemonia da epistemologia;
- 2) na cultura, o domínio da ciência e;
- 3) na vida cotidiana, a preponderância do saber tecnológico.

O pensamento filosófico, uma vez reduzido à epistemologia, teria a pretensão de estabelecer uma teoria, para descrever como o homem descobre ou produz o saber, o que nada seria senão a forma de redução da filosofia ao esquema sujeito-objeto, cujo resultado iria apresentar-se conforme a reprodução do esquema manipulativo. A cultura, uma vez transformada em cultura científica, forçaria todos a valorizar o saber metodológico em detrimento de outros tipos de saber. Os procedimentos ganhariam mais força que as metas, e a vida cotidiana, então conduzida pela tecnologia, terminaria por ver tudo em termos de “recurso” – o que “rende” e o que “não rende”, passando as relações humanas a nortearem-se por essa bússola. A educação estaria voltada para tornar os humanos mais habilidosos para servirem como recurso – “recursos humanos”, tanto quanto o mundo como objeto. Tudo e todos transformados em objetos de troca.

Em função desse quadro delineado, Heidegger pretendeu escapar de tal mundo moderno, no qual o encontro do humano com as coisas, e consigo mesmo, segundo o modelo sujeito-objeto, torna-o, concomitantemente, manipulador e manipulado, vale dizer, dominador e dominado. Para Heidegger, a filosofia como epistemologia, e a vida como recurso tecnológico deveriam ser deixadas de lado em prol do ser, isto é, daquilo que é e que se mostra sem representação, o que poderia ser feito por meio da linguagem, não reduzida a códigos simples, como no projeto positivista, mas, de outro modo, pela volta à experiência da linguagem em sintonia com o fenômeno, o escutar a “voz do ser”, que fala ao humano, e não como o que é falado, segundo o comando de pretensos sujeitos. A experiência fenomenológica, denominada, então, de autêntica, não comporta submissão à semântica e à sintaxe.

O filósofo, em abandono a essa vida inautêntica, erigida pela Modernidade, teria uma porta de escape da dualidade sujeito-objeto e do processo de manipulação que daí decorre.

Diante desse poderoso pensamento heideggeriano, não obstante para ele convergissem, em grande parte, Adorno e Horkheimer, dele divergiram quanto à exclusão, ao esvaziamento da noção de sujeito, já que isso implicaria uma renúncia aos ganhos proporcionados pelo Iluminismo, decorrentes da autonomia do sujeito.

Para esses filósofos, o indivíduo autêntico é uma forma de denominação do sujeito, e uma de suas principais prerrogativas é comandar todos os processos que estão em seu meio e, neste mister, o indivíduo autêntico é o sujeito, isto é, aquele que age com consciência dos pensamentos e reponsabilidade pelos atos que pratica.

Então, sob este viés, o que deve ser criticado, diversamente do que fizera Heidegger, não é a dualidade sujeito-objeto, mas a racionalidade instrumental, cujo propósito resume-se em, sem reflexão e crítica sobre os fins, meramente encontrar meios mais hábeis para mais facilmente alcançar um resultado irrefletido.

Uma tal racionalidade reduz o indivíduo autêntico a mero executor capenga, despido de toda a extensão de suas possibilidades, restando pois, prejudicadas a consciência de seus pensamentos e, também, a responsabilidade por seus atos.

Mas qual, então, a solução apresentada?

Dentre as obras que abordaram a questão, como dito na abertura deste trabalho, escolheu-se a Dialética do Esclarecimento que, em síntese, narra, de forma alegórica, o que seria a história da construção da razão ocidental, ou seja, sua proposta filosófica foi a de remontar a história do pensamento para esclarecer cada passo da razão no caminho que a transformou numa razão instrumental, de modo não apenas a condenar como, principalmente, compreender como se erigiu a subjetividade moderna, na qual o humano tornou-se sujeito da racionalidade do estratagema, do engodo, da dissimulação visando à satisfação de um fim acerca do qual não mais se reflete.

A Dialética do Esclarecimento mostra como o esclarecimento, o valer-se eminentemente da racionalidade instrumental, constituiu o projeto iluminista cuja pretensão se assentava em redimir o mundo pelo conhecimento. Entretanto, o que se deu foi o contrário, isto é, viu-se o nascimento de uma sociedade repressora e totalitária, já que o programa iluminista, sustentado no

processo de contínua racionalização, supôs ser objetivo e neutro o conhecimento e, também assim, a filosofia e a ciência que nele se escoravam.

Nesse diapasão é que, pela produção de verdades da razão, buscou-se retirar do humano o pesado fardo do medo, decorrente da incerteza do mundo, numa suposição de que, assegurando-se a ordem e o sentido à existência humana, sem lugar para os mitos, cujo desmonte se implementou, a questão do medo estaria solucionada.

A previsibilidade proporcionada pelo conhecimento, em substituição à insegurança do incerto, do imprevisível, passou a servir de bússola para as sociedades que, desse modo, norteando-se, colocar-se-iam a salvo da barbárie. Eis aí a fórmula: controlar o mundo pela técnica e, por conseguinte, aproximar, em sinonímia, poder e conhecimento. Aí está, pois, o fundamento do projeto moderno, consubstanciado no desencantamento do mundo.

A objetivação da natureza pelo conhecimento conferiu ao homem o *status* de sujeito que detém o poder de dominá-la, de subjugá-la. Contudo, no seu delírio de onipotência, descuidou-se o humano de que tal dominação da natureza, por intermédio dos sujeitos possuidores do saber, resultaria na subordinação do humano a si mesmo, degradando-se como mero elemento daquela natureza dominada, num movimento que, ao invés de promover a inexorável emancipação da humanidade, acabou por aprisioná-la num ambiente controlado pelo cálculo, pela exatidão e pela certeza da matemática.

O esclarecimento apresenta-se, pois, totalitário, haja vista submeter não somente a natureza, como a própria sociedade, ao império da quantificação, à lógica formal e à uniformização de suas atividades.

Nota-se aí a contradição, já que a desconstrução do mito, que tornaria os homens senhores de si, por meio da liberdade conferida pelo conhecimento, acabou por aprisioná-los no jogo universal do poder-dominação, cuja racionalidade é a “razão do mercado”, que se tornou a instância de exercício do controle.

O Mercado, então democrático na indiferença acerca dos que nele se apresentam para a troca de suas mercadorias, demanda que as qualidades individuais dos consumidores sejam, também, formatadas segundo o molde pelo qual são produzidas as mercadorias.

Portanto, Mercado e Ciência, igualmente indiferentes, erigem um mundo indiferente, à sua imagem e semelhança, cujo resultado é a perda da capacidade de reflexão ante o automatismo que é imposto, decorrendo daí uma

Sociedade reificada e incapaz de pensar seus rumos, tampouco a justiça de seus fins. O humano torna-se mera peça da engrenagem do motor mercadológico, este sim, o Mercado, onipresente e onipotente. Dá-se, assim, o nascimento de uma sociedade massificada, amorfa, indistinta e indiferente.

Agora, igualados pelo conhecimento imparcial, uniformiza-se o poder dos membros da sociedade que, agregando-se também uniformemente, ensejam o fenômeno da divisão social do trabalho, nada além de mais uma imposição do mercado, cuja racionalidade é mais uma vez reproduzida.

Não se pode tampouco, desprezar, nisso tudo, o emprego da linguagem descolada da realidade, isto é, da construção de narrativas deletérias do indivíduo, como célula social de base que é, na medida em que reforçam e encorajam a sua desconstrução, em prol da sua diluição em massas, que se distinguem por polarizarem-se, em função de uma suposta luta pelo poder.

Neste ponto, importante salientar que tal linguagem, de viés totalitário, divide os grupos humanos em inocentes e culpados, assentando-se, pois, no ressentimento, que deve ser superado, afinal, como bem assevera Scruton:

(...) vivemos com o auxílio da ajuda mútua e do coleguismo não para que todos sejam igual e inofensivamente medíocres, mas para ganhar a cooperação dos outros em nossos pequenos sucessos (SCRUTON, 2018, posição 337).

Portanto, o ressentimento não pode tornar-se, como há muito vem ocorrendo, uma postura existencial, uma vez que aquele que vive sob esta perspectiva, nas palavras de Scruton:

será contra todas as formas de mediação, compromisso e debate, e contra as normas legais e morais que dão voz ao dissidente e soberania ao cidadão comum. Tentará destruir o inimigo, concebido em termos coletivos, como classe, grupo ou raça que até então controlou o mundo e que, agora, precisa ser controlado. E todas as instituições que concedem proteção àquela classe ou lhe dão voz no processo político serão alvo de sua raiva destruidora (SCRUTON, 2018).

Nessa esteira, a educação de massa sobrepõe-se à humanista, uma vez que a demanda do mercado é pela capacitação técnica, com base na qual será estabelecida a remuneração e o próprio conceito do que é ser alguém bem-sucedido, ou seja, o humano, pelo só fato de ser humano, não tem nisso um valor

intrínseco, mas seu valor passa a ser dado por seu potencial mercadológico: o sujeito, convertido em consumidor, encontrará seu lugar social.

O que sobressai desse cenário é a redução do humano ao seu valor mercantil, num sistema axiológico, em que cada pessoa pensa e age norteada pela opinião alheia, que se assenta em bases igualmente mercantis, de modo que tal relação de alteridade constitui-se num círculo vicioso, cuja força motriz é a necessidade de pertencimento a um grupo de concepções e objetivos mal refletidos, mas que se sustentam por serem semelhantes, ficando, assim, arredadas quaisquer possibilidades de identidade ou inteireza; liberdade e autonomia individual submetidas ao preço de mercado.

Insculpido nesse quadro, e moldado ao seu formato, é que se encontra o Direito hodierno, compreendido, neste trabalho, como a via de acesso à Justiça, entendida, no limite, como a realização da pacificação dos conflitos de interesses (pretensões resistidas) e, por conseguinte, da própria pacificação social.

Então, uma vez eivado o Direito, maculada resultará a Justiça que por ele se efetivar. E o Direito, no seu desiderato, não pode descuidar-se da fiel observância aos preceitos que o norteiam, ou seja, na lição de Ulpiano¹: “*Juris Praecepta Sunt haec: Honeste Vivere, Alterum Non Laedere, Suum Cuique Tribuere*”².

Ocorre, todavia, que o Direito, como via para Justiça, não passou ileso a esse processo histórico, que levou à predominância da racionalidade instrumental, fomentadora da vida inautêntica, em que, como asseverado, o sujeito perde sua autonomia.

Retroagindo na história, tem-se o fenômeno da separação dos poderes, decorrente da ideia de com isso, evitar-se o despotismo real, ou seja, separar os Poderes consistia num meio para inibi-los reciprocamente e, sob tal perspectiva, o Judiciário se punha nulo (neutro politicamente). Vale aqui relembrar que, para Montesquieu, o poder de julgar era, de certo modo, nulo, de tal sorte que não restariam senão dois.

1. Eneu Domício Ulpiano (em latim: *Eneo Domitius Ulpianus*; Tiro, 150 - Roma, 223) foi um jurista romano. Sua obra influenciou fundamentalmente a evolução dos direitos romano e bizantino.

2. Tais são os preceitos do direito: viver honestamente, não lesar a outrem e dar a cada um o seu.

Nascia, assim, o Estado de Direito, caracterizado por um Judiciário balizado pela neutralidade e que, portanto, centrava-se, no desempenho de suas atribuições judicantes, na imparcialidade e no apartidarismo do juiz.

Importante destacar não ser ante os fatos que se dá a neutralidade, mas sim ante as expectativas institucionalizadas. Então, neste cenário – Estado de Direito – as projeções normativas dirigem-se ao Legislativo, de tal modo que se avolumava a importância do positivismo jurídico, no qual a lei, como fonte do direito, encontrava lugar privilegiado, tendo-se, portanto, o enaltecimento do princípio da legalidade e, assim, o ato jurisdicional traduzia-se na subsunção do fato à norma.

A atividade jurisdicional era, assim, guiada superiormente pela lei posta, que lhe dava, pois, o norte, não se cogitando de atrelá-la a algum direito natural e supostamente sagrado, tampouco se exigindo dele um conteúdo ético, ainda que teleologicamente justificado, afinal, o relevante era obter-se a observância aos ditames da lei, isto é, o seu fiel cumprimento, vale dizer, o direito não mais se apresentava como outrora, quando dele se esperava uma padronização das condutas em função de valores-fins em que se alicerçava e que, assim, pretendia uma equivalência entre a jurisdição e o justo. Então, a partir desse momento, o direito, ocupando-se do caso a caso, dirimia os conflitos, sem apelo à indagação teleológica, mas por subsunção à lei, fundado no raciocínio condicional (se...então).

Nesse ponto, a segurança jurídica (segurança abstrata) ocupava posição axiológica central, que se buscava alcançar por meio de dispositivos legais abstratos, cujo escopo era satisfazer os reclames dos casos concretos.

A legitimidade da atividade jurisdicional se verificava, pois, na congruência entre a satisfação dos casos concretos pela incidência dos dispositivos legais dados *in abstracto* pelo legislador, de tal modo que era o juiz, no seu papel instrumental, quem deveria garantir tal congruência, o que dele reclamava postar-se como neutralidade.

O processo judicial, sendo funcional, não conferia ao magistrado a possibilidade de legislar, já que a aludida congruência exigia a aceitação de que toda e qualquer mutabilidade do direito decorria de processos legislativos independentes, guardando o direito sua autonomia em relação às individualidades daqueles que o operavam: *Lex prima facie valet*.

Outro aspecto relevante, no que concerne à neutralidade, é sua sintonia com a relação que há entre Direito e Força, afinal, cabe ao Judiciário regular o uso político da força, isto é, a violência estatal.

Por tudo isso que até aqui se expôs, é que não se cogitava de politizar a Justiça, afinal, isso implicaria partilhar a responsabilidade pelos resultados do manejo da violência, o que tornaria o juiz um justiceiro e, nessa condição, estaria vulnerável ao sabor das opiniões e, em grande medida, centrar-se-ia na propaganda de sua atuação.

Todavia, como já assentado alhures neste trabalho, com o advento da Sociedade Tecnológica, o cerne das (pre)ocupações não mais está no passado, mas volta-se para o futuro, e o Judiciário, neste cenário, em especial em função do advento do denominado Estado de Bem-Estar Social, também se volta para o controle comportamental vindouro, à eficiência dos resultados e à sua efetiva obtenção, passando, pois, a acalantar o desenvolvimento de uma atividade jurisdicional não mais retrospectiva, mas prospectiva.

Então, se no Estado de Direito havia clara separação entre Estado e Sociedade e, portanto, as estruturas jurídicas não estavam atreladas às estruturas sociais, de tal sorte que a liberdade protegida era a individual – liberdade negativa – de não impedimento, que não prescindia da neutralidade do Judiciário, mas, pelo contrário, tal neutralidade era uma exigência, no Estado de Bem-Estar Social, contudo, a liberdade protegida é a liberdade positiva, algo a ser realizado e não mais a ser apenas defendido.

Neste quadro, o direito à igualdade é condição de acesso à plena cidadania; os direitos sociais não são apenas normativos, não são um *a priori* formal, mas guardam um sentido prospectivo; trata-se de um cenário onde não há mais lugar para a neutralidade do Judiciário, que passa a uma condição de verdadeiro Poder Avaliador, acerca de a discricionariedade do Legislativo estar ou não a conduzir à concretização dos resultados almejados, ou seja, o magistrado assume, a partir daí, uma responsabilidade finalística.

E, como já asseverado anteriormente, não se pode desprezar o fenômeno da massificação social, isto é, uma sociedade de consumidores em que tudo se põe como objeto de consumo.

Assim, da anterior preocupação com o resguardo dos direitos subjetivos individuais, a exigência hodierna é de mecanismos que protejam o coletivo, chegando-se, inclusive, ao amparo de entes não identificados (seja no âmbito individual seja no coletivo) – são os chamados direitos difusos, e tal reclame, como dito, não se coaduna com a neutralidade do juiz, que se torna a tábua de salvação de todos, nas suas mais mezinhas pretensões, mormente num

Estado paternalista, que fomenta a infantilização de seu povo, e eis que o Judiciário torna-se responsável pela implementação dos projetos de mudança social.

Com esta nova situação – desneutralização política do juiz –, o Judiciário fica exposto às mais variadas opiniões, assujeitado às massas e aos veículos de comunicação que as manipula (o chamado Quarto Poder), erigindo-se tensões entre sua responsabilidade e sua independência (*ex vi* controle externo do Judiciário), com destaque para as interferências políticas, como, *v.g.*, a nomeação por políticos dos membros do Supremo Tribunal Federal.

Então, voltando à constatação acerca da expansão tecnológica, não se pode desconsiderar que enseja a ampliação, o alargamento das possibilidades de ação que, por sua vez, incrementa as possibilidades de consumo na sociedade de massas, onde a política e a própria Justiça tornam-se bens de consumo e, nesta condição, a busca pelo prestígio perante as massas torna imprescindível a propaganda, o *marketing*, que a tudo situa pelo mero valor de uso e troca, mas não por um valor em si.

Antes, com a neutralidade do Judiciário, havia a prudência, que se perdeu com a politização, e que reclama do Judiciário que se integre ao jogo de interesses que prestigia a narrativa que melhor se presta à propaganda.

É neste cenário que o sujeito moderno (e mais ainda o denominado pós-moderno), ele próprio assujeitado ao mercado tecnológico, põe-se aos cuidados da Justiça que, como visto, também foi posta ao crivo axiológico do mercado.

Desse modo, este sujeito, incapaz de uma reflexão sobre sua própria condição humana, tampouco acerca de sua responsabilidade no convívio social, protegido por um Estado paternalista, que patrocina e reforça essa alienação coletiva, é mantido numa infância perene, pondo-se a levar suas mais corriqueiras lamúrias ao Judiciário do Pai-Estado, inundando-o com tão imensa quantidade de ações, que o Direito acaba por degradar-se a uma linha de produção de demandas e soluções assentadas na padronização, sob o molde fordista, voltada à satisfação dos anseios de um sujeito-massa, amorfo e sem face, situação que se pode facilmente constatar, quando verificado o mercado literário jurídico, com larga oferta de livros que nada mais contêm senão modelos de petições, isto é, de petições padronizadas (tese), com as correlatas contestações igualmente padronizadas (antítese), cuja síntese,

nesta dialeticidade, acaba por ser uma decisão (sentença/acórdão) também padronizada.

O caso concreto, a que tanto os ditos profissionais do Direito fazem referência, exsurge como mera construção semântica, diante de uma individuação que caiu na vala comum das demandas padronizadas e que atendem a um rentável mercado de massa.

O “cada caso é um caso”, vale dizer, o fenômeno individual de cada situação concreta, com suas nuances próprias, suas peculiaridades que o fazem ímpar e incomparável, simplesmente desaparecem, sendo tudo aferido sob o crivo da semelhança com casos outros, donde decorrem normativos apropriados ao julgamento no atacado, donde advêm, *v.g.*, as chamadas súmulas vinculantes e precedentes; soluções estatais para lidar com a teratológica condição humana criada pelo próprio Estado moderno que, agora, incapaz de apresentar soluções de fato individuadas, lança-se na abstração do distinto, supondo-o semelhante, olvidando-se que nem sequer bananas de um mesmo cacho se equivalen senão apenas na nomenclatura, na ficção da linguagem (*ex vi* estudos da linguagem em Nietzsche).

Os Tribunais, antes tratados por Casas da Justiça, ora geridos como casas mercantis, voltados, como já dito, à produção massiva de decisões e à arrecadação de taxas, impostos e contribuições que justifiquem seu mister de composição das beligerâncias. Tudo isso, sob o norte ditado por metas quantitativas aferidas pela estatística, que se pauta na quantidade, em detrimento do conteúdo ético de cada decisão.

Servidores públicos tornaram-se clientes internos das instituições estatais, sendo a população os clientes externos; juízes tornados gestores (gerentes), num claro e inconfundível jargão mercantil, empresarial, a extirpar qualquer sombra de dúvida sobre o viés de mercado que tornou o Direito, a ferramenta, numa finalidade em si mesma, sem maiores reflexões sobre a real efetivação da pacificação social, pela composição de cada caso na sua singularidade, já que a preocupação, de regra, reside mais no esvaziamento dos escaninhos (físicos ou eletrônicos) e no cumprimento de metas vazias de sentido ético, que na realização da Justiça.

Eis aí o retrato da Justiça que, posto à luz da Teoria Crítica, evidencia-se mercantilizada pela mercantilização do instrumento de sua realização, que é o Direito.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Tradução de Conceição Jardim, Eduardo Lúcio e Nuno Valadas. 4. ed. Lisboa, 2001, p. 54-57 (Coleção História da filosofia, 12).

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALEXY, Robert. *Conceito e validade do direito*. Tradução de Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FRED, Rush (org.) *Teoria crítica*. 2. ed. Tradução de Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Tradução de Claudia Berliner; revisão da tradução por Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HART, H. L. A. *O conceito de direito*. Tradução de Antônio de Oliveira Sette-Câmara; revisão da tradução por Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

RAZ, Joseph. *Valor, respeito e apego*. Tradução de Vadim Nikitin. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2. ed. Tradução de Ivo Stornio. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção História da filosofia, 6).

SCRUTON, Roger. *Tolos, fraudes e militantes: pensadores da nova esquerda*. Rio de Janeiro: Record, 2018. *e-book kindle*.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Tradução de Rogério Berttoni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

Artigo recebido em 20/11/2019 e aprovado para publicação em 04/12/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-6>

Como citar:

FLORENCIO, Gilbert Ronald Lopes. Justiça mercantilizada e sua correlação com a vida inautêntica: da crítica heideggeriana da modernidade à dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 357-370, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Nullity: O indeterminado na matemática – o Ápeiron de Anaximandro de Mileto traduzido para a Aritmética dos Números Transreais

Nullity: The Indeterminate in Mathematics – The “Apeiron” of Anaximander of Miletus Translated to the Transreal Numbers Arithmetic

WALTER GOMIDE*

Resumo: Neste pequeno artigo, procuro mostrar que o conceito de ápeiron, presente no pensamento filosófico de Anaximandro de Mileto, admite uma tradução matemática para a aritmética dos Números Transreais, novo domínio numérico, criado pelo cientista inglês da computação, James Anderson. A partir dessa tradução, a estrutura metafísica da Natureza, baseada em uma concepção trágica da Realidade, admite uma interpretação matemática, e este fato permite que expandamos a linguagem matemática, a fim de que ela possa apresentar aspectos da Realidade em que noções, usualmente, fora do escopo da Matemática, como o Indeterminado, possam ser apresentados matematicamente.

Palavras-chave: Ápeiron. Indeterminado. Trágico. Números Transreais. Nullity.

Abstract: In this short article, I seek to show that the concept of apeiron, present in the philosophical thoughts of Anaximander of Miletus, admits a mathematical translation to the Transreal Numbers Arithmetic, a new numerical domain created by English computer scientist James Anderson. From this translation, the metaphysical structure of Nature, based on a tragic conception of Reality, admits a mathematical interpretation, and this fact allows us to

* Walter Gomide é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e tem pós-doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia (HCTE-UFRJ). Contato: waltergomide@yahoo.com

expand mathematical language so that it can present aspects of Reality in which notions usually out of the scope of Mathematics, like the Indeterminate, can be presented mathematically.

Keywords: Apeiron. Indeterminate. Tragic. Transreal Numbers. Nullity.

Segundo Anaximandro de Mileto, filósofo pré-socrático que, de acordo com Nietzsche (*A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, 1996, §4), é um autêntico representante da filosofia trágica, todas as coisas – toda a realidade, por assim dizer – vieram do Indeterminado, do *ápeiron* fundamental.

Ao contrário dos seus contemporâneos que buscavam a unidade do Ser em algum elemento determinado do mundo sensível, como a *água*, de Tales de Mileto, ou o *Fogo*, de Heráclito de Éfeso, Anaximandro deu um salto conceitual e introduziu o abstrato Indeterminado como a origem de tudo. Claramente, a tese de Anaximandro não se justifica somente por uma observação detida da natureza, mas se impõe como a conclusão de um argumento de matriz trágica, o qual pode ser expresso da forma seguinte:

- 1) *Todas as coisas determinadas devem morrer para expiar uma falta.*
- 2) *A origem de tudo é eterna, imortal.*

Portanto, a origem de tudo, a substância de onde a Realidade surge, não pode ser determinada; é o Indeterminado.

O argumento acima, apresentado com a típica “dureza” de uma linguagem que se pretende lógica, ganha fluidez e riqueza literária nas palavras de Nietzsche:

Pode não ser lógico, mas, em todo caso, é bem humano e, além disso, está no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno, digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir. Tudo o que alguma vez veio a ser, também perece outra vez, quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser a origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não pode possuir propriedades

determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir a ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade – como comumente admitem os comentadores de Anaximandro –, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levem a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de “o indeterminado” (NIETZSCHE, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, §4, 1996).

Como clara e belamente fica exposto por Nietzsche, tudo o que tiver propriedades determinadas deverá morrer, a fim de pagar um castigo; e este castigo é devidamente aplicado a tudo que nasce, a tudo que ousa se diferenciar da origem eterna e *indeterminada*, posto que esta é imortal; tudo o que se determina – que tem propriedades determinadas – deve sucumbir do nascimento à morte: dialeticamente falando, todo ente deve trafegar do ser para o não-ser para poder reconciliar-se com o *ápeiron eterno*.

Essa dinâmica trágico-metafísica¹ proposta por Anaximandro, para explicar o devir e sua dialética intrínseca, pode ser simbolizada, de forma bem livre e intuitiva², da seguinte maneira: chamemos o *ápeiron* de Λ ; do *ápeiron*, todas as coisas determinadas ϕ têm origem, e chamemos o processo de separação de ϕ de Λ de f . Desse modo, a decantação de ϕ do *ápeiron* – a separação que deverá ser expiada – pode ser representada da forma seguinte:

$$1) \Lambda \rightarrow f\phi$$

Uma vez ocorrendo a separação, a justiça cósmica demanda que haja o reparo por essa divisão ou cisão na fonte originária do *ápeiron*. Eis que então, o que se determina, o que se separa, deve morrer para que a situação inicial volte

1. Por “dinâmica trágico-metafísica” entendo uma compreensão do Mundo e da existência humana na qual não há lugar algum para o conceito de liberdade ou escolha. Dentro da compreensão trágico-metafísica, as leis cósmicas são inexoráveis e impossíveis de serem burladas ou enfraquecidas pela ação humana. No caso da dinâmica propriamente natural da Realidade, esta será totalmente exaurida por leis determinísticas, não havendo possibilidade de falarmos de acaso ou probabilidade. Na hipótese da vigência de uma “completa dinâmica trágico-metafísica” – como é o caso de Anaximandro–, tanto o homem quanto a Natureza estão obrigados a seguir, inexoravelmente, as leis cósmicas, sendo estas ou de Natureza Moral ou de caráter matemático-determinístico.

2. Sobre a possibilidade de traduzir, matematicamente, os conceitos fundamentais da filosofia de Anaximandro, alguns comentários serão feitos posteriormente, neste breve artigo.

a existir; e assim, aparece a função de reparação f^* , cujo papel é introduzir, no âmbito do determinado, o perecimento, a morte que leva tudo que *ousou* se determinar ao seio original do indeterminado. Em linguagem matemática, tal narrativa trágica fica, concisamente, expressa da forma seguinte:

$$2) \phi \rightarrow f^*f\Lambda$$

Conjuntamente, as expressões 1) e 2) nos mostram o princípio trágico – e, portanto, determinístico – subjacente à estrutura cósmica presente no pensamento de Anaximandro. Segundo esse princípio, *do ápeiron tudo sai e ao ápeiron tudo voltará*, máxima esta que admite uma expressão matemática mais sintética ainda, do que a conjunção de 1) e 2), a saber:

$$3) \Lambda \rightarrow f^*f\Lambda$$

Com a expressão 3), o dinamismo cósmico, peculiar à filosofia de Anaximandro, encontra uma formulação de extrema concisão, e reveladora do ciclo de separação e reparação inerente ao pensamento trágico do filósofo de Mileto. Cabe perguntar se esse esquematismo matemático dado em 3) possui, em alguma esfera da matemática, um tipo de *modelização* adequado; e a resposta a essa questão se dá, positivamente, a partir de uma possível interpretação dada ao número *Nullity*, no âmbito da aritmética dos transreais, como será visto a seguir.

Os números transreais foram criados pelo cientista inglês da computação, James Anderson, por volta do final da mais recente década de 90 (cf. ANDERSON, 1997). Em grandes linhas, os números transreais consistem em uma extensão dos números reais, de tal forma que a divisão por zero pode ser admitida, fato este, completamente, interdito nas operações numéricas feitas no âmbito dos números reais. Com essa admissão da existência de frações com denominador igual a zero, no contexto computacional, propicia-se o surgimento de computadores mais velozes e eficientes, posto que a programação de computadores com a linguagem dos transreais é total, isto é, todas as possibilidades de divisão são permitidas, sintaticamente, e com isso, os usuais *trava-mentos* na execução de programas que, eventualmente, se deparassem com a divisão por zero são eliminados.

Mais precisamente, o conjunto dos números transreais \mathbb{R}^T consiste na união dos números reais com o conjunto

$$T = \{1/0, -1/0, 0/0\},$$

tal que:

- a) $1/0 = \infty$ (infinito positivo);
- b) $-1/0 = -\infty$ (infinito negativo);
- c) $0/0 = \Phi$ ("Nullity" ou Nulidade).

Assim, os números transreais \mathbb{R}^T são definidos como

$$\mathbb{R}^T = \mathbb{R} \cup \{\infty, -\infty, \Phi\},$$

de tal forma, que os infinitos positivo ou negativo sejam identificados com frações de denominadores nulos, e numeradores iguais a 1 ou -1, respectivamente, e o número $\Phi = 0/0$ admita a interpretação de ser visto como a expressão matemática do indeterminado, como será visto em sequência.

Para visualizarmos a expressão $0/0$, como o referente matemático do indeterminado, basta postularmos a existência de um *único número real* c , tal que:

- d) $0/0 = c_{\in \mathbb{R}}$

A condição de unicidade da existência de c se deve ao fato de a divisão ser uma correspondência funcional de dois argumentos e, por definição, toda correspondência funcional de n argumentos só permite uma única imagem relacionada a esses; daí, a necessidade de c ser único.

Uma vez que admitimos a existência de um único número real c , que seja igual a $0/0$, temos então que:

- e) $0 = c \cdot 0$

Na aritmética dos números reais, *qualquer número real* satisfaz a equação acima e, por conseguinte, a tese de que c é único, não se verifica, sendo gerado, portanto, um absurdo: a existência e a não existência da unicidade de c . Assim, a expressão $0/0$ está interdita nos números reais, posto que sua utilização como um número definido gera um absurdo.

Entretanto, podemos tomar o número c não como único, mas justamente, como a superposição de *todos os números reais*³ e, com essa interpretação, estamos autorizados a iniciar um novo campo numérico, a saber, os números transreais. A estratégia a ser adotada nesse caso é a seguinte: postulamos a presença de um operador $*$ que *aglutina* ou *superpõe* os números: se a e b são reais, então $a * b$ é a superposição de a e b e, obviamente, este novo número $a * b$ não é um número real, mas pertence a um novo domínio numérico, que é uma extensão dos números reais.

Agora postulamos que consigamos, através do axioma da escolha e dos números ordinais transfinitos de Cantor, sequenciar todos os números reais r_i , da forma seguinte:

$$S_{\mathbb{R}} = r_1, r_2, r_3, \dots, r_{\lambda}, \dots$$

em que λ é um número ordinal pertencente à terceira classe de números, isto é, um número que representa a boa ordenação de um conjunto contínuo⁴.

Aplicando o operador $*$ à *totalidade* da sequência, obtemos o seguinte conjunto superposição dos reais, ao qual chamaremos de $\otimes S_{\mathbb{R}}$:

$$\otimes S_{\mathbb{R}} = r_1 * r_2 * r_3, * \dots * r_{\lambda}, \dots$$

Reparemos que o conjunto $\otimes S_{\mathbb{R}}$ não é uma mistura amorfa de números reais, mas sim a superposição ou aglutinação de todos os números reais: *um “cacho de uvas” contínuo e bem ordenado composto da totalidade dos números reais.*

3. A apresentação de “Nullity”, como a superposição de todos os números reais ainda não foi feita formalmente, mas é um projeto que vai ser levado adiante, pelo autor deste artigo, em 2020. Para tanto, o autor deste artigo espera contar com as sempre valiosas contribuições do Prof. Tiago Reis, do Departamento de Matemática do IFRJ de Volta Redonda – RJ.

4. O que se pede aqui é que admitamos que os números reais, através de uma função escolha e por meio dos ordinais de Cantor, possam ser apresentados como um conjunto bem ordenado, isto é, um conjunto em que cada subconjunto não vazio tem um menor elemento. Dessa forma, os reais se apresentam como uma sequência estendida, uma rede, em que cada elemento está indexado com um número ordinal. Obviamente, o número total de índices aqui utilizados tem de ser igual à cardinalidade do contínuo, posto que os reais não são enumeráveis, isto é, têm número cardinal maior que *alef zero* - \aleph_0 . Esse fato é indicado no corpo do texto, ao se afirmar que o ordinal λ é um ordinal pertencente à terceira classe de números, classe esta que contém os números que conseguem contar o contínuo. Sobre as classes de números ordinais e sobre a terceira classe de números, ver CANTOR [1895] e [1897].

Esse “cacho de uvas”, obviamente, não é um número real, e podemos associá-lo ao número transreal $\Phi = \mathbf{0}/\mathbf{0}$, de tal forma que as propriedades fundamentais de Φ , tais como⁵:

- f) **para todo número transreal $r \neq \Phi$, vale a conjunção**
 $r \not\prec \Phi$ e $r \not\succeq \Phi$;
- g) $\infty - \infty = \Phi$;
- h) **Para todo número real r ,**
 $\Phi \pm r = \Phi$

etc

possam ser derivadas do caráter superposicional de $\otimes S_{\mathbb{R}}$.

Assim, introduzindo a hipótese de que $\Phi = \otimes S_{\mathbb{R}}$, podemos admitir que todo número real r pode ser *separado* de Φ por uma função g (uma espécie de função escolha) aplicado a um subconjunto F de $\otimes S_{\mathbb{R}}$, em que r aparece “aglutinado” a outros números reais e com índice j , tal que $1 \leq j \leq \lambda$, e, por sua vez, r pode voltar à “Nullity”, se multiplicado pelo fator ∞ (posto que $\infty \cdot r = \infty$) e depois subtraído por ∞ (ver propriedade **g**) acima). Por conseguinte, a seguinte conjunção de correspondências funcionais é possível na aritmética dos transreais:

- i) $\Phi \xrightarrow{g} r \in \mathbb{R} \quad \mathbf{e}$
- j) $\mathbb{R} \xrightarrow{(\infty \cdot r - \infty)} \Phi$

A conjunção acima nos permite escrever a seguinte correspondência funcional, composição da duas anteriores:

- k) $\Phi \xrightarrow{(\infty \cdot r - \infty)g} \Phi$

A expressão acima é uma tradução – ou *modelização* – para a aritmética dos números transreais da expressão

5. Sobre as propriedades fundamentais dos números transreais, ver ANDERSON, GOMIDE & REIS, 2016.

$$\Lambda \rightarrow f^*f\Lambda,$$

expressão esta que simboliza, matematicamente, o dinamismo cósmico da Natureza à luz da filosofia de Anaximandro: *do ápeiron tudo sai e ao ápeiron tudo voltará*. No contexto dos números transreais, o *ápeiron* Λ é substituído por $\Phi = \otimes S_{\mathbb{R}} = \mathbf{0}/\mathbf{0}$, e o dipolo *trágico separação-expição* f^*f é representado pela *composição funcional* $(\infty.r - \infty)g$. Surge então, a versão aritmética nos números transreais da máxima cósmica de Anaximandro: *de Nullity, a superposição de todos os números reais, qualquer número real r surge pela aplicação da função g ; e a Nullity, qualquer número real r retorna pela aplicação da operação $(\infty.r - \infty)$.*

Desta maneira, a estrutura trágica que Anaximandro atribuiu à Natureza ganha uma *roupagem* matemática, e esta roupagem, antes de ser apenas um fetiche, com o poder expressivo inerente ao léxico matemático, típico das teorias dos conjuntos ou das categorias (onde encontramos, respectivamente, os universos dos conjuntos – ou das classes – e dos funtores ou morfismos – as funções vistas de forma mais abstrata e generalizada), revela que a linguagem matemática não só se presta a apresentar as *articulações mecânicas* da Natureza, articulações estas que se mostram, na maioria dos casos, sob a forma de equações diferenciais lineares ou não lineares, mas, também, pode revelar de forma concisa e bem estruturada uma eventual Natureza, ética ou moral, subjacente às leis cósmicas. No caso da filosofia de Anaximandro, essa Natureza moral ou ética, fundamentada na perspectiva trágica de que tudo que nasce deve morrer e voltar ao *ápeiron* – o Indeterminado – encontra sua tradução matemática na aritmética dos números transreais, a partir da possibilidade de mapearmos para o domínio dos transreais a figura metafísica do *ápeiron*, sob a forma do número *Nullity*, isto é, pressupomos que há uma tradução t do *ápeiron* Λ para *Nullity*. Em outras palavras, admitimos a existência de uma *tradução* t , de tal forma que

$$1) \quad t(\Lambda) = \Phi = \otimes S_{\mathbb{R}} = \mathbf{0}/\mathbf{0}.$$

Muitos podem objetar que o postulado acima expresso é artificial ou arbitrário, posto que a linguagem da filosofia de Anaximandro, uma vez repleta de elementos imagéticos atrelados a uma concepção de Mundo, trágica, portanto *poética*, não se permite traduzir para o campo da Matemática, lugar

por excelência das construções analíticas e dos conceitos “limpos” de qualquer *equivocidade imagética ou indeterminação inerentes*. Mas é, justamente, contra essa tese de caráter limitante e metodológico, que se levantam os números transreais, *domínio matemático no qual, em princípio, o Indeterminado encontra guarida*: de acordo com o que foi apresentado neste artigo, há uma possível interpretação fundacional dos números transreais, segundo a qual *Nullity*, uma vez se identificando com a superposição de todos os números reais, é o próprio representante matemático do Indeterminado.

Sendo assim, o vocabulário matemático, além de conter retas, pontos e volumes bem precisos, também possui “cachos de uvas” infinitos: com os transreais, a Matemática se expande e se torna a morada do Indeterminado, a superposição de todos os números; e o “irmão de sangue” do Indeterminado, o Infinito, não se sente mais só, em meio a tantos números, que cabem na régua e desdenham o que não pode ser medido...

Referências

ANDERSON, J. “Representing geometrical Knowledge” in: *Phil. Trans. Soc. Lond. Ser B 352/ (1358): 1129-1139, 1997.*

ANDERSON, J.; REIS, T. “Construction of the Transcomplex Numbers from the Complex Numbers” in *World Congress on Engineering and Computer Science 2014, San Francisco, USA, 22-24 October 2014.*

ANDERSON, J; REIS, T. “Transreal Calculus”, *IAENG International Journal of Applied Mathematics*, v. 45, n. 1, p. 51-63, 2015.

ANDERSON, J.; REIS, T. “Transdifferential and Transintegral Calculus” in *World Congress on Engineering and Computer Science 2014, San Francisco, USA, 22-24 October 2014*, v. 1, p. 92-96.

ANDERSON, J; REIS, T. “Transreal Limits and Elementary Functions” in *Haeng Kon Kim; Mahyar A. Amouzegar; Sio-long Ao. Transactions on Engineering Technologies, World Congress on Engineering and Computer Science 2014. London: Springer, p. 209-225, 2015.*

ANDERSON, J.; REIS, T. “Transreal Newtonian Physics Operates at Singularities”. In: *Synesis*, v. 7, n. 2, [2014].

ANDERSON, J.; REIS, T., “Transreal Limits Expose Category Errors in IEEE 754 Floating-Point Arithmetic and in Mathematics” in World Congress on Engineering and Computer Science 2014, San Francisco, USA, 22-24 October 2014, v. 1, p. 86-91.

ANDERSON, J, GOMIDE, W. & REIS, T. “Construction of the Transreal Numbers and Algebraic Transfields” IAENG International Journal of Applied Mathematics, v. 46, no. 1, p. 11-23, 2016.

ANDERSON, J; GOMIDE, W. “Transreal Arithmetic as a Consistent Basis for Paraconsistent Logics” in World Congress on Engineering and Computer Science 2014, San Francisco, USA, 22-24 October 2014, v. 1, p. 103-108.

ANDERSON, J, GOMIDE, W & REIS, T. “Transreal Logical Space of All Propositions” in Haeng Kon Kim; Mahyar A. Amouzegar; Sio-long Ao. Transactions on Engineering Technologies, World Congress on Engineering and Computer Science 2014. London: Springer, p. 227-242, 2015.

ANDERSON, J, GOMIDE, W. & REIS, T. “Transreal Proof of the Existence of Universal Possible Worlds” an abstract in Handbook of the 5th World Congress and School on Universal Logic Istanbul, Turkey, p. 324-324, June 25-30, 2015.

CANTOR, G. [1895/97]. “Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre”. In: Cantor [1932], 282-351. English trans. in Cantor. Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers. New York: Dover, 1955.

NIETZSCHE, F. [1873]. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Coleção *Os Pensadores. Os Pré-Socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril, 1996.

Artigo recebido em 19/11/2019 e aprovado para publicação em 02/12/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-7>

Como citar:

GOMIDE, Walter. Nullity: O indeterminado na matemática – o *Ápeiron* de Anaximandro de Mileto traduzido para a Aritmética dos Números Transreais. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 371-380, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Os 200 anos do “Corifeu da Filosofia da Práxis”

The 200th Anniversary of the “Corypheus of Philosophy of Praxis”

WELLINGTON TROTTA*

GIANRICCARDO GRASSIA PASTORE**

Resumo: Este artigo aborda, de forma didática, os principais aspectos da obra de Karl Marx que, de alguma forma, sintetizam o pensamento do filósofo alemão. Não se fez nenhuma revisão de literatura e nem críticas às escolas que gravitam em torno do pensamento de Marx, pois nosso propósito é fazer uma exposição analítico-descritiva deste autor, por meio dos elementos teóricos clássicos da corrente filosófica que toma o modo de produção capitalista como objeto de análise e crítica da realidade contemporânea. Visto que no ano de 2018 comemorou-se o bicentenário do nascimento de Marx, este texto busca mostrar sua atualidade em nossa sociedade. A composição ficou dividida nos seguintes tópicos: 1. Materialismo histórico; 2. Relação dialética dos modos de produção; 3. Modo de produção ao longo da história; 4. Mercadoria, valor e mais-valia; 5. Alienação, fetichismo e coisificação; 6. Ideologia; 7. O Manifesto comunista em oposição ao contratualismo e, por fim, algumas reflexões que tangem a atualidade, nas considerações finais.

Palavras-chave: Ideologia. Fetichismo. Mais-valia. Mercadoria. Marx.

Abstract: This paper seeks to address, in a didactic way, the main aspects of Karl Marx's work, which somehow synthesize the thinking of this German philosopher. No literature review or criticism of the schools that gravitate around Marx's thought has been made, for our purpose is to make an analytical-descriptive exposition of this author through the classical theoretical elements of this philosophical current which takes the capitalist mode of production as the object of analysis and criticism

* Wellington Trotta é Doutor em Filosofia (IFCS-UFRJ), pós-doutor em Filosofia (IFCS-UFRJ) e doutorando em Direito, pela UNESA-Rio de Janeiro. Contato: welltrotta@gmail.com

** Gianriccardo Grassia Pastore possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Tem mestrado em História e Filosofia das Ciências pela Universidade de Lisboa. É professor do Colégio Batista Shepard. Contato: gianriccardograssia@hotmail.com

of contemporary reality. Since the bicentenary of Marx's birth was celebrated in 2018, this text intends to show Marx's relevance in our society. This paper was divided into the following topics: 1. Historical materialism; 2. Dialectical relation of the modes of production; 3. Mode of production throughout history; 4. Commodity, value and added value; 5. Alienation, fetishism and objectification; 6. Ideology; 7. The Communist Manifesto in opposition to contractarianism and, finally, some reflections that touch the present considerations in the final considerations.

Keywords: Ideology. Fetishism. Added value. Merchandize. Marx.

Introdução

Karl Marx nasceu no seio de uma família judaica em Trier, na região do Reno, na Alemanha, em 1818. Estudou Direito na Universidade de Bonn e Berlim, doutorando-se em Filosofia, na Universidade de Jena, em 1842, com uma tese sobre a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro¹, filósofos materialistas da Antiguidade Clássica. Em Berlim, entrou em contato com os discípulos do filósofo Hegel, conhecidos como "jovens hegelianos". Em 1844, vai para Paris e toma ciência de autores socialistas franceses, como Saint-Simon e Fourier, Proudhon e outros, além conhecer Friedrich Engels, seu amigo e colaborador permanente em diversos trabalhos teóricos.

Por volta de 1845, transfere-se para Bruxelas e funda, com Engels, a *Liga Comunista*, cujo programa foi publicado em 1848, sob o título *Manifesto do Partido Comunista*.² Depois exilou-se em Londres, em 1849, onde viveu o resto de sua vida, pesquisando e escrevendo, na Biblioteca do Museu Britânico, entre outros, um dos principais livros do pensamento ocidental, *O capital*,

1. Recentemente, a Boitempo Editorial editou para o português, uma nova tradução deste trabalho de Marx.

2. O ano de 1848 é de grande importância no chamado "Ciclos Revolucionários de 1820, 30 e 48", pois o proletariado europeu observa que seus interesses não são os mesmos da burguesia. Pode-se afirmar que essa tomada de consciência, por parte do operariado, representou um iminente "perigo" para as revoluções liberais que haviam começado há 28 anos. Para a burguesia, representava o "risco" de perder a liderança e a orientação de como deveria ser conduzida. As Revoluções de 1848 ficam conhecidas como "A Primavera dos Povos" e encerram o ciclo revolucionário, pelos motivos apresentados. Em fevereiro deste mesmo ano, portanto, há 170 anos, era lançado "O Manifesto do Partido Comunista". Sobre a disputa que começa no seio do movimento operário, sobre o qual deveria ser sua atuação e a política de alianças, Engels afirmou que o proletariado deveria fazer alianças com a burguesia, desde que seus interesses fossem comuns, como no caso da derrubada do Antigo Regime pela Europa.

publicado em 1867.³ Nesta obra, Marx faz argutas análises do funcionamento do sistema capitalista e de como o proletariado é espoliado, no processo de produção, desenvolvendo a teoria da mais-valia, entre outras.

Marx é considerado por muitos, um filósofo, para outros seria economista ou historiador, e há ainda aqueles que o consideram um cientista social.⁴ Seja como for, Marx é autor de uma vasta e profunda obra, cuja constituição teórica parte do homem, enquanto ser social, que constrói os seus próprios meios de produção material e espiritual, em sociedade. Sua teoria social foi fundamental para as grandes transformações ocorridas no século XX. Acredita-se que Marx percebia que seus textos superavam os limites estritos e os rumos tradicionais do pensamento moderno. Seus trabalhos versaram sobre muitos campos do saber, destacando-se as seguintes obras: *18 Brumário de Luís Bonaparte*, *História das lutas de classe em França*, *História da guerra civil em França*, *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Crítica da economia política*, *O capital*, *A sagrada família*, *A ideologia alemã*, *A miséria da filosofia*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, etc.

Marx passou para a posteridade como um dos pensadores político-sociais que mais influência exerceu, não só no plano teórico, como no plano político, talvez com um impacto sobre a realidade, quase que imediato. E para justificar a importância do teórico, resolvemos publicar este artigo, como nota comemorativa do bicentário de seu nascimento, 1818-2018. O texto divide-se em sete tópicos: 1. Materialismo histórico; 2. Relação dialética dos modos de produção; 3. Modo de produção ao longo da história; 4. Mercadoria, valor e mais-valia; 5. Alienação, fetichismo e coisificação; 6. Ideologia; 7. O *Manifesto comunista* em oposição ao contratualismo e, por fim, algumas reflexões que tangem à atualidade, nas considerações finais.

1 Materialismo histórico

Para Marx e Engels, muitos filósofos, como Ludwig Feuerbach, por exemplo, não perceberam que o mundo sensível é produto da história, porque nele vivemos e, a partir dele, produzimos as condições de nossas vidas, porquanto

3. MACLELLAN David. *Karl Marx – Vida e pensamento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1990. ** Em *O capital*, Marx elabora a teoria complexa do domínio dos objetos sobre o indivíduo, que é o fetiche da mercadoria.

4. Segundo Lenine e Karl Kautysk, cada um a seu modo, o pensamento de Marx é constituído por três fontes: a filosofia clássica alemã, a economia clássica britânica e o pensamento materialista histórico-político francês.

é o resultado das atividades de inúmeras gerações (MARX e ENGELS, 1999, p. 37). Assim, os criadores desse novo proceder de análise sócio-histórica compreendem que as formações sociais se constituem, a partir das condições materiais de produção e da divisão social do trabalho, logo, as mudanças históricas são determinadas pelas modificações dessas duas condições assinaladas, e a consciência, pelas condições materiais de existência dos indivíduos. Tal forma de pensar passou a ser conhecida como materialismo histórico.

O conceito de materialismo histórico refere-se à concepção de que o homem é um ser histórico, determinado pelas relações sociais de produção material (econômica, síntese de múltiplas determinações), e Marx compreendeu que a história não acontece segundo um processo linear e contínuo, mas num processo de transformações sociais determinadas pelas contradições entre os meios de produção, a forma de propriedade, as forças produtivas, o trabalho por meio dos seus instrumentos e as técnicas. Assim:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui como emanação direta de seu comportamento material. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX e ENGELS, 1999, p. 36-37).

As concepções acima defendidas por Marx o colocam como um pensador crítico da tradição metafísica ocidental em geral e, em particular, do pensamento de Hegel, que interpretou o processo histórico e a formação da consciência, a partir das ideias e representações, do saber e da cultura, não levando em conta as bases materiais da vida humana em que a consciência individual é formada. O próprio Marx pondera que sua tarefa é *desinverter* a análise hegeliana do homem, superando essa forma ilusória de pensar o real, asseverando que as ideias são determinadas pelas condições materiais de vida dos indivíduos e a consciência, que, conforme a filosofia de Hegel, pensada como livre e autodeterminada, passa, segundo Marx, a ser concebida como condição dada pelo processo do trabalho (MARX, 1994, p. 14-17).

Assim, para Marx, a análise da vida social deve ser feita por meio de uma perspectiva que privilegie os fatos concretos, em que o ponto de partida sejam *“os indivíduos reais, a sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas*

por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação” (MARX e ENGELS, 1999, p. 26-27). Conforme este ponto de vista, e, estendendo-se ao pensamento econômico de sua época, a diferença entre Marx e os economistas clássicos está no fato de que sua análise sempre repousa sobre a produção social dos homens, e não sobre as formas ideais e imaginárias produzidas pelas formas ideológicas de representar a realidade.

Neste caso, a relação entre o materialismo e o método dialético fica clara, quando se percebe o processo do movimento histórico através das contradições, e a contradição é real, por ser uma realidade histórica, pois sem contradição não há movimento, e sem movimento não há transformação. Natureza e história dependem das mesmas leis fundamentais, portanto, um modo de produção gera em suas fileiras os germes de sua própria destruição. Assim ocorreu com o feudalismo, que gerou o capitalismo, assim será com o capitalismo, que gerará um modo de produção em que a mais-valia não será mais a propriedade privada, mas uma substância social.

Neste sentido, partindo desta premissa, Marx concebe as transformações socioeconômicas como um processo histórico, independente da vontade dos indivíduos, mas dependendo das lutas que os homens travam no seio das classes, quando tomam consciência, permitindo que dominem e orientem essas transformações quando se rompe o lacre da ideologia. Por isso, a questão central de Marx passa a ser o *trabalho* como relação entre a espécie humana e o seu ambiente natural. Esse sistema de ação surge a partir da relação entre ser humano e natureza, que condiciona nosso conhecimento da natureza ao interesse no possível controle técnico dos processos naturais. O indivíduo regula suas relações com a natureza por meio do trabalho, modificando-a e constituindo o mundo em que vivemos.

Nesse processo de trabalho, não só a natureza é alterada, mas o próprio homem que trabalha, também se altera continuamente. Nesse caso, o materialismo teorizado por Marx pretende ser uma explicação científica da natureza e da história dos homens, conforme estes produzem suas vidas sobre a natureza, analisando os diferentes estágios, caracterizados por meio da noção de *relações de produção*, que levaram a humanidade, desde as sociedades mais antigas, as comunas primitivas, passando pela sociedade escravagista e pela sociedade feudal, até a sociedade burguesa. Assim, como Marx entendeu que a análise filosófica dominada pela metafísica não dava conta da realidade, construiu seu modelo teórico a partir da economia política, pois tal chave epistemológica

uniria as perspectivas da história, da política, da economia e de uma ciência social, articuladas numa totalidade, unindo teoria e prática na objetividade de pensar o conjunto pela realidade dada. Nesse sentido, Engels afirma que:

A concepção materialista da história parte do princípio que a produção, e com ela a troca dos produtos, é o fundamento de qualquer regime social; que, em todas as sociedades que apareçam na história, a repartição dos produtos, e com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e segundo a maneira como produz e pelo modo de troca das coisas produzidas. Por conseguinte, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as perturbações políticas não devem ser procuradas na cabeça dos homens, nem na sua compreensão da verdade eterna ou da justiça absoluta, mas nas modificações operadas no modo de produção de troca; devem ser procuradas não na filosofia, mas na economia do período que se analisa. [...] Esses meios não devem ser tirados da cabeça de ninguém, mas a cabeça é que tem de descobri-los nos factos materiais (1978, p. 75-76).

É pela produção e troca de mercadorias que os homens engendram seus pensamentos e suas formas de vida, como resultado das relações concretas que eles intercambiam entre si. A partir de tal realidade, o marxismo fundamenta-se na concepção de que as relações materiais dos homens, dentro de uma concretude real, produzem suas condições básicas de suprir a existência, como também criam suas ideias e o conjunto de sua imaginação. O materialismo de Marx e Engels é uma oposição ao idealismo que pensa os homens e o seu mundo fora do plano das condições concretas de existência, no que Engels pondera que não devemos procurar a materialidade “*na cabeça dos homens, nem na sua compreensão da verdade eterna ou da justiça absoluta, mas nas modificações operadas no modo de produção de troca*” (1978, p. 75). Para o marxismo, o materialismo é uma constituição metodológica, que pensa o homem, a partir da objetividade da existência.

As premissas de que partimos não constituem bases arbitrárias, nem dogmas; são antes bases reais de que só é possível abstrair no âmbito da imaginação. As nossas premissas são os indivíduos reais, a sua acção e as suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontrem já elaboradas do seu aparecimento quer das que ele próprio criou. Essas bases são, portanto, verificáveis por vias puramente empíricas (MARX e ENGELS, 1974, p. 18).

Para Marx e Engels, a história tem como premissa os indivíduos reais e suas condições reais de existência, e a historiografia deve partir, necessariamente, destas premissas, porque o homem faz história quando produz as bases da existência no processo de autorreprodução, levando-se em conta que a produção dos indivíduos tem como pressuposto as relações que os mesmos estabelecem entre si. Concordamos com Louis Althusser, quando afirma que a matéria prima do materialismo histórico são as relações sociais entendidas como “*ação conjugada de vários indivíduos, não importa em que condição, de que maneira e com que objetivo*” (MARX e ENGELS, 1974, p. 35), visto que a relação social passa pela existência de indivíduos produzindo a si mesmos historicamente, descartando, por assim dizer, a ideia liberal do indivíduo isolado e, naturalmente, portador de qualidades independentes da formação social em que está inserido. Marx assinala que não existindo homens isolados, também não há história particular; há, por outra, a história dos homens, pela unidade da vida concreta em toda sua materialidade. O homem não está fora da formação social que o constitui, logo a história dos homens é, de fato, o estudo das condições essenciais de vida e de suas condições objetivas de existência, considerando-se as circunstâncias estruturais do momento. O materialismo histórico não tem outro sentido senão o de situar o homem no seu próprio mundo. Nesse caso, para Lenine:

O materialismo histórico permite, pela primeira vez, estudar com a precisão das ciências naturais as condições sociais das massas e as modificações destas condições. A *sociologia* e a *historiografia* anteriores a Marx acumulavam, no melhor dos casos, fatos em bruto, recolhidos ao acaso, e só expunham certos aspectos do processo histórico. O marxismo abriu caminho ao estudo global e universal do processo do nascimento, do desenvolvimento e do declínio das formações econômicas e sociais, examinando o *conjunto* das tendências contraditórias, reconduzindo-as às condições de existência e de produção claramente determinadas, das diversas *classes* da sociedade, afastando o subjetivismo e a arbitrariedade na escolha das ideias *diretrizes*, ou na sua interpretação (1983, p. 24).

As observações de Lenine são pertinentes, na medida em que situam o materialismo histórico como um marco nas pesquisas historiográficas, sendo que os fatos históricos passam a ter relação de causa e efeito, por representarem um complexo de determinações que escapa ao olhar assistemático. Com isso

,assinala-se que o materialismo histórico reinventa o próprio significado de história, atrelando-a à produção material dos homens e suas reais condições de vida. Lenine enfatiza, também, que o materialismo histórico, assim como as ciências naturais, busca o dado da objetividade, como critério de desmistificação da *idealidade histórica*, que por sua vez deve ser estudada como um dado objetivo.

2 Relação dialética dos modos de produção

Aplicando o método à realidade que dela extrai seu significado, segundo Marx:

Para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história (MARX e ENGELS, 1999, p. 39).

O primeiro fato histórico relevante, segundo Marx, é a produção dos meios de sustento da vida material, o que permite satisfazer as necessidades humanas. Nisso reside a essência do fato histórico como condição do homem social que, em última instância, o separa da animalidade. Essa produção material para a manutenção da vida social comporta dois elementos: a relação do homem com a natureza e a relação dos homens entre si. É nesse sentido, que Marx elabora a análise dos *modos de produção*, definidos por ele como “*uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida*” (Idem, 1999, p. 27). Trata-se de uma totalidade dialética⁵ em que a análise apresenta, simultaneamente, sua unidade

5. “A dialética é tematizada na tradição marxista, mais comumente, enquanto (a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética epistemológica; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade: a dialética ontológica; e (c) o movimento da história: dialética relacional. Todos os três aspectos encontram-se em Marx. Mas seus paradigmas são os comentários metodológicos de Marx em *O Capital*, a filosofia da natureza exposta por Engels no *Anti-Dühring*, e o hegelianismo transfigurado do Lukács da primeira fase, em *História e consciência de classe* – textos que podem ser considerados como os documentos básicos da ciência social marxista, do materialismo dialético” (BOTTOMORE, 2001, p. 101).

e contradição. As forças produtivas são o elemento ativo, o móvel desse desenvolvimento e, essencialmente, o que motiva mudanças nas relações de produção de uma determinada formação social. Logo, a estrutura da sociedade reflete o modo como os homens organizam a produção social dos bens. Essa produção envolve, necessariamente, dois fatores que, em determinada sociedade, caracterizam o modo de produção. Marx denominou essas duas estruturas de *forças produtivas e relações de produção*.

As *forças produtivas* constituem o conjunto das condições materiais de toda a produção, tais como matéria-prima, ferramentas e máquinas. O homem, por sua vez, age como elemento de *força produtiva*, responsabilizando-se pela ligação entre natureza e técnica. As *relações de produção* são formas pelas quais os homens se organizam para executar a atividade produtiva. Essas relações se referem às diversas maneiras pelas quais são apropriados e distribuídos os elementos envolvidos no processo de trabalho: as matérias-primas, ferramentas, técnica, trabalhadores e o produto final. As relações podem ser: cooperativistas, servis, escravagistas ou capitalistas. Há uma correspondência necessária entre as *relações de produção* e as *forças produtivas*, isto é, no conjunto das *forças produtivas* e das *relações sociais de produção* forma-se o que Marx denominou de estrutura, que a seu turno, se compõe de *infraestrutura e superestrutura*.

Para Marx, em última instância, a *infraestrutura* determina a *superestrutura* que, por sua vez, influencia as condições objetivas da *infraestrutura*. Vejamos. As manifestações da *superestrutura* (as representações teóricas) passam a ser determinadas pelas alterações da *infraestrutura*, decorrentes da passagem econômica do sistema feudal para o capitalista, por exemplo. Para estudar uma dada formação social, deve-se partir da forma como os seres humanos produzem os bens materiais necessários à vida, e não do que dizem, imaginam ou pensam os idealistas. Por exemplo, os surgimentos dos códigos civis, no século XIX, marcam a preocupação com a disciplina dos contratos como obrigação, uma vez que se tornavam complexas a produção e a preocupação com os lucros cessantes, além da necessidade de disciplinar o contrato de trabalho entre empregador e empregado.

Segundo a análise marxiana, a sociedade divide-se em *infraestrutura* (a base material da sociedade), formada pelas *relações de produção e forças produtivas*, e a *superestrutura*, apresentando dois níveis, a saber: um *jurídico-político*, constituído pelas normas jurídicas que correspondem à sistematização

das relações já existentes, e outro, o *ideológico* (filosofia, arte, religião, etc.), como justificativa do real, formando um conjunto de representações criado pela classe social que determina o processo social de produção. Nesse sentido, Marx afirma que:

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas, que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência (1996, p. 52).

Observa-se que as relações sociais de produção exprimem-se em relações de propriedade, e a classe dominante produz, em função de circunstâncias históricas complexas, as *superestruturas jurídica, política, religiosa, artística e ideológica*, que correspondem à base sobre a qual ela estabelece o seu predomínio e as ilusões acerca de si própria que, conseqüentemente, formam o aparato que se denomina verdade. Nesse caso:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força espiritual dominante. [...] na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda a sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de ideias; que regulem a produção e a distribuição das ideias de seu tempo e que suas ideias sejam, por isso mesmo, as ideias dominantes da época (MARX-ENGELS, 1999, p. 72).

As *superestruturas* correspondem às *forças produtivas e relações de produção* e às exigências da classe dominante, que deseja estabelecer, consolidar, ou manter o seu predomínio. As descobertas científicas e os desenvolvimentos das *forças produtivas* contribuem para a manutenção das *superestruturas*, modificando-lhes a base e, posteriormente, a própria *infraestrutura*. Mas, quando há um esgotamento da relação entre *forças produtivas e relações de produção*, as contradições entre as classes atingem níveis insuportáveis, propiciando as condições do processo de mudança, ou seja, o acirramento da lutas de classe, que

marca o momento de radicais transformações sociais, inaugura novo modo de produção e novas relações na *infraestrutura* econômica da sociedade, e novas formas de representação das relações sociais, na *superestrutura* político-jurídica (ideológica): “Com efeito, cada nova classe que toma o lugar da que dominava antes dela, é obrigada, para alcançar [os fins a que se] propõe, a apresentar seus interesses como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade” (Idem, p. 74).

Karl Marx elaborou uma análise do processo produtivo sob o ponto de vista social, considerando como pano de fundo a própria filosofia moderna da subjetividade, que reduziu o ético à esfera da relatividade moral, deslocando, por assim dizer, a eticidade para a interioridade subjetiva, separando o homem do cidadão, atomizando-o em suas relações sociais. Esse deslocamento forneceu as condições para o desenvolvimento das relações capitalistas, no momento em que maximizou o interesse privado, a livre-iniciativa, a livre concorrência, a liberdade moderna etc. O fio condutor de sua reflexão foi a *práxis*⁶ social, como ação transformadora do homem. Ou de outro modo, Marx realizou sua pesquisa a partir de três momentos da sociabilidade humana: o momento da produção material dos bens, o momento das trocas e o momento da relação entre as classes envolvidas na produção e nas trocas. A ótica de Marx aponta para o sentido histórico das formas de *práxis* social, e assim, passíveis de mudanças. Mudança que se configura a partir da superação do modo de produção capitalista, que aliena a força de trabalho e cria o fetiche em torno da mercadoria, supondo que os produtos criados pelo homem se sobrepõem a ele e, assim, fortalece a lógica da expropriação de uma classe pela outra. Superar esse modelo significa focalizar outro caminho, que torne viável desenvolver as condições para uma *práxis* social autoconsciente, que não dicotomize, mas que humanize o homem como ser social.

6. Aristóteles estabeleceu importante distinção entre *poiesis*, ação construtora por meio do trabalho e de técnicas, e a *praxis* como ação livre do sujeito político. Esse pensador valorizou a *praxis* em detrimento da *poiesis* pelo fato da sociedade grega ser escravagista, que desvalorizava o trabalho entendendo-o como atividade inferior se comparado à ação livre do cidadão para a teorização da realidade. A liberdade para os gregos estava relacionada à disponibilidade do ócio para cuidar da coisa pública. Marx, tomando essa categoria aristotélica, a inverte e impõe outro significando que, segundo Bottomore, é “ação [...] atividade livre, universal, criativa e autocríativa, por meio da qual o homem cria e transforma seu mundo humano e histórico, e a si mesmo” (2001, p. 292). Para Marx, o plano da autocrítica é a relação de dependência entre teoria e prática.

3 Modo de produção ao longo da história

Na história da humanidade, segundo Marx, são encontradas quatro formas de produção social de bens: o comunismo primitivo (ou comuna primitiva), a organização patriarcal, o escravismo, o feudalismo e o capitalismo. 1. Nas sociedades primitivas, os produtos da caça, pesca e colheita são frutos da propriedade comum; os homens se unem para enfrentar os desafios da natureza hostil, e com isso, determinam uma forma de produção que pode ser denominada *comunismo primitivo*, já que não há propriedade privada. 2. Num outro momento, em que o homem inicia a domesticação de animais, incrementa a agricultura, com uso de instrumentos de metal, fabricação de vasilhas de barro etc., surge a relação de propriedade familiar, que tem como fundamento da ordem objetiva, a autoridade do patriarca. Mas, com o desenvolvimento das forças produtivas e aumento das trocas comerciais, o homem é levado a estabelecer um modo de produção mais complexo, que envolve o trabalho humano em escala maior. É nesse momento (3), que se institui o modelo escravagista, decorrente do aumento da produção e do excedente, além do necessário para a subsistência, exigindo novas forças de trabalho, adquiridas pelo espólio de guerra, transformando os derrotados em escravos. Aparece a propriedade privada dos meios de produção, e a primeira forma de exploração do homem pelo homem: a contradição entre senhor e escravo.

Com a queda do Império Romano do Ocidente (476 d. C.), rui, além do mundo antigo, a forma de produção baseada no escravismo, e se estabelece a crescente influência do cristianismo da Igreja Católica que, nesse período, denominado Idade Média, é a única instituição, em meio à permanente instabilidade político-social, patrocinada pelas guerras entre os chamados bárbaros, e o que restava do falecido Império Romano, no ocidente. Esse período ficou conhecido pela grande mobilização de contingentes humanos, fugindo de guerras, fome e doenças, localizando-se em terras onde pudessem encontrar segurança. Daí surge o Feudalismo (4), com sua estrutura político-militar, cujo modo de produção está assentado na propriedade da terra pelo senhor feudal. O servo trabalhava um tempo para si, outro para o senhor feudal e para a Igreja, que se apropriavam de parte da produção, cobrando, ainda, impostos.

No entanto, com o desenvolvimento das forças produtivas e a complexidade advinda dessa mesma relação, verificaram-se muitos acontecimentos, ensejando mudanças significativas; pode-se citar, por exemplo, o ressurgimento da

vida urbana, o crescimento do comércio, a criação de casas bancárias, estradas e rotas marítimas comerciais, entre outras. É no final da Idade Média que aparece o burguês, surgido dentre os servos que se dedicam ao artesanato e ao comércio. Essa nova figura forma os burgos e consegue, aos poucos, sua liberdade pessoal, desenvolvendo novas formas produtivas. Por fim, surge o capitalismo (5), tendo à frente o burguês, como detentor do capital acumulado, que lhe dá a condição de proprietário dos meios de produção, que procura o lucro, como motor de sua atividade produtiva, sendo o operário a classe oposta, que vende sua força de trabalho⁷.

4 Mercadoria, valor e mais-valia

Conforme entendimento de Marx, ao contrário dos economistas clássicos, não existe uma lei universal da economia, pois cada regime econômico engendra suas próprias leis que expressam, abstratamente, relações sociais que definem um determinado modo de produção, e a lei do processo de produção capitalista é a busca incessante da mais-valia e do lucro. A partir desse princípio, entende-se que, sendo o lucro a lei essencial do capitalismo, a propriedade privada dos instrumentos de produção constitui a base nuclear, como pressuposto de validade. Para Marx, é preciso entender o mecanismo da produção capitalista como processo de troca sistemática de mercadorias, pelas relações sociais, pois ao compreendê-lo, desvenda-se a gênese da própria sociedade moderna que, ao produzir, economicamente, a mais-valia, que opera dentro da produção, como resultado da diferença entre o que se paga à força de trabalho e o valor excedente na produção não pago ao operário, reproduz-se nas relações sociais a coisificação do homem. Essa descoberta, feita por Marx em *O capital*, ressalta a mercadoria como elemento propulsor desse sistema. Talvez seja essa a grande tragédia dos dias atuais: o homem mercadoria, sem consciência de si.

Segundo *O capital*, mercadoria é um objeto externo, uma coisa que satisfaz desejos e necessidades que se *originam do estômago ou da fantasia* humanos (MARX, 1994, p. 41), ou, se quisermos, mercadoria é algo produzido como resultado da força de trabalho humana, cujo valor é determinado pelo total de

7. É da contradição que surge no seio da chamada Idade Média, com o nascimento da burguesia, que esta irá revolucionar o modo de produção feudal e dará início ao capitalismo.

trabalho socialmente necessário para produzi-la, sendo essa força de trabalho paga, mediante salário correspondente. É, portanto, na produção da mercadoria, que o capitalismo apresenta a sua finalidade: o lucro através da mais-valia, obtida pelo capitalista, mediante a apropriação do excedente produzido pelo operário, no momento em que sua jornada de trabalho vai além do necessário, para cobrir os custos do capitalista, no processo de produção de bens, como também a própria manutenção da vida do operário. Portanto, quanto maior a jornada de trabalho, maior a mais-valia.

As mercadorias apresentam um duplo caráter, em sua existência: o valor de uso e o valor de troca. O valor de uso pode ser definido como a subjetivação de um determinado conteúdo, conferido pela utilidade, pelo desejo, etc. O valor de uso está relacionado ao sentido de bem, dado pelo sujeito, possuindo valor, em razão de nele encontrar trabalho humano materializado, assumindo *o suporte material do valor de troca*. Quanto a este, pode-se dizer que sua natureza consiste em objetivar a relação entre uma mercadoria e outra, através de suas respectivas quantidades; diz-se que o valor de troca é o meio de estabelecer relação entre dois interesses sobre uma mercadoria. O valor de uma mercadoria é dado pelo valor de uso, pelo dado subjetivo, porque não tem valor em si, mas sim, na relação de um com o outro. O valor é algo puramente social, que nasce como uma determinação dos homens, e não como um elemento sobrenatural às coisas, até porque sua existência não se manifesta, naturalmente, na mercadoria, já que esta não tem valor em si, mas aquele dado pela relação social de troca.

O valor de qualquer mercadoria é, de modo geral, proporcional à quantidade de trabalho social médio nela contido. Assim, o valor de uma mercadoria determina-se, provisoriamente, pela demanda proporcional entre o valor e a quantidade de trabalho,⁸ e pressupõe, por assim dizer, uma demanda normal da mercadoria considerada. No entendimento de Marx, a quantidade de trabalho é o único elemento *quantificável*, que se descobriu na mercadoria. Nesse caso, esta relação não pode levar em conta o valor de uso, pois, destaca-se o

8. Trabalho abstrato é o dispêndio de força de trabalho humano dado pelo aspecto fisiológico, ao passo que o trabalho concreto é dispêndio de força de trabalho humano de uma determinada forma com objetivo definido. Por isso, o trabalho concreto produz valor de uso, o que consubstancia o valor de uma mercadoria. O trabalho é um conceito central no pensamento de Marx porque ele é elemento modificador da natureza e da cultura, além de ser a catapulta à produção da riqueza material da humanidade.

aspecto subjetivo, visto que não se compara o uso de um livro com o de uma camisa. Deve-se procurar o valor de troca, e não o valor do uso, porque este não pode ser *quantificável*, pois o único valor *quantificável* é o trabalho, que está inserido, integrado, cristalizado em cada mercadoria, porque o valor da força de trabalho pode ser medido como qualquer mercadoria, como exposto acima.

Por outro lado, o trabalho é um complexo de disposições orgânicas que o homem emprega, na produção de algo; o processo de produção capitalista implica, assim, o processo de trabalho que redundava, por sua vez, na produção de valores, e o processo de valorização é a criação e conservação de valores; nesse sentido, se afirma que o trabalho é fonte de valor, porque em si, fornece valor, isto é, criação de valores. Portanto, a grandeza do valor-mercadoria está relacionada à maior ou menor quantidade utilizada de trabalho.

É preciso destacar que o salário pago pelo capitalista ao trabalhador assalariado, como contrapartida da força de trabalho que este último lhe vendeu, equivale à quantidade de trabalho socialmente necessário à produção de bens indispensáveis à manutenção, tanto de sua vida, quanto a de sua família; nesse sentido, o trabalho, como toda e qualquer mercadoria, é pago, conforme a lei geral do valor, porquanto, ao contrário do que pensa o capitalista, o tempo de trabalho necessário para o operário produzir um valor igual ao que recebe, sob a forma de salário, é inferior à duração efetiva do seu trabalho, portanto a mais-valia é a quantidade de valor produzido pelo trabalhador, além do tempo de trabalho necessário para produzir um valor igual ao que ele, o trabalhador, recebe, sob a forma de salário.

Considera-se mais-valia a parte do valor total da mercadoria em que se incorpora o *sobretalho* (trabalho não remunerado), o que se pode chamar de lucro, e a produção da mais-valia é o vértice do sistema capitalista, o centro em torno do qual gravita, sem cessar, a constante da reprodução do sistema. Ainda que só se pague uma parte do trabalho diário ao operário, enquanto a outra parte fica sem remuneração, e ainda que este trabalho, não remunerado, ou *sobretalho*, seja precisamente, o fundo de que se forma a mais-valia ou lucro, fica parecendo que todo trabalho realizado pelo operário é pago. Segundo Marx, a constituição da mais-valia não é uma invenção individual do capitalista, mas um dado necessário do sistema, desconhecido por todos que, tragicamente, sucumbem a ele.

5 Alienação, fetichismo e coisificação

O sentido de alienação tem sua origem na vida econômica, porquanto o operário, ao vender sua força de trabalho, não toma parte do produto de si, que ao ir além dele, passa a pertencer, estranhamente, ao mundo objetivado do lucro, do qual ele, operário, é excluído. Por sua vez, essa exclusão impõe ao operário o desconhecimento das forças que operam no modo de produção capitalista, que promovendo um não reconhecimento de si, produz uma não consciência da realidade na qual está inserido. Portanto, essa não consciência do operário, sua alienação da realidade, é o resultado da ação de mecanismos poderosos que separam, propositalmente, o produtor de sua produção. Define-se esse particular pela "categoria" do fetiche,⁹ na qual o produtor, nesse caso, o trabalhador, concebe o produto como uma realidade autônoma e tirânica, dominando a própria subjetividade que rodeia as relações sociais. O fetichismo da mercadoria, em última instância, se define como a *coisificação* do homem e a *humanização* da mercadoria, que toma as qualidades do produtor e desumaniza a própria condição do trabalhador.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos de seu próprio trabalho [...] Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (...) Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1994, p. 81).

Uma das tantas contribuições de Marx é, justamente, a ideia da inversão ideológica, elaborada contra as posições do idealismo hegeliano, que teria colocado a realidade de cabeça para baixo. Marx *desinverte* a realidade, pela análise de que não conhecemos o real como ele está posto, mas sim, pelas falsas representações que os indivíduos fazem sobre si mesmos e sobre as coisas que

9. Culto a objeto que se supõe representar entidade sobrenatural com poderes mágicos; admiração exagerada por uma pessoa ou coisa; veneração. Dicionário Eletrônico Houaiss.

os envolvem. Ao se ter em vista essa concepção da inversão, pode-se pensar que a alienação é um estado de não-consciência, em que o indivíduo não toma a si como referência, mas apenas o que ele produzira, sem levar em consideração a energia que gasta nesse processo. Ora, o fetichismo da mercadoria é, justamente, pensar os objetos como produção de si mesmos, ignorando que a “alma” existente em cada ser, criado pelo homem, é um pedaço da sua força de trabalho. A forma ideológica de pensar a realidade faz com que o trabalhador não perceba que toda produção capitalista está, justamente, assentada nessa ignorância que, por sua vez, leva o possuidor da força de trabalho (o produtor) a ignorar que a base da riqueza social é, justamente, o trabalho, porque em si o trabalho não é somente expressão econômica, mas acima de tudo, expressão da riqueza social.

As mercadorias se tornam fisicamente metafísicas, por expressarem um valor em si, e para si, como determinação de sua causalidade, como se existissem de todo o sempre, e não a partir de uma transformação social, por meio do trabalho humano. Do ponto de vista exterior, a mercadoria é normal, porque não há nada misterioso quanto ao seu valor de uso, até porque ela satisfaz necessidades humanas por suas propriedades, mediante a aplicação de trabalho. O caráter místico da mercadoria surge, no momento em que a ignoramos, como produto do trabalho humano. Todavia, como o mundo místico é um mundo à parte, impregnando a mente humana com elementos nebulosos, o fetiche da mercadoria é uma transferência fantástica, que opera para além de si, dando a ideia de que as mercadorias parecem possuir valor em si e para si, tal como o mundo místico, quando, na verdade, o caráter fetichista da mercadoria está relacionado ao “*caráter social peculiar do trabalho que produz mercadoria*” (MARX, 1996, p. 199). Logo, todo misticismo envolvendo o mundo das mercadorias desaparece, quando se desvelam as relações sociais do processo do trabalho.

Qualquer que seja o estado de alienação em que vive um determinado indivíduo, ou uma determinada formação social, sempre será em razão de não perceber que o trabalho, como valor máximo do homem, desvincula-se da massa da riqueza existente, não só empobrecendo o homem do ponto de vista material, mas, sobretudo, quanto ao seu espírito, desumanizando sua qualidade de ser pensante e moral. Marx assinala que o homem transfere para as mercadorias as qualidades existentes em si mesmo; e o fetichismo é mais um aspecto das formas ideológicas de representar a realidade.

6 Ideologia

Marx, ao tratar o problema da superestrutura na formação social capitalista, apresentou, em parceria com Engels, o seu conceito de ideologia, na obra *Ideologia alemã*, em que realiza uma crítica aos hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer, Max Stirner e outros, que ainda se mantinham ligados à filosofia idealista. Marx afirma que “*esses filósofos dão-nos apenas a história das representações, desligada dos fatos e dos desenvolvimentos práticos que lhes servem de base*” (MARX, 1999, p. 60). Entretanto, o termo ideologia originou-se da obra *Les elements de l'ideologie*, do pensador iluminista francês, Antoine Destutt de Tracy (1754-1836), cuja proposta era formular uma *ciência das ideais*, que examinasse a origem, a formação e o processo de naturalização das ideias, nos homens. Segundo advertência de Aluizio Alves Filho:

Destutt de Tracy postula a fundação de um original campo de estudos destinado a formar a base de todas as ciências: a ‘ciência das ideias’ coloca a noção de ideologia no centro das suas reflexões, observando tratar-se de um ‘termo genérico’, referente a uma parte da ‘ciência das ideias’, e não à sua totalidade [...] Para Destutt de Tracy, o que o estudo da ideologia possibilita é o conhecimento da verdadeira natureza humana. Ao escrever *Eléments D’Idéologie*, o que tinha em mente não era construir um saber pelo saber, e sim voltado para a prática. Para o autor, a intenção de conhecer a natureza humana abrigava um projeto pedagógico: o de planejar o ensino levando em conta *a maneira real através da qual os homens formulavam ideias*. Na sua forma de entender, isto permitiria colocar a ‘ciência das ideias’ a serviço da educação e, portanto, da pátria (ALVES FILHO, 2000).

Ainda segundo Alves Filho, em consonância com as observações de Marielena Chauí (1984), o sentido negativo do termo “ideologia” deriva de uma declaração feita por Napoleão ao seu Conselho de Estado, por volta de 1812, em um discurso, no qual acusa os ideólogos, como Tracy, de construírem ideias desvinculadas da realidade, quando criticavam o seu governo. Portanto, Marx conservou o sentido napoleônico negativo de ideologia como um dos componentes da superestrutura que inverte as determinações do real, visão distorcida, que mascara a realidade e desconhece as causas das contradições.

A ideologia é uma forma de dominação que gera uma falsa representação da realidade, uma consciência ilusória, que se produz por meio de mecanismos pelos quais se *objetificam* certas representações como verdadeiras. As

classes dominantes produzem aparente legitimação das condições existentes numa determinada sociedade, em um momento histórico determinado, em que produz, por diversos motivos, uma forma de alienação da consciência, face sua existência real. A ideologia é produto de uma estrutura social profundamente desigual e, portanto, não transparente, e a intenção de Marx era desmascarar a ideologia, ao mesmo tempo em que desvelaria o processo pelo qual ela se configura, enfraquecendo seus efeitos, desfazendo as ilusões que ela gera nos homens. Por isso, Marx enfatizou a necessidade da liberdade econômica como síntese das outras formas de liberdade.

Assim, Marx pondera que os verdadeiros problemas da humanidade não são, tão somente, as ideias errôneas, mas as contradições advindas delas que, não percebidas, forjam as ideias erradas tidas como verdadeiras. Por isso, não resolvendo os problemas concretos, os homens tentam resolvê-los sob a forma ideológica, no plano abstrato, ocultando as contradições reais para a reprodução das formas de pensar da classe dominante. Logo, os seres humanos são dominados pelas representações que eles mesmos constroem.

E se em toda ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara obscura, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que imagem invertida dos objectos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico (MARX-ENGELS, 1974, p. 26).

Os ideólogos interpretam o real diferentemente de como esse mesmo real está posto, porque “*põem tudo às avessas*” (Idem, p. 98). A ideologia faz com que o homem não perceba o processo de *coisificação* pelo qual passa, e não reage à exploração existente nas relações de produção capitalista. Por meio da superestrutura, a classe dominante disfarça ou dissimula as contradições com soluções reformistas, impedindo que as classes oprimidas formem sua própria compreensão da realidade.

Os pensamentos da classe dominante são também em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder *material* dominante numa dada sociedade é também a potência espiritual. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual estão submetidos igualmente à classe dominante (Idem, p. 55-56).

Isso quer dizer que todos são vítimas das inversões produzidas pela ideologia, e o pensamento dominante é uma construção da classe que dispõe da propriedade privada dos meios de produção da riqueza material, e essa classe traz consigo uma consciência de si como produto direto de suas experiências históricas, que por sua vez também foram elaboradas sob premissas *às avessas*. Aqueles que estão determinados pelo pensamento dominante não percebem que suas opiniões, quanto aos problemas existentes, não são produtos de si mesmos, mas fora de si, à guisa de uma imposição consentida, mesmo que a seus olhos pareça ser um produto de suas construções teóricas.

O processo ideológico cria um sistema de ilusões, pelo qual os homens, sejam eles burgueses ou proletários, *não percebem o engodo de suas sinceras opiniões*, porque o pensamento ideológico é uma construção consciente ou inconsciente, da qual nem todos participam, na mesma medida, do processo de criação das ideias, pois essas, abstraindo de seus formuladores, são dominantes em qualquer época da história, ao lado das ilusões.

7 O manifesto comunista em oposição ao contratualismo

Na célebre obra *O manifesto do partido comunista*, de 1848, Marx apresenta a seguinte tese: “A história de toda sociedade até os nossos dias é a história da luta de classes”. Essa afirmativa ressalta que a história está repleta de relações sociais marcadas pela dicotomia existente entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados, poderosos e desvalidos. Marx vê, nas lutas de classes, o *moto contínuo* da história; concebe o processo histórico como o resultado de forças antagônicas, dentro de uma determinada formação social que, por sua vez, é condicionada por uma determinada forma de produção de bens, e são as produções materiais que ensejam as organizações sociais, o *modus vivendi* daquele agrupamento humano. Nessa linha de pensamento, a constituição de toda a sociedade ou formação social é fruto de determinadas condições históricas, sendo impossível a separação das instituições humanas daquela determinada forma de produção material da vida humana, sendo que o Estado não se constitui como uma exceção.

Ao contrário do pensamento contratualista, o *Manifesto comunista* aponta o Estado como estrutura jurídico-política criada para manter o poder de uma

classe sobre a outra, visando garantir toda uma ordem necessária ao implemento dos interesses da classe dominante. O Estado, então, se configura numa estrutura complexa deste aparelho repressor – o braço armado sob forma jurídica, contra aquele que objetive reconstruir uma sociedade capaz de contemplar os seus membros dentro de parâmetros distintos dos existentes – até no *welfare state*, em que o propósito pode ser o de mudar a forma sem alterar o conteúdo.¹⁰

No pensamento do *Manifesto*, o Estado não é instituído por uma assembleia de homens, seja para constituir um absolutismo debelador de incertezas e medos, ou como organização política, para garantir a propriedade, e assegurar a liberdade fundamentada sobre a igualdade. No sistema do *Manifesto*, o Estado não é resultado de um contrato, em que os contratantes são chamados igualmente a votar nesse organismo; pelo contrário, sua gênese assenta-se na construção de um instrumento capaz de assegurar a ordem de uma classe sobre a outra. Foi por meio do processo conflitante da luta de classes que os homens aperfeiçoaram seus instrumentos de relação de poder, até chegar a essa estrutura independente, dos indivíduos, a qual chamamos Estado, um aparelho que tem por fim “*gerir os negócios comuns de toda a burguesia*” (MARX-ENGELS, 1978, p. 96).

O *manifesto comunista* é, por assim dizer, uma obra de propaganda, que se tornou um clássico do pensamento político-social, que completa 170 anos, cujo fim é formular as bases da filosofia da história do marxismo, e, por outra, apresentar o materialismo histórico como um instrumento capaz de elucidar as contradições que envolvem os homens.

8 Reflexões (quase) finais

A obra de Karl Marx é fundamental para a compreensão do sistema capitalista, e a dimensão dessa importância é, ainda mais reveladora, quando grandes capitalistas, ao redor do mundo, dizem que, após a leitura de Marx, captaram o funcionamento desse sistema, não obstante o autor ter

10. O contratualismo é uma corrente teórica oriunda do século XVII, que compreende a origem da sociedade política por meio da figura jurídica do contrato, ou seja, um acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político: o Estado.

escrito sua vasta obra, vislumbrando “instruir” o proletariado da sua condição, que é forjada por meio da ideologia dominante e da alienação, fruto da primeira.

Para além do bicentenário de Karl Marx, a leitura e releitura de seus escritos faz-se ainda mais necessária, em um momento no qual as lutas de classes acirram-se no Brasil e no mundo. Porque sendo o trabalho um conceito central, na obra do “corifeu da filosofia da práxis” (modo pelo qual o filósofo italiano Antônio Gramsci referiu-se ao “mouro prussiano”, para fugir da censura fascista), esta breve exposição de parte de seu pensamento justifica-se, também, pelo momento histórico enfrentado pelo Brasil, em particular, com ataques ao proletariado, como a contrarreforma trabalhista; e, no mundo, com os ataques sistemáticos aos direitos conquistados por essa classe, principalmente durante a Guerra Fria, que fez emergir na Europa Ocidental o *welfare state*, como uma tentativa de frear o avanço comunista e a força que esses partidos tinham em países como a Itália, por exemplo.

Com o fim da União Soviética e o oportunismo do avanço liberal, bem como a guinada à direita, de forma arrivista, dos partidos comunistas e socialistas ao redor do mundo, em muitos casos, ainda mantendo seus nomes originais, ludibriando o povo e fazendo parecer que aqueles que se mantiveram fiéis aos princípios do marxismo, fossem iguais a eles. Nestes casos, como podemos observar, as nomenclaturas não correspondem, atualmente, aos seus projetos políticos. Mas a farsa parece ter algum efeito na correlação de forças ao redor do mundo, visto não ser apenas o avanço da direita mundial.

É de notar-se, ainda, o caráter eufêmico que a denominação “socialista” adquiriu em nossos dias, não apenas procurando afastar-se das experiências socialistas pelo mundo, mas também revelando o afastamento, cada vez maior, dos princípios do marxismo, retirando da pauta as lutas de classe, em nome, muitas vezes, das chamadas pautas identitárias que, não raro, dissociam-se das questões de classe e, em última instância, levam ao crescimento do individualismo e o indivíduo à luta. Esquecem-se estes que foi a Revolução Russa que deu paridade entre homens e mulheres, e que na URSS o preconceito era tratado como crime, entre outros avanços, que permitiram, não ao indivíduo, ou a um grupo destes, incluírem-se na sociedade, como Marx queria, e como os que defendem seus princípios devem defender. É a humanidade que deve

emancipar-se como um todo e, para tal, é preciso reconhecer que a principal forma de opressão é a de classes. Como disse Marx “os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diversas maneiras, o que importa é modificá-lo” (MARX, 1974, p. 11).

Referências

ALVES FILHO, Aluízio. A ideologia como ferramenta de trabalho e o discurso da mídia. In: *Revista Comum*, v. 5, n. 15. Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso, 2000.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Tradução de João Abel. Lisboa: Estampa, 1978.

LÊNIN. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. São Paulo: Editora Global, 1983.

KAUTSKY, Karl. *As três fontes do marxismo*. Tradução de Olinto Bckerman. São Paulo: Global Editora, s/d.

MARX, K, e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. v. I. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

_____. *O manifesto comunista*. Tradução de Regina F. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *A ideologia Alemã*. Tradução de Carlos Bruni e Marco A Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

_____. *O Capital*. Tradução de Reginaldo Sant`Ana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. Para a crítica da economia política. Prefácio. In: *Os pensadores*. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Artigo recebido em 14/10/2019 e aprovado para publicação em 28/11/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-8>

Como citar:

TROTTA, Wellington; PASTORE, Gianriccardo Grassia. Os 200 anos do “Corifeu da Filosofia da Práxis”. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 381-404, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

São Paulo VI, discípulo de São Bento¹

Dom Patrice Mahieu, OSB²

TRADUÇÃO DE FREI ANDRÉ TAVARES, OP*

No outono de 1973, teve lugar em Roma, o congresso dos abades beneditinos que reúne, a cada quatro anos, os superiores dos mosteiros autônomos pertencentes à Confederação Beneditina. No dia 1º de outubro, os abades foram recebidos pelo Papa Paulo VI, que lhes proferiu um belíssimo discurso, no qual insistia sobre o primado da vida interior e a importância da oração litúrgica. Mas, uma vez terminada a leitura do discurso preparado, o Santo Padre acrescentou, de improviso:

E agora, uma última palavra; uma pequena lembrança pessoal. Quando eu era criança, ia a um lugar próximo à minha cidade natal. Sou de Brescia, e a localidade aonde ia é Chiari. Uma pessoa venerável, que depois foi bispo de Mântua, Dom Menna, grande amigo dos beneditinos, restaurou um convento franciscano, adaptando seu estilo, na medida do possível, aos usos e necessidades de uma comunidade beneditina. Esta comunidade beneditina vinha de Marselha, estava exilada e tinha à sua frente um grande abade: recordo-me dele, e desde minha infância eu o admirava. Ele se chamava Dom Gauthey.

1. O presente artigo foi adaptado de uma conferência pronunciada pelo autor, no dia 29 de agosto de 2015, perante os membros da Associação “Amigos de Solesmes” (nota do tradutor).

2. Monge da Abadia de Solesmes (França), autor de vários livros sobre São Paulo VI, dentre os quais: *Paul VI, Maître spirituel* (Éditions du Jubilé/Le Sarmant, 1997), *Paul VI et les Orthodoxes* (Cerf, 2012), *Paul VI, aimer le monde et le servir* (Médiaspaul, 2018), *L'amico dello sposo. Paolo VI, maestro e discepolo nello spirito* (Libreria Editrice Vaticana, 2018).

* Frei André Tavares, OP é frade dominicano. Prior dos dominicanos do Convento de Belo Horizonte. Mestre em Teologia pelo Pontifício Ateneu “Santo Anselmo”. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Contato: a.tavaresop@yahoo.com.br

Tive a sorte de ir várias vezes ao mosteiro, e era o único fiel presente; mas digo aos senhores que eu provava um sentimento de êxtase diante do modo como eles celebravam as cerimônias sagradas, e, sobretudo, a virtuosidade com a qual executavam o canto gregoriano (...). Esta impressão, que a oração era feita, diria, por si mesma, recebida e partilhada por ninguém mais a não ser por aqueles que a proferiam e o céu, ao qual ela era destinada, marcou minha alma, ainda bastante jovem, e foi uma das razões, um dos motivos, pelos quais me pareceu importante colocar minha vida a serviço do Senhor³.

Um ano após a beatificação do Papa Paulo VI, faz-se importante conhecer melhor uma das fontes de sua espiritualidade, que orientou toda sua existência terrestre e que não foi sem importância em relação ao seu modo de exercer as responsabilidades que lhe foram confiadas. Paulo VI foi um fino conhecedor da Regra de São Bento e da vida monástica. A influência que ela exercerá sobre ele vai muito além de uma simples atração, mesmo que espiritual. Giovanni Battista Montini amou os beneditinos ao longo de toda sua vida, inspirou-se no modo de ser deles e entre eles encontrou mestres e amigos.

Sem perder de vista que uma característica da formação de G. B. Montini é o ecletismo, tentaremos mostrar em que sentido podemos falar de Paulo VI como discípulo de São Bento.

I. A experiência monástica na vida de Giovanni Battista Montini

a. A descoberta da tradição de Solesmes em Chiari

Foram os eventos históricos que permitiram ao jovem Giovanni Battista Montini descobrir a vida monástica beneditina, e em primeiro lugar a família monástica de Solesmes.

Fundado em 1865, em Marselha, por Dom Prosper Guéranger, primeiro abade de Solesmes, a abadia de Santa Madalena teve que tomar o caminho do exílio, em direção à Itália, por causa das leis anticlericais francesas. Após um tempo no Vale de Aosta, depois na Ligúria e junto ao Lago de Como, a comunidade de Marselha encontrou refúgio em Chiari, na Província de Bréscia. O antigo convento franciscano de São Bernardino foi-lhe alugado por Dom Domenico Menna, futuro bispo de Mântua.

3. PAOLO VI, *Discorso ai monaci*, Padova, Edizioni Messaggero, 1982, p. 219.

No dia 10 de julho de 1910, véspera do dia de São Bento, ocorreu uma celebração no mosteiro, sob a presidência do venerável Bispo de Bréscia, Dom Giacomo Pellegrini que, apesar de seus 83 anos, quis testemunhar seu apoio e afeição para com os monges, inaugurando a vida monástica e abençoando o mosteiro. A população era informada sobre os eventos graças, especialmente, aos artigos do jornal *Cittadino di Brescia*, cujo redator-chefe não era outro senão Giorgio Montini, pai de Giovanni Battista.

O fascínio pela vida monástica fez nascer no coração do rapaz a questão de uma possível vocação monástica. Durante algum tempo, ele pensava pedir para entrar na comunidade e falou desta intenção a alguns monges, dos quais era mais próximo. Eram eles, Dom Abade Gauthey e Dom Denys Buener, um dos monges responsáveis pela hospedaria, e que foi o confessor do jovem. Mas eles o desaconselharam a tomar seu caminho nesta direção, ao mesmo tempo por causa de sua saúde delicada e por suas disposições para uma vida ativa. A Providência estava agindo!

Uma vez tendo passado no exame de *maturità classica*, o jovem Montini entra no seminário, como aluno externo, por causa de sua saúde frágil. Seu professor de Direito Canônico era Dom Domenico Menna, que morava em Chiari. Eis uma razão a mais para Giovanni Battista, quando precisava visitar Menna por causa dos estudos, frequentar a comunidade de São Bernardino.

Ao longo de toda sua vida, Giovanni Battista Montini cultivou uma relação epistolar com certos monges e abades da comunidade, que se transferiu para Hautecombe, na Savóia, em outubro de 1922. Além disso, Dom Giovanni Battista foi ao novo local de residência dos monges, no verão de 1924, lá reencontrando os religiosos que tinha conhecido em Chiari. No dia 2 de agosto, ele escreveu à sua família:

Já passei em Hautecombe quase duas semanas muito boas. O tempo não estava muito favorável, mas como meu tratamento pede, sobretudo, repouso, não posso reclamar de me ter comodamente aproveitado disto. E depois, a atmosfera beneditina é sempre simpática. E isso se deve à simplicidade cordial e fidalga com a qual tratam o hóspede, e, especialmente, ao magnífico ofício litúrgico, austero, melodioso, que constitui a parte principal de sua vida contemplativa⁴.

Uma outra carta nos parece muito significativa. Em 1965, o Mosteiro de Santa Madalena, agora em Hautecombe, celebra o centenário de sua fundação.

4. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, 2 agosto 1924, n. 328 em *Lettere ai Familiari*, t. 1, Brescia, Instituto Paolo VI, 1986, p. 320-321.

Paulo VI envia, então, uma carta a Dom Édouard Dupriez, Abade de Santa Madalena. A parte mais importante da carta apresenta a natureza da vida monástica, como Paulo VI a concebe:

Como apreciamos esta fidelidade ao serviço de Deus! Nós os parabenizamos, caros filhos, por ter em seus corações, como seus predecessores, a importância de cultivar a grandeza de sua vocação contemplativa. A missão dos monges beneditinos na Igreja, temos o prazer de afirmá-lo, na linha do Concílio Vaticano II, permanece sendo a oração permanente para com as grandes intenções da Igreja. Ela também implica – e este é objetivo dos senhores – a oferenda de si próprio à divina Majestade, que se traduz pelo labor realizado com um grande amor a Deus: *Ora et labora*⁵.

b. A Abadia de Monte Cassino e Santo Anselmo

Em setembro de 1919, os estudantes católicos italianos da FUCI (Federação Universitária Católica Italiana) organizam, no Monte Cassino, um encontro que foi ao mesmo tempo um retiro espiritual e um congresso. O objetivo era, após o término da Primeira Guerra Mundial, recompor as energias, na paz de espírito e de coração⁶.

Duas cartas, escritas durante esta estadia, foram conservadas. Elas nos dão as impressões e o impacto que o lugar causava sobre o jovem de Brescia, e revelam-nos seu modo de unir a força geradora de uma civilização com as exigências da vida contemplativa beneditina.

Todos nós experimentamos o fascínio deste lugar, feito, primeiro, de apreensão, de espera, de emoção, depois de admiração, de entusiasmo e, enfim, de alguma coisa que é ao mesmo tempo oração e ação de graças, com a particularidade de nos sentirmos próximos do coração de uma civilização que não deve ter desaparecido, que deve regenerar-se, que deve, orientando os homens para o alto, descer e devolver à pátria sua cultura e sua fé, seu *ora et labora*. Após Roma, creio que para nós não

5. Paulo VI. *Lettre autographe à Dom Édouard Dupriez, Abbé de Sainte-Madaleine de Marseille à Hautecombe*, 24 février 1966, in « Correspondence de Paul VI avec les moines de l'Abbaye Sainte-Madeleine », *Notiziario* 9, Brescia, Instituto Paolo VI, 1984, p. 7-45 (p. 40).

6. Paulo VI faz menção disso oralmente, em 24 de outubro de 1964: “Em setembro de 1919, já como estudante de teologia, sem ter ainda vestido o hábito eclesiástico, juntei-me a um grupo de estudantes, guiados pelo inesquecível Dom Giandomenico Pini, a fim de fazer um retiro nesta abadia – de Monte Cassino – tendo como objetivo, após a guerra, dar de novo vida à FUCI, já tão digna”. Cf. *L'Osservatore Romano*, 1964, n. 250, 28 de outubro, p. 3.

haja santuário onde o sentimento da tradição cristã nos habite mais fortemente e se nos torne natural o ardente desejo de não sermos indignos, mas de sermos continuadores humildes, igualmente obscuros, e dispersos, mas atentos e confiantes⁷.

Em uma segunda carta, endereçada à sua avó paterna, Francesca, ele estabelece uma relação entre seu gosto pelo ideal beneditino experimentado em Monte Cassino e os valores recebidos em sua tradição familiar.

Lá em cima, também aprendi a apreciar mais profundamente o que devo àqueles que me preparando uma família como a nossa tornaram-me capazes de experimentar as severas e luminosas belezas desta casa de oração e de trabalho [...]. Em todos os lugares transparece o esforço para atingir uma dupla perfeição: a perfeição religiosa e a perfeição humana, e é justamente a palavra de São Bento que garante este esforço: *ora et labora*. Depois, há o espírito beneditino que domina, diria, de modo aristocrático, na liturgia perfeita, excluindo tudo o de hiperbólico e de artificial que acrescentamos ao culto, porque tudo é refinado, preciso, perfeito. Em suma, tudo isto agradaria muito a você⁸.

Ele vai novamente, de modo privado, a Monte Cassino, em 1930, para lá fazer um retiro espiritual, de 1º a 6 de junho. Ora, neste ano, ele comemora o segundo aniversário de sua ordenação sacerdotal. O Padre Montini continua a trabalhar na Secretaria de Estado, a acompanhar os universitários da FUCI, como capelão nacional, e desde este ano, passa a ensinar história da diplomacia pontifícia, no Instituto Pontifical Santo Apolinário. Acompanhava-o, neste seu retiro em Monte Cassino, o Padre Giulio Bevilacqua⁹, verdadeiro pai espiritual de Montini, desde os anos de sua juventude, em Bréscia, quando ele frequentava, assiduamente, o Oratório, onde os religiosos gozavam de grande respeito e influência.

A razão pela qual o Padre Bevilacqua acompanha o Padre Montini a seu retiro é clara. Há vários meses, o oratoriano teve que fugir de Bréscia, onde era perseguido pelo regime fascista. Vindo a Roma, ele ficará hospedado, primeiramente, na Via Aurélia, na residência dos assistentes da Ação Católica. Mas depois, é acolhido por Giovanni Battista Montini, no pequeno apartamento que ele acabara de alugar no Aventino, no número 11 da Via Terme Deciane.

7. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, 1 settembre 1919, n. 1, *Lettere ai Familiari*, t. 1, Brescia, Instituto Paolo VI, 1986, p. 2.

8. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, 5 settembre 1919, n. 2, *Ibid.*, p. 4.

9. Cf. FAPPANI, A. P. *Giulio Bevilacqua prete e cardinale sugli avamposti*, Verona, 1975.

A proximidade do mosteiro beneditino do Aventino, sede do colégio e do ateneu, que reunia os jovens monges de todos os países, vindos a Roma fazer seus estudos, permitia-lhe, assim, participar dos ofícios litúrgicos. Sua correspondência faz referência à sua participação na vida litúrgica beneditina¹⁰.

c. Os mosteiros beneditinos italianos

Aos dois locais significativos, ou seja, Monte Cassino e Santo Anselmo, devemos acrescentar outros numerosos mosteiros italianos, os quais exerceram um papel importante na vida de Giovanni Battista Montini. Além do clima de oração e do ofício litúrgico monástico, alguns desses locais são, igualmente, ligados a personalidades da vida religiosa, a circunstâncias particulares, a funções precisas, a encontros que marcaram a vida pessoal ou religiosa, social e política da Itália.

Ainda em Roma, a Abadia de São Paulo Fora dos Muros constitui um polo monástico importante, para o jovem assistente eclesiástico da FUCI, que leva até lá grupos de estudantes, para breves retiros espirituais (os *ritiri minimi*), que marcarão grande número dos futuros responsáveis pelo mundo político, econômico, cultural... das marcas da espiritualidade beneditina. Estes retiros aconteciam do sábado, às 19h, até a manhã de segunda-feira, às 7h. Era, costumeiramente, conduzido por um monge beneditino, Irmão Alessandro Alessandrini, dos Irmãos das Escolas Cristãs, e por um padre do clero secular. O Padre Montini foi um apoiador entusiasmado desses retiros, pois sua forma era bem adaptada ao estilo de vida moderno. Ele participa, com frequência, destes momentos com os grupos de estudantes, e durante o retiro dava algumas palestras.

O abade de São Paulo não era ninguém menos que Dom Idelfonso Schuster, que fez seu noviciado naquela abadia, em 1898, foi prior em 1918 e eleito abade em 1920. Em 1929, Pio IX nomeia-o Arcebispo de Milão, onde permanecerá até ser sucedido por Dom Montini, em 1954. Desde 1923, o Padre Montini entretém uma relação pessoal com este abade¹¹, que será beatificado por João Paulo II, em 1996.

10. Por exemplo, no dia 26 de março de 1929, ele escreve para sua família: “Vou passar, então, a Páscoa em Roma: irei a Santo Anselmo para assistir os ofícios. Estou precisando também deste silêncio” (n. 639, *op. cit.*, t. 2, p. 593). Igualmente, para o Natal daquele ano, faz uma visita a Santo Anselmo, com sua tia, Maria Montini.

11. No *post scriptum* da carta do dia 2 de maio de 1923, ele escreve à sua família: “Dom Abade Schuster, com o qual gostaria de falar um pouco sobre questões pessoais, não estava em Roma naqueles dias”, n. 199, *op. cit.*, t. 1, p. 204.

A correspondência de Montini testemunha suas passagens por numerosos mosteiros beneditinos da península. No dia 2 de maio de 1927, ele está em Monte Oliveto Maggiore, e no dia 22 de julho, em Subiaco. No dia 3 de março de 1928, encontra-se em Praglia. Habitualmente, ele faz suas pausas espirituais em companhia de amigos da FUCI.

Um local é-lhe particularmente caro: a Ermida de Camaldoli, na Toscana. Ele passa por lá no dia 20 de julho de 1927. De acordo com a carta, na qual expõe com clareza os valores monásticos que lhe parecem essenciais, sente-se que esta experiência monástica, mesmo que breve, foi marcante, segundo a descrição que ele faz para sua família.

Pela manhã [de 20 de julho], com um pequeno automóvel que havíamos alugado, subimos a outra montanha do Casentino: Camaldoli. Em Camaldoli, o mundo está, literalmente, em retiro; ele é deixado lá, no antigo mosteiro; um grande convento, que agora é utilizado para não sei o quê, rodeado por algumas casas, por hotéis suntuosos, bem fincado no fundo do vale, cercado por uma densa e virgem floresta de pinheiros. Mas a estrada continua, e chega à ermida. Aqui, encontramos a solidão, verdadeiramente selvagem, que edifica, que consola, que nos faz perguntar se nós, seres sociais, não perdemos o critério ou ao menos um dos critérios fundamentais da vida humana e cristã. Aqui encontramos o frescor silencioso que parece dizer: espere um momento. Aqui encontramos-nos na presença de São Romualdo, o idoso mais que centenário, de cabelos brancos, de hábito, com a alma denunciada por seu aspecto altivo, por sua fala cortês e humana. Seus monges, também, agem da mesma forma; visitamos o mosteiro, no qual é antiga a memória; olhamos, uma a uma, as casinhas brancas, que se parecem aos cordeiros que pastam no claustro do eremitério. A igreja é horrivelmente decorada com estuques do século XVI, cor de ouro, pesados, certamente longe do espírito do local, mesmo se o conjunto cria um grandioso aspecto teatral¹².

O Padre Montini voltará várias vezes a Camaldoli, onde, a partir de 1936, ocorrerão as Semanas de Cultura Religiosa, promovidas pelo movimento dos *Laureatti Cattolici*. Neste primeiro encontro, ele deu uma conferência intitulada: “Deus no Novo Testamento”. Em 1943, ali haverá uma semana especialmente importante, durante a qual será redigido “O Código de Camaldoli”, uma lista de princípios-guia para o engajamento cristão em matéria política e social, no pós-guerra italiano.

12. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, 31 de julho de 1927, n. 523, *op. cit.*, t. 1, p. 488.

d. As viagens beneditinas

Durante os meses de verão, o Padre Montini era hóspede costumeiro de mosteiros beneditinos, para fazer um retiro propriamente dito, ou para um tempo de repouso, ou ainda para algumas pausas, no quadro de um turismo espiritual.

Em 1922, ele visita a Áustria e a Alemanha, e faz uma passagem pelo Mosteiro de Ettal.

Em 1924, como vimos, ele passa por Hautecombe, na Savoia, depois, após uma parada em Dijon, de 6 a 30 de agosto, prossegue até Paris, para fazer um curso de língua e cultura francesas. Ele se hospeda nas beneditinas da *Rue Monsieur*. O objetivo desta estadia era linguístico, literário e artístico, mas ele também aprecia a atmosfera beneditina do local¹³.

O tempo está razoavelmente bonito, no entanto cinzento, e melancólico; a temperatura, ideal. Sigo, com uma razoável fidelidade, o curso para estrangeiros; há algumas aulas de artes nos museus, outras de literatura, realmente interessantes, às quais se somam outras, mais modestas, de gramática, e exercícios práticos. [...] Já visitei três vezes o Louvre, vendo muitas coisas, mas observando pouco, por causa da quantidade exuberante de coisas a olhar. Nem é preciso lembrar que os artistas italianos ocupam o primeiro lugar quanto às obras do Renascimento¹⁴.

Entre julho e agosto de 1928, ele realiza, com o Padre Ângelo Grazioli e outros amigos, uma viagem que, após uma parada em Paris e em Reims, levam-nos a mosteiros beneditinos da Bélgica e da Alemanha. No dia 19 de julho, ele chega a Maredsous, abadia que muito aprecia. No dia 27 de julho, estará no mosteiro de Santo André, de Bruges. A viagem prossegue com passagens por Maria Laach e Beuron.

De 22 a 27 de julho de 1930, o Padre Montini hospeda-se novamente em Paris, com as beneditinas da *Rue Monsieur*. Não parece que seja para uma temporada de estudos, como em 1924, pois o período é muito breve e a correspondência da época faz menção a várias visitas: Reims, Amiens... Em seguida, vai a Lourdes, fazendo ainda várias etapas: Chartres, Solesmes, Angers, Tours.

13. “Em 1926, passei alguns meses em Paris. Fiquei hospedado no Mosteiro das beneditinas da *Rue Monsieur*. Celebrava a missa na capela onde, no domingo, reuniam-se vários escritores, de seus convertidos. Disseram-me que ela foi fechada. Era um lugar de recolhimento, de renovação interior, no centro de Paris. A paz beneditina no meio do tumulto deste mundo” – Jean Guitton. *Dialogues avec Paul VI*, Paris, Fayard, 1967, p. 327. De fato, a estadia ocorrerá em 1924, durante algumas semanas.

14. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, 9 de agosto de 1924, n. 335, *op. cit.*, t. 1, p. 327.328.

Caríssimos, chegamos a Lourdes, ontem pela manhã, vindos de Tour, tendo antes passado rapidamente por Chartres, Solesmes e Angers¹⁵.

Podemos nos deter um momento nesta breve passagem por Solesmes, em relação à qual nenhum traço foi conservado nos registros ou nos arquivos. Contudo, podemos ler essas indicações nas memórias de Dom Jean Prou, quinto abade de Solesmes que fora, anteriormente, procurador da Congregação de Solesmes, em Roma.

Quando Dom Montini foi criado cardeal por João XXIII, assim que chegou a Roma para o consistório, fui fazer-lhe uma visita *di calore*, e ele me disse novamente que havia estado em Solesmes. Como não me lembrava que ele tivesse ido a Quarr, no tempo em que a comunidade de Solesmes lá esteve exilada, eu lhe disse: “Foi na Inglaterra que Vossa Eminência esteve?” Ele me respondeu: “Sim, mas fui também a Solesmes na França, para ver Dom Genestout, que eu conheci em Roma”. Quando o Cardeal Montini tornou-se Papa, soube que esta visita a Solesmes ocorreu em 1930. De fato, o jornal “Semana Religiosa”, da Diocese de Angers, lembrava que ele tinha vindo a Angers para ver um padre sulpiciano que lá estava retirado, e que ele conhecera quando seminarista; notava-se neste pequeno artigo que ele estava vindo, então, da Abadia de Solesmes¹⁶.

A última grande “viagem beneditina” no exterior ocorreu em 1934. O Padre Montini passou por Marselha e por Paris, antes de tomar o navio no Havre. No dia 21 de julho de 1934, ele chega, com seu amigo, Dom Mariano Rampolla del Tindaro, que conheceu na Academia Eclesiástica, em Ryde, na Ilha de Wight, e vai até Quarr Abbey, antigo mosteiro cisterciense, onde os monges de Solesmes construíram, a partir de 1907, um novo mosteiro, para servir-lhes de lugar de refúgio, após as congregações religiosas terem sido expulsas da França.

A carta escrita de Quarr resume suas primeiras impressões:

Caríssimos, chegamos ontem de manhã, com o tempo fechado. Depois, o céu se abriu, para deixar-nos ver uma ilha encantadora, com o mar, os jardins, os edifícios. A abadia é igualmente belíssima, moderna, muito bem administrada:

15. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, 31 de julho de 1930, n. 705, *op. cit.*, t. 2, p. 646.

16. PROU, Dom Jean. *Souvenirs de mes rapports avec Mgr. Montini ou Paul VI*. Nota datilografada entregue ao autor. Dom Prou observa que o Cardeal Montini disse-lhe, “novamente”, que tinha ido a Solesmes, pois ele já tivera ocasião de dizê-lo durante os contatos que teve com Dom Montini, quando este era Pró-Secretário de Estado do Vaticano.

é uma dependência de Solesmes. Hospitalidade muito amável e confortável. Tenho sempre vocês na memória, com Deus¹⁷.

Na carta seguinte, ele volta a falar sobre sua estadia em Quarr.

Na manhã do dia 21, chegamos cedo a Southhampton [...]. O tempo estava frio e outonal; mas, quando, algumas horas depois, chegamos de navio a Ryde, a paisagem mudou com o sol, que brilhava, como que à italiana, no céu. Os locais são verdadeiramente esplêndidos: tudo é bem cuidado, tudo é cultivado, tudo estava em ordem, uma ordem que reflete a liberdade e a disciplina, o bem-estar e o bom gosto. Quarr Abbey é uma abadia esplêndida, construída há alguns anos, com elementos arquitetônicos, especialmente na igreja, muito interessantes. Os monges são franceses. Encontrei um que eu conhecia de Monte Cassino: Dom Azzopardi, que nos deu uma boa acolhida e nos foi uma boa companhia. Encontrei igualmente Dom Subercaseaux¹⁸, irmão de um colega da Academia e do conselheiro da Embaixada do Chile junto à Santa Sé. Ficaríamos mais tempo – este era o projeto – neste encantador sítio beneditino, se Monsenhor Riberi não tivesse chegado, bem apressado e cheio de projetos, para nos ocupar. Fomos embora com ele, no domingo de manhã¹⁹.

Após Quarr, o pequeno grupo italiano vai, depois de ter visitado as Catedrais de Winchester e de Salisbury, ao mosteiro de Dowside.

Durante esta viagem, o Padre Montini visita várias catedrais tornadas anglicanas, como Glastonbury, Wells, das quais ele admira a arquitetura gótica. Durante sua passagem por Londres, assiste a uma sessão da Câmara dos Comuns, em que o Ministro dos Assuntos Estrangeiros, John Allsebrook Simon, fornece-lhe informações relativas ao golpe nazista de 25 de julho, em Viena.

O Pe. Montini continuará a frequentar os mosteiros beneditinos, seja na Itália (Camaldoli...) ou no exterior (por exemplo, Einsiedeln, o célebre mosteiro e centro de peregrinação suíço). Mas no dia 16 de dezembro de 1937, ele é nomeado Substituto na Secretaria de Estado, dois anos antes do início da guerra. Nos dias 12 de janeiro e 15 de maio, morrem seu pai e sua mãe, aos quais ele destinava cartas com ricos detalhes e apreciações, o que põe fim, portanto, a uma preciosa fonte biográfica.

17. MONTINI, Giovanni Battista. *Cartão Postal*, de 22 de julho de 1934, n. 875, *op. cit.*, t. 2, p. 788-789.

18. Trata-se de Pedro de Subercaseaux Errazuriz, chileno, irmão de Juan, estudante na Academia Eclesiástica, colega do Padre Montini, e irmão também de Leon, conselheiro de embaixada.

19. MONTINI, Giovanni Battista. *Carta*, dia 23 de julho de 1934, n. 876, *op. cit.*, t. 2, p. 789-790.

II. Valores beneditinos interiorizados

Lendo a Regra de São Bento, nela encontramos, como dela brotando, certa quantidade de valores que modelam as atitudes, formando o que podemos chamar de “personalidade beneditina”, ou seja, uma personalidade evangélica que, por graça e por escolha, privilegia este ou aquele apelo interior na imitação de Cristo, na escola de São Bento.

Em Giovanni Battista Montini, observamos certo número de influências espirituais: aquelas que ele encontra em seu meio familiar, particularmente com São Francisco de Sales, a santa liberdade à qual podem formar os Padres do Oratório de São Felipe Neri de La Pace, etc. Mas não é artificial atribuir-lhe uma “alma beneditina”.

Poderíamos, na fisionomia espiritual de Giovanni Battista Montini, nos deter em vários traços que podemos qualificar como “beneditinos”: um modo de edificar o homem interior no desprendimento e na humildade, a centralidade de Cristo, a afinidade com a *discretio*, o equilíbrio no exercício da autoridade, que sem se esquivar da responsabilidade sempre considera, com respeito, o pensamento do outro, a abertura do coração e da inteligência, o que fez dele um irmão universal etc. Seleccionamos três atributos que nos parecem particularmente significativos. Para qualificá-los, escolhemos três passagens da Regra: “Se ele procura verdadeiramente a Deus” (cap. 58); “Nada se anteponha à obra de Deus” (cap. 43); “Apresente-se-lhe um tratamento cheio de humanidade” (cap. 53).

a. “Se ele procura verdadeiramente a Deus” (cap. 58)

Ao postulante que solicitou sua entrada no mosteiro e que é conduzido à ala dos noviços, a fim de discernir sua vocação, São Bento apresenta um critério de discernimento: “Se ele procura verdadeiramente a Deus”²⁰.

Buscar Deus constitui a vigia mestra da vocação monástica, procurá-lo verdadeiramente, colocando-o no centro de toda a nossa jornada. Esta busca por Deus caracteriza a vida monástica; não que toda pessoa não tenha num lugar ou outro de seu coração este desejo, um élan por essa procura de Deus. Mas buscar Deus é a principal atividade do monge, no sentido em que isto constitui a melhor parte, e que ele está pronto a tudo sacrificar para viver tal busca, concretamente.

20. Regra de São Bento, capítulo 58.

Desde a sua infância, o pequeno Battista deixa aparecer seu temperamento reflexivo, e uma tendência quase natural à oração. Seu irmão Francesco conta que, num dia de verão, durante um dos numerosos passeios nos campos vizinhos à casa de Concesio, vendo que Battista não estava participando das brincadeiras nem das conversas, ele lhe pergunta: “O que está fazendo, Battista? Por que não responde?”. “Deixe-me em paz, eu estou rezando, porque acho que depois não terei mais tempo para isso”²¹.

Seguindo as confidências que o papa pode ter feito a seu amigo Jean Guitton, é inegável que a essa inclinação natural é preciso acrescentar a influência de sua mãe, Giuditta Alghisi Montini.

À minha mãe devo o senso de recolhimento, de vida interior, de reflexão orante, da oração meditada; ela me deu o exemplo de uma vida toda entregue²².

Quando era assistente da FUCI²³, Montini publicou, em 1931, na revista da associação, várias meditações, reunidas sob o título: “A oração da alma”. A situação era particularmente crítica, naquele momento. Após ter assinado a concordata com a Igreja, em 1929, o poder de Mussolini ataca as organizações de jovens da Ação Católica, e a FUCI tem sua existência ameaçada. É neste clima, que Monsenhor Montini apresenta a questão da busca de Deus, da experiência espiritual, a capacidade de buscar Deus, de um modo despojado, no qual a sensibilidade não encontra satisfação, mas que, contudo, permite à fé ser conduzida por um desejo íntimo.

Ver! Ver: quer dizer conhecer imediatamente, diretamente, facilmente. Conhecer tudo, conhecer Deus: isto é a vida, a vida verdadeira, a vida eterna.

Não posso presumir os dons de Deus, não quero desafiar a sublime luz dos mistérios divinos; não posso esgotar em minha estreita capacidade de compreensão a infinita fonte da inefável transcendência do Primeiro ser. Não desejo mesmo antecipar, com o olhar absorto e totalmente acolhedor da mística, alguma experiência da futura intuição beatífica. Deus me escaparia se eu desejasse mensurá-lo.

Mas ele me buscou, a fim de que eu o conheça. Ele me puniria se eu permanecesse cego²⁴.

21. Cf. FAPPANI, Antonio; MOLINARI, Franco. *Giovanni Battista Montini Giovane*, Torino, Marietti, 1979, p. 34.

22. GUITTON, Jean. *Dialogues avec Paul VI*, Paris, Fayard, 1967, p. 75.

23. G. B. Montini foi assistente eclesiástico da FUCI de 1925 a 1933.

24. MONTINI, Giovanni Battista. “Per riflesso in enigma” in *Colloqui Religiosi*, Quaderno I dell’Istituto Paolo VI, Brescia, Istituto Paolo VI, 1981, p. 5-6 (p. 5).

Se o desejo por Deus habita o coração humano, ele deve ser orientado, moldado, ordenado, para poder realizar um encontro. A percepção aguçada da dependência no ser que trazemos é elevada pela graça de Deus. Mas isso não dispensa uma educação, uma ascese, que subentende toda a vida contemplativa autêntica. Buscar Deus em toda coisa, em cada instante, seguramente constituiu o horizonte do monge de São Bento.

Buscar Deus em si mesmo e nas coisas. Não verei tudo: permanece como num espelho, continua o enigma. Mas verei bem em breve. Verei facilmente. Não me sentirei estranho à minha própria vida, buscando a vida de Deus. Conquistarei o mundo para conquistar o céu. Mas como, Senhor?²⁵

Nos anos 1920-1921, ou seja, no momento de sua ordenação sacerdotal, e durante os primeiros anos de estudo em Roma, Montini tinha um caderno onde anotava suas meditações, nas quais reencontramos o tema do desejo, da busca de Deus.

Somente vós! Que eu aprenda a conhecer-me a partir de vós, e a vós a partir de mim. Sou cheio de desejos e de fraquezas. O primeiro ato de confiança é o de preferir-vos a todo desejo. Somente vós. Queria ser algo a mais para oferecer-me dignamente a vós. Mas a oferenda é humilhação, e ninguém deveria vivê-la como eu. Como é terrível vossa presença²⁶.

Estas linhas não podem esconder sua tonalidade agostiniana, especialmente se elas são comparadas com aquelas que lemos nas *Confissões*. A busca por Deus, de Montini, foi orientada por um de seus grandes mestres, Santo Agostinho. Se tomarmos uma lista de referências tiradas dos escritos de Montini, temos no Bispo de Hipona o autor patrístico mais citado – mas ele é ultrapassado por Santo Ambrósio, em relação aos escritos milaneses, o que é compreensível. A leitura de Santo Agostinho era quase cotidiana. Ele possuía os doze volumes das *Opera Omnia*, e quando tinha necessidade de alguma citação, encontrava, num dos volumes, a passagem exata da qual queria se servir. Suas meditações íntimas são fortemente influenciadas por Santo Agostinho²⁷.

25. *Ibid.*, p. 7.

26. MONTINI, Giovanni Battista. “Note giovanili”, *Notiziario 27*, Brescia, Instituto Paolo VI, 1994, p. 7-39 (p. 36).

27. Podemos pensar no escrito intitulado “Pensamentos sobre a morte”, em *Dans l'intimité de Paul VI*, Paris, Médiaspaul, 2006.

A procura por Deus constitui uma chave de leitura importante do desenvolvimento espiritual de Montini. Atitude interiorizada, ela se integra harmoniosamente em sua pastoral com os jovens estudantes. Busca de Deus, oração, vida interior, articulação entre atividades e busca espiritual, diálogo: todos estes temas constituem a trama de fundo de seu ministério educativo. E encontramos Santo Agostinho no coração desta sua missão²⁸.

A busca de Deus é, na verdade, deixar-se encontrar por Ele. Paulo VI volta, frequentemente, a esta ideia, no contexto do mistério da Encarnação. Para acolher o Deus que nos procura, é preciso tornarmo-nos pequeninos, humildes, a fim de retirar os obstáculos que nos impedem de nos colocarmos junto a Deus, deixarmo-nos ensinar por Ele, principalmente por seu modo de ser em relação a nós. Aceitar de responder ao Deus que vem nos procurar, por meio de nossa própria busca de Deus, fazendo, pois, uma única busca e um só caminho, que implica momentos de solidão e mesmo de tormentos, também. Não podemos ser de Deus senão aceitando tudo perder.

Durante a Quaresma de 1938, Monsenhor Montini, então Substituto na Secretaria de Estado, refletia sobre a busca de Deus, em uma meditação cujas notas ele conservou, intitulada *Adhere Deo bonum est*. Antes de se deter diante dos obstáculos e das deficiências, e de suas soluções, ele expõe toda a importância de tal procura. Percebemos aí os traços existenciais da tarefa, assim como as exigências que ela traz consigo.

A busca de Deus é o maior dever e o maior bem do homem.

[...] O homem encontra-se a si mesmo buscando Deus. Ele tem todo o interesse, poderíamos dizer, em buscá-lo. E como Deus não é mais um bem, mas o Bem absoluto, esta busca não pode ser episódica, mas constituir inteiramente a história da verdadeira felicidade humana²⁹.

28. Encontramos em Montini, quando nomeado Arcebispo de Milão, uma assídua leitura de Santo Agostinho, uma sintonia de pensamento nunca separada da vida, mas que se torna seu alimento, uma sintonia já iniciada quando ele era assistente da FUCI, um ensinamento cuja fecundidade relativa à formação das consciências ele percebeu. Montini não se aproximava de Agostinho como historiador de seu magistério, mas fazendo-se discípulo, no acompanhamento espiritual das pessoas e, em Milão, na condução da Igreja que lhe fora confiada” (Cesare Pasini, “Montini alla scuola di Agostino e Ambrogio”, *Notiziario* 69, Instituto Paolo VI, Concessio, 2015, p. 105-111 (p. 106).

29. MONTINI, Giovanni Battista. “Quaresima 1938: La ricerca di Dio”, *Notiziario* 51, Instituto Paolo VI, Bréscia, 2006, p. 7-18 (p. 7-8).

b. “Nada se anteponha à obra de Deus” (cap. 43)

São Bento atribui à celebração da liturgia, que ele nomeia “obra de Deus”, uma importância toda particular, constituindo-a como eixo central da jornada e da vida do monge. Ele consagra doze capítulos para descrever sua composição, detalhadamente, e ao longo de toda a sua Regra não cessa de fazer referência à liturgia. No capítulo 43, enuncia o princípio que resume todo o seu pensamento: “Nada se anteponha à obra de Deus”, e apresenta, no capítulo 58, dentre os três critérios da vocação, a prontidão para o ofício divino.

Quando Paulo VI pensa no monge beneditino, não hesita em anunciar esta escala de valores que coloca a oração litúrgica em primeiro lugar, dentre as prioridades do monge. Quando ele encontra os abades beneditinos, sua apresentação da vida monástica não se distancia desta compreensão.

A oração litúrgica é o bem principal, que não pode ser por nada substituído e pelo qual, de uma maneira permanente, a vida interior é como tecida e alimentada. O monge beneditino entra nessa oração, que se apóia, como sobre seu centro, na celebração do sacrifício eucarístico e da recitação do ofício divino, ou seja, este louvor divino que chamamos *opus Dei* por excelência. Ele o faz como se tratasse da coisa mais importante e mais desejável, à qual ele se dá de um modo todo especial. Se todo homem consagrado a Deus deve ser – se é-nos permitido fazer uso de um vocábulo corrente – um “especialista em Deus”, isto pertence, sobretudo, aos senhores, membros muito amados da Ordem de São Bento, os senhores que durante as longas horas consagradas ao ofício divino devem se esforçar para aproximar-se da Divina Majestade, com um coração e um espírito livres das coisas que passam, silenciosos e atentos, e falar a ele na alegria e na adoração, como seguindo a própria oração do Cristo que os atrai³⁰.

A formação litúrgica do jovem Montini foi, como em outras numerosas áreas de sua vida, eclética, o que não impediu, e nesse caso inclusive favoreceu, uma grande profundidade. Podemos mencionar aqueles que tiveram uma influência determinante sobre sua formação litúrgica: o Padre Giulio Bevilacqua³¹, que ele criará cardeal, os outros padres oratorianos de la Pace,

30. PAUL VI, « Discours aux abbés bénédictins, 30 septembre 1970 », *Documents pontificaux de Paul VI, 1970*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, p. 621-622.

31. Na abertura do Congresso Litúrgico Diocesano de Verona, no dia 14 de setembro de 1957, aquele que havia se tornado Arcebispo de Milão, dirá, a propósito do Padre Bevilacqua, em sua

os monges beneditinos de Chiari, Dom Emanuele Caronti, o Padre Maurice Zundel. Bevilacqua, que estudara em Louvain e lá frequentava o Mosteiro de Mont-César, voltou entusiasmado com o Movimento Litúrgico, que ali nascia.

É precisamente em La Pace, que o Padre Bevilacqua implementará tudo o que experimentou na Bélgica e com Dom Caronti, com uma pastoral litúrgica que insiste na concepção de vida litúrgica como espaço do progresso espiritual, como edificação da comunidade... Ele fará de La Pace uma comunidade litúrgica qualificada como “modelo”, por Dom Caronti. O enraizamento da vida espiritual na ação litúrgica paroquial, viva e interiorizada, será a característica dominante do pensamento e do trabalho do mestre espiritual do futuro papa.

Ao mesmo tempo, o jovem Montini frequenta, assiduamente, o Mosteiro de Chiari. Mais tarde, Papa Paulo VI confidenciará a Dom Marc Lallier, então Arcebispo de Marselha: “Foi no tempo de minha juventude. Eu pensava no sacerdócio e para tal me preparava. Conheci bem Dom Gauthey, o abade naquela época, e, sobretudo, rezei longamente com os monges. Eu me revejo, sozinho entre eles, à noite, durante o canto das Completas. Eles marcaram minha alma profundamente”³². Solidão, presença de Deus, liturgia monástica: estamos em um registro diferente daquele da vida paroquial, numa dimensão que não lhe é oposta, mas complementar.

Para Montini, duas dimensões litúrgicas coabitam sempre: uma linha, que poderíamos chamar pastoral – com a necessidade de formação didática e participação ativa de toda a comunidade – e outra, que podemos nomear como contemplativa, monástica. Os dois polos não se opõem e são ambos enraizados na primazia e na nobreza da oração litúrgica, no “nada antepor ao *opus Dei*”, conforme a Regra de São Bento.

Para as comunidades corais, especialmente as monásticas, seu desejo profundo era a conservação do latim e do canto gregoriano. E isto está claro em sua carta *Sacrificium Laudis*.

Não devem ser subestimadas as tradições de seus pais, que ao longo dos séculos constituíram glória dos senhores. Esse modo de recitar o ofício divino no coro foi uma das principais razões da solidez e do feliz desenvolvimento de suas famílias [...]. Qual língua, qual canto lhes parecem poder, na situação atual, substituir essas formas de piedade católica que os senhores têm utilizado

alocução: “Eu devo a ele grande parte de meu amor à santa liturgia” (cf. *Revista Diocesana Milanese* 1957, t. 47, p. 10).

32. *Bulletin religieux de Marseille*, 1964, p. 159.

até o momento? É preciso refletir seriamente, a fim de que as coisas não se tornem piores, uma vez abandonada sua preciosa herança³³.

Sem renunciar às suas convicções íntimas, Paulo VI será sempre receptivo às evoluções e às necessidades que se apresentam, e que vêm ao encontro das conclusões às quais ele chegou durante seu episcopado milanês, mas que nele já se encontravam em germe, durante os anos de sua juventude. Assim, ao receber os abades beneditinos uma última vez, ele une a dignidade da liturgia monástica aos imperativos pastorais.

Após a reforma litúrgica promovida pela Igreja, os senhores terão a missão particular, na medida de suas possibilidades, de realizar celebrações que sejam dignas, que os fiéis compreendam-nas melhor e delas participem ativamente³⁴.

Como prova, se houvesse necessidade de uma, de que a teologia e a espiritualidade litúrgicas de Montini possuem raízes beneditinas, podemos folhear as apresentações escritas, a cada ano, para o novo diretório litúrgico ambrosiano. Em 1962, ali encontramos um resumo do pensamento do arcebispo, que endereça a seus padres, apoiando-se na Regra de São Bento:

O dever da oração! Caríssimos irmãos, como é forte, como é suave, semelhante ao jugo de Cristo, este dever ao qual a cada momento as páginas do calendário litúrgico nos chamam. Dizendo dever, não penso somente na severa lei canônica que nos obriga à recitação cotidiana do breviário e à celebração fixa da Santa Missa, mas penso na orientação fundamental de nossa vida em direção à religião, à fé, à conversão para com Deus. Esta orientação, nós a escolhemos. Ela foi infusa em nós por nossa vocação e foi confirmada pela ordenação. Ela nos separou de qualquer outra profissão profana. Ela nos tornou sacerdotes, ou seja, intermediários entre Deus e os homens. Se tal é nosso dever de oração, qual importância ele recebe em nossa estima e em nossa atividade. Ela, a oração, prima sobre tudo. Ela tudo domina. Ela tudo marca. Ela tudo absorve. “Nada deve ser preferido à obra de Deus”, ensina-nos São Bento; e a Igreja Mestra faz suas para nós tais palavras, justamente para fazer de nós pessoas especialmente destinadas a este dever³⁵.

33. PAULO VI, Carta Apostólica *Sacrificium Laudis*, de 15 de agosto de 1966.

34. PAUL VI, « Allocution aux abbés bénédictins », 23 septembre 1977, *Documents pontificaux de Paul VI, 1977*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, p. 503-506 (p. 504).

35. BIFFI, Inos. “Richezze di umili e aridi libretti. La presentazione del calendario litúrgico ambrosiano”, *Notiziario 10*, Instituto Paolo VI, Brescia, 1985, p. 29-51 (p. 50).

Da carta pastoral de 1958, que reafirma as convicções as mais enraizadas do Arcebispo de Milão, convém transcrever a conclusão, que se baseia na mais autêntica tradição beneditina:

O homem necessita da oração: em nenhum momento a vida humana se manifesta com tanta plenitude, com tanta potência, com tanta sinceridade, com tanta bondade, como na oração. E a oração mais excelente, por sua autoridade, por sua forma, por sua história, é a liturgia. É a mais antiga: pois ela não contém apenas os gemidos do homem que implora, mas a Presença operante de Deus. Ela é a única indispensável, a única obrigatória³⁶.

O primado do *Opus Dei* só se verifica nas homilias e conferências que posamos fazer se houver uma grande convicção interior. Trata-se de uma dimensão da existência do monge, do padre, do cristão, em busca de Deus, que deseja uma relação que seja o menos possível por intermitência. Ela se encarna nas circunstâncias da vida. Nós o podemos concluir, a partir deste testemunho de Dom Pasquale Macchi, secretário de Dom Montini.

Algumas vezes, o arcebispo participava do ofício dos cônegos da catedral. A recitação dos salmos por estes era, às vezes, precipitada e desarmônica, o que atrapalhava a concentração. Dom Montini, quando voltava ao arcebispado, ia à capela e queria recitar novamente comigo o ofício divino que acabava de rezar na catedral. Uma vez, tomei a liberdade de dizer-lhe que, na verdade, a recitação já tinha sido feita e que poderíamos considerá-la válida. Ele me respondeu, simplesmente: “Se o senhor não quiser fazê-lo, eu o direi sozinho”³⁷.

c. “Apresente-se-lhe um tratamento cheio de humanidade” (cap. 53)

Na Carta Apostólica *Pacis Nuntius*, ao proclamar São Bento patrono da Europa, Paulo VI afirma que o santo e seus filhos fizeram com que se elevasse uma nova era sobre o continente europeu, trazendo-lhe o progresso cristão por meio da cruz, do livro e do arado. Sob estes três símbolos estão indicados três elementos da civilização: o Evangelho e os valores espirituais, a cultura e o desenvolvimento humano. Pudemos ver o primado da cruz nos capítulos

36. *Ibid.*, p. 1951-1952.

37. Cf. TORNIELLI, Andrea. *Paolo VI. Laudacia di un papa*, Milano, Mondadori, 2009, p. 225.

precedentes. Podemos agora explorar este tema, tão presente na reflexão montiniana: a contribuição, ou mesmo a função motriz do monacato beneditino para a cultura humana ocidental.

Neste mesmo dia 24 de outubro de 1964, Paulo VI vai ao Mosteiro de Monte Cassino, a fim de consagrar a igreja restaurada, após as destruições da guerra. A homilia pronunciada na ocasião constitui um resumo de suas convicções íntimas sobre a vida monástica, e o lugar que esta pode ocupar na constituição de um novo universo cultural. É, enfim, a contribuição do monaquismo ao humanismo em elaboração, que o Papa esboça em alguns traços essenciais. Assim, ali encontramos esta *humanitas*, da qual São Bento fala no capítulo 53 de sua Regra, no qual trata do acolhimento dos hóspedes³⁸.

Ela se caracteriza pelo primado da pessoa e da vida pessoal, que toma distância de certa hipertrofia de um tipo de vida social, em grande parte prisioneira do exterior e da superficialidade.

A excitação, o barulho, a agitação febril, a exterioridade, a multidão ameaçam a interioridade do homem. Falta-lhe o silêncio com sua palavra interior autêntica, falta-lhe a ordem, a oração, a paz. Ele se sente privado de si mesmo. Para reencontrar o domínio e a disposição espirituais em si mesmo ele precisa bater à porta do claustro beneditino³⁹.

Mas, e trata-se de uma característica do discurso montiniano, o humanismo monástico não se situa no conflito ou na rejeição do humanismo moderno, mesmo que não se deva silenciar o exigente trabalho de discernimento, mas em diálogo com ele, em uma relação de complementaridade, de troca, de fecundação mútua. Tal era o sentido de sua visita à ONU, no dia 4 de outubro de

38. Um comentador alemão escreve: “Se o Pai da Ordem monástica tivesse escrito apenas este capítulo, isto já teria sido um evento na história da cultura ocidental. Em nenhum outro lugar, em toda a Regra, não afluem, tão bem expressos como aqui, os valores naturais do homem. Não somente porque é falado explicitamente de *humanitas*, mas porque todos os detalhes do contexto exprimem um espírito de profundo respeito e amor generoso. Bento revela-se como o representante de uma autêntica humanidade” (Gislar Aulinger, *Das Humanum in der Regel Benediktis von Nursia*, Erzabtei St. Ottilien, 1950, p. 229, citado por André Fracheboud, « En tout humanité. L'entour d'un mot de saint Benoît », *Collectanea Cisterciensia* 1991, t. 53, p. 59-74 (p. 59).

39. PAUL VI, « Homélie à la consécration de la basilique du Mont-Cassin », 24 octobre 1964, *Documents pontificaux de Paul VI, 1964*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, p. 856-862 (p. 860).

1965, quando Paulo VI apresenta-se como “perito em humanidade”⁴⁰. Podemos também pensar, a título de exemplo, na encíclica pascal *Populorum Progressio*: “Deve-se promover um humanismo pleno [...] É claro, o homem pode organizar a terra sem Deus, mas sem Deus ele não pode, no fim das contas, organizá-la senão contra o homem”⁴¹. Para Paulo VI ser monge, o homem que recuperou a si próprio, não é apenas uma função perante a Igreja, mas perante o mundo.

[Há uma função] perante o mundo que ele deixou e à qual ele resta ligado pelos novos laços, criados por seu próprio afastamento: contraste, assombro, exemplo, possíveis confidências e conversações secretas, complementaridade fraterna. Digamos somente que esta complementaridade existe, e que ela toma uma importância tanto maior quando no mundo há mais necessidade dos valores conservados nos mosteiros, e que estes valores ele não os considera como tomados só para si, mas por ele sendo conservados, apresentados, oferecidos⁴².

Dentre os valores monásticos, que constituem como que uma marca da qualidade de uma cultura humana⁴³, da *humanitas* reteremos o sentido de uma atitude, de um estado de espírito, de um modo de ser emblemático da personalidade de Paulo VI, e que também é devido ao seu conhecimento experimental da vida monástica: o diálogo.

Se para São João Crisóstomo “Deus está constantemente em diálogo com o homem”, trata-se igualmente de uma indicação fundamental sobre a atitude que o homem deve ter frente a Deus e em todos os domínios de sua vida pessoal. Podemos compreender perfeitamente a vida monástica como diálogo: uma iniciativa e uma resposta que são buscadas ao longo dos anos. Este

40. “É como “perito em humanidade” que trazemos a esta organização o sufrágio de nossos últimos predecessores, o de todo o episcopado católico e o nosso, convencidos como somos de que esta organização representa o caminho obrigatório da civilização moderna e da paz mundial” (PAUL VI, « Discurso na ONU », 4 octobre 1965, *Documents pontificaux de Paul VI, 1965*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, p. 519-527 (p. 520).

41. PAULO VI, *Populorum Progressio*, 26 de março de 1967, n. 42.

42. PAUL VI, « Homélie à la consécration de la basilique du Mont-Cassin », 24 octobre 1964, *op. cit.*, p. 861.

43. Pode-se, igualmente, estudar a utilização que Cassiano, ao qual o monaquismo é devedor, inclusive o monaquismo beneditino, faz do substantivo *humanitas*. “De todos estes textos [as “Conferências” e as “Instituições”], aparece que não poderíamos restringir o sentido da palavra *humanitas* somente ao aspecto material da hospitalidade. Quase sempre, a palavra significa, ao mesmo tempo, os sentimentos que supõem a acolhida dos hóspedes: compaixão, bondade, condescendência, cordialidade” (FRACHEBOUD, André. *op. cit.*, p. 66).

diálogo vivo com Deus dá forma à atitude profunda do monge, fazendo dele um perito em diálogo, um “perito do encontro”, segundo a expressão frequentemente utilizada pelo Papa Francisco, em seus discursos aos religiosos.

Lendo, atentamente a Regra de São Bento, descobrimos que o diálogo está em toda parte, um diálogo que se fundamenta na iniciativa tomada por Deus em relação ao monge e à comunidade monástica, em seu todo. Este diálogo não se limita a palavras e a intuições, mas também se constrói por atos, por decisões. É assim que o prólogo retrata o diálogo inicial. O Senhor fala. O monge – ou o candidato a monge – interroga o Senhor. Ele responde por meio de suas obras.

No capítulo 2, vemos o Abade estabelecer o diálogo tanto com os turbulentos, quanto com os pacíficos. No capítulo seguinte, o vemos convocar toda a comunidade, toda vez que houver um assunto importante para tratar, e cada um é chamado a dar sua opinião, não importa sua posição ou sua idade, jovem, idoso, ex-escravo, nobre... Isso é impressionante, quando nos lembramos quanto o elitismo marcava a cultura de então. Os irmãos são formados para o diálogo: eles devem banir a arrogância, dando suas posições com simplicidade, sem respeito humano. Os capítulos seguintes apresentam o clima do diálogo: obediência, silêncio, humildade, realidades que não suprimem o diálogo, mas dão-lhe terra fértil e qualidade. Poderíamos, igualmente, consultar os capítulos 27 e 31, nos quais encontramos indicações preciosas neste sentido. Em várias passagens da Regra, São Bento fustiga o vício da murmuração⁴⁴. A murmuração é, precisamente, o sintoma da ausência de diálogo. O capítulo 68, sobre as coisas proibidas a um irmão, é igualmente um pequeno tratado sobre o diálogo. Fala-se ali de mansidão, de obediência, de diálogo paciente, em tempo oportuno, de exposição confiante das motivações, e da obediência por amor. O capítulo 72 oferece, igualmente, indicações preciosas sobre o diálogo entre irmãos no interior da comunidade.

Este resumo é apenas uma rápida enumeração dos elementos existentes na Regra, para uma real teologia do diálogo como efetivação do pensamento de São Bento, dentro do dinamismo da busca de Deus, do diálogo, como modo de viver a *humanitas*.

Podemos sublinhar a afinidade existente entre este modo beneditino de entrar em relação e a concepção e a prática do diálogo para Montini. É claro, um

44. “Antes de tudo, que não surja o mal da murmuração, em qualquer palavra ou atitude, seja qual for a causa. Se alguém for assim surpreendido, seja submetido a castigo mais severo” (*Regra de São Bento*, cap. 34).

dos seus textos mais importantes sobre este tema é a encíclica *Ecclesiam Suam*, escrito, evidentemente, pessoal e programático.

A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo no qual ela vive; a Igreja faz-se palavra; a Igreja faz-se mensagem; a Igreja faz-se colóquio⁴⁵.

O diálogo não é uma realidade periférica, mas constitui o modo de ser da Igreja no anúncio do Evangelho. A missão da Igreja é a de ir ao encontro do homem, da cultura contemporânea, da sociedade moderna, adotando a forma mais conveniente para alimentar esta relação: o diálogo. E Paulo VI põe o diálogo da Igreja no prolongamento do diálogo de Deus com os homens, diálogo que encontra seu ponto culminante na Encarnação.

Paulo VI enumera, em seguida, as quatro características do diálogo: a clareza, a mansidão, a confiança, a prudência. Este diálogo é “uma arte de comunicação espiritual”. Como Deus soube, e sabe comunicar-se com o homem, de nossa parte devemos ser peritos em comunicação. Entre a clareza e a prudência encontram-se duas características significativas da familiaridade com um grande comunicador, muito lido e imitado na família Montini: São Francisco de Sales. Em relação à mansidão, Paulo VI precisa:

O diálogo não é orgulhoso, não é pungente, não é ofensivo. A autoridade vem-lhe da verdade que expõe, da caridade que difunde, do exemplo que propõe; não é comando, não é imposição. O diálogo é pacífico, evita os modos violentos, é paciente e é generoso⁴⁶.

Contudo, lemos aqui palavras que poderíamos qualificar como beneditinas, na linha da célebre *discretio*. Podemos a elas acrescentar estas palavras, através das quais o Papa trata da quarta característica, a prudência:

Ela (a prudência) atende muito às condições psicológicas e morais de quem ouve [...]. Essa prudência leva a tomarmos o pulso à sensibilidade alheia e a modificarmos as nossas pessoas e modos, para não sermos desagradáveis nem incompreensíveis⁴⁷.

45. PAULO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, 6 de agosto de 1964, n. 38.

46. *Ibidem*, n. 47.

47. *Ibidem*.

O diálogo assim conduzido “realiza a união da verdade e da caridade, da inteligência e do amor”⁴⁸. Pode ser que o Papa traga na memória a oração impressa – graças ao trabalho de Dom Buenner, beneditino de Chiari – no verso da lembrança de sua ordenação sacerdotal: “Senhor, faça que todos os espíritos se unam na verdade, e todos os corações, na caridade”.

O diálogo, promovido por Paulo VI, como meio privilegiado do anúncio do Evangelho, quer-se respeitoso da pessoa com o qual ele é feito, e consciente de que sua iniciativa é sempre obra do Espírito Santo.

Descobre-se no diálogo como são diversas as vias que levam à luz da fé, mas como, apesar disso, é possível fazê-las convergir para o mesmo fim. Ainda que sejam divergentes, podem tornar-se complementares, levando o nosso raciocínio para fora das sendas comuns e obrigando-o a aprofundar as investigações e a renovar os modos de expressão⁴⁹.

Para Paulo VI, o diálogo, o colóquio, são o modo que ele escolheu para exercer seu ministério apostólico. Pois se trata da arte da comunicação espiritual, que experimentou desde sua juventude e que quer colocar a serviço da Igreja e do mundo. E os interlocutores são divididos em três grandes círculos: o mundo, os cristãos e os católicos. A atitude fundamental do Papa e da Igreja é claramente expressa:

Ninguém é estranho ao seu coração materno. Ninguém é indiferente ao seu ministério. Ninguém, se não quer, é seu inimigo⁵⁰.

Jean Guitton definiu muito bem a natureza do diálogo praticado por Paulo VI. “O diálogo de Paulo VI não é uma arte de mostrar sua própria opinião, nem a abnegação proposta pelos maliciosos, que consiste em ajudar seu próximo a ter outra posição ou fazê-lo crer em algo. Trata-se de buscar a verdade no outro e em si; de entrar, sem cessar, em contato com uma percepção diferente, mas igualmente amante da verdade: em sua exatidão, em sua pureza, ou mesmo em sua nuance suprema [...]. Trata-se de pensar em comum, estar sempre disposto a corrigir-se pela posição do outro; é fazer-se ajudar pelo seu adversário na busca do que é. Esta maneira honesta e modesta de pensar, se aplicada, não precisa de eloquência: ela trará em si mesma, por seu próprio exemplo, uma força de persuasão”⁵¹.

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*, n. 48.

50. *Ibidem*, n. 53.

51. GUITTON, Jean. *Dialogues avec Paul VI*, Paris, Fayard, 1967, p. 196.

Diálogo sim, contudo Paulo VI afirma, de modo bastante claro, o direito, a necessidade da tomada de decisão por parte da autoridade, que deve ser recebida com um olhar teologal. Estamos diante de uma característica do modo de governo montiniano, que une o respeito pelo outro, em um caminho de diálogo, e a autoridade absoluta da palavra daquele que recebeu um mandato. Notamos, igualmente, uma grande proximidade entre o exercício da autoridade segundo Paulo VI e a Regra beneditina.

Para concluirmos essas reflexões sobre o humanismo montiniano, caracterizado pela escolha do diálogo, em grande afinidade com a sensibilidade beneditina, podemos reler este retrato, que reagrupa o testemunho de tantas pessoas:

Cada encontro com ele, mesmo que por um momento breve, é uma experiência humana que renova e deixa um traço, algumas vezes, marcante. Ele nos faz perceber que alguma coisa de si se comunica com seu interlocutor, o qual não pode permanecer-lhe indiferente. É sua afeição, sua simpatia, seu calor humano que faz você se sentir igual a ele, que faz você se sentir à vontade e compreender que ele precisa de você, que ele conta com você e que você fará tudo para não fazê-lo sofrer e para colaborar com ele. Ele se apresenta com discrição, quase por inadvertência, mas você não pode fugir ao olhar penetrante de seus olhos azuis acinzentados. Ele não é explosivo, mas persuasivo; ele encoraja e confirma, com palavras cunhadas expressamente para você, das quais você não poderá duvidar. Suas palavras ressoam no seu interior por muito tempo, e depois de anos, você ainda se recorda delas claramente, como marcos de sua vida. E sua paternidade, sua doação e sua disponibilidade, que o fazem atento para com aquele que está com ele, como se somente este existisse. Ele possui uma capacidade ilimitada de acolhida e de abertura. Ninguém o encontra como se fosse um estranho ou alguém não disponível⁵².

Conclusão: Paulo VI e Solesmes

No quadro desta conferência, endereçada a todos os que por um motivo ou outro são “amigos de Solesmes”, parece oportuno concluir, detendo-nos em algumas lembranças das relações entre Paulo VI e Solesmes.

52. PANCIOLOI, Romeo. “Lottantesimo genetliaco di Paolo VI”, *Notiziario 11*, Instituto Paolo VI, Brescia, 1985, p. 86-92 (p. 88).

Já evocamos a breve parada que Montini fez em Solesmes, em julho de 1930, e depois sua passagem por Quarr, priorado ainda dependente de Solesmes, em julho de 1934.

Dom Prou teve a bondade de fazer-me uma pequena nota sobre suas relações com Paulo VI. Dou, então, a palavra a Dom Abade:

Encontrei Paulo VI durante uma audiência que me havia concedido, pelo final do ano de 1974. O Santo Padre me falou de Dom Guéranger, do qual festejaríamos o centésimo aniversário de morte no dia 30 de janeiro seguinte. Eu lhe ofereci um álbum com fotografias de Dom Guéranger que Dom Le Corre lhe tinha preparado. Paulo VI pôs-se a olhar as fotos, tranquilamente, mas exclamou: “Oh! Os olhos!”, quando chegou à fotografia do retrato feito por Gaillard. Ele se pôs a falar de Dom Guéranger, dizendo que tinha aprendido muito por causa dele. E acrescentou: “Os senhores, os beneditinos, não buscam beatificações ou canonizações, mas Dom Guéranger poderia ser beatificado”. Então eu lhe disse: “Santo Padre, quando Dom Roncalli era núncio na França, ia frequentemente a Solesmes; foi até lá cerca de dez vezes. Um dia, ele quis celebrar a missa do aniversário de morte de Dom Guéranger, pois ele muito o venerava, desde sua infância, tendo em parte aprendido o francês, a partir de seus 14 anos de idade, lendo *O ano litúrgico*”. Naquele dia, ele nos disse: “Se eu fosse papa, eu canonizaria Dom Guéranger”. E eu concluí: “Ele foi papa e não canonizou Dom Guéranger”. Paulo VI começou a rir e, levantando os braços para o céu, como costumava fazer, disse-me: “Mas ele não teve tempo! Pode ser que seu humilde sucessor...”.

Em seguida, durante uma de minhas estadias em Roma, Paulo VI pediu-me cinco vezes para fazer tudo o que estivesse ao meu alcance para salvar o canto gregoriano. Uma vez, inclusive, utilizou as seguintes palavras: “Eu suplico ao senhor de fazer tudo o que puder para salvar o canto gregoriano”. Uma ou duas vezes, ele me felicitou pelo que fazemos em Solesmes. Compreendi que se tratava do modo como celebrávamos a liturgia. Como fiz uma pequena careta de modéstia, que queria dizer, e que eu possivelmente tivesse dito: “Não fazemos nada de extraordinário”, ele acrescentou de modo preemptório: “Eu sei o que os senhores fazem, e eu os agradeço”⁵³.

A estas lembranças, seria interessante acrescentar as publicações dos monges de Solesmes durante o período do pós-concílio, que retiveram a atenção de Paulo VI. Eram controvérsias sobre a liturgia e a missa. Dom Oury, Dom

53. PROU, Dom Jean. *op. cit.*

Nau se comprometeram com a linha traçada pelo concílio e pelo Papa. Paulo VI até citou uma vez o livro de Dom Paul Nau, *Le mystère du corps et du sang du Seigneur (O mistério do corpo e do sangue do Senhor)*, durante uma audiência geral.

Para concluir esta modesta conferência, podemos afirmar que a vida monástica beneditina marcou profundamente Giovanni Battista Montini. Ele interiorizou valores beneditinos essenciais, que modelaram certas de suas escolhas, certas atitudes: a busca de Deus, o primado da liturgia, um humanismo monástico. Mais precisamente, na medida em que os valores essenciais eram, autenticamente vividos, a vida monástica beneditina nunca foi por ele concebida como uma simples conservação ou tentativa de recriar uma época que não mais existe. Pelo contrário, uma vida monástica com uma identidade clara poderia entrar em diálogo com as culturas, com o mundo, com as mulheres e os homens, não importa em que altura de suas buscas espirituais estivessem. Neste domínio, como em outros, Paulo VI sabia que a verdadeira Tradição não pode ser senão uma Tradição aberta.

Tradução recebida em 12/11/2019 e aprovada para publicação em 21/11/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i36-2019-9>

Como citar:

MAHIEU, OSB, Dom Patrice. São Paulo VI, discípulo de São Bento. Tradução de Frei André Tavares, OP. Título original: *Saint Paul VI, disciple de saint Benoît*. *Coletânea*: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 405-430, jul./dez. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Biblioteca da FSB-RJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Biblioteca
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ

Telefone: 55 21 2206-8286

E-mail: biblioteca@faculdadesaobento.org.br

*Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande lechange /
Si richiede lo scambio*

TÍTULOS NACIONAIS

1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica –
PUC. Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. **ArteFilosofia**

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Arte e Cultura
(IFAC-UFOP). Minas Gerais
(Semestral) (**Online**)

3. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

4. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

5. **Boletim Técnico do Senac**

Revista de Educação Profissional
Senac – Rio de Janeiro – RJ
(Quadrimestral) (**Online**)

6. **Caminhando - UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

7. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

8. **Caminhos**

Revista do Mestrado em Ciências da
Religião da Universidade Católica de
Goiás. Goiânia – Goiás (Semestral)
(**Online**)

9. Ciências da Educação

Centro Universitário Salesiano de São Paulo. Campinas – SP (Semestral) (Online)

10. Claretiano

Centro Universitário Claretiano – CEUCLAR. Batatais – São Paulo (Anual) (Online)

11. Cognitio

Centro de Estudos do Pragmatismo – Filosofia. PUC /SP – São Paulo (Semestral) (Online)

12. Conhecimento e Diversidade

Institutos Superiores La Salle Niterói – RJ (Semestral) (Online)

13. Convergência Lusíada

Real Gabinete Português de Leitura Rio de Janeiro (Semestral) (Online)

14. Cultura Teológica

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção São Paulo (Trimestral) (Online)
e-mail: rmiyagui@pucsp.br

15. Educação Especial

Universidade Federal de Santa Maria Santa Maria - RS (Quadrimestral) (Online)

16. Encontros Teológicos

Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC (Quadrimestral)

17. Espaços - ITESP

Instituto São Paulo de Estudos Superiores. São Paulo - SP (Semestral)

18. Estudos Bíblicos

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de Janeiro (Quadrimestral)

19. Estudos Teológicos

Escola Superior de Teologia São Leopoldo – RS (Semestral)

20. Fides Reformata

Instituto Presbiteriano Mackenzie Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper São Paulo – SP (Semestral)

21. Filosofazer

Revista do IFIBE - Biblioteca Bertheir. Passo Fundo – RS (Semestral) (Online)

22. Horizonte

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte – MG (Semestral) (Online)

23. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino Belo Horizonte – Minas Gerais (Semestral)

24. Interações

Revista Internacional de Desenvolvimento Local Campo Grande – Mato Grosso do Sul (Semestral) (Online)

25. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana Indaiatuba - SP (Mensal)

26. Kairós

Instituto Teológico Pastoral Fortaleza – CE (Semestral)

27. Linguagem e Discurso

Universidade do Sul de Santa Catarina
– UNISUL
Tubarão – Santa Catarina
(Quadrimestral) (**Online**)

28. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

29. Logos

Faculdade Diocesana São José –
FADISI. Rio Branco – Acre (Semestral)

30. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

31. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André –
SP (Mensal)

32. O Que nos Faz Pensar

Cadernos do Departamento de
Filosofia. PUC – Rio de Janeiro
(Irregular) (**Online**)

33. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM

Faculdade Paulus de Comunicação –
FAPCOM. Vila Mariana – São Paulo
(Semestral)

34. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Belo Horizonte – MG
(Quadrimestral)

35. Redes

Faculdade Salesiana de Vitória – FSV.
Vitória – Espírito Santo (Semestral)
(**Online**)

36. Reflexão

Pontifícia Universidade Católica de
Campinas. Campinas – SP (Semestral)
(**Online**)

37. Religião e Cultura

Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo (Semestral)

38. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana.
Centro Scalabriniano de Estudos
Brasília - DF (Semestral)

39. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

40. Revista de Filosofia

Universidade Católica do Paraná –
Aurora (Semestral) (**Online**)

41. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro (Anual)

42. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

43. Série Estudos

Revista do Mestrado em Educação da
Universidade Católica Dom Bosco. Rio
Grande do Sul (Semestral) (**Online**)

44. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

45. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

46. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

47. Teológica

Faculdade Teológica Batista
Editora Teológica – Perdizes – SP
(Anual) (**Online**)

48. T.Q - Teologia em Questão

Faculdade Dehoniana
Taubaté – São Paulo (Semestral)

49. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)

50. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

51. Unidade e Carisma

Revista do movimento dos Focolares
Vargem Grande – SP (Trimestral)

52. Vida Pastoral

Pia Sociedade de São Paulo
São Paulo – SP (Bimestral)

53. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS**1. Agustiniana**

Agustinos de Castilla
Madri – Espanha (Quadrimestral)

2. Allpanchis

Revista Del Instituto de Pastoral
Andiana – Peru (Semestral) (**Online**)

3. Alpha Omega

Pontificio Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

4. Alternativas

Managua – Nicarágua (Semestral)

5. Anales de Teología

Universidad Católica de la Santísima
Concepción
Chile (Semestral)

6. Anales Valentino

Facultad de Teología San Vicente Ferrer
de Valencia
España (Semestral)

7. Asprenas

Campania Notizie Srl
Napoli – Itália (Trimestral)

- 8. Carthaginensia**
Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)
- 9. CLAR**
Bogotá/ Colômbia
Kimpres Ltda (Trimestral)
- 10. Coloquio**
Abadía de San Benito
Luján – Argentina (Trimestral)
(Online)
- 11. Compostellanum**
Archidióceses de Santiago de
Compostela. Santiago de Compostela –
Espanha (Semestral)
- 12. Credere Oggi**
Messaggio di S. Antonio
Padova – Itália (Bimestral)
- 13. DavarLogos**
Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)
- 14. Didaskalia**
Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)
- 15. Eborensia**
Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)
- 16. Efemérides Mexicana**
Universidad Pontificia de México
D.F. México (Trimestral)
- 17. Española de Filosofía Medieval**
Universidad de Zaragoza – Espanha
(Anual)
- 18. Estudio Agustiniano**
Publicaciones Periódicas de Los
Agustinos de España – Valladolid –
Espanha (Cuatrimestral)
- 19. Estudios Eclesiásticos**
Facultades de Teología de La
Compañía de Jesús en España
Madrid – Espanha (Trimestral)
- 20. Fórum Canonicum**
Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico. Universidade Católica
Portuguesa – Portugal (Semestral)
- 21. Igreja Luterana**
Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)
- 22. Isidorianum**
Centro de Estudios Teológicos de
Sevilla. Sevilla – Espanha (Semestral)
- 23. ITER**
Universidad Católica Andrés Bello
Instituto de Teología para Religiosos
Caracas – Venezuela (Cuatrimestral)
- 24. La Ciudad de Dios**
Real Monasterio del Escorial
Madrid – Espanha (Cuatrimestral)
- 25. Mayéutica**
Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)
- 26. Old Testament Abstracts**
Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensual)

27. **Proyección**
Facultad de Teología de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)
28. **Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli**
Dell’Istituto Meridionale di
Francescanesimo. Napoli – Itália
(Anual)
29. **Scripta Theológica**
Facultad de Navarra. Pamplona –
Espanha (Quadrimestral)
30. **Selecciones De Teologia**
Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)
31. **Stromata**
Facultades de Filosofia Y Teologia
Universidad del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)
32. **Studia Moralia**
Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)
33. **Studia Patavina**
Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)
34. **Studium – Filosofia y Teologia - Argentina**
Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (Online)
35. **Studium - Espanha**
Institutos Pontificios de Filosofia y
Teología de Madrid
La Universidad de Santo Tomás
de Manila. Madrid – Espanha
(Quadrimestral)
36. **Studia Cordubensia**
Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)
37. **Teologia – Italia Settentrionale**
Facoltà Teologica dell’Itália
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)
38. **Theologia Xaveriana**
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá – Colômbia (Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br** O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
14. Aceitam-se artigos em espanhol.
15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
17. Citação direta, de até três linhas, deve estar no texto contida entre aspas. As referências da citação devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor em caixa alta, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (DERRIDA, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (MUMFORD, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiróides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (ASSIS, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (CLARAC; BONNIN, 1985, p. 72).

Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citação direta, com mais de três linhas deve vir destacada do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir em caixa alta, seguido do ano da publicação e da página (AUTOR, ano, p. 0).
19. Citação em outro idioma deve constar no original no corpo do artigo, e a tradução em nota de rodapé, acompanhada da expressão ‘tradução nossa’ entre parênteses, conforme o exemplo abaixo:

The liturgical entity consists rather of the united body of the faithful as such – the Church – a body which infinitely outnumbers the mere congregation. The liturgy is the Church’s public and lawful act of worship, and it is performed and conducted by the officials whom the Church herself has designated for the post – her priests (GUARDINI, 1998, p. 19).¹

Tradução do autor do artigo em nota de rodapé:

1. A entidade litúrgica consiste, ao invés disso, no corpo unido dos fiéis como tal – a Igreja – um corpo que, infinitamente, supera a mera assembleia. A liturgia é o ato público e legítimo de adoração da Igreja, e é executado e conduzido pelos oficiais a quem a própria Igreja designou para essa função – seus sacerdotes (tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada Referências devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.
21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em *italico*) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: _____. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Direitos autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista.



Solicite a ASSINATURA da revista Coletânea
pelo e-mail revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br
com as informações indicadas no verso desta folha.