

ISSN 2318-4906

COMUNICAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA

ESTRUTURA ORGÂNICA DA COMUNIDADE

DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

ESTADO EM MAQUIAVEL

IGREJA EM SAÍDA

A PAIXÃO DE SANTA PERPÉTUA - TRADUÇÃO

DISCURSO DO MÉTODO - RESENHA

colloquium 

ANO III - - 2018



REVISTA CIENTÍFICA DO SEMINÁRIO MAIOR DOM JOSÉ ANDRÉ COIMBRA

COLLOQUIUM

Ano III, 2018

Versão Impressa

Patos de Minas – MG

2018

C714 Colloquium / Seminário Maior Dom José André Coimbra - v.3, n.3
(2018)-. Patos de Minas, MG : Grafipres

Anual

ISSN 2318-4906

1. Conhecimento - Periódicos 2. Filosofia - Periódicos 3. Teologia
- Periódicos. 4. Religião - Periódicos. 1. Seminário Maior Dom José
André Coimbra

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Traduções para o inglês: Matheus Soares Moraes

Revisão metodológica: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Revisão gramatical: Prof. Esp. Agenor Gonzaga dos Santos

Revisão final: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Capa:

Arte: Cléber Faria Silva.

Pedidos:

Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16

CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG

Fone: (34) 3822-7658

© *Todos os direitos reservados*

Editor responsável:

Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes

Conselho Editorial:

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFMCap
Prof. M. Sc. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva
Prof. M. Sc. Pe. Antônio Carlos Paiva
Prof. M. Sc. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta
Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Conselho Consultivo:

Prof. Dr. Pe. Wellington José Santana
Prof. M. Sc. Mons. José Magno do Nascimento
Prof. M. Sc. Pe. Edmar José da Silva
Prof. M. Sc. Pe. Danival Milagres Coelho
Prof. M. Sc. Pe. Ezequiel Macedo Galvão
Prof. M. Sc. Pe. Wagner José dos Santos
Prof. M. Sc. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira
Prof. M. Sc. Pe. Geraldo Magela de Almeida
Prof. M. Sc. Pe. Gualter Pereira da Silva
Prof. M. Sc. Francisco Sérgio Gomes
Prof. M. Sc. Alessander Freitas do Amaral
Prof. M. Sc. Marcos A. Caixeta Rassi
Prof.^a M. Sc. Delza Ferreira Mendes
Prof. M. Sc. Diác. Robson Adriano F. D. Silva

SUMÁRIO

- 06** Sumário
- 07** Carta do Editor
- 09** Comunicação e transcendência na filosofia personalista de Emmanuel Mounier
(Luiz Paulo Teixeira)
- 39** A estrutura orgânica da comunidade: contribuições de Edith Stein em *Indivíduo e Comunidade*.
(Gabriel Mauro da Silva Rosa)
- 60** A fundamentação da dignidade da pessoa humana em Immanuel Kant
(Marcos Vinícius Magalhães Teixeira)
- 78** O conceito de Estado no pensamento de Maquiavel à luz da obra “O Príncipe”
(Vitor Alexandre Pereira de Castro)
- 100** Igreja em saída: uma proposta concreta de conversão pastoral a partir da missão da Igreja anunciada na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*
(Welkler Santos da Silva)
- 123** A paixão de Santa Perpétua: tradução e comentários.
(Frederico de Sousa Silva)
- 154** Resenha: O discurso do Método
(Marcos Henrique Dias Moreira)

Carta do Editor¹

A “Colloquium: Revista Científica do Seminário Maior Dom José André Coimbra” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas/MG), que pretende contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de Filosofia, Teologia e Cultura Religiosa.

A ideia inicial era de que seria uma publicação anual. Porém, por falta de artigos não conseguimos manter a proposta original. O primeiro número foi publicado em 2013 e o segundo somente em 2016. Com muita alegria em 2018 nasce o terceiro número com temas variados, porém, a maioria de teor filosófico.

Professor Luiz Paulo Teixeira, no primeiro artigo, nos brinda com um importante artigo sobre comunicação e transcendência na filosofia personalista de Emmanuel Mounier, salientando a necessidade, hoje, de uma filosofia que respeite a pessoa em sua essência e se engaje em sua causa.

No segundo artigo, Gabriel Mauro da Silva Rosa, partindo da obra de Edith Stein, indivíduo e comunidade, trabalha a estrutura orgânica da comunidade e afirma que somente na comunidade poderá haver uma genuína formação.

A fundamentação da dignidade da pessoa humana em Emmanuel Kant é estudada por Marcos Vinícius Magalhães Teixeira, no terceiro artigo.

¹ Esta versão *online* está apresentada *ipsis litteris* à versão impressa da ano de lançamento

O aluno Vitor Alexandre Pereira de Castro, no quarto artigo, trabalha o conceito de Estado no pensamento de Maquiavel, partido da obra *O Príncipe*.

O quinto artigo, escrito por Welker Santos da Silva, propõe uma reflexão teológica sobre “Igreja em saída”, baseada na Exortação Apóstólica *Evangelii Gaudium*.

No sexto artigo temos uma jóia rara: pela primeira vez, em português, é traduzida a obra “A paixão de Santa Perpétua”. O doutor em letras clássicas, Professor Frederico de Sousa Silva, é quem nos presenteia com essa preciosidade.

Por fim temos a satisfação de publicar a primeira resenha que nos foi enviada. Marcos Henrique Dias Moreira trabalha o discurso do Método de René Descartes.

Aos autores dos diversos artigos, professores e pesquisadores, nosso profundo agradecimento, extensivo aos membros do conselho editorial e do conselho consultivo. Sem vocês seria impossível a sobrevivência de nossa revista.

O editor

COMUNICAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA NA FILOSOFIA PERSONALISTA DE EMMANUEL MOUNIER

COMMUNICATION AND TRANSCENDENCE IN EMMANUEL MOUNIER'S PERSONALISM PHILOSOPHY

Luiz Paulo Teixeira*

RESUMO

O personalismo cristão de Emmanuel Mounier (1905-1950) surgiu como resposta à “desordem estabelecida”, que se disseminou por toda a Europa na primeira metade do século XX. Três poderes absolutamente deletérios insurgiam-se contra a pessoa humana: os regimes totalitaristas, o capitalismo e o cristianismo desvitalizado. Diante disso, Emmanuel Mounier iniciou um movimento que visava unir dialeticamente pensamento e ação. Seu objetivo era salvaguardar a pessoa e a sua eminente dignidade. Toda pessoa está universalmente vocacionada à existência incorporada, à comunicação e à conversão íntima e transcendente. Essa compreensão do universo pessoal é fundamental, porquanto somente assim o seu núcleo axiológico será preservado de quaisquer formas de alienação e opressão, bem como de posturas pessimistas, individualistas e coletivistas. Em tempos hodiernos, há a inegável necessidade de uma filosofia que respeite a pessoa não só pensando a sua essência, mas também se engajando em sua causa.

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL. Licenciado em filosofia pela Faculdade Entre Rios do Piauí - FAERPI. Atua como professor efetivo no Estado de Minas Gerais. Contato: luizpauloto@hotmail.com.

Palavras-chave: Emmanuel Mounier, Personalismo Cristão, Pessoa, Comunicação, Transcendência.

ABSTRACT

The Christian personalism of Emmanuel Mounier (1905-1950) emerged as a response to "established disorder" which spread throughout Europe in the first half of the twentieth century. Three absolutely deleterious powers revolted against the human person: the totalitarian regimes, capitalism and weakened Christianity. Emmanuel Mounier started a movement that aimed to join thought and action dialectically. His goal was to safeguard the person and his lofty dignity. Every person is universally suited to the, communication and intimate and transcendent conversion. This understanding of personal universe is fundamental, therefore only his core evaluation will be preserved from any forms of alienation and oppression, as well as pessimistic, individualistic and collectivist attitudes. In modern times, there is a undeniable necessity for a philosophy which respects the person not only thinking of its essence, but also engaging its cause.

Keywords: Emmanuel Mounier, Christian Personalism, Person, Communication, Transcendence.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A filosofia nasce do espanto diante do real. O mundo afeta a pessoa humana de tal modo que permanecer indiferente às suas provocações é algo quase impossível. Muitas vezes, o espanto não é só admiração, distanciamento ou contemplação, mas é também paixão pela existência e, assim, filosofia torna-se uma tensão essencial em direção ao fundamento divino da realidade, superando a definição de um saber puramente intelectual do "olhar para", distanciado e inconsequente. A paixão pelo mundo faz o filósofo perceber a presença da banalidade que esvazia os mistérios da existência, tornando-a opaca. Cabe-lhe a missão, indubitavelmente profética, de "desbanalizar" o banal e reestabelecer o primado transcendente da existência.

Diante da desvalorização da pessoa pelo próprio ser humano e do crescimento do individualismo como “filosofia” de vida, torna-se necessário, a quem se coloca contra essas posturas, desenvolver argumentos suficientemente convincentes e racionais, a fim de demonstrar uma nova possibilidade de ver e de ser pessoa humana, comprometendo-se com a sua causa, que é ao mesmo tempo de todos.

Esta investigação nasceu da procura por um pensamento que não se reduzisse a meras construções intelectuais ou jogos de linguagem ou de antinomias, mas que efetivamente contribuísse para compreender e agir sobre os desvios da ação, que impossibilitam concretizar uma condição realmente humana para cada indivíduo.

Emmanuel Mounier (1905-1950) foi um filósofo profundamente “apaixonado” pela realidade em que estava inserido, por isso posicionou-se arduamente contra as desordens que a banalizavam. Ele iniciou um movimento que repercutiu positivamente na França e em vários países do mundo. A sua denúncia era clara: a crise que afetava o ocidente não era apenas moral, econômica ou política, mas era, sobretudo, espiritual, pois era uma crise da pessoa humana.

Ele não se contentou apenas em pensar essa situação, mas agiu profundamente para transformá-la, reconciliando o pensamento com a ação e ambos com uma postura otimista diante da existência. Em vista de uma discussão aprofundada sobre alguns aspectos que mostram a compreensão mounieriana sobre a pessoa, este artigo pretende abordar duas dimensões fundamentais da vocação ontológica humana, quais sejam, comunicação e transcendência, demonstrando assim como a filosofia personalista cristã ainda é um importante referencial teórico para se entender quem é a pessoa bem como o seu lugar no mundo.

2 A COMUNICAÇÃO COMO VOCAÇÃO ONTOLÓGICA DE ABERTURA AO OUTRO

Mounier inicia o segundo capítulo da obra *O Personalismo* dizendo que a comunicação é uma experiência fundamental, pois a pessoa não reside na autossuficiência e na afirmação solitária, mas na relação interpessoal. (MOUNIER, 1964, p. 59). Se se observa a história da humanidade, no entanto, logo se perceberá que a comunicação não é uma realidade imediatamente dada, pois a trajetória temporal humana é marcada por conflitos de todas as espécies. E onde cessam os embates hostis, iniciam-se as indiferenças. Por conseguinte, alguns filósofos, como Sartre, viram na comunicação não um lampejo de camaradagem e comunhão, mas de possessão e submissão: “cada um de nós é, necessariamente, ou um tirano, ou um escravo. O olhar dos outros rouba-me o universo, a presença dos outros detém a minha liberdade, a sua escolha paralisa-me. O amor é uma infecção mútua, um inferno.” (Id, 1964, p. 60).

Ao lado oposto à filosofia otimista-trágica de Mounier, algumas tendências pessimistas insurgiram-se vociferantemente, afinal não se deve esquecer a situação celeumática vivida pela Europa no século XX e a sensação de insegurança, absurdidade e falta de sentido imperantes em todos os estamentos sociais. Ora, em situação generalizada de desconfiança, há quem pense que o outro não seja aquele com quem se torne possível união de forças e solidariedade de esforços, mas um sujeito por parte do qual há invasão agressiva da intimidade alheia, transformando-lhe a subjetividade em objeto. Sartre é um filósofo emblemático da chamada “experiência noturna”². Ele não descarta a

² Para Sartre, segundo Mounier, a existência nunca é uma necessidade, mas uma simples contingência. Nada precisa existir. Se os entes existem é pelo acaso e por isso “sobram” no universo; por direito, nada deveria emergir como existente. Fica, então, a imagem do “ser doentio” e fragmentado. Sartre, em sua ontologia, diz que o ser é composto por duas regiões incomunicáveis entre si. (Cf. MOUNIER, *op. cit.* p. 124). Uma região é o ser em-si, que é o ser primeiro na ordem da existência. Sua característica mais fundamental é a própria rispidez e solidificação, verdadeira compacidade amorfa e confusa. Essa manifestação

necessidade do outro, porém redu-lo a uma função meramente provocativa de vergonha: o sujeito de um ato, diante do outro, faz de si o juízo de ser parecido a um objeto. Isso porque, na concepção sartreana, os indivíduos veem-se mutuamente como objetos: “esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são objetos para mim, sem a menor dúvida.” (SARTRE, 2001, p. 326). O perigo da comunicação, deste modo, está no olhar:

Na experiência direta do Outro enquanto olhar, defendo-me experimentando o Outro, e resta-me a possibilidade de transformar o Outro em objeto. Mas, se o Outro é objeto para mim enquanto me olha, então estou em perigo sem saber. Assim, minha cegueira é inquietação, por ser acompanhada da consciência de um “olhar errante” e inapreensível que ameaça alienar-me sem que eu o saiba. Esse mal-estar deve ocasionar uma nova tentativa de apropriar-me da liberdade do outro. (*Ibid.* p. 476).

Mounier reconhece que o mundo do outro não é o reino das hospitalidades, mas é, sobretudo, o espaço do desafio, da provocação, da adaptação e da abnegação. Nesse conflito, aparece o pior dos inimigos para o personalismo e para a pessoa humana: o individualismo como autodefesa às exigências do

do ser é absolutamente impessoal. Mounier contrapõe essa descrição do ser sartreano a do cristianismo, para o qual o “Ser primeiro é uma pessoa, criadora de pessoas.” (*Ibid.*, p. 125). A outra “região” do ser é o ser “para-si”, cujo conceito resgata a espontaneidade perdida no ser em-si, representado pela consciência. No entanto “o para-si, sem o em-si, não poderia existir mais do que como ‘uma cor sem forma, ou do que um som sem altura e sem timbre’; o em-si, ao contrário, não tem necessidade do para-si, para ser.” (*Ibid.*, p. 125). O mundo sartreano é basicamente marcado pela incapacidade de justificá-lo, causando a fuga. O homem de Sartre é o da debandada. Esse tipo de homem, segundo Mounier, “[...] desconhece experiências capitais: a do recolhimento como meio de conquista da vida autêntica, a da paz com o mundo, da fidelidade criadora, da elaboração progressiva.” (*Ibid.*, 130). Em síntese, Mounier pretende dizer que a consciência, segundo Sartre, é infeliz, pois tanto permanecendo no em-si quanto deslizando em direção do para-si nada a justifica como existente. A existência é pura ausência de sentido. A “experiência noturna”, portanto, transcreve o sentimento de ojeriza de quem não pode explicar a outro o que vê e sente deslizar-se para o fundo do precipício e do terror.

mundo relacional. O individualista autodefende-se por meio de seu ensimesmamento, da objetivação imposta sobre os outros indivíduos e da espelhação da realidade, ou seja, ele pretende que as coisas reflitam a sua subjetividade egodistônica. Mounier afirma enfaticamente que não é a liberdade, mas a indisponibilidade para a relação que objetiva o outro. “Assim sendo, é um projeto prévio de indisponibilidade, e não na minha liberdade de sujeito, que eu capto o outro como objeto, é na mesma disposição que eu me reduzo a recebê-lo como invasor.” (MOUNIER, 1972a, p. 44). Ele acrescenta: “Tudo será diferente se, em relação a mim mesmo e ao outro, eu me colocar em uma disposição de disponibilidade. Não penso mais em mim como ser-a-proteger. ‘Estou aberto’ ao mundo e a outrem, ‘presto-me’ à sua influência, sem cálculo nem desconfiança sistemáticos.” (MOUNIER, 1972a, p. 44-45).

A cultura que se produz dessa relação de superficialidade é ao mesmo tempo uma máscara incrustada no rosto do indivíduo, que cria uma situação na qual não dá mais para diferenciar o espetáculo provocado pelos atores e os existentes da vida real. Desse modo, esse comportamento dissimulado e despersonalizado gera o próprio individualismo: “sistema de costumes, de sentimentos e de instituições que organiza o indivíduo partindo de atitudes de isolamento e de defesa.” (Id., 1964, p. 61). O ser individualista não se abre para nenhuma atitude relacional de camaradagem, de comunhão e de solidariedade.

A pessoa precisa purificar-se do indivíduo que subsiste nela para crescer, assim ela se tornará “disponível” ao outro; do contrário, sua existência tende a se coisificar, esvaziando-se de humanidade. De acordo com Gabriel Marcel, “el yo está, sin duda, situado delante de este dilema: realizarse o huir. Allí donde no se realiza, no puede más que experimentarse él mismo como un vacío abierto, insoportable, y del que es necesario protegerse cueste lo que cueste.” (MARCEL, 1990, p. 24). Nesse sentido, realização humana enquanto comunidade de seres pessoais confunde-se com a disponibilidade para o outro.

(O nós) só se forma de próximo em próximo, em torno de cada pessoa como seu núcleo e ficará fraco e assim como cariado, se uma só pessoa deixar de irradiar seu esforço sobre toda a comunidade. Um nós comunitário, um pouco amplo, forma-se assim de tantos outros nós-dois, nós-três etc. cruzados ao infinito [...] (MOUNIER, 1974, p. 38).

A comunicação é o evento primitivo da pessoa, uma vez que “a criança de seis a doze meses, saindo da vida vegetativa, descobre-se nos outros, aprende nas atitudes que a visão dos outros lhes ensina. Só mais tarde, à roda do terceiro ano, virá a primeira vaga de egocentrismo reflexo.” (Id, 1964, p. 63). A experiência primitiva é a da segunda pessoa: o tu e o nós têm primazia em relação ao eu. A ausência do *alter* faz engendrar o *alienus*, isto é, aquele que está desprovido da consciência de que sua realização acontece mediante interação das subjetividades em vista do compromisso não consigo mesmo, mas com o outro. Assim, existe-se na medida em que se existe para os outros: “numa frase-limite”: ser é amar. O amor, por sua vez, “não é um acréscimo intempestivo. Sem amor nada existe. O amor não é consonância, nem complacência, nem simples agrado. Será verdade no tocante à simpatia e às afinidades eletivas pelas quais buscamos no outro uma ressonância de nós mesmos.” (MOIX, op. cit., p. 145). O amor, por vezes, não busca semelhanças, mas sempre procura confirmar distinções. “É afirmação do outro como outro”. A comunhão tem dois movimentos libertadores: de quem liberta e de quem é libertado, por isso “o acto de amor é a mais forte certeza do homem, o ‘cógito’ existencial irrefutável: amo, logo o ser é, e a vida vale (a pena ser vivida).” (MOUNIER, 1964, p. 69).

Aqui cabe um paralelo entre a filosofia de Mounier e a de Martin Buber (2012), pois este também buscou como fundamento primordial do seu pensamento o diálogo (comunicação) existencial do ser humano face-a-face com o outro. O diálogo é-lhe um problema real, visto que, depois de tomar consciência de si, a pessoa busca entender e entender-se junto ao mundo, no qual o outro também está inserido, gerando, de fato, uma reflexão que ultrapassa os limites do intelectualismo e acena para a totalidade da pessoa. Para Buber (2012), a consciência

intersubjetiva é o meio pelo qual a pessoa humana reconhece a existência de um mundo exterior, desfazendo a ideia de uma realidade solipsista. A filosofia deve ser provocação para uma existência livre, responsável e engajada. Os conceitos “palavras-princípio” originam duas possibilidades para o homem realizar sua existência. “A palavra-princípio Eu-Tu” evoca a vida dialógica, a relação ontológica e a contemplação, em que “Eu” procura dialogicamente pelo “Tu” que se deixa conhecer, ao passo que a “palavra-princípio Eu-Isso” estabelece o reino objetivado do “Isso”, o lugar da experiência impessoal e da utilização do objeto pelo “Eu-egótico”. Assim como há uma postura positiva de Mounier em relação à cosmicidade, Buber também reconhece que a atitude humana manifestada por meio da relação “Eu-Isso” lhe é necessária ao seu modo de existir tecnicamente no mundo. Entretanto, “se o homem não pode viver sem o Isso, não se pode esquecer que aquele que vive só com o Isso não é homem.” (BUBER, 2012, p. 72). Em outras palavras, a dialogicidade é fundamental à realização do ser pessoal.

A pessoa toma consciência de si como participante do ser, como um ser com, como um ente. O egótico toma consciência de si como um ente-que-é-assim e não-de-outro-modo. A pessoa diz: “Eu sou”, o egótico diz: “Eu sou assim”. “Conhece-te a ti mesmo” para a pessoa significa: conhece-te como ser. Para o egótico: conhece o teu modo de ser. Na medida em que o egótico se afasta dos outros, ele se distancia do Ser. (Ibid., p. 91).

Para gerar, fomentar e cuidar das relações personalizadas é necessária a existência de uma sociedade em que desde as suas bases elementares o paradigma seja a natureza de pessoas. Como toda obra personalista, também essa sociedade precisa ser construída. Mounier elenca cinco passos julgados indispensáveis para essa construção. O primeiro é sair de nós próprios por meio do desapossamento da existência em vista da disponibilidade para o serviço do próximo; o segundo consiste em compreender a posição do outro, colocando-se no lugar dele, a fim de captar a singularidade que o faz ser uma pessoa absoluta; o terceiro refere-se à capacidade de empatia, que consiste em

assumir o destino, as dores e as alegrias do outro; o quarto diz respeito em dar e dar-se generosa e gratuitamente. Essa é uma forma de dissolver a opacidade e anular a solidão; o quinto tem por base a fidelidade, de modo que, ao lançar-se com destemor nas aventuras pessoais da vida (amor, amizade, família, comunidade etc.), a pessoa mantenha-se aberta ao princípio originante da criatividade e do renascimento.

A objetivação do outro acontece quanto ele é tratado como ausente, objetos de classificações e repertório de onde se tiram as informações. Tratá-lo como sujeito é o reconhecimento conquistado de que não se pode definir ou classificá-lo. O individualista reconhece a inesgotabilidade de seu ser, mas pela ausência de amor-alteridade, não vê os demais como destinatários dos mesmos atributos, por isso tenta despersonalizá-los. Na verdade, o indivíduo egoísta não suporta pensar a existência de alguém que desfrute dos mesmos privilégios. O fato, então, do ser humano não ser constituído de puro amor faz a comunicação enfrentar algumas situações-limite, das quais a ausência de consciência interpessoal, que pode levar ao esvaziamento do diálogo e, por vezes, gerar mal-entendidos. Além disso, existe uma má vontade fundamental que elimina a necessidade de reciprocidade. A existência traz suas opacidades que fazem barreira à comunicação, de tal modo que até mesmo a formação de novas “reuniões de reciprocidades” pode fomentar também novos egocentrismos, dividindo o homem do homem.

Esses obstáculos geram sentimento de estar maciçamente rodeado por indivíduos e solitariamente abandonado por pessoas. Há, às vezes, entre grupos de indivíduos mais abandono do que comunicação, mais exposição do que interatividade. Nessa altura da reflexão, Mounier distingue comunidade de coletividade. Ele esclarece que não se trata de defender a comunidade como o lugar reduzido da ação humana, estável e previsível; porque favorece relações mais próximas, abusa-se dessa mística (comunitária), confundindo-a com a do pequeno. Desse modo, quando

[...] o homem vê aumentar o seu raio de acção sente apoderar-se de si o mesmo pânico, o mesmo sentimento de ameaça e de abandono. De cada vez invocou então, tal como hoje, sociedades 'à altura do homem', 'à medida do homem'. Mas qual é a medida a que o homem foi feito? A dos jardins dos arredores das cidades e dos bairros vizinhos, ou a do universo e da história?" (MOUNIER, 1964, p. 71).

Por outro lado, deve-se fazer uma assaz crítica ao gigantismo social redutor dos homens a esquemas lógicos, econômicos ou meramente estatísticos. Pensando-os em massa, reduz-os à matéria, negando-lhes o direito à personalidade. O personalismo tem o objetivo, para manifestar esta inegável vocação da pessoa, que é a comunicação realizada em comunidade, de elencar uma hierarquia de coletividades segundo o critério de favorecimento aos seus membros da possibilidade de personalização. Como filósofo atento à realidade e engajado, Mounier entende que uma relação social não organizada em estruturas, uma família humana não ligada por vínculos psicológicos e jurídicos e uma economia humana não regulamentada e sem câmbio entre trocas e escolhas seriam de outra natureza, talvez divina. O humano pressupõe essas relações. Todavia elas não precisam ser selvagens ou endurecidas, mas necessitam passar pela personalização.

Segundo Mounier, a forma mais baixa da existência humana é a que Heidegger identificou como "mundo do man". Nesse mundo a consciência é letárgica e a responsabilidade falha; as opiniões, difusas; as atitudes, conformadas aos sistemas políticos e sociais mediocremente imorais; as massas perdem-se no anonimato. Nele só há indivíduos que se renunciam a ser a todo instante, pois nunca se encontram na unidade. É uma total indiferença a tudo e a todos.

Há outros tipos de sociedades mais individualizadas, porém não mais personalistas, que se especializaram em funções: não para unir, mas para condenar. Em uma família, por exemplo, em que os únicos laços preponderantes são os de sangue, o lugar torna-se um antro de indiferença e discórdias. Não há cumplicidade, mas interesses gerados pelo egocentrismo. As

funções tendem a se cristalizar em classes e as diferenças pessoais em inferioridades. Formam-se as sociedades oligárquicas e patriarcais, com suplantação do nós em vista do todo.

No século XVIII, fundou-se a chamada “sociedade racional”, uma tentativa de afastar as paixões da alma, apegando-se ao pensamento impessoal. Na prática esse comportamento consistiu em regular a vida cotidiana por meio dos ordenamentos jurídicos formais. Viu-se, contudo, que nem mesmo o Direito evita a guerra e o sofrimento. No centro está a pessoa, a única concepção realmente revolucionadora das estruturas institucionais, de tal forma que não se pode estabelecer a universalidade, esquecendo-a. Fracassada a tentativa, houve uma violenta inversão: do racionalismo jurídico passou-se ao “furor irracionalista”, as múltiplas “místicas”, aos fascismos, esoterismos etc. De fato, a tensão entre o excesso e a falta faz o ser humano perder-se em relação à justa medida, a qual, quando encontrada, promove humanização. O direito, por exemplo, é uma mediação absolutamente necessária para conferir segurança a cada um e refrear o “egoísmo biológico”, permitindo que os instintos sejam trabalhados em vista da inserção no universo pessoal. O pensamento pelo pensamento é puro delírio. Mas a ciência e a razão objetivas são suportes indispensáveis à relação intersubjetiva e ao progresso humano.

A comunidade pensada por Mounier é aquela em que as pessoas estão em unidade, que não é de identidade, pois “por definição, a pessoa é aquilo que não pode ser repetido” (MOUNIER, 1964, p. 77), mas por alguma medida comum entre elas, basicamente pela justiça, liberdade e fraternura. Essa concepção foi afirmada, sobretudo, pela tradição judaico-cristã. Para os cristãos todos são criados à imagem e semelhança de Deus e herdeiros de um mesmo reino. Essa ideia opõe-se às múltiplas formas possíveis de segregação entre pessoas, pois “[...] um homem, mesmo diferente, mesmo degradado, é sempre um homem, a quem devemos permitir que viva como um homem”

(MOUNIER, 1964, p. 78), e está incluída também na visão moderna de igualdade. Assim,

[...] eu não me consumo como pessoa senão no dia em que eu me dou aos valores que me elevam acima de mim mesmo. Igualmente o nós de um grupo é apenas um receptáculo de individualidades mais ou menos impessoais. Só começa a ser um nós comunitário no dia em que cada um de seus membros descobriu cada um dos outros como uma pessoa e se põe a tratá-lo como tal, a apreendê-lo como tal. Não se consuma como comunidade senão no dia em que cada uma das pessoas particulares se ocupa primeiramente de elevar cada uma das outras, acima de si para os valores singulares de sua vocação própria, e se eleva com cada uma delas. (MOUNIER, 1972b, p. 38).

Esses são os princípios basilares da vocação ontológica da pessoa enquanto comunicação. Não há comunidade sem pessoas, da mesma forma que não há relações humanas sem disponibilidade para o encontro com as diferenças e o reconhecimento delas, porquanto

A suprema vocação da pessoa é divinizar-se, divinizando o mundo, personalizar-se sobrenaturalmente personalizando o mundo [e] o seu pão cotidiano não é mais sofrer ou divertir-se, ou acumular bens, mas hora a hora, criar o próximo em seu redor. Sua cotidianidade jamais tomará, neste momento, o rosto da recusa, da amargura, da reivindicação, da hostilidade ou simplesmente da frieza ou do fechamento mas será disponibilidade, acolhimento, presença, resposta, compreensão, felicidade dos encontros. (*Ibid.*, p. 48).

Agora, ver-se-á como se vai paulatinamente corroborando a pessoa por meio de uma constante conversão interior.

3 A VOCAÇÃO ONTOLÓGICA DA CONVERSÃO ÍNTIMA E EMINENTE DIGNIDADE

A subjetividade é a pulsão da vida secreta de onde a pessoa recolhe valores para nortear a sua existência. O homem não é uma coisa, por isso as forças naturais que agem sobre os objetos inanimados e sobre os animais irracionais não devem ter o mesmo efeito sobre ele. Viver ou submeter-se ao influxo dos grandes sistemas biológicos, tornando-se prisioneiro dos apetites,

emoções e funções, em constante conagração com um mundo que o distrai com espetáculos inautênticos, leva-o à vulgaridade, enquanto que “a vida pessoal começa com a capacidade de romper contatos com o meio, de ripostar, de recuperar, para, através duma unificação tentada, se constituir uma só.” (MOUNIER, 1964, p. 82). Alguns veem esse movimento de interiorização como fuga. Na verdade, trata-se de uma conversão de força para uma investida qualitativa na realização do projeto traçado.

É nesta experiência fundamental que se fundam os valores de silêncio e de retiro. É importante que hoje chamemos para eles a atenção. As distrações da nossa civilização destroem o sentido do tempo livre, o gosto pelo tempo que corre, a paciência da obra que amadurece, e vão dispersando as vozes interiores que, dentro de pouco tempo, só o poeta e o homem religioso escutarão. (*Ibid.*, p. 83).

A meditação é um movimento que não se caracteriza apenas como um ato psicológico requintado. Antes se trata de um ato de simplificação das indagações e problematizações levantadas pelo espírito, por isso deve atingir a pessoa em seu centro. Em relação à vida interior, o maior erro que se pode cometer é de confundí-la com a mera introspecção ou com o simples ato ruminativo. A autêntica vida pessoal exige um segredo. As pessoas que estão diuturnamente “viradas para fora”, envolvidas pela sociedade do espetáculo, não possuem densidade, motivo pelo qual não possuem “mistério”. Elas nunca, porém, conseguem extrojetar toda a sua interioridade, por isso recorrem à ironia, ao humor, ao mito e ao paradoxo. São as máscaras cotidianas assumidas como papéis na família, na política, na economia e na vida social.

A vida íntima possui alguns dinamismos que a constituem. O pudor, por exemplo, é uma palavra recorrente ao personalismo e consiste em um sentimento da pessoa que não quer ser esvaziada em suas expressões. O pudor não desvaloriza o corpo físico nem o transforma em causa de vergonha. Pelo contrário, traz ao ser pessoal a consciência de que ele transcende a sua estrutura psicobiológica. A vergonha, nesse caso, é o sentimento consequente do rompimento com a transcendência. Ela não é

causada pelo corpo, mas pela desvalorização que há quando se prende exclusivamente à sua nudez ou às suas personagens imediatas. A pessoa humana, pela sua eminente e inata dignidade, supera as personagens e as máscaras das quais ela reveste-se ao longo da sua existência. A vulgaridade, por sua vez, caracteriza-se como ausência de pudor e é o sentimento daqueles que facilmente se justapõem à medida do olhar do público, conformando e deixando-se minimizar por ele.

A noção de intimidade, um dos dinamismos da subjetividade pessoal, é bastante ambivalente, pois pode significar também fuga do combate e demissão da responsabilidade. Sendo assim, a conversão pessoal exige transfiguração da vida privada. Ora, essa privacidade tão requerida nos tempos de Mounier marcava uma situação sobre a qual já se falou: o egoísmo. Preservar-se a todo o momento não é sinônimo de cuidado com a intimidade, mas intimismo - exclusivismo subjetivista. A prática burguesa da vida privada transformou a discrição em esconderijo do eu para preservar não a pessoa simplesmente, mas “os pseudo-segredos” que lhes traziam “segurança”. No entanto, Mounier nunca se esqueceu de que a vida privada é imprescindível ao desenvolvimento da vida pública. Os seus excessos que são prejudiciais e podem tornar-se uma muralha contra a comunitariedade, evidenciando que “a pessoa constitui, intrinsecamente, um gerador dinâmico de acções de interioridade/exterioridade, resultante de uma permanente reciprocidade de permutas entre a vida interior ‘privada’ e a vida exterior ‘pública’, reciprocamente dependentes.” (GOMES, op. cit, p. 54).

A verdadeira postura da intimidade é a reflexão, que “[...] não é somente um olhar interior sobre mim e minhas imagens lançado; é também intenção, projecto de nós próprios.” (MOUNIER, op. cit., p. 87). A consciência, desse modo, deixa de ser vista como uma substância e passa a ser entendida como um movimento fino e translúcido que, ao invés de aprisionar as coisas em seu interior, vai em sua direção, estando, mas nunca se identificando com elas. A consciência, portanto, “[...] não serve de bastidores

onde a pessoa entorpeça, é como a luz, presença secreta e, no entanto, irradiando para o mundo inteiro.” (Ibid., p. 87). É o modo como o ser pessoal abre-se para o real não apenas de modo analítico, mas, sobretudo, de maneira engajada, afrontando quaisquer estruturas que impossibilitam decidido domínio da vida e verdadeiro movimento de personalização. (SEVERINO, op. cit., p. 62).

A vida íntima não é constituída apenas de doçuras, mas também de inquietudes. Mounier constatou que em sua época falava-se muito de angústia. Para ele havia dois tipos: uma era sintoma sociológico duma época sem referência – em estado de putrefação avançada; a outra se referia à “angústia essencial ligada à existência pessoal como tal, ao mistério terrificante da sua liberdade, ao seu combate a descoberto, à louca exploração em que se projeta de todos os lados.” (Ibid., p. 88). Às vezes, para fugir dessa angústia, os homens utilizam-se dos piores meios, os quais terminam por levá-los a “[...] um verdadeiro suicídio espiritual pela esterilização da existência.” (Ibid., p. 56).

Afirmar e negar são duas situações inseparáveis da vida pessoal. Não se pode cogitar uma subjetividade pura para o homem. Singularmente, cada pessoa precisa dispor de recursos necessários para a sua afirmação existencial. Se se afirmar é, antes de qualquer coisa, ganhar espaço, faz-se necessário, segundo Mounier, pensar a qualidade dele a partir da reflexão acerca do ser e do ter: duas atitudes que não estão diametralmente opostas, de modo que o existente precisa escolher um desses dois polos. Ora, não é possível a pessoa ser sem ter, porém este possui menos universalidade que aquele. Por meio da posse o ser humano afirma-se existencialmente, estabelecendo contato com as coisas, renunciando à solidão e à passividade. O ideal moral do desapego completo é ilusório. Todo homem precisa de algo em que se agarrar, porquanto esse lhe é o modo concreto de existir e a propriedade, uma possibilidade real ao seu desenvolvimento. O ter deixa de conotar uma nota positiva e passa a caracterizar-se como um peso à existência quando se torna alienador e o possuidor torna-se,

contraditoriamente, possuído ou então dominador absoluto das coisas, excluindo a relação originária do homem com a natureza, a qual é a de permuta e ascensão. As idiossincrasias pessoais perdem-se nas notas das coisas. “É preciso acrescentar que essa degradação do ter parte de nosso coração como a podridão parte do fruto.” (Ibid., p. 90). O efeito do desejo avarento é semelhante ao toque da mão do rei Midas: as coisas são desfiguradas e sua natureza, degradada. O ser perde a sua ontologia, uma vez que se oblitera a sua simultaneidade.

Em tempos hodiernos, confunde-se demasiadamente desenvolvimento pessoal com econômico, tornando-se comum associar o valor da pessoa àquilo que ela possui. Assim se imagina que alguém seja mais quanto mais proprietário ele for ou, na lógica inversa, se uma pessoa nada mais possuir, então ela nada mais será. No entanto, segundo o fundador da *Esprit*, “A dialética personalista do ter é menos triunfante. Deve partir de uma entropia ou duma involução do ter. O desenvolvimento da pessoa implica como condição interior um despojamento de si e de seus bens que despolariza o egocentrismo.” (Ibid., p. 91).

O despojamento, deste modo, é um aspecto imprescindível à vida íntima. A pessoa afirma-se mais em sua personalidade à medida que se desapropria conscientemente do ter em vista do ser, pois o sendo de cada um está na comunitariedade e na abertura do ser-para-si em prol do ser-para-o-outro.

Só o desapego permite realizar a verdadeira comunhão: assim a oração, que é o ato mais pessoal é, ao mesmo tempo, um ato comunitário. A verdadeira posse é partilha, intercâmbio, amor: ‘Só possuímos o que damos ou aquilo a que nos damos’. São João da Cruz, o profeta do nada, repetindo sem cessar *nada, nada, nada* queria significar que ‘toda ascese é simplesmente aspiração ao Ser e à plenitude’, a este estado do qual já dizia S. Paulo que ‘nós aí estaremos nada tendo e tudo possuindo’. (MOIX, *op. cit.*, p. 159).

A conversão íntima conduz a pessoa para um encontro consigo mesma e com os valores mais fundamentais a si, os quais constituem a sua eminente dignidade. Dentro do conjunto

dos fatores que refletem a nobreza humana está a transcendência, que é, segundo Mounier, uma das mais extraordinárias capacidades, porquanto a estrutura corpórea não pode prender toda a ação, uma vez que o ato de transcensão rompe com quaisquer ideias associadas às representações espaciais. Ora, “Uma realidade a qualquer outra transcendente não é uma realidade separada e como que sobre ela pairando, mas uma realidade superior em qualidade de ser, que não pode ser atingida por outra em contínuo movimento, sem um salto dialético ou de expressão.” (MOUNIER, op. cit., p. 125-126).

Transcendência não é sinônimo de ímpeto vital e social, pois o primeiro leva a uma conservação doentia da vida a qualquer preço (subjetivismo), mesmo que para vivê-la seja necessário renunciar valores que lhe dão sustentabilidade para ser; o segundo é uma investida desmesurada para aumentar “[...] nossa superfície social. Também este, como demonstrou Bergson, tende a renegar-se em sociedades fechadas, em que o eu se fortifica num egocentrismo acrescido.” (Ibid., p. 127). De modo geral, a transcendência faz a pessoa perceber que ela é mais do que pode produzir e, mesmo insinuando-se demasiadamente radical esta afirmação, ela ainda é mais do que a sua própria vida: “a pessoa só se encontra no plano pessoal, quando se perde (no plano biológico) [...]” (SILVEIRA, op. cit., p. 85).

A construção desse paradoxo causa ligeiro incômodo à razão, contudo faz atentar para o fato de que ninguém deve permanecer fechado em si mesmo, encasulado na metafísica da solidão, mas deve-se abrir para a dimensão de generosidade da vida pessoal. Essa é a força ascensional que deixa o ser humano de pé. A perda dessa motriz – reflete o filósofo – não rebaixa a pessoa “ao plano duma qualquer humanidade moderada, ou, como foi dito, da animalidade, mas muito abaixo do animal: nenhum ser vivo, a não ser o homem, inventou as crueldades e baixezas em que este ainda se compraz.” (MOUNIER, 1964, p. 129). Os valores a que uma pessoa adere-se, segundo o personalismo cristão, subordinam-se às interpelações de uma Pessoa Suprema. Eles

não são ideias gerais, mas vivências cotidianas de tal maneira entranhadas ao modo de ser das pessoas, que as caracterizam:

As pessoas sem os valores não existiriam plenamente, mas os valores só acedem, para nós, à existência através do *fiat veritas tua* pronunciado pelas pessoas. Não constituem um mundo feito que automaticamente se realiza na história, como pretendem os preguiçosos mitos da “força invencível da verdade”, da “marcha irresistível da história”. Não se aplicam à realidade como princípios constituídos. Revelam-se nas profundezas da liberdade, amadurecendo com o ato que os elege, aceitando muitas vezes a humildade duma baixa origem - um interesse, até um contrassenso – que, com o tempo, vai sendo purificada. (*Ibid.*, p. 131-132).

A transcensão é movimento em direção ao Transpessoal, que se comunica e simultaneamente confere novo valor ao universo humano. “A transcendência do ser pessoal tem, para o cristão, um nome preciso: o apelo de Deus a uma comunicação divina.” (MOUNIER, 1972b, p. 46). Em outras palavras, Deus convida o homem para participar de sua divindade. Na singularidade subjetiva de cada um, em interação com a comunidade, pode haver também a experiência do Absoluto. Todavia essa relação com o Outro Transcendente poderá ser marcada por uma busca, por vezes, dolorosa e angustiante: apesar da necessidade de totalidade do homem, Deus deixa-se conhecer apenas às apalpadelas. Isso em nada menospreza o movimento de transcendimento, visto que, segundo Mounier, se trata de um movimento de combate, isto é, de aperfeiçoamento constante, de permanência aberta e de “aventura”.

Enfim, a pessoa aparece na história da natureza como uma emergência, um salto absoluto e onde quer que ela reflita sua vocação, vê-se ela mesma impelida para um novo *saltus* fora de seu ser empírico, para um universo sobre-humano de valores absolutos que atrai suas energias e lhe promete uma superação do mundo e de si próprias. Depois da encarnação e da comunicação, a transcendência é a terceira dimensão da pessoa [...]. A transcendência do ser pessoal tem, para o cristão, um nome preciso: o apelo de Deus a uma comunicação divina. (*Id.*, 1972, p. 46).

Ora, todos os valores humanos também são oriundos do “saltus”, inclusive os referentes ao Reino de Deus. Daí uma das máximas de Mounier: “É preciso combater a violência; mas fugir dela a qualquer preço é renunciar a qualquer grande tarefa humana.” É ilusão, para o fundador da *Esprit*, desejar uma paz perfeita, pois ela é consequência de valores plenamente realizados. O problema é que os valores estão também na tensão da procura e quase escondidos na intimidade profunda da consciência, mergulhados no silêncio. A superação, nesse sentido, é um valor permanentemente necessário para a vida pessoal.

Este principio de superación es la fuerza que amalgama el principio de interiorización com el principio de exteriorización e impide a la interiorización disolverse en el subjetivismo y la exteriorización en sueño de las cosas. Es a la vida personal lo que la velocidad es a la bicicleta y al avión: un principio de estabilidad en el impulso. (MOUNIER, 1956, p. 131).

Vale a recordação feita de que na “solitude” escondem-se as coisas mais valorosas e de lá brota a verdadeira dignidade. E só se vive inteiramente enquanto pessoa humana quando se deixa de viver a qualquer custo e passa-se a viver segundo critérios axiológicos personalistas que impulsionam qualitativamente a existência em direção à esperança, os quais nem mesmo a morte ou o medo dela é capaz de destruir.

A felicidade é um valor que não chega ao seu ápice apenas quando os valores biológicos e econômicos foram atingidos. Reduzir a felicidade às realizações biológicas e econômicas isoladas é ilhar a pessoa entre um “eu-egótico” e um “nós-massificado”. Se por um lado é imprescindível a consideração desses valores na ascensão aos valores superiores, que basicamente consistem em valores espirituais, por outro, não deve haver esquecimento de que a existência pessoal é um combate e como tal traz em si a necessidade de superar todas as fragmentações em vista da unidade concreta, que orienta, inclusive, as três dimensões vocacionais e ontológicas da pessoa. De acordo com Gomes (2001, p.72),

[...] embora estes valores [biológicos e sociais]³ de base devam estar garantidos, e sendo, sem dúvida, necessários, todavia não são suficientes. São bem conhecidos exemplos de sociedades bem organizadas, social e economicamente que, no entanto, têm carências a nível espiritual. A relação humana é 'fria' e acentuado o individualismo, permitindo que os interesses egoístas sejam hiper-valorizados, esquecendo as responsabilidades sociais e a riqueza que só a comunicação entre pessoas pode dar. Dito de outra forma, não é necessariamente nestas sociedades do 'primeiro mundo', assentes numa meticulosa e, por vezes, excessiva organização funcional padronizada unicamente em função de uma escala de valores baseada em índices de satisfação física e de direitos jurídico-sociais, que de forma automática temos acesso à 'chave' para a felicidade, ao bem-estar da pessoa entendida na sua globalidade.

A personalização dos valores é o meio encontrado pela pessoa para se superar e movimentar-se em direção ao Transpessoal. Não se trata de uma mera vivência subjetivista de situações cotidianas ou de um automatismo impessoal fadado ao egocentrismo, à indiferença e à dispersão, mas de conversão, de recusa ao estágio pré-moral, o qual não conduz à conversão íntima da própria pessoa nem ao transbordamento de sua intimidade. Valores como a felicidade, a ciência, as relações interpessoais (moral), as tradições religiosas, a arte e a história devem ser personalizados, isto é, devem condizer com o universo da pessoa encarnada, comunicativa e transcendente, mediante devotamento, mas, sobretudo, por meio do ato combativo, haja vista que os obstáculos despersonalizadores como o mal, o sofrimento e o nada são condições existenciais violentas que nascem da própria pessoa, muitas vezes como necessidade para legitimar sua liberdade, e não podem ser superados a não ser por meio de um inequívoco equilíbrio entre os níveis de ação: o combatente não deve polarizar-se no lírico nem no dramático, pois sua posição deve ser otimista, porém pelejante, dando-lhe, como já se vira, uma nuance trágica.

³ Esses valores devem converter-se naquilo que Gomes chama de "padrões de dignidade", ou seja, acessibilidade adequada de todas as pessoas ao emprego, à saúde, educação, alimentação, informação etc. Essas estruturas devem ser mantidas pelo Estado, pela sociedade civil e pelas instituições afins que se destinam a cuidar do ser humano. (Cf. GOMES, *op. cit.*, p.72).

Mounier encerra o capítulo destinado à “eminente dignidade”, na obra *O Personalismo*, manifestando nitidamente o teor espiritual do seu conceito de transcendência, pois uma: “[...] alegre confiança, a uma larga experiência pessoal ligada, inclinamos para uma resposta otimista. Mas nem a experiência nem a razão podem decidir. Os que o fazem, cristãos ou não, só o fazem guiados por uma fé que ultrapassa qualquer experiência”. (MOUNIER, 1964, p. 149).

Como se pode perceber, ele buscou dar fundamentação metafísica à sua filosofia da pessoa. Ela pode ser observada a partir das condições primordiais da existência encarnada, comunhão e conversão íntima, que constituem o universo pessoal. Não se trata de uma elaboração pressuposta mediante estabelecimento de um cógito ou de um racionalismo artificioso, como bem disse Severino, mas de uma intuição a partir da qual a pessoa não é encarada como uma mera tabula rasa, mas um ser existente em marcha, que está aí “vive-se, sente-se viver, existe-se, portanto, é-se, se se quiser uma forma de cógito. Mas o homem é de um modo especial, pois é pessoal.” (SEVERINO, 1983, p. 31).

Essa concepção de pessoa redireciona a uma nova ideia de condição e de natureza humanas. É mais do que evidente que o pressuposto dessa filosofia é assente no ser humano, portanto antropológica. Mas não se trata de uma antropologia que propõe uma definição unidimensional do homem, mediante seu esmiuçamento em partes, diminuindo o seu ser, porquanto o real do ser humano é mais vivencial do que lógico, muito mais intuído que dedutivamente entendido. É uma realidade paragnoseológica. O conceito de natureza humana, portanto, é uma noção pobre, estática e fragmentada; o de pessoa é uma realidade muito mais totalizante, metafisicamente mais complexa, por isso, segundo Mounier, esta noção retrata com maior propriedade - não lógico-analítica, mas existencial - o modo humano de ser pessoa, cuja composição dialética lhe é um apanágio inerente, manifestando-a

Nem pura espontaneidade, nem pura imobilidade. O homem não se constitui tal qual um bloco pré-formado que apenas desenvolveria suas potencialidades predeterminadas no decorrer de sua existência; contudo não é também pura autodeterminabilidade, simples criatividade delirante. 'O absoluto humano é a totalidade da história do homem.' (*Ibid.*, p. 34).

De acordo com Marías (1971), é possível afirmar que a maior singularidade da pessoa está na novidade em que ela se constitui. Com isso, ele quer dizer que “a pessoa como tal se deriva do ‘nada’ de toda outra realidade, já que a nenhuma dela se pode reduzir.” (MARÍAS, op. cit., p. 31). Marías acredita que a pessoa é uma “inovação da realidade”. Essa teoria vai ao encontro à de Mounier e de ambas pode-se inferir a irredutibilidade da pessoa a qualquer tentativa de coisificação ou objetivação. Assim a ambivalência corpo e espírito assumem a inteireza da pessoa, mas cada qual exercendo suas especificidades. O corpo dá-lhe identidade, ao passo que o espírito a municia de condições para ser livre, autônoma e decididamente distinguir o bem do mal, optando pela construção de uma comunidade em que a vida pessoal seja de fato valorizada. A pessoa, portanto, é uma totalidade viva, singular e absoluta. O corpo vivifica o espírito e o espírito vivifica o corpo e ambos vivificam a natureza, inserindo-se nela por meio da corporeidade. Em síntese, a pessoa para Mounier é uma inovação da realidade,

[...] simultaneamente: um poder de aprofundamento infinito, a que se chama, por vezes com um termo embaraçoso, porque parece implicar uma secessão, o movimento de interiorização; uma ligação essencial com o outro, um ser-com, estritamente contemporâneo do ser-em-mesmo, e necessário à constituição do ser-eu-mesmo: uma presença no corpo e no mundo que define sua condição encarnada; um ato de adoração para com uma pessoa transcendente, que sustenta todo esse complexo organismo; uma liberdade criadora, que toma o mundo como problema e o constrói como destino. (MOUNIER, 1972a, p. 133-134).

A pessoa distingue-se, deste modo, dos outros existentes porque além da concretude que lhe é o corpo e da sua especificidade, a razão-relacional, há a misteriosa zona metafísica da transcensão, que lhe confere liberdade e dignidade.

Devido a essa vocação ontológica, que permite conhecer e transformar, transformando-se, é tornado possível à pessoa comprometer-se na causa do outro, porquanto a transcensão, diferentemente do imanentismo humanista, leva à formação de uma comunidade de pessoas, responsáveis umas pelas outras, rompendo com toda e qualquer sociedade dos anônimos, em vista de um mundo melhor e mais humanizado, no qual os instintos de animalidade e materialidade foram reconciliados com a condição humana total.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mounier possuiu em sua personalidade o *esprit* de finesse análogo ao dos grandes pensadores e a prática revolucionária dos mais significativos combatentes da história. Pensar a condição humana não lhe era apenas um privilégio do ócio ou uma mera elucubração desenraizada de sua existência concreta. Antes, a reflexão sobre a pessoa era-lhe um imperativo de inesgotável intransigência direcionada para o comprometimento responsável e solidário com “aqueles que sofriam na carne os signos da desumanização.” (SEVERINO, 2007, p. 25).

O século XX e suas crises foram o objeto de investigação e ação de Emmanuel Mounier. A economia, a moralidade e as instituições políticas e religiosas estavam, de fato, celeumaticamente corrompidas pela “desordem estabelecida”; entretanto essa corrupção era apenas o sintoma de uma crise que se investia contra uma “estrutura” ontológica muito mais primordial, o próprio ser humano, o qual estava partido, fragmentado e oprimido sob o julgo da alienação. As “sombras de medo” haviam se instaurado sobre o ocidente, gerando desespero acerca da possibilidade de uma iminente catástrofe reduzir tudo e todos ao nada. Uma mudança efetiva dessa desordem deveria passar necessariamente pelo resgate da noção de pessoa humana como núcleo axiológico básico de todas as mudanças, estabelecendo o primado universal de sua eminente dignidade, a qual, por vezes, é a única e a verdadeira referência para uma ação efetivamente consequente. Na atualidade esse

projeto continua sendo de inexpugnável importância, haja vista que a humanidade ainda precisa encontrar os valores de uma nova civilização, propriamente denominada “civilização personalista”.

O propósito deste artigo é clarividenciar a existência de Emmanuel Mounier e o seu intermitente engajamento na causa da pessoa humana, absurdamente vilipendiada em sua dignidade, por meio de seu instrumento de ação, a Revista *Esprit*. A “desordem estabelecida” exigia uma nova postura filosófica, moral, política e espiritual. O primeiro passo era acordar os homens do sono dogmático e despertar-lhes para a responsabilidade, o engajamento e o testemunho. Essa postura causou-lhe privações e censuras. Mesmo assim a motriz de seu testemunho impulsionou o desenvolvimento do personalismo cristão, que não é uma ingênua filosofia de domingo à tarde, mas um rigoroso movimento, extraído do pensamento filosófico as respostas para a ação e a intervenção na realidade.

Mounier e seus companheiros de *Esprit* foram muito criticados por aqueles que pensavam ser filosofia apenas a reflexão especulativa produzida pelas academias da época, no entanto o personalismo preservou, como patrimônio gnosiológico, a relação dialética entre pensamento e compromisso, ou seja, os fios da conceitualização foram urdidos aos dramas da cotidianidade, tecendo a existência humana. Ora, “um personalismo que se contentasse com uma especulação desenraizada acerca das estruturas do universo, sem mais adiantar, trairia seu próprio nome.” (MOUNIER, 1964, p. 171). O engajamento personalista encontrou sua maior expressividade nos tipos de ação, os quais se desdobram em quatro dimensões inter-compenetradas: agir, fazer, contemplar e unir.

O objetivo desta perscrutação, passando pela vida de Mounier e pelos fundamentos do personalismo cristão, foi elucidar o principal e primitivo tema da filosofia mounierista, isto é, a pessoa, intuída como um ser ontologicamente vocacionado à comunicação e à vida íntima e transcendente. Tentou-se mostrar

que não se trata de um conceito nem de uma definição, pois a pessoa é ser em permanente abertura, dotada de transcendência e, por vezes, de fundamental liberdade. Embora “não-inventariável” e inobjetável, ela não é um ser ideal, possui existência concreta em espaço e tempo reais e pessoaliza-se em contato com o mundo e com o outro por meio do estabelecimento de uma comunicação consciente e solidária. Diferentemente dos chamados filósofos da “experiência noturna”, a postura de Mounier em relação ao outro era otimista, portanto, para ele, o encontro de subjetividades gera comunhão e camaradagem e não submissão e desconfiança. Entende-se esse processo de comunicação da existência incorporada na medida em que se tem uma vida de intimidade e introspecção, pois os valores personalizados, para transformar a realidade exterior, brotam de uma profunda conversão interior. A pessoa é desse modo “um ser espiritual constituído como tal por um modo de subsistência em seu ser; ela alimenta essa subsistência por uma adesão a uma hierarquia de valores livremente adotados, assimilados e vividos por um compromisso responsável e uma constante conversão.” (MOUNIER, 1964, p. 35).

Diante da necessidade de estabelecer o primado do universo pessoal sobre o impessoal, três poderes deletérios à pessoa precisavam ser superados: os regimes totalitários, o capitalismo burguês e o cristianismo desvitalizado, porquanto deles nascem um mal ambivalente, que marca os dois extremos de uma existência despersonalizada: o individualismo e o coletivismo.

A crise do século XX não estava centrada apenas numa dimensão da vida humana, mas assentava-se sobre a própria pessoa. Naquele período de catástrofes, esta era como uma brasa jacente sob as cinzas. Mounier foi aquele que tentou assoprar as cinzas de modo que as brasas surgissem em toda a sua “brasilidade”, isto é, com vivacidade e calidez; e o fez sobretudo através do testemunho: uma ação eminentemente profética.

Quando propôs o personalismo cristão como movimento revolucionário para desfazer a desordem, Mounier acreditava que se daria uma nova “renascença” com o aparecimento da pessoa e o resgate de seus valores. A atualidade de seu pensamento nos tempos hodiernos deve-se à necessidade de as sociedades contemporâneas passarem por um novo renascimento personalista, as quais estão impregnadas pelo fortalecimento de uma suposta “nova ordem mundial” tão ameaçadora e destrutiva quanto a anterior.

Alguns pensadores – como Frederic Jameson, Jean-François Lyotard e Paul Forman – os meios midiáticos e o senso comum de modo geral defendem a ideia de que a evolução dos meios de comunicação, a velocidade na elaboração e transmissão de informações, a globalização da cultura, economia e política, o aumento da propriedade privada, a diminuição da ação gerenciadora do Estado e a desconfiança nos grandes sistemas filosóficos e científicos baseados em um esquema rigoroso de interpretação da realidade marcam uma nova época histórica chamada de pós-modernidade, rompendo com a visão iluminista da Modernidade vigente até os primeiros anos do século XX. Contudo essas transformações atuais assiduamente marcadas pelo neoliberalismo, “pela exacerbação do individualismo, do produtivismo, do consumismo, da indústria cultural, da mercadorização até mesmo dos bens simbólicos, não instauram nenhuma nova ordem, qualitativamente diferenciada sob o ângulo da compreensão e do respeito da condição humana.” (SEVERINO, op. cit. p. 26). O que, na verdade, acontece é a efetivação das premissas vislumbradas pela modernidade iluminista, pois não há nada de mais moderno do que a expansão do capitalismo, do liberalismo extremado e da demasiada autarquia. Enfim, não há a instauração de uma nova época no que se refere à pessoa, mas é a própria racionalidade moderna concretizando-se historicamente.

Não cabe aqui anatematização direta e dogmática desses fenômenos nem extasiamento pueril diante deles, mas avaliá-los a partir de um perspicuo olhar crítico, porque, embora os

princípios sejam antigos, os efeitos supracitados constituem uma realidade inegavelmente nova. Analisar, avaliar e comprometer-se é a herança teórico-metodológica deixada pelo personalismo e por Mounier aos dias atuais. A conciliação dialética entre pensamento e compromisso faz-se um imprescindível itinerário para efetuar verdadeira ação transformadora dessa realidade, que pode ser tão excludente e opressora quanto a dos anos entre 1914 e 1945. O personalismo tem como princípio inerente tanto o rigor na reflexão quanto uma práxis histórico-social engajada.

Essa capacidade de atualização do personalismo cristão deve-se ao fato do movimento buscar a simplificação e a unicidade dos conceitos e estruturar uma antropologia absolutamente assente numa concepção integral da condição humana, eliminando quaisquer ideologias redutivistas ou dualistas do homem. Trazer a pessoa para a imanência sem encarcerá-la no materialismo e projetá-la para o absoluto sem aliená-la no idealismo são os maiores contributos dessa filosofia para a humanidade e para cada pessoa singularmente. A sua eminente dignidade não está no individualismo nem no coletivismo, mas em uma existência que se concretiza a cada dia, incorporando-se de maneira consciente na história, aberta à comunicação intersubjetiva e à vida de comunhão e suficientemente audaciosa para aventurar pela via da interioridade, do silêncio, da liberdade e da transcendência.

Em tempos de monetarização do corpo, da alma e da vida, em que tudo se transforma em objeto de consumo, e de extremo cultivo do eu, o personalismo continua sendo uma mediação significativa para a produção de um pensamento emancipado e de uma ação concreta que transformem seres naturais em pessoas e “sociedades do *man*” em comunidades de cidadãos livres.

O personalismo mounierista traz em seu bojo a ideia de que a pessoa é pura “permanência aberta”, pois personaliza-se a cada dia, fazendo as potencialidades pessoais emergirem na vigência do real. Essa consciência de que ela está em contínuo processo

de construção e realização, ideia que não só não traz opacidade a sua dignidade mas também enaltece a sua liberdade, vai de encontro às ideias contemporâneas do utilitarismo e do imediatismo emergentes nesta “nova ordem mundial”, as quais geram uma nova modalidade de cultura, pois

Em muitos ambientes, infelizmente, ganhou espaço a cultura da exclusão, a ‘cultura do descartável’. Não há lugar para o idoso, nem para o filho indesejado; não há tempo para se deter com o pobre caído à margem da estrada. Às vezes parece que, para alguns, as relações humanas sejam regidas por dois “dogmas” modernos: eficiência e pragmatismo. (PAPA FRANCISCO, 2013, p. 38).

O processo de personalização, deste modo, é o meio para o indivíduo chegar a um grau mais alto de existência, no qual a qualidade de vida concretiza-se e permite a todos usufruir “efetivamente de todas as condições objetivas e subjetivas que constituem a própria infra-estrutura de nossa existência real”. (SEVERINO, 2007, p. 28). Esse estado qualitativamente maior de existência não se conquista por meio de uma política exclusiva do ter em detrimento da do ser, porquanto, em um cenário de coisas e pessoas transformadas em propriedade, se o ser humano não é mercantilizado, ele será tido como um tecnocrata ou um medíocre consumidor ludibriado. Ora, esse não é o universo da pessoa, porque por definição, e essa é a única que lhe pode ser feita, ela é aquilo que não pode ser diminuído em seu ser. É absoluta.

O personalismo mounierista perdeu muito de sua força nos tempos hodiernos, mesmo assim ele continua sendo um importante referencial filosófico para delinear perspectivas de ação e entender qualquer sociedade em que o ser humano é explorado ou vilipendiado pela opressão. Esse movimento ensina e, sobretudo, testemunha que as crises que acometem a historicidade humana não podem ser superadas apenas por meio de elaborações metanarrativas. Elas precisam passar pelo crivo do reconhecimento da dignidade universal de cada pessoa como valor principal, dinâmico e estruturante do curso da história.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 10 ed. São Paulo: Centauro Editora, 2012.

_____. **A identidade humana: modos de realização**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CLÁSICOS BÁSICOS DEL PERSONALISMO: Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel. Org. Jose Seco. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, n. 4, nov. 1990.

DOMENACH, Jean-Marie. **Dimensiones del personalismo**. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1969.

GOMES, Nilza Maria. **Noção de comunicação no conceito de pessoa em Emmanuel Mounier**. 2009. 109f. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Natureza e do Ambiente. Universidade de Lisboa, Lisboa-Portugal, 2009.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Antropologia filosófica I**. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MARITAIN, Jacques. Heroísmo e Humanismo. *In.:* **Humanismo integral: uma nova visão da ordem cristã**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941, p. 01-08.

MOIX, Candide. **O pensamento de Emmanuel Mounier**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao serviço do personalismo**. Lisboa: Morais, 1967.

_____. **A esperança dos desesperados: Malraux, Camus, Sartre e Bernamos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972a.

_____. **Sombras de medo sobre o século XX.** Trad. Salústio de Figueiredo. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

_____. **O compromisso da fé.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. **Que es el personalismo?.** Buenos Aires: Ediciones Criterio, 1956.

_____. **O personalismo.** 2 ed. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 1964.

_____. **Quando a cristandade morre.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972b.

PAPA FRANCISCO. Homilia do Santo Padre. **In: Pronunciamentos no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2013, p. 36-40.

SARTRE, Jean-Paul. O para-outro. *In: O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.* 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 287-512.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo.** 4 ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1970.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier.** São Paulo: Saraiva, 1974.

_____. **Pessoa e existência.** São Paulo: Cortez Editora, 1983.

SILVEIRA, Carlos Roberto da. **O humanismo personalista de Emmanuel Mounier e a repercussão no Brasil.** 2008. 231f. Tese de doutorado em filosofia – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

A ESTRUTURA ORGÂNICA DA COMUNIDADE: CONTRIBUIÇÕES DE EDITH STEIN EM *INDIVÍDUO E COMUNIDADE*

THE COMMUNITY'S ORGANIC STRUCTURE: EDITH STEIN'S CONTRIBUTIONS IN INDIVIDUAL AND COMMUNITY

Gabriel Mauro da Silva Rosa *

RESUMO

Entender as formas sociais e a sua implicância na formação humana é muito importante, pois é indissociável da pessoa: se elimina o aspecto social, elimina algo de seu ser. Nesta perspectiva, o presente estudo buscou responder os seguintes questionamentos: O que é a comunidade? Como ela se estrutura? O que a distingue das demais formas sociais? Partindo da obra fenomenológica de Edith Stein – *Indivíduo e Comunidade* – descobriu-se que a comunidade estrutura-se de forma orgânica por meio da relação recíproca entre os indivíduos, vistos como sujeitos, e não como objetos, como ocorre na sociedade. Na massa ocorre o contágio psíquico: os indivíduos não se relacionam de forma crítica, mas se deixam arrastar, por exemplo, pelas ideias de um líder. Na comunidade há uma corrente de vivências, que é enriquecida por meio da singularidade de cada indivíduo. Há membros que são os seus portadores de vida, seu núcleo, sua energia vital, mas há também aqueles que tomam dela mais do que contribuem. Por meio da

* Graduado em Letras pelo Centro Universitário de Patos de Minas (UNIPAM). E-mail: gmauros@gmail.com. Sinceros agradecimentos aos professores, Ms. Francisco Sérgio Gomes e ao professor da UNIFESP, Dr. Juvenal Savian Filho, pelas sugestões e discussões sobre a temática do presente estudo.

abertura de uns para com os outros, os indivíduos também constroem fontes objetivas, que também alimentam a energia vital da comunidade. Por tudo isso, somente na comunidade o ente humano poderá receber uma genuína formação.

Palavras-chave: Comunidade. Sociedade. Formação. Edith Stein. Fenomenologia.

ABSTRACT

Understanding the social forms and their implication in human formation is very important because it is inseparable from itself: if you eliminate the social aspect, it eliminates something from its being. In this perspective, the present study aimed to answer the following questions: What is the community? How does it structure? What distinguishes it from other social forms? From the phenomenological work of Edith Stein - Individual and Community - it was discovered that the community structures itself organically through the reciprocal relationship between individuals, seen as subjects, and not as objects, as in society. In the crowd, the psychic contagion occurs: People do not relate critically, but let to be led, for example, by the ideas of a leader. In the community there is a line of experiences, which is enriched by the individuality of every individual. There are members who are their life bearers, their core, their vital energy, but there are also those who take more of it than they contribute. Through openness to each other, individuals also construct objective sources, which also sustain the vital energy of the community. For all this, only in the community can the human being receive a genuine formation.

Keywords: Community. Society. Formation. Edith Stein. Phenomenology.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao responder a pergunta o que é o homem, Stein descobriu que a dimensão espiritual é o que o permite ser social. Deste modo, entender as formas sociais e a sua implicância na formação humana é muito importante, pois é indissociável da pessoa: se elimina o aspecto social, elimina algo de seu ser, pois “sua existência é existência em um mundo, sua vida, é vida em comum.” (STEIN, 2002, p. 163). Nesta perspectiva, buscar-se-á, neste estudo, respostas para os seguintes questionamentos: O que é comunidade? Como ela se estrutura? O que a distingue das demais formas sociais? Qual a sua importância para a formação do ente humano?

No mundo, encontramos comunidades reais que se configuram de diversas maneiras: famílias, povos, comunidades confessionais etc. Hipotetiza-se que a comunidade é a forma social que oferece maior contribuição para o desenvolvimento da pessoa, não sendo esta explorada para um fim, vista como objeto, como acontece dentro da sociedade. Nas relações comunitárias, o homem contribui e recebe influências de outros indivíduos (há uma troca espiritual), não só para a sua formação, como também para a formação da própria comunidade. É nela que o indivíduo se estabelece e desenvolve suas potencialidades.

Para resolver a problemática do presente estudo, partiu-se da obra especificamente fenomenológica de Stein: seu estudo segundo *Indivíduo e Comunidade*, que é complemento de sua primeira pesquisa – *Causalidade Psíquica*. Além da energia vital sensível, Edith encontrou outro tipo de energia, fora do fluxo das vivências, e direciona a pesquisa para este novo fenômeno em *Indivíduo e Comunidade*. Será utilizada também a sua obra *A Estrutura da Pessoa Humana*. As citações de Stein traduzidas para o português no corpo do texto baseiam-se nas traduções do texto original em alemão para o espanhol. Outros estudiosos de seu pensamento são citados, na medida em que facilitam a explicitação de suas reflexões.

No t3pico dois, far-se-3 uma breve s3ntese de seu primeiro estudo, *Causalidade Ps3quica*. Por conceber uma vis3o social comunit3ria por analogia 3 pessoa, 3 importante uma vis3o do que 3 elaborado neste estudo, para que se possa compreender a estrutura da comunidade. No t3pico tr3s, uma s3ntese das diferentes formas sociais apresentadas por Stein na introdu3o de *Indiv3duo e Comunidade*; no t3pico quatro, a explicita3o da estrutura da comunidade e, por fim, os resultados da pesquisa.

2. A LEI DA PSIQUE E A LEI DO ESP3RITO

Partindo das pr3prias viv3ncias das quais temos consci3ncia, Stein diferencia a psique da corrente original da constitu3da da consci3ncia, n3o tendo sentido falar 3 de causalidade, pois “a corrente original da consci3ncia 3 um puro fazer-se, a viv3ncia flui para adiante em constante gera3o se adicionando nova viv3ncia, sem que se possa perguntar ‘por meio de qu3’ se gera (= se causa o devir).” (STEIN, 2005, p. 224). A corrente constitu3da 3 concebida por fases, e cada fase pressup3e as anteriores. A fil3sofa procura resolver problemas relacionados aos discursos de sua 3poca sobre a psique, como por exemplo, a ideia de que as fases da corrente estariam vinculadas, o que n3o tem sentido, pois elas se manifestam como uma associa3o de diversos g3neros de viv3ncias (percep3o, recorda3o, audia3o, sensa3o de bem-estar etc.) de forma concomitante. Mais 3 frente, concebe de modo estratificado, por3m unit3rio, aquilo que acontece em n3s, internamente:

Em toda viv3ncia distinguimos primeiramente: 1 – um cont3udo que 3 recebido na consci3ncia (por exemplo, um dado relativo a uma cor ou a um sentimento de bem-estar). 2 – A viv3ncia desse cont3udo, sua acolhida na consci3ncia (o ter a sensa3o, o sentir o bem-estar). 3 – A consci3ncia desta viv3ncia que o acompanha sempre – em maior ou menor grau – e pela qual a viv3ncia mesma 3 designada tamb3m como consci3ncia. (STEIN, 2005, p. 232).

A fenomen3loga descobre os estados vitais, os sentimentos vitais, a consci3ncia e uma qualidade real permanente: a energia vital. “O eu, que se encontra em posse dessa qualidade real, n3o

deve ser confundido, de modo claro, com o 'eu puro', com o ponto de irradiação das vivências puras vivenciadas originalmente.” (STEIN, 2005, p. 237). A energia vital permite falar de causalidade no âmbito da psique, pois ela é a causa do acontecer psíquico. O efeito consiste na mudança que ocorre nas demais vivências, por causa de sua influência. Ao me esforçar em uma reflexão que me exige grande esforço intelectual, por exemplo, isto me custará certo dispêndio de energia vital, provocando uma mudança – do frescor ao cansaço.

Mudando de perspectiva, Stein descobre outra classe de fenômenos: o eu que estava escondido no fluxo, se dirige para aquilo que lhe acontece, “[...] se ‘dirige’ para algo que se apresenta a ele [*intentio*], se convertendo em objeto.” (STEIN, 2005, p. 252). Eis uma nova classe de fenômenos – a classe das apreensões ou dos atos; com eles começam a vida espiritual. A motivação, lei do espírito, não nos acontece de modo passivo, pois é um “‘liame de atos’, um vínculo.” (BELLO, 2015, p. 55). Stein faz uma análise rigorosa de todos os atos intencionais, ou seja, atos superiores (espirituais), os quais possuem uma motivação. Na apreensão, por exemplo, não “fazemos uma apreensão única, mas uma apreensão que vai acrescentando dados: chama-se apercepção.” (BELLO, 2015, p. 54). Stein contempla as diversas classes de vivências intencionais que podem entrar em relação com a motivação, identificando aquilo que lhes é peculiar e se tem realmente sentido falar de motivação em cada ato analisado (como por exemplo, nas tendências, nas tomadas de posição etc.).

Progredindo no estudo da causalidade psíquica, concebe uma engrenagem entre causalidade e motivação, que mesmo possuindo qualidades distintas, cooperam entre si.

Como unidades constituídas na corrente original, os atos, o mesmo que os dados examinados anteriormente, estão condicionados no ritmo de seu transcurso e em seu “colorido” pela mudança dos sentimentos vitais. Precisamente, essas vivências que são “realizadas” em sentido próprio, mostram com peculiar claridade a “energia de tensão” do vivenciar. Quando me sinto com maior frescor, tanto mais “desperto” se encontra

meu “olho espiritual”, tanto mais intensa é a direção para os objetos, tanto mais viva é a apreensão. Mais ainda, é necessária certa medida de energia vital para que se possa desenvolver, em geral, qualquer atividade do eu, para que um ato possa começar a existir. Por esse modo, há de se considerar que a aparição mesma de atos está condicionada causalmente. E isto se aplica por igual a todos os atos. (STEIN, 2005, p. 287).

A fenomenóloga oferece um quadro completo da dependência fenomênica entre psique e espírito. Descobre também outras influências de energias, que não nascem na corrente, mas que estão fora dela, capazes de dar um novo colorido à corrente vital, resgatando a força vital perdida. Em um cansaço, (exemplo dado pela filósofa), me sinto desfalecido, sem forças para prosseguir adiante. Tomo então em minhas mãos um livro, e recorro a uma poesia que me traz alegria e me sinto maravilhado por sua beleza. Pode ser que no início seja difícil (devido a pouca energia vital), mas prosseguindo na leitura, me sentirei renascido para empreender uma nova atividade vital. Além de exemplos objetivos, considera também energias intersubjetivas:

Algo parecido pode suceder nas relações de uma pessoa com as outras. O amor com que eu abraço uma pessoa pode ser capaz de preencher esta pessoa de nova energia vital, quando a sua fracassa. Mais ainda, o mero contato com pessoas de intensa vitalidade é capaz de exercer uma influência animadora sobre a pessoa cansada ou esgotada, uma influência que não pressupõe nenhuma atividade por parte dela. Não desejo estender mais sobre o assunto, ao qual é necessário dedicar um estudo específico. (STEIN, 2005, p. 298).

Até aqui, os resultados servem de apoio para a compreensão da estrutura orgânica da comunidade. Antes de prosseguir com as especificidades das diferentes formas sociais – massa, sociedade e comunidade – é necessária uma breve exposição sobre o núcleo, alma da alma, desenvolvido por Stein em *Causalidade Psíquica*.

2.1. O núcleo – alma da alma

De acordo com Stein, para que se possa prever qual será a energia vital do indivíduo, é necessário também o conhecimento

sobre o núcleo (a alma da alma vista de modo unitário – psique e espírito). O núcleo é o princípio de identidade da pessoa, o “elemento último profundo [que] representa aquilo que diz respeito às características absolutamente singulares. Esse núcleo identitário não se desenvolve, mas dá a direção, como se indicasse a estrada ao espírito e à psique.” (BELLO, 2015, p. 83).

Cada pessoa, ao nascer, traz consigo este princípio, que é o que a singulariza, a “imutável consistência de seu ser que não é resultado da evolução, senão que – ao contrário – prescreve o curso da evolução.” (STEIN, 2005, p. 306). No próximo tópico, explicitar-se-ão as diferentes formas sociais concebidas por Stein em *Indivíduo e Comunidade* – a diferença entre a massa e a sociedade.

3. A MASSA E A SOCIEDADE

Antes de entender a estrutura orgânica da comunidade e de sua importância para a formação da pessoa, é importante uma sucinta reflexão sobre a exposição de Stein acerca de outras formas sociais, como a massa e a sociedade, na qual ela tem presente outras reflexões, como por exemplo, o estudo de Ferdinand Tönnies e de sua obra *Comunidade e Sociedade*, bem como outros estudos.

A investigação sobre a causalidade psíquica concebeu primeiramente a psique individual como um microcosmos, como um mundo em si. [...] Vimos que o “mecanismo” do acontecer psíquico não está fechado em si. A energia vital que o mantém em funcionamento, experimenta influências “desde o exterior”. E há de se estudar estas influências até chegar às suas fontes, se é que queremos alcançar uma compreensão da psique individual, em todos os seus aspectos. (STEIN, 2005, p. 343).

Edith entende a massa diferente da sociedade e da comunidade, pois nesta não funciona uma vida espiritual, mas meramente psíquica. Na massa, os indivíduos se conformam uns com os outros por contágio psíquico, uma espécie de “sugestão, que pode predominar também na sua dimensão espiritual e subjugar-la.” (BELLO, 2000, p. 170). Pode ocorrer, por exemplo,

de um indivíduo tido como o guia da massa (o líder ou o governante), exterior às ideias da mesma, dominá-la. Por parte dos indivíduos da massa, faltam-lhes a motivação e uma tomada de posição consciente.

Os indivíduos que estão juntos na massa, não adotam, em geral, uma atitude ante os outros, não se consideram meramente como objetos, o qual é característico, em mudança, da sociedade, nem se entregam reciprocamente como sujeitos que vivem comunitariamente; não realizam, tampouco, atos sobre o fundo de uma possível unidade de compreensão. (STEIN, 2005, p. 451).

Ao contrário da massa, ocorre na sociedade uma espécie de “vinculação racional e mecânica” (STEIN, 2005, p. 344), sendo os indivíduos considerados para a finalidade desta; são vistos como objetos para um fim. Edith oferece como exemplo a atitude do homem social – o demagogo, que submete os indivíduos a seus próprios fins pessoais. “Ele os observa, como o navegante observa o vento e as ondas, com os quais há de contar, ou como o toureiro, que observa o touro, tratando de descobrir quais os seus pontos fracos.” (STEIN, 2005, p. 344).

Contudo, para Stein, não é possível haver sociedade sem antes ter ocorrido primeiro uma atitude comunitária. Por exemplo: se o demagogo quer considerar os indivíduos para seus próprios fins, ele deve considerá-los primeiro como sujeitos (que é uma atitude comunitária), ele deve estar “familiarizado com a vida interior destas pessoas.” (STEIN, 2005, p. 345). A sociedade tem um começo e um fim, com uma estrutura própria, na qual os indivíduos assumem, em seu interior, um papel específico. Há uma racionalização nas relações, ao contrário do que ocorre na comunidade. No próximo tópico, será feita a exposição sobre a estrutura orgânica da comunidade e a sua implicância na formação do indivíduo.

4. A ESTRUTURA ORGÂNICA DA COMUNIDADE

4.1. A corrente de vivência comunitária

Em seu estudo, Stein faz uma análise essencial da comunidade, contemplando o interior da mesma. Desta forma, parte daquilo que “nós experimentamos como membros da comunidade.” (STEIN, 2005, p. 347). Viu-se, no tópico dois, que a pensadora começa a pesquisa analisando a estrutura do ente humano e se dedica, posteriormente, à análise das formas sociais. Compreendendo a estrutura da pessoa, compreende-se também, por um lado, a estrutura da comunidade, vista como uma “vinculação natural e orgânica.” (STEIN, 2005, p. 344).

Edith parte do eu puro, que mesmo possuindo uma só corrente de vivências, fechada em si, é capaz de entrar em comunhão de vida com outros sujeitos, se convertendo em membro de um sujeito supraindividual. Contudo, não há na comunidade um eu análogo ao eu puro, pois a vivência não brota do sujeito comunitário, mas de cada sujeito individual que a constitui. “O grupo é o sujeito da vivência comunitária, que vive em nós, os diversos sujeitos individuais que pertencem a ele. Este sujeito, o sentimos afetados em nós, quando temos uma vivência comunitária”. (STEIN, 2005, p. 347).

Diferente da sociedade, onde o indivíduo é “uma mônada sem janelas” (STEIN, 2005, p. 344), na comunidade o indivíduo aceita outrem como sujeito, “está diante dele, como também vive com ele e é determinado por seus movimentos vitais.” (STEIN, 2005, p. 344). A comunidade não absorve a pessoa. Os indivíduos, com sua singularidade, são importantes para que se possa formar a corrente de vivências da comunidade. A filósofa não considera a união dos indivíduos como aquilo que se manifesta

[...] Como uma entidade supra-individual em sentido metafísico, por exemplo, segundo a proposta de Hegel, mas é a conexão profunda que nasce da força psíquica ou espiritual do indivíduo, a qual interage com aquela dos outros; pela qualidade da interação nasce a possibilidade ou

não da comunidade, que pode ser obviamente sempre ameaçada pela desagregação e pela oposição. (BELLO, 2000, p. 168).

O indivíduo tem suas próprias vivências com conteúdos individuais (como o luto pela perda de uma pessoa conhecida somente por ele), mas também possui vivências e conteúdos comunitários (conforme exemplifica a própria Stein: o luto que uma tropa sofre pela perda de seu capitão).

O luto [sofrido pela perda do capitão, conforme o exemplo] é um conteúdo individual que eu sinto, porém *não é só isso*. Este luto tem um *sentido*, e em virtude deste sentido exige algo que esteja mais além da vivência individual, algo que exista objetivamente, pelo qual está fundado racionalmente. (STEIN, 2005, p. 349).

Stein concebe a diferença entre o núcleo de sentido e a envoltura especial que este sentido assume na vivência de tal ou qual eu. Desta forma, o núcleo de sentido é o mesmo para todos os que experimentam a vivência comunitária (o luto pela perda do capitão), porém cada indivíduo vivencia de modo individual este sentido. Assim como no eu individual, o conteúdo da vivência comunitária passa por diversas oscilações qualitativas dentro de sua unidade:

[...] tampouco este conteúdo é uma coisa pontual, senão que vai crescendo em uma continuidade do viver ao longo de uma duração e mostra várias oscilações qualitativas dentro de sua unidade. Só que neste caso, [...] vemos que toda uma série de correntes de consciência coopera eventualmente nele. (STEIN, 2005, p. 349-350).

Pode ser que o conteúdo de sentido exigido pela perda do capitão (o luto, a tristeza), não seja vivido adequadamente pelos indivíduos, ou que somente um sinta o luto requerido por seu conteúdo de sentido. Apesar de este conteúdo encontrar resposta somente neste indivíduo, as vivências dos demais não são eliminadas. Stein (2005) faz uma analogia a uma constituição paralela individual: em uma obscuridade tenho diante de mim, um objeto. Por princípio, imagino ser uma pessoa acorrentada, depois imagino ser um animal, por fim, me dou conta de que se trata de uma placa indicadora da estrada. Os dados depreciados

contribuem para a constituição final – o conhecimento claro e distinto da placa. Na comunidade, as vivências de todos os seus constituintes (independente das oscilações), são importantes para que se realize o conteúdo de sentido da vivência comunitária.

[...] A vivência comunitária, tanto em seu aspecto noético quanto em seu aspecto noemático, está constituída pelas vivências dos indivíduos participantes. Conforme se encontrem ou não se encontrem sujeitos individuais cuja vivência faça justiça às exigências do conteúdo, podemos afirmar da comunidade mesma que ela sente ou não sente devidamente o luto. E ademais, a nota individual das distintas vivências constituintes determina a peculiaridade noética especial da vivência comunitária. (STEIN, 2005, p. 352).

Entretanto, a comunidade não possui uma consciência desta vivência (ou uma corrente de consciência), que é própria somente de cada indivíduo dentro dela.

O indivíduo vive, sente, atua como membro da comunidade e, na medida em que faz isso, a comunidade vive, sente e atua nele e por meio dele. Porém, quando ele chega a ser consciente de seu vivenciar ou reflete sobre ele, em mudança, não é a comunidade que é consciente do que ela vivencia, senão que o indivíduo chega a ser consciente do que a comunidade vivencia nele. (STEIN, 2005, p. 353).

Stein examina a vivência comunitária de modo profundo; vivências de caráter propriamente individual (vivências puramente sensoriais) e aquelas que podem se constituir como vivências supraindividuais (experiência, sensações, percepções etc.). Como possibilidade de vivência comunitária, Stein concebe, por exemplo, a fantasia: “também nos ‘fantasmas’ existe um curso regulado, que faz possível a constituição de objetos [...]” (STEIN, 2005, p. 362). Cada sujeito possui suas próprias fantasias. Porém, há fantasias que se constituem como patrimônio comum, como por exemplo, *A Bela Adormecida* e *a Chapeuzinho Vermelho*, que constituem um patrimônio alemão, assim como nós também possuímos nosso patrimônio comum, como, por exemplo, os contos de nosso folclore.

Os personagens dos contos da fantasia possuem suas características bem determinadas, assim como uma personalidade. Na vivência da fantasia, há vários sujeitos intuitivos, porém uma só intenção. Referimo-nos, por exemplo, a um só castelo da *Bela Adormecida*, porém quando o representamos intuitivamente, teremos vários objetos intuitivos como também vários sujeitos intuitivos. A intuição da fantasia não oferece o objeto pensado, mas o representa, e cada indivíduo o representa à sua maneira. Ao contrário, em uma percepção, em virtude do material sensível existente, a apreensão aparece independentemente do sujeito, sem vínculos com o seu arbítrio. Na fantasia, os fantasmas vivem graças ao sujeito. Contudo, por ser uma ação espiritual, a fantasia está plena de sentido, logo, poderá se estender para além da individualidade e se constituir como patrimônio comum. Conforme Stein:

Todo sentido é fundamentalmente acessível de maneira universal, e onde eu procedo criando sentido, onde se me constitui um sentido, ali esse sentido existirá não só para mim, senão também para outros (ou seja, esse sentido pode ser reproduzido por outros) – e ali também é possível também a cooperação de uma pluralidade de indivíduos. (STEIN, 2005, p. 364).

Pode ocorrer de as fantasias (assim como um determinado âmbito de coisas ou valores) terem validade universal somente para uma comunidade. Um exemplo é o valor da piedade – um patrimônio hereditário de uma família. Para a filósofa:

A corrente de vivências desta comunidade está fechada em si mesma e está separada de outras correntes. Porém, deve-se acentuar que cada um destes objetivos que guardam relação com um indivíduo ou com uma comunidade mais estreita, chega a ser em sua relatividade, um absoluto. A cada objeto relativo e ao indivíduo ou à comunidade com a qual está relacionado, lhes pertence – segundo a ideia – uma consciência cognoscente que abrange ambos. (STEIN, 2005, p. 378).

É possível constatar o caráter orgânico da comunidade, que conforme Stein é portadora de uma vida que se realiza a partir de seus membros. Como se viu, a vida originalmente gerante da corrente da consciência constituinte não é própria da

comunidade, mas de cada indivíduo. Contudo, a comunidade possui uma unidade de vivências constituídas que pode mostrar também espaços vazios.

É possível que a vida da comunidade se paralise por completo em alguns trechos; que durante algum tempo *nenhum* dos indivíduos que pertencem a ela vivam como membros da comunidade. Isto não significa que com isso se interrompa o ser da comunidade. Se a vida da comunidade começa de novo, então essa vida não aparece como um novo começo, senão que volta ao fio do antigo. Se há mantido em repouso, mas não cessado de existir. (STEIN, 2005, p. 379).

Em seu estudo sobre a *Causalidade Psíquica*, Stein descobriu que as vivências do indivíduo se conectam através da associação, da motivação, da ação da vontade e da causalidade. Em *Indivíduo e Comunidade*, ela analisa quais as formas de conexão retornam na corrente de vivência comunitária, sempre de forma analogante com respeito ao analogado principal – o ente humano. De acordo com a fenomenóloga, não há uma fusão original no âmbito das vivências comunitárias que surgem conjuntamente, pois semelhante surgir conjunto, que o exige tal fusão, não pode surgir na vivência comunitária.

Quando vivências de diversa índole se fundam na corrente original, isso tem sua razão de ser em que tais vivências devem sua origem a *um só* impulso gerador, ou também que são nutridas, em seu transcurso, por impulsos geradores comuns. (STEIN, 2005, p. 380).

Na comunidade, não existe uma conexão das vivências por meio da fusão, pois conforme exemplifica Stein, a tropa poderá ter o sentimento de luto pela perda de seu capitão, porém se entra em um combate, o sentimento de luto e a ação militar poderão coexistir de maneiras separadas. A tropa vive em ambas as vivências, porém suas moções vitais não se fundam entre si. A vivência comunitária constitui um complexo, que “unirá em si, vivências separadas.” (STEIN, 2005, p. 380).

Em mudança, poderá ocorrer uma conexão das vivências comunitárias por meio da motivação. Para que as motivações passem de um sujeito a outro, é fundamental a atitude recíproca;

que os indivíduos estejam abertos uns aos outros. É por meio da motivação que ocorre o intercâmbio de pensamentos na comunidade. Quando o outro me comunica seu pensamento, me abre passo a passo a compreensão de sentido que se constituiu originalmente em seu pensamento e quando eu o vivencio plenamente, me sinto impulsionado a seguir também pensando, o qual já não será uma mera reprodução, mas uma produção original.

No intercâmbio de pensamentos há “um pensar conjunto que não se experimenta já como vivência de um ou de outro, senão como nosso pensar comum.” (STEIN, 2005, p. 382). Desta forma, ocorre todo o cultivo da ciência de uma comunidade (ou da humanidade), que em virtude do patrimônio já reunido, o indivíduo não só o recebe e o acolhe, mas com o qual também contribui, e que outros também seguirão edificando. “E com esta ação espiritual minha, me encontro incorporado a uma grande conexão de motivações, ao processo cognoscitivo da humanidade.” (STEIN, 2005, p. 382).

Outra forma de conexão da vivência comunitária se dá por meio da ação da vontade. Em uma comunidade, por exemplo, o líder poderá estabelecer uma meta; na sua realização, colaborarão todos os seus membros. Se há a aceitação e a cooperação dos diversos indivíduos envolvidos na consecução desta meta, não haverá nenhuma diversidade com respeito à transmissão de motivações: o motivo os impulsiona a querer e a atuar. Porém, pode ser que os indivíduos também não disponham de energia suficiente para a sua realização, que, por exemplo, poderá ser completada por meio da influência animadora por parte do líder, que lhes dá a direção e os alimenta com sua própria energia (pelo tom sereno de sua voz, com o seu modo peculiar de agir etc.). Quando os indivíduos cumprem e vivenciam a realização desta meta, esta se torna uma causa comum. Contudo, há, nesta unidade, um fator especial reservado aos indivíduos:

[...] me refiro ao impulso, ao *fiat!* com ele se inicia toda ação livre. Embora eu arraste o outro para que se realize uma ação, que ele, por si mesmo, não seria capaz de fazer; essa pessoa (quando se trata de um fazer ou de um atuar) terá que se entregar com aquele *fiat!* à minha influência. (STEIN, 2005, p. 403).

Em uma aceitação consciente, o impulso do *fiat!* é aquele que dá passo do propósito à ação. O propósito é um querer, porém o impulso do *fiat!* é mais forte, pois vai além da intenção; faz com que se realize a ação. O que surge da espontaneidade (dos atos livres) poderá ser uma vivência comunitária, porém em virtude unicamente do eu (ou de uma pluralidade de eus). Pelo fato de a liberdade ser ontológica e própria somente da pessoa, não se pode falar de uma responsabilidade da comunidade da mesma forma em que se fala de uma responsabilidade dos indivíduos, pois ela

Não é um sujeito 'livre' e, por isso, não é tampouco 'responsável' no sentido em que são os indivíduos. A suprema responsabilidade de suas ações a têm os indivíduos que atuam em nome da comunidade. E ainda que eles realizem ao serviço da comunidade algo que eles não fariam por motivos pessoais, recai sobre eles todo o peso da responsabilidade e não têm a possibilidade de descarregá-la sobre a comunidade. (STEIN, 2005, p. 403).

Para Stein, isto não entra em contradição com a solidariedade (fundamental para a comunidade). Cada indivíduo é corresponsável pelos atos dos demais, sem que isto anule o ápice de sua própria responsabilidade. Por ser livre, o indivíduo poderá recusar ou não a participar dos atos comunitários, respondendo por isto pessoalmente. “Claro que é pressuposto de tudo isto que se trate de uma comunidade de pessoas livres – podemos dizer também sensivelmente: de pessoas, já que ao ser da pessoa lhe corresponde a liberdade.” (STEIN, 2005, p. 404).

Por fim, é possível falar de causalidade na corrente de vivências da comunidade? De acordo com Stein, na comunidade também “[...] alternam constantemente o frescor e o cansaço, a desconexão e a excitação febril, e com eles se modifica também

o ritmo de toda a vivência comunitária e o ‘colorido vital’ de seus conteúdos.” (STEIN, 2005, p. 399). Conforme exemplifica,

O sentimento vital da “sociedade francesa” antes da grande Revolução era o de uma excessiva tensão febril [...]. Com ela, uma intensidade do vivenciar, uma nervosa receptibilidade para todos os conteúdos que surgiram em um fulgor enganoso, e finalmente, em cada um dos membros da comunidade, uma consciência insolitamente alta que tende a se transformar em uma reflexão sobre a vivência comunitária. (STEIN, 2005, p. 399-400).

Em se tratando da pessoa, viu-se que ela necessita da energia vital para empreender atos intencionais. E a comunidade? É possível falar de uma energia vital da comunidade? Sobre isto, tratará o próximo tópico.

4.2. A energia vital da comunidade e as suas fontes

A comunidade é estruturada por meio dos indivíduos, os quais a enriquecem e também são enriquecidos. Consoante a isto, é possível afirmar que somente em uma genuína comunidade, o indivíduo poderá alcançar uma verdadeira formação. Nela, há um intercâmbio espiritual, circula uma vida, que parte de cada eu individual.

Sabemos, ademais, que a comunidade dispõe de uma energia vital da qual se nutre seu vivenciar; que os indivíduos contribuem com essa fonte de energia e se nutrem dela, porém que não necessitam viver como membros da comunidade com todas as energias de que eles dispõem. (STEIN, 2005, p. 407).

Não há uma energia vital da comunidade, mas uma energia vital de seus elementos que se distribui qualitativamente de diversas maneiras, proporcionando à comunidade impulsos poderosos. Na concepção de Stein é possível, por exemplo, que alguém em seu círculo de amigos seja o elemento vivificador, mas que em um partido não atue de maneira animadora. Há também elementos que a “enriquece pouco, e finalmente, há também membros que tomam da comunidade mais do que contribuem.” (STEIN, 2005, p. 413). O estado vital da comunidade

dependerá da forma em que os indivíduos dispõem de suas energias. Se esta vem a faltar, a comunidade poderá acolher outros elementos vivificadores ou reclamar de seus próprios elementos as energias que lhe faltam. Consoante a isto, a energia de uma comunidade pode debilitar-se pela perda de elementos, ou pela redução de benefícios que os indivíduos realizam a seu favor.

Um indivíduo pode ser o elo de energia para outras comunidades. Para uma classe escolar frouxa e preguiçosa, por exemplo, poderá chegar uma corrente de ar fresca na pessoa de um novo professor, não só pelo conteúdo que ele leciona, mas pelo frescor contagioso que dimana dele. Conforme a abertura de uns para com os outros, ambos constituem uma unidade vital, dentro da qual a energia de cada um é usada em benefício do todo que constituem. Um indivíduo também poderá transmitir a energia de sua comunidade para outras comunidades, de forma que tudo o que afete a uma, afete também a outra.

Outra fonte de energia para a comunidade também poderá provir das tomadas de posição sociais, das quais nascem os valores. Um indivíduo poderá alimentar a energia vital de outro indivíduo por meio de ações caritativas, e motivá-lo também a agir por meio de tais ações. O amor que eu encontro me fortalece e me anima a seguir amando; a desconfiança e o ódio, ao contrário, inibem minhas energias. Contudo, é importante salientar os vários fatores determinantes para que as tomadas de posição sociais possam vivificar uma comunidade: dependerá do modo peculiar de cada indivíduo a esta resposta e de suas próprias energias, e principalmente, da relação recíproca e genuína entre os mesmos. Dos indivíduos também poderão surgir fontes objetivas de energia, como por exemplo, o patrimônio espiritual que eles reúnem ou que recebem de outras comunidades (como por exemplo, as obras de arte). A energia que dimana destas fontes pode impulsionar a comunidade a produzir novas energias, alimentando também outras comunidades. De acordo com Stein:

Aonde quer que se tenha formado uma cultura nacional, aonde quer que exista uma moral consolidada, um direito consolidado, uma poesia como patrimônio comum de um povo, ali os valores existem não só à disposição das almas receptivas, senão que por sua encarnação em obras reais dão já testemunho da receptibilidade e da energia criativa do povo. (STEIN, 2005, p. 429).

No entanto, a comunidade pode contar com várias fontes objetivas de energia e não obter delas nenhum efeito vivificador, se seus membros não possuem a receptividade original ou suficiente energia vital para vivenciá-las. Deste modo, a comunidade dependerá não só da energia vital de seus elementos, como também da disposição originária de cada um deles, por meio dos quais, pela mirada espiritual, ela poderá captar determinado âmbito de valores. Para isto, alguns indivíduos podem servir de órgãos para a comunidade, aqueles que possuem “[...] uma sensibilidade mais delicada, uma vitalidade maior que a do comum das pessoas” (STEIN, 2005, p. 431). É preciso que os demais elementos lhes sejam receptivos e que vivam como membros da comunidade, do contrário, não poderão enriquecer-se. “É também importante que aqueles que têm os olhos bem abertos para o mundo dos valores, vivam como membros da comunidade, em interação vital com seus demais elementos.” (STEIN, 2005, p. 431-432).

Consoante a isto, pode se afirmar também, por analogia à pessoa, que a comunidade possui um núcleo, a partir do qual se plasma seu caráter. São os seus portadores de vida, que indicam a direção para que a comunidade possa se desenvolver e frutificar. “Quanto mais numerosos sejam os portadores que apoiem a uma comunidade e quanto mais extensa seja a entrega que façam de si à comunidade, tanto mais sólida será a existência da mesma e tanto mais segura será sua manifestação ao exterior.” (STEIN, 2005, p. 490). Um único líder, por exemplo, poderá ser o portador de vida para a sua comunidade. Contudo, se ele vem a faltar, ela corre o risco de se desfazer ou se mantém unicamente ao exterior, como as agrupações que se formam unicamente pelas circunstâncias. Após a investigação, é possível apontar os resultados para os questionamentos levantados.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Indivíduo e Comunidade*, com rigor fenomenológico, Stein ofereceu um suporte para a compreensão das relações intersubjetivas. Nas formas de socialização, o ente humano convive com seus semelhantes a partir de formas mistas. Estas estruturas podem ser passageiras ou podem continuar existindo: um indivíduo pode viver em uma comunidade somente durante as horas em que passa junto ao grupo. Também poderá viver em sociedade sem deixar de possuir laços comunitários. A sociedade possui uma estrutura racional, ao contrário da comunidade, que se estrutura de forma orgânica – na relação recíproca entre os indivíduos. Na massa, ao contrário, seus membros compartilham do mesmo espaço por formas de contágio psíquico – não possuem uma atitude recíproca. Portanto, para Stein, o ideal é que a sociedade possua uma base comunitária.

Graças à peculiaridade de seus elementos, pode-se afirmar que a comunidade possui uma corrente de vivências e um conteúdo comum, que passa por diversas oscilações qualitativas dentro de sua unidade. Por meio de uma entrega ingênua, os sujeitos ampliam suas correntes vitais, sem perder seu caráter monádico. A motivação, lei do espírito, faz com que as vivências comunitárias se conectem, bem como as tomadas de posição, das quais nascem os valores.

Consoante a isto, cada um experimenta não só uma ampliação da vida de seu eu, mas também da corrente de vivência comunitária. É pressuposto que a comunidade se compõe de pessoas livres, e que cada uma delas, por meio de seu *fiat!*, possua consciência de sua importância na comunidade. Por sua forma orgânica, ela dependerá de seus indivíduos e da peculiaridade de cada um. Pode-se afirmar também que ela possui uma energia vital e um núcleo, que a partir de seus membros, lhe conferem um caráter e quanto mais numerosos sejam seus portadores de vida, tanto mais sólida e vigorosa ela será. Outra fonte de energia também poderá provir das

objetividades criadas pelos indivíduos, as quais nutrem e impulsionam a comunidade a produzir novas energias.

Cada membro, com sua singularidade, contribui de diversas maneiras com o todo ao qual pertence. Há indivíduos portadores de vida para a comunidade, porém há também aqueles que não possuem energia suficiente para alimentá-la. Há os que mais recebem, do que oferecem; há também aqueles que possuem vigorosa energia, mas que nunca compartilharam com os demais. Contudo, todos os indivíduos, por meio dos valores, são capazes de alimentar com suficiente energia vital a comunidade: o amor com que eu acolho meu semelhante, o preenche de novas energias, o motiva a seguir também amando. O ódio e a desconfiança, ao contrário, inibem suas forças, cerra as portas de seu interior, fazendo com que ele não produza (e receba) novas energias. Consoante a isto, pode-se afirmar com Stein (2002), que sem um mínimo ato de amor, nenhuma comunidade poderá se constituir.

É somente na comunidade que o indivíduo poderá alcançar uma verdadeira formação. Como se viu, por meio das relações genuinamente comunitárias, o indivíduo não só amplia a vida de seu eu, como também recebe novas energias quando a sua fracassa; o contato vivo com um indivíduo (ou com vários indivíduos) também poderá fazer com que se despertem suas disposições originárias. Nenhum ente humano se forma sozinho, mas na relação e na cooperação com seus semelhantes. Contudo, uma genuína formação nunca dependerá somente da comunidade (com seus instrumentos de formação), mas principalmente da pessoa: de sua singularidade e de sua liberdade.

REFERÊNCIAS

BELLO, Angela Ales. **Pessoa e Comunidade**. Comentários: Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein. Tradução de Miguel Mahfoud e Ir. Jacinta Turolo Garcia. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2015.

BELLO, Angela Ales. **A fenomenologia do ser humano**: traços de uma filosofia no feminino. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 2000.

STEIN, Edith. **La Estructura de la persona humana**: Tradução do original alemão (*Der aufbau der menschlichen person*) por José Mardomingo. Madrid, Espanha: Biblioteca de autores cristianos, 2002.

_____. **Obras completas, II**: Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica. Bajo la dirección de Julen Urzika y Francisco Javier Sancho. Traduzido do alemão por Constantino Ruiz Garrido e José Luiz Caballero Bono. Madrid, Espanha: Monte Carmelo, 2005.

A FUNDAMENTAÇÃO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA EM IMMANUEL KANT

THE FOUNDATION OF IMMANUEL KANT'S DIGNITY OF THE HUMAN PERSON

Marcos Vinícius Magalhães Teixeira *

RESUMO

O presente artigo, por meio de pesquisa bibliográfica, busca mostrar em que bases se fundamenta o princípio da dignidade da pessoa humana, a sua definição e os seus desdobramentos na justificação moral do filósofo prussiano Immanuel Kant. Uma vontade determinada única e exclusivamente pela lei moral que a razão lhe impõe é boa em si mesma, legisladora universal e digna de respeito. Essa dignidade está ligada à exigência da liberdade e da autonomia da vontade que fazem com que a pessoa humana esteja acima de todo e qualquer preço e sua existência em si mesma tenha um valor absoluto. O dever de respeitar a dignidade humana manda que nunca se trate a humanidade, tanto na pessoa de si como na pessoa do outro, simplesmente como meio, mas sempre como um fim em si mesma.

Palavras-chave: Dignidade. Pessoa. Humanidade. Razão. Lei moral.

* Aluno do Curso de Filosofia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”. Este artigo é parte do trabalho monográfico realizado no curso de Filosofia sob orientação do Professor Mestre Francisco Sérgio Gomes.

ABSTRACT

The present article, through bibliographical research, seeks to show on what basis the principle of the dignity of the human person, its definition and its unfolding in the moral justification of the Prussian philosopher Immanuel Kant. A will determined solely and exclusively by the moral law imposed by reason is good in itself, a universal legislator and worthy of respect. This dignity is linked to the demand for freedom and to the autonomy of the will that makes the human person above all and at any cost and its existence in itself has an absolute value. The duty to respect human dignity demands that humankind must never be treated, both in the person itself as in the other, simply as means, but always as an end of itself.

Keywords: Dignity. Person. Humankind. Reason. Moral law.

1 INTRODUÇÃO

Em um contexto no qual parece haver caído no esquecimento questões fundamentais relativas à política, à economia, à vida social e ao princípio da dignidade humana, é tarefa da filosofia reafirmar tal preceito basilar, começando pela busca dos seus fundamentos, conforme a sua natureza radical.

Quando se coloca tal questionamento, depara-se com dúvidas e indagações tais como: o que é dignidade? Por que o ser humano tem uma dignidade? Esta é ou não intrínseca a ele? É uma concessão ou um reconhecimento? Sobre o que se justifica? Pode ser perdida e reconstituída? Tentar-se-á responder essas indagações no decorrer deste artigo.

Atribuir valores e investigar as capacidades humanas são preocupações da filosofia desde a antiguidade, mas o reconhecimento de uma tal dignidade no homem começa aparecer mesmo só a partir do pensamento greco-romano, embora com ressalvas. Na Idade Média, o conceito ganha uma explicação teológica e uma extensão universal: o ser humano é

digno por ser imagem e semelhança de Deus, seu criador. Só na Idade Moderna, com a emergência do Iluminismo, é que o conceito de dignidade humana recebe justificações puramente racionais, entre as quais a jurídica positiva, a intuicionista, a ontológica e a kantiana.

O presente artigo oferece uma proposta de fundamentação da dignidade da pessoa humana e seus desdobramentos a partir da filosofia moral de Immanuel Kant¹. Uma fundamentação deve apresentar as causas, os elementos essenciais, as *rationes essendi* de um objeto de estudo, além de uma explicação e justificação racional. Foi o que aqui se buscou, isto é, mostrar em que bases se fundamenta a ideia de dignidade, a sua definição e as suas implicações práticas. Pode-se dizer, com Kant, que a presente fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio da dignidade humana, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. Empreitada difícil e desafiadora, porque se trata não de um objeto qualquer, mas do sujeito humano, a quem é atribuído um valor em si mesmo.

Afirma-se que a dignidade, em Kant, é uma prerrogativa do ser moral do homem. Mas, como entender esse “ser moral”, se o filósofo nega que se possam conhecer as coisas em si mesmas? Apesar dessa limitação da razão, Kant não deixa de admitir, na própria razão, uma via prática que depende necessariamente de realidades metafísicas. Sobre tais realidades repousa a ideia de dignidade humana. Trata-se, portanto, de uma proposta de antropologia moral com fundamentos metafísicos.

¹ Nasceu na cidade universitária de *Königsberg*, então Prússia Oriental, em 1724 e aí estudou e trabalhou, sem jamais deixá-la. Era metódico como um relógio e dedicou sua vida à reflexão e ao estudo filosófico. Sofreu influência do luteranismo pietista, do racionalismo em voga na época, e dos empiristas. Sendo um idealista (transcendental) nos tempos da Ilustração, foi o grande autor do método crítico. Faleceu em 1804. Dentre as suas principais obras estão: a *Crítica da Razão Pura* (1781), a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), a *Crítica da Razão Prática* (1788) e *A religião nos limites da simples razão* (1793).

Através de uma pesquisa bibliográfica em algumas das obras do filósofo, bem como em comentadores coerentes com o pensador, busca-se, com a necessária preocupação conceitual, seguir o complexo itinerário kantiano que versa sobre a questão da dignidade do homem.

A ética do dever de Kant, de fato, se bem compreendida, tem condições de efetivamente contribuir para um tratamento não arbitrário, não dogmático e mais preciso do princípio da dignidade humana. Por isso, quis-se recorrer à sua fundamentação, considerada em várias instâncias a mais sólida metodologicamente.

Aos que julgam a moral kantiana muito rígida e formal, por ser concebida de uma maneira universal e abstrata, ou mesmo inoperante e inexecutável para o homem real, convida-se à leitura desse artigo que pode contribuir como fundamento para uma experiência moral concreta do princípio da dignidade humana no convívio social.

2 A NATUREZA PRÁTICA DA RAZÃO HUMANA E SUAS IMPLICAÇÕES

A razão pura, por meio de ideias que se lhe dão naturalmente, tende ao incondicionado, tem necessidade de uma determinação das coisas em si mesmas. Assim, a razão extrapola a sua capacidade transcendental e vai de encontro a um nível transcendente que ultrapassa as condições da experiência possível. O filósofo, então, admite que há um caminho prático de acesso à coisa-em-si (númeno), inacessível à razão teórica.

Na razão, quando ela opera especulativamente, a primeira busca do incondicionado dá origem à ideia de uma unidade absoluta do sujeito pensante, ou seja, à ideia de alma. A segunda suscita uma ideia de unidade absoluta da série das condições dos fenômenos, culminando nas ideias de mundo e da existência de causas livres. O terceiro salto da razão leva a uma determinação de todos os conceitos em relação a um conceito

supremo que os englobe em sua totalidade, donde se conclui a ideia de Deus. Do ponto de vista do entendimento, domínio da experiência sensível, tais ideias são vistas como ilusão dialética, mas se as considerarmos como númenos, num domínio inteligível, não há contradição em se admitir uma causalidade livre e um primeiro ser necessário.

Com efeito, Kant enuncia uma antropologia dualista quando apresenta duas dimensões distintas no sujeito humano: uma fenomênica, onde tudo se encadeia num rigoroso determinismo, e uma numênica, onde se admite uma causalidade livre. Sendo assim, as ações, enquanto realizadas no mundo dos fenômenos, são determinadas segundo as leis naturais, mas podem ser livres à medida escapam das condições sensíveis.

Por conseguinte, as ideias da razão tomam-se ideias práticas. O fracasso da razão teórica nesse campo abre caminho ao primado da razão prática, em que tais ideias serão constituídas postulados, exigências da razão sobre as quais se fundamenta todo o edifício moral kantiano.

De fato, veremos que é no seu uso prático, isto é, no domínio da moral, que se localiza o verdadeiro interesse das ideias. Mas, desde já convém chamar a atenção ao significado moral que transparece nesta recusa da razão de contentar-se com o que é, ou nessa exigência de perfeição que no plano puramente especulativo, se exprime através das ideias. (PASCAL, 2001, p. 89).

A razão prática, a que se denominou vontade, como princípio de ação, determina o que deve acontecer e se expressa por uma relação de obrigatoriedade, independente da necessidade causal. Ela se ocupa da determinação da vontade e de sua causalidade por liberdade. Daí sua capacidade universal enquanto prescreve livremente a si leis morais, definindo sobre o que deve ser, na contramão das leis naturais que determinam sobre o que é.

É precisamente a isto que Kant denomina vontade: só um ser racional possui a capacidade de ser movido pela razão, ou seja, de agir segundo a representação de leis, portanto, segundo princípios e é nesse sentido que só ele tem vontade. Isto significa que exclusivamente no agir

humano a ação é determinável por fins universais o que a distingue do puro arbítrio que põe seus fins singulares acima de tudo. (OLIVEIRA, 2010, p. 357).

Ora, uma vontade livre quer produzir um mundo da ordem dos fins e conduzir-se à realidade do Ideal do Bem Supremo na forma de um mundo moral segundo leis que a própria razão impõe. O objetivo da vontade livre, aqui, não é a felicidade, mas a dignidade para ser feliz. Para tanto, é necessário postular além da ideia de liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus, em conformidade com a lei moral, garantias do uso prático da razão. Veja-se, agora, que implicações desembocam dessa abertura prática da razão.

Na primeira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant (1984, p. 109) parte de morais já existentes para chegar à ideia do valor absoluto da simples vontade: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.” Segundo o filósofo, qualidades como: discernimento, coragem, constância de propósito, entre outras, são boas e desejáveis e até parecem constituir parte do valor íntimo das pessoas, mas também podem tornar-se más e prejudiciais se a vontade que faz uso delas não for igualmente boa. Ora, só uma vontade boa, de intenção pura, que faz ser bom aquilo que ela quer, tem uma dignidade, um valor em si mesma.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia [sic], como alguma coisa

que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. (KANT, 1984, p. 110).

Não obstante a importância de considerar a vontade como referente a si mesma, pode-se perguntar: o que torna uma vontade boa? O filósofo responde que é a vontade de agir pelo dever (*sollen*), determinando-se unicamente pela razão. Assim, a ação moralmente boa, como ação querida por uma boa vontade, é aquela que se realiza não de acordo com o dever, mas por dever, independente de quaisquer condições, inclinações e interesses.

Mais precisamente, para Kant (1984, p. 114) “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.” O filósofo prussiano admite, aqui, a existência de um único sentimento válido que se produz por si mesmo por meio de um conceito da razão: o respeito, como a consciência do dever que a lei infunde na vontade humana. Kant (2006, p. 98) completa com uma constatação decisiva: “O respeito se refere somente às pessoas, nunca às coisas.” Ora, pode-se sentir temor ou admiração tanto pelas pessoas quanto pelas coisas, e nem por isso elas tornam-se objeto de respeito. Com efeito, apenas as pessoas podem ser objeto de respeito enquanto são exemplos de moralidade.

Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o exemplo duma lei (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. (KANT, 1984, p. 115, nota de rodapé n. 10).

Por conseguinte, todo homem pode facilmente encontrar em si os princípios de uma boa conduta. No entanto, o objetivo principal da metafísica dos costumes kantiana é afirmar a validade absoluta da lei enquanto constitutiva do ideal de perfeição moral. Ora, a perfeição moral é fruto de uma vontade livre, isto é, da capacidade de agir segundo a representação da lei por meio de princípios. A esses princípios dedica-se o segundo capítulo deste artigo.

3 O IMPERATIVO CATEGÓRICO E O HOMEM TOMADO COMO FIM EM SI MESMO

A determinação da vontade, quando válida apenas para um sujeito, é uma máxima e, quando válida para a vontade de todo ente racional, é uma lei. Ora, essas leis são apresentadas à razão como mandamentos, o que implica a sua representação formal a uma vontade que necessariamente não lhes obedece. As fórmulas desses mandamentos da razão são chamadas de imperativos. Podem-se distinguir duas classes de imperativos: os hipotéticos, que representam a necessidade de uma ação boa, como meio para alcançar determinado fim, e os categóricos, que determinam a vontade independente de quaisquer fins, de tal maneira que impõem uma ação como necessária em si mesma, incondicionalmente.

Segundo Kant (1984, p. 129), a fórmula geral do imperativo categórico que exprime a universalização das máximas dando-lhes a forma da lei é: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”. Dessa fórmula fundamental derivam-se outras três: a fórmula da lei da natureza, a fórmula da humanidade como fim em si mesma e a fórmula da autonomia e do reino dos fins. Aqui, iremos destacar apenas as duas últimas.

Kant explica que todo homem, enquanto ser racional, dotado de vontade, age em vista de fins. Admite que há alguém cuja existência em si mesma tem um valor absoluto, como um fim em si: o ser humano mesmo. No próprio homem deve estar, então, a base de um imperativo categórico que faz com que as máximas da vontade possam servir de lei universal. A formulação de tal imperativo é: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 1984, p. 135). Com efeito, o homem não é um mero instrumento que possa ser usado como meio para algum fim, ele

próprio deve ser o fim dos fins humanos. Dessa forma, o princípio da humanidade como fim em si mesma é o que delimita a liberdade das ações de cada homem.

Ora digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe como fim em si mesmo, não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. (KANT, 1984, p. 134-135).

Daí surge a fórmula da autonomia: “[Age] de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.” (KANT, 1984, p. 139). Tomado como um fim em si mesmo, o homem não poderia ser um simples objeto da legislação universal imposta pela lei moral. Portanto, é necessário que ele mesmo seja o seu autor. Não devendo receber leis de fora, é mister que ele imponha suas leis a si próprio.

Kant acreditava que todos os seres humanos adultos, maduros, são autônomos, razão pela qual possuem dignidade moral, merecem respeito moral e não devem jamais ser tratados como meros meios para um fim, e sim como fins em si mesmos. A posse de genuína autonomia depende da presença de três coisas. Em primeiro lugar, um agente autônomo deve ser livre, ou seja, capaz de atos de vontade que não sejam causalmente determinados, nem por forças internas como inclinações, desejos e paixões, nem por forças externas do mundo exterior. Em segundo lugar, a autonomia requer que os agentes possam exercer autocontrole racional sobre suas decisões e ações. E, em terceiro lugar, a autonomia requer que os princípios racionais que regem tal autocontrole sejam uma responsabilidade exclusiva do agente individual: nenhum agente genuinamente autônomo pode delegar a responsabilidade pelos princípios sobre os quais ele (ou ela) age a alguma autoridade externa – seja ela a Igreja, o Estado, a lei, a sociedade, a família, professores ou amigos. Pelo contrário, todos esses princípios devem ser escolhidos e impostos unicamente pelo agente. E o princípio supremo da autonomia racional, moral, é o imperativo categórico. (BELL, 2002, p. 598).

Ademais, admitindo que as normas sociais determinam os fins segundo uma lei universal e admitindo um certo conjunto de fins,

Kant é conduzido ao conceito de um reino dos fins, isto é, uma ligação sistemática entre os seres racionais sob leis comuns. Com efeito, o ser racional pertence ao reino dos fins ao mesmo tempo como membro, porque é legislador universal mas está submetido às próprias leis, e como chefe, porque é legislador universal e não está submetido à vontade de nenhum outro. Assim, torna-se chefe de si mesmo, tem uma maioria moral. Resta aqui, ainda, uma ideia chave para a elucidação da noção de autonomia da vontade: a liberdade.

Para Kant, uma Liberdade prática é a independência da vontade frente a leis externas, que não são morais. Dessa definição decorre a liberdade da vontade como autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Se todo agir é um agir segundo leis; logo, no caso da vontade livre, essa lei só pode proceder dela mesma. Portanto, vontade submetida a leis morais e vontade livre são a mesma coisa. Ora, a existência de tal lei que implica a liberdade é constatada por um fato da razão, isto é, a consciência imediata da lei evidenciada em nosso pensamento, sentimento, conduta e convivência morais.

Diante disso, pode-se, ainda, indagar acerca da definição e do papel da consciência moral para Kant. O filósofo esclarece que todo ser humano, enquanto ser racional, é dotado de uma consciência moral dentro de si originalmente. Ela faz parte da estrutura do sujeito humano, é a própria razão prática apontando para o dever e julgando o valor moral das ações. Percebe-se que tal consciência está intimamente relacionada ao respeito pela lei, porque ela chama a atenção para a realidade do dever, acionando aquele sentimento moral quando da execução das ações.

[...] a consciência não é algo adquirível e não temos o dever de nos provermos de uma; pelo contrário, todo ser humano, como um ser moral, possui uma consciência dentro de si originalmente. Estar sob a obrigação de ter uma consciência seria equivalente a ter um dever de reconhecer deveres, pois a consciência é a razão prática sustendo o dever do ser humano diante deste para a sua absolvição ou condenação em todos os casos submetidos à lei. Assim, não é dirigida a um objeto, mas

meramente ao sujeito (para afetar o sentimento moral através de seu ato) e, por conseguinte, não é alguma coisa que seja incumbência de alguém, um dever, mas um fato inevitável. (KANT, 2003, p. 243).

Pode-se dizer que o homem tem consciência de sua existência como ser livre. Revela-se como alguém que possui em si mesmo a possibilidade de ser dono de si, independente de determinações externas. Tirado do mecanismo natural é constituído como pessoa, sujeito da moralidade, membro do reino da liberdade. Com efeito, a liberdade distingue o ser humano de todos os outros seres. Ele, enquanto age em acordo com a lei moral, tem uma autonomia absoluta, só obedece a si mesmo. A ideia de autonomia implica, portanto, a vontade de uma legislação universal e o respeito à pessoa humana, aludindo a uma ideia de dignidade.

4 A IDEIA DE DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA EM KANT

As coisas, por serem irracionais, possuem apenas um valor relativo como meios. Têm um preço e podem ser trocadas por algo equivalente. Já os seres racionais são pessoas, fins em si mesmos e não simples meios; são objetos de respeito e possuidores de um valor absoluto, uma dignidade que está infinitamente acima de todo preço, incalculável, incomparável e insubstituível. Para Kant (1984, p. 140) “No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.”

Essa dignidade não é conferida às pessoas pela sua capacidade intelectual, raça ou posição social, mas pelo simples fato de serem seres humanos e racionais. Tal valor intrínseco designa a qualidade da pessoa de construir de forma livre e autônoma sua própria existência. É um atributo essencial e inalienável do ser humano, predicado, não como uma propriedade natural, mas, devido a sua obediência à lei moral.

A Ética kantiana é eminentemente personalista. Respeitando uma lei que se impõe a si mesmo, o homem se respeita a si mesmo, se faz digno de respeito, conserva sua dignidade e honra a humanidade em sua pessoa. Agir segundo a lei é, pois, exaltar, acima de tudo, a dignidade da pessoa humana. (VALLE, 1998, p. 9).

Todavia, o simples fato de o homem estar submetido a uma lei não lhe confere nenhuma dignidade por si só. É por ser portador de uma personalidade, legislador que não obedece a outra lei senão a que ele mesmo se dá, que o ser humano é reconhecido como digno de respeito. Em suma: a autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana por ser uma característica exclusiva dos seres racionais. (KANT, 1984, p. 141).

O princípio da humanidade, em Kant, designa a capacidade racional que separa o ser humano de sua animalidade. O sujeito moral, portador de uma humanidade, é aquele capaz de determinar sua vontade pelas leis da própria razão, estabelecer fins para si mesmo e colocar o outro e a si como um fim em todo querer. A humanidade faz do homem um ser de dignidade: “O ser humano, conseqüentemente, possui dignidade, não pela sua animalidade, a qual não o torna digno de respeito nenhum, mas pela sua humanidade, que nada mais é do que a sua capacidade (da razão) para a moralidade.” (WEYNE, 2013, p. 311). Dessa forma, tratar o homem como um fim em si mesmo não significa tratá-lo segundo os seus fins particulares, mas levando em conta o que há de comum em todos os seres racionais, isto é, a humanidade.

O dever de respeitar a dignidade da humanidade, isto é, de reconhecer o valor íntimo da pessoa, é o princípio e o fundamento de todos os outros deveres. Daí procede o dever de tornar seus os fins de seus semelhantes, fazendo da promoção de outrem o próprio fim. O que se quer para si se quer também para o outro, o bem do outro é o seu próprio bem, o outro é uma extensão de si mesmo. Ademais, o respeito à pessoa humana impede que se julguem e condenem as pessoas: “É por mim mesmo que sou responsável, é a mim mesmo que devo conduzir, e não os outros. E o meio mais seguro, talvez, de que disponho

para ajudar ao próximo é não desalentá-lo.” (PASCAL, 2001, p. 147).

O filósofo funda o dever de não tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, porque percebe que a relação instintiva dos homens é marcada pela violência e pela exploração. Condena, assim, tanto o suicídio quanto a escravidão. No primeiro caso, porque se ofende a humanidade na própria pessoa; no segundo, porque se ofende a humanidade na pessoa dos outros. Ademais, quando os direitos do homem são transgredidos como, por exemplo, quando são atacadas a liberdade ou a propriedade alheias, serve-se das pessoas simplesmente como meios e não como fins das ações. O violador renuncia à própria humanidade quando diminui a pessoa do outro em sua dignidade, tratando-a como um objeto sem valor.

Mas a dignidade só é tal se é reconhecida. Por essa razão, a moral kantiana passa por um necessário reconhecimento do outro para daí avançar à construção de uma comunidade moral. Em um reino dos fins, onde todos os seres racionais se sujeitam à lei segundo a qual nunca se deve tratar a si mesmo e nem os outros como simples meios, mas sempre como fins em si, é possível falar em liberdade, igualdade e dignidade dos seres humanos, tornando viável uma relação de justiça. Tal proposta deve reger a convivência social.

Com efeito, a liberdade do homem encontra sua efetivação na sociedade, na qual os indivíduos procuram satisfazer as suas necessidades naturais e resolver racionalmente os conflitos resultantes dessas necessidades. Daí nasce também o estado jurídico como plano superior do progresso da humanidade.

A vida em sociedade requisita que a dignidade do homem seja assegurada. Não pode haver liberdade de um só, por isso, a humanidade de todos deve ser igualmente respeitada em cada um. Todos os membros da comunidade estão submetidos à mesma lei que deve ser obedecida para resguardar a liberdade e a dignidade de cada um. (PEREIRA; PEREIRA, 2013, p. 64).

Por outro lado, é preciso que o homem se cultive, civilize e moralize em uma sociedade por meio das artes e das ciências. A educação do pensar e do agir favorece o alcance da dignidade moral. Com efeito, todos os meios de civilização, pelos quais o homem se educa, têm como finalidade seu uso no mundo; mas, no mundo, o ente mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano mesmo, porque ele é o supremo fim de si mesmo, é o fim último de toda a natureza, exaltado acima dos outros seres e destinado a se tornar digno da humanidade.

“Duas coisas enchem o espírito de uma admiração e de uma veneração sempre novas e sempre crescentes, na medida da freqüência [sic] e da perseverança com a qual a reflexão a elas se apega: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim.” (KANT, 2006, p. 189). Com essas palavras Kant conclui a Crítica da Razão Prática. Já aí ele enunciava que acima do homem há ainda uma imensidão desconhecida, mas que, pela lei da razão, que exalta seu valor como inteligência, o homem é capaz de ultrapassar os limites desta vida e se estender ao infinito. Portanto, o dever de reconhecer e respeitar a dignidade da pessoa humana é tarefa não só de uma vida individual, mas de toda a existência humana.

CONCLUSÃO

Na densa e desafiante obra de Immanuel Kant, o mais radical dos filósofos da Modernidade, identifica-se a base para a construção da filosofia dos direitos humanos contemporânea. Ele exalta, acima de tudo, o homem como sujeito da moral capaz de estabelecer fins para si mesmo, autônomo, portanto. Seu empenho e originalidade em explicar racionalmente o princípio que se buscou neste artigo devem ser reconhecidos. Que envergadura científica e filosófica Kant possuía! Fruto, claro, do seu esforço incansável e desinteressado, que ele tanto louvou como dignidade moral. Possuía uma habilidade incomum de movimentar tudo o que já estava assentado, de revolucionar, de mudar a maneira de explicar as coisas e o ser, sistematizando e elevando necessariamente tudo para o plano do universal. É o

filósofo do dever. Sobretudo, aqui, do dever de respeitar os direitos da pessoa humana. Importante, porque atual.

No contexto histórico da Europa em que Kant viveu, quando ecoavam, pelo grito do povo e pelas penas dos pensadores iluminados os ideais revolucionários, o desejo de uma república democrática e a independência de uma burguesia emergente, era já preciso defender a dignidade da pessoa humana de quaisquer arbitrariedades. Reacendiam-se nas universidades as luzes da soberana razão, daí a necessidade de uma justificação puramente racional para os direitos humanos. Tanto mais necessário não será reconhecer o valor do homem nos dias atuais?

Vive-se num tempo, ironicamente herdado daquele, em que a humanidade na pessoa de cada um não é respeitada: o processo de globalização ameaça a autonomia individual, a dignidade humana e as instituições mais indispensáveis; os meios da técnica e das ciências empregados pelo homem se voltam contra ele mesmo, transformando-o em mais um dos muitos meios para fins incertos; os princípios morais são substituídos pelos individuais e uma verdadeira inversão de valores compromete a convivência dos homens; os ideais de outrora são corrompidos pelas resoluções de indivíduos voltados para seus próprios interesses; as coisas são valorizadas e humanizadas e a pessoa é desvalorizada e coisificada; a sociedade de consumo do sistema capitalista dá um preço a tudo, até ao homem, e acaba aniquilando-o. A filosofia de Kant torna-se imperativa na busca da dignidade rejeitada neste momento histórico. A solução não é abandonar o progresso científico, tecnológico, que é resultado também da grande capacidade humana, mas cuidar para que este se incorpore na sociedade sem destruir os valores fundamentais do homem. Pode-se dizer que os homens precisam se voltar mais para a lei moral dentro de si mesmos, do que para o céu estrelado acima deles.

Mais do que nunca, a humanidade precisa defender o princípio da dignidade humana, que surge como parâmetro para reger as

relações sociais e as condutas humanas, de modo que se evitem tanto a arbitrariedade de uns sobre os outros, quanto a destruição da própria vida humana.

Diante da necessidade de devolver ao homem o seu protagonismo moral, recorreu-se à concepção ético-deontológica kantiana, original, embora com evidentes influências cristãs. Kant é o grande defensor da dignidade humana como um dos princípios fundamentais do bem e da justiça e, por consequência, como um dos principais fundamentos racionais de correção da moral e do direito. Sua fundamentação é importante e deve ser levada em conta porque está centrada na pessoa humana, como portadora de uma dignidade, de razão e consciência, que não pode ser perdida totalmente, embora muitas vezes não seja reconhecida e respeitada.

Com efeito, a ideia de dignidade humana, justificada assim por Kant, teve grande influência sobretudo no direito positivo, expressada em inúmeros documentos jurídicos nacionais e internacionais, na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948² e inclusive na Constituição Brasileira de 1988, onde se procurou assegurar os direitos humanos. Esse princípio está também referido na Doutrina Social da Igreja Católica, inclusive nos documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

O propósito de tomar o homem como fim em si mesmo deve ser o objetivo não só de uma Ética, mas deve partir de cada indivíduo humano na sua singularidade, passando pelas relações humanas até chegar às últimas instâncias político-governamentais. Todos precisam estar comprometidos com esse fim, assegurando, acima de tudo, a proteção da pessoa humana nos seus direitos e dignidade.

² Art. 1º da Declaração dos Direitos do Homem: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir uns com os outros num espírito de fraternidade".

É evidente a atualidade do tema e a necessidade de mais discussões em torno do assunto. Por isso, o debate jurídico e filosófico acerca da dignidade da pessoa humana deve continuar. Sobretudo no que diz respeito à complexidade de sua definição e sobre o seu caráter absoluto ou relativo. Refletir sobre essa problemática se faz ainda assaz necessário e pode muito contribuir para a comunidade ético-política de uma sociedade que anseia um progresso não apenas científico, mas, sobretudo, moral. Temos ciência de estudos e publicações atuais sobre esse tema, mas nunca é demais insistir nessa questão.

REFERÊNCIAS

BELL, D. Kant. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES E. P. (org.). **Compêndio de filosofia**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2002. Cap. 22, p. 587-603.

KANT, I. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro).

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal.

_____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. In:_____. **Textos selecionados**. Traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. P. 101-162. Coleção Os pensadores.

OLIVEIRA, M. A. **A concepção de ética e direito na filosofia de Kant**. In: Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 37. n. 119. set./dez. 2010.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

PEREIRA, R. C. B.; PEREIRA, R. O. **A Dignidade Humana: Kant e seus fundamentos.** In: Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.6, n.2, p.1-138, out.2013/mar.2014.

VALLE, G. **A ética de Kant.** Belo Horizonte: Sophia, 1993.

WEYNE, B. C. **O princípio da dignidade humana: reflexões a partir da filosofia de Kant.** São Paulo: Saraiva, 2013.

O CONCEITO DE ESTADO NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL À LUZ DA OBRA “O PRÍNCIPE”

THE CONCEPT OF STATE IN MACHIAVELLI’S THOUGHT LIGHTENED BY “THE PRINCE”

Vitor Alexandre Pereira de Castro*
Francisco Sérgio Gomes**

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar de forma sintética o pensamento de Nicolau Maquiavel baseado na obra “O Príncipe” acerca da definição dada por ele de Estado, bem como passar por questões pertinentes tais como as formas de governo, a verdade efetiva das coisas (*verità effettuale*), a conduta moral do governante e a constante luta pelo poder. O artigo busca sanar questionamentos que aparecem com base na filosofia maquiaveliana tais como: existe em Maquiavel uma proposta de governos utópicos? Maquiavel exime por completo a moral de sua filosofia? Ao príncipe, é melhor ser amado ou temido? Questões como essas são o eixo central deste artigo.

Palavras-chave: Maquiavel, Estado, Príncipe, Governo.

* Aluno do curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG. E-mail: vitoralexandrecastro123@gmail.com.

** Professor orientador. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua como professor no curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG.

ABSTRACT

The present article has as objective to show a synthesis of Niccolò Machiavelli's thought based on his book "The Prince" which is about the definition given by him of State, also it delineates subjects like the forms of government, the effective truth of things (*verità effettuale*), the moral conduct of the ruler and the constant struggle for power. The article seeks to solve basic questions regarding the machiavellian philosophy as: is there in Machiavelli a proposal of an utopian government? Does Machiavelli exempts completely the moral in his philosophy? Is it better for the prince to be loved or feared? Issues like these are the central points of this article.

Keywords: Machiavelli, State, Prince, Government.

INTRODUÇÃO

No decorrer da história, muitos pensadores procuraram escrever sobre o melhor Estado possível, partindo de um sistema utópico, que muitas vezes não passava de um modelo estatal idealista e em alguns casos seria impossível colocar em prática. Porém, no início da modernidade, com o advento do movimento renascentista, em que o homem e a realidade dos fatos tornam-se centrais na maneira de pensar, surgiu a figura de um diplomata natural da República de Florença, amante da história dos antigos povos de Roma e que se tornou uma figura controversa devido a alguns de seus pensamentos; trata-se de Nicolau Maquiavel³, homem centrado e apaixonado pela causa do

³ Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (Nicolau Maquiavel) nasceu aos 03 de maio de 1469 na cidade de Florença e faleceu na mesma cidade aos 21 de junho de 1527 aos 58 anos de idade. Desde sua juventude esteve engajado na política. Na sua terra natal, a República de Florença, atuou como Segundo Chanceler da República. Visitou em missão diplomática a Alemanha e a França. Fez muitos amigos importantes na política, sendo um deles César Bórgia filho do Papa Alexandre VI. Escreveu muitas obras importantes, delas destacam-se: *O Príncipe* (1513), *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1531), *A arte da guerra* (1519-1520) e uma peça teatral intitulada *A Mandrágora* (1524).

Estado. Versado nos assuntos de política, ficou conhecido na história da Filosofia como o “pai do pensamento político moderno”. Mas por que a história assim eternizou Maquiavel? A resposta encontra-se no texto que se segue.

O novo jeito de pensar a política, sobretudo a questão do Estado introduzido por Maquiavel, pode-se dizer que foi uma “reviravolta copernicana” na Filosofia Política. Antes a teoria política era marcada pelo ideal perfeito de Estado, agora torna-se perpassada pela realidade concreta que cerca o indivíduo. Maquiavel descartou os modelos utópicos de governo do passado e formulou uma nova teoria estatal marcada pela observação e estudo da realidade em que o filósofo estava inserido. Além da observação da realidade, Maquiavel buscou na história, principalmente na da Roma Antiga, basear a sua teoria sobre o Estado. Estes dois elementos (a realidade concreta e a análise histórica) que constituem a base sólida da teoria estatal maquiaveliana podem ser claramente vistos no livro “O Príncipe”, principal obra do florentino.

Além de elaborar um novo conceito de Estado, Maquiavel também formula em “O Príncipe” uma série de instruções para os príncipes se manterem e gerirem da melhor forma o poder por eles conquistado. Em “O Príncipe” o governante encontra exemplos reais de como deve proceder e não proceder na condução de seu governo. O texto publicado postumamente traz ao leitor uma síntese acerca do pensamento maquiaveliano sobre a figura do governante, neste caso o príncipe, e a sua relação com os seus governados e busca investigar o modo de agir do príncipe, demonstrando os meios dados por Maquiavel para que ele não arruíne o seu Estado e nem perca o poder por ele adquirido.

O texto busca resgatar o conceito puro de Estado tal como pensado por Maquiavel, sem a interferência de outras linhas de pensamento antagônicas à do pensador em questão.

O CONCEITO DE ESTADO E SUAS IMPLICAÇÕES

Quando se inicia uma pesquisa acerca do conceito de Estado, surgem algumas perguntas: quando surge o conceito? O conceito de “Estado” sempre foi entendido tal como é concebido na modernidade? Mas como responder tais questões? A primeira delas pode ser respondida com base em uma teoria de Bobbio:

Minuciosas e amplas pesquisas sobre o uso de “Estado” na linguagem do Quatrocentos⁴ e do Quinhentos⁵ mostram que a passagem do significado corrente do termo *status* de “situação” para “Estado” no sentido moderno da palavra, já ocorrera, através do isolamento do primeiro termo da expressão clássica *status rei publicae*⁶. (BOBBIO, 2007, págs. 65 e 66).

Os antigos filósofos gregos, sobretudo Platão e Aristóteles, ainda não tinham a noção de “Estado” já que, como foi visto acima, tal conceito é moderno. Para eles, o que hoje se entende como Estado, em sua época, era entendido como Pólis⁷. Era a Pólis o lugar em que o homem vivia e vivenciava a democracia, porém não sabiam que a Pólis era um tipo de Estado. Porém, não seria atrevimento dizer que na filosofia antiga da Grécia, com Platão e Aristóteles, encontra-se o germe de toda teoria política posterior. Então, respondendo à pergunta se os antigos concebiam “Estado” tal como é concebido na Idade Moderna, é certo que a resposta é não, uma vez que sequer faziam uso desse termo e que tal conceito só aparece na modernidade com a obra “O príncipe”, de Maquiavel, tal como afirma Bobbio:

É fora da discussão que a palavra ‘Estado’ se impôs através da difusão e pelo prestígio do *Príncipe* de Maquiavel. A obra começa, como se sabe, com estas palavras: ‘Todos os estados, todos os domínios que imperam sobre os homens, foram e são ou repúblicas ou principados.’ [1513, ed. 1977, p. 5]. (BOBBIO, 2007, p. 65).

⁴ Corresponde ao século XV.

⁵ Corresponde ao século XVI.

⁶ Do latim: estado de coisa pública.

⁷ Cidades-estado da Antiga Grécia que tinham governo autônomo.

Toda tradição até Maquiavel tratava somente de “Estado” como república (*res publica*). Como disse Bobbio, Maquiavel inaugurou a palavra na discussão filosófica e alterou o sentido que outrora a palavra conotava.

De forma genérica e ao longo das pesquisas e comentários feitos pelos estudiosos das obras de Maquiavel, Estado pode ser definido como “máquina de poder”. Isso se deve ao fato de que, “Todo Estado é, fundamentalmente, constituído por correlações de forças, fundadas na dicotomia que se estabelece entre o domínio e opressão, por parte dos grandes ou poderosos, e do desejo de liberdade do povo”. (WINTER, 2006, p. 118).

Para uma séria e frutuosa pesquisa sobre Estado em Maquiavel, é importante fazer uma análise acerca do contexto histórico e político no qual Maquiavel estava inserido. Nicolau Maquiavel nasceu, cresceu e viveu toda sua vida na República de Florença e desde muito cedo teve contato com a língua latina e a história de povos antigos, principalmente os romanos, leituras estas que mais tarde dariam base para a escrita de “O Príncipe” e “Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio”. Maquiavel escreveu todas as suas obras em um contexto importantíssimo para toda a História da humanidade, o chamado Renascimento. Tal movimento consistiu em uma reviravolta no pensamento ocidental, antes marcado pela Teologia cristã e pelo monopólio intelectual da Igreja Católica, fazendo com que os intelectuais seculares também tivessem acesso ao conhecimento, mudando o enfoque de toda pesquisa, deixando Deus de lado e trazendo o homem para o centro de toda investigação científica.

A Renascença influenciou diretamente o pensamento de Maquiavel, já que fora na sua terra, Florença, que os primeiros sinais da nova forma de ver o mundo apareceram e se disseminaram pelo resto da Europa. Assim atesta Barros:

Iniciando-se na Itália, especialmente em Florença, e espraiando-se pelo Ocidente europeu, os novos ares eram percebidos de forma consciente pelas pessoas cultas que viam o seu mundo recriar a grandeza literária, filosófica e artística da Antiguidade Clássica. (BARROS, 2006, p. 17).

O rompimento com as ideias do período medieval permitiram que Maquiavel pudesse provocar uma grande transformação na forma de pensar a política. Uma das grandes contribuições de Maquiavel para a Filosofia Política reside justamente no rompimento com as ideias medievais, introduzindo na ciência política um novo olhar sobre como fazê-la. Na Idade Média, toda filosofia, bem como todas as ações do homem estavam perpassadas pela doutrina cristã, ou seja, todas as ações humanas deveriam ser de acordo com os mandamentos e ensinamentos do Cristianismo, e o jeito de fazer política não escapava a esta regra. Para atestar isso, afirma Barros:

Na Idade Média, [...], os doutores da Igreja intentaram concretizar o grande ideal do cristianismo, qual seja: a estruturação de uma ordem universal, harmônica e pacífica, tendo por lastro os ditames cristãos – associando a prática política à ética da Igreja. Assim, o bom monarca não era aquele que tinha preocupação maior a salvaguarda do Estado, mas, de modo contrário, aquele que conduzia os negócios governamentais, acima de tudo, com justiça e magnanimidade em todos os seus atos. (BARROS, 2013, p. 59).

Em síntese, no período medieval, todas as ações do governante estavam diretamente ligadas a uma boa conduta de vida pautada nos ensinamentos da Igreja, sendo assim, a moral e a política estavam intimamente ligadas, ao ponto de que um ato político deveria necessariamente implicar em uma ação boa aos olhos de Deus. Além disso, o contexto político da Idade Média estava perpassado por um dos grandes ideais pregados pelo Cristianismo: a unidade, princípio este totalmente negado por Maquiavel, uma vez que “A política [...] é marcada, então, não pelo ideal cristão de unidade entre os homens, mas por algo que é próprio, a constante luta pelo poder.” (WINTER, 2006, p. 118).

Na mudança de perspectiva acerca do modo de fazer política, Maquiavel dissocia prática moral/religiosa de ação política, ou seja, a política torna-se concreta, o Estado vira uma instituição autônoma, pois “ao não analisar as questões de Estado por intermédio da moral, Maquiavel termina por conferir ao universo político sua autonomia, analisando-o como uma esfera de

atuação – sujeita à própria lógica e às suas próprias leis – separada da ética, da religião e do direito.” (BARROS, 2013, p. 60). O Estado assume uma lógica própria, leis próprias que garantem a sua autonomia e sua primazia sobre as demais instituições. A primazia do Estado para Maquiavel garante que ele não sofra influência de nenhuma outra instância da sociedade, fazendo com que todas as demais instituições estejam em função do Estado: escolas, igrejas, hospitais, universidades etc.

A nova forma de entender o Estado proposta por Maquiavel, além de pautada na política pura sem interferência da moral cristã, parte do ponto de que a teoria sobre o Estado deve ser construída pautando-se na análise empírica da realidade, ou seja, não construindo um ideal de Estado, mas sim a partir da realidade concreta, mostrando-o como realmente é e não como deveria ser. O fato de o filósofo ter contato com a história o ajudou na construção de seu pensamento.

Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram e jamais foram reconhecidos como verdadeiros. (MAQUIAVEL, 1973, p. 69).

Maquiavel toma a verdade efetiva das coisas como seu método, ou seja, a realidade deve ser vista tal como ela é e não como gostaríamos que ela fosse. Partindo de tal princípio, o filósofo pode, principalmente com base no contexto histórico-político no qual está inserido e na leitura que faz da história romana, conceber o Estado como uma instituição forte, que se rege por leis próprias. Maquiavel distancia-se assim de teorias utópicas sobre o Estado e as formas de governo vigentes na Filosofia Política de sua época, tomando como base de estudo sobre o Estado a análise concreta da realidade.

De fato, sua preocupação em todas as suas obras é o Estado. Não o melhor Estado, aquele que tantas vezes imaginado, mas que nunca existiu. Mas o Estado do real, capaz de impor a ordem. Maquiavel rejeita a tradição idealista de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino e segue a tradição inaugurada pelos historiadores antigos, como Tácito,

Políbio, Tucídides e Tito Lívio. Seu ponto de partida e de chegada é a realidade concreta. Daí a ênfase na *verità effettuale* – a verdade efetiva das coisas. (SADEK, 2000, p. 17).

Partindo da ideia de que o Estado deve ser analisado do ponto de vista do real e do concreto, pode-se dizer que a teoria sobre o Estado em Maquiavel deve obrigatoriamente abarcar o homem e sua relação com a política, uma vez que esse homem que está inserido em um Estado concreto exerce e busca conquistar seu espaço nele. Os homens, segundo Maquiavel, possuem por natureza o mal. O homem desde sempre tende ao mal⁸. E com que base Maquiavel afirma que os homens são de natureza má? Partindo da análise histórica. Já foi dito, anteriormente, que Maquiavel foi um exímio leitor dos antigos historiadores, sobretudo dos que escreveram sobre a história de Roma, e é justamente no estudo do passado que ele encontrou a resposta sobre a natureza dos homens, uma vez que em toda reflexão sobre as obras que lia, Maquiavel percebia que os homens têm sede e fome voraz pela conquista do poder e tais proezas do homem pela busca insaciável pelo poder pode ser vista com clareza nos escritos de “O Príncipe”. A maldade na busca pelo poder é bem clara nos exemplos dados por Maquiavel na obra citada. Na história, boa parte dos príncipes que buscavam a conquista e o domínio de outros povos, fazia-o pelo puro uso da força, os que faziam ao contrário nem sempre conseguiam êxito em suas conquistas. Pelo fato de o homem agir sempre em vista do poder, pode-se então dizer que o Estado é o lugar do poder. Todas as relações em um Estado tratam de relações de poder. O homem na busca pelo poder usa de quaisquer meios para alcançá-lo; daí mais uma vez reforça-se a ideia de que a política deve ser feita sem a busca de um ideal utópico.

Essa visão de homem marcado pela natureza má proporcionou a Maquiavel definir a lógica do Estado como lógica da força, ou seja, é por meio dela que o príncipe consegue conquistar e manter o Estado. No capítulo V de “O Príncipe”, o

⁸ Fundamentação antropológica da filosofia de Maquiavel.

autor fala sobre a maneira com que o príncipe deve agir para conservar cidades ou principados que antes de conquistados eram regidos por leis próprias, com a finalidade de instruir o príncipe a agir com prudência em um Estado, para ele, novo, para que ele não caia em ruína e não perca o território conquistado.

Sirva-nos de exemplo a história dos espartanos e dos romanos. Os primeiros criaram em Atenas e Tebas um governo oligárquico: perderam-nas novamente. Os romanos, para manter-se na posse de Cápua, Cartago e Numância, destruíram-nas. Mas quiseram governar a Grécia como os espartanos, tornando-a livre e mantendo-lhe as suas leis. Não o conseguiram e foram obrigados a destruir muitas cidades para conservar-se no poder. É que na verdade, não há garantia de posse mais segura do que a ruína. (MAQUIAVEL, 1973, p. 27).

Tal exemplo dado por Maquiavel revela sua confiança no uso da força para assegurar o domínio do Estado. No caso dos romanos, quando conquistaram as cidades citadas (Cápua, Cartago e Numância), eles usaram da força, destruindo as cidades e colocando temor no coração dos seus cidadãos; enquanto na Grécia, quando eles agiram sem uso da força começaram a sentir dificuldades no manejo do poder sobre os povos dominados e assim foram obrigados a fazer uso da força.

Podem incorrer em erro aqueles que pensam que Maquiavel concebe força simplesmente como violência, guerra e destruição, já que o filósofo vai mais além. Para compreender que força é mais do que violência, é importante entender o conceito maquiaveliano de *virtú*. A palavra do original italiano significa na língua portuguesa virtude; tal tradução já dá a primeira denotação do que vem a ser *virtú*, ou seja, virtude. Um príncipe de *virtú* é um homem virtuoso, mas o conceito não pode ser assim simplesmente definido. Para melhor compreensão do conceito, assim esclarece Barros:

Virtude ou *virtú*, no italiano de Maquiavel, provém de *vir* que, em latim, significa homem. Assim para o secretário florentino, *virtú* vincula-se ao *valor, capacidade, determinação, energia, engenhosidade e proeza*. Dessa maneira, o nosso diplomata não se refere à virtude cristã – empenhada na salvação da alma –, mas à virtude pagã, em que a

perfeição do indivíduo conta menos que o resultado obtido. (BARROS, 2013, p. 55).

Para esclarecer ainda mais o que vem a ser a *virtú*, é importante compreender outro conceito introduzido por Maquiavel que é o conceito de Fortuna e ele se vale da história dos romanos mais uma vez, já que Fortuna na Roma Antiga era uma deusa.

A *fortuna* seria, nas especulações dos autores da antiguidade clássica e dos contemporâneos de Maquiavel, o acaso, o indeterminado, a boa ou má sorte. Era representada, na Roma Antiga, pela deusa de mesmo nome que, com sua cornucópia, presenteava os homens de *virtú* com seus mais preciosos bens: honra, glória e poder. Entretanto, malgrado todo o seu domínio sobre os acontecimentos humanos, a *fortuna* não era vista como uma força maligna e inexorável, mas como uma *boa deusa* que se deixava seduzir pelos homens valorosos. (BARROS, 2013, p. 52).

Barros, mais adiante, fala que tal entendimento clássico de Fortuna, com o surgimento do Cristianismo, toma um caráter depreciativo, ou seja, a Fortuna que até então era vista como uma aliada dos homens torna-se “um poder cego e incontrolável [...]. Essa concepção cristã é afirmada de modo incisivo por Boécio, que vê na fortuna uma força cujo designo seria desviar os homens das veredas divinas.” (BARROS, 2013, p. 53).

Como renascentista que era, Maquiavel opõe-se à definição de Fortuna dada pelos medievais, sobretudo a de Boécio⁹, e resgata o sentido dado na Antiguidade Clássica, sendo ela ainda um importante elemento constituinte de sua filosofia. Antes, os prêmios dados pela Fortuna (glória, poder e honra) eram vistos como valores puramente mundanos; na modernidade, sobretudo com Maquiavel, tais valores tornam-se bens e devem ser valorizados e por eles o homem deve lutar. O homem medieval que antes não podia lidar com a Fortuna porque ela era um pecado, agora tem que lidar com ela se quiser adquirir os presentes generosamente dados por ela, mas somente os

⁹ Severino Boécio (480-524) foi filósofo, poeta e teólogo medieval, considerado um dos fundadores da Escolástica. Seu pensamento muito influenciou os pensadores da Idade Média.

homens de *virtú*, ou seja, os homens que possuem a virtude da sabedoria poderão recebê-los. No capítulo XXV de “O Príncipe”, o filósofo assim escreve sobre a Fortuna:

Penso poder ser verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade. Comparo-a um desses rios impetuosos que, quando se encolerizam, alagam as planícies, destroem as árvores, os edifícios, arrastam montes de terra e um lugar para outro: tudo foge diante dele, tudo cede ao seu ímpeto sem poder obstar-lhe e, se bem que as coisas se passem assim, não é menos verdade que os homens, quando voltam a calma, podem fazer reparos e barragens, de modo que, em outra cheia, aqueles rios correrão por um canal e o seu ímpeto não será tão livre nem tão danoso. Do mesmo modo acontece com a fortuna; onde o seu poder é manifesto não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não se fizeram diques e reparos para contê-la. (MAQUIAVEL, 1973, p. 109).

Em síntese, para Maquiavel, a Fortuna é acaso¹⁰, o curso das coisas, os homens que outrora eram submetidos à boa vontade de uma deusa agora são submetidos aos desígnios da roda da fortuna (o estado da pessoa estar afortunada ou desafortunada). O príncipe que não souber usar bem a sua virtude poderá ser traído pela Fortuna, já que ela pode atrapalhá-lo a conquistar seus objetivos. O príncipe que usa sua *virtú* consegue seguramente manter-se no poder.

A sabedoria é a principal arma do príncipe para garantir-se à frente do Estado, a força maior não é a força bruta, ou seja, a do puro uso de armas e exércitos para defender-se de outrem que queira tomar o seu poder, mas é a força da sabedoria e da perspicácia, a prudência do príncipe faz com que ele não seja derrubado de seu trono e tenha a confiança de seus súditos.

O poder que nasce da própria natureza humana e encontra seu fundamento na força é redefinido. Não se trata mais apenas da força bruta, da violência, mas da sabedoria no uso da força, da utilização *virtuosa* da força. O governante não é, pois, simplesmente o mais forte –

¹⁰ *Acaso* aqui não deve ser entendido como sendo sinônimo de sorte ou destino, mas trata-se de algo que não está no homem, mas que está para ele.

já que este tem condições de conquistar mas não de se manter no poder – , mas sobretudo o que demonstra possuir virtú, sendo assim capaz de manter o domínio adquirido e se não o amor, pelo menos o respeito dos governados. (SADEK, 2000, p. 23).

Conclui-se daí que não basta ao príncipe valer-se somente do uso de seus exércitos, que também tem sua importância, porém não de forma absoluta, mas ele também vale-se do bom uso de suas virtudes. Se lhe foi outorgado pela Fortuna o domínio de tal Estado, o príncipe deve agir virtuosamente para conseguir manter-se no poder, algo tão almejado por ele.

Retomando à lógica da força em Maquiavel, pode-se dizer que o príncipe que se vale da força, ou seja, da virtude aliada ao curso das coisas, sabiamente mantém-se no poder. O Estado entendido por Winter como “fundamentalmente, constituído por uma correlação de forças” (WINTER, 2006, p. 118), conforme já dito anteriormente, é aquele que é o lugar da disputa constante pelo poder, pela feroz conquista, pela dominação do espaço e pelo constante desejo do homem que sempre busca sobrepor-se aos demais. Assim, sinteticamente, se conceitua “Estado” pautando-se na linha apresentada pelo autor anteriormente citado. Nesse ponto, a correlação das forças pode vir tanto por parte da classe baixa (os membros mais pobres do Estado) ou por via dos mais ricos (nobreza, burguesia, aliados dos príncipes) ou até mesmo daqueles que governam o Estado, pois existe uma grande dicotomia que se estabelece na sociedade estatal, já que existe uma disputa por quem se sobrepõe, havendo assim o desejo de dominar e o de oprimir. Os grandes, ou seja, as classes mais ricas da sociedade tendem a dominar e oprimir os pequenos (povo) e estes, por sua vez, não querem ser dominados nem oprimidos pelos mais ricos e aspiram também conquistar o seu espaço na sociedade através da dominação e da opressão. É desse jogo de domínio e opressão que nasce a dicotomia que se estabelece na sociedade, que é a base das relações sociais de um Estado.

Essa dicotomia existente na sociedade vem ainda mais confirmar o entendimento de Estado como “máquina de poder”, já

que essa busca constante do homem pelo poder é o pano de fundo de toda essa dicotomia. A marca do Estado como sendo “máquina de poder” é a melhor e mais corriqueira definição que se pode dar para Estado, já que em síntese o Estado na filosofia maquiaveliana não é nada mais, nada menos, do que pura busca, manutenção e conservação do poder. O homem, as relações humanas e a política em Maquiavel estão pautados, sobretudo, no poder. O Estado, como instituição autônoma, oferece por si próprio ao homem espaço suficiente para que ele possa por em prática a sua busca pelo poder. A finalidade de qualquer máquina é produzir, como por exemplo, a finalidade de uma cafeteira é a de produzir café, não os grãos, mas o produto final, sendo assim a finalidade do Estado é a produção de poder. O poder, no Estado, oferece ao soberano o controle dos seus povos, porém o “ter” poder não acarreta diretamente que o príncipe terá controle direto e pleno de seus vassallos, mas pelo contrário, esse poder por ele adquirido exige dele sabedoria e prudência para não perdê-lo.

A obra “O Príncipe” de Maquiavel é como que um manual de instrução para que os governantes possam saber como lidar da melhor forma com o poder conquistado em seu Estado. Maquiavel ao desenvolver sua obra não está preocupado em momento algum em desenhar uma figura ideal utópica de governante e nem mesmo a de um modelo perfeito de Estado, mas está acima de tudo preocupado em analisar e aconselhar os príncipes de sua época e de toda posteridade para que saibam lidar com o poder que têm em mãos, para que não o percam e sejam destronados. O príncipe virtuoso saberá tranquilamente conquistar o seu povo e conduzir calmamente o Estado por ele adquirido.

Uma das preocupações de Maquiavel consiste em que o príncipe, em certos momentos da vida pública, encontra realidades com as quais ele não poderá saber lidar, como por exemplo, aquelas que o obrigam a fazer uso da força, não somente a força entendida como sabedoria, mas a força da brutalidade, como por exemplo, em uma rebelião de grupos

separatistas que estoura em uma das cidades de seu país e querem derrubar o governo e o seu príncipe reinante. Aqui entra uma questão que emana de “O Príncipe”: como Maquiavel aconselharia o príncipe a proceder neste caso? Seria da seguinte forma: use da força de seus soldados para conter o levante. Porém, deve-se observar que o uso da força dos soldados não pode ser considerado como capricho ou mera crueldade por parte do príncipe, mas ele o faz para garantir o bem comum e a estabilidade política de seu Estado, conforme alerta Winter:

Evidentemente que Maquiavel não se refere ao uso da força como mero ato de sadismo do Príncipe, que se compraz com o sofrimento alheio. Para ele, nenhuma conquista se faz sem o uso da violência. E o Estado não representa exceção à regra. Entretanto, a violência da qual fala Maquiavel é a violência política, justificada tão somente em função do bem comum. Toda e qualquer outra forma de violência que não tenha a finalidade de preservar o Estado e o bem da coletividade, mas praticada apenas por satisfação pessoal, deve ser evitada, sublinha Maquiavel. (WINTER, 2006, p. 122).

Seguindo a linha de Winter, constata-se que na verdade não se justifica em Maquiavel fazer uso de força bruta em todas as circunstâncias, mas somente quando a autonomia e a primazia do Estado estiverem ameaçadas, sobretudo quando a garantia do bem comum estiver em xeque. A força bruta, ou seja, utilizar-se da força do braço armado do Estado é desprezível quando utilizada para prazer individual do governante, como é no caso das tiranias, onde o governante utiliza da violência para manter-se no governo e não para a estabilidade e garantia da autonomia de seu Estado. O tirano não ama a sua pátria, mas a si mesmo, ele é egocêntrico.

A centralização do poder em si mesmo é um mal durante todo o percurso da história da humanidade. Homens que centraram o poder em si mesmos conseguiram trazer para o seu povo e seu país a ruína e, em certos casos, até mesmo o fim de longas dinastias e impérios, como é o caso do Império Romano, que por muitos anos viveu sendo governado por homens que, pensando serem o centro da política, centraram o poder em si mesmos e

trouxeram a destruição a um império que outrora fora o mais poderoso que a humanidade conheceu. Por mais que o arquétipo da forma de governo seja bom, se for comandado por um líder egocêntrico, o fim último é a degeneração desta forma de governo. No segundo capítulo do primeiro livro dos “Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio”, Maquiavel apresenta três formas de governo existentes e as formas de degeneração de cada uma delas.

[...] há três espécies de governo: o **monárquico**, o **aristocrático** e o **popular**; os que pretendem estabelecer a ordem numa cidade devem escolher, dentre estas três espécies, a que melhor convém a seus objetivos. Outros, segundo a opinião geral, mais esclarecidos, acham que há seis formas de governo, das quais três são essencialmente más; as três outras são em si boas, mas degeneram tão facilmente que podem também tornar-se perniciosas. Os bons governos são os que relacionei anteriormente; os maus, suas derivações. E se parecem tanto aos primeiros, aos quais correspondem, que podem com facilidade ser confundidos com eles. (MAQUIAVEL, 2008, p. 24, grifo nosso).

As três formas de governo que aparecem nos Discorsi¹¹ com o tempo, conforme dito pelo autor, se não forem bem administradas se degeneram e tornam-se más. Um modelo de governo só se degenera quando o seu governante degenera, já que a garantia de soberania do Estado está nas mãos daquele que o governa. Sendo assim, a salvaguarda de um bom governo e de um Estado soberano está totalmente centrado no príncipe que governa. A monarquia, quando não bem equilibrada, transforma-se em tirania, a aristocracia em oligarquia e a democracia, torna-se uma demagogia. Eis as três formas de Estado degeneradas: Tirania (governada pelo príncipe que governa somente em vista de si próprio), a Oligarquia (quando os aristocratas governam o Estado de forma ruínosa) e Demagogia (quando o povo governa e exige a lei).

¹¹ Alguns comentadores de Maquiavel ao invés de escreverem o nome completo da obra, preferem utilizar somente a primeira palavra do título original em italiano, “**Discorsi** sopra la prima deca di Tito Lívio”.

Todavia, tais modelos governamentais são passíveis de corrupção sempre que a atenção dos governantes volta-se ao interesse privado. Dessa feita, seguindo a mesma combinação entre aspectos moral e numérico – entre caráter prescritivo e descritivo – podemos falar em *tiranía* sempre que o titular do poder, no caso um único homem, dá mais importância a suas ambições pessoais que a satisfação dos maiores interesses do povo; da mesma forma, quando os nobres comandam o Estado de modo pernicioso, temos a *oligarquia*; e sempre que a maioria, estando no poder, governa sem obediência às leis, engendrando o caos social, configura-se a *demagogia*. (BARROS, 2013, p. 87).

Mas como se degenera um príncipe ou uma dinastia de príncipes? Segundo Maquiavel, o modelo monárquico de sucessão por direito sanguíneo, ou seja, por hereditariedade, tende sempre a se degenerar, pois como o direito de governo é já garantido a determinado indivíduo por ser o primogênito, o poder não lhe custou nada, mas somente o fato de nascer em uma família real. Não lhe custou dominar um território ou destronar um monarca antes governante de seu país ou até mesmo liderar um levante e tomar o poder de um país. Nos Discorsi, explicando o porquê da Roma Antiga deixar o regime principesco (Principados) e aderir ao regime republicano, assim justifica Maquiavel, ressaltando a degeneração dos príncipes como a principal causa da mudança de estilo governamental.

[...] quando houve necessidade de escolher um chefe, deixou-se de procurar o mais corajoso para buscar o mais sábio, e sobretudo o mais justo; contudo, como os príncipes vieram a reinar pelo direito de sucessão, e não pela escolha do povo, em breve os herdeiros se degeneraram; desprezando a virtude, persuadiram-se de que nada mais tinham a fazer além de exceder seus semelhantes em luxo, ócio e todos os tipos de volúpia. Desde então, a figura do príncipe começou a provocar ira, que a rodeou de terror; mas não tardou a nascer a tirania, que transformou o medo em agressão. (MAQUIAVEL, 2004, p. 24).

O príncipe em seu Estado conquistado, quando governa lançando mão de estratégias e políticas que têm como finalidade a satisfação de si mesmas e busca somente o prazer per se, quebra com o fim último da moral de Estado, que segundo Winter (2006) é em Maquiavel o bem comum de todos, e é deste princípio que deve decorrer todas as ações de seu governo. Aqui

neste ponto da moral de Estado retoma-se à ideia do uso moderado da força violenta em Maquiavel, que nas palavras de Winter (2006, p. 122) “há violências que politicamente se justificam quando o fim último for o bem comum”; sendo assim, o príncipe que age conforme as necessidades do bem comum de seu Estado, dificilmente se corromperá. Bons príncipes garantem ao seu Estado a plena realização de sua autonomia e ainda garantem a seus súditos o bem viver e certamente, tendo em suas mãos o controle de sua população, dificilmente terá que controlar revoltas que queiram derrubá-lo do trono. Porém, quando há corrupção do governante, há também corrupção do Estado e assim como na Roma Antiga, os povos tendem a procurar uma nova forma de governo que possa assegurar-lhes o conforto e garantir autonomia ao Estado.

Fazendo uma leitura atenta de “O Príncipe”, o leitor percebe claramente como Maquiavel se preocupa com a causa do Estado, questão até então, como já citada acima, deixada de lado pelos teóricos ou até mesmo associada aos valores da Igreja Católica da Idade Medieval. O governante maquiaveliano assume caráter de protagonista do processo de escrita da história e de construção sólida de um Estado, uma vez que, tendo o poder em suas mãos, busca assegurá-lo, desencadeando em seu país todo um esquema de relações de poder, onde ele assume o papel de “astro rei” de toda a peça que se encena no palco que é o Estado. Todas essas relações de poder são muito caras ao príncipe, já que sendo ele dependente delas, deve tê-las sempre como foco de seu governo.

Neste cenário de disputas pelo poder, entra a célebre frase eternizada na boca de Maquiavel: “os fins justificam os meios”. O governante deve usar de artimanhas para que não perca o seu poder; daí ele toma atitudes que nem sempre são dignas de louvor e respeito de seus súditos e é desse impasse entre a ação do príncipe que quer manter-se no poder e o povo que nem sempre ama as ações de seu governante que surge uma questão: ao príncipe, é melhor ser amado ou temido? Para resolver este questionamento, Maquiavel separa um capítulo

inteiro de “O Príncipe”; trata-se aqui do capítulo XVII intitulado “Da crueldade e da piedade – se é melhor ser amado ou temido”. Logo de imediato, Maquiavel (1973, p. 75) diz que “cada príncipe deve desejar ser tido como piedoso e não como cruel: apesar disso, deve cuidar de empregar convenientemente essa piedade. César Bórgia¹² era considerado cruel, e, contudo, sua crueldade havia reerguido a Romanha e conseguido uni-la e conduzi-la à paz e à fé.”. César Bórgia, exemplo dado por Maquiavel, conseguiu manter-se no poder pelo uso da crueldade, e não somente manter seu poder, mas unificar e controlar o novo território por ele conquistado, a Romanha. O príncipe não deve agir com misericórdia diante das situações, mas sim agir com rigor, e ele não deve sentir-se mal por agir com crueldade e rigor para manter o controle de seu Estado, pois assim diz Maquiavel:

Não deve, portanto, importar ao príncipe a qualificação de cruel para manter seus súditos unidos e com fé, porque, com raras exceções, é ele mais piedoso do que aqueles que por muita clemência deixaram acontecer desordens, das quais podem nascer assassínios ou rapinagem. (MAQUIAVEL, 1973, p. 75).

Ao refletir diretamente sobre a questão, Maquiavel esclarece que é melhor ao príncipe ser temido do que amado. Mas por quê? A resposta é simples. Os homens, como já dito anteriormente, possuem uma natureza inclinada para o mal; sendo assim, facilmente podem trair a confiança do outro, e isso não é diferente com o príncipe. Os homens nos quais ele deposita sua confiança podem facilmente traí-lo. Serve como exemplo aqueles que traem as esposas; mesmo elas os amando, não hesitam em traí-las. Quando o príncipe trata com amor seus pares, ele certamente será traído, pois os que traem acreditam na sua piedade e benevolência e têm a certeza de que serão recompensados com a misericórdia de seu senhor, mas isso não ocorre com os

¹² César Bórgia, Duque de Valentinois e Cardeal-Arcebispo de Valência. Era filho do Papa Alexandre VI, sendo criado cardeal pelo próprio pai. Era um homem poderoso e influente de sua época tanto na política quanto na Igreja. Amigo de Nicolau Maquiavel, foi um dos grandes modelos para a escrita de “O Príncipe”.

príncipes que são temidos. Os príncipes que são temidos, pelo temor que exalam, fazem com que os homens receiem traí-lo, uma vez que sentem medo de sua figura.

[...] é mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas. [...]. E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca. Deve, portanto, o príncipe fazer-se temer de maneira que, se não se fizer amado, pelo menos evite o ódio, pois é fácil ser ao mesmo tempo temido e não odiado. (MAQUIAVEL, 1973, p. 76).

Sendo assim, o príncipe deve usar de sua *virtú* para conseguir governar sabiamente, sendo temido pelos seus, mas sem ser odiado. Mas como o príncipe pode ser temido sem ser odiado? Segundo Maquiavel, basta a ele não desfrutar dos bens de seus cidadãos e quando tiver que derramar sangue que seja por uma boa causa, mas ele deve observar principalmente o não roubar os bens de seus cidadãos pois, “os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda de seu patrimônio.” (MAQUIAVEL, 1973, p. 76).

Ao terminar o capítulo XVII de “O Príncipe”, Maquiavel faz como que uma síntese sobre o que realmente deve ser o príncipe – amado ou temido. Nesta síntese o filósofo retorna ao ponto de o príncipe usar sua virtude, cuidar de não tomar o patrimônio de seus súditos, mas ressalta principalmente que ele deve evitar o ódio de seus compatriotas.

Concluo, pois (voltando ao assunto sobre se é melhor ser temido ou amado), que um príncipe sábio, amando os homens como eles querem e sendo por eles temido como ele quer, deve basear-se sobre o que é seu e não sobre o que é dos outros. Enfim, deve somente procurar evitar ser odiado, como foi dito. (MAQUIAVEL, 1973, p. 77).

A desolação e o ódio que o príncipe causar podem trazer para si consequências severas como, por exemplo, a falta de prestígio de seu governo e a redução de seu poder. Por isso Maquiavel

alerta aos príncipes zelarem para nunca terem o ódio de seu povo; serem temidos sim, mas odiados jamais.

Para muitos, pode parecer que essas questões sobre o príncipe e o seu povo, o ser amado ou temido e a de o príncipe jamais ser odiado pelo seu povo sejam fracas na filosofia política de Maquiavel, mas muito pelo contrário, são de suma importância, uma vez que se referem à relação do príncipe com o seus vassallos. Tal relação também é muito cara ao Estado, já que a legitimidade de um governo estabelecido depende diretamente da convivência sadia entre o governante e os seus governados. No que diz respeito ao príncipe, cabe ao povo julgá-lo como sendo uma autoridade legítima ou ilegítima. O governante tem que convencer os seus governados a aceitarem a legitimidade de seu poder como líder.

[...] um poder se estabelece como legítimo quando os súditos, por meio da persuasão do príncipe, são levados a reconhecer e a aceitar a sua autoridade como legítima. Essa legitimidade, no entanto, não se funda mais sobre a natureza – já que natural é apenas e sempre a mudança – e nem sobre princípios morais – valores –, mas sobre o reconhecimento dos seus súditos. Neste sentido, uma autoridade é legítima quando seus súditos a reconhecem como tal. A durabilidade do Estado, portanto, depende da maneira como a relação entre o príncipe e seus súditos se resolve e quando ambos se percebem pertencentes à mesma sorte, ao mesmo destino. (WINTER, 2006, p. 123).

Por aí, percebe-se que o príncipe não deve viver trancafiado em seu castelo, mas deve estar em contato com seu povo, conhecendo o seu reino, buscando novos meios de transformá-lo e cada vez mais fortalecer o seu poder.

Por fim, em Maquiavel as ações do príncipe devem concorrer para o bem de seu Estado, para os seus súditos e nunca em benefício próprio. O príncipe deve trabalhar sob a orientação da sua virtude, sendo sábio, pois os que usam de sabedoria raramente caem em ruína e o príncipe, quando cai em ruína, leva consigo todo o seu Estado. Para não ser facilmente deposto ou mesmo enganado pelo povo, o príncipe deve agir de forma que o temor penetre o coração dos homens, pois como disse

Maquiavel, citando Virgílio no capítulo XVII de “O Príncipe”, “*Res dura, et regni novitas me talia cogunt Moliri, et late fines custode tueri.*”¹³ (MAQUIAVEL, 1973, p. 75). Em suma, o bom príncipe conseguirá assegurar a boa relação com o seu povo, a autonomia do Estado e não perderá o seu poder.

CONCLUSÃO

Retomando as questões apresentadas na introdução deste artigo, pode-se claramente notar que todas elas foram o grande foco de toda investigação e destaca-se a ênfase que se deu à questão do Estado, mostrado que sua definição não trata simplesmente de um conjunto de ideias, que amarradas dão a ele forma, mas que o conceito de Estado não escapa da realidade que o constitui e não de uma realidade que está para além dele. Daí a definição de Maquiavel como o filósofo do real e do concreto. Em linguagem ontológica, o Estado não trata de um “vir-a-ser”, mas de um “já é”.

O princípio de que a natureza do homem é má e da constante luta pelo poder taxaram Maquiavel como sendo um homem de caráter maldoso e perverso e fizeram com que seu pensamento ficasse como uma espécie de pensamento pessimista; mas pelo contrário, Maquiavel não parte de uma frustração pessoal, mas apenas da investigação histórica de como realmente o homem é, tendo como finalidade a conquista do poder; por ele sempre luta, usa de sua maldade natural para conquistá-lo. O termo “maquiavélico”, atribuído posteriormente ao seu pensamento deve-se justamente a essa má interpretação de que Maquiavel propõe a maldade do homem como uma ação isolada e não em vista de algo.

De certo, o que fica é a genialidade do filósofo, a sua coragem em desafiar todo um sistema de ideias já bem

¹³ Tradução da editora em nota de rodapé: “A dura condição das coisas e o fato mesmo de ser recente o meu reinado obrigam-me ao rigor e a fortificar as fronteiras.” (MAQUIAVEL, 1973, p. 75).

solidificadas e provocar uma mudança na perspectiva política de toda uma geração de pensadores que, até hoje, tem por base a filosofia de Maquiavel. É indubitável que foi o pensador florentino o pioneiro a desafiar o sistema de pensamento medieval e trazer para a sociedade renascentista, marcada pela busca da laicidade no pensamento, novos ares, novas ideias, que contribuíram profundamente na construção do pensamento ocidental contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 lições sobre Maquiavel**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. [Coleção 10 lições].

BOBBIO, Norberto. Estado, poder e governo. In: BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade: Para uma teoria geral da política**. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 53-133. [Tradução de Marco Aurélio Nogueira].

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 5 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. [Tradução de Sérgio Bath].

_____, Nicolau. **O Príncipe; Escritos Políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Coleção Os Pensadores].

SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú, In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**. São Paulo: Ática, 2000. Cap. 2. p. 11-50. [Coleção Os clássicos da política].

WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e poder político em Maquiavel. **Tempo da Ciência**, Cascavel, v. 13, n. 25, p. 117-128, 2006. Semestral. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/issue/view/196/showToc>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

**IGREJA EM SAÍDA: UMA PROPOSTA
CONCRETA DE CONVERSÃO PASTORAL A
PARTIR DA MISSÃO DA IGREJA ANUNCIADA
NA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII
GAUDIUM***

**CHURCH WHICH GOES FORTH: A
CONCRETE PROPOSAL FOR PASTORAL
CONVERSION COMING OUT WITHIN THE
CHURCH'S MISSION ANNOUNCED AT THE
APOSTOLIC EXHORTATION *EVANGELII
GAUDIUM***

Welkler Santos da Silva*
Antônio Carlos Paiva**

* Seminarista da Diocese de Januária-MG, é graduando do 7º período do curso de teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra, Diocese de Patos de Minas – MG

** É sacerdote da Diocese de Patos de Minas – MG. Coursou filosofia no Seminário Maior Maria Imaculada, em Araxá, entre os anos de 1992 a 1994 e teologia no Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG, entre 1995 a 1998. Foi ordenado presbítero por Dom João Bosco Óliver de Faria no dia 02 de julho de 1999 na Paróquia São José em Alto Rio Doce – MG. Tem especialização em Formação pelo Curso de Formadores ITERAL – Bogotá-Colômbia e possui mestrado em Teologia Espiritual pela Gregoriana de Roma. Na área da educação, atua como professor no Curso de Teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra lecionando as matérias de Teologia da Revelação, Missiologia, Ecumenismo e Ministérios. Atualmente é reitor do referido Seminário.

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade refletir sobre a proposta de conversão pastoral a partir da missão da Igreja anunciada na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco. Para tanto, buscou-se por meio de pesquisa bibliográfica, apresentar a pertinência da necessária conversão pastoral e missionária da Igreja, sendo que o êxito da ação missionária inserida num mundo marcado por mudanças depende, sobretudo, do retorno ao coração do Evangelho. Dessa maneira, cumprindo o seu mandato missionário, cooperando na obra de Deus, a Igreja só conseguirá perceber a necessidade da renovação de sua estrutura estando sempre em constante “saída”. Nesse sentido, estar em constante “saída” torna-se um dos maiores desafios para a Igreja, em vista da nova evangelização para o mundo atual. Contudo, em meio aos desafios à conversão pastoral missionária, a Igreja não deve se esquecer da força motivadora que vem do Espírito Santo. É Ele que anima, assiste e impulsiona a missão da Igreja em todos os tempos, inspirando ações que superem os desafios. Assim sendo, seguindo o exemplo de Maria, modelo de Mãe e missionária por excelência, que soube se confiar à ação transformadora do Espírito Santo, a Igreja também estará cada vez mais disposta ao serviço do Evangelho, sua principal missão.

Palavras-chave: Papa Francisco. Conversão pastoral. Missão. Desafios. Nova evangelização.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to reflect on the proposal of pastoral conversion regarding the Church's mission announced on Pope Francis' Apostolic Exhortation, *Evangelii Gaudium*. In order to achieve this, we have sought to present the pertinence of the Church's necessary pastoral and missionary conversion. The success of missionary activity in a world marked by changes, depends above all on the return towards the “heart of the Gospel”. By this way, fulfilling its missionary mandate, cooperating in God's

work, the Church will only be able to perceive on the necessity of its structure's renewal by being in a constant "exit". In this sense, being in a constant "way out", turns out to be one of the greatest challenges for the Church in view of the new evangelization for the world nowadays. However, in the midst of challenges regarding pastoral and missionary conversion, the Church must not forget the motivating force that comes from the Holy Spirit. It is Him who animates, assists and drives the Church's mission at all times, inspiring actions that overcomes challenges. Accordingly, following the example of Mary, model of Mother and missionary par excellence, who knew how to entrust herself through the transforming action of the Holy Spirit, the Church will also be willing more to serve the Gospel, which is its main mission.

Keywords: Pope Francis, Pastoral conversion, Mission, Challenges, New evangelization

1 INTRODUÇÃO

A atividade missionária que a Igreja desempenha no mundo não se dá por sua própria iniciativa. Ao contrário, tudo o que a Igreja é e tudo o que será está em íntima ligação com o seu fundador, Jesus Cristo, pois ela não se intitula missionária, ao contrário, recebe um mandato que acolhe com generosa obediência: "Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. – ensinai-os a observar tudo o que vos tenho ordenado" (Mt 28,19-20). Como se vê, a Igreja é enviada ao mundo como continuadora da missão de seu Fundador, ou seja, é dada a ela a incumbência de testemunhar a salvação que Cristo continuamente realiza por meio de sua atuação no mundo. Assim sendo, a missão que a Igreja realiza não é obra sua, antes é uma obra de Deus que tem Jesus como seu primeiro e maior evangelizador. Nessa obra, a Igreja é chamada a cooperar com a força do Espírito Santo (EG 12).

Todavia, a obra de Deus em que a Igreja é chamada a cooperar, está inserida num mundo marcado por diversos desafios, numa sociedade marcada por mudanças. Para que o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo seja autêntico, a Igreja precisa sempre rever suas estruturas, para bem poder cumprir sua missão. E isso, conforme nos escreve o Papa Francisco³ na *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, se dá por uma contínua conversão pastoral e missionária, para que assim jamais perca o seu estado permanente de missão (EG 25).

No entanto, o critério para que a Igreja reconheça as necessidades da renovação de sua estrutura para atuar no mundo é, segundo o Papa Francisco, que ela esteja em constante “saída” (EG 20). Conforme afirma o Santo Padre, é somente a partir de sua “saída” que a Igreja terá condições de vencer o comodismo que a impede de anunciar as verdades do Evangelho, que conseqüentemente tornam-na autoreferenciada. Assim sendo, é tendo como centro as verdades de Cristo reveladas no Evangelho que a Igreja entenderá o sentido de sua missão. A essência da missão é o Evangelho (EG 22-23).

³ Jorge Mario Bergoglio, nascido aos 17 dias de dezembro de 1936 em Buenos Aires, pertence a uma família de emigrantes italianos, sendo o primeiro dos cinco filhos do casal Mario e Regina Siviori. De formação religiosa, ingressou na Companhia de Jesus no dia 11 de março de 1958, foi ordenado sacerdote em 13 de dezembro de 1969, realizando sua profissão perpétua no dia 22 de abril de 1973. Foi nomeado bispo auxiliar de Buenos Aires pelo Papa João Paulo II em maio de 1992 e ordenado bispo em 27 de junho do mesmo corrente ano. No dia 3 de junho de 1997 foi promovido a Arcebispo Coadjuutor de Buenos Aires e posteriormente nomeado cardeal pelo papa João Paulo II, a 21 de fevereiro de 2001. Em 2005 participou do conclave que elegeu o papa Bento XVI, sendo que, após sua renúncia ao papado no dia 11 de fevereiro de 2013, foi eleito sucessor de Bento XVI, no dia 13 de março, escolhendo o nome de Francisco. Sendo o primeiro papa latino-americano e primeiro papa jesuíta, tomou posse na “Cathedra Romana” no dia 7 de abril de 2013. No dia 24 de novembro no mesmo ano publica a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, obra base do nosso trabalho.

Enfim, é pela força do Espírito Santo que a Igreja encontrará ânimo para dar cabo à missão que Cristo lhe confia. É o Espírito Santo que conduz, inspira e assiste a Igreja na sua atividade missionária (EG 262-282). Sendo assim, em vista de sua conversão pastoral e missionária, de acordo com Papa Francisco, a Igreja é chamada a seguir o exemplo de Maria. Ela, que é modelo de servidora e missionária do Evangelho, servirá de inspiração para toda a missão da Igreja, que também seguindo o seu modelo de Mãe saberá acolher todos que vierem ao seu encontro e conduzi-los a Jesus.

2 MISSÃO EM “SAÍDA”

Para se compreender a importância da atividade missionária da Igreja, é preciso, antes de tudo, entender qual a sua razão de ser missionária. Assim, seguir o exemplo de Cristo é acolher a missão e estar de fato em um constante estado de “saída”, obedecendo a um mandato do Senhor. “A evangelização obedece ao mandato missionário de Jesus: “Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. – Ensinai-os a observar tudo o que vos tenho ordenado” (Mt 28,19-20)” (EG 19⁴).

Desse modo, fica claro que estar em missão é uma incumbência que é dada a alguém. Sendo assim, a missão que a Igreja desempenha no mundo é um encargo que ela recebe de Jesus Cristo, o primeiro enviado a sair em missão. Cumprindo assim sua missão e antes de voltar para o Pai, Jesus chamou os que Ele quis, para que continuassem a missão que Ele ora iniciou, sendo cooperadores na edificação do Reino.

O Senhor Jesus, logo desde o princípio "chamou a si alguns a quem ele quis, e escolheu doze para andarem com ele e os mandar em pregação"

⁴ *EVANGELII GAUDIUM*. A alegria do Evangelho é uma Exortação Apostólica do Papa Francisco publicada no dia 24 de novembro de 2013 na ocasião do encerramento do ano da fé e primeiro ano de seu pontificado. A referida exortação discorre sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Toda vez que for citada no texto, será representada pela sigla *EG*.

(Mc 3, 13; cf. Mt 10, 1-42). Os Apóstolos foram assim a semente do novo Israel e ao mesmo tempo a origem da sagrada Hierarquia. Depois, realizados já definitivamente em si, pela morte e ressurreição, os mistérios da nossa salvação e da renovação do universo, o Senhor, com todo o poder que adquiriu no céu e na terra (cf. Mt 28,18), antes de subir ao céu (cf. At 1, 11) fundou a sua Igreja como sacramento de salvação e enviou os seus Apóstolos a todo mundo tal qual ele também tinha sido enviado pelo Pai (cf. Jo 20,21), dando-lhes este mandamento: "Ide, pois, fazer discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos prescrevi" (Mt 28,19ss) (AG 5, 2006, p. 13-15⁵).

Como primeiro missionário, Cristo esteve em “saída” e seguir o seu exemplo colocando-se em “saída” é o apelo do Papa Francisco à Igreja, na condição de testemunha de sua salvação. O que a Igreja é chamada a desempenhar em sua atividade missionária funda-se na unidade que há na Trindade, pois se a Igreja pode estar em “saída” é porque sua origem e envio fundamenta-se na missão do Filho e do Espírito Santo, enviados primeiramente por Deus ao mundo.

Antes de tudo, devemos recordar que a missão tem sua origem na própria Trindade. A missão da Igreja se originou da missão do Filho e do Espírito, enviados pelo Pai ao mundo. O Filho e o Espírito foram os dois primeiros missionários. Segundo santo Irineu, as duas mãos pelas quais o Pai opera no mundo. Sem a missão do Filho e do Espírito, não haveria missão da Igreja. (BENI, 2014, p. 39).

Compreende-se assim que, como Igreja em “saída”, a missão que ela é chamada a desempenhar está sujeita ao desafio de agir com a mesma fidelidade e generosidade com que Cristo cumpriu a missão que o Pai lhe confiou.

Diante disso, conforme escreve o Santo Padre na EG, aqueles que se colocam a serviço da missão, não podem tomar para si o mérito do sucesso proporcionado pelo êxito da missão a ponto de

⁵ *AD GENTES*. Trata-se do decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja promulgado pelo Papa João Paulo II, no dia 7 de dezembro de 1965. Quando aparecer citado no texto será representada pela sigla AG.

considerá-la como obra exclusivamente sua. Ao contrário, a missão é sempre obra primeira de Deus que Jesus realizou por primeiro, e depois convocou colaboradores para que continuassem seu projeto de evangelização.

Embora esta missão nos exija uma entrega generosa, seria um erro considerá-la como uma heroica tarefa pessoal, dado que ela é, primeiramente e acima de tudo o que possamos sondar e compreender, obra de Deus. Jesus é “o primeiro e maior evangelizador”. Em qualquer forma de evangelização, o primado é sempre de Deus, que quis nos chamar para cooperar com Ele e nos impelir com a força do seu Espírito. A verdadeira novidade é aquela que o próprio Deus misteriosamente quer produzir, aquela que Ele inspira, aquela que Ele provoca, aquela que Ele orienta e acompanha de mil e uma maneiras. Em toda a vida da Igreja, deve-se sempre manifestar que a iniciativa pertence a Deus, “porque Ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19) e é “aquele que faz crescer” (1Cor 3,7) (EG 12, 2013, p. 13).

Por meio da ação transformadora de Cristo como sua enviada, a Igreja é inserida na sociedade, atuando e realizando por meio Dele o seu projeto de salvação desejado por Deus. Pela missão de Cristo confiada à Igreja, Ela exerce por meio Dele a sublime missão de ser no mundo sinal e sacramento de salvação. “A primeira beneficiária da salvação é a Igreja: Cristo adquiriu-a com o seu sangue (cf. At 20,28) e tornou-a sua cooperadora na obra da salvação universal. Com efeito, Cristo vive nela, é seu Esposo, realiza seu crescimento, e cumpre a sua missão, através dela” (RMi. 9⁶).

Dessa maneira, tendo em vista sua grande responsabilidade como missionária, de acordo com o Papa Francisco, o êxito do trabalho evangelizador da Igreja passa, sobretudo, pelo desafio de estar em constante “saída”, de acolher continuamente o convite do Mestre, fazendo com que todos possam realizar o seu autêntico encontro pessoal com Cristo. Sendo assim, ao lembrar

⁶ *REDEMPTORIS MISSIO*. Carta Encíclica do Papa João Paulo II publicada no dia 7 de dezembro de 1990, no XXV aniversário do Decreto conciliar *Ad Gentes*, no décimo terceiro ano de seu pontificado. Seu conteúdo discorre sobre a validade permanente do mandato missionário. No texto será representada pela sigla *RMi*.

a RMI, o Papa Francisco afirma: “A atividade missionária ainda hoje representa o máximo desafio para a Igreja e a causa missionária deve ser [...] a primeira de todas as causas.” (RMI,40-86, 1990 apud EG 15, 2013, p.16).

Corroborando essa ideia, o Documento de Aparecida⁷, recordando o mandato de ir e se fazer discípulos missionários, já havia impulsionado na Igreja a necessidade de se sair ao encontro das pessoas, a fim de que elas realizassem o seu encontro com Cristo, pois é Ele quem preenche nossa vida de sentido.

[...] Necessitamos de um novo Pentecostes! Necessitamos sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para partilhar o dom do encontro com Cristo, que tem preenchido nossas vidas de “sentido”, de verdade e de amor, de alegria e de esperança! Não podemos ficar tranquilos em espera passiva em nossos templos, mas é urgente ir em todas as direções para proclamar que o mal e a morte não tem a última palavra, que o amor é mais forte, que fomos libertos e salvos pela vitória pascal do Senhor da história, que nos convoca em Igreja, e quer multiplicar o número de seus discípulos na construção do seu Reino em nosso Continente! Somos testemunhas e missionários: nas grandes cidades e nos campos, nas montanhas e florestas de nossa América, todos os ambientes da convivência social, nos mais diversos “areópagos” da vida pública das nações, nas situações extremas da existência, assumindo *ad gentes* nossa solicitude pela missão universal. (DAP n. 548, 2007, p. 243-244).

Enfim, como proposta metodológica para a ação evangelizadora da Igreja em “saída”, o Papa Francisco resumiu a “saída” da Igreja nos seguintes passos que se segue: tomar a iniciativa, acompanhar, frutificar e festejar. (BENI, 2014, p. 43).

Seguindo essa metodologia, ao tomar a iniciativa, entende-se que a Igreja em “saída” reconhece que sua atividade missionária é consequência do seu encontro com Cristo e da gratuidade do amor que deve ser compartilhado com as outras pessoas, tendo

⁷ Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007. Ao ser citado no texto, será representado pela sigla DAp.

como exemplo a experiência da mulher Samaritana (Jo, 4). Além disso, não há como a missão acontecer se não existir amor a Cristo e ao projeto de salvação do seu Reino que é oferecido a toda humanidade, ressaltando ainda que, ao tomar a iniciativa, a Igreja em “saída” experimenta e imita a mesma iniciativa de Cristo:

[...] A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (cf. 1Jo 4,10) e, por isso, ela sabe ir à frente, tomar iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. (EG 24, 2013, p. 21).

Segundo passo: Acompanhar. A atividade missionária exige paciência, e isso faz perceber que os frutos a serem colhidos na missão não são imediatos. “O exemplo de Santo Agostinho demonstra que o encontro com Cristo se faz através de um processo que pode durar anos. A graça age, quase sempre, de modo lento no coração da pessoa. A semente do Reino às vezes germina de modo imperceptível aos olhos humanos.” (BENI, 2014, p. 44).

O terceiro passo se dá no “Frutificar”. A missão da Igreja é chamada a ser fecunda, pois o Senhor deseja que ela o seja. Contudo, é preciso cuidar do trigo e aprender a lidar com os joios que surgem enquanto se semeia sem perder a paz. (BENI, 2014, p.44).

Finalmente, no quarto passo, a Igreja em cada pequena vitória em sua missão de evangelizar é chamada a “festejar”. “A festa é uma espécie de refeição moral. Ela nos coloca num nível de existência que nos enche de alegria, esperança e força para continuar a caminhada e vencer os obstáculos.” (BENI, 2014, p. 44). Assim sendo, esse espaço festivo para celebrar, de acordo com a EG é a liturgia: “A Igreja evangeliza e se evangeliza com a beleza da liturgia, que é também celebração da atividade evangelizadora e fonte de um renovado impulso para se dar.” (EG 24).

Conclui-se, portanto, que estando em “saída”, a Igreja exerce a sua missão de acordo com os desígnios de Deus cumprindo um mandato do Senhor. A iniciativa é sempre do Mestre que chama e confia a missão, por isso, a Igreja cumpre essa responsabilidade, gerando os frutos para o Reino de Deus, conjugando os desafios e as alegrias que fazem parte da missão.

3 CONVERSÃO PASTORAL MISSIONÁRIA: A MISSÃO DE EVANGELIZAR DA IGREJA EM “SAÍDA”

Muitos pensadores do tempo atual intitulam o Papa Francisco como sendo o reformador da Igreja. A expectativa do mundo inteiro para o sucessor de Bento XVI ao assumir o ofício petrino cairia na responsabilidade de renovar as estruturas da Igreja em crise. Sendo assim, a pergunta que não se calaria fundava-se em torno de qual seria o perfil de papa que a Igreja necessitava no tempo presente. A resposta a tal pergunta veio do arcebispo de Viena, cardeal Christoph Schonborn:

Após a renúncia de Bento XVI, naqueles dias intensos e cheios de expectativa que precederam o conclave, a imprensa assediava os cardeais com perguntas do tipo: “Qual é o perfil do papa que a Igreja necessita no nosso tempo?”. O arcebispo de Viena, Cardeal Christoph Schonborn, frade dominicano e antigo aluno de Ratzinger, respondeu que, embora se falasse muito dos problemas do governo da Cúria Romana, a Igreja não precisava tanto de um administrador, mas de um líder espiritual de uma comunidade de fé: “um homem de fé e do Evangelho, um homem credível.” (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2015, p. 63-64).

Por outro lado, o Papa Francisco, ainda cardeal Bergoglio, no período da preparação para o conclave, três dias antes de sua ida para Roma, em conversa com o padre Angel Strada assinalou qual deveria ser o perfil do novo Papa:

[...] O arcebispo de Buenos Aires disse que “o novo papa” deveria ser em primeiro lugar um homem de oração, profundamente unido a Deus. Em segundo lugar, deveria ser profundamente convencido de que Jesus é o Senhor da história. Em terceiro lugar, deveria ser um bom bispo, capaz de acolher, terno com as pessoas, e capaz também de criar comunhão.

Enfim, deveria ser capaz de reformar a Cúria. (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2015, p. 64).

Diante disso, surpreendentemente, temos traçado por Bergoglio o seu ideal de papado que ele, agora como Pontífice, recebe a missão de cumprir.

3.1 Conversão pastoral e missionária: continuidade do Vaticano II

Para tratar da conversão pastoral e missionária da Igreja, é preciso entender que a proposta do Papa Francisco não é uma ideia exclusiva que tem como ponto de partida a sua atividade como sucessor dos Apóstolos. Toda a evolução da história é marcada por grandes reformas e, sobretudo na história da Igreja, houve uma busca de conversão e reformas, na tentativa de aprimorar os métodos de evangelização. Diante disso, como marco primordial dessa busca de renovação da atividade da Igreja encontra-se o Concílio Vaticano II, que chama a Igreja a uma maior fidelidade à sua vocação, pois, sem fidelidade à própria vocação, toda renovação estrutural proposta à Igreja se corromperia em pouco tempo.

O concílio Vaticano II apresentou a conversão eclesial como a abertura a uma reforma permanente de si mesma por fidelidade a Jesus Cristo: “toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. [...] A Igreja peregrina é chamada por Cristo a esta reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma. (EG 26, 2013, p. 23).

Todavia, num mundo atual marcado pelo relativismo e comodismo, tais propostas de conversão pastoral e missionária sugeridas pelo Sumo Pontífice não deixariam de encontrar resistências, como também encontrou o Papa João XXIII quando propôs à Igreja o seu *aggiornamento* na convocação do Concílio Vaticano II.

O anúncio de um novo concílio por parte de João XXIII pegou a comunidade católica e o mundo desprevenidos. O mundo moderno se encontrava cada vez mais distante da Igreja com seus avanços

tecnológicos, com suas primeiras preocupações de ordem global no contexto da Guerra Fria e com seus temores em relação à paz mundial, com a memória recente da catástrofe da Segunda Guerra Mundial. A Igreja havia perdido sua hegemonia e, em certa medida, sua relevância em relação à sociedade moderna; permanecia como uma instituição antimoderna caudatária direta do antigo regime e, para muitos, depositária de uma desconfiança sobre as posturas adotadas em relação ao regime nazista e fascista. De sua parte, a igreja se mantinha estável em suas bases institucionais, canônicas e teológicas. Naquele 25 de janeiro de 1959, o anúncio de um novo concílio era, para muitos prelados, algo extemporâneo e até mesmo desnecessário. (PASSOS 2016, p. 61-62).

Quanto a isso, ao deparar com a realidade do mundo contemporâneo em constante mudança, não se pode negar que as propostas de conversão pastoral e missionária suscitadas pelo Papa Francisco tratam de uma retomada do processo de renovação da Igreja já iniciado pelo Vaticano II.

Portanto, sob a liderança do Papa Francisco parece começar uma nova estação eclesial na Igreja. Tornou-se inevitável não identificar nisso certa similaridade com o contexto conciliar que foi a primavera da Igreja. No ambiente eclesial, ao menos no religioso, é fato que se percebeu uma mudança significativa. Muitos reconheceram nos gestos, nas iniciativas e palavras do Papa Francisco uma retomada dos princípios renovadores do Concílio Vaticano II. (AURÉLIO 2016, p. 182).

Portanto, as propostas de conversão pastoral da Igreja, a partir da missão, nos indica todo um caminho que a Igreja já vem fazendo. Entretanto, ao se colocar em “saída” de acordo com o Papa Francisco, a Igreja terá condições de perceber o comodismo em que muitas vezes se encontra e, revendo as suas estruturas, poderá, seguindo sempre o Evangelho, oferecer uma nova evangelização exigida pelo próprio Evangelho, de acordo com as necessidades do seu anúncio.

3.2 Desafios contrários à conversão pastoral e missionária

Os desafios assinalados pelo Papa Francisco que precisam ser superados em vista da necessária conversão pastoral e missionária da Igreja são diversos. Todavia, o caminho que ela é

chamada a seguir deve ser marcado pelo constante esforço de encontrar meios que favoreçam a sua conversão pastoral. Em conformidade com isso, o DAp também já havia ressaltado a necessidade da Igreja aprofundar e enriquecer as razões e motivações que permitem sua saída do comodismo, de modo que sua pastoral missionária seja um poderoso centro de irradiação da vida em Cristo. (DAp 362).

Diante disso, ao apresentar a necessidade da conversão pastoral missionária da Igreja, esperando que todos se esforcem nesta tarefa, o Santo Padre declara:

[...] Espero que todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão. Neste momento, não nos serve uma “simples administração”. Continuamo-nos em “estado permanente de missão”, em todas as regiões da terra. (EG 25, 2013, p. 22).

Assim, sendo a conversão pastoral e missionária da Igreja uma necessidade permanente, a Igreja, segundo o Papa Francisco, é chamada a se adequar de acordo com as necessidades, costumes e estilo, conforme exige a conversão pastoral. De acordo com Beni (2014), o Santo Padre mostra com clareza, na EG 27, em que consiste essa adequação às exigências de sua conversão pastoral e missionária. Assim vemos:

[...] sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que à autopreservação. A reforma das estruturas, exigida pela conversão pastoral, só se pode entender nesse sentido: fazer que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de ‘saída’ e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece sua amizade. (EG, 27, 2013, p. 23-24 *apud* BENI, 2014, p. 46).

Sendo assim, na busca de sua conversão pastoral e missionária, ao propor a renovação das estruturas da Igreja, o

Papa Francisco dirige críticas àqueles que estão acomodados em antigas estruturas justificando-se pelo velho jargão: “fez-se sempre assim”. De outro modo, para renovar o cômodo critério pastoral de sempre, o Papa convida todos a serem mais ousados e criativos na missão de evangelizar: “convido a todos a serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades.” (EG 33, 2013, p. 27). Para tanto, o DAp ressalta que a “conversão de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária.” (DAp 370).

Outro aspecto que tem relevante importância para o Papa Francisco refere-se ao modo utilizado para a comunicação da mensagem do Evangelho. Tendo em vista a velocidade dos meios de comunicação, faz-se necessário ater-se ao cuidado com a essência da mensagem diante do risco de reduzi-la a aspectos secundários. “No mundo atual, com a velocidade das comunicações e a seleção interessada dos conteúdos feita pelos meios de comunicação social, a mensagem que anunciamos corre mais do que nunca o risco de aparecer mutilada e reduzida a alguns aspectos secundários.” (EG, 34, 2013, p. 28).

Assim sendo, de acordo com Passos (2016), o Papa Francisco afirma na EG que a proposta de conversão pastoral e missionária deve ter como ponto de partida o coração do Evangelho. Não há como promover uma autêntica conversão pastoral e missionária, se o anúncio do Evangelho não estiver no centro.

[...] *Evangelii Gaudium* afirma que a renovação inadiável da Igreja se faz a partir do “coração do Evangelho” (34). Essa expressão é repetida no documento com sua clara intencionalidade de colocar a Palavra como fonte principal da reflexão e da vivência da fé. A pastoral da Igreja não pode ser uma “transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que tentam impor à força de insistir” (EG 35). A doutrina nasce diretamente do coração do Evangelho e a ela deve se submeter. Nesse núcleo fundamental encontra “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG 36). [...] É preciso adaptar o anúncio às condições e linguagens da cultura

contemporânea. [...] No “coração do Evangelho” acontece naturalmente o encontro prático entre a fé e a vida: o mistério do Cristo vivo presente no outro, de modo especial nos pobres e sofredores. A Igreja realiza sua missão à medida que se insere nesse mistério e dele se faz sinal e servidora. (PASSOS 2016, p. 72-73).

Partindo desse pressuposto, tendo o Evangelho como centro, a missão da Igreja se realiza em meio aos limites do ser humano. E é consciente dessa realidade de imperfeições humanas que a Igreja realiza sua missão, procurando em cada situação do cotidiano comunicar as verdades do Evangelho, apesar das limitações da linguagem e das circunstâncias presentes. “Um coração missionário está consciente destas limitações, fazendo-se fraco “com os fracos” e tudo “para todos” (1Cor 9, 22). Nunca se fecha, nunca se refugia nas próprias seguranças, nunca opta pela rigidez autodefensiva.” (EG, 45, 2013, p.34).

De fato, a análise dos desafios apresentados pelo Santo Padre em vista da conversão pastoral e missionária da Igreja é bastante ampla. Na sociedade atual, marcada por diversidades de culturas, valores e constante mudanças, o êxito da nova ação evangelizadora da Igreja dependerá da observação atenta aos “sinais dos tempos”⁸. “Trata-se de realizar um discernimento evangélico: é o olhar do discípulo missionário que se nutre da luz e da força do Espírito Santo. Em última análise, trata-se de conhecer os sinais dos tempos e, através deles, os desafios para a missão evangelizadora da Igreja.” (BENI, 2014, p. 11).

⁸ A expressão “sinais dos tempos” foi usada na primeira vez pelo papa João XXIII na Constituição Apostólica da convocação do Vaticano II: *Humanae Salutis*. A seguir, aparece várias vezes nos textos do Vaticano II. Conforme Paulo VI, a expressão “sinais dos tempos” constitui o critério diretivo do Concílio Vaticano II e do *aggiornamento* da Igreja. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* afirma que não só o Povo de Deus, mas sobretudo, os bispos e os teólogos devem ouvir “as múltiplas vozes do nosso tempo” (44). A validade dessa afirmação se baseia no fato de que o Espírito Santo age na Igreja, mas age também nos acontecimentos da história. Portanto, a expressão “sinais dos tempos” constitui uma espécie de radar pelos quais a Igreja detecta os sinais do Reino de Deus presentes no mundo. Onde o Espírito Santo está presente e agindo, ali está presente o Reino de Deus. (BENI, 2014. 11-12).

Todavia, mediante as mudanças de época, bem como a velocidade dos avanços das novas tecnologias que assolam a sociedade, numa realidade imediata e provisória, percebendo os sinais dos tempos, a ação missionária da Igreja em vista da nova evangelização do mundo contemporâneo não pode se esquivar dos desafios culturais presentes no mundo:

A Evangelii Gaudium se refere pois à dimensão social da evangelização, se quisermos, da Nova Evangelização. A evangelização de fato, envolve toda a criação e também as culturas. Ela é completa. Implica o anúncio explícito de Jesus Cristo e do Evangelho. Implica a celebração dos sacramentos. Implica também a cultura, a sociedade, a política e a economia. Tudo isso faz parte de um modo novo de viver. (BENI 2014, p.14-15).

Nesse contexto, a evangelização da cultura torna-se um espaço de grande importância para o amadurecimento dos valores da fé. “O encontro da fé com as culturas as purifica, permite que desenvolvam suas virtualidades, enriquece-as, pois todas elas procuram em última instância a verdade, que é Cristo (Jo14,6)” (DAp 477). Dessa maneira, de acordo com Beni (2014), a EG focaliza em três pontos, quando se refere à evangelização da cultura. Em primeiro lugar, refere-se à evangelização de culturas que tem o substrato cristão. “É a cultura de países em que uma grande parte da população recebeu o batismo. Geralmente essas populações conservam verdadeiros valores cristãos.” (BENI, 2014, p. 16).

Em segundo lugar, trata-se da “piedade popular”, levando em consideração as culturas populares de povos católicos. Neste aspecto, o importante é ater-se ao acompanhamento e cuidado para fortalecer a riqueza existente em países que já possuem tradição católica e, nos países de outras tradições religiosas secularizadas, procurar favorecer novos processos de evangelização da cultura, ainda que suponham projetos a longo prazo. No entanto, deve-se ainda observar as fragilidades existentes nas culturas populares de povos católicos que precisam, conforme a EG, ser curadas pelo Evangelho, tais como: machismo, alcoolismo, violência doméstica, superstições,

bruxaria, crenças fatalistas, bem como a escassa participação na Eucaristia. (cf. EG 69, 2013, p. 48) (BENI, 2014, p. 17).

Por último, em terceiro lugar, a EG se refere à cultura urbana. Conforme Beni (2014), a cidade sempre influenciou as relações humanas e isso é o que dá sentido à vida na cidade. “Observa a Evangelii Gaudium, citando o Apocalipse 21,2-4, “que a plenitude da humanidade e da história se realiza em uma cidade” (71). Por isso, a cidade precisa ser olhada a partir da fé (cf. Ibid.)” (BENI, 2014, p. 17).

Dessa maneira, por meio da inculturação da fé a Igreja se enriquecerá com novas expressões e valores que poderão favorecer cada vez mais a melhor celebração do mistério de Cristo, unindo fé e vida, contribuindo, assim, para que se viva uma catolicidade mais plena não só geograficamente, mas também culturalmente. (DAp 479).

Contudo, após a análise dessa realidade, em meio aos desafios que vêm de encontro à proposta de conversão pastoral e missionária da Igreja, quais aspectos se sobressaem na visão do Sumo Pontífice para uma proposta concreta de conversão pastoral e missionária para a Igreja em “saída”?

Respondendo ao anseio do Papa Francisco, vejamos o que nos diz Aurélio:

E como deverá ser a Igreja? “A Igreja ‘em saída’ é um Igreja com portas abertas [...]. A Igreja, porém, não é uma alfândega, mas a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (EG 46). “Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos (EG 49). Ele se contrapõe igualmente a uma “Igreja como organização” (EG 95) e de uma “Igreja mundana sob vestes espirituais ou pastorais” (EG 97). “Ser Igreja significa ser povo de Deus, de acordo com o grande projeto de amor do Pai” (EG 114). “Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres. Estes têm muito a nos ensinar” (EG 198). “Que a Igreja se torne uma casa para muitos, uma mãe para todos os povos” (EG 288). Enfim, escreve o Papa: “Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura

eclesial se tornem um canal propício à evangelização do mundo atual, mais que à autopreservação.” (EG 27) (AURÉLIO 2016, p. 189-190).

Igreja em “saída” para o Papa Francisco é uma Igreja que se coloca ao encontro do outro, para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo. Como ele próprio diz: “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças.” (EG 49, 2013, p. 36).

Igreja em “saída” é ainda, para o Papa Francisco, aquela que esteja próxima e atenta às necessidades das pessoas, que cure as feridas e aqueça o coração dos fiéis, que seja marcada pela ternura. Além disso, Igreja em “saída” deve ser a casa da misericórdia. “A credibilidade da Igreja passa pela estrada do amor misericordioso e compassivo. A Igreja “vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia”.” (MV 10⁹, 2015 apud AURÉLIO 2016, p. 197).

Para o Papa Francisco, a Igreja deve ser o lugar da misericórdia, que anuncie e testemunhe a misericórdia:

A Igreja tem a missão de anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho, que por meio dela deve chegar ao coração e à mente de cada pessoa. A Esposa de Cristo assume o comportamento do Filho de Deus, que vai ao encontro de todos sem excluir ninguém. No nosso tempo, em que Igreja está comprometida na nova evangelização, o tema da misericórdia exige ser reproposto com novo entusiasmo e uma ação pastoral renovada. É determinante para a Igreja e para a credibilidade do seu anúncio que viva e testemunhe, ela mesma, a misericórdia. A sua linguagem e os seus gestos, para penetrarem no coração das pessoas e desafiá-las a encontrar novamente a estrada para regressar ao Pai, devem irradiar misericórdia. (MV 12, 2015 apud AURÉLIO, 2016, p. 199).

⁹ *Misericordiae vultus*. Bula de Proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia do Papa Francisco, publicada no dia 11 de abril de 2015, véspera do II domingo da Páscoa ou Divina Misericórdia.

Outra característica relevante para a Igreja em “saída” apontada pelo Santo Padre na EG recai sobre a opção preferencial pelos pobres. Assim define o Papa Francisco:

No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres, tanto que até Ele mesmo “tornou-se pobre” (2Cor 8,9). Todo caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres. [...] Para a Igreja, a opção pelos pobres é muito mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus “manifesta sua misericórdia antes de mais” a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem “o mesmo sentir e pensar que no Cristo Jesus” (Fl 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma “forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja”. Como ensinava Bento XVI, esta opção “está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza”. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres. Estes têm muito para nos ensinar. (EG 197-198, 2013, p. 119-120).

Sendo assim, percebe-se que a missão da Igreja em busca de continuar a missão de Jesus Cristo, apesar dos desafios que vêm ao seu encontro, só será possível quando tiver em sua atividade missionária os mesmos sentimentos e atitudes de Cristo. Dessa maneira, o propósito de conversão empreendido pelo Papa Francisco toca profundamente os problemas e males que devastam a Igreja. Portanto, pode-se entender que tomar os sentimentos e gestos de Jesus é não se distanciar do seu Evangelho, pois, quando isso ocorre, a missão da Igreja se envelhece, tornando-se autoreferenciada. (PASSOS, 2016, p. 122).

4 RENOVAR-SE SEMPRE À LUZ DO ESPÍRITO SANTO

Em toda a vida da Igreja é incontestável a presença do Espírito Santo, que conduz os rumos de sua história. Nesse contexto, a atividade missionária da Igreja só é válida quando se trata de um mandato dado pelo próprio Jesus. Não obstante isso, como já se afirmou anteriormente, a origem da missão da Igreja é a unidade na Trindade. Conclui-se assim, que tanto a missão de Jesus, quanto a missão da Igreja, são obras do Espírito Santo. É o

Espírito Santo que guia, anima e transforma a missão da Igreja, fazendo com que ela dê testemunho de Cristo sem medo do mundo. (RMI 24-25).

É no mundo que a missão da Igreja se efetiva nas diversidades de culturas, economias, políticas e tantas outras situações que ela se insere (EG, 202-208). De acordo com Passos (2016), não há como ficar de fora, pois a Igreja em “saída” transita entre o coração do Evangelho e o coração do mundo, pois uma Igreja que se coloca fora do mundo fecha-se em si mesma, reproduz sobre si mesma, perdendo o seu carisma fundante. (PASSOS, 2016, p. 172).

Conforme afirma a AG, é mediante a obediência ao mandato de Cristo e impulsionada pelo Espírito Santo que a Igreja se torna presente no mundo, continuando através da história a missão do próprio Cristo: enviada ao mundo para evangelizar os pobres, movida pelo mesmo Espírito, a Igreja é chamada a seguir o seu exemplo (AG 5).

Em comunhão com isso, o Papa Francisco, na EG, reflete acerca do espírito da nova evangelização. Vejamos:

Quando se diz de uma realidade que tem “espírito”, indica-se habitualmente uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária. Uma evangelização com espírito é muito diferente de um conjunto de tarefas vividas com uma obrigação pesada, que quase não se tolera ou se suporta como algo que contradiz as nossas próprias inclinações e desejos. Como gostaria de encontrar palavras para encorajar uma estação evangelizadora mais ardorosa, alegre, generosa, ousada, cheia de amor até o fim e feita de vida contagiante! Mas sei que nenhuma motivação será suficiente, se não arde nos corações o fogo do Espírito. Em suma uma evangelização com o espírito é uma evangelização com o Espírito Santo, já que Ele é a alma da Igreja evangelizadora. (EG 261, 2013, p. 148-149).

Em síntese, o Papa Francisco apresenta algumas motivações para um renovado impulso missionário. A ação missionária da Igreja guiada pelo Espírito Santo deve ser marcada pela oração, leitura orante da Palavra de Deus, bem como pelo encontro com

a Eucaristia. A motivação primeira para evangelizar é o amor que Cristo nos oferece e com o qual nos salva. Diante disso, a missão da Igreja deve transmitir a alegria transformadora realizada no encontro com Cristo que nos ama e nos salva. Contudo, ressalta o Papa Francisco que, como colaboradores do Reino de Deus, precisamos de uma certeza interior convicta de que Deus é o autor da história e que Ele pode agir em qualquer circunstância, mesmo em situações de fracasso, pois, o Espírito Santo trabalha como, onde e quando quer.

Assim sendo, afirma o Sumo Pontífice que o ardor missionário só é mantido por meio de uma necessária confiança no Espírito Santo, pois é Ele que vem em auxílio de nossa fraqueza (Rm 8, 26). Por isso, não cansemos de suplicar a sua intercessão (EG 262-282).

Enfim, após chamar a atenção da Igreja para a necessidade de sua renovação estrutural, partindo da conversão pastoral e missionária, o Papa Francisco volta-se para a figura materna de Maria, modelo de evangelização, abertura e acolhida ao projeto de Deus pela força do Espírito Santo. “Juntamente com o Espírito Santo, sempre está Maria no meio do povo. [...] Ela é a Mãe da Igreja evangelizadora e, sem Ela, não podemos compreender cabalmente o espírito da nova evangelização” (EG 284).

Maria é o modelo perfeito para os servidores do Evangelho de seu Filho. Ela que, assumindo o projeto de Deus em sua vida, gerando para nós o Salvador e estando em “saída”, soube perceber e conduzir todos ao encontro do seu Filho Jesus. É de Maria, Mãe e Serva que acolhe a todos e os conduz a Jesus, que a Igreja deve tomar o exemplo de disposição e prontidão ao serviço do Reino de Deus. “Ela deixou-Se conduzir pelo Espírito, através de um itinerário de fé, rumo a uma destinação feita serviço e fecundidade.” (EG 287).

Sendo assim, diante da figura materna de Maria, cuja virtude a Igreja em sua missão deve seguir, o Papa Francisco afirma que a atividade evangelizadora da Igreja tem, pois, um estilo mariano,

da contemplação à ação. Ela é, para a missão da Igreja, um modelo eclesial para a evangelização. “Hoje fixamos n’Ela o olhar, para que nos ajude a anunciar a todos a mensagem de salvação e para que os novos discípulos se tornem operosos evangelizadores.” (EG 287) (EG 284-288).

5 CONCLUSÃO

A realização deste trabalho nos proporcionou a oportunidade de perceber a grandeza do mistério de Cristo a que nós somos chamados a anunciar e a testemunhar. Assim, a reflexão sobre a necessidade de conversão pastoral e missionária da Igreja jamais se esgotará, pois se de fato em sua missão a Igreja se mantiver como centro de sua ação o coração do Evangelho, ela em tempo algum perderá a força do seu anúncio. De tal modo, sendo o Evangelho o ponto de partida, a Igreja sempre terá razões para sair em missão, bem como terá sempre o que anunciar e denunciar, desde que seja sob a luz do Evangelho.

Contrariamente a isso, o risco que a Igreja corre, conforme denuncia o Papa Francisco, será o esquecimento do Evangelho. E se isso ocorrer, a missão da Igreja perderá o seu sentido por meio de sua autorreferência, grande mal que compromete a nova evangelização necessária à Igreja no mundo atual. Porém, isso só ocorrerá quando a Igreja vencer o seu comodismo agarrado em estruturas já prontas e estabelecidas e se puser em constante “saída”. Para isso, faz-se necessário estar generosamente aberta ao fogo renovador do Espírito Santo, que em todo tempo assiste a Igreja, para que renove o seu ardor missionário e nos faça estar em “saída”.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Marcos. **A Igreja do Papa Francisco à luz do Vaticano II**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.

AD GENTES, Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2006. (A voz do Papa 42).

BÍBLIA de Jerusalém. 4 ed. São Paulo, 2006

DOCUMENTO DE APARECIDA: **texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

FRANCISCO, Papa, Exortação Apostólica **Evangelii Gaudium** sobre o anúncio do Evangelho no Mundo Atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luís. **O novo rosto da Igreja: Papa Francisco**. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica **Redemptoris Missio** sobre a validade permanente do mandato missionário. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, João Décio. **A Igreja em Saída e a Casa Comum: Francisco e os desafios da renovação**. São Paulo: Paulinas, 2016.

SANTOS, Benedito Beni dos. **Evangelizar com Papa Francisco: Comentário à *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulus, 2014.

A PAIXÃO DE SANTA PERPÉTUA: TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS

SAINT PERPETUA'S PASSION: TRANSLATION AND COMMENTS

Frederico de Sousa Silva *

RESUMO

Apresentam-se neste artigo elementos introdutórios a respeito do texto que traz o martírio de santa Perpétua, bem como a tradução completa desse texto latino em que se narram os últimos acontecimentos da paixão de Perpétua, de Felicidade e de seus companheiros de prisão.

Palavras-chave: Mártires; Perpétua; Cristianismo

ABSTRACT

In this article we present introductory elements about the text that brings the martyrdom of Saint Perpetua, as well as the complete translation of this Latin text in which the last events of the passion of Perpetua, of Felicidade and of their fellow prisoners are narrated.

Keywords: Martyrs; Perpetua; Christianity

* Doutor em Letras Clássicas (Latim) pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor de Língua e Literatura Latinas na Universidade Federal de Uberlândia. fredericosousa@ufu.br; fredericosousa@uol.com.br.

O texto que nos conta a história de Perpétua, de Felicidade e dos outros companheiros de martírio chegou a nós sem as referências de autoria, de data e local dos acontecimentos. Alguns autores e críticos identificam a narrativa como sendo de autoria de Tertuliano, autor nascido por volta de 160 d.C., que começa sua produção provavelmente no final do 2º século, por volta de 197, com as obras *Ad nationes* e *Apologeticum*. Consideram também a narrativa a respeito de Perpétua ter sido redigida em torno de 202-203 d.C. Para esta nossa tradução, utilizou-se o texto latino estabelecido por J. Armitage Robinson para a obra *The Passion of S. Perpetua*, da Cambridge, o texto em latim composto de 21 pequenos capítulos, apresentando em sua estrutura narradores diferentes, a saber: um narrador específico podendo ser identificado como o autor (1-2), a narrativa composta por Perpétua (3-10), a narrativa composta pelo catecúmeno Saturo (11-13) e, por fim, a narrativa a respeito de Felicidade e o fim dos mártires, composta pelo narrador específico (14 -21).

Já na abertura do texto, o narrador apresenta pergunta retórica situando como novo, recente, próximo da época narrada, o exemplo de Perpétua para os homens. Há nesse percurso retórico um reforço de que a construção do homem (*et aedificationem hominis operantia*) passa não só pelos antigos exemplos, como também pelos novos que são apresentados aos homens. Após essa rápida introdução em que ratifica o valor do exemplo para o fiel, o narrador nos informa que a narração será da própria mártir Perpétua (*conscriptum manu sua e suo sensu reliquit*).

Logo no início da narração atribuída à Perpétua, há, de forma incisiva, a determinação dela como cristã, em ser chamada assim, demonstrando a sua fé inabalável, de forma que nem sequer o próprio pai a demoveria de suas atitudes. Na sequência, o apelo familiar continua, com a presença da mãe e do irmão, bem como os trabalhos com o recém-nascido. Essas dificuldades não conseguem, entretanto, mudar a decisão de Perpétua, o que demonstra a força de sua fé para com a cristandade, de tal

maneira que, com a atenção dada à criança e recebida por ela, Perpétua declara que o cárcere não a atinge, sendo considerado como uma tenda de general (e sem demora ganhei forças e fui aliviada com o cuidado e com a atenção da criança, e de repente para mim a prisão se fez como uma tenda de general, de forma que eu mais desejasse estar aí do que em qualquer outro lugar – 3, 9).

Do plano terreno, Perpétua passa ao plano divino, ao plano das revelações. Passagem plena de simbolismo, há na sequência a presença de elementos importantes, como a escada, o dragão e o queijo. O dragão apresenta-se como o símbolo do mal ou das tendências demoníacas. Segundo Chevalier em seu *Dicionário de Símbolos*, afora as imagens bem conhecidas de São Miguel e de São Jorge, o próprio Cristo é representado ocasionalmente calcando aos pés de um dragão, e da mesma forma Perpétua pisa a cabeça desse animal, numa atitude que nos remete então às atitudes divinas, exemplificado também pelo Salmo 74. A escada cheia de armadilhas é o próprio símbolo da ponte que une o céu e a terra e daquilo que Perpétua enfrentará para sua ascensão e elevação ao plano divino, para que possa partilhar da mesa de Deus, como é narrado. Dessa maneira, a narração vai intercambiando até seu desfecho o plano terreno, com as agruras sofridas pelos prisioneiros mártires, com o plano celestial, em que vivenciam experiências que os levam à certeza de que serão recebidos no reino de Deus.

Já a respeito do estilo de escrita de todo o texto, ele se mantém simples, mesmo com narradores diferentes. Simples aqui equivale ao uso de conjunções mais comuns e principalmente pela incessante repetição de estruturas frasais e pela repetição de palavras, aproximando o texto do campo da oralidade e, conseqüentemente, do leitor. Exemplo disso é o vocábulo *Tunc* (7 *tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus. 8 tunc exeuntes de carcere uniuersi sibi uacabant: ego infantem lactabam iam inedia*

defectum – 3, 7-8), recurso que emula muitos textos bíblicos e presente no exemplo em tela e em diversas outras passagens.

Enfim, A paixão de Santa Perpétua é texto fundamental para entendermos uma época da História da humanidade. Texto que apresenta diversos narradores, em que se apresentam o drama e o sofrimento vivenciados por Perpétua, Felicidade e outros mártires que as acompanhavam. Assim, apresenta-se a seguir, após muito breve introdução, a tradução para o português, acompanhada do original em latim.

PASSIO SANCTARVM PERPETVAE ET FELICITATIS

[1] Si uetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur; cur non et noua documenta aequae utrique causae conuenientia et digerantur? 2 uel quia proinde et haec uetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati, propter praesumptam uenerationem antiquitatis. 3 sed uiderint qui unam uirtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sunt nouitiora quaeque ut nouissimiora, secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam.

PAIXÃO DAS SANTAS PERPÉTUA E FELICIDADE

[1] Se os antigos exemplos de fé e aquelas situações que atestam a graça de Deus e aquelas outras que consagram a construção do homem são por consequência digestos nas escrituras, de tal maneira que, pela escolha deles como representação das coisas, não só Deus seria reverenciado como também o homem seria reconfortado, por que novos exemplos do mesmo modo convenientes à causa de ambos não sejam também divulgados?² 2 Porque assim também os exemplos

² Esta primeira parte se ajusta como um prólogo para a narração dos fatos acontecidos com Perpétua, Felicidade e os outros mártires. Seguimos o texto estabelecido para a edição da Cambridge, por J. Armitage Robinson, com

antigos devendo ser – e visto que são – necessários àqueles que vêm depois, ainda que em sua própria época esses exemplos sejam atribuídos a uma autoridade menor por causa da antecipada veneração aos tempos anteriores. 3 Mas aqueles que tenham compreendido uma única virtude, em defesa da duração das épocas, de um só Espírito Santo pronunciem-se: quando aqueles fatos que devem ser considerados como maiores são mais recentes ainda que os mais recentes, então nos últimos momentos do século decide-se para o reconhecimento a favor do que é superior.

4 In nouissimis enim diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiaeque eorum: et super seruos et ancillas meas de meo Spiritu efundam: et iuuenes uisiones uidebunt, et senes somnia somniabunt. 5 itaque et nos qui sicut prophetias ita et uisiones nouas pariter repromissas et agnoscimus et honoramos, ceterasque uirtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamos, cui et missus est idem omnia donatiua administrans in omnibus prout unicuique distribuit Dominus,

4 Nos últimos dias, com efeito, disse o Senhor, derramarei a partir de meu Espírito sobre toda a carne, e profetizarão os filhos e filhas deles; e sobre os servos e minhas servas derramarei a partir de meu Espírito; e os jovens testemunharão aparições, e os velhos imaginarão visões³. 5 E dessa maneira tanto as profecias

inclusão de numeração sugerida pela edição da Oxford *The Acts of the Christian Martyrs*, de H. Musurillo.

³ Reescrita de At, 2, 17-18, cujo trecho original é “17 Et erit: in nouissimus diebus, dicit Deus, efundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii uestri et filiae uestrae, et iuuenes uestri uisiones uidebunt, et seniores uestri somnia somniabunt; 18 et quidem super seruos meos et super ancillas meas in diebus illis efundam de Spiritu meo, et prophetabunt” (17 ‘E acontecerá nos últimos dias – é Deus quem fala –, que ‘derramarei do meu Espírito sobre todo ser vivo: profetizarão os vossos filhos e as vossas filhas. Os vossos jovens terão visões, e os vossos anciãos sonharão. 18 Sobre os meus servos e sobre as minhas servas derramarei naqueles dias do meu Espírito e profetizarão” – tradução da edição da Bíblia Sagrada Ave Maria). Cf. também JI, 3, 1-2.

como as novas visões igualmente prometidas não só reconhecemos como também respeitamos; e também avaliamos as outras virtudes do Espírito Santo para instrumento da Igreja, para a qual também foi enviado o mesmo [Espírito Santo]⁴, que governa todas as dádivas em todas as situações, conforme distribui o Senhor⁵ para cada um.

necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus; ut ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud ueteres tantum aestimet gratiam diuinitatis conuersatam, siue in martyrum siue in reuelationum dignatione: cum semper Deus operetur quae repromisit, non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium. 6 et nos itaque quod audiuius et contrectauimus annuntiamus et uobis, fratres et filioli: ut et uos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. amen.

E por necessidade não só levamos para todos os lugares como também celebramos por meio da leitura para a glória de Deus, para que de nenhum modo nos antigos ou a fraqueza de espírito ou a falta de fé considere apenas a graça residida no poder divino, ou seja na dignidade dos mártires, ou seja na dignidade das revelações, de forma que Deus sempre levasse a efeito aquelas coisas que prometeu, não para aqueles que acreditam no testemunho, mas para aqueles que acreditam na gratificação. 6 E dessa maneira nós ‘anunciamos também a vós aquilo que ouvimos e examinamos’, irmãos e filhos: ‘de forma que também vós’, que estivestes presentes, recordastes da glória do Senhor, e que conhecestes pela audição ‘a comunhão que tendes com’ os santos mártires, e por eles com o Senhor Jesus Cristo, para quem existem o nome e a glória pelos séculos dos séculos. Amém.

⁴ Quando necessário, utilizamos colchetes para evidenciar palavras que não constem no original ou para esclarecer dúvida textual.

⁵ Cf. 1Cor, 7, 17 e Rm, 12, 3.

[2] Apprehensi sunt adolescentes catechumeni, Reuocatus et Felicitas conserua eius, Saturninus et Secundulus. inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, 2 habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aeque catechuminum, et filium infantem ad ubera: 3 erat autem ipsa circiter annorum uiginti duo. haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narrauit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit.

[3] Cum adhuc, inquit, cum prosecutoribus essem, et me pater uerbis euertere cupiret et deicere pro sua affectione perseueraret: Pater, inquam, uides, uerbi gratia, uas hoc iacens, urceolum siue aliud? et dixit: Video. 2 et ego dixi ei: Numquid alio nomine uocari potest, quam quod est? et ait: Non. Sic et ego aliud me dicere non possum, nisi quod sum, Christiana. 3 tunc pater motus hoc uerbo mittit se in me, ut oculos mihi erueret: sed uexauit tantum, et profecto est uictus cum argumentis diaboli. 4 tunc paucis diebus quod caruissem patrem, domino gratias egi, et refrigerari absentia illius.

[2] Foram apreendidos os jovens catecúmenos Revocato e Felicidade – ela companheira de escravidão dele –, Saturnino e Secúndulo. Entre aqueles também Vibia Perpétua, nobre de nascimento, dignamente educada, casada legitimamente; 2 tendo pai e mãe e dois irmãos, um deles igualmente catecúmeno, e também um pequeno filho de colo. 3 Estava ela mesma perto de vinte e dois anos. A partir de agora, daqui, ela própria narrou todo o encadeamento de seu martírio do mesmo modo que deixou escrito por sua mão e por sua maneira de ver.

[3] Como até agora, diz, junto aos guardas eu comesse, e meu pai me desejasse abater por meio das palavras e perseverasse a afrouxar-me por causa de sua afeição, eu disse: ‘Pai, tu vês esta vasilha, por exemplo, que está no chão? É um pequeno pote ou outra coisa?’ E ele disse: ‘Vejo’. 2 E eu disse a ele: ‘Pode ser chamada por acaso por outra designação do que por essa?’ E ele: ‘Não’. Assim também eu não posso me chamar por outro nome a não ser por aquele que sou: Cristã. 3 Então meu pai, movido por essa palavra, lança-se para mim como se me

arrancasse os olhos, mas apenas me sacudiu e, com as justificativas do diabo, partiu vencido. 4 Então em poucos dias porque eu tivesse sentido a falta de meu pai, dei graças ao Senhor e aliviei as ausências dele.

5 in ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus: et mihi Spiritus dictavit non aliud petendum ab aqua, nisi sufferentiam carnis. post paucos dies recipimur in carcerem: et expavi, quia numquam experta eram tales tenebras. 6 o diem asperum! aestus ualidus turbarum beneficio, concussurae militum. nouissime macerabar sollicitudine infantis ibi. 7 tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus. 8 tunc exeuntes de carcere uniuersi sibi uocabant: ego infantem lactabam iam inedia defectum. sollicita pro eo adloquebar matrem et confortabam fratrem, commendabam filium. tabescebam ideo quod illos tabescere uideram mei beneficio. 9 tales sollicitudines multis diebus passa sum: et usurpavi ut mecum infans in carcere maneret; et statim conualui et releuata sum a labore et sollicitudine infantis: et factus est mihi carcer subito praetorium, ut ibi malletm essem quam alicubi.

5 Nesse mesmo espaço de poucos dias fomos batizados, e o Espírito me repetiu que não deveria ser desejada outra coisa vinda da água a não ser a resignação da carne. Poucos dias depois somos recolhidas para o cárcere; e me assustei, porque nunca havia experimentado tais trevas. 6 Ó dia cruel: um fervor violento por causa das multidões agitadas, por causa das extorsões dos soldados. Por fim, eu estava debilitada devido ao cuidado, nesse lugar, com o filho recém-nascido. 7 Então Tércio e Pompônio, benditos diáconos que nos serviam, apresentaram um prêmio [aos soldados] para que nós, por poucas horas, postos para fora, refrescássemos em um local melhor da prisão. 8 Então todos os que saíram do cárcere descansavam: eu amamentava o bebê, já enfraquecido devido à privação de alimentos; inquieta por ele, consolava minha mãe e reconfortava meu irmão: elogiava meu filho. Eu definhava porque tinha visto que eles definhavam em favor de meu filho. 9 Tais inquietações suportei por muitos

dias; entreguei-me a isso para que a criança permanecesse comigo no cárcere; e sem demora ganhei forças e fui aliviada com o cuidado e com a atenção da criança, e de repente para mim a prisão se fez como uma tenda de general, de forma que eu mais desejasse estar aí do que em qualquer outro lugar.

[4] Tunc dixit mihi frater meus: Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules uisionem et ostendatur tibi an passio sit an commeatus. 2 et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei, dicens: Crastina die tibi renuntiabo. et postulauit, et ostensum est mihi hoc. 3 uideo scalam aeream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum, et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent: et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. erant ibi gladii, lanceae, hami, macherae: ut, si quis neglegenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaerent ferramentis. 4 et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat, et exterrebat ne ascenderent. 5 ascendit autem Saturus prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat, quia ipse nos aedificauerat, et tunc cum adducti sumus praesens non fuerat.

[4] Então me disse meu irmão: ‘Senhora minha irmã, estás tu em grande reputação, tão grande que possas pedir uma visão e que ela se ponha diante de ti, seja para ti ou a paixão ou a licença para ir’. 2 E eu, que sabia falar com o Senhor, de quem experimentara tantos benefícios, com coragem prometi de novo, dizendo a ele: ‘no dia de amanhã te anunciarei a resposta’. E Lhe pedi, e foi-me revelado isto. 3 Vejo uma escada⁶ de bronze de admirável altura que alcança até o céu, escada estreita por onde somente um possa subir de cada vez, e vejo nas laterais da escada todo o gênero de armas espetado. Havia ali gládios, lanças, ganchos, espadas, de tal maneira que aquele que subisse sem cuidado ou que não prestasse atenção para cima seria dilacerado e suas carnes estariam presas nas armas. 4 E havia no pé da própria escada um dragão que estava deitado, dragão

⁶ Cf. Gn, 28, 12.

de admirável grandeza que, aos que subiam, armava ciladas e atemorizava para que não subissem. 5 Todavia subiu à frente Saturo, que além disso por amor a nós espontaneamente se entregara, porque ele próprio havia sido exemplo para nós e, naquela ocasião quando fomos levados, não havia estado presente.

6 et peruenit in caput scalae, et conuertit se et dixit mihi: Perpetua, sustineo te: sed uide ne te mordeat draco ille. et dixi ego: Non me nocebit in nomine Iesu Christi. 7 et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput: et quasi primum gradum calcarem, calcaui illi caput. 8 et ascendi, et uidi spatium immensum horti, et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oues mulgentem: et circumstantes candidati milia multa. 9 et leuauit caput et aspexit me, et dixit mihi: Bene uenisti, tignon. et clamauit me, et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus, et manducaui: et uniuersi circumstantes dixerunt Amen. 10 et ad sonum uocis experrecta sum, conmanducans adhuc dulcis nescio quid. et retuli statim fratri meo, et intelleximus passionem esse futuram: et coepimus nullam iam spem in saeculo habere.

6 E chegou ao topo da escada e se virou e me disse: ‘Perpétua, não te deixo cair, mas toma cuidado para que esse dragão não te morda’. E disse eu: ‘Ele não me fará mal, em nome de Jesus Cristo’. 7 E debaixo da própria escada, como se me temesse, com negligência [o dragão] colocou a cabeça para fora: e como se pisasse o primeiro degrau, pisei a cabeça dele. 8 E subi, e vi um imenso espaço de jardim e no meio um homem de barba e cabelo brancos que estava sentado com a aparência de pastor, imponente, e que ordenhava ovelhas; e mantendo-se em volta muitos milhares de pessoas vestidas de branco. 9 E levantou a cabeça e me olhou e me disse: ‘Bem-vinda, criança⁷’. E me chamou e do queijo que tomava me deu, por assim dizer, na boca; e eu o recebi com as mãos unidas e comi; e todos os que estavam em volta disseram Amém. 10 E fui despertada em

⁷ No original *tignon* (*teknon*), palavra grega para designar filho.

consequência do ruído de uma voz, e desconheço o que de forma agradável até o momento eu mastigava. E expus imediatamente ao meu irmão; e compreendemos que a paixão seria o porvir, e começamos já a não ter nenhuma esperança no mundo.

[5] Post paucos dies rumor cucurrit ut audiremur. superuenit autem et de ciuitate pater meus, consumptus taedio: et ascendit ad me, ut me deiceret, dicens: 2 Miserere, filia, canis meis; miserere patri, si dignus sum a te pater uocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis prouexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. 3 aspice fratres tuos: aspice matrem tuam et materteram: aspice filium tuum, qui post te uiuere non poterit. 4 depone animos; ne uniuersos nos extermines: nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa. 5 haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus, et se ad pedes meos iactans: et lacrymis me non filiam nominabat, sed dominam. 6 et ego dolebam casum patris mei, quod solus de passione mea gauisurus non esset de toto genere meo; et confortauit eum, dicens: Hoc fiet in illa catasta quod Deus uoluerit: scito enim nos non in nostra esse potestate constitutos, sed in Dei. et recessit a me contristatus.

[5] Poucos dias depois espalhou-se um rumor de que seríamos julgados. Da cidade veio, todavia, o meu pai em meu socorro, enfraquecido pelo desgosto, e dirigiu-se a mim, para que me abatesse, dizendo: 2 'Tem piedade, filha, de meus cabelos brancos; tem piedade do teu pai se digno sou de ser chamado de pai por ti; se te conduzi com essas mãos até esta flor de idade, se te coloquei à frente de todos os teus irmãos: [isso] para que tu não me ofereças para a desonra entre os homens. 3 Considera teus irmãos, considera tua mãe e a irmã de tua mãe, considera o teu filho que depois de ti não poderá viver. 4 Abandona tuas opiniões para que tu não destruas todos nós. Nenhum de nós falará livremente, se tu estiveres sofrendo alguma coisa'. 5 Essas coisas, mais ou menos, dizia meu pai no alto de sua piedade, beijando minhas mãos e não só lançando-se junto ao meus pés como também chorando, e não me chamava nesse momento de filha, mas de senhora. 6 E eu sabia a infelicidade de meu pai

porque ele não estaria sozinho, em relação à minha família, se alegrando por causa da minha paixão. E o consolei, dizendo: 'Isso acontecerá naquele estrado porque Deus terá desejado. Sei, com efeito, nós não estarmos estabelecidos em nosso poder, mas no de Deus'. E, triste, ele se afastou de mim.

[6] Alio die cum pranderemus, subito rapti sumus ut audiremur: et peruenimus ad forum. rumor statim per uicinas fori partes cucurrit, et factus est populus inensus. 2 ascendimus in catastam. interrogati ceteri confessi sunt. uentum est et ad me. et apparuit pater ilico cum filio meo, et extraxit me de gradu, supplicans: Miserere infanti. 3 et Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat: Parce, inquit, canis patris tui: parce infantiae pueri. fac sacrum pro salute Imperatorum. 4 et ego respondi: Non facio. Hilarianus, Christiana es? inquit. et ego respondi: Christiana sum. 5 et cum staret pater ad me deiciendam, iussus est ab Hilariano deici, et uirga percussit. et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuissem percussa: sic dolui pro senecta eius misera. 6 tunc nos uniuersos pronuntiat, et damnat ad bestias: et hilares descendimus ad carcerem. 7 tunc quia consueuerat a me infans mammas accipere, et mecum in carcere manere, statim mitto ad patrem Pomponium diaconum, postulans infantem. sed pater dare noluit.

[6] Em outro dia, embora almoçássemos, de repente fomos levados à força para que fôssemos ouvidos: e subimos até o foro. E o boato imediatamente [se espalhou] pelas partes vizinhas do foro, e se estabeleceu uma imensa multidão. 2 Subimos no estrado. Os outros interrogados confessaram. E vieram até mim. E meu pai apareceu sem demora e me retirou do degrau, suplicando: 'Tem piedade do seu filho'. 3 E o procurador Hilariano, que então no lugar do falecido pró-cônsul Minúcio Timiniano havia acolhido para si o direito da espada, diz: 'Contém-te em favor da velhice de teu pai, contém-te em favor da infância do menino. Oferece um sacrifício em prol da conservação dos imperadores'. 4 E eu respondi: 'Não ofereço'. Hilariano pergunta: 'És cristã?' E eu respondi: sou cristã. 5 E como meu pai estivesse firme junto de mim para que eu devesse ser abatida

[em minha fé], foi ordenado por Hilariano [meu pai] ser afastado, e castigou-o com a chibata. E a queda de meu pai me doeu, como se eu tivesse sido trespassada; assim sofri por causa da infeliz velhice dele. 6 Então [Hilariano] anuncia em voz alta e condena todos nós às feras; e descemos contentes para o cárcere. 7 Então porque o bebê havia se acostumado por mim a mamar e a permanecer comigo no cárcere, sem demora envio até meu pai o diácono Pompônio, pedindo a criança. Mas meu pai não quis entregá-lo.

8 et quomodo Deus uoluit, neque ille amplius mammas desiderat, neque mihi feruorem fecerunt: ne sollicitudine infantis et dolore mammaram macerarer.

[7] Post dies paucos, dum uniuersi oramus, subito media oratione profecta est mihi uox, et nominai Dinocraten: et obstipui quod numquam mihi in mentem uenisset nisi tunc; et dolui commemorata casus eius. 2 et cognoui me statim dignam esse, et pro eo petere debere. et coepi de ipso orationem facere multum, et ingemiscere ad Dominum. 3 continuo ipsa nocte ostensum est mihi hoc. 4 uideo Dinocraten exeuntem de loco tenebroso, ubi et complura loca erant tenebrosa, aestuantem ualde et sitientem, sordido uultu et colore pallido; et uulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. 5 hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus.

8 E dessa maneira Deus desejou, e [meu filho] não sente por mais tempo a falta do meu peito. Nem me aborreceram para que eu não fosse atormentada pelo cuidado da criança e pela dor das mamas.

[7] Poucos dias depois, durante o momento em que todos rezávamos, de repente no meio da oração uma voz emanou de mim e chamei Dinócrates. E fiquei paralisada porque nunca isso tivesse me vindo à mente, a não ser agora, e sofri, trazendo à memória a morte dele. 2 E soube imediatamente eu ser digna e em prol dele dever pedir. E comecei a fazer uma oração por ele

próprio e a lamentar-me para o Senhor. 3 Continuo e na mesma noite revelou-se a mim isto. 4 Vejo Dinócrates saindo de um lugar tenebroso onde também havia vários lugares tenebrosos, Dinócrates muito quente e com sede, com aspecto miserável e com cor pálida; e a ferida na face dele, que ele obteve enquanto morria. 5 Este Dinócrates havia sido meu irmão de carne, [tinha] sete anos, que por uma enfermidade na face cancerosa morreu dessa forma, de tal maneira que a morte dele causou revolta a todos os homens.

6 pro hoc ergo orationem feceram: et inter me et illum grande erat diastema, ita ut uterque ad inuicem accedere non possemus. 7 erat deinde in ipso loco ubi Dinocrates erat piscina plena aqua, altiore marginem habens quam erat statura pueri: et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. 8 ego dolebam quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. 9 et experrecta sum, et cognoui fratrem meum laborare. sed fidebam me profuturam labori eius: et orabam pro eo omnibus diebus quousque transiuimus in carcerem castrensem: munere enim castrensi eramus pugnaturi: natale tunc Getae Caesaris. 10 et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrymans ut mihi donaretur.

[8] Die quo in neruo mansimus, ostensum est mihi hoc. uideo locum illum quem retro uideram, et Dinocraten mundo corpore, bene uestitum, refrigerantem; et ubi erat uulnus, uideo cicatricem: 2 et piscinam illam quam retro uideram, summisso margine usque ad umbilicum pueri; et aquam de ea trahebat sine cessatione:

6 Em virtude disso, portanto, eu havia feito a oração; e entre mim e ele havia assim uma grande distância, de forma que não pudéssemos, um e outro, caminhar um para o outro. 7 Havia além disso no próprio lugar onde estava Dinócrates uma piscina cheia de água, sendo que a borda era mais alta do que a estatura do garoto; e Dinócrates se alongava como se fosse para beber. 8 Eu sofria porque não só aquela piscina possuía água como também todavia próximo da altura da borda não seria possível que pudesse beber. 9 E acordei, e fui informada de que meu

irmão trabalhava. Mas eu tinha a confiança de que eu deveria ser útil ao trabalho dele. E rezava por ele todos os dias até o momento em que passamos para o cárcere do acampamento. Com efeito havíamos de lutar no espetáculo dos jogos do acampamento; era então o aniversário de Geta César. 10 E fiz, em prol do meu irmão, uma oração de dia e à noite, gemendo e chorando para que isso me fosse concedido.

[8] No dia em que permanecemos na prisão, foi-me revelado isto. Vejo aquele lugar que antes havia visto, e vejo Dinócrates refrescando-se com o corpo limpo, bem vestido; e onde havia a ferida vejo uma cicatriz, 2 e aquela piscina, que antes havia visto, [vejo] rebaixada a borda até o umbigo do garoto; e retirava água dela sem descanso.

3 et super marginem fiala aurea plena aqua; et accessit Dinocrates, et de ea bibere coepit: quae fiala non deficiebat. 4 et satiatu accessit de aqua ludere more infantium gaudens. et experrecta sum. tunc intellexi translatum eum esse de poena.

[9] Deinde post dies paucos Pudens, miles optio praepositus carceris, qui nos magnificare coepit intellegens magnam uirtutem esse in nobis, multos ad nos admittebat, ut et nos et illi inuicem refrigeraremus. 2 ut autem proximauit dies muneris, intrat ad me pater meus consumptus taedio, et coepit barbam suam euellere et in terram mittere, et prosternere se in faciem, et inproperare annis suis, et dicere tanta uerba quae mouerent uniuersam creaturam. 3 ego dolebam pro infelici senecta eius.

3 E sobre a borda uma tigela de ouro cheia de água. E aproximou-se Dinócrates e começou a beber dela; essa tigela não se esgotava. 4 E satisfeito aproximou-se da água, alegrando-se por brincar à maneira das crianças. E acordei. Então compreendi ele ter mudado de pena.

[9] Além disso, poucos dias depois o soldado ajudante Pudente, comandante do cárcere, começou a nos ter em grande

conta, percebendo existir grande virtude em nós; ele deixava que viessem muitos até nós para não só nós, como também eles e nós mutuamente nos consolássemos. 2 Como todavia aproximou-se o dia do espetáculo, entra para junto de mim meu pai, esgotado pelo cansaço, e começou a arrancar sua barba e a deixá-la cair na terra, e a humilhar-se na face, e a repreender-se pelos seus anos, e a dizer tantas palavras que revolveriam todos os seres vivos. 3 Eu sofria em razão da velhice infeliz dele.

[10] Pridie quam pugnaremus, uideo in horomate hoc uenisse Pomponium diaconum ad ostium carceris, et pulsare uehementer. 2 et exiui ad eum, et aperui ei: qui erat uestitus discinctam candidam, habens multiplices galliculas. 3 et dixit mihi: Perpetua, te exspectamus: ueni. et tenuit mihi manum, et coepimus ire per aspera loca et flexuosa. 4 uix tandem peruenimus anhelantes ad amphitheatrum, et induxit me in media arena. et dixit mihi: Noli pauere; hic sum tecum, et conlaboro tecum. et abiit. 5 et adspicio populum ingentem adtonitum. et quia sciebam me ad bestias datam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. 6 et exiuit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. ueniunt et ad me adolescentes decori adiutores et fautores mei. 7 et expoliata sum, et facta sum masculus. et coeperunt me fautores mei oleo defrigere, quomodo solent in agonem: et illum contra Aegyptium uideo in afa uolutantem. 8 et exiuit uir quidam mirae magnitudinis, ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus purpuram inter duos clauos per medium pectus, habens galliculas multiformes ex auro et argento factas: efferens uirgam quasi lanista, et ramum uiridem in quo erant mala aurea.

[10] No dia anterior ao qual lutaríamos, vejo em uma visão isto: ter vindo o diácono Pompônio até a porta do cárcere e bater nela com força. 2 E caminhei até ele e abri-lhe [a porta]; ele estava vestido com despojada toga branca, possuindo consideráveis sapatos. 3 E me disse: ‘Perpétua, estamos a tua espera. Vem’. E segura-me a mão e começamos a caminhar por estes locais ásperos e tortuosos. 4 Com dificuldade finalmente chegamos ofegantes ao anfiteatro, e ele me conduziu até o meio da arena e me disse: ‘Não tenhas medo. Estou aqui contigo e colaboro

contigo'. E retirou-se. 5 E observo notável multidão delirante. E porque sabia eu ser condenada às feras, espantava-me porque as feras não fossem lançadas contra mim. 6 E saiu contra mim certo Egípcio, horroroso na aparência, com seus partidários para lutar comigo. Vêm também até mim dignos jovens, meus ajudantes e defensores. 7 E fui espoliada e tornada tal qual um homem. E começaram os meus ajudantes a me esfregar com óleo, do modo que costumam [fazer] na luta nos jogos públicos. E vejo do lado contrário esse Egípcio, de livre vontade na areia. 8 E saiu certo homem de tão admirável altura, que também ultrapassasse o cume do anfiteatro, ele desleixado, tendo a toga pretexta entre dois nós no meio do peito, e pequenos sapatos diferentes feitos de ouro e de prata, e trazendo uma vara do mesmo modo que um treinador de gladiadores, e [também trazendo] um ramo verde no qual havia maçãs de ouro.

9 et petiit silentium, et dixit: Hic Aegyptium, si hanc uicerit, occidet illum gladio; et, si hunc uicerit, accipiet ramum istum. 10 et recessit. et accessimus ad inuicem, et coepimus mittere pugnos. ille mihi pedes adprehendere uolebat: ego autem illi calcibus faciem caedebam. 11 et sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere quasi terram non calcans. at ubi uidi moram fieri, iunxi manus, ut digitos in digitos mitterem. et apprehendi illi caput, et cecidit in faciem; et calcaui illi caput. 12 et coepit populus clamare, et fautores mei psallere. et accessi ad lanistam, et accepi ramum. 13 et osculatus est me, et dixit mihi: Filia, pax tecum. et coepi ire cum gloria ad portam Sanauuariam. et experrecta sum: 14 et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam: sed sciebam mihi esse uictoriam. 15 hoc usque in pridie muneris egi: ipsius autem muneris actum, si quis uoluerit, scribat.

9 E pediu silêncio e disse: 'Este Egípcio, caso a vença, a matará com o gládio; ela, caso o vença, receberá este ramo'. 10 E retirou-se. E atacamos um ao outro e começamos a dar murros. Ele queria segurar-me os pés; eu todavia batia na face dele com os calcanhares. 11 E fui erguida no ar e comecei assim a bater nele como se eu não estivesse pisando na terra. E quando vi estabelecer-se uma demora [para a luta acabar], uni as mãos

para que eu lançasse os dedos contra os dedos [dele] e segurei-lhe a cabeça; e ele caiu de rosto [no chão] e pisei-lhe na cabeça. 12 E a multidão começou a gritar e meus ajudantes a cantar os salmos. E fui até o treinador de gladiadores e recebi o ramo. 13 E ele me beijou e me disse: 'Filha, a paz esteja contigo'. E comecei a caminhar com orgulho até a porta Sanavivária. E acordei. 14 E compreendi eu não dever lutar contra as feras, mas contra o diabo; mas sabia que eu teria a vitória. 15 Escrevi isso até o dia anterior ao espetáculo; a ação do espetáculo entretanto, caso alguém queira, que escreva.

[11] Sed et Saturus benedictus hanc uisionem suam edidit, quam ipse conscripsit. 2 Passi, inquit, eramus, et exiuimus de carne, et coepimus ferri a quattuor angelis in orientem, quorum manus nos non tangebant. 3 ibamus autem non supini sursum uersi, sed quasi mollem clium ascendentes. 4 et liberato primo mundo uidimus lucem inmensam: et dixi Perpetuae: erat enim haec in latere meo: Hoc est quod nobis Dominus promittebat: percepimus promissionem. 5 et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis, factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi uiridarium, arbores habens rosae et omne genus flores. 6 altitudo arborum erat in modum cypressi, quarum folia canebant sine cessatione. 7 ibi autem in uiridario alii quattuor angeli fuerunt clariores ceteris: qui ubi uiderunt nos honorem nobis dederunt, et dixerunt ceteris angelis: Ecce sunt, ecce sunt: cum admiratione. et expauescentes quattuor illi angeli, qui gestabant nos, deposuerunt nos: 8 et pedibus nostris transiuimus stadium uiolatum: 9 ubi inuenimus locundum et Saturninum et Artaxium, qui eadem persecutione uiui arserunt; et Quintum, qui et ipse martyr in carcere exierat; et quaerebamus de illis ubi essent. 10 ceteri angeli dixerunt nobis: Venite prius, introite, et salutate Dominum.

[11] Mas o bendito Saturo deu à luz esta sua própria visão, que ele mesmo escreveu. 2 Havíamos sofrido, diz, e apartamo-nos da carne, e começamos a ser levados para o oriente por quatro anjos, cuja mão não nos tocava. 3 Íamos todavia não voltados de modo inverso para o alto, mas como aqueles que sobem uma ladeira suave. 4 E transposto primeiramente o mundo, vimos uma

luz muito forte, e eu disse à Perpétua (estava com efeito ela do meu lado): 'Isto é aquilo que a nós o Senhor prometia': compreendemos a promessa. 5 E enquanto somos levados pelos mesmos quatro anjos, um enorme lugar se faz para nós, que de tão grande foi como se fosse um parque tendo árvores, flores e todo o gênero de rosas. 6 A altura das árvores estava na extensão do cipreste, das quais as folhas cantavam sem cessar. 7 Aí todavia nesse parque estavam outros quatro anjos mais gloriosos do que o restante: eles, quando nos viram, nos honraram e disseram aos outros anjos restantes: 'Ei-los, ei-los', com admiração. E aqueles quatro anjos que nos transportavam, espantando-se, nos colocaram no chão. 8 E por nossos próprios pés passamos para um estádio em um largo caminho. 9 Aí encontramos Jocundo, Saturnino e Artáxio, que arderam em brasa – vivos – por essa mesma perseguição, e Quinto, ele próprio também havia se transformado em mártir no cárcere. E procurávamos saber a respeito de outros, onde estariam. 10 Os outros anjos nos disseram: 'Vinde primeiramente, entrai e saudai o Senhor'.

[12] Et uenimus prope locum, cuius loci parietes tales erant, quasi de luce aedificati; et ante ostium loci illius angeli quattuor stabant, qui introeuntes uestierunt stolas candidas. 2 et introiuimus, et audiuimus uocem unitam dicentem: Agios, agios, ágios: sine cessatione. 3 et uidimus in eodem loco sedentem quasi hominem canum, niueos habentem capillos, et uultu iuuenili; cuius pedes non uidimus. 4 et in dextra et in sinistra seniores quattuor; et post illos ceteri seniores conplures stabant. 5 et introeuntes cum admiratione stetimus ante thronum: et quattuor angeli subleuauerunt nos: et osculati sumus illum, et de manu sua traiecit nobis in faciem. 6 et ceteri seniores dixerunt nobis: Stemus. et stetimus, et pacem fecimus. et dixerunt nobis seniores: Ite et ludite. 7 et dixi Perpetuae: Habes quod uis. et dixit mihi: Deo gratias, ut quomodo in carne hilaris fui, hilarior sum et hic modo.

12] E chegamos perto de uma região cujas paredes eram tão grandes, como se fossem construídas de luz; e diante da porta daquele lugar estavam parados os quatro anjos; aqueles que

entraram vestiram estolas brancas. 2 E entramos, e ouvimos uma única voz dizendo Santo, Santo, Santo, sem cessar. 3 E vimos neste mesmo local alguém que estava sentado: um homem de barba branca, por assim dizer, tendo cabelos cor de neve e com a expressão do rosto de um jovem, e cujos pés não vimos. 4 E à direita e à esquerda quatro velhos, e atrás deles muitos outros velhos estavam de pé. 5 Com admiração, nós que entrávamos ficamos de pé diante do trono, e quatro anjos nos ergueram e O beijamos, e [Ele] fez passar [o beijo] de Sua mão para nossa face. 6 E os outros velhos nos disseram: 'Fiquemos de pé'. E ficamos de pé e fizemos a paz. E nos disseram os velhos: 'Ide e lutai'. 7 E eu disse à Perpétua: 'Tu tens aquilo que desejas'. E ela me disse: 'Graças a Deus, de maneira que, como em carne estive contente, mais contente esteja também aqui desse modo'.

[13] Et exiimus, et uidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram, et Aspasium presbyterum doctorem ad sinistram, separatos et tristes. 2 et miserunt se ad pedes nobis, et dixerunt: Componite inter nos, quia existis, et sic nos reliquistis. 3 et diximus illis: Non tu es papa noster, et tu presbyter? ut uos ad pedes nobis mittatis? et moti sumus et complexi illos sumus. 4 et coepit Perpetua graece cum illis loqui: et segregauimus eos in uiridarium sub arbore rosae. 5 et dum loquimur cum eis, dixerunt illis angeli: Sinite illos refrigerent; et si quas habetis inter uos dissensiones, dimittite uobis inuicem. 6 et conturbauerunt eos. et dixerunt Optato: Corrige plebem tuam; quia sic ad te conueniunt quasi de circo redeuntes, et de factionibus certantes. 7 et sic nobis uisum est quasi uellent claudere portas. 8 et coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras. uniuersi odore inenarrabili alebatur, qui nos satiabat. tunc gaudens experrectus sum.

[13] E fomos para fora e vimos diante da entrada à direita o bispo Optato e o mestre presbítero Aspásio à esquerda, separados e tristes. 2 E se lançaram aos nossos pés e disseram: 'Edificai [a paz] entre nós, porque saístes e assim nos abandonastes'. 3 E dissemos-lhes: 'Não és tu nosso papa e tu nosso presbítero? Para que vós vos lanceis aos nossos pés?' E ficamos comovidos e os abraçamos. 4 E começou Perpétua a

falar em grego com eles, e os separamos para o parque sob a árvore de rosas. 5 E enquanto falávamos com eles, os anjos disseram-lhes: 'Deixai-os que se refresquem, e se algumas divergências tendes entre vós, encerrai-as entre vós mutuamente'. 6 E os perturbaram. E disseram a Optato: 'Melhora o teu povo, porque assim eles se reúnem junto a ti como aqueles que retornam dos jogos do circo e como aqueles que disputam os prêmios de riqueza'. 7 E assim nos pareceu, por assim dizer, que desejassem fechar as portas. 8 E começamos naquele lugar a conhecer muitos irmãos e também mártires. Éramos fortalecidos pelo odor inenarrável de todas as coisas, que nos satisfazia. Então, sentindo-me feliz, acordei.

[14] Hae uisiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt. 2 Secundulum uero Deus maturiore exitu de saeculo adhuc in carcere euocauit, non sine gratia, ut bestias lucraretur. 3 gladium tamen etsi non anima certe caro eius agnouit.

[15] Circa Felicitatem uero, et illi gratia Domini eiusmodi contigit. 2 cum octo iam mensium uentrem haberet, (nam praegnans fuerat adprehensa) instante spectaculi die, in magno erat luctu, ne propter uentrem differretur; quia non licet praegnantes poenae repraesentari: et ne inter alios postea sceleratos sanctum et innocentem sanguinem funderet. 3 sed et conmartyres grauiter contristabantur, ne tam bonam sociam quasi comitem solam in uia eiusdem spei relinquerent. 4 coniuncto itaque unito gemitu ad Dominum orationem fuderunt ante tertium diem muneris.

[14] Essas são as visões mais notáveis dos próprios mártires muito beatos Saturo e Perpétua, visões que eles mesmos escreveram. 2 Até esse momento no cárcere, Deus chamou, sem dúvida, Secundulo para Si, por meio de uma saída do mundo mais rápida, não sem a gratidão, de forma que ganhasse as feras. 3 Ainda que a alma dele não tenha conhecido o gládio, certamente a carne dele conheceu.

[15] Em torno de Felicidade, sem dúvida, a graça do Senhor também desta maneira lhe tocou. 2 Como ela já tivesse o ventre de oito meses (na verdade havia sido presa grávida), em um dia próximo do espetáculo estava em grande mágoa que, por causa do ventre, não fosse atormentada, porque não era permitido as grávidas serem executadas; e [em grande mágoa] que, além disso, não derramasse seu santo e inocente sangue entre outros criminosos. 3 Mas também os companheiros de martírio estavam intensamente entristecidos, que não abandonariam tão boa companheira, por assim dizer única companheira, no caminho dessa mesma expectativa. 4 E assim em uma única lamentação reunida para o Senhor, fizeram ouvir uma oração no terceiro dia antes do espetáculo.

5 statim post orationem dolores inuaserunt. et cum pro naturali difficultate octauis mensis in partu laborans doleret, ait illi quidam ex ministris cataractariorum: Quae sic modo doles, quid facies obiecta bestiis, quas contempsisti cum sacrificare noluisti? 6 et illa respondit: Modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum. 7 ita enixa est puellam, quam sibi quaedam soror in filiam educauit.

[16] Quoniam ergo permisit et permittendo uoluit Spiritus Sanctus ordinem ipsius muneris conscribi, etsi indigne ad supplementum tantae gloriae describendae, tamen quasi mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum eius exequimur, unum adicientes documentum de ipsius constantia et animi sublimitate. 2 cum a tribuno castigatus eo tractantur, quia ex admonitionibus hominum uanissimorum uerebatur, ne subtraherentur de carcere incantationibus aliquibus magicis; in faciem ei respondit.

5 Imediatamente depois da oração, as dores começaram. E em virtude da dificuldade natural do oitavo mês, sofrendo porque experimentasse a dor do parto, disse-lhe algum dos escravos dos Caracteres: 'Estas coisas assim dessa maneira tu sofres, o que tu farás quando for atirada aos animais, os quais desdenhaste quando não quiseste oferecer o sacrifício [ao imperador]?' 6 E ela

respondeu: ‘Somente eu suporto aquilo que suporto; ali todavia outro por mim haverá que suportará em meu lugar, porque também eu prol dele estou sofrendo’. 7 Assim ela deu à luz uma menina, que uma certa irmã educou como sua própria filha.

[16] Visto que então permitiu e, permitindo, quis o Espírito Santo que fosse escrito o encadeamento do próprio espetáculo de jogos, embora deva ser narrado de forma cruel para completar tanta glória. Todavia, como se fosse uma instrução da santíssima Perpétua, antes levamos até o fim o fideicomisso dela, nós que acrescentamos uma prova da firmeza de seu próprio caráter e da nobreza do seu espírito. 2 Como são tratados por esse tribuno de forma mais severa – conforme os castigos de homens muito pérfidos –, porque [o tribuno] receava que fossem retirados do cárcere por alguns encantamentos mágicos, Perpétua respondeu-lhe na cara:

3 Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis? aut non tua gloria est, si pinguiores illo producamur? 4 horruit et erubuit tribunus; et ita iussit illos humanius haberi, ut fratribus eius et ceteris facultas fieret introeundi, et refrigerandi cum eis; iam et ipso optione carceris credente.

[17] Pridie quoque cum illam cenam ultimam, quam liberam uocant, quantum in ipsis erat non cenam liberam sed agapem cenarent, eadem constantia ad populum uerba iactabant, comminantes iudicium Dei, contestantes passionis suae felicitatem, inridentes concurrentium curiositatem; dicente Saturo: 2 Crastinus satis uobis non est, quod libenter uidetis quod odistis? hodie amici, cras inimici. notate tamen nobis facies uostras diligenter, ut recognoscatis nos in die illo. 3 ita omnes inde adtoniti discedebant: ex quibus multi crediderunt.

3 ‘Por que razão, de qualquer maneira, não permites a nós nos refrescarmos, criminosos muito nobres, sem dúvida [criminosos] de César, nós que deveremos lutar no aniversário dele? Ou a glória não será tua, caso mais bem tratados sejamos apresentados naquele lugar?’ 4 Arrepiou-se de medo e teve

vergonha o tribuno; e assim ordenou que eles fossem tratados de forma mais humana, como também aos irmãos dela e aos outros se daria a permissão de entrar e de se refrescar com eles; agora também o próprio ajudante da prisão acreditando.

[17] E por isso no dia anterior [ao espetáculo], quando da última ceia, que chamam de livre – o quanto era possível nas próprias ceias –, como jantassem não uma ceia livre, mas uma ceia ágape, e com a mesma firmeza lançavam as palavras junto ao povo, advertindo sobre o julgamento de Deus, invocando a felicidade de sua paixão, rindo da curiosidade dos que iam ali, disse Saturo: 2 'Amanhã não é o bastante para vós? Por que razão prazerosamente vedes aquilo que odiais? Hoje amigos, amanhã inimigos. Cuidadosamente, marcai todavia em vós nossas faces, para que vos lembreis de nós naquele dia. 3 E por isso assim confundidos retiravam-se todos, dos quais muitos passaram a acreditar.

[18] *Inluxit dies uictoriae illorum, et processerunt de carcere in amphitheatrum, quasi in caelum, hilares uultu decori; si forte gaudio pauentes non timore. 2 sequebatur Perpetua lucido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata: uigore oculorum deiciens omnium conspectum. 3 item Felicitas, saluam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo. 4 et cum ducti essent in portam, et cogerentur habitum induere, uiri quidem sacerdotum Saturni, feminae uero sacratarum Cereri; generosa illa in finem usque constantia repugnauit. 5 dicebat enim: Ideo ad hoc sponte peruenimus, ne libertas nostra obduceretur; ideo animam nostram addiximus, ne tale aliquid faceremus: hoc uobiscum pacti sumus. 6 agnouit iniustitia iustitiam: concessit tribunus, quomodo erant, simpliciter inducerentur. 7 Perpetua psallebat, caput iam Aegyptii calcans. Reuocatus et Saturninus et Satorus populo spectanti comminabantur de hoc.*

[18] Rompeu o dia do triunfo deles, e saíram do cárcere em direção ao anfiteatro como se fossem, contentes, para o céu, formosos na aparência; se estivessem espantados, era devido ao

contentamento e não ao temor. 2 Seguia Perpétua com radiante passo como esposa de Cristo, como predileta de Deus, desviando com a força dos olhos todos os olhares. 3 Felicidade da mesma maneira, feliz por ter, são e salva, dado à luz de forma que pudesse lutar contra as feras, do sangue para o sangue, da parteira para o reciário, o banho depois do parto como segundo batismo. 4 E como os tivessem conduzidos para a porta e fossem forçados a vestir o hábito – o dos sacerdotes de Saturno precisamente os homens; as mulheres, na verdade, [o hábito] das consagradas a Ceres – Perpétua então, nobre, até o fim rechaçou [isso] por meio de sua firmeza de caráter. 5 Ela com efeito dizia: ‘Por essa razão até aqui espontaneamente chegamos, para que a nossa liberdade não fosse coberta; por essa razão entregamos nossa alma, para que não fizéssemos algo de tal natureza: tratamos isso convosco’. 6 A injustiça reconheceu a justiça: o tribuno cedeu que, da maneira que estavam, sem rodeios, fossem levados. 7 Perpétua cantava salmos, pisando certamente a cabeça do Egípcio. Revocato e Saturnino e Saturo faziam advertências, a respeito disso, à multidão que assistia.

8 ut sub conspectu Hilariani peruenerint, gestu et nutu coeperunt Hilariano dicere: Tu nos, inquit, te autem Deus. 9 ad hoc populus exasperatus, flagellis eos uexari pro ordine uenatorum postulauit. et utique gratulati sunt, quod aliquid et de dominicis passionibus essent consecuti.

[19] Sed qui dixerat Petite et accipietis petentibus dederat eum exitum quem quisque desiderauerat. 2 nam, si quando inter se de martyrii sui uoto sermocinabantur, Saturninus quidem omnibus bestiis uelle se obici profitebatur: ut scilicet gloriosiore gestaret coronam. 3 itaque in commissione spectaculi reuocatus leopardo expertus etiam super pulpitem ab urso erat uexatus. 4 Sатурus autem nihil magis quam ursum abominabatur: sed uno morsu leopardi confici se iam praesumebat. 5 itaque cum apro subministraretur, uenator potius qui illum apro subligauerat, subfossus ab eadem bestia, post dies muneris obiit. Sатурus solummodo tractus est. 6 et cum ad ursum

substrictus esset in ponte, ursus de cauea prodire noluit. itaque secundo Sатурus inlaesus reuocatur.

8 Como aos olhares de Hilariano tivessem chegado, com gesto e movimento de cabeça começaram a dizer a Hilariano: ‘Tu nos [julga]; todavia Deus te [julgará]’. 9 Em consequência disso, a multidão exasperada exigiu que eles fossem violentados pelos chicotes diante da fileira de caçadores. E de qualquer maneira agradeceram, porque teriam alcançado alguma coisa também da paixão [sofrida] pelo Senhor.

[19] Mas aquele que havia dito ‘Pedi e receberéis’⁸ havia dado, aos que pediam, essa morte que cada um havia desejado. 2 De fato, se alguma vez conversaram entre si a respeito do desejo do martírio de cada um, Saturnino seguramente declarara de forma pública desejar ser lançado a todas as feras, para que naturalmente levaria a mais gloriosa coroa. 3 E dessa maneira no começo do espetáculo foi conduzido ao leopardo, experimentando-o também, e havia sido atacado por um urso sobre o estrado. 4 Saturo todavia não abominava nada mais do que o urso: mas já pressentia ser morto por uma mordida do leopardo. 5 E assim como fosse dado ao javali – antes o caçador que o havia amarrado ao javali fora trespassado por essa mesma fera e no dia seguinte ao espetáculo morreu –, Saturo somente foi arrastado. 6 E como fosse amarrado em uma ponte para o urso [dilacerá-lo], o urso não quis sair da jaula. E dessa maneira pela segunda vez Saturo, ileso, é levado de volta [ao cárcere].

[20] Puellis autem ferocissimam uaccam, ideoque praeter consuetudinem comparatam, diabolus praeparauit: sexui earum etiam de bestia aemulatus. 2 itaque dispoliatae et reticulis indutae producebantur. horruit populus, alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis. 3 ita reuocatae et discinctis indutae. prior Perpetua iactata est, et concidit in lumbos. 4 et ubi sedit tunicam a latere discissam ad uelamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam

⁸ Cf. *João*, 16, 24.

doloris. 5 dehinc requisita, et dispersos capillos infibulauit. non enim decebat martyram sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere uideretur. 6 ita surrexit, et elisam Felicitatem cum uidisset accessit, et manum ei tradidit et suscitauit illam. et ambae pariter steterunt, 7 et populi duritia deuicta reuocatae sunt in portam Sanauuariam. 8 illic Perpetua a quodam tunc catechumino, Rustico nomine, qui ei adhaerebat, suscepta, et quasi a somno expergita (adeo in Spiritu et in extasi fuerat) circumspicere coepit, et instupentibus omnibus ait: Quando, inquit, producimur ad uaccam illam, nescio.

[20] Para as mulheres, todavia, o diabo preparou uma vaca muito feroz, e por isso mesmo contra o costume estabelecido; o diabo emulando o sexo delas também a partir do animal. 2 E dessa maneira eram levadas, espoliadas e cobertas por redes. A multidão se pôs de pé, observando uma garota delicada e outra, nova, com as mamas escorrendo devido ao parto. 3 E assim são chamadas de volta e cobertas com vestes mal arranjadas. Perpétua, à frente, foi lançada com força e caiu sobre os rins. 4 E no lugar onde se sentou consertou a túnica rasgada de lado para cobrir a coxa, lembrando-se antes do pudor do que da dor. 5 Em seguida desejou e prendeu com uma fivela os cabelos desgrenhados. Não ficava bem, com efeito, uma mártir sofrer com os cabelos em desordem, para que não parecesse lastimar-se em sua glória. 6 Assim se pôs de pé e, como tivesse visto Felicidade abatida, aproximou-se, e deu a mão a ela e a levantou. E ambas levantaram-se igualmente. 7 E por causa da ampla dureza do povo, foram chamadas de volta para a porta Sanavivária. 8 E ali Perpétua, amparada então por certo catecúmeno, de nome Rústico, que a ela mantinha-se ligado, e como se fosse acordada do sono (a tal ponto havia estado em Espírito e em êxtase), começou a olhar em volta e, a todos os que estavam entorpecidos, diz: 'Não sei quando seremos levados até aquela vaca'.

9 et cum audisset quod iam euenerat, non prius credit, nisi quasdam notas uexationis in corpore et habitu suo recognouisset. 10 exinde accersitum fratrem suum et illum

catechuminum adlocuta est, dicens; In fide state, et inuicem omnes diligite; et passionibus nostris ne scandalizemini.

[21] Item Saturus in alia porta Pudentem militem exhortabatur, dicens: Ad summam, inquit, certe, sicut praesumpsi et praedixi, nullam usque adhuc bestiam sensi. et nunc de toto corde credas. ecce prode illo, et ab uno morsu leopardi consummor. 2 et statim in fine spectaculi, leopardo eiecto, de uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus revertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamauerit: Saluum lotum! saluum lotum! 3 plane utique saluus erat, qui hoc modo lauerat. 4 tunc Pudenti militi inquit: Vale, inquit, et memor fidei meae; et haec te non conturbent, sed confirment. 5 simulque ansulam de digito eius petiit, et uulneri suo mersam reddidit ei hereditatem, pignus relinquens illi et memoriam sanguinis. 6 exinde iam exanimis prosternitur cum ceteris ad iugulationem solito loco.

9 E como tivesse ouvido que a [vaca] já havia saído, primeiramente não acreditou, a não ser porque tivesse reconhecido algumas marcas de ferimento no corpo e rasgos na sua veste. 10 Em seguida falou a seu irmão, mandado vir, e àquele catecúmeno, dizendo: “Permanecei firmes na fé⁹, e amai todos uns aos outros de forma recíproca; e que não vos escandalizeis por nossos sofrimentos’.

[21] Do mesmo modo Saturo, na outra porta, exortava o soldado Pudente, dizendo: ‘Enfim, sem dúvida, assim como imaginei e disse, não sofri com nenhuma fera até o momento. E agora creias de todo o coração: eis que vou para aquele [espetáculo] e serei morto por uma mordida de leopardo’. 2 E logo no fim do espetáculo, solto o leopardo, foi coberto por tanto sangue com uma mordida que a multidão teria gritado o testemunho para ele, como se voltando de um segundo batismo: ‘Bem lavado! Bem lavado!’ 3 Claramente de qualquer maneira estava salvo aquele que havia se lavado por esse modo. 4 Então diz ao soldado Pudente: ‘Adeus, recorda-te de minha fé, e que essas coisas não te perturbem, mas te fortifiquem’. 5 E ao mesmo tempo procurou o anel do dedo de Pudente e, mergulhando em

⁹ Cf. *Atos*, 14, 22.

sua ferida, ofereceu-lhe como uma herança, deixando-lhe um testemunho e uma lembrança do seu sangue. 6 Em seguida, já sem vida, é jogado por terra com os outros no lugar habitual para a degola.

7 et cum populus illos in medio postularet, ut gladio penetranti in eorum corpore oculos suos comites homicidii adiungerent, ultro surrexerunt, et se quo uolebat populus transtulerunt: ante iam osculati inuicem, ut martyrium per sollemnia pacis consummarent. 8 ceteri quidem immobiles, et cum silentio ferrum receperunt: multo magis Satorius, qui et prior ascenderat, prior reddidit spiritum; nam et Perpetuam sustinebat. 9 Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa conpuncta exululauit; et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. 10 fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab inmundo spiritu timebatur, nisi ipsa uoluisset.

11 O fortissimi ac beatissimi martyres! o uere uocati et electi in gloriam Domini nostri Iesu Christi; quam qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minora ueteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet, ut nouae quoque uirtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur, [et] omnipotentem Deum Patrem et Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, cui est claritas et inmensa potestas in saecula saeculorum. amen.

7 E como a multidão exigisse [os outros] no meio para que, com a espada penetrando no corpo deles, os companheiros do homicídio acrescentassem os próprios olhares, de sua própria vontade [os mártires] colocaram-se de pé e se moveram para onde a multidão desejava; antes, sem perda de tempo, beijaram-se um ao outro para que consumassem o martírio pelos ritos da paz. 8 Os restantes, todavia imóveis e em silêncio, receberam o ferro: muito mais Satorius, o primeiro que havia se elevado, o primeiro que morreu, pois também protegia Perpétua. 9 Todavia Perpétua, para que provasse algum gosto de dor, furada entre os ossos, gritou de dor; e ela mesma levou a mão vacilante do aprendiz de gladiador até seu próprio pescoço. 10 Talvez de

outro modo tão célebre mulher não pudesse ter sido morta – ela que era temida pelo espírito imundo –, a não ser que ela própria tivesse desejado.

11 Ó, os mais valorosos e bem-aventurados mártires! Ó verdadeiramente os chamados e eleitos para a glória do nosso Senhor Jesus Cristo, quão grande aquele que exalta e honra e adora, de qualquer maneira, e que deve escolher esses não menores exemplos dos antigos para a construção da Igreja, para que as novas virtudes também testemunhassem sempre o único e o próprio Espírito Santo trabalhar até o momento, e também [testemunhassem] o onipotente Deus Pai e o Filho Dele Jesus Cristo, nosso Senhor, para quem existem o nome e a imensa autoridade pelos séculos dos séculos. Amém.

REFERÊNCIAS

ALFÖDY, Géza. ***A história social de Roma***. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

BLOCH, Leon. ***Lutas sociais na Roma antiga***. São Paulo: Publicações Europa-América, 1991. (Coleção Saber.)

CHEVALIER, Jean & Gheerbrant, Alain. ***Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números***. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1999.

CONTE, Gian Biagio. ***Profilo storico della Letteratura Latina: dalle origini allá tarda età imperiale***. Firenze: Le Monnier Università, 2004.

GRIMAL, Pierre. ***A civilização romana***. Lisboa: Edições 70, 2001.

PARATORE, Ettore. ***História da Literatura Latina***. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. ***Estudos de História da Cultura Clássica***. Vol. 1 e 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

ROBINSON, J. Armitage. ***The Passion of S. Perpetua***. Cambridge, 1891.

VEYNE, Paul. ***A sociedade romana***. Lisboa: Edições 70, 1993.

RESENHA

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 87p. Tradução de: Maria Ermantina Galvão.

Marcos Henrique Dias Moreira*

“Discurso do Método” é uma das principais obras do francês René Descartes, filósofo, matemático e fisiologista. Este, que é considerado o pai da matemática e da filosofia moderna, nasceu em La Haye em 1596 e morreu em 1650.

No início dessa obra, René Descartes já elucida que o seu objetivo não é ensinar um método, mas que cada um deve procurar o seu, através da razão. Descartes procura um método que possa aumentar gradualmente o seu conhecimento, conduzido sempre pela razão. Para isso, ele viajou para vários países, em busca das “ciências das coisas”, que na visão dele consistia em distinguir o verdadeiro do falso através da análise do comportamento humano e de suas culturas.

Com suas grandes viagens, o filósofo descobre que nenhuma cultura ou costume é verdadeiro ou falso e que através disso ficava-lhe mais claro o caminho da razão, pois aos poucos ele ia se libertando de erros e preconceitos. E compreende que não devemos estudar o “livro do mundo” e sim devemos começar estudando nós mesmos.

* Aluno do 2º ano do Curso de Filosofia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”. E-mail: marcos2197@hotmail.com

Descartes foi mais além, acreditava que seria melhor se pudéssemos receber desde criança o uso completo da razão ao invés dos ensinamentos e conselhos que nos são passados no decorrer da nossa vida, pois era essencial se desfazer de todas as opiniões acerca das coisas, para que assim nós pudéssemos construir o nosso próprio conhecimento. Pois é a partir dessa destruição, de todos os pensamentos e fundamentos que nós aprendemos, é que podemos construir uma nova base fundamentada no racionalismo e fora de possíveis erros que são passados por gerações.

Diante desse pensamento, Descartes apresenta dois tipos de espírito:

Primeiro: daqueles que se julgam ser mais espertos do que são; estes fazem juízos precipitados e não têm capacidade de ordenar os seus pensamentos. São pessoas que vivem em uma rotina e que não conseguem trilhar um caminho certo e ficam perdidas pela vida. Já o segundo espírito, são pessoas que reconhecem a sua incapacidade de distinguir o verdadeiro do falso; estas devem seguir as opiniões das pessoas mais instruídas, pois é preciso que nos preparemos muito, para depois começar a formular os nossos próprios pensamentos.

É importante relatar que o filósofo faz crítica à lógica silogística, “quanto à Lógica, e seus silogismos e à maior parte de suas instruções servem mais para explicar aos outros as coisas que se sabem.” (DESCARTES, 2001, p. 21-22). Sendo assim, a lógica silogística não é um método bom e acrescenta que ela é composta de vários preceitos, mas acredita que somente quatro seriam o bastante, que são eles: o primeiro é a evidência, que consiste em nunca aceitar por verdadeira coisa alguma, que não fosse evidente; o segundo consiste na análise e divisão das dificuldades, para melhor compreendê-las; o terceiro é o da ordem, que visa colocar em ordem os pensamentos, começando pelos mais simples até os mais complexos; e por fim, o quarto preceito resulta nas enumerações completas e revisões gerais de modo que nada se perca.

Depois desses quatro passos, o filósofo enfatiza a importância desses preceitos para seguir um caminho mais correto ao conhecimento racional das coisas e também acrescenta que não é preciso ter pressa, pois ele próprio esperou uma idade mais madura para começar a estabelecer alguns princípios, e enquanto isso aproveitava para adquirir mais experiências e se desprender das más opiniões.

Durante este período de estudos aprofundados, Descartes formulou para si uma moral provisória que consistia em três máximas que irei expor. A primeira era obedecer às leis e aos costumes de sua terra, preservando com constância a religião; a segunda era ser firme e absoluto em suas ações e em seguir com não menos firmeza as opiniões mais duvidosas, pois quando não podemos seguir as mais prováveis é que não podemos ficar perdidos nas variadas opiniões. Na terceira máxima, ele teria que modificar a si próprio mais do que as outras coisas e acreditar que o único pensamento que estava em seu poder era o dele.

Diante do exposto até agora, podemos pensar que Descartes seria um cético, que apenas duvida por duvidar, mas não, segundo ele o intuito era conquistar a certeza. Nesse mesmo intuito dedicou muito tempo em prosseguir no conhecimento da verdade, frequentando letrados e lendo livros.

Enquanto estudava e pesquisava, Descartes começou a considerar falso absolutamente tudo aquilo que ele pudesse imaginar. Tentando assim acabar com os dados dos sentidos; decidiu também tomar como falsas todas as razões que anteriormente tinha tomado como demonstrações. Dessa maneira, ele descobriu o primeiro princípio da filosofia: quando ele pensava que tudo era falso, necessário se tornava que ele, que pensava, era alguma coisa, e notou esta verdade: "*Cogito, Ergo Sum*", ou seja, se eu penso, logo eu existo. A partir da análise desse princípio, ele concluiu que era uma substância cuja essência ou natureza não era outra coisa senão pensamento.

O segundo princípio era que a alma é diferente do corpo, e que ela era até mais fácil de ser conhecida, pois se não existisse o corpo a alma não deixaria de existir.

Descartes observou que conhecer era mais perfeito que duvidar, mas também notou que deveria existir alguma natureza que fosse, com efeito, mais perfeita. E que algumas ideias que ele tinha não eram dele mesmo, de maneira que só restava haver sido elas postas por uma natureza verdadeiramente perfeita e que tivesse em si todas as perfeições e conclui com tudo isso o terceiro princípio, que essa natureza só poderia ser Deus.

Deus é perfeito, pois tudo o que há de imperfeito faz parte das coisas sensíveis e corporais, e a natureza inteligente é distinta da corpórea. Além disso, explica a perfeição de Deus através da geometria: segundo ele, assim como um triângulo ou um círculo é perfeito, Deus assim também o é.

Mas podemos nos perguntar, por que temos tanta dificuldade em reconhecer que Deus existe?

Descartes (2001, p. 42-43) responde: “Mas o que faz com que muitos se persuadam de que há dificuldade em conhecê-lo, e mesmo em conhecer também o que é a própria alma, é que eles nunca elevam o espírito além das coisas sensíveis.” Com isso assegura que muitos pensamentos em nós são confusos, pois somos imperfeitos. Por isso não podemos confiar de modo algum nos sentidos, devemos sempre ser guiados pelas evidências de nossa razão. Todas as ideias ou noções racionais devem ter seu fundamento na verdade, pois não seria possível que Deus, que é absolutamente perfeito e verdadeiro, tivesse colocado em nós algo que não fosse verdadeiro.

Descartes admite que a matéria foi criada por Deus. A seguir, partindo da ideia de perfeição de Deus, deduz as leis do movimento, e, dado a matéria e o movimento, Deus agora serve para conservar a existência da matéria.

A partir dessas leis do movimento, formam-se todos os corpos que existem na Terra, como por exemplo: a água, o ar, a terra, o sol etc.

Para explicar a vida, Descartes utiliza desses movimentos explicados, mas agora com o movimento do coração. Para ele o coração é um órgão quente e todo o sangue que nele entra passa imediatamente ao processo de ebulição, dilatando-o bruscamente, e desse modo dirige-se para as artérias, causando assim a pulsação. Também explica que o pulmão é um órgão refrigerador, ou seja, assim que o sangue quente entra em contato com ele este o esfria, desta forma, o sangue frio seria o “combustível” para o coração. E lembra que todo esse movimento só é possível por causa da disposição dos órgãos e do calor.

Enfim, o que há de mais notável em tudo isso é a formação de certos espíritos animais, ou seja, de gases que sobem para o cérebro e se espalham pelos nervos e músculos, fazendo que os membros se movam. E chega à conclusão de que as regras da mecânica são as mesmas que as da natureza.

Em seguida, Descartes descreve a alma racional. Segundo ele essa alma não é derivada da matéria e sim de Deus, ela não está no corpo apenas para mover os seus membros, mas para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos e assim formar um verdadeiro homem.

Chegando agora à parte final de seu livro, Descartes descreve a importância da Medicina. Ele acreditava que o progresso científico iria ser tão grande que o homem se tornaria o senhor e possuidor da natureza. E assim através desses avanços o homem poderia melhorar a sua qualidade de vida.

E por fim, expõe a importância de repassarmos os nossos conhecimentos adiante para que não fiquem perdidos no tempo, e possam ser utilizados futuramente. Por isso viu necessária a publicação de sua obra, para que outros saibam dela e deem seguimento às suas ideias.

A partir do exposto, podemos analisar que René Descartes foi muito ousado para a época em que estava vivendo, a começar pela língua em que foi escrito o seu livro, língua francesa, já que naquela época os escritos eram todos em latim.

Descartes tinha um grande objetivo, por mais que ele negasse, que era o de transmitir para o mundo o seu conhecimento, levar nossa natureza, através do seu Discurso, ao seu mais elevado grau de perfeição. Propôs uma destruição completa dos nossos conhecimentos para reconstruí-los com base no racionalismo, e isso é muito perigoso, pois muitos que fazem esse processo se perdem no meio de tantos enigmas.

Algo muito importante foi realizado pelo filósofo e também deve ser realizado por nós, que é a busca pelo conhecimento. Descartes viajou, estudou, aprofundou e se doou inteiramente nas estradas do conhecimento, com o fim último de adquirir a pura verdade. Todos nós, que queremos chegar à verdade, temos que fazer o mesmo processo de nos lançarmos no abismo que não tem fim, que é o mundo do conhecimento.

Descartes propôs que se duvidasse de absolutamente tudo, mas podemos cogitar a seguinte pergunta: será que não seria arriscado demais duvidar de tudo?

É uma grande pergunta, e realmente perigosa, a ponto de o próprio filósofo duvidar de sua própria existência, de pensar que toda a sua vida poderia ser um sono e não realidade.

Retornemos à análise da questão do racionalismo nos dias em que vivemos, principalmente na humanidade alienada que presenciamos. Diante de tantos conhecimentos e descobertas realizadas, vemos que o racionalismo está em uma grande crise, no mundo inteiro. O homem é o único ser racional e age a maior parte do tempo irracionalmente; este é um dos enigmas mais complexos do mundo. E, ante o método de René Descartes, podemos aproveitar muitos dos seus pensamentos, o que nos

ajudaria a quebrar esta alienação que o homem está vivendo e criar um mundo melhor para todos.

Findo que esta extraordinária obra é um convite a todos os amantes do conhecimento que desejam chegar um dia perto da verdade pura, pois para chegar a ela há vários caminhos e esta obra é um deles; para ver o mundo há várias janelas e esta obra é uma surpreendente janela.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA COLLOQUIUM

Modalidades de textos aceitos para publicação:

a) Artigo original: Parte de uma publicação que apresenta temas ou abordagens originais - relatos de experiência de pesquisa, estudo de caso etc. (NBR 6022, 2003) ou seja, artigos com resultados de pesquisas realizadas pelos próprios autores. Ressalta-se que, nos casos de pesquisas com envolvimento de ser humano, deve ser anexado documento comprobatório de Comitê de Ética em Pesquisa. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 08 a 25 laudas.

b) Artigo de revisão: quando abordam, analisam ou resumem informações já publicadas (NBR 6022, 2003), ou seja, artigos que revisaram a literatura de tema específico. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 08 a 25 laudas.

c) Resenhas: Serão aceitas resenhas de livros, dissertações e teses de interesse para as áreas específicas da *Colloquium*. Os textos deverão apresentar a identificação completa da obra, o conteúdo da obra, a apreciação (crítica positiva ou não) da obra e a indicação de público a que se dirige. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 03 a 05 laudas.

Para mais detalhes, entre em contato com o editor no seguinte e-mail: fernandesandrenilson@yahoo.com, aos cuidados de: Nilson André Fernandes.

Grafipres
Rua Doutor Marcolino, 1124
Patos de Minas – MG
38700-160
34-3822-1166
- 162 -