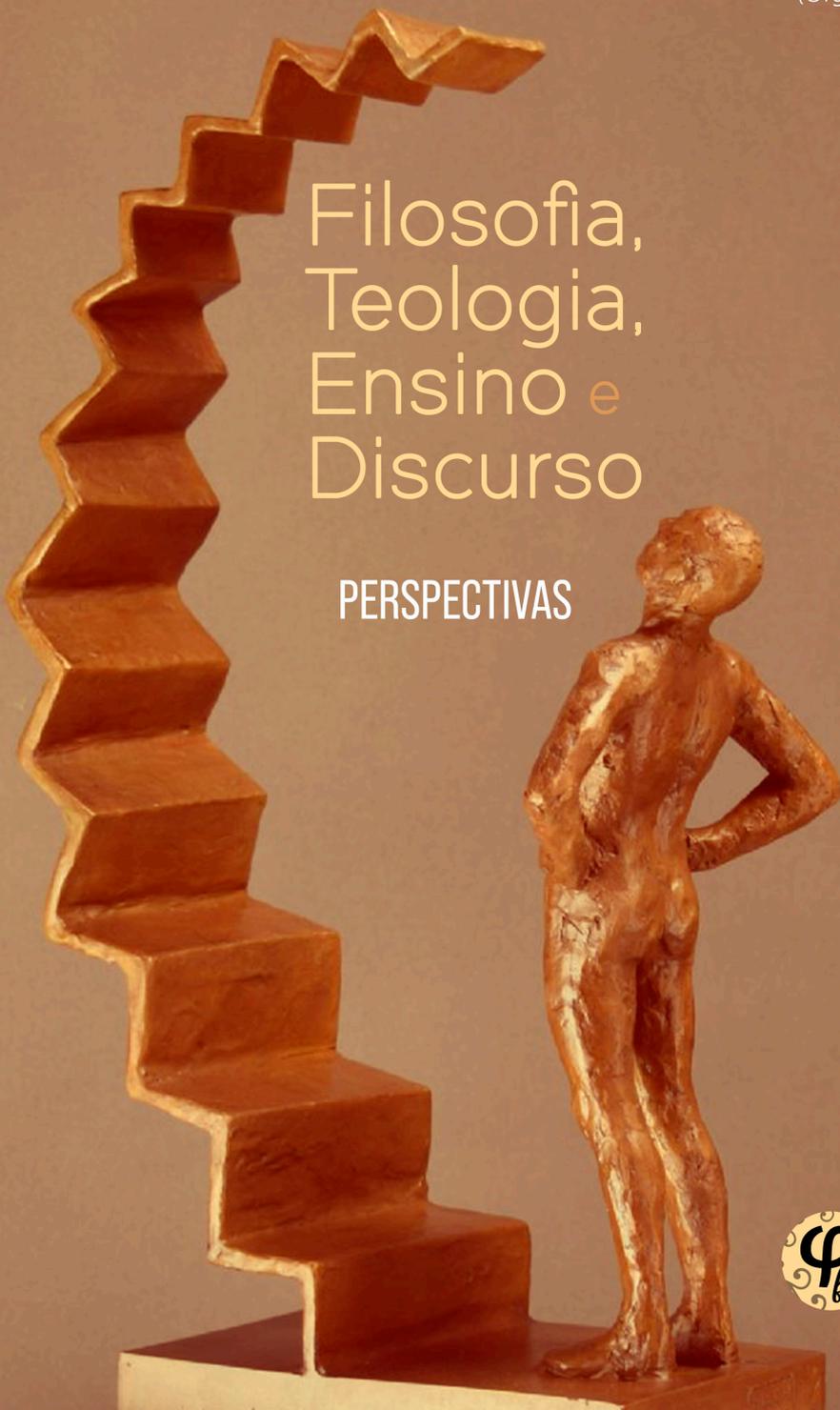


Francisco de Assis Costa da Silva | Marcio de Lima Pacheco  
(Orgs.)

# Filosofia, Teologia, Ensino e Discurso

PERSPECTIVAS



## SOBRE OS ORGANIZADORES:



**Francisco de Assis Costa da Silva** é Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana di Roma (2007). Mestre em Teologia Fundamental pela Pontificia Università Gregoriana di Roma (2004). Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (1993). Bacharelado em Teologia pela Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1997). Licenciatura em Letras Clássicas: Português-Latim-Literaturas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998). Leciona no Mestrado em Filosofia do Perfil. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Diretor do Colégio Diocesano Seridoense. Foi professor do Departamento de Letras da Universidade Federal do Pernambuco. Foi Reitor do Seminário Diocesano São João Maria Vianey. Diretor da Faculdade Eugênio Sales. Foi Coordenador do Curso de Filosofia da UERN Caicó, Diretor do Campus de Caicó (UERN). Tradutor e revisor de textos latinos, principalmente, do período medieval. Tem como área de atuação: Ensino de Filosofia, Política Moderna e Contemporânea, Filosofia Antiga e Medieval Ontologia, Hermenêutica Bíblica, Análise do Discurso, Teologia Fundamental, Teologia Pastoral, Teologia Dogmática, Doutrina Social da Igreja, Ética Social e Cristã. No momento se dedica a tradução de dois textos medievais que serão publicados em dezembro de 2021.



**Marcio de Lima Pacheco** tem Pós-Doutorado em Letras, Análise do Discurso (UERN)/Doutor em Filosofia/Metafísica (PUCSP)/ Mestre em Filosofia/Metafísica (UFRN)/ Avaliador do INEP/MEC para os Cursos de Filosofia e Teologia/ Cursando Bacharelado em Engenharia Civil- UNP/ Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela (FASA)/ Licenciado em Filosofia (UERN)/ Bacharel em Teologia Faculdade Católica Dehoniana. Chefe e Coordenador do Departamento de Filosofia da UNIR-RO. Professor e tradutor do: Latim, Grego e Hebraico/ Disciplinas que ministra no Doutorado e Mestrado (UNIR): Filosofia da Linguagem, Tópicos de Filosofia moderna Locke e os Medievais; Disciplinas que ministra graduação: Metodologia do Trabalho Científico, Ontologia I e II, Filosofia da Linguagem, Antropologia Filosófica, Bioantropologia, História da Filosofia Antiga e Medieval, Bioética, Biofilosofia, Teologia, Leitura e interpretação de Texto, Sociologia Jurídica e disciplinas relacionadas a Pedagogia. Possui projetos de pesquisa que versam sobre: Paul Ricoeur, São Tomás de Aquino, Tradução dos textos de Agostinho de Hipona, Fenomenologia da Religião, Moral Sacramental, Doutrina Social, História da Igreja Medieval, Liturgia Cristã, Ética social e ética cristã, Participe do Grupo de Teoria Política Contemporânea vinculado ao Departamento de Filosofia da UNIR. Professor Adjunto Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia. Lotado no Departamento de Filosofia da UFRN. No momento se dedica a tradução de dois textos medievais que serão publicados em dezembro de 2021.



**Filosofia, teologia, ensino e discurso**

# *Comitê Editorial*

---

**Antonio Edson Bantim de Oliveira**

FCQ

**Bruno Gomes**

UEA

**Carlos Hinojosa Uchofen**

Universidad Huánuco- Universidad Católica Santa María de Arequipa/Perú

**Carlos Martins Versiani dos Anjos**

UFMG

**Edgardo Torres López**

Membro da Conpaz-Lima/Perú

**Francisco de Assis Costa da Silva**

UERN

**Francisco Pinheiro de Assis**

UFAC

**Gelci André Colli**

FABAPAR

**Jurandir Ferreira Dias Júnior**

UFPE

**Leno Francisco Danner**

UNIR

**Maria Audenora das Neves Martins**

UERN

**Marcio de Lima Pacheco**

UFRN

**Renato Fernandes Caetano**

FCR

**Sergio Matheus Garcez**

UFG

# Filosofia, teologia, ensino e discurso

Perspectivas

Organizadores

**Francisco de Assis Costa da Silva**  
**Marcio de Lima Pacheco**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**Arte de Capa:** Escultura "Challenge" de Mark Rode

**Revisão:** Jean R. R. de Souza

Rodolfo Cabal dos Anjos

Raphael Paes Leme Lobo

Ronaldo Cândido dos Santos

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SILVA, Francisco de Assis Costa da; PACHECO, Marcio de Lima (Orgs.)

Filosofia, teologia, ensino e discurso: perspectivas [recurso eletrônico] / Francisco de Assis Costa da Silva; Marcio de Lima Pacheco (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

357 p.

ISBN - 978-65-5917-241-2

DOI - 10.22350/9786559172412

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. teologia; 3. Ensino; 4. Estado; 5. Brasil; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Os capítulos aqui reunidos visam mostrar a perspectiva das diversas áreas do saber como: filosofia, teologia, ensino e discurso. Os autores são totalmente responsáveis pelos seus escritos, revisões textuais e opiniões proferidas em seus textos.

Livro vinculado ao:  
**Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea (UNIR)**  
**Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)**



# Sumário

<b>1</b>	<b>11</b>
<hr/>	
<b>Ser teólogo no Brasil: identidade, profissionalização, mercado</b>	
Antonio Marcos Chagas Rudy Albino de Assunção	
<b>2</b>	<b>51</b>
<hr/>	
<b>A universalidade do saber na universidade: diálogo entre teologia, filosofia e ciências em questões bioéticas de atualidade</b>	
Lino Rampazzo	
<b>3</b>	<b>89</b>
<hr/>	
<b>Filosofia e ciência: sua relação e importância no ensino médio</b>	
Francisco de Assis Costa da Silva Wendel Alves dos Santos	
<b>4</b>	<b>146</b>
<hr/>	
<b>O <i>outro</i> como critério para o exercício de uma fenomenologia da <i>Linguagem</i> em Merleau-Ponty</b>	
José Francisco das Chagas Souza Joébesson Bonyelle Lima	
<b>5</b>	<b>162</b>
<hr/>	
<b>A propriedade e sua função social à luz da doutrina social da igreja</b>	
Victor Emanuel Vilela Barbuy	
<b>6</b>	<b>254</b>
<hr/>	
<b>Uma hermenêutica do silêncio de Dinah: perspectiva teológica e filosófica dos jovens na pós-modernidade</b>	
Maria Efigênia Daltro Coelho	

**7**

**270**

---

**Um ensaio sobre o personagem Pôncio Pilatos**

Marcio de Lima Pacheco  
Francisco de Assis Costa da Silva  
Érika de Sá Marinho Albuquerque

**8**

**290**

---

**O ensino da filosofia medieval: dilemas e desafios curriculares**

Carlos Paula de Moraes  
Rucelino de Sousa Aguiar  
Soraia Batista Rodrigues

**9**

**339**

---

**O fenômeno das *religiões políticas* na perspectiva de Eric Voegelin**

Marcio de Lima Pacheco  
Renan Felipe Silva do Amaral

## **Ser teólogo no Brasil: identidade, profissionalização, mercado**

*Antonio Marcos Chagas*<sup>1</sup>  
*Rudy Albino de Assunção*<sup>2</sup>

### **Introdução**

O conteúdo da ciência teológica é substancial: reflete sobre Deus, sua revelação e tudo quanto a Ele se refere. Por conseguinte, seus meandros e vieses estão a exigir quem adentre na perscrutação dos divinos arcanos, de modo a investigá-los com a devida competência científica e seus aparatos metodológicos, como também de um alguém que, além das condições técnicas da investigação e do notável saber dos conteúdos da “sacra doutrina”, possua também o cultivo da vida interior, alicerçada pela fé.

Por pleonástico que venha a ser, é preciso afirmar que fazer teologia é lavra do teólogo. Compreender melhor sua identidade, missão e profissionalização, bem como sua formação e possibilidades de inserção no mundo das profissões é algo que nos perquire a analisar de modo realista e assertivo.

Com tal intento, far-se-á uma abordagem a respeito do ser e do fazer do teólogo, bem como da ciência que é objeto de sua investigação. Na

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Educação pela Universidade do Minho – Braga (Portugal) em Cotutela com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Graduado e Mestre em Ciências da Educação pela Universidade Pontifícia Salesiana (Roma) e em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. Docente do curso de Teologia da UNICATÓLICA (Quixadá – CE), pemarcos@unicatolicaquixada.edu.br – Orcid: 0000-0001-8425-0338- Plataforma lattes: CV: <http://lattes.cnpq.br/0015612136861633>.

<sup>2</sup> Pós-Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bacharel em Filosofia pelo Centro Universitário de Brusque – UNIFEBE; Mestre e Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC Coordenador dos Cursos de Filosofia e de Teologia da UNICATÓLICA (Quixadá – CE).

sequência, buscar-se-á conhecer as competências, capacidades e atitudes dele exigidas, mormente, suas virtudes, sua técnica, sensibilidade histórica, mediante uma profunda sensibilidade pastoral. Ao final do capítulo será abordada a temática da profissionalização do teólogo, a começar do que se espera dele durante sua formação acadêmica, os notórios desafios do mercado de trabalho, particularmente no que tange aos leigos.

A metodologia deste capítulo consiste na revisão bibliográfica de textos vários, sobretudo de alguns teólogos, com destaque para Santo Tomás de Aquino, Clodovis Boff, Bruno Forte, Karl Rahner, João Batista Libanio, Alfonso Murad, Giuseppe Groppo, Joseph Ratzinger, Michael Schmaus, Jared Wicks, Frei Carlos Josaphat, Urbano Zilles, dentre outros autores. Outrossim, contribuirá o Magistério da Igreja, através da Congregação para a Doutrina da Fé, será um válido aporte para embasar a presente análise. Em meio ao texto, estará nas entrelinhas, a visão que os autores deste texto, um padre e um leigo têm a esse respeito, em base à realidade que constatamos.

Este será o itinerário do presente capítulo.

## **1. O Ser e o fazer do teólogo**

A compreensão do ser e o do fazer do teólogo está umbilicalmente ligada ao estudar, aprender, pesquisar e produzir teologia, de um ponto de vista científico: eis o seu trabalho, seu ministério e também sua missão. É o que se verá a seguir.

### **1.1 A teologia**

Dizem Libanio e Murad (2014, p. 61) que a Teologia se constitui “numa sequência de movimentos que terminam em Deus”. Por ser uma “operação intelectual humana”, configura-se como um determinado “tipo de saber, conhecimento”. Assim sendo, “a teologia trata de Deus, mas

mediado pela fé, pela acolhida de sua Palavra, que, por sua vez, nos vem comunicada pela revelação transmitida na Igreja – escrita, vivida, pregada, celebrada, testemunhada”. Santo Tomás de Aquino que usa o termo “doutrina sagrada” para referir-se à teologia, a define como: “tudo [que] é tratado sob a razão de Deus, ou porque se trata do próprio Deus ou de algo que se refere como a seu princípio ou a seu fim” (ST I, 2003, q. 21, a.3).

Santo Tomás assevera que “a doutrina sagrada é ciência: ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados” (ST q.1, a. 2). Os “bem-aventurados” são os profetas, apóstolos, evangelistas, que fundamentam a Teologia enquanto ciência. Urbano Zilles argumenta, a esse respeito: “A certeza da teologia fundamenta-se na autoridade de Deus e diz respeito à salvação do homem. A filosofia, por sua vez, parte da razão, procede racionalmente, enriquece a demonstração com dados científicos que não se encontram na revelação. Tudo isso serve à teologia para explicar, penetrar e aprofundar a compreensão dos dados que a fé proporciona (2014, p. 36).

Santo Tomás ensina que a razão oferece os preâmbulos da fé e torna os mistérios da fé inteligíveis ao declará-los e explicá-los. Além disso, ordena e sistematiza, combate argumentos contrários à fé ao revelar sua inconsistência e ao deslindar o quanto são inconclusivos, quando postos à luz da pura razão. Destarte, é possível deduzir as conclusões dos artigos da fé conforme as regras da dialética, de uma premissa maior da fé e uma menor da razão.

Ao defender a superioridade da Teologia, o “Doutor Angélico” (ST I, q. 1, a. 5), a considerada “a mais excelente”, por ser “aquela que é mais certa ou a que tem a matéria mais excelente” pela seguinte razão: “É a mais certa porque as outras (ciências) recebem sua certeza da luz natural da razão humana que pode errar” (*Ibidem*). Assim, sendo, prossegue ele,

a doutrina sagrada “recebe a sua (luz) da ciência divina que não pode enganar-se”.

Nos tempos atuais, não é oportuno declarar a teologia como “senhora” e as demais como “servas”, por mais que haja coerência no argumento do “príncipe dos teólogos católicos”. Enfatize-se, convém reiterar, a importância de uma ligação entre os aspectos da fé professada porque crida e as opções que se disseminam nas mentalidades e atitudes dos cristãos. Há que se entender a Teologia enquanto busca e serviço da verdade, resguardando sua provisoriabilidade no que tange à necessidade de aprofundar sua essência e seus desdobramentos, bem como seu papel de refletir e propor as luzes hauridas da revelação divina aos problemas de cada tempo. Aspectos essenciais e imutáveis são interpelados diuturnamente a se atualizarem nas respostas de fé que brotam da ação de Deus na história.

Já Bruno Forte redimensiona o papel da Teologia de uma forma mais adequada às mentalidades e sensibilidades do nosso tempo: “Desta teologia se requer que fale de Deus como serva humilde e não como senhora, que tenda a ele como peregrina rumo à luz, guiada pela estrela da redenção aparecida na noite do tempo, sem seduções de completude e de posse” (FORTE, 1991, p. 26).

A peculiaridade da teologia é que ela deve acontecer dentro do tecido eclesial, fazendo uso desta cientificidade a qual, segundo Josaphat deverá acontecer na “utilização rigorosa, metódica e autônoma da razão e da cultura, para a compreensão intelectual e comunicável da palavra de Deus e da experiência cristã que ela suscita” (JOSAPHAT, 1996, p. 10). De fato, enquanto a teologia puder “exibir um conjunto de conhecimentos ordenados, com objeto, método, unidade e sistematização próprios, merece o nome de ciência” (LIBANIO; MURAD, 1985, p. 84)

Giuseppe Groppo dá um passo adiante, ao explicitar a teologia enquanto construção marcada pela cientificidade, pela a substancialidade mistagógica que lhe é peculiar e sua íntima conexão com a espiritualidade e eclesialidade que lhe dá respaldo. Ele defende que: “[fazer teologia] quer dizer interpretar, esclarecer e aprofundar a experiência de fé, própria e da comunidade cristã, na qual se vive (e isto deve ser qualificada pela como reflexão crítica), para compreender melhor o senso do Mistério que esta porta consigo de modo imperfeito, e assim resolver os problemas, teóricos e práticos, emergentes referentes ao impacto da fé com a cultura. Mas, quer dizer também (e acrescentemos: sobretudo) contemplar o Mistério revelado, sob o impulso do desejo ardente de uma inteligência própria cada vez mais carregada de vitalidade e profundidade e em atitude de oração ao Espírito Santo, autor do dom da fé, [entendida] no seu aspecto de conhecimento obscuro, mas real do Mistério para que, com sua luz, ilumine a visão interior do homem” (GROPPO, 1991, p. 283).

## **1.2. O teólogo**

O teólogo é o cristão, homem ou mulher, membro do povo de Deus pelo Batismo e com a devida aptidão para a vida intelectual, especificamente no estudo da ciência teológica. Trata-se do pesquisador que adentrará no estudo e na investigação da revelação divina que se desdobra na história da salvação, lugar do diálogo de Deus com a pessoa humana. A cientificidade e o pensamento reflexivo, marcado pela criticidade é o que permite, de fato, o aprofundamento da reflexão sobre Deus e seus amplos desdobramentos, em ciência teológica, cuja metodologia requer fundamentação, capacidade argumentativa e sistematicidade. Tais elementos, como capacidade e habilidade do teólogo é, de fato uma interpelação para que ele exerça seu papel e viva sua vocação. Com efeito, é seu elemento distintivo enquanto “cientista da fé”. Para tanto, não deve confundir sua

identidade com a dos outros cientistas. Para conhecer qual o seu papel, deve ter presente o estatuto epistemológico da ciência da qual é estudioso e especialista.

Nessa mesma linha o documento referente à vocação eclesial do teólogo se expressa sobre essa consistência tendo presente haver na Teologia, abordada e articulada neste formato, uma epistemologia própria: “No decorrer dos séculos a teologia constitui-se progressivamente em verdadeiro e próprio saber científico. É, portanto, necessário que o teólogo esteja atento às exigências epistemológicas da sua disciplina, às exigências do rigor científico, e conseqüentemente à verificação racional de todas as etapas da pesquisa” (ISVET<sup>3</sup>, n. 9).

O papa São João Paulo II afirma que o teólogo é aquele “que se interroga com o fim de atingir uma compreensão mais profunda da própria fé”. Não só isso, mas o teólogo deve estar atento aos dois aspectos fundamentais neste processo: “a fé e a reflexão madura” (PDV<sup>4</sup> 53), de cuja conexão, importa colher as coordenadas e compenetração, na perspectiva da produção teológica. Nesta se encontram os conteúdos, modalidades e o espírito com o qual a *sacra doctrina* deverá ser investigada e elaborada. Faz-se mister, por conseguinte, que a fé conduza toda esta dinâmica de estudo, pesquisa e produção científica.

Conforme Jared Wicks, cabe ao estudioso da ciência teológica conservar na verdade os que creem, sendo esta uma atividade primordial do Espírito. O que constitui a especificidade do teólogo é exatamente o assumir-se como mestre qualificado, algo que diz respeito não só aos que em função do múnus pastoral e dos ministérios ordenados lidam com a ciência teológica, mas tal envolve “os habilitados a servir a verdade pela

---

<sup>3</sup>ISVET: Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo (Documento da Congregação para a Doutrina da Fé).

<sup>4</sup> PDV: *Pastores DaboVobis* (Encíclica do Papa São João Paulo II)

capacidade intelectual e competência científica sobre as fontes cristãs” (WICKS, 2004, p. 89).

Atualmente, o teólogo é chamado em causa para fazer a teologia ir além do âmbito privado e inseri-la no bojo do pluralismo social e cultural, de modo a levar ao grande público, a sua reflexão sistemática sobre a fé cristã. Desta feita, as grandes questões públicas presentes na sociedade contarão com a contribuição dos teólogos, em debates públicos, onde a teologia tem algo a dizer.

As correntes teológicas surgidas nos séculos XIX e XX suscitaram variadas abordagens. Entre estas, destaca-se a Teologia Política cujos autores principais foram Jürgen Motmann e IohannBaptist Metz. Segundo Gibelini (1998) para esses autores, a Igreja Cristã tem uma missão pública onde a verdadeira identidade deve necessariamente estar ligada à relevância, ou seja, comprometida no enfrentamento dos problemas históricos sociais. Essa concepção teológica exerceu uma particular influência na chamada “Teologia Pública”. Lopes (2013) reitera que as grandes questões públicas presentes na sociedade contarão com a contribuição dos teólogos. Inclusive, nesta perspectiva de debates públicos, essa dimensão propriamente civil é algo a se buscar, ou seja, nos debates públicos a teologia tem algo a dizer.

A missão, enquanto iniciativa do Senhor, mandato seu, tem em vista uma tarefa, uma ação a ser realizada. Na medida em que a Igreja foi se organizando, em função da ação missionária e pastoral, sempre na perspectiva evangelizadora, surgiram na Igreja funções, carismas, ministérios, como se viu anteriormente. O teólogo participa da missão da Igreja e tem nela sua missão específica.

O teólogo está a serviço, enquanto investigador, de uma “sabedoria divina que se enraíza na graça da revelação e no dom do Espírito e passa a se realizar propriamente no plano da razão humana”. Não somente isso,

mas a atividade teológica constitui-se “um saber, que verifica e comunica o que foi verificado em vista de instaurar um processo de contínua verificação, por parte da comunidade dos teólogos e da comunidade eclesial”. Essa “verificação rigorosa e metódica, de caráter pessoal e comunitário” (JOSAPHAT, 1996, p. 6) é a condição de possibilidade para que haja teologia. Por conseguinte, cabe ao teólogo, no bojo desta verificação, descobrir os novos significados oferecidos pela Palavra de Deus, seguindo o método teológico de pesquisa. Fazendo uso do conhecimento próprio do seu tempo e da revelação divina, o teólogo dispõe dos meios para responder aos problemas relacionados ao impacto da fé com a cultura ambiente. “O teólogo interpreta a experiência humana à luz da fé em Deus, mostra que a existência humana não se reduz à racionalidade imanente” (ZILLES, 2008, p. 213).

O teólogo alemão, Michael Schmaus, conseguiu colher, com sutil ousadia, a peculiaridade singular desta dimensão ampla e profunda da identidade e missão do teólogo: “Assim como o indivíduo sempre mais deve aprofundar sua compreensão da revelação, a Igreja, como um todo, sempre de novo está a caminho de um mais profundo e mais geral conhecimento da verdade de salvação a ela confiada pelo Cristo. Para isto, vários métodos lhe estão à disposição. O esforço científico se chama teologia. Em princípio, cada membro do povo de Deus está capacitado a estudá-la. As verificações conformes ao conhecimento do conteúdo da revelação são os pressupostos para uma decisão do magistério. E, quanto a isto, é indiferente se, na pessoa do papa, o teólogo é idêntico ao detentor do primado, ou se o papa se utiliza dos préstimos de outros quanto à teologia. Na Igreja antiga havia identidade vasta entre os detentores do magistério e os teólogos. Nem os teólogos nem a Igreja universal têm pretensões à função do magistério. Mas há uma necessária e mútua coordenação. Pois o

magistério se apoia sobre a uníssona doutrina dos padres, dos teólogos e na fé de todo o povo de Deus” (SCHMAUS, 1978, p. 185).

Eis porque a vocação eclesial do teólogo é não somente reconhecida, como também incentivada: “Nesta perspectiva, é tarefa do teólogo assumir da cultura e do seu ambiente elementos que lhe permitam melhor iluminar um ou outro aspecto dos mistérios da fé. Uma tal tarefa é certamente árdua e comporta riscos, mas é em si mesma legítima e deve ser encorajada” (ISVET, n. 10). Entretanto, a liberdade de investigação sempre haverá de ser uma “disponibilidade para acolher a verdade tal como ela se apresenta ao fim de uma investigação, na qual não se tenha interferido qualquer elemento estranho às exigências de um método que corresponda ao objeto estudado” (ISVET, n. 12).

Ainda assim, o teólogo exerce o seu ministério de forma bastante personalizada, uma vez que sua produção teológica reflete sua personalidade, sua sensibilidade, sua visão de mundo e sua forma muito própria de ser e de fazer. Seu trabalho de pesquisa, suas intuições e percepções dos impactos da Palavra de Deus na realidade e os apelos da realidade que solicita as luzes da Palavra de Deus, tudo isso constitui-se algo que lhe é muito próprio. Entretanto, não se trata de um ente solitário, mas de um ser comunitário que vive seu ministério inserido na dinâmica eclesial, na comunhão e participação. A Igreja precisa dele e ele precisa da Igreja numa reciprocidade necessária e potencialmente fecunda.

Por conseguinte, é de bom alvitre que haja um mútuo apoio entre os teólogos, a fim de que se incentivem, inspirando-se nos trabalhos dos irmãos e companheiros, sendo também inspiração para os demais. Servem de estímulo para que outros também se aventurem nesta empreitada, descobrindo em si este chamado para lançar-se à busca apaixonada da verdade, como seus pesquisadores. “Ninguém está em melhores condições de ajudar os teólogos católicos no esforço de oferecer o melhor serviço

possível, de acordo com as verdadeiras características de sua disciplina, do que outros teólogos católicos” (CTI, n. 45).

Segundo Rahner, o cristão é aquele que busca a “justificação intelectual de uma autorrealização cristã” (1989, p. 22). Esse autor é do parecer que existe uma “unidade originária” a qual “já está dada na vida concreta do cristão. Ele é cristão que crê é ao mesmo tempo, e na verdade, como exigência de sua própria fé, uma pessoa que reflete sobre o todo da existência”. Ele fala de uma afinidade positiva, “pelo menos dada pela graça, com aqueles mistérios cristãos que constituem o conteúdo básico da fé” (1989, p. 23).

## **2. Competências, capacidades e atitudes do teólogo**

Além do mais, está no bojo do quadro das competências e habilidades exigidas ao teólogo fazer com que a teologia possa ter uma conotação de maior compreensibilidade e acessibilidade. Por isso, o próprio Concílio Vaticano II orienta: “[...] os teólogos, observados os métodos próprios e as exigências da ciência teológica, são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo, porque uma coisa é o próprio depósito da Fé, ou as verdades e outra é o modo de enunciá-las, conservando-se, contudo, o mesmo significado e a mesma sentença. [...]. A pesquisa teológica, ao mesmo tempo que aprofunda o conhecimento da verdade revelada não negligencie o contato com o próprio tempo, para que possa fornecer um conhecimento mais completo da fé aos homens preparados nos diversos ramos do saber” (GS<sup>5</sup> n. 62).

---

<sup>5</sup> GS: *Gaudium et Spes* (Documento do Concílio Vaticano II)

## 2.1. Virtudes do Teólogo

Antes de tudo, dentre as virtudes do teólogo, a piedade deveria ser considerada a fonte da fecundidade e a razão de ser deste ministério. Trata-se de uma piedade expressa numa vida de oração profunda, perseverante que dê substrato ao cultivo de uma espiritualidade transbordante do mistério contemplado e meditado. Em base a isso, o apostolado fluirá do conhecimento, alicerçado numa fé viva, que toca em profundidade o ser e existir do estudioso da ciência de Deus.

As exigências da investigação, inerente ao labor do teólogo, exige-lhe a fortaleza e a perseverança, como também a inteligência da fé para colher as intuições nas reflexões e grande amor a Deus e à sua Igreja. Enquanto pesquisador, ocorre-lhe cultivar, sobremodo, também a humildade. “Os teólogos devem sempre reconhecer a provisoriedade intrínseca de seus esforços” (CTI, n. 47). Ademais, todo estudioso da divina revelação não pode perder de vista que o Pai Celeste revela seus segredos aos pequenos e humildes e os esconde aos “doutores” e “prudentes”. Veja-se Lc 10,21. Sobre este texto, entenda-se, por sábios e doutores os que estão cheios de sua própria sabedoria e nelas se bastam, na jactância própria dos vaidosos e presunçosos de seu grande conhecimento. Em suma, é preciso considerar que outros virão e oferecerão novas contribuições ante os limites das contribuições oferecidas no momento presente. “Palavra certamente provisória, caminho começado e não certamente concluído, a teologia desde o avesso da história é pensamento jovem, que terá tanto a maior força e significado quanto mais souber permanecer tal, refletindo a incompletude e a abertura da vida real” (FORTE, 1991, p. 34).

Urge frisar que, longe de ser uma passividade ou inércia investigativa (o que inviabilizaria o trabalho teológico), essa humildade caracteriza-se por um genuíno amor à verdade sobre quem é Deus e tudo e todos que a Ele se refiram. Daí surge a necessidade quase instintiva de perscrutar as

Escritura e a Tradição, em comunhão com o Magistério da Igreja para direcionar e cadenciar o trabalho teológico. O que a Igreja crê, alicerça e substancializa a fé do teólogo. E o fato da Igreja ter-se pronunciado sobre algo, sobretudo *ex-cathedra*, já é o suficiente para existir uma adesão de fé, sem margens para oposições ou dúvidas pertinazes. Essa obediência madura, movida por uma fé consistente, direciona a vida de um teólogo autêntico.

## **2.2. Competência técnica do teólogo**

A competência técnica do teólogo fá-lo-á compreender mais e melhor os elementos textuais disponíveis e lançar-se na tarefa árdua e gravosa de colher a verdade, como nos confirma São João Paulo II: “Por isso, ao interpretar as fontes da Revelação, é necessário que o teólogo se interroge sobre qual seja a verdade profunda e genuína que os textos querem comunicar, embora dentro dos limites da linguagem” (FR<sup>6</sup> n. 94).

Essa visão de mundo que marcou os autores bíblicos seguramente conterà roupagens humanas de simples opiniões ou reflexões de indivíduos, ainda que contenham os segredos de Deus. Tal invólucro cultural permite que as palavras sejam transmissíveis e passíveis de acolhimento pela vontade e inteligência humanas. “Se assim não fosse, a palavra de Deus, que é sempre palavra divina em linguagem humana, não seria capaz de exprimir nada sobre Deus” (FR n. 84). Bem acertadamente afirma certo biblista: “Deus fala também no meio da existência de cada um e através dos grandes eventos da história contemporânea, desde que saibamos ler a vida e a história com os critérios que a história da salvação, profeticamente interpretada na Bíblia, nos oferece” (MANUCCI, 1986, p. 61)

---

<sup>6</sup>FR: *Fides et Ratio* (Encíclica de São João Paulo II)

A ação investigativa do teólogo é bem distinta dos demais cientistas, ou ao menos, é portadora de um diferencial assaz particular. Trata-se do ministério dos santos doutores. O teólogo vive sua função, imerso em uma espiritualidade de humilde buscador da verdade revelada, custodiada no depósito da fé. A esse respeito, serve para o teólogo o que exorta o apóstolo Paulo a Timóteo: “Guarda o bom depósito, por meio do Espírito Santo que habita em nós” (2Tm 1,14). Enquanto cientista, o teólogo é um estudioso que não pode prescindir do senso crítico, ou seja, do saber distinguir, separar, tendo em vista compreender melhor. A palavra *crítica* indica exatamente isso. Não se trata do opor-se sistematicamente ao ponto de quebrar a unidade, a promover polêmicas inúteis e até nocivas. A criticidade, a que nos referimos, vem da ação do Espírito o qual permite distinguir todas as coisas; sem perder a coragem de garimpar, seu critério haverá de ser o que ensina Paulo, o apóstolo: “Observai tudo e ficai com o que é bom” (1Ts 5,21). Será um alguém que manterá o foco no “frutificar”, pois como diz o Senhor, “pelos frutos conhecereis a árvore” (Mt 12,33). A conversão constante, exigirá deste bom artesão do Reino, uma mentalidade transformada pela novidade do Evangelho, exatamente para que sua criticidade seja pautada pelo Espírito do Ressuscitado o qual permite um juízo abalizado segundo a reta doutrina. Este não se conformar com o mundo e suas mentalidades salvaguardará e imunizará este olhar límpido, esta inteligência lúcida, marcada pelo discernimento preciso e saudável: “E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus” (Rm 12,2).

O teólogo é chamado a tomar consciência que “a exigência crítica não se identifica com o espírito crítico, que nasce, pelo contrário de motivações de caráter afetivo ou de preconceito” (ISVET, n. 12). Por conseguinte, há que se fazer um discernimento sempre muito atento, a fim entender a

origem e as motivações da crítica. A santidade exige esta postura, de modo que a retidão do coração gere uma iluminação da mente e vice-versa, na perspectiva de uma fecunda produção teológica.

É de grande importância que o teólogo seja um fiel estudioso da Teologia. Argumenta Zilles: “Para *ser douto em sacra doctrina*, pressupõe-se o conhecimento e o domínio dos métodos de fazer Teologia como ciência. O conhecimento científico dos testemunhos históricos da fé bem como o da Sagrada Escritura e Tradição hoje implicam o conhecimento do contexto histórico da época das estruturas linguísticas e de pensamento. A pluralidade metodológica das diferentes disciplinas muitas vezes uma visão global” (ZILLES, 2008, p. 214).

A competência do teólogo é fundamental para seu trabalho perseverante em torno da ciência sagrada, o que exigirá uma atualização, mediante a leitura, no estudo comparado, na atualização incessante, de modo que adquira um bom conhecimento teológico; suas fontes para tal atualização são as publicações relacionadas à exegese bíblica, à Teologia sistemática, moral, reflexões pastorais, assim como das publicações advindas do Magistério da Igreja. Essa atualização está ligada à imagem do operário do Reino o qual é “escriba instruído acerca do reino dos céus [que] é semelhante a um pai de família, que tira do seu tesouro coisas novas e velhas” (Mt 13,52). Do Antigo e Novo Testamento deverá se inteirar, se atualizar e sempre retomar às produções mais significativas do passado, daqueles que formam os grandes representantes da Tradição, mormente os Santos Padres. Cabe-lhe também a produzir academicamente, ou através de síntese atenta e fiel a respeito do que outros produziram.

No entanto, a competência também exige a originalidade, também no sentido de produzir algo de sua lavra, onde venha à baila sua percepção da verdade revelada abordada com ineditismo, acuidade de análise e aguçada

intuição. As novas percepções ampliam significativamente os horizontes da teologia, de modo que sua produção não se reduza à “mera repetição daquilo que os documentos da Igreja afirmam” (ISVET, n. 37).

Ratzinger é contundente na sua crítica a respeito da incompetência de alguns teólogos: “Naturalmente, também entre teólogos que aceitam a ortodoxia existem muitos espíritos pequenos que apenas repetem o passado. Estes se encontram em toda a parte; o lixo da literatura cresceu de maneira particularmente rápida quando passou-se a falar muito em criatividade. Por muito tempo eu próprio também tive a impressão que a rigor os assim chamados hereges seriam mais interessantes do que os teólogos da Igreja, pelo menos nos tempos mais recentes” (RATZINGER, 2008, p. 83-84). Também Edward Schillebeeckx é crítico com relação a essa postura “obsequiosa” na relação de alguns teólogos com o Magistério Eclesiástico e ironiza: “a teologia é ao mesmo tempo serva do magistério oficial da Igreja, mas não serva que lhe faça medidas” (2003, p. 285).

### **2.3. Atenção à realidade e competência interdisciplinar**

Ocorre, portanto, que o teólogo esteja à altura de oferecer respostas e reflexões sobre os impactos da fé sobre a realidade e ao oferecer um diagnóstico dos problemas que tais impactos possam suscitar. Esse diagnóstico não deve ser “puramente sociológico”, mas “situa-se mais na linha de um discernimento evangélico. É um olhar do discípulo missionário [...]” (EG<sup>7</sup> n. 50). Concomitante a isso, exige-se aquela maturidade acadêmica que faz o teólogo assumir a própria autonomia e competência para exercer sua autoria, enquanto servidor da verdade. A Congregação para a Doutrina da Fé assegura essa autonomia e lhe oferece sua genuína compreensão: “Na teologia esta liberdade de investigação inscreve-se no

---

<sup>7</sup> EG: *EvangeliiGaudium*: (Encíclica do Papa Francisco).

interior de um saber racional cujo objeto é dado pela revelação, transmitida e interpretada pela Igreja sob a autoridade do Magistério, e acolhida pela fé. Descurar estes dados que têm valor de princípio, equivaleria a deixar de fazer teologia” (ISVET, n. 12). Ora, a verdade não é relativa, mas pode ser colhida a partir de diversos ângulos de observação e, por isso mesmo, ela “nunca é enfadonha, nunca é uniforme, porque nosso espírito a vê unicamente em refração; mas ela é também a força que nos une. E o pluralismo só é grande quando voltado para a unidade” (RATZINGER, 2008, p. 84).

O nível de necessidade das disciplinas afins à Teologia, especialmente as ligadas às ciências humanas, deve estar associado à exigência de esclarecimento para uma determinada abordagem na pesquisa teológica. Enfatize-se a importância desse atributo não se reduzir a que o teólogo seja apenas um grande teórico. É preciso que tenha bom senso tanto nas coisas de Deus como nas coisas dos homens. “Deve ser hábil para falar, escrever e agir, apresentando perspectivas para os cristãos no mundo de hoje e capacidade crítica para rejeitar projetos inviáveis na diagnose e solução de problemas concretos” (ZILLES, 2008, p. 214).

Em vista disso, é de bom alvitre que haja não somente o esforço de indivíduos pesquisadores ou de grupos isolados de cientistas, mas que se promovam encontros interdisciplinares a fim de favorecer esse compartilhar tendo em vista uma interação que certamente será de grande proveito para a teologia, como também para as outras ciências. A esse propósito, a Comissão Teológica Internacional afirma: “[...], ocasiões para encontros interdisciplinares e intercâmbio entre os teólogos e filósofos, cientistas naturais e sociais, historiadores e assim por diante também devem ser promovidos, visto que a teologia, como é indicado nesse documento, é uma ciência que se desenvolve em interação com as outras ciências, como fazem o mesmo em intercâmbio frutífero com a teologia” (CTI, n. 46).

Além de ser um estudioso de bom nível, é preciso que seja um alguém atualizado. Temas de política, economia, cultura, sociedade, algumas interessantes descobertas científicas, temas variados que envolvem opiniões, sobretudo aquelas que envolvem e influenciam o grande público, não devem ser negligenciados. De fato, a percepção dos sinais dos tempos, bem como as grandes e rápidas transformações ocorridas nos últimos tempos, exigem esse estado de constante atualização. Tentar entender os rumos e os nexos prováveis e possíveis dos acontecimentos, os fatores causais, as abordagens que mais deslindam as intrincadas engrenagens de tais fatos, podem oferecer uma chave de compreensão para os desígnios de Deus para o homem e a mulher do nosso tempo. Fugir da superficialidade e, aprofundar essa compreensão, será um fator que convergirá para o êxito nesta etapa do serviço do teólogo. A esse respeito, reitera Zilles (2008, p. 214): “[...] o teólogo deveria ser um *homem erudito*, ou seja, de sólida formação geral. Deverá estar familiarizado com o desenvolvimento da moderna tecnociência e cultivar o hábito filosófico científico de refletir as repercussões na formulação teológica”.

#### **2.4. A Pastoral como fonte de teologia**

É importante também que a produção teológica brote, de uma significativa vivência pastoral. “Para tanto, é preciso que o teólogo saia de uma postura de puro pesquisador dedicado unicamente à elaboração dos considerandos para aceitar pensar a relação entre idealismo e realismo, realidade e utopia, o ideal e o possível. Essa tentativa será feita a partir de um ponto de referência que é a Palavra de Deus, sempre imperfeitamente realizada na nossa realidade, mas absoluta na sua exigência [de fazer o melhor possível]” (BARTOLI, 1996, p. 70-71).

As demandas, os desafios, as chances e possibilidades, os avanços, os retrocessos, os limites, os bloqueios e impossibilidades, todos estes

componentes são colhidos na experiência factual do teólogo enquanto intelectual da fé que opera na caridade. Da convivência com as pessoas, em suas experiências e existências, abrem-se horizontes mais claros para perceber a ação de Deus, de modo que, pode ser questionável uma produção teológica, quando tudo é pensado, refletido e escrito exclusivamente na quietude de um gabinete. Forja-se uma redutiva Teologia a-histórica. Tocar a realidade credencia o pesquisador da ciência de Deus a trilhar com mais segurança os rumos da história no encaço da verdade. Sugestivo e pertinente é recordar que os primeiros teólogos, os Santos Padres da Igreja, produziram teologia também na densidade da própria ação pastoral. A solidão da oração e da meditação se alternavam com as experiências de estar com as pessoas, sobretudo alimentando-as com as reflexões sobre os grandes mistérios da fé. Enquanto membro ativo da Igreja, o teólogo é chamado a viver na dinâmica de uma Igreja em saída, para colher da realidade, a partir da “cultura do encontro”, elementos vitais e existenciais para sua reflexão onde a vida concreta da Igreja é matéria prima de sua produção teológica.

O Papa Francisco é porta voz credível desta premência: “[...] 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. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa protecção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto

lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: «Dai-lhes vós mesmos de comer» (Mc 6,37)” (EG n. 49). Clodovis Boff (1978) defende uma Teologia em seu duplo movimento a práxis do teólogo e a luz da Teologia os quais constituem-se e são operacionalizados na reciprocidade que gera credibilidade.

Frise-se, sobretudo no caso do teólogo profissional ou aos que se dedicam à docência acadêmica o imperativo do bom senso nessa dedicação pastoral. Com efeito, é preciso dosagem adequada para que o pesquisador da ciência teológica tenha tempo, ambiente, material (livros, revistas) e o devido apoio institucional para dedicar-se ao seu trabalho. A título de exemplo, não tem sentido um teólogo estar à frente de uma paróquia com muitas atividades e exigências ou multiplicar compromissos pastorais paroquiais, diocesanos, ao ponto de não ter as condições para a produção científica e para o seu mister docente. No caso dos teólogos (párocos, agentes de pastoral em geral, etc) que se dedicam às pastorais, exige-se deles uma atualização de qualidade, mas não aos moldes dos que estão envolvidos na pesquisa e no magistério acadêmico.

A excelência do trabalho teológico é a produção científica, efetivada por meio de projetos de pesquisa e publicações enquanto meios excelentes e necessários para que este tesouro não seja sepultado, mas partilhado e assim enriqueça o povo de Deus. A missão de ser luz se encontra bem expressa no que Jesus chama os cristãos a serem. A isso, pode-se aplicar com muita propriedade ao teólogo, que sem essa luz não seria nem um investigador da verdade, nem mesmo discípulo do Senhor. Jesus diz, portanto: “Vós sois a luz do mundo. Não pode ficar oculta uma cidade situada no alto de montes. Tampouco se acende uma lanterna e se coloca debaixo do alqueire, mas sobre o candeeiro, a fim de que ilumine a todos os que estão na casa. Brilhe, portanto, assim a vossa luz diante dos homens, para que

vejam as vossas boas obras, e glorifiquem o vosso Pai que está nos céus” (Mt 5,14-16).

As publicações se inserem nesta dinâmica missionária, obviamente no cuidado do que se entende por autêntica produção teológica. Chagas (2016, p. 233) afirma que “a produção teológica constitui uma ação sujeita à processualidade, rica no seu dinamismo, rigorosa no seu controle perspectivando adequada fundamentação. No bojo de tal assertiva, ocorre frisar que a Teologia não se remete a uma abstração vaga, mas ao mistério revelado que toca a realidade e com ela interage de forma significativa e fecunda”.

### **3. A profissionalização do teólogo**

Tanto os presbíteros e os candidatos ao ministério sacerdotal quanto religiosos e leigos que cursam ou cursaram a graduação em teologia, normalmente objetivam uma profissionalização. Pretendem viver *para* ou *da* teologia.

A construção de uma teologia mais sistemática e no rigor do método, buscará o uso da lógica científica, cujo método trilha os passos das mediações analítica, hermenêutica e prática. BOFF (2014) informa que o lugar de sua atuação são os Institutos teológicos. Os momentos altos de sua atuação são os congressos teológicos; sua produção oral consiste em cursos e assessorias; sua produção escrita são livros e artigos. Portanto, aquele que se dedica profissionalmente à ciência teológica não pode compactuar com o amadorismo, nem se permitir deficiências intelectuais, nem muito menos negligenciar o cultivo de fé esclarecida e sólida.

Fabri dos Anjos complementa: “Uma especificação maior das áreas em que se aplicam os estudos teológicos, nesse caso, ajudaria sem dúvida a uma programação curricular mais adequada. A título de exemplo, uma decidida aproximação do estudo teológico ao serviço catequético ou à

questão do ensino religioso nas escolas certamente traria sugestões impli-  
cativas para a organização curricular. [...] se mostra cada vez mais  
importante elaborarmos um mínimo de programa curricular capaz de ga-  
rantir para a teologia a cientificidade e seriedade que ela merece na vida  
social” (ANJOS, 1996, p. 120-121)

Novos cenários estão a requerer o desenvolvimento de novas compe-  
tências e habilidades. Um diálogo precisa ser estabelecido entre alunos e  
professores com fito nos aspectos políticos das profissões, bem como do  
exercício das mesmas na sociedade. No Brasil, houve a tentativa de apro-  
var um Projeto de Lei (PL) para regulamentar a profissão do teólogo.  
Trata-se do PL 4293/2012, da autoria do Deputado Federal Sr. Professor  
Victorio Galli. Nesse texto, tem-se definido o teólogo enquanto profissio-  
nal, bem como os requisitos para exercer a profissão e as atribuições e  
tarefas que lhe incumbem. Em 06 de setembro de 2018 o referido PL foi  
indeferido por não se enquadrar no campo temático da Comissão de Edu-  
cação no inciso IX, do artigo 32 do Regimento Interno da Câmara dos  
Deputados. Em 31 de janeiro de 2019 o PL foi arquivado. (GALLI, PL  
4293/2012; CÂMARA DOS DEPUTADOS)

Tal constitui-se uma exigência para que os discentes, sejam capacita-  
dos a assumir posturas condizentes na condição de profissionais e  
cidadãos. E no caso dos teólogos, de bons missionários, ou seja, profissio-  
nais cidadãos, em estado permanente de missão.

### **3.1. Diretrizes Curriculares para a profissionalização dos teólogos**

Márcio Fabri dos Anjos (1996) é do parecer que o momento socioa-  
cadêmico da teologia recebeu uma contribuição substantiva da experiência  
católica tendo em vista a solução das questões da profissionalização do teó-  
logo. A formação teológica perspectiva ao teólogo assumir o próprio papel  
de inserção no mundo marcando-o pelos valores evangélicos.

Com efeito, o Ministério da Educação se envolveu nesta questão e criou, a partir deste momento “socioacadêmico”, um direcionamento para cursos de teologia no Brasil, mediante a institucionalização das Diretrizes Curriculares Nacionais as quais elencam algumas competências e habilidades cujo foco é a profissionalização: “O curso de graduação em Teologia deverá possibilitar formação profissional” (DCN<sup>8</sup>, art. 6).

As competências e habilidades específicas são as seguintes:

- a) articular de forma interdisciplinar as interfaces existentes nas diferentes áreas das ciências humanas, da Teologia e de outros campos do saber, promovendo a integração teórico-prática;
- b) atuar em consonância com os princípios éticos de ação para a cidadania, considerando as questões contemporâneas sobre temas ligados aos direitos humanos, meio ambiente, educação étnico-racial, educação indígena e sustentabilidade; e
- c) produzir conhecimento científico no campo da Teologia e na área das ciências humanas.

Percebe-se o foco na interdisciplinaridade, mormente com as ciências humanas, com foco na na integração teoria e prática. Ademais, perspectiva-se o processo ensino e aprendizagem da Teologia, na esfera acadêmica, isento de toda construção descontextualizada, indiferente às profundas e rápidas transformações do mundo.

O Concílio Ecumênico Vaticano II aborda a necessidade de considerar os “sinais dos tempos” (GS 4) e os novos problemas (GS 62), de modo que as grandes verdades de fé são cada vez mais percebidas como imbuídas de um compromisso ético factível, humanizado, que brota da própria revelação cristã. Emerge desta, ações e mobilizações que promovem a cidadania

---

<sup>8</sup> Diretrizes Curriculares Nacionais para cursos de Teologia (Documento produzido pelo Ministério da Educação – Governo Federal).

e a inclusão efetiva de todos, assim como da sustentabilidade do progresso, no respeito ao cuidado com a natureza.

A produção científica é uma das marcas da competência e habilidade de um acadêmico. Ao longo da graduação, o acadêmico de Teologia deverá ter sido motivado e impelido nesta exercitação, na escrita de artigos e por fim de uma monografia onde expresse sua maturidade em desenvolver, com argumentação consistente e no respeito aos aspectos formais, o pensamento teológico adequadamente construído. E não só, mas é sugestivo que as Diretrizes requeiram um domínio razoável dos conhecimentos hauridos das ciências humanas. De fato, a matriz curricular e um curso de teologia, ao contar com essa parceria, dá a entender muito bem o valor de tal formação enquanto requisito necessário para uma compreensão mais apropriada da pessoa humana, grande destinatária da revelação divina e ser que interage com Deus na condição de interlocutora.

Dentre as competências específicas destacam-se as seguintes:

- O conhecimento da própria Tradição religiosa (seus textos, narrativas fundantes e seu desenvolvimento histórico):As Diretrizes Curriculares Nacionais para cursos de Teologia, produzidas pelo MEC, conforme se constata, oferece, na sua linguagem própria, linhas gerais sem especificar, nem detalhar conteúdos, em função, justamente que as teologias são diversas devido à variedade de credos. Por isso, o termo “Tradição religiosa” presente nos “textos e narrativas fundantes” nos leva, no caso da Teologia Católica, a elementos essenciais da fé estudada de forma sistêmica. Essa Tradição se aprofunda na história e conta com interpretações múltiplas as quais dão margem ao nascimento de correntes teológicas. O conhecimento desta dinâmica que envolve este núcleo essencial da Teologia é de máxima importância para a formação do teólogo. No caso da Teologia Católica, esta Tradição se alicerça na Sagrada Escritura, na Patrística, que tem seus desenvolvimentos históricos nas mais variadas dimensões: litúrgica, pastoral, canônica, catequética, evangelizadora, missionária, ecumênica, etc. Ao especificar as Tradições a que se referem as Diretrizes Curriculares, São João Paulo II, na encíclica *Pastores DaboVobis*, faz uma apropriada síntese: “Na sua reflexão amadurecida sobre a fé, a teologia

move-se em duas direções. A primeira é a do estudo da Palavra de Deus: a palavra escrita nos Livros Santos, celebrada e vivida pela Tradição viva da Igreja, e interpretada com autoridade pelo seu Magistério. Daqui o estudo da Sagrada Escritura, [...], o estudo dos Padres da Igreja e da Liturgia, da História da Igreja e da doutrina do Magistério. A segunda direção é a do *homem, interlocutor de Deus*: o homem chamado a "crer", a "viver", a "comunicar" aos outros a *fides* e o *ethos* cristão. Daqui o estudo da dogmática, da teologia moral, da teologia espiritual, do direito canônico e da teologia pastoral". (PDV, 1992, n. 54)

- O domínio adequado dos instrumentos hermenêuticos das narrativas; o desenvolvimento do espírito científico e pensamento reflexivo; aquisição do senso de reflexão crítica; uso adequado dos conceitos teológicos em conexão com a realidade; boa capacidade de uso da interdisciplinaridade: As dimensões de aplicabilidade e contextualização dos conhecimentos teológicos, a capacidade de articulá-los em sua dinâmica interdisciplinar, bem como a ação proativa na dimensão dialógica com relação a outras tradições religiosas nos remetem a aprendizado e cultivo de uma teologia que não fixada no ensimesmar-se autocentrado.
- Dialoga e interage dinamicamente; ação proativa e dialógica junto a outras Tradições religiosas;
- Posturas éticas na profissão, ou seja, o acadêmico deverá ser hábil e capaz também de assumir uma consciência da dimensão ética efetivada em responsabilidade para com a sociedade, de modo que de forma participativa e na criatividade dos grandes agentes transformadores, na promoção da inclusão de todos, tendo em vista a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Essa ação acontece *pari passu* com a reflexão, pessoal e sobretudo compartilhada com outros grupos onde outras áreas do saber e outras religiões são parceiras e atuem conjuntamente em prol de projetos e organizações da sociedade);
- Promoção da inclusão social e respeito à pessoa e aos direitos humanos; integração multidisciplinar e inter-religiosa de grupos de reflexão; desenvolvimento de trabalhos em equipe.

### **3.2. O mercado de trabalho para o teólogo.**

Vamos além. A profissão é, também, uma declaração pública, de modo que “a característica própria da profissão do teólogo seja reconhecer publicamente e professar que sua visão do mundo e das pessoas é

diferente, porque ele tenta ver o contexto globalmente e pensa com paradigmas e objetivos diferentes” (BARTOLI, 1996, p. 63). Clodovis Boff, por sua vez, é do parecer que as “funções o teólogo profissional frente ao povo é servi-lo: refletindo *por ele* (função vicária), *para ele* (função de ensino) e sobretudo *com ele* (função pastoral)” (2014, p. 132).

O atual cenário mercadológico, dinamizador do desenvolvimento, está a exigir competências e habilidades que oportunizam vantagens financeiras aos que se destacam. Por conseguinte, as exigências do mercado passam cada vez mais a nortear as diretrizes curriculares para a formação escolar e universitária.

Hilda Taba afirma: “A pressão mais forte em favor da revisão do currículo provém das drásticas mudanças na tecnologia e na cultura que vão desde a mecanização até a energia atômica, as demandas insaciáveis da indústria em expansão de mão de obra qualificada” (TABA, 1987, p. 15). Em nossos tempos, conforme Vera Maria Candau (2013), concebe-se educação como um produto à altura de responder às exigências do desenvolvimento econômico e do mercado. O escopo precípuo é o empreendedorismo e o consumo, onde a qualidade é definida pelas necessidades do aparato produtivo e do mercado. Ratifica-se a centralidade do conhecimento científico, bem como se enfatiza o domínio das tecnologias de informação e de comunicação. Eis a visão que vem informando as políticas educacionais. Neste sentido, oportunamente afirma Pacheco (2001, p. 52) a esse respeito: “Não será tarefa fácil estabelecer o que a sociedade exige da educação, e vice-versa, essencialmente numa sociedade tecnológica em constante mutação, em que a repercussão da técnica e da ciência impõe novos desafios à educação”.

Tendo presente esse cenário, se as ciências humanas em geral são cada vez mais chamadas em causa para vir ao encontro destas exigências e talvez tenham sua importância eclipsada por este utilitarismo, de modo

que, quando se está a falar do campo de interesse profissional, deduz-se o impacto sofrido pela teologia.

No entanto, é preciso verificar, o campo das possibilidades. Libanio e Murad (2014) apresentam um elenco mais completo de oportunidades de trabalho para um teólogo: “*Atuação remunerada na pastoral da Igreja local*. O teólogo atua como presbítero, pastor, agente de pastoral, secretário executivo, coordenador de pastoral, exercendo as funções “ministeriais” de animação nos processos de evangelização. *Professor(a) e pesquisador(a) em faculdades de teologia*. Com o crescimento do número de alunos da graduação e as exigências decorrentes da oficialização de cursos livres ou seminarísticos, há demanda de docentes do curso de teologia. *Professor(a) de cultura religiosa em universidades confessionais e comunitárias*. Várias instituições oferecem disciplinas ligadas à teologia nos cursos de graduação, com nomes diversos. Exige-se pós-graduação em teologia ou ciências da religião para exercer essa função. *Professor(a) de ensino religioso em escola confessional*. As instituições educativas confessionais de nível fundamental e médio proporcionam aulas ou atividades de ensino religioso ou introdução à fé cristã. Necessitam de profissionais com conhecimento, domínio de disciplina, didática e linguagem que cativem crianças e adolescentes. *Atividade pastoral em escolas ou instituições de ensino superior*. Trata-se aqui de colaborar efetivamente na evangelização, atuando junto a grupo de alunos, funcionários, educadores e, conforme o caso, famílias. Finalidade semelhante têm as chamadas “capelanias” nas universidades. *Agente de pastoral da saúde em hospitais*. Organizações de prestação de serviço de saúde, ligadas às Igrejas carecem de acompanhamento aos enfermos e profissionais. Há teólogos atuando neste âmbito. *Funcionário(a)s de ONGs de finalidade social e ambiental*. Um contingente razoável de pessoas formadas em teologia trabalha em iniciativas sociais, educativas e ambientais. O curso de teologia não as habilita

especificamente para isso. Sua presença se deve muito mais à prática comunitária nas Igrejas, ao senso ético e à visão de mundo. São então estimuladas a fazer cursos de especialização na área específica em que atuam. *Outras demandas profissionais*. Em menor proporção, encontram-se ainda teólogos(as) trabalhando no mercado editorial, como vendedores especializados em livrarias e em equipes interdisciplinares de gestão de pessoas. Isso advém sobretudo de sua formação humanista, de caráter generalista” (LIBANIO; MURAD, 2014, p. 197-198).

Em síntese, fica o diagnóstico da situação: “Nas práticas desenvolvidas no Brasil, porém, a organização dos currículos, [...], é decididamente marcada pela formação presbiteral e são pouco conhecidas as experiências em direção ao laicato” (ANJOS, 1996, p. 115). Aprofundando mais essa realidade, Anjos (1996) inquire: Para que se estuda teologia? Segundo o autor, o estudo teológico, tendo como foco o serviço presbiteral, constituiu-se uma relação entre estudo e profissionalização. Estes rumos trazem à baila algumas questões:

Há uma formação mais prática, voltada para os que aspiram o pastoreio do povo de Deus, mormente no mistério sacerdotal. O estudo da teologia, por conseguinte, não teria como foco a formação de “teólogos”. A Igreja exige haver uma preparação intelectual séria e profunda na formação dos futuros padres, de modo a se harmonizarem as exigências da formação intelectual e as experiências pastorais

O ciclo básico da teologia entre os católicos tem uma tradição derivada de duas raízes, a saber: a “[...] exigência sobre a formação presbiteral e exigências quanto à graduação universitária. Ambas são frequentemente inter-relacionadas, mas se distinguem com clareza. Embora a formação dos presbíteros não implique necessariamente uma habilitação acadêmica, de fato suas exigências tornaram-se tão grandes que, teoricamente, seu

exato cumprimento significaria espontaneamente habilitação acadêmica” (ANJOS, 1996, p. 112).

### **3.3. O desafio dos “teólogos leigos”**

A estruturação curricular da teologia, está associada ao “conjunto de condições que viabilizam o estudo e a graduação em teologia predominantemente para seminaristas e padres. Por esta razão, logo se perceberá que as diretrizes e normas acadêmicas para o ciclo básico de teologia têm suas definições na formação presbiteral” (ANJOS, 1996, p. 112). É recorrente o fato que os currículos de teologia se destinem majoritária ou exclusivamente para a formação dos futuros presbíteros. Essa tendência foi hegemônica e duradoura no curso dos séculos. Aí surge um primeiro problema. Antes de tratá-lo diretamente, olhemos para a questão geral do *teólogo leigo*.

Um currículo pensado quase que exclusivamente a partir da formação presbiteral pode não contemplar aspectos que são próprios da vida laical. O curso de teologia não pode ter apenas o horizonte da aplicação pastoral específica do âmbito das estruturas diocesanas. Isso é muito importante: a finalidade demasiado “paroquial” pode não preparar o aluno do curso de teologia para expressá-lo em campo laico, sobretudo pela atuação dos leigos. Este é o primeiro ponto: a quase identificação do currículo teológico com as exigências próprias das diretrizes para a formação sacerdotal, pode não habilitar o leigo a uma atuação que possa ser chamada de “profissional”. Ou seja, a simples abertura dos cursos ao ingresso de leigos e leigas não basta para assimilação deles no campo teológico.

O segundo ponto, consequência deste primeiro, é que o mercado de trabalho para o teólogo leigo é cada vez mais restrito. O Brasil, ainda que tenha um número reduzido de padres, não conta com número significativo de “assistentes pastorais” leigos. Onde trabalharão os teólogos? Em nosso

caso, poucos ou quase ninguém alcança a subsistência material atuando como catequista ou algo similar em comunidades eclesiais.

Retomamos o pensamento de Fabri dos Anjos. Em 2008 ele voltou ao tema do campo de atuação do teólogo. “Vejo a Teologia com dois papéis fundamentais: dentro das comunidades de fé e na sociedade plural. Em ambas lhe cabe uma função de estudar e explicar os fundamentos e conteúdos da fé. Dentro das comunidades, este serviço é desenvolvido e utilizado com condições de exercício que variam entre os diferentes grupos confessionais, especialmente no que diz respeito à habilitação teórica e à liberdade de expressão. Na sociedade plural, a Teologia tem uma importante tarefa de expor as percepções e as razões da fé através das quais se cultivam sentidos e valores na condução da vida individual e comunitária, social e ambiental”.

Mas quais os espaços – de fato – nesta “sociedade plural”? Dizer que a teologia deve levar em conta a pluralidade sociocultural (um clérigo pode pensar a teologia dialogando com as correntes ideológicas do conjunto social, por exemplo, sustentando-se financeiramente como pároco numa região rural...). Eis o perigo a que nos voltamos: pensa-se a profissionalização da teologia enquanto reconhecimento de cursos e *curricula* frente ao MEC, mas não se pensa necessariamente que pode ser algo apenas autorreferencial e desconectado da realidade: um diploma com chancela governamental, mas efetividade profissional. Pois se a teologia, na prática, reduz-se a um reconhecimento acadêmico para uma posterior atuação pastoral dos clérigos, bem poderia a Igreja e o seu quadro hierárquico viver sem a regulação do MEC. Cursos canônicos lhe bastariam.

Segundo Fabri dos Anjos, há fronteiras, por certo, entre o estudo eclesialístico da teologia e a formação presbiteral: “[Emergiram algumas críticas] de que o preparo pastoral dos presbíteros estaria excessivamente condicionado por preocupações teóricas. Mas, por outro lado, o

distanciamento entre os dois aspectos também traria dificuldades operacionais, em especial quanto à organização adequada dos currículos, para atender à demanda de seus estudantes. É certo que habilitação acadêmica e preparo pastoral diferem, em parte, em seus objetivos e metodologias didáticas” (ANJOS, 1996, p. 112). Em 2008 ele volta ao tema, criticando a identificação da função de pastor e de teólogo nas confissões evangélicas. O que desejamos apontar aqui é que, na prática, a preparação teológica católica também pode se restringir à atuação pastoral intradiocesana. É claro que a evangelização é a missão fundamental da Igreja, mas ele deve ser atuada em diversas direções. Ou seja, um curso de teologia que habilitasse de modo prioritário os seminaristas para atuarem como párocos e vigários/cooperadores, cria condições desfavoráveis para o laicato mergulhar na atividade científica que é a teologia, restringindo o campo de evangelização ao *ad intraeclesial*, com o perigoso descuido da atividade do apostolado tipicamente laical no mundo do trabalho, da educação, da política e da economia, ou seja, *ad extra*.

Olhemos, ainda, algumas afirmações de Fabri dos Anjos. Ele dizia ainda: “Os grupos religiosos em geral vinham destinando o estudo teológico para a formação de seus líderes religiosos, padres e pastores. O termo ‘leigo’ chegou a entrar no vocabulário como sinônimo de “estar por fora”. Em países como a Alemanha, o estudo da Teologia em, de longa data, outros endereços. No Brasil, esta destinação do estudo teológico está mudando, e traz perguntas sobre sua programação curricular. Acredito que o momento atual seja muito imaturo para a profissionalização da Teologia, mas julgo necessário trazer para os currículos as perguntas sobre a destinação do estudo teológico”. Eis a questão que nos pusemos acima” (IHU<sup>9</sup>, 2008).

---

<sup>9</sup> Instituto HumanitasUnisinos.

Queiróz afirma: “Não há dúvida de que o labor teológico já constitua um grande seguimento do mercado de trabalho mediante a docência, a assessoria, o aconselhamento, as publicações, as pesquisas” (1996, p. 90). Talvez as diretrizes e normas para os graus acadêmicos de teologia seriam bem diferentes se o foco ou público alvo dos cursos envolvesse mais intensamente os “leigos e leigas” no estudo acadêmico de teologia. “Isto representa um limite e um desafio atual para o âmbito interno da Igreja, mas parece não invalidar a enorme contribuição que advém de um programa de estudos academicamente sério e consistente” (LIBANIO; MURAD, 2014, p. 198). Queiróz (1996, p. 88) confirma: “É preciso desclericalizar ou seja, fazer da teologia um múnus do povo de Deus e não uma exclusividade do clero”.

José Comblin, em tempos pretéritos, afrontou este tema bem controverso. De algum modo, reconheceu a excepcionalidade de leigos virem a lecionar em cursos de teologia, “pois tal estudo e tal vida não correspondem à vocação própria dos leigos. É outra a sua vocação: a presença da Igreja no mundo, isto é, dentro das atividades temporais” (COMBLIN, 1968, p. 31). Há uns cinquenta anos atrás, ele comentava: “Para os leigos que precisam se preparar para uma profissão, não se pode pedir um curso que, com os anos de filosofia escolástica, duraria 8 a 10 anos. Desde logo a frequência aos cursos previstos para os sacerdotes é impossível” (COMBLIN, 1968, p. 31). Não se pode negar que essa realidade mudou muito pouco, tendo presente o tempo em que ele afirmou isso. Entretanto, o mesmo autor certifica a urgência de “pensar na formação teológica dos que vivem nas atividades temporais e na possibilidade de dar a alguns a verdadeira capacidade de refletir como cristãos sobre sua vida e de explicitá-la” (*Ibidem*). Segundo ele, o despreparo teológico dos leigos os leva a viver suas inquietações não expressas que “permanecem em um estado implícito ou se expressam com um vocabulário vago ou confuso que não

lhes merece atenção real dos sacerdotes” (COMBLIN, 1968, p. 32). Por isso, buscam de se pronunciar através de assessores eclesiais. Comblin (1968, p. 31) defende a “formação de um laicato verdadeiramente livre [o qual supõe] a existência de leigos capazes de discutir com os sacerdotes sobre os conceitos apresentados [...]”. Sem essa formação, os leigos não poderão sair da situação passiva em que se encontram.

Este mesmo autor exemplifica algumas categorias de leigos que necessitariam de uma iniciação teológica superior: “professores de Universidades católicas ou estatais, dirigentes de associações neutras ou confessionais de trabalhadores, de cientistas, jornalistas, teóricos de partidos políticos, etc...” (COMBLIN, 1968, p. 32). Além disso, é bom levar em consideração que “o que interessa aos leigos são os problemas de inserção do cristianismo na civilização mais que o sistema jurídico da Igreja que ocupa uma parte importante do curso do seminário” (*Ibidem*). Tal exigência se motiva, além disso, porque o autodidatismo porta consigo alguns defeitos bem concretos: “formação parcial, falta de sentido das proporções, entusiasmos sem fundamento, falta de perspectiva histórica, descobrimento de banalidades, tempo perdido...” (COMBLIN, 1968, p. 33).

A perspectiva de Comblin parece-nos demasiado restritiva. Leigos com formação teológica não bastam. É preciso que a Igreja tenha leigos teólogos, como se viu acima. O Cardeal belga L.-J. Suenens, um dos grandes protagonistas do Vaticano II e grande promotor do laicato, pouco depois do fim do Concílio – em 1968, ao tratar do tema da corresponsabilidade na Igreja – já punha a seguinte questão: “Mas, se todo fiel deve crescer na fé pela oração, pela leitura, e pelo estudo, há lugar no seio do Povo de Deus para uma categoria de fiéis, por demais rara entre nós, a categoria dos teólogos leigos. Nos primeiros tempos do cristianismo, teólogos leigos não formavam exceções. Chamavam-se Justino, Lactância, Dídimo, o Cego, Aristides de Atenas, para não falarmos dos grandes

representantes da escola teológica de Alexandria e de tantos outros. Por que teria que clericalizar-se a teologia da Igreja latina, enquanto o leigo teólogo, ortodoxo ou reformado, ocupa de pleno direito as cátedras universitárias de teologia? Por que ‘a pesquisa para melhor compreender a fé’ – definição da teologia – se reservaria apenas aos clérigos? Os tesouros de vida que ela contém estão à disposição de todas as mãos que querem ou podem estender-se para eles” (1969, p. 138).

Se se deseja contar com a colaboração de qualidade dos leigos engajados e que agreguem valor na pastoral da Igreja, sobretudo mediante seu diálogo com o mundo contemporâneo perspectivando uma evangelização eficaz, é preciso investir nesta formação teológica do laicato e na sua inserção efetiva no mercado. Não se pode exigir do leigo total gratuidade quando ele tem por missão a subsistência de uma família, por exemplo. Se o que foi abordado por Comblin, naquele período histórico, é de grande premência, maior ainda é nos tempos atuais. Esta profissionalização constituiu-se uma exigência e também uma vocação, mormente em função do contexto atual marcado por transformações radicais e aceleradas. Ocorre considerar, a esse respeito, o que afirma Pedro Goergen (2010, p. 19): “[...] o exercício de qualquer profissão exige não só um crescente nível de informações, de domínio de técnicas e de habilidades, mas também uma grande capacidade de inovação e de atualização por toda a vida. Essa é a lei do mercado”. Masetto (2003) também é do parecer que é necessário que a universidade esteja atenta ao que está acontecendo no campo das profissões, onde verificam-se mudanças, sob o impacto da velocidade das transformações profundas no mundo do trabalho, sobretudo com o advento das novas tecnologias e propostas de globalização. Emergem perfis profissionais que estão se desenhando com o escopo de atender às novas demandas.

Deduz-se que essas possibilidades profissionalizantes no campo da teologia, delineados anteriormente, têm a ver com o contexto socioeconômico, onde o teólogo se encontra. Certas cidades pequenas e médias podem não contar com tantas Instituições (de ensino – superior e médio, por exemplo) como as citadas acima, que ofereçam a oportunidade de emprego. Se houver escolas públicas com o Ensino Religioso isso é até possível. Ademais, existe a possibilidade também de inserção profissional através da formação religiosa confessional em escolas católicas, quando as têm (pois muitas preferem o ensino religioso não confessional); nestes casos, vislumbram-se possibilidades. O mercado editorial católico ou afins, é restrito (presente nas grandes cidades do país) e não oferece espaço para tantos profissionais. A secularização progressiva da sociedade não dá tanto espaço assim a quem é portador de um diploma de bacharel em teologia. Sem negar as possibilidades, um realismo efetivo, leva-nos a reconhecer as limitadas possibilidades quando a questão é mercado de trabalho para o teólogo. Tantos bacharéis em Teologia, ao final do curso, não terão assegurado um emprego. Pesa efetivamente, entre os critérios usados para a escolha de uma profissão, a questão da empregabilidade, algo decisivo para tantas pessoas, que não dispõem de uma renda fixa, extra. Além do que foi exposto anteriormente, pode ser que esses lugares de trabalho, que poderiam ser ocupados por teólogos, as escolas, hospitais, instituições de ensino superior, Organizações não Governamentais e editoras venham a preferir dar lugar a padres e religiosos do que a leigos, conforme as próprias políticas de contratação. No caso de realidades urbanas menores e que venham a ter um curso de teologia, é pouco provável que haja uma procura consistente de pessoas que tenham intenção de entrar neste nicho. Esse é, concretamente, o caso do curso de Teologia onde trabalhamos, a UNICATÓLICA – Centro Universitário Católica de Quixadá, em Quixadá-Ce. O número de leigos é ínfimo e, o corpo discente é majoritariamente de

candidatos ao ministério sacerdotal. O contexto da cidade e região, exemplificam essa realidade. Ora, em cidades maiores é possível que haja um bom número de leigos e leigas interessados em cursar teologia, mas que não dependem dessa graduação para se empregar pois têm outra formação ou capacitação profissional e já estão no mercado.

Sobre esse aspecto, a realidade dos padres, religiosos e religiosas é bastante distinta daquela vivida pelo laicado. Os padres e religiosos, religiosas estão inseridos dentro da própria Instituição eclesial e delas obtêm o próprio sustento. Os leigos, ao invés, irão viver do próprio emprego e necessitam do trabalho para viver. Eis uma razão forte, mesmo que não seja a única, do fato que, os cursos de teologia, majoritariamente são frequentados por candidatos ao ministério presbiteral.

Em base ao que foi dito, tem-se um percurso de difícil possibilidade de inserção profissional para os teólogos, especialmente quando se trata de leigos e leigas. A realidade profissional dos padres e religiosos, religiosas é bem diferenciada, por motivos presumíveis, como se abordou alhures. E, mesmo este problema ao ser devidamente equacionado, os valores que devem permear a vida dos teólogos não podem ser perdidos, sobretudo ao assumir sua profissão enquanto missão.

## **Conclusão**

Este capítulo tentou elucidar, ainda que brevemente, alguns elementos que a nosso ver, é de grande relevância quando se fala de teologia, o que significa também referir-se ao seu autor: o teólogo, cuja identidade esteve em foco. Também foram analisados temas delicados e desafiantes como a profissionalização e, em conexão com esse tema, a destinação dos estudos teológicos no Brasil.

No bojo desta temática, buscou-se refletir sobre a teologia enquanto ciência de Deus, seus elementos fundamentais e suas características

específicas, para, em seguida deslindar tantos elementos identitários do teólogo. Os dois temas são indissociáveis por estarem em íntima conexão: não há teologia sem teólogo e o teólogo encontra a razão de ser da sua missão na produção teológica, ou no estudo e pesquisa da ciência teológica. Por ser uma ciência de longa data, a teologia oferece ao teólogo um patrimônio de produção bastante vasto.

Foram também contemplados temas que dizem respeito ao que se espera de um pesquisador da “sacra doutrina”: competências, capacidades e atitudes que se substancializam em virtudes, técnicas e um olhar de fé e de grande atenção para discernir os “sinais dos tempos”. Outrossim, prospectou-se, com a devida moderação, o compromisso pastoral do estudioso, para que da prática, tenha subsídios para sua lavra reflexiva, analítica.

Enfim, a profissionalização tocou um ponto nevrálgico da vida de quem se propõe dedicar-se plenamente a este mister intelectual. Para tanto, há direcionamentos curriculares que norteiam uma boa formação teológica, mas há questões controversas de grande complexidade quando se está a falar de mercado de trabalho, mormente quando se trata de leigos. Questões abertas a este respeito desafiam e ainda não abrem espaço em termos de empregabilidade e da sustentabilidade de quem eventualmente se dispuser a assumir este projeto em sua vida.

Em todo caso, viu-se que todos quantos se lançaram neste empreendimento investigativo da divina revelação, devem se dispor a assumir o compromisso histórico de leitura atenta aos acontecimentos e de um discernimento das mudanças epocais. Não se está a tratar de uma ciência que estacionou no medievo, nem noutra etapa pretérita de sua longa história.

Há que haver no teólogo as raízes profundas fincadas no chão fértil e sólido da tradição. Ocorre-lhe também ter grandes antenas para perceber os novos rumos, os imbricados desdobramentos das realidades pessoais e

sociais, políticas e econômicas, sob a luz da fé para captar “o que o Espírito diz às Igrejas” (Ap 2, 11).

## Referências

AQUINO, T. *Suma Teológica*. Teologia – Deus – Trindade, vol. I, Parte I – Questões 1-43. 2.ed., São Paulo: Loyola, 2003

ANJOS, M. F. (org.). *Teologia: profissão*. São Paulo: Loyola 1996

BARTOLI, J. Teologia e profissionalização: o teólogo como profissional, In: ANJOS, M. F. (org.) *Teologia: Profissão*, São Paulo: Soter-Loyola, p. 59-72, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, 9 ed., São Paulo: Paulus, 1985

BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. Versão didática. 6. ed., Petrópolis: Vozes, 2014.

BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

CANAU, V. M. Currículo, Didática e Formação de Professores: Uma teia de ideias-força e perspectivas de futuro IN: OLIVEIRA, M. R. N. S.; PACHECO, J. A. (orgs.), *Currículo, didática e formação de professores*, Campinas: Papirus, 2013 p. 7-20

COMBLIN, J. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. Estudos de Teologia Pastoral I. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

CHAGAS, A. M., Teologia Católica na pós-modernidade e os desafios do relativismo IN: *Revista Expressão Católica*, v. 5, n. 1, p. 231-238, Jul-Dez, 2016.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL *Teologia hoje: Perspectivas, princípios e critérios*, São Paulo: Paulinas, 2013.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações, 17. ed., Petrópolis: Vozes, 1984.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ *Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo*, 6. ed., São Paulo: Paulinas, 1990.

FORTE, B. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. Introdução ao sentido e ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, PAPA, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* Alegria do Evangelho sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, (24 de novembro de 2013), São Paulo: Loyola/Paulus, 2013.

GALLI, V. Projeto de Lei 4293/2012: Dispõe sobre a regulamentação da profissão de teólogo, disponível em: <<https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/552896>> acesso em 18/08/2020.

GIBELLINI, R., *A Teologia do Século XX*, São Paulo: Loyola, 1998.

GOERGEN, P. Formação superior: entre o mercado e a cidadania, In: PEREIRA, E. M. A. (Org.) *Universidade e Currículo*. Perspectivas da educação em geral, Campinas: Mercado de Letras, 2010, p. 17-40

GROPPO, G., *Teologia dell'educazione*. Origine, identità, compiti, Roma: LAS, 1991.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, *A diferença entre pastor e teólogo*. Uma reflexão sobre a profissionalização do teólogo. Entrevista especial com Márcio Fábri dos Anjos, (06/mai/2008), disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/13760-a-diferenca-entre-pastor-e-teologo-uma-reflexao-sobre-a-profissionalizacao-do-teologo-entrevista-especial-com-marcio-fabri-dos-anjos>>, acesso em 19/08/2020.

JOÃO PAULO II, PAPA, Exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo Vobis*, 25 março 1992, Lisboa: Edições Paulistas, 1992.

JOÃO PAULO II, PAPA, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 14 setembro 1998, São Paulo: Paulinas, 1998.

JOSAPHAT, F. C. Originalidade Evangélica da Teologia e seu Diálogo Interdisciplinar com a Filosofia e as Ciências IN: *Espaços*, vol. 4, n. 1, p. 5- 13, jan.-jun, 1996.

LIBÂNIO, J. B.-MURAD, A., *Introdução à Teologia*. Perfil, Enfoques, Tarefas, 5. ed, São Paulo: Loyola, 2005.

LIBÂNIO, J. B.-MURAD, A. *Introdução à Teologia*. Perfil, Enfoques, Tarefas, 9. ed., São Paulo: Loyola, 2014.

LOPES, T. F., Aproximações atuais sobre a compreensão de Teologia Pública, IN: *Davar Polissêmica*, vol. 6, n. 1, p. 1-23, 2013.

MANNUCCI, V. *Bíblia, Palavra de Deus*. Curso de Introdução à Sagrada Escritura, São Paulo: Paulinas, 1985.

MASETTO, M. T., *Competência Pedagógica do Professor Universitário*. São Paulo: Summus, 2003.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA, *Diretrizes Curriculares Nacionais para cursos de graduação em Teologia* e dá outras providências. Resolução n. 04, de 16 de setembro de 2016. Diário Oficial da União, seção 1, Brasília, p. 9-10, 19 de setembro, 2016, n. 180.

PACHECO, J. A. *Currículo: Teoria e Práxis*, 3.ed., Porto: Porto Editora, 2001.

QUEIRÓZ, J. J. Caminhos da profissionalização da teologia In: ANJOS, M. F. (org.) *Teologia: Profissão*, São Paulo: Soter-Loyola, 1996, p. 87-94.

RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo, S. Paulo: Paulus, 1989.

SCHMAUS, M. *A fé da Igreja*. Vol. IV – A Igreja I. A Igreja, um mistério de fé, Petrópolis: Vozes, 1978.

WICKS, J. *Introdução ao Método Teológico*, 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

RATZINGER, J. *Natureza e Missão da Teologia*, Petrópolis: Vozes, 2008

SCHILLEBEECKX, E. *História Humana*. Revelação de Deus, 2 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

SUENENS, Leo Joseph. *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*. Vozes: Petrópolis, 1969.

TABA, H., *Elaboración del Currículo*. Teoría y Práctica, 7.ed., Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1987.

ZILLES, U. O Magistério dos Bispos e o Magistério dos Doutores, *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 38, n. 160, p. 210-225, maio/ago, 2008.

## **A universalidade do saber na universidade: diálogo entre teologia, filosofia e ciências em questões bioéticas de atualidade**

*Lino Rampazzo*<sup>1</sup>

### **Introdução**

O significativo progresso nível tecnológico que a humanidade experimentou, especialmente nas últimas décadas, levou a alguns questionamentos, O desenvolvimento tecnológico comporta da mesma maneira e automaticamente um aperfeiçoamento antropológico? A mutação que retorna sobre o tipo de vida do homem por causa do progresso científico é uma mutação que o próprio homem pode dominar?

Para responder a tais questionamentos, sente-se a necessidade de um diálogo entre as diferentes áreas do saber, com um significativo espaço para a ética. Este estudo tem por objetivo apresentar um limitado ensaio deste diálogo, através de pesquisa bibliográfica e documental.

Antes de tudo procura-se redescobrir o sentido da palavra ‘universidade’, que desde sua criação se justificava como uma instituição aberta à universalidade do saber. Passa-se, em seguida, a analisar, do ponto de vista histórico, como aconteceu o desenvolvimento da tecnologia e sua necessária interdependência com a antropologia. Sucessivamente, sempre numa atitude de interdisciplinaridade, procura-se apresentar a contribuição

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Lateranense (Roma) Pós-Doutor em Democracia e Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra. Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado Acadêmico em Direito do Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL). Coordenador do Curso de Teologia da Faculdade Canção Nova. Lattes: [lattes.cnpq.br/7562078274681687](https://lattes.cnpq.br/7562078274681687); Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4741-4035>. E-mail: [lino.rampazzo@uol.com.br](mailto:lino.rampazzo@uol.com.br)

histórica da teologia na formulação do conceito de pessoa, com o consequente reconhecimento da dignidade da pessoa humana, ressaltando, do ponto de vista filosófico, o movimento do personalismo.

Por fim apresentam-se algumas considerações sobre a importância da ética, com uma significativa aplicação na bioética, mais especificamente diante dos questionamentos provocados pela tentativa da ‘refabricação’ técnica do homem.

## **2 A Universalidade do saber na universidade**

Díálogo, interdisciplinaridade, integração: estes termos, nos dias de hoje, são usados, com muita frequência para indicar o método com o qual se quer caracterizar a abordagem do saber.

Trata-se de uma volta à ‘unidade do saber’ depois de um tipo de valorização da ciência moderna, que reduzia o campo de análise do saber, limitando-se aos dados próximos, imediatos, perceptíveis pelos sentidos ou por instrumentos: quer dizer, os dados de ordem material e física. Além disso, esta ‘ciência’ fez nascer muitas ‘ciências’, com campos de especialização sempre mais delimitados e uma consequente fragmentação do conhecimento. Hoje, é muito difícil contar o número de especializações criadas pela ciência moderna.

Se tudo isso, sem dúvida, foi uma riqueza para a humanidade e produziu o avanço científico e tecnológico, por outro lado, criou um cientista preso no seu campo de conhecimento, possuidor de um saber parcial, desarticulado e incompleto.

O conhecimento, então, acabou apresentando-se como um conjunto de especializações, por vezes desconexas, em que acabamos *sabendo sempre mais de cada vez menos*, até chegarmos a *saber quase tudo de quase nada*. É um paradoxo!

Neste contexto, é interessante descobrir o significado do termo *universidade* e refletir sobre os objetivos da universidade, a partir da sua criação na Idade Média.

Na organização gremial da Idade Média, o termo *universitas* (= universidade) indicava uma ‘classe social’, ou uma ‘profissão’. Então, no campo educacional, surgiu a *universitas magistrorum et scholarium*, quer dizer, uma corporação de mestres e alunos, conforme a Carta do Papa Alexandre IV à Universidade de Paris, 14 de abril de 1255 (Apud JOÃO PAULO II, 1990).

As novas instituições pedagógicas de nível superior, que se desenvolveram a partir do século XII, receberam inicialmente o nome de *studium generale* (= estudo geral): não no sentido que incluíssem todos os ramos do saber, mas porque, a diferença dos ‘estudos locais’, eram dirigidas para todos os estudantes, sem distinção de raça e nacionalidade.

A este respeito, é bom lembrar que, em toda a Europa Ocidental, neste tempo, a língua oficial era o latim: as línguas nacionais ainda estavam em fase de formação. Por isso, os estudantes provenientes de outras ‘nações’ não tinham problemas de comunicação entre eles.

A título de exemplo D. Dinis criava a Universidade mais antiga de Portugal. Datado de 1290, o documento dá origem ao *Estudo Geral*, que é reconhecido no mesmo ano, no dia 9 de agosto pelo papa Nicolau IV, conforme afirma Pacheco: “[...] O Papa Nicolau IV autoriza o *Estudo Geral*, alude às Faculdades existentes - das Artes, de Direito e de Medicina -, e expressa o privilégio do reconhecimento do *jus ubique docendi* (*direito de lecionar em toda parte*). A fundação do *Estudo Geral* em Lisboa goza, assim, de um estatuto que o diferencia da maioria das universidades espanholas, quase sempre de fundação estritamente real.” (PACHECO, 1997, p. 169, grifo nosso).

Com o tempo, o nome *studium generale* foi designado para indicar o conjunto das ciências, o estudo geral ou *universal*, no sentido de estar aberto a todo tipo de conhecimento. Só mais tarde, no final do século XIV, o nome *studium generale* foi substituído por *universitas*. Então, desde o século XIV, o termo *universitas* (= universidade) passou a indicar a instituição que se consagrava ao serviço de *todo* o saber, nos seus diferentes campos e métodos de análise. Não existe, pois, nenhum campo de “ser” que não possa e não deva ser explorado (LARROYO, 1974).

As universidades se dividiam em *nationes* (= nações), que agrupavam os estudantes de diversos países, os quais, segundo a nacionalidade, costumavam hospedar-se na mesma casa (*hospitia*) e tinham organização autônoma.

Outra divisão era a das ‘faculdades’. A palavra *faculdade*, em seu sentido de corpo de professores e estudantes consagrados ao ensino e estudo de um ramo do conhecimento humano, originalmente concedia o direito (em latim *facultas*) que o graduado tinha de ensinar.

A universidade plenamente integrada compreendia quatro faculdades: teologia, medicina, direito e artes. O nome desta última provinha da expressão ‘artes liberais’ (gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astronomia) e se referia às disciplinas de estudo desta faculdade; daí possuírem o caráter de transmitir uma certa educação não profissional, e de servirem de introdução às outras três de caráter profissional e superior.

A presença da filosofia (nas ‘artes’) e da teologia dentro da estrutura universitária era sinal da sociedade medieval, na qual a presença da Igreja era marcante e se procurava uma integração entre a ciência e a fé.

A influência das universidades na Idade Média foi grande, tanto política como culturalmente; papas e reis contavam com esta instituição. Culturalmente, representaram o ápice da sabedoria da época até a

Renascença, período no qual começaram a declinar por ater-se às tradições escolásticas e não admitir, senão muito tardiamente, as novas ciências (LARROYO, 1974).

A partir da época da Revolução Industrial (séc. XVIII-XIX), as universidades se tornaram sempre mais um instrumento de formação profissional, nos mais diversos campos, intensificando o processo de especialização das ciências: e tudo isso numa sociedade secularizada e com o Estado que assumiu o papel de regulador da educação.

Atualmente, estamos vivendo na época da globalização e da comunicação, com novas tecnologias que desafiam também a Universidade. É também a época da educação continuada, caracterizada pela contínua atualização diante dos novos conhecimentos que a cada dia são produzidos e comunicados.

A estes breves dados históricos acrescentam-se outros que dizem respeito ao surgimento das Universidades no Brasil.

Diferentemente do que aconteceu na América Espanhola, no Brasil o Governo Português, em todo o período colonial, não fundou nenhuma universidade. Havia apenas cursos superiores para a formação dos futuros padres. Os que quisessem tornar-se médicos ou advogados, ou engenheiros, precisavam atravessar o Atlântico e estudar em Universidades europeias, geralmente em Coimbra, ou em Paris.

Esta diferença se percebe simplesmente ao considerar que a Universidade de São Marcos, no Peru, já tinha sido criada no século XVI, em 1551.

Mas a ‘política educacional’ na colônia do Brasil foi outra. Desde a colonização, organizada por Dom João III, a partir de 1549, houve apenas a preocupação de catequizar os índios e de educar, num ‘curso de humanidades’ os filhos dos colonos, sendo a atividade educacional confiada à ordem dos Jesuítas.

É preciso, pois, esperar os últimos anos da colonização para que se criem cursos superiores no Brasil. Isso acontece a partir da chegada de Dom João VI no país, em 1808. Era necessário preparar a elite, desta vez no Brasil, que acabava de tornar-se a nova sede do poder português. Criaram-se, então, cursos superiores, com o objetivo de formar médicos, cirurgiões e engenheiros para o exército e a marinha.

Logo depois da independência, a Assembleia Constituinte de 1823 pretendia criar duas universidades, uma em São Paulo e outra em Olinda. Mas a dissolução da Constituinte sepultou este projeto. Em compensação, em 1827, são criados cursos jurídicos em São Paulo e Olinda: estes, mais tarde, na década de '50, passarão a denominar-se 'faculdades'.

Sucessivamente haverá um grupo de defensores do modelo universitário alemão, caracterizado pela plena liberdade de ensinar e aprender, sendo mantido pelo Estado, que, porém, respeita a autonomia administrativa e acadêmica. Mas a preocupação com a Abolição da escravidão e com a República, que já se anunciava, relegou para um segundo plano as questões educacionais.

Durante os trinta primeiros anos do regime republicano, apenas algumas vozes esparsas levantaram-se contra o descaso e a pouca frequência com que se propunha a questão da criação da universidade.

Precisa esperar o ano de 1915 para que se formalize, de maneira lacônica e simplificada, o projeto de criação da universidade: o que vai acontecer através do Art. 6º do Decreto nº 11.530 de 18 de março de 1915. Isso será efetivado em 1920, através de um outro decreto, o de nº 14.343, no qual se determinou que a Escola Politécnica, a Faculdade de Medicina e a Faculdade de Direito, todas do Rio de Janeiro, fossem reunidas na 'Universidade do Rio de Janeiro'. Na prática, esta Instituição rotulou com o nome de Universidade um agregado de escolas, chamadas de Faculdades.

Por outro lado, o modelo escolhido para a Universidade do Rio de Janeiro serviu de importante ponto de referência, tanto para verificar os pontos negativos da instituição em funcionamento, quanto para orientar o pensamento no sentido de estabelecer a autêntica organização universitária no país (ROMANELLI, 1987).

Mas foi em São Paulo que, aos poucos, foi pensada, planejada e instituída uma Universidade que não fosse uma simples agregação de faculdades. Destacaram-se, nessa reflexão, as contribuições de Fernando de Azevedo, Júlio de Mesquita Filho, Alcântara Machado, Raul Briquet e Lúcio Rodrigues: até que foi criada a Universidade de São Paulo, pelo Decreto nº 6.283, de 25 de janeiro de 1934, do então interventor federal no Estado de São Paulo, Armando de Salles Oliveira, considerado seu fundador.

O Art. 2º do citado Decreto diz: “São fins da Universidade: a) promover pela pesquisa, o progresso da ciência; b) transmitir pelo ensino, conhecimentos que enriqueçam ou desenvolvam o espírito, ou sejam úteis à vida; c) formar especialistas em todos os ramos da cultura, e técnicos e profissionais em todas as profissões de base científica; d) realizar a obra social de vulgarização das ciências, das letras e das artes, por meio de cursos sintéticos, conferências, palestras, difusão pelo rádio, filmes científicos e congêneres.” (SÃO PAULO, 1934).

Em poucos anos houve, no Brasil, a multiplicação das Universidades, com uma legislação que procurava definir suas características e suas modalidades de ação, especificamente nas Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961 e 1996. Além das Universidades, desde 1997, apareceu também a modalidade dos ‘Centros Universitários’: hoje mais de cem; e continuam as Faculdades Integradas, as Faculdades isoladas e os Institutos de Educação Superior.

A realidade da globalização e as exigências do mercado deram um considerável impulso ao Ensino Superior no Brasil, particularmente na rede privada.

Todos esses dados podem ajudar a redescobrir a função da universidade colocada a serviço do todo o saber. Indicam-se a seguir uma definição de universidade a ser comparada com as características da universidade apresentadas na Constituição da República Federativa do Brasil.

A Universidade foi recentemente definida como “um centro de criatividade e de irradiação do saber para o bem da sociedade” (JOÃO PAULO II, 1990, p. 5).

E, para conseguir tal objetivo, a Universidade se consagra à investigação, ao ensino e formação dos estudantes e a diversos serviços prestados à comunidade. Como se vê, trata-se das três funções básicas da universidade: ensino, pesquisa e extensão, assim expressas no texto da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988: “As universidades... obedecerão ao princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão” (Art. 207). Algo de semelhante, no fundo, pode ser percebido no citado Decreto da Fundação da Universidade de São Paulo, que coloca como ‘fins da universidade’ a pesquisa, o ensino, a formação de especialistas em todos os ramos da cultura e a vulgarização dos conhecimentos.

Pode ser encontrada, pois, uma correspondência entre termos diferentes: o ensino corresponde à ‘irradiação do saber’, a ‘pesquisa’ à ‘criatividade’ e a ‘extensão’ ao ‘bem da sociedade’. E neste último aspecto entra a importância da ética no saber. No fundo quando na Universidade e na pesquisa falta a ética, a universidade não é mais ‘universal’. Trata-se, pois, não apenas de uma universalidade ‘quantitativa’ no ‘saber’, mas também de uma abertura à dimensão ética: todos os saberes a serviço do bem do homem.

Vamos considerar, a seguir, alguns questionamentos éticos que aparecem a partir do desenvolvimento da tecnologia, impulsionado, inclusive, pelo ensino e pesquisa das universidades.

### **3 Questionamentos éticos a partir do desenvolvimento da tecnologia**

Apresentam-se, a seguir, as principais características do conhecimento científico, que deu origem ao desenvolvimento da tecnologia, em diferentes eras históricas, apontando para uma necessária Interdependência entre técnica e antropologia.

#### **3.1 O desenvolvimento da tecnologia: domínio sobre a natureza**

Estamos vivendo numa época de extraordinário desenvolvimento tecnológico. As novas descobertas mudaram profundamente a ‘face da terra’ e a ‘face do homem’ que vive na terra. Mudou a maneira de viver e de relacionar-se das pessoas; e mudou a vida mesma das pessoas. Como se chegou a tudo isso?

Pode-se responder que isso se deu graças ao desenvolvimento da ciência. E quando se desenvolve a ciência?

O conhecimento científico é uma conquista recente da humanidade: tem pouco mais de trezentos anos e surgiu no século XVII com Galileu (1564-1642). Isso não significa que, antes, não houvesse nenhum saber rigoroso, pois, desde a Grécia antiga (século VII a.C.), os homens aspiram a um conhecimento racional que se distinga do mito e do saber comum (conhecimento empírico). Este conhecimento racional, durante a Antiguidade e toda a Idade Média, foi chamado de filosofia e abrangia diversos tipos de conhecimento que se estendiam pela matemática, astronomia, física, biologia, lógica, ética etc. Praticamente, a ciência da Antiguidade e da Idade Média se encontra vinculada à filosofia e dela só se separa quando procura

o seu próprio caminho, ou seja, seu método: o que vai ocorrer apenas na Idade Moderna.

A ciência moderna nasce, pois, com a determinação de um objeto específico de investigação e com o método pelo qual se fará o controle desse conhecimento. Cada ciência torna-se uma ciência particular, no sentido de ter um campo delimitado de pesquisa. O objeto das ciências são os dados próximos, imediatos, perceptíveis pelos sentidos ou por instrumentos, pois, sendo de ordem material e física, são, por isso, suscetíveis de experimentação (método científico-experimental).

As ciências são particulares na medida em que cada uma privilegia setores distintos da realidade física, sensível: a física trata do movimento dos corpos, a química da sua composição, a biologia da vida vegetal e animal etc.

E, trazendo exemplos das ciências humanas, a gramática portuguesa estuda a maneira correta (regras) de falar esta língua, enquanto o direito tem como objeto de estudo as regras de convivência de uma sociedade. A pedagogia estuda sistematicamente o fenômeno da educação e a psicologia estuda o comportamento humano.

Por estes exemplos, vê-se como o conceito de científico não é unívoco, mas análogo. De fato, o método científico tem sua especificidade nas diferentes ciências: não é o mesmo nas ciências experimentais (como a química) e nas ciências humanas e sociais (como o direito, a pedagogia, a história etc.). Nas primeiras, o cientista analisa e ‘manipula’ as coisas; nas humanas procura ‘entender’ as pessoas, com seus comportamentos, seus produtos culturais, suas leis etc.

A preocupação do cientista está na descoberta das regularidades que existem em determinados fatos. Por isso, a ciência é geral, isto é, as observações feitas para alguns fenômenos são generalizadas e expressas pelo enunciado de uma lei. Assim, ao afirmarmos que ‘a água é uma substância

composta de hidrogênio e oxigênio’, estamos fazendo uma afirmação válida para qualquer porção de água.

O mundo construído pela ciência aspira à objetividade: as conclusões podem ser verificadas por qualquer outro membro competente da comunidade científica, pois a racionalidade desse conhecimento procura despojar-se do emotivo, tornando-se impessoal, na medida do possível.

Para ser precisa e objetiva, a ciência dispõe de uma linguagem rigorosa, cujos conceitos são definidos de modo a evitar a ambiguidade. Essa linguagem torna-se cada vez mais precisa na medida em que utiliza a matemática para transformar as qualidades em quantidades.

A matematização da ciência se inicia com Galileu. Ao estabelecer a lei da queda dos corpos, ele mede o espaço e o tempo que um corpo usa para percorrer um plano inclinado. E o final de suas observações é registrado numa fórmula matemática.

Se é verdade que a física é uma ciência rigorosa, por ser altamente ‘matematizável’, no extremo oposto encontram-se as ciências humanas, cujo componente qualitativo não pode ser reduzido à quantidade. No entanto, algumas correntes recorrem à matemática por meio das estatísticas. Pense-se, por exemplo à avaliação de um método pedagógico realizada, quantitativamente, através de uma “estatística” baseada nas notas (de zero a dez) obtidas pelos alunos em questão.

E, por tratar-se de ciências particulares, cada uma com seu método específico, a linguagem, além de rigorosa, vai ser também técnica. De fato, cada ciência tem o seu vocabulário específico. Existem, pois, os termos específicos da medicina, da psicologia, do direito, da pedagogia, da teologia etc.

Podemos perceber também que a ciência moderna se fundamenta na observação e na experimentação. Os exemplos acima trazidos (cf. Galileu) confirmam esta afirmação.

Outro elemento importante é o uso de instrumentos, o que torna a ciência mais rigorosa, precisa e objetiva. Os instrumentos de medida (desde a balança e o termômetro até os instrumentos atuais bem mais sofisticados) permitem ao cientista ultrapassar a percepção imediata e subjetiva da realidade e fazer uma verificação objetiva dos fenômenos.

A abordagem que a ciência faz da realidade permite a previsibilidade dos fenômenos (pense-se na ‘previsão’ do tempo, feita pelos meteorologistas): o que, conseqüentemente, possibilita um maior poder para a transformação da natureza.

E’ preciso, porém, retirar do conceito de ciência a falsa ideia de que ela é a única explicação da realidade, como se se tratasse de um conhecimento ‘certo’ e ‘infalível’. Há muito de ‘construção’ e de ‘interpretação’ nos modelos científicos e, às vezes, há teorias contraditórias, como a explicação do fenômeno luminoso. Não raramente acontece que médicos, ‘em nome da ciência’, dão diagnósticos diferentes; e juristas emitem pareceres, em contraste com outros juristas.

Atualmente, a ciência é entendida como uma busca constante de explicações e soluções, de revisão e reavaliação de seus resultados; e tem a consciência clara da sua falibilidade e de seus limites.

Vimos que a abordagem realizada pela ciência permite a previsibilidade dos fenômenos e, conseqüentemente, possibilita um maior poder para a transformação da natureza. Dessa característica da ciência resulta o desenvolvimento da tecnologia, que mudou o habitat humano, particularmente no século XX.

### **3.2 As quatro eras da técnica**

Desde o início da história o homem criou técnicas para poder dominar o mundo. A técnica configura, pois, a relação instrumental da pessoa com o mundo; é o prolongamento e o aumento da potência do corpo.

Sob o ponto de vista da história do desenvolvimento técnico, a humanidade conheceu quatro eras.

A primeira era é a primitiva, chamada também ‘da caça e da pesca’: o homem colhe o que a terra produz espontaneamente. Os instrumentos de trabalho são os de primeiro contato: pedras, paus, flechas e machados são instrumentos de contato direto com o objeto. A essa fase corresponde uma organização social muito simples: a família e a tribo; o modo de habitar é provisório em forma de cabana ou de refúgios naturais, como as grutas.

A fase seguinte, a agrícola-pastoril, caracteriza-se pelo cultivo da terra para dela se tirar a produção: a invenção da roda, a construção da casa, a laboração dos metais, a troca dos produtos, a moeda e a escrita; a construção de defesas: em síntese, a grande civilização agrícola conhecida no Oriente (Egito, Mesopotâmia, Ásia Central), na América pré-colombiana, na Grécia, em Roma. A fase agrícola chegou até a invenção da máquina e continuou ao lado da civilização industrial. Aliás, até mesmo vestígios e zonas de cultura primitiva continuaram a coexistir com as fases sucessivas. Na cultura agrícola a civilização chegou ao grau de desenvolvimento das artes, da literatura e do pensamento filosófico dos quais somos ainda devedores. A organização social atingiu a fase do direito e viveu a experiência que nossa história conhece até o século XVIII.

A era industrial caracteriza-se pela máquina, que amplia muito a força do homem e transforma com mais profundidade a natureza – a matéria-prima – que o homem encontra em seu ambiente; essas máquinas são cada vez mais poderosas, capazes de usar formas cada vez mais novas de energia (vapor, eletricidade, produtos petrolíferos). Surgem os fenômenos próprios da civilização industrial: a questão social, a urbanização, a desagregação da família, o consumismo produtivista, o hedonismo, os problemas demográficos e as revoluções políticas e sociais que se

entrelaçaram. A máquina não transformou somente a matéria-prima, mas também a sociedade e os valores.

Os especialistas em antropologia cultural nos dizem que chegamos à quarta era do mundo, definida por quase todos como era tecnológica. A caracterização da época provém do progresso tecnológico, motivo pelo qual a máquina guia outras máquinas, sendo isso possível sobretudo por meio da informática. A informática permitiu imitar e aumentar não mais a força muscular do homem, mas sua força mental. Não que, para construir a máquina de primeiro tipo, o homem não deva utilizar os recursos mentais: ciência e técnica estão sempre juntas desde que o homem é homem, mas o objetivo das máquinas de informática (*robot* e *computer*) é o de utilizar o cálculo, a informação e o dado mental transmitido pelo homem e de proceder à combinação, simulação e cálculo autônomo.

As implicações desta nova era são imensas e nem todas ainda previsíveis e contrabalançadas. Antes de tudo, foi realizada a fissão do átomo; sendo assim, esta era foi também chamada de era atômica; foi possível realizar o voo espacial, sendo, então, esta era chamada de era espacial. É possível fazer projeções e simulações, sendo nossa era chamada de era do projeto e do futuro. No campo médico, estamos vendo a realização não apenas das máquinas que exploram os raios, as radiações atômicas e a captação da energia nuclear no organismo, mas realizam-se hoje a telemedicina e a computadorização no acompanhamento do doente e na conservação e estudo dos dados nosográficos (=descrição de doenças), gerenciais e de previsão. Outras consequências da era tecnológica são previstas na relação homem-ambiente pelas crescentes consequências de exploração, poluição (até radioativa) e de possíveis mutações biológicas e genéticas com a aplicação das tecnologias de engenharia genética (SGRECCIA, 2017).

Em suma, o desenvolvimento maravilhoso da ciência moderna (a ciência na base de experiências metodicamente organizadas, verificáveis e controláveis ao máximo) e de suas aplicações técnicas sempre mais variáveis e prodigiosas, representa o acontecimento fundamental do nosso tempo. Estamos na época da tecnologia, que pode ser traduzida assim: a lógica da técnica.

Esta lógica da técnica intimamente relacionada com a ciência experimental - a técnica a serviço da ciência, a ciência a serviço da técnica - deu ao ser humano uma nova capacidade, a capacidade de transformar a natureza, multiplicando a produção de bens. E' assim que a economia foi assumindo, na prática, uma influência determinante na nova sociedade. A modernização trouxe consigo uma nova visão do homem e da sociedade. Entramos numa era planetária, através da crescente internacionalização da economia, da técnica e dos meios de comunicação social. Os meios de produção foram adquirindo tamanha importância, que o próprio pensamento passou a ser reduzido à razão funcional ou instrumental, enquanto se perdia o sentido da ética ou dos valores morais. O próprio ser humano começou a contar só pela função produtiva, de eficiência, que ocupa na sociedade. No momento em que essa função cessa, ele perde o seu interesse, o seu valor, é descartado. Por isso, a modernidade exalta a produção e o trabalho. O ser humano que produz, é o que vale, e vale por aquilo que produz. Nesta tendência está também a sempre maior sofisticação da produção (LORSCHIEDER, 1996).

### **3.3 Ciência e Tecnologia: questionamentos éticos**

Ciência e técnica estão desde sempre entrelaçadas para saber mais, dominar mais, ser mais. Há, pois, uma tensão, porque a vontade humana, como que chamada pelo eterno e pelo infinito, não cessa de lutar contra os

limites e de se lançar mais adiante na experiência de uma conquista do cosmo que circunda a vida, do mistério que envolve a mente.

Há no fundo uma vontade incoercível, há, pois, uma ética na sede do saber e do fazer. Ser esta ética ordenada e positiva dependerá não apenas dos fins para os quais se dirige a conquista, mas também dos modos e dos meios que se realizam durante o caminho e a conquista, dependerá sobretudo do projeto de homem e de humanidade que, pouco a pouco, se projetará no horizonte: teleologia e deontologia deverão estar juntas durante o caminho. Entretanto, é certo que sempre houve e haverá um caminho, porque o homem foi feito para caminhar, é peregrino em busca de grandezas maiores do que ele e de horizontes não conquistados ainda.

Mas podemos nos perguntar por que o problema se tornou hoje mais agudo e se fez objeto de questionamento ético.

Quando o homem domesticou o cavalo não surgiram problemas éticos, ainda que essas conquistas tenham servido não só para trabalhar a terra e transportar os produtos, mas também para abastecer os exércitos e aumentar a sede de conquistas. Hoje, o problema ético aparece de modo mais agudo por muitas razões: o crescente potencial explosivo posto nas mãos do homem, capaz de destruir o próprio homem e a humanidade toda; a necessidade de um novo projeto de humanidade que integre as conquistas aos valores humanos perenes e profundos; a convicção de que, para fazer isso, não basta a vontade de alguns ou de algumas leis, mas é necessário um crescimento global da humanidade.

Procuremos, antes de mais nada, definir o papel da técnica em relação à pessoa. A técnica, como práxis, configura a relação instrumental da pessoa com o mundo; é o prolongamento e o aumento da potência do corpo. Por milênios, o homem procurou instrumentos para incrementar a sua força muscular; em nosso tempo – e a mudança é, por isso, de época – o homem inventou meios para aumentar a potência do sistema nervoso

central: não mais apenas para a força muscular, mas também a força mental. Abriu-se uma nova era, a da informática e da robótica, na qual as forças de dominação do mundo cresceram e o cérebro humano teve sua capacidade aumentada pela máquina.

### **3.4 Interdependência entre Técnica e Antropologia**

É um dado comprovado que existe uma interdependência entre o progresso tecnológico e as mutações socioculturais do homem sobre a terra. Além disso, há hoje duas perguntas a fazer: O ‘progresso’, que tecnicamente é linear, comporta da mesma maneira e automaticamente um aperfeiçoamento antropológico? A mutação que retorna sobre o tipo de vida do homem por causa do progresso científico é uma mutação que o próprio homem pode dominar?

Nesse sentido, pode vir em nosso socorro a filosofia da ciência com algumas de suas conclusões bastante compartilhadas.

A primeira observação que vem dessa reflexão filosófica é que o progresso técnico-científico é linear, por isso progressivo, mas, ao mesmo tempo, redutivo. As duas características dependem do fato da ciência experimental, tanto na fase de pesquisa, como no estudo aplicativo, considerar o aspecto quantitativo mensurável e redutível a fórmulas matemáticas do real: portanto, toda conclusão a que chega a ciência experimental corresponde a uma fórmula que leva para a fase sucessiva. Nisto há um progresso, no qual as teorias sucessivas conservam as precedentes ao menos em parte, na parte experimentalmente verificável e ‘não falsificável’; a teoria sucessiva poderá se modificar no sentido de completar, corrigir, reinterpretar, mas não poderá deixar de se basear em conquistas precedentes, nem que seja para corrigi-las. Newton (lei da gravitação universal) pressuporá Galileu, Einstein (relatividade) não poderá

ignorar Newton; nem aqueles que construíram as centrais nucleares podiam ignorar as leis da termodinâmica e os estudos sobre o átomo.

Ao mesmo tempo, essa linearidade quantitativa não pode senão ‘reduzir’ o real a relações matemáticas, causais, quantificáveis. Os aspectos qualitativo, ontológico, finalístico da realidade são isolados. A causalidade ignora a finalidade, a técnica fica sem sentido de direção e de valor.

Com isso não se quer dizer, para sermos precisos, que toda a pesquisa científica esteja privada de ética, justamente pelo mesmo fato de nascer de um impulso ético, que é precisamente constituído pela insaciabilidade do espírito humano, aberto ao conhecimento. Mas essa ética na fonte exige uma foz e uma saída igualmente éticas: para é preciso ir e como é preciso chegar?

A ética do impulso está presente na ciência e na técnica, mas ela não conhece a ética dos meios e dos fins, a deontologia e a teleologia. É por isso que várias correntes filosóficas, o existencialismo, a fenomenologia, o personalismo, as próprias escolas de epistemologia exigiram e exigem uma nova síntese entre cultura tecnológica e humanismo, entre ciências experimentais e ciências humanas, e sobretudo se pede que a ética apreenda o sentido de direção da civilização e garanta o seu caminho.

Essa necessidade se torna mais aguda – e passamos assim a examinar a segunda exigência mencionada – porque o ‘poder’ científico-tecnológico atingiu o nível de ruptura. A ruptura se situa no plano da possibilidade ‘técnica’ de destruir a humanidade inteira por meio da arma atômica ou da poluição do ambiente e, de outro lado, também no plano da possibilidade de introduzir a ‘mutação’ genética do homem. Assim pode ser formulada hoje a pergunta ética: o que se deve fazer ou o que não se deve fazer para que o homem sobreviva e continue homem? Esta pergunta supõe e exige outras duas: o que caracteriza o homem como tal e se é necessário que o homem exista no mundo.

A ética da tecnologia, por isso, não deve ser considerada simplesmente em função da fase aplicativa, mas também em sua insuficiência radical, em sua ambivalência teleológica e em sua dinâmica de saber-poder. Em outras palavras, a tecnologia exige ser completada e ter sua referência numa antropologia global na qual possa encontrar o seu papel ao lado das outras dimensões do homem. Isto supõe um projeto de homem que integre o desenvolvimento tecnológico sem desumanizá-lo e sem absolutizá-lo. A ‘reconstrução’ do mundo passa, obrigatoriamente, por uma nova concepção do homem que aceita apenas uma civilização a serviço do homem e nunca contra ele (SGRECCIA, 2017).

#### **4 A dignidade da pessoa humana: a contribuição da teologia**

O valor que nós hoje damos à pessoa humana precisou de séculos para ser reconhecido. Pode-se, pois, perguntar: Quando e como foi formulado o conceito de ‘pessoa’? Quando e como este conceito foi aplicado ao ser humano?

Os estudiosos concordam em reconhecer que o conceito de pessoa é estranho à filosofia grega. De fato, o conceito de pessoa acentua o singular, o indivíduo, enquanto a filosofia grega dá importância só ao universal, ao ideal, ao abstrato.

O valor absoluto do indivíduo é um dado da revelação cristã. Ela, de fato, não está voltada ao gênero humano de modo abstrato, não diz respeito ao universal, mas é dirigida a todos os homens tomados individualmente, enquanto cada um deles é filho de Deus. No cristianismo, porém, o conceito de pessoa não foi transmitido como um simples dado de fé. Na patrística e na escolástica, ele foi submetido a uma análise racional aprofundada e acabou por adquirir uma sólida veste filosófica.

Percorrendo a história do termo, na antiguidade, seja grega, como romana, o termo “pessoa”, em grego *prósopon* e no latim *persona*,

indicava algo de mutável e não essencial do ser humano: podia ser a máscara de teatro, ou a pessoa gramatical, ou um determinado papel social.

A elaboração do conceito de pessoa se impôs diante da necessidade de ‘entender’ o mistério da Encarnação do Verbo e do mistério da Trindade. Foi determinante, neste sentido, a obra dos Padres Capadócius. Chamam-se “Capadócius” pela região onde eles nasceram (a ‘Capadócia’, situada na atual Turquia) e atuaram, no século IV: e correspondem aos nomes de S. Basílio, S. Gregório de Nissa e S. Gregório Nazianzeno. Os Capadócius admitem, pois, um só Deus, em três pessoas distintas, consubstanciais entre elas. Elas possuem unidade de substância, de operações, de vontade e de ação. Para distinguir as ‘três’ (Pai, Filho e Espírito Santo), eles utilizam o termo *hypóstasis*; e, para afirmar sua unidade (um único Deus), servem-se do termo *ousia*. Eles, pois, definem *ousia* como natureza, ou substância comum; e *hypóstasis* como o aspecto individual de determinação e de distinção. Dessa maneira, o Pai é afirmado na sua característica de princípio, não gerado; o Filho como o gerado e o Espírito Santo como aquele que procede do Pai através do Filho. Daí nasce a fórmula *mya ousia, tréis hypóstaseis*: uma única substância, três pessoas (MILANO, 1985).

Sucessivamente, os padres do Concílio de Calcedônia (451), tentando definir o ‘ser’ de Jesus Cristo, irão servir-se novamente do conceito de *pessoa*. Assim, em Jesus Cristo as naturezas humana e divina não se misturam: Ele, na única pessoa divina do Filho de Deus, une, sem misturá-las, as duas naturezas, humana e divina. Por isso, Cristo é, ao mesmo tempo, visível e invisível, sofre e não sofre.

Em suma, o conceito de pessoa, em Deus, indica a pluralidade (as três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo) e, em Cristo, a unidade (em Jesus Cristo existe uma única pessoa: aquela do Filho de Deus).

Antes, porém, do Concílio de Calcedônia temos a interessante reflexão de S. Agostinho que, pela primeira vez, aplica o conceito de pessoa ao

homem. Para ele, o termo grego *hypóstasis* e ao seu correlativo latino *persona* (pessoa) “não significa uma espécie, mas algo de singular e de individual (*De Trinitate* VII, 6. 11). Analogamente este termo aplica-se também ao homem: “Cada homem individualmente é uma pessoa” (*singulus quisque homo una persona est*). (*De Trinitate*, XV, 7.11). (AGOSTINHO, 2020). A aplicação do termo ‘pessoa’ ao homem é possível a partir da visão bíblica, que apresenta o homem criado “à imagem” de Deus” (Gen 1,27).

Pode-se, então, perguntar qual é o lugar do homem onde se encontra essa imagem de Deus, para S. Agostinho. Essa imagem não está nem no ‘homem exterior’, nem na comunidade familiar, mas na natureza espiritual (*secundum rationalem mentem*). Ali se acha a verdadeira, ainda que imperfeita, imagem, na medida em que o espírito humano, necessariamente consciente de si, apresenta uma estrutura trinitária essencial na tríade ‘memória, inteligência e amor’ (*memória, intelligentia et amor*). (*De Trinitate* 15, 22.42; apud GOMES, 1979, p. 293). Segundo Agostinho, os atos intradivinos da geração (o Pai gera o Filho) e da espiração (o Pai e o Filho estão na origem do Espírito) devem ser entendidos como ações espirituais de entender e de amar (apud GOMES, 1979, p. 189-190).

Em suma, a contribuição de Agostinho é decisiva em dois pontos de vista: a descoberta da interioridade e a passagem analógica do conceito de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem. A descoberta da interioridade leva o pensamento cristão à certeza de que o eu-pessoa é o centro de decisões livres.

Se compararmos a evolução do significado do termo ‘pessoa’, seja na língua grega, como na latina, podemos concluir que se encontra um conteúdo exatamente oposto. Antes ‘pessoa’ indicava as várias identidades que podiam ser aplicadas a um ser humano, em diferentes situações, conforme o papel que precisava desenvolver nestas situações. Mas, no vocabulário cristão, o termo pessoa passa a indicar a irredutível identidade

e unicidade de um indivíduo. ‘Pessoa’ indica, pois, aquele centro único de atribuição ao qual fazem referência todas as ações do indivíduo que as unifica em sentido sincrônico, permanecendo diacronicamente ‘na base’, no ‘substrato’ delas. É interessante, a esse respeito, considerar o sinônimo de pessoa: ‘subsistência’, que, ao pé da letra, significa, pois ‘o que está de baixo’ (CAFFARRA, 2020).

Esta reflexão está, pois, limitada ao período no qual foi formulado o conceito de pessoa. A partir disso haverá todas as sucessivas reflexões que continuam até os nossos dias.

O problema da pessoa foi, frequentemente, debatido na história da filosofia, mas nunca, como hoje, esteve no centro das atenções dos estudiosos. Atualmente, por ele se interessam quase todos, principalmente os filósofos, alguns dos quais fizeram da pessoa o epicentro das suas reflexões, dando origem a uma visão filosófica que recebeu o nome de *personalismo*. O problema da pessoa é, também, estudado por psicólogos, por psicanalistas, por educadores, por políticos, por juristas, por teólogos. Nos conflitos ideológicos e políticos, com frequência, toma-se o respeito aos direitos da pessoa humana como medida para determinar a bondade de uma ideologia ou de um sistema político.

Destacam-se três significativas definições de ‘pessoa’ que se encontram na história da filosofia.

Uma memorável definição encontra-se em Severino Boécio (480-525): “A pessoa é uma substância individual de natureza racional.” (BOETHIUS, 2020, c. 4).

Para Tomás de Aquino (1225-1274), “a pessoa significa o que há de mais nobre no universo, isto é, o subsistente de natureza racional.” (AQUINO, 1980, I, 29, 3).

Na época moderna, podemos lembrar a definição de pessoa que encontramos em Kant: “Os seres humanos são chamados de pessoas porque

a sua natureza os distingue já como fins em si.... O homem, e, em geral, cada ser racional, existe como *fim em si* e não somente como um meio de que esta ou aquela vontade pode servir-se ao seu bel-prazer.” (1958, p. 131).

O problema da pessoa adquiriu uma importância totalmente singular durante o século XX, sobretudo por meio dos seguintes autores: Charles Renouvier (o primeiro que utiliza a palavra ‘personalismo’ 1903), Mounier, Buber, Scheler, Marcel, Maurice Nédoncelle, Guardini, Ricoeur, Heidegger, Edgard Brightman, Paul Ludwig Landsberg, Giorgio Campanini, Danese, Di Nicola. Em todos esses autores há uma recuperação da singularidade do homem e da complexidade do seu ser, enquanto constituído não só de espírito, mas também de matéria.

A seguir, eis a apresentação da Filosofia Personalista feita por Benedito Beni dos Santos (2012, p. 9-10).

*O Personalismo*, embora tenha surgido no início do século XX, só conquistou a sua cidadania no campo da Filosofia na segunda metade do século. Sobretudo desenvolveu-se, nesse período, a vertente cristã do *Personalismo* graças à obra de Emmanuel Mounier, sobretudo o seu livro *Le Personalisme*, publicado em 1949. Podemos afirmar que o *Personalismo* realizou o propósito de Karl Marx: fazer a Filosofia descer das alturas da abstração para a vida concreta; ser um instrumento não só de interpretação, mas também de transformação da realidade. *O Personalismo* se insere nesta perspectiva. Ele é, ao mesmo tempo, filosofia, atitude perante a realidade e ação. Considera o ser humano como totalidade: todo ele corpo e todo ele espírito. Ainda mais, considera o homem na perspectiva da evolução: toda a história do universo desemboca no homem. Nesse sentido, podemos dizer que o *Personalismo* foi um antecedente da visão evolucionista cristã de Teilhard de Chardin. Próprio ainda do *Personalismo* é afirmar a transcendência do homem. Ele não é apenas um elemento da

natureza, um ser entre outros seres, mas é sujeito: dá nome às coisas e age sobre elas. Essa soberania que o homem exerce sobre as coisas tem, como resultado, a cultura em todos os seus aspectos.

Grande é a contribuição do *Personalismo*, ainda hoje, no campo da liberdade, da comunicação, da compreensão e defesa da dignidade humana. Acentuo, sobretudo, a contribuição do *Personalismo* no campo da ética. Trata-se não apenas de uma ética de atos, mas de uma ética da pessoa. Para o *Personalismo*, não se trata apenas de colocar atos bons, mas sim de tornar a pessoa eticamente boa, ou seja, virtuosa, pois a boa árvore dá sempre bons frutos”.

Graças ao diálogo entre teologia e filosofia foi possível a valorização do conceito de pessoa aplicado ao ser humano (RAMPAZZO, 2009). Um reflexo significativo desta valorização se encontra no art. 1º da Constituição de 1988, onde a “dignidade da pessoa humana” aparece com um dos fundamentos da República Federativa do Brasil.

A seguir procura-se mostrar uma significativa valorização deste princípio na área da Bioética.

## **5 Ética e Bioética: questões bioéticas de atualidade à luz do princípio da dignidade da pessoa humana**

Procura-se definir, neste item o conceito de ética e de bioética, aplicado, sucessivamente à tentativa de ‘ré-fabricar o homem’ através da tecnologia.

### **5.1 A Ética ontem e hoje**

O princípio da dignidade da pessoa humana encontra a sua aplicação na ética. De fato, a ética se baseia, essencialmente, no respeito da pessoa humana.

Etimologicamente, ética origina-se do termo grego *ethos*, significando o conjunto de costumes, hábitos, valores de uma determinada

sociedade ou cultura. Os romanos o traduziram para o termo latino *mores*, significando o mesmo que *ethos*, donde provém o termo *moralis*, do qual se deriva o termo ‘moral’ em português.

Na prática, porém, distingue-se a moral da ética. A Moral diz respeito ao comportamento da pessoa que respeita, ou não, seus semelhantes, tornando, assim, seu comportamento bom ou mau dentro de uma determinada cultura.

A ética, por sua vez, é a reflexão sistemática sobre a moral, sendo considerada como um capítulo da filosofia. Pode ser definida como a ciência do comportamento humano em relação aos valores, aos princípios e às normas morais.

Talvez alguns exemplos possam ajudar a entender melhor a diferença entre moral e ética. No período da colonização, no Brasil, a sociedade aceitava *moralmente* a escravidão dos africanos e dos afrodescendentes. Em outros termos, o fato de ter escravos não era considerado pela sociedade da época colonial como algo de *imoral*. Mas este comportamento foi *questionado* exatamente pela ética. Será que pode ser considerado como comportamento bom o fato de ter escravos, de comprá-los e vendê-los como se fossem uma mercadoria? Esta pergunta *ética* questionou o que uma determinada sociedade aceitava como moral, ou, pelo menos, como não-imoral.

Hoje, em várias culturas africanas é aceita, como algo de *normal* a mutilação genital feminina, praticada em adolescentes. É necessário um questionamento *ético* para acabar com esta prática.

Mas a ética não questiona apenas o passado, ou as *outras* culturas. A ética, hoje, questiona, a título de exemplos, a destruição do meio ambiente, o consumismo, o tráfico de armas e de drogas, o sistema capitalista, o sistema coletivista, a engenharia genética etc.

A Ética, assunto tradicionalmente reservado aos estudiosos de filosofia e aos mestres religiosos, na atualidade, passou a ser discutido pelos cidadãos comuns. Por exemplo, debate-se sobre a eticidade dos modos de limitação da natalidade, eutanásia, pena de morte, homossexualismo; discute-se sobre a ética na política, na economia, na administração pública, na ecologia, na ciência e tecnologia.

A reflexão ética acompanhou com dificuldade as transformações das estruturas organizacionais do mundo e das consequentes formas ou estilos de vida da humanidade. Além disso, as mudanças estruturais ocorridas na sociedade, no campo da ética provocaram a passagem da microética para a macroética.

É sabido que a ética grega, medieval e moderna, até meados do século XX, ocupou-se, com ênfase prioritária e, às vezes exclusiva, da ação individual; a ética sempre cuidou que a ação, que começa e termina no sujeito, seja realizada com liberdade, consciência e decisão pessoal.

Hoje vivemos a experiência da prioridade do sujeito-social devido às transformações supracitadas. Aqui, o sujeito da ação moral não é o indivíduo, mas o grupo, a associação, a comunidade política. Numa greve, por exemplo, não há uma pessoa responsável do movimento, mas uma entidade, um grupo organizado e publicamente identificado. A mesma reflexão vale para o ato da eleição, ação única feita por muitos, milhares e milhões de votantes. Portanto, na visão macroética inscrevem-se as atividades feitas em grupos econômicos, tecnocientíficos, sindicais, políticos e religiosos (PEGORARO, 2002).

## **5.2 Bioética: a origem do termo e seu campo de pesquisa**

Desde 1971, quando apareceu o vocábulo 'bioética' no artigo escrito pelo oncólogo Van Rensselaer Potter, da Universidade de Wisconsin (E.U.A.), com o título *The science of survival*, e no ano seguinte, no volume

do mesmo autor com o título *Bioethics: bridge to the future*, esse nome teve um rápido e grande sucesso.

Na realidade o termo tinha aparecido em 1927 no editorial do periódico de ciências naturais *Kosmos*, intitulado *Bioética: um panorama da ética e as relações do ser humano com os animais e plantas*. Autor do editorial foi Fritz Jahr, pastor protestante.

A despeito do título sugerir uma formulação da Bioética direcionada mais ao meio ambiente, Jahr pretendia dizer que, se devia ser respeitada toda a forma de vida, inclusive animais e plantas, tanto mais deviam ser respeitados os humanos (no caso, os judeus). Para ponderar corretamente o contexto no qual deve ser compreendida a formulação de Bioética feita por Fritz Jahr, é importante lembrar que surgiu na mesma época e no mesmo país onde o nazismo estava estruturando sua linha de pensamento (HOSS, 2013).

Voltando para Potter, com quem o termo ganhou muita notoriedade, a origem da palavra bioética está ligada ao diagnóstico dramático que ele apresentou. Nos seus escritos apontou para o perigo que representa para a sobrevivência de todo o ecossistema a separação entre duas áreas do saber, o saber científico e o saber humanista. A clara distinção entre os valores éticos (*ethical values*), que fazem parte da cultura humanista em sentido lato, e os fatos biológicos (*biological facts*) está na raiz daquele processo científico-tecnológico indiscriminado que, segundo Potter, põe em perigo a própria humanidade e a própria sobrevivência sobre a terra. O único caminho possível de solução para essa iminente catástrofe é a constituição de uma ‘ponte’ entre as duas culturas: a científica e a humanístico-moral. Em outros termos, a ética não deve se referir somente ao homem, mas deve estender o olhar para a biosfera em seu conjunto, ou melhor, para cada intervenção científica do homem sobre a vida em geral. A bioética, portanto, deve se ocupar de unir a ‘ética’ e a ‘biologia’, os valores

éticos e os fatos biológicos para a sobrevivência do ecossistema como um todo. O ‘instinto’ de sobrevivência não basta: é preciso elaborar uma ‘ciência’ da sobrevivência que o autor identifica com a *bioética*.

É interessante sublinhar o núcleo conceitual que Potter situa na raiz do nascimento da bioética: a necessidade de que a ciência biológica se faça perguntas éticas, de que o homem se interrogue a respeito da relevância moral de sua intervenção na vida. Trata-se de superar a tendência tecnológico-pragmática do mundo moderno, que aplica imediatamente o saber sem uma mediação racional e, muito menos, moral: a aplicação de todo conhecimento científico pode ter, de fato, consequências imprevisíveis sobre a humanidade, até por efeito da concentração do poder biotecnológico nas mãos de poucos.

Na concepção de Potter, portanto, a bioética se movimenta a partir de uma situação de alarme e de uma preocupação crítica a respeito do progresso da ciência e da sociedade.

Outra característica do pensamento bioético é que essa nova reflexão deve se ocupar, ao mesmo tempo, de todas as intervenções na biosfera e não apenas das intervenções sobre o homem. Há, portanto, uma concepção mais ampla em relação à ética médica tradicional (SGRECCIA, 2017).

Em 1978, a *Encyclopedia of Bioethics* fala sobre a ‘bioética’ nos seguintes termos: “Bioética é um neologismo derivado das palavras gregas *bios* (vida) e *ethike* (ética). Pode-se defini-la como sendo “o estudo sistemático da conduta humana no âmbito das ciências da vida e da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar.” (REICH, 1995, p. XXI).

Pode-se dizer, numa linguagem simples, que a bioética questiona a tecnologia aplicada seja ao homem, desde seu primeiro aparecimento biológico, a partir da concepção até o momento da morte, como também a

tecnologia aplicada à ‘casa comum’, o planeta Terra, que precisa oferecer ao ser humano uma vida com qualidade.

### **5.3 Bioética e ‘Refabricação’ do homem**

Uma das questões que, especialmente nos dias atuais, aparece no campo da bioética diz respeito à possibilidade de ‘refabricação’ inventiva do homem, tornando-o objeto de sua própria técnica, através, por exemplo, da Biomedicina, da Biotecnologia e da Engenharia Genética.

Pode-se dizer, todavia, que, não apenas um possível risco, a refabricação inventiva do homem apresentou-se, mais além, como um efeito real do processo de modernização. Com o desenvolvimento tecnocientífico, o homem moderno perdeu o seu caráter ontológico. A técnica deixou, de fato, de ser um instrumento nas mãos do sujeito humano para torná-lo um objeto, em vista de sua própria refabricação ou reinvenção. Ele é, hoje, produto da sua produção. Nesse sentido Hans Jonas escreveu:

“[...] o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplicasua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana.” (JONAS, 2006, p. 57).

O emprego da técnica mudou a forma com que o ser humano enxergava e se relacionava com o mundo, o que desencadeou, também, a mudança de sua visão de si e de sua própria natureza. Não só a natureza extra-humana foi alterada e desvendada em sua vulnerabilidade, quanto o próprio ser humano teve seu aspecto intra-humano por ele mesmo

modificado, o que desafiou o pensamento ético, que, anteriormente, jamais teve que se preocupar com a mutabilidade da natureza humana.

Tal ruptura foi motivada por uma febre revisionista dos modos e valores do passado, recusados em benefício da ideia de inovação e de novidade, ‘epíteto recomendatório’ dos novos tempos (JONAS, 2013, p. 80). Esse afã pelo que é ‘moderno’ teria nascido de uma ampliação geográfica e mental dos horizontes humanos, provocada por fatores históricos como o surgimento das cidades, a expansão do comércio, a difusão de informações através da invenção da imprensa e as descobertas de novos mundos, os quais colocaram em xeque as verdades únicas e os sistemas antes fechados em si mesmos (OLIVEIRA, 2013, p. 15).

Nesse cenário, superestimando sua autonomia, o ser humano passou a questionar as autoridades constituídas, duvidando de tudo aquilo que, antes, tinha como certo e válido, o que fez crescer sua ânsia por experimentos: tudo pode ser provado, testado, experimentado, percepção que o fez crer ser suficientemente livre para recriar sua própria imagem a partir da ausência de uma imagem pré-definida, uma das consequências metafísicas da ciência moderna.

O problema da possibilidade de o ser humano se redesenhar são os riscos que ela gera somados à inexistência de uma suficiente e compatível responsabilidade. Ao despontar no âmbito intrahumano como possibilidade de melhoramento da própria espécie que a inventou, a *techne* traduziria também um perigo sem precedentes, para o qual a ética da responsabilidade e as reflexões da bioética propostas por Jonas ofereceriam uma alternativa de reflexão que levaria a filosofia para a sua primeira ‘tarefa cósmica’ (JONAS, 1997, p. 31).

O perigo não estaria, portanto, na própria *techne*, mas no fato de que ela tenha prescindido do pensamento ético para dar lugar ao entusiasmo trazido pela nova visão de mundo, que, ao mesmo tempo em que ampliou

as possibilidades e reduziu as certezas, também trouxe novos desafios no que tange à subjugação do homem (OLIVEIRA, 2013, p. 16).

À chance dada ao ser humano de romper com todos os determinismos naturais reinantes até então através da aplicação, em si mesmo, da técnica que ele próprio criou, Jonas deu o nome de ‘refabricação inventiva do homem’, segundo ele, possível de três formas: o prolongamento da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética.

Oliveira (2013, p. 24-25) explica que, ao analisar a tecnologia de prolongamento da vida, cujos êxitos são evidentes no mundo moderno, Jonas toca num dos temas mais relevantes da filosofia contemporânea: a finitude. O tecnocência oferece a chance de que a vida possa ser escolhida para além dos antigos limites impostos pela natureza, de tal forma que, agora, diante dos avanços da biologia celular e dos processos bioquímicos, “a morte não parece mais ser uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável” (JONAS, 2006, p. 58), ou, no mínimo, tratável e adiável, que deve ser combatida com todas as forças por representar a impotência da técnica.

Ocorre que se, de um lado, desejar não morrer pode significar o gosto pela vida, de outro, também pode expressar os medos humanos frente ao desconhecido representado pela finitude, bem como a desesperança em relação às ofertas religiosas de uma vida num além pós morte. Mas, mais que isso, pode representar o sentimento de descompromisso e de irresponsabilidade de um indivíduo para com a manutenção do equilíbrio vital, que depende de um balanço entre morte e procriação.

Tal consideração leva a preocupações práticas bem maiores no que tange à aplicabilidade dessa ‘hipotética bênção’ (JONAS, 2006, p. 58), como o seu impacto sobre a demografia do planeta e o uso dos recursos naturais, o impacto do desequilíbrio entre população jovem e idosa, a possibilidade de o cenário não comportar tal hipótese, e, ainda, a de a

humanidade não suportar a necessária abolição da procriação para que o cenário pudesse comportá-la; dentre outras, como quem a mereceria e o qual seria o custo psicológico de se viver eternamente.

A finitude tem, portanto, um papel ético que afasta todas essas preocupações, qual seja o de impor um limite e fazer o ser humano valorizar sua existência. Nas lições de Hans Jonas, “talvez todos nós necessitemos de um limite inelutável de nossa expectativa de vida para nos incitar a contar os nossos dias e fazer com que eles contem para nós” (JONAS, 2006, p. 59).

Com os avanços da tecnociência no que tange ao alargamento temporal da vida humana, seja no sentido de aumento da longevidade, ou no de continuidade da vida através de procedimentos artificiais em casos de doenças graves, Hans Jonas se questiona a respeito do real benefício dessa conquista. Poderia essa pretensa bênção se tornar uma maldição? Para Jonas, “a mera perspectiva desse presente já levanta questões que nunca foram postas antes no âmbito da escolha prática” (JONAS, 2006, p. 59).

Nas palavras de Oliveira: “Se é velha como utopia, a possibilidade é absolutamente inédita enquanto prática e traz novos desafios éticos, para os quais nenhum modelo ético do passado é suficiente. Jonas acentua o fato de que tais desafios, contudo, devem ser enfrentados segundo princípios e não segundo interesses, sugerindo que a técnica também esconde zelos políticos, econômicos e financeiros que nem sempre colocam o interesse comum (ou o interesse da espécie) como meta final”. (OLIVEIRA, 2013, p. 26-27).

Segundo o mesmo autor (2013, p. 27), as promessas utópicas da tecnologia representariam, por essas razões, uma ameaça à liberdade do homem: a pretensa correção dessa imperfeição humana através da promessa de imortalidade traria consequências nas opções do ser humano, pois, perfeito, não haveria mais o que escolher. Ou seja, caso suas

incorreções e limites fossem superados, nenhuma outra perspectiva de autonomia ou liberdade teria sentido e todas as demais escolhas perderiam qualquer horizonte de preocupações éticas: o que ainda escolher quando se alcançou a eternidade da vida? Qual ainda deve ser a preocupação quando a eternidade é o único horizonte humano? Quais as obrigações, quais os princípios e valores válidos, quais as pressas, as urgências, os sentidos e as efetividades que marcam as escolhas humanas?

A dúvida sobre o sentido da liberdade pode ser também evocada no âmbito do segundo elemento apontado por Jonas como forma de objetificação do homem por parte da técnica: o controle do comportamento. O progresso das ciências biomédicas disponibiliza, na forma de um ‘poderio técnico’ muito mais concreto que o da possibilidade de cura da morte, a possibilidade de intervenção nos comportamentos, sentimentos e condutas humanas. Jonas apresenta essas possibilidades como exemplos de intervenções para as quais as éticas do passado também não seriam mais suficientes: controle psíquico do comportamento pela via de agentes químicos ou por eletrodos instalados no cérebro com fins ‘defensáveis’ e até ‘louváveis’ (JONAS, 2006, p. 59) são eventos que não estavam em vista de nenhum sistema ético passado.

Para Jonas, o risco é grande porque “os renitentes problemas da ordem e da anomia na moderna sociedade de massas tornam extremamente sedutora, para os fins de manipulação social, a aplicação desses métodos de controle de forma não medicinal” (JONAS, 2006, p. 60). A sedução de tais procedimentos para o uso social aparece, pois, como o grande problema apontado pelo filósofo, mais que qualquer uso terapêutico.

Jelson Roberto de Oliveira esclarece: “Mais uma vez a questão diz respeito à capacidade do ser humano de impor limites a si mesmo, ou seja, a essa sedução, trazendo inúmeras questões quanto aos direitos e à dignidade do ser humano: induzir ou não aprendizagens em crianças? Aplicar

medicamentos de controles de humor? Pacificar eletronicamente indivíduos revoltosos? Induzir quimicamente felicidade e prazer? Controlar artificialmente sentimentos tão complexos como paixão e amor? Ministrare medicamentos com o fim de aumentar a produtividade de funcionários? Coagir comportamentos agressivos por meio de drogas ou provocar motivações artificiais em determinados indivíduos? Contornar comportamentos criminosos ou violentos por meio de tais procedimentos?” (2013, p. 30-31).

Essas questões colocam em xeque a existência da possibilidade de se conciliar os artifícios da *techne* com a ética da responsabilidade, questionamento que também se estende ao âmbito da manipulação genética, entendida por Jonas como o campo mais profícuo das formas de tecnologia antro-po-biológicas, exigindo, por essa razão, maior importância.

Para o filósofo, as “manipulações metódicas da substância humana hereditária para obter propriedades desejadas ou eliminar propriedades indesejadas na descendência” (JONAS, 1997, p. 114) são o ponto nevrálgico da tecnologia biológica aplicada nos experimentos com seres humanos. Envolvem técnicas como a eugenia positiva, vista como a tentativa de selecionar geneticamente seres humanos com o objetivo de melhoramento da espécie; a eugenia negativa ou preventiva, vista como a tentativa de evitar a transmissão de genes patogênicos ou nocivos; a seleção pré-natal de um embrião estragado; a clonagem; e a arquitetura do DNA, o mais inovador dos métodos, porque, ainda que não possibilite a construção completa de um novo ser, abre a possibilidade de se gerenciar a construção das estruturas vivas através do conceito de cirurgia genética e de trabalho sobre micróbios, gametas e zigotos.

Essas técnicas, e todas as outras citadas anteriormente, apontam as novidades que fazem da biologia o último estágio do desenvolvimento tecnológico, mas também mostram como o aumento do poder de intervenção

produz, em consequência, o aumento dos perigos, vindo a representar uma espécie de “liberdade carente de norma” (JONAS, 1997, p. 30) doada ao ser humano pela microbiologia, que, no final das contas, corresponde, na realidade, ao “prejuízo da liberdade humana devido à coisificação de seus próprios atos” (JONAS, 1997, p. 39).

Por isso mesmo, “o galope tecnológico deve ser colocado sob controle extratecnológico” (JONAS, 1997, p. 39), porque os experimentos tecnocientíficos que querem corrigir o envelhecimento e a morte como um defeito orgânico, os que buscam eliminar formas de comportamento consideradas indesejadas socialmente na forma de “sistemas programados de conduta” (JONAS, 2006, p. 60), e os que pretendem controlar geneticamente os homens futuros com a finalidade de corrigir os defeitos de sua própria evolução, na realidade, ameaçam e/ou afastam a liberdade, a autonomia e a responsabilidade do ser humano, sem as quais, não se pode falar numa existência ética. Deve, portanto, prevalecer o ‘poder sobre o poder’ (JONAS, 1997, p. 48): o poder ético sobre o poder técnico (RAMPAZZO & NASCIMENTO, 2019).

## **Conclusão**

Procurou-se apresentar, neste estudo, a necessidade do diálogo interdisciplinar entre teologia, filosofia e ciência, aplicado, de maneira particular em questões bioéticas de atualidade.

Com tal objetivo mostrou-se como a aspiração à universalidade do saber já estava presente na época da fundação da universidade. Sucessivamente a história da humanidade foi caracterizada por um extraordinário desenvolvimento tecnológico, com o risco de ser considerado como a única forma do saber. Mas ressaltou-se uma necessária interdependência entre Técnica e Antropologia. Esta interdependência está baseada no princípio da dignidade da pessoa humana: um valor que historicamente apareceu

graças à reflexão teológica. Para concluir aplicou-se tal princípio no campo da Ética e da Bioética, mostrando o risco atual do ser humano ser reduzido a um simples objeto que pode até ser ‘refabricado’.

Em suma, o ‘saber’ precisa ser acompanhado sempre pela ‘sabedoria’.

## Referências

AGOSTINHO, Santo. De Trinitate: libri quindecim. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>. Acesso em: 10 out. 2020.

AQUINO, São Tomás. Suma Teológica. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. Disponível em: <http://permanencia.org.br/drupal/node/172>. Acesso em: 10 out. 2020.

BOETHIUS. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,\\_Boethius,\\_Severinus,\\_Liber\\_De\\_Persona\\_Et\\_Duabus\\_Naturis\\_Contra\\_Eutychem\\_Et\\_Nestorium,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius,_Severinus,_Liber_De_Persona_Et_Duabus_Naturis_Contra_Eutychem_Et_Nestorium,_MLT.pdf). Acesso em: 10 ago. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 10 ago. 2020.

CAFFARRA, Carlo. La persona umana: aspetti teologici. Disponível em: [http://www.caffarra.it/personau\\_96.php](http://www.caffarra.it/personau_96.php). Acesso em: 10 ago. 2020.

GOMES, Cirilo Folch. A doutrina da Trindade Eterna: o significado da expressão “três pessoas”. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, 1979.

HOSS, Geni Maria. Fritz Jahr e o Imperativo Bioético Debate sobre o início da Bioética na Alemanha e sua importância em nível internacional. *Bioethikós*, São Paulo, n. 7, v. 1, p. 84-86, 2013. Disponível em: <http://www.saocamillo-sp.br/pdf/bioethikos/99/a10.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2020.

JOÃO PAULO II. Universidades Católicas. São Paulo: Editora Paulinas, 1990.

JONAS, Hans. Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad. Trad. Carlos Fortea Gil. Barcelona: Editorial Paidós, 1997.

JONAS, Hans. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Editora Contraponto: PUCRio, 2006.

JONAS, Hans. Essais philosophiques: Du credo ancien à l'homme technologique. Édité par Damien Bazin et Olivier Depré; coordination scientifique et préface par Olivier Depré. Paris: Ed. Vrin, 2013.

KANT, Immanuel. Fondamenti dela metafisica dei costumi. Traduzione di Mario Corsi. Firenze: Editrice La Nuova Italia, 1958.

LARROYO, Francisco. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. História Geral da Pedagogia. 2. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1974. 2 v.

LORSCHIEDER, Aloísio. A religiosidade no limiar do 3º milênio. Fragmentos de Cultura, Goiânia, n. 17, ano 6, p. 7-15, maio, 1996.

MILANO, Andrea. Trinità. In: BARBAGLIO, Giuseppe & DIANICH, Severino (org.). Nuovo Dizionario di Teologia. 4. ed. Milano: Edizioni Paoline, 1985. p. 1782-1808.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotécnica. Problemata International Journal of Philosophy, João Pessoa: UFPB, v. 4, n. 2, p. 13-38, set./nov. 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/16966/9824>. Acesso em: 15 dez. 2020.

PACHECO, Maria Cândida Monteiro. Trivium e Quadrivium. In: HISTÓRIA da Universidade em Portugal (1290-1536). Coimbra: Editora Universidade de Coimbra, 1997. v. I.

PEGORARO, Olinto A. Ética e Ciência: fundamentos filosóficos da Bioética. In: PALÁCIOS, M. et al (org.). Ética, Ciência e Saúde. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 46-61.

RAMPAZZO, Lino. A contribuição da teologia patrística na formulação do conceito de pessoa: base para o reconhecimento jurídico. In: RAMPAZZO, Lino & SILVA, Paulo Cesar da (org.). Pessoa justiça social e bioética. Campinas: Editora Átomo & Alínea, 2009. p. 11-42.

RAMPAZZO, Lino & NASCIMENTO, Larissa Schubert. Da influência do progresso tecnocientífico na Medicina à refabricação inventiva do homem: uma análise à luz da ética da responsabilidade de Hans Jonas. In: CAVALCANTI, Ana Elizabeth Lapa Wanderley et al. Biodireito e direitos dos animais. Florianópolis: CONPEDI, 2019. p. 127-145. Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/no85g2cd/pjygo2f8/9l9842432z89rtxU.pdf>. Acesso em: 15 dez, 2020.

REICH, Warren T. (Ed.). Encyclopedia of Bioethics. 2. ed. New York: Ed. Macmillan Library Reference. 1995.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. História da educação no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

SGREGGIA, Elio. Manual de Bioética: I - Fundamentos e Ética Biomédica. Tradução de Orlando Soares Moreira. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

SANTOS, Benedito Beni dos. Apresentação. In: RAMPAZZO, Lino & DIAS, Mário José (org.). Pessoa, comunidade e instituições na obra de E. Mounier e de Ricoeur. Campinas: Alínea, 2012. p. 9-10.

SÃO PAULO. Decreto n.º 6.283 de 25 de janeiro de 1934. Disponível em: <http://citrus.uspnet.usp.br/leginf/criacao/decreto6283.htm>. Acesso em: 30 ago. 2020.

## Filosofia e ciência: sua relação e importância no ensino médio

*Francisco de Assis Costa da Silva*<sup>1</sup>  
*Wendel Alves dos Santos*<sup>2</sup>

### 1 Introdução

No senso comum a ciência é tida como a forma de conhecimento mais “segura”, confiável e credível diante da necessidade de explicar ou resolver uma problemática. Ora, o termo ciência origina-se da palavra latina *scientia*, que significa conhecimento (VASCONCELOS 2011), conhecimento este buscado de forma racional e rigorosa já desde a antiguidade, como com os filósofos gregos, que vão deixando os mitos e começam a investigar a natureza na busca de formas de explicar a realidade e o princípio de tudo. Com a revolução científica no século XVI, a ciência começou a se separar ou a se destacar das demais formas de conhecimento abarcadas pela filosofia, progredindo rapidamente e dividindo-se em campos como a biologia, a física, a matemática e a química, especializando-se cada vez

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma (2007). Mestre em Teologia Fundamental pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma (2004). Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (1993). Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1997). Licenciatura em Letras Clássicas: Português-Latim-Literaturas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998). Leciona no Mestrado em Filosofia do Perfil. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Diretor do Colégio Diocesano Seridoense. Foi professor do Departamento de Letras da Universidade Federal do Pernambuco. Foi Reitor do Seminário Diocesano São João Maria Vianey. Diretor da Faculdade Eugênio Sales. Foi Coordenador do Curso de Filosofia da UERN Caicó, Diretor do Campus de Caicó (UERN). Tradutor e revisor de textos latinos, principalmente, do período medieval. Tem como área de atuação: Ensino de Filosofia, Política Moderna e Contemporânea, Filosofia Antiga e Medieval Ontologia, Hermenêutica Bíblica, Análise do Discurso, Teologia Fundamental, Teologia Pastoral, Teologia Dogmática, Doutrina Social da Igreja, Ética Social e Cristã. <http://lattes.cnpq.br/9015115945793735> E-mail: [diretor@cdscaico.com.br](mailto:diretor@cdscaico.com.br). <http://orcid.org/0000-0001-9874-0784>

<sup>2</sup>Mestre em Filosofia (Prof-Filo) da UERN, Licenciado em Filosofia (UERN), Professo do Ensino Fundamental II no Colégio Diocesano Seridoense. E-mail:

mais nestas áreas e, conseqüentemente, produzindo maiores efeitos na humanidade, tanto benéficos quanto maléficos, como será visto.

Diante de todo este avanço, emerge a indagação a respeito dos rumos para os quais a ciência pode levar a humanidade, sobre quais são suas motivações, seus limites, seus valores. Por conseguinte, emerge também a discussão sobre a importância e a contribuição que a filosofia pode dar à ciência ante a necessidade de se lançar um pensamento reflexivo sobre ela, questionando as práticas de pesquisa, os métodos adotados na elaboração de teses e no processo de construção do conhecimento, além do impacto das descobertas e da atividade científica na realidade. A partir daí, percebe-se a importância do objetivo do presente trabalho, que é discutir a relevância deste assunto para o ensino de filosofia, como também sua necessidade para os alunos do ensino médio. Compreende-se que, por meio de uma experiência do pensar filosoficamente a ciência, estes poderão desenvolver novos entendimentos sobre o que é a própria ciência, poderão também cultivar novas posturas diante do que se apresenta como dados e conhecimento científico e até mesmo ter um novo olhar sobre a realidade, cuja construção muito se baseia neste tipo de conhecimento.

Para abordarmos estas reflexões, utilizaremos alguns conceitos popperianos como o de falseabilidade, o de progresso científico, o de objetividade, entre outros citados à frente. O conceito de falseabilidade é apresentado por Popper como o critério de demarcação e consiste no entendimento de que, para que uma teoria seja considerada científica, ela deve ser passível de falseamento, ou seja, tal teoria deve dar margens para ser posta à prova para poder ser descartada como falsa, caso sucumba à prova, ou corroborada, caso passe por esta. Isto nos leva à compreensão do conceito de ciência, que para Popper não é um sistema de enunciados certos e imutáveis, mas um tipo de conhecimento que está em constante desenvolvimento e cujas leis não passam de conjecturas que são superadas

à medida que novas ideias vão sendo corroboradas. Dessa forma, o conceito de progresso científico no pensamento popperiano não diz respeito ao acúmulo de conhecimentos, mas na possibilidade de se debater e contrapor ideias divergentes livremente, pois só esse livre debate possibilitará as condições para se comparar e provar perspectivas e hipóteses diferentes sobre um mesmo assunto e assim descartar as menos prováveis e considerar as que se reafirmam. Por conseguinte, veremos que a objetividade da ciência para Popper não estará na ausência de interesse particular por parte do cientista, ou na ausência da influência dos valores sociais, mas nas condições favoráveis para um livre debate de ideias.

Isto posto, o desenvolvimento deste texto foi dividido em três partes. O itinerário percorrido começa em um primeiro momento com a apresentação da relação que há entre filosofia e ciência, realizando, a princípio, um esboço histórico desde a antiguidade, com o surgimento da filosofia dos pré-socráticos, considerada a origem da ciência ocidental, passando por Platão, que apresenta quatro modos ou graus do conhecimento no qual a ciência (*epistémé*) seria o conhecimento racional das essências, das ideias imutáveis e universais, e também Aristóteles, com os seus três grandes grupos de conhecimento: as ciências teoréticas, as ciências práticas e as ciências produtivas ou poéticas. Posteriormente, aborda-se a Ciência Medieval que era fortemente influenciada por Aristóteles, mas que já trazia as raízes da ciência moderna, como se pode constatar nos estudos empreendidos principalmente por Robert Grosseteste e Roger Bacon, na Escola de Oxford, que já faziam uso da matemática em suas pesquisas. Devido à revolução ocasionada na ciência pelo uso da matemática em estudos e experimentos são apresentados alguns traços históricos dela desde a Grécia antiga, passando pela era de ouro com Euclides, Arquimedes e Apolônio de Perga até o Renascimento. No final desta parte, verifica-se que a ciência deixa de ser uma interpretação contemplativa da natureza para tornar-se

experiência ativa, mensurando e quantificando os objetos e o mundo. Como personagens deste período, destacam-se Francis Bacon, Galileu e Newton. Enfatizam-se também a demarcação e a ruptura entre filosofia e ciência que começou com o embate entre as concepções realista e idealista das possibilidades de conhecimento dos objetos.

Na segunda parte (A importância da filosofia para a ciência), discorreremos sobre a importância da relação Filosofia e Ciência ainda hoje a partir de duas questões: a) sobre o alcance cognitivo da ciência; e b) sobre as implicações éticas das pesquisas científicas e de suas aplicações. Como auxílio para refletir estes pontos apresentamos alguns aspectos do pensamento de Karl Popper com ênfase na falseabilidade. Além dele, contaremos também com a contribuição de Pablo Rubén Mariconda para refletir acerca da segunda questão e pensar sobre as implicações éticas das pesquisas científicas a partir da distinção e reflexão dos chamados valores cognitivos e valores sociais.

Reconhecida a importância da filosofia não só na história da ciência, mas também nos dias de hoje, trataremos na última parte deste texto da relevância do ensino de filosofia da ciência para os alunos do ensino médio, enfatizando que abordar a ciência de forma filosófica irá propiciar um olhar crítico e reflexivo a algo que já faz parte da vida deles, do seu dia-a-dia, sendo também uma ótima oportunidade de proporcionar um ensino interdisciplinar com as matérias de física, biologia, química.

## **2 A filosofia e a ciência**

Apesar da filosofia da ciência ter se consolidado como campo de investigação no século XIX, ao examinar as suas atribuições como a análise das afirmações e dos conceitos científicos, os modelos científicos e as implicações dos seus métodos no estudo da realidade, o estudo e compreensão da forma como são produzidas as hipóteses e as explicações

sobre os fenômenos, a classificação das ciências, entre outras, percebemos uma relação íntima com a teoria do conhecimento (epistemologia) e a ontologia. Esta vinculação foi concebida desde a antiguidade por meio dos primeiros filósofos que se inquietaram por encontrar explicações racionais para o surgimento e a existência do mundo. Diante disto, se faz necessário nos deter, mesmo que de forma rápida e introdutória, em uma visão histórica da relação filosofia e ciência para melhor compreendermos a importância da correspondência entre estes dois campos de conhecimento.

## 2.1. A Ciência antiga

A ciência desenvolvida e praticada pelos pré-socráticos é considerada a filosofia que eles produziram a partir de formulações não mais baseadas apenas nos mitos, mas com elementos racionais sobre o existente. Ora, o caminho percorrido e os procedimentos utilizados em uma investigação são, justamente, o método adotado para chegar a um fim. Neste caso, o meio utilizado nesta busca foi o da observação e análise da realidade que possibilitou aos filósofos pré-socráticos o desenvolvimento de respostas que apresentavam os elementos como água, ar, fogo e terra como sendo o princípio explicativo (*arché*) da realidade; por isso os filósofos pré-socráticos também foram chamados de filósofos da natureza (*physis*).<sup>3</sup>

Os filósofos da natureza não apresentaram sistemas de leis e teorias sobre a realidade, mas suas explicações são engendradas de forma original, pois eles tinham como instrumento apenas a observação racional e

---

<sup>3</sup> É importante ressaltar que Karl Popper (cujo pensamento veremos mais à frente), em *Conjecturas e Refutações*, afirma que a ciência não se origina diretamente de uma coleção de observações ou na invenção de experimentos, mas sim na discussão crítica dos mitos, das técnicas e práticas mágicas. Com isso, ele queria criticar o caráter dogmático de algumas teorias que queriam se mostrar irrefutáveis, assim como a autoridade dos mitos era inquestionável na antiguidade; como também queria realçar o caráter crítico que a ciência deve ter ao mesmo tempo em que deve estar aberta a críticas feitas às suas leis, como foi com os primeiros filósofos, cujas teorias não eram transmitidas como dogmas, mas abertas a discussões e reformulações, pois os mitos não supriam mais os questionamentos que eles levantavam sobre o mundo.

tinham como objeto a permanência e as mudanças que ocorrem na natureza e os fenômenos naturais. Tales de Mileto observou que onde havia água havia vida, que o corpo humano é constituído em sua maior parte de líquidos e que, quando os animais morriam, sua carcaça secava. Concluiu então que a água e a umidade estava em tudo, seja de uma forma condensada ou de forma dispersa. Assim foi também com Anaximandro e seu elemento indeterminado (*apeiron*), Anaxímenes e o ar, Heráclito e o fogo, além de Pitágoras e os números. O que há em comum nestes filósofos é a busca pelo princípio constitutivo da *physis*, que não é entendida apenas como o mundo material, mas:

Em todos eles, a noção de *physis* está associada a alguma coisa que é fundamental e radical (constitui a base e a raiz) e que, possuindo o atributo da permanência, subjaz ao que é mutável e transitório. Esse princípio é, portanto, constitutivo, mas é também, dentro do pensamento milesiano, principalmente originário e formativo (gerativo). (POLITO; SILVA FILHO, 2013, p. 335)

A *physis* é toda a realidade existente, cujo princípio não agiu apenas na origem do cosmos, mas é atuante na permanência e nas transformações das coisas. Ela abarca a totalidade de tudo que é e, assim, é a manifestação visível da *arkhé*, do modo como esta se faz percebida e pensada, pois a *physis* pode ser apreendida em tudo o que existe e em tudo o que aparece e acontece, como o céu, a terra, os astros, os homens e animais (CHAUÍ, 2002).

Entretanto, um filósofo pré-socrático analisou a natureza a partir de um olhar racional mais abstrato, e com isso não enxergou nenhum elemento natural como sendo o princípio constitutivo da realidade. Ele afirma que as coisas que existem têm Ser, e o que não tem Ser não existe. Este filósofo é Parmênides de Eléia (530-470 a.C.), que, na sua obra *Da Natureza*, coloca na boca da deusa representante da razão: “Necessário é o

dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar” (PARMÊNIDES, 1996, p. 133). Para ele, a *arkhé* é o ser, ou o ente que é – princípio de identidade – e o contrário disso, o não-ser, não existe, pois não é possível – princípio de não-contradição. O ser é eterno, imóvel, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível; dessa forma, a mudança, a transitoriedade e as transformações que percebemos na natureza são ilusões causadas pelos sentidos. Com Parmênides, então, teria nascido o que hoje conhecemos como ontologia (CHAUÍ, 2002).

Algo que também interessa para nós no filósofo de Eléia é que, por sua obra, que se trata de um grande poema, ele se torna um dos primeiros (senão o primeiro) a distinguir dois tipos de conhecimento: a *alétheia* e a *doxa*. Parmênides divide o poema em duas partes nas quais apresenta o caminho da verdade e o caminho da opinião. Mas o que diferencia estes dois tipos de conhecimento?

A distinção fundamental entre os dois caminhos está em que, no primeiro, o homem se deixa conduzir apenas pela razão e é então levado à evidência de que "o que é, é — e não pode deixar de ser" (primeira formulação explícita do princípio lógico ontológico de identidade). Já na segunda via, "os mortais de duas cabeças", pelo fato de atentarem para os dados empíricos, as informações dos sentidos, não chegariam ao desvelamento da verdade (*aletheia*) e à certeza, permanecendo no nível instável das opiniões e das convenções de linguagem. (SOUZA, 1996, p. 26)

A via da verdade (*aletheia*) é trilhada apenas pelo pensamento, pela razão, pois só ela é capaz de captar o ser das coisas e suas características como a imutabilidade, indivisibilidade, continuidade, etc. Só o pensamento puro formula julgamentos lógicos que não necessitam dos dados da experiência sensorial. Já a compreensão do que apreendemos pelos nossos sentidos pode mudar à medida que variam os estados de nossos corpos e

as situações de nossas vidas, findando que o conhecimento que resulta desta experiência não passa de opinião (*doxa*) compartilhada em discussões. Dessa forma, vemos aqui o início da tradição racionalista e, com ela, de uma discussão que perpassou a história da filosofia onde os simpatizantes desta tradição, desde Platão e passando por Descartes, Kant, Hegel e chegando até os nossos dias, não só negariam status de conhecimento aos dados brutos obtidos por via sensorial, como também sustentariam a tese de que conhecer consiste em revelar as estruturas profundas que se encontram veladas pelas aparências dos fenômenos (POLITO; SILVA FILHO, 2013).

Platão, por sua vez, recebeu grande influência de Parmênides, pois, em sua filosofia, expressou desconfiança do conhecimento adquirido pelos sentidos por se tratar de algo impreciso, mutável, subjetivo, o que se configura no que ele também chama de opinião (*doxa*) sobre a realidade. Na República, Platão aborda os conceitos como o de matemática e ciência na qual faz a diferenciação entre *doxa*, *episteme* e *dianóia* apresentando, mais especificamente nos livros V, VI e VII, quatro modos ou graus do conhecimento e no qual a ciência (*episteme*) seria o conhecimento racional das essências, das ideias imutáveis e universais, adquirido pelo exercício do método dialético:

Assim, há quatro dessas disposições na alma que correspondem às quatro subseções de nossa linha: entendimento para a subseção mais elevada, intelecção para a segunda, crença para a terceira e imaginação para a última. Organiza-as numa proporção e considera que cada uma participa em clareza no mesmo grau que seus objetos da verdade e da realidade. (PLATÃO, 2014, p. 288)

Segundo Chauí (2002), para cada modo, grau ou subseção existe um objeto específico de conhecimento: o nível mais baixo é o da imaginação, simulacro (a *eikasía* – imagem, conjectura, representação), e tem como

objeto imagens de percepções das coisas sensíveis. Fazem parte deste nível a poesia, a escultura, a pintura e a retórica. O nível seguinte é o da crença (*pístis*), ou seja, confiança que depositamos na sensação. É também o nível da opinião (*doxa*) que formamos a partir das sensações e do que nos é passado; conhecimento que não foi demonstrado nem provado, mas que é aceito pelas experiências dos sentidos e pelos hábitos e costumes nos quais fomos educados. Esses dois tipos de conhecimento têm como objeto o mundo sensível, já os outros dois seguintes correspondem ao mundo inteligível. O próximo nível é o da intelecção (ou *diánoia*), conhecimento que opera por etapas sucessivas de raciocínio para se chegar a uma conclusão. Fazem parte deste nível os objetos matemáticos como a aritmética, a geometria, música e astronomia. Embora tratem de realidades inteligíveis, estes conhecimentos se utilizam de imagens para melhor compreendê-los, por isso são considerados inferiores. Por fim, o nível mais alto, o da verdadeira ciência, é o do entendimento (*nósis* – ação de conceber uma coisa pela inteligência, ato intelectual de conhecimento). “Esse nível é o mais alto, é o que conhece a essência, designada por Platão com a palavra *eidos*, a forma inteligível, a ideia, a verdade incondicionada” (CHAUÍ, 2002, p. 253).

Posto esta classificação, vemos que a ciência, ou *episteme*, em Platão, se trata de um conhecimento adquirido por meio dos atos de intuição intelectual que, por meio da dialética, conduz o pensamento na contemplação das ideias e no conhecimento dos princípios.

Por sua vez, Aristóteles não desvalorizou tanto os sentidos, ao contrário, ele se utilizou da observação e da coleta de dados justamente no intuito de compreender e explicar o movimento presente na natureza. Segundo Pinedo e Pinedo (2008), Aristóteles representa um avanço importante para a história da ciência, pois, além de ter fundado várias disciplinas científicas (como a taxionomia biológica, a meteorologia, a

dinâmica e a hidrostática), ele deu um passo a mais na direção da ciência tal como hoje a conhecemos, encarando a observação da natureza de um ponto de vista mais sistemático. Ora, para o ocidente, até o século XIX, a filosofia e a ciência eram uma só e mesma coisa, e a filosofia de Aristóteles foi a base para a ciência de grande parte deste período.

Ele apresenta três grandes grupos de conhecimento: as ciências teóricas, cujo fim é a verdade; as ciências práticas (ética e política), cujo fim é o bem humano; e as ciências produtivas ou poéticas (agricultura, escultura, engenharia, medicina, sapataria, poesia, etc), cujo fim é uma obra. O conhecimento científico para ele corresponde ao conhecimento dos princípios e das causas dos seres e dos objetos; neste caso, nos deteremos apenas nas ciências teóricas porque também são as mais perfeitas, visto que é um conhecimento desejado por si mesmo, não por outro fim:

Ademais, o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível. De fato, quem deseja a ciência por si mesma deseja acima de tudo a que é ciência em máximo grau, e esta é a ciência do que é maximamente cognoscível. Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas. (ARISTÓTELES, 2002, p. 11)

O estagirita divide as ciências teóricas em três, segundo a presença ou ausência de movimento, visto que não existe ciência apenas do que é imutável, diferentemente de Platão. A primeira delas é a física que, segundo Chauí (2002), corresponde à ciência da natureza, chamada mais tarde também de filosofia natural e que hoje chamamos de física; corresponde também à biologia, no estudo de animais e plantas, e à psicologia.

Em sua obra *Física*, ao apresentar uma definição de natureza (*physis*), Aristóteles diz que:

Entre os entes, uns são por natureza, outros são por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato dizemos que essas e tais coisas são por natureza), e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso. (ARISTÓTELES, 2009, p. 42)

Entendemos que a *physis* é apresentada aqui como causa, pois os objetos que são por natureza têm em si mesmos o princípio do movimento, isto é, independem da ação e da vontade humana e se desenvolvem naturalmente sem nenhuma participação do homem.

A segunda ciência teórica é a matemática, cujos seres têm existência nas coisas físicas (quantidade de frutas, proporções de um objeto, etc), mas que também podem ser separados da matéria pelo pensamento e estudados em si mesmos. Fazem parte desta ciência a aritmética, que estuda os números e suas operações; a geometria, que estuda pontos, linhas, superfícies e figuras; a música ou acústica, que estuda os ritmos e as proporções dos sons; e a astronomia, cujos objetos são os astros imperecíveis (CHAÚÍ, 2002).

Por fim, a terceira ciência é a metafísica ou filosofia primeira, cujo objeto de investigação Aristóteles descreve assim: “o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa” (ARISTÓTELES, 2002, p. 11). É a ciência mais importante, pois investiga os primeiros princípios dos quais dependem os princípios da matemática e da física, sendo a mais universal de todas porque ela não

estuda nenhum ser em particular, mas o ser enquanto ser, os atributos fundamentais a todos os seres.

Conhecer os princípios universais dos seres é o primeiro passo da investigação. Após isso, devem-se deduzir efeitos necessários e características desses seres. É o que afirma Chauí:

Depois de ter investigado os princípios e as causas e de haver mostrado qual é a natureza própria de tais seres, o filósofo deve deduzir as consequências ou os efeitos universais e necessários que decorrem da existência e atuação de tais seres. Por último, o filósofo deve realizar as demonstrações, isto é, mostrar de maneira inequívoca e correta como os seres estudados se vinculam aos seus princípios e como desses seres decorrem consequências ou efeitos necessários. (CHAUÍ, 2002, p. 347)

Na elaboração de sua lógica, também chamada de *Analíticos*, Aristóteles examina fórmulas argumentativas que possibilitem distinguir e demonstrar o conhecimento científico, estabelecendo leis para o raciocínio, nos quais a verdade da conclusão deve ser consequência da verdade das premissas, como também desenvolve regras dos tipos de silogismos. Por conseguinte, pelo que falamos anteriormente, e por várias outras contribuições, Aristóteles é considerado um dos maiores filósofos, pensadores e cientistas da Antiguidade. Ainda sobre a colaboração de Aristóteles para a ciência, Rosa afirma:

Aristóteles dedicou-se, igualmente, a vários ramos da Ciência, como Matemática, Astronomia (Terra esférica, fixa no centro do Universo finito), Física (primeiros argumentos sobre a teoria ondulatória e a propagação da luz, impossibilidade do vácuo, negação do atomismo, movimento natural e movimento forçado), a Química (doutrina dos cinco elementos) e Biologia (classificação dos animais, Embriologia, Anatomia, Zoologia, Botânica). É considerado o pai da Zoologia. Pioneiro no estudo dos fósseis, sustentou Aristóteles serem o resultado de processo de petrificação de restos de animais

e plantas. Em todas essas observações (Biologia, Física e Astronomia) aplicou um rigoroso método lógico, que investigava as causas do objeto que ele observava. (ROSA, 2012, p. 134)

Podemos considerar esta influência de Aristóteles na história da ciência, sendo ele pioneiro em tantos campos, como sendo um fato a favor do entendimento da filosofia como mãe das ciências ou, para não transparecer um ar de superioridade da filosofia em relação aos outros tipos de conhecimento, como sendo elas a mesma coisa, tendo esta compreensão perdurado desde a antiguidade até a modernidade. Antes de passarmos à ciência moderna, porém, vejamos alguns pontos interessantes da ciência medieval.

## **2.2 A Ciência medieval**

No período medieval foi mantida a concepção de ciência recebida da herança grega, na medida em que as obras de Aristóteles e Platão eram traduzidas para o latim, mas com a diferença que esta estava vinculada aos princípios cristãos e se subordinava aos critérios da revelação. A marcante relação “razão” e “fé” expressa bem o espírito deste tempo, na medida em que se tem a intenção de demonstrar “com base na razão as verdades aceitas pela fé ou, pelo menos, a sua logicidade ou a sua não-contraditoriedade com os princípios fundamentais da razão” (REALE; ANTISERI, 2003 p. 127). Os métodos de ensino nas escolas e universidades eram a lição (*lectio*), que consistia na leitura dos livros, e o seminário ou disputa (*disputatio*), que consistia na discussão com os estudantes sobre um tema proposto em forma de pergunta, duas metodologias que comumente voltam a ser propostas e utilizadas (dadas as devidas atualizações e adaptações) nos dias de hoje no ensino de filosofia no Ensino Médio. O convite a indagar sobre a origem e o sentido de nossas ideias, sentimentos e ações é, sem dúvida, um bom começo para a iniciação à filosofia, e o

caminho melhor para isso é familiarizar os alunos com aquilo que é o cerne e o coração da filosofia, o discurso filosófico, que são os textos dos pensadores:

Por que a filosofia é um discurso dotado de características próprias, a iniciação a ela encontra um caminho seguro no ensino da leitura dessa modalidade de discurso, a fim de que os alunos aprendam a descobrir, no movimento e na ordenação das ideias de um texto, a lógica que sustenta a palavra filosófica para que possam analisá-la e comentá-la, primeiro, e interpretá-la, depois. (CHAUÍ, 2009, p. 12)

Quanto à forma hodierna de utilizar *adisputati* como metodologia em sala de aula, ela estaria na promoção de debates envolvendo questões filosóficas trabalhadas com os alunos. Guido, Gallo e Kohan (2013) discutem a importância de um ensino de filosofia a partir dos problemas filosóficos porque a fundamentação desta abordagem está baseada no princípio de que o pensamento filosófico é produzido sempre a partir de problemas; são eles que mobilizam o pensamento e levam cada filósofo a criar seus conceitos. Dessa forma, o

[...] problema nos move a pensar justamente porque não somos capazes de compreendê-lo de antemão; ele não nos oferece uma resposta pronta, mas apresenta-se para nós como um desafio a ser enfrentado, para o qual uma resposta precisa ser construída. (GUIDO; GALLO; KOHAN, 2013, p. 122)

Mas voltemos um pouco nossa atenção ao papel do método na formação do conhecimento científico. As ciências naturais só emergiriam com mais relevância em finais do século XII, quando ocorreu a fundação (1150) da Escola de Medicina, em Salerno, onde foi praticada, por pouco tempo, a dissecação de cadáveres, o que marcou o início, ainda que precário, da Medicina na Europa medieval ocidental (ROSA, 2012).

O historiador da ciência Alexandre Koyré (1982), comentando a teoria histórica de A. C. Crombie, afirma que para este os pensadores do século XIII adquiriram uma concepção da ciência e do método científico que, em seus aspectos fundamentais, era idêntica à do século XVII, mais particularmente na utilização das matemáticas para formular teorias e experiências para sua verificação ou sua rejeição, e, ao aplicar em seguida esse método às pesquisas científicas particulares, estabeleceram uma ciência do mesmo tipo que a de Galileu, Descartes e Newton. Esse entendimento se dá ao considerar o estudo sugestivo e pleno de interesse do desenvolvimento da ótica na Idade Média, empreendido principalmente por Robert Grosseteste<sup>4</sup> (1168 – 1253) e Roger Bacon<sup>5</sup> (1214-1292) na Escola de Oxford, na Inglaterra. A intenção de Crombie seria demonstrar que a ciência moderna, no que tange a métodos experimentais e quantitativos, tem raízes bem sólidas já no século XIII. Para Etienne Gilson (1995), Grosseteste merece ser reconhecido por permitir a aplicação de um método positivo ao estudo das ciências naturais e por afirmar a necessidade da aplicação as matemáticas à física.

Já Roger Bacon é considerado pai da Ciência experimental (alguns consideram Grosseteste, de quem Bacon seguiu os passos), maior cientista deste período histórico e precursor do empirismo moderno. Segundo Rosa (2012, p. 353), Bacon:

Defendeu a investigação científica, utilizou o método indutivo-dedutivo, insistiu no conhecimento exato e extenso dos fatos, considerou a Matemática e a

---

<sup>4</sup> Grosseteste escreveu *De Artibus Liberalibus, Hexameron, De Sphaera* (sustenta a forma esférica do Universo), *Computus Correctorius* (defende a reforma do Calendário e critica a noção pagã da eternidade do Mundo), *De Impressionibus Elementorum* (sobre os fenômenos meteorológicos), *De Iríde* (apoia a teoria da refração da luz de al-Kindi e a aplica ao arco-íris), *De Calore Solis* (argumenta que o calor solar só pode ser produzido pela concentração dos raios solares) e *De Luce* (inclui uma Cosmogonia baseada numa teoria metafísica da luz). (ROSA, 2012, p. 351 - 352).

<sup>5</sup>A pedido do futuro Papa Clemente IV, escreveu Bacon sua principal obra, *Opus Majus* (1257), à qual se seguiriam *Opus Minus* e *Opus Tertium*. (...) Escreveu, ainda, entre outros livros, *Communia Mathematica* (Princípios Gerais da Matemática) e *Communia Naturalium* (Princípios Gerais da Filosofia Natural), dos quais restaram apenas fragmentos. (ROSA, 2012, p. 353).

experimentação como o verdadeiro caminho para o progresso científico, baseou-se em observações, introduziu o conceito de leis da Natureza e estava convencido de que a Ciência poderia resolver todos os problemas do Homem. Cético do ouvir dizer e descrente do método dedutivo, confiava Bacon na experimentação como método apropriado na investigação científica.

O método indutivo-dedutivo, herdado de Aristóteles, era o método usado pelos filósofos desde o século XII. A compreensão de que o conhecimento se desenvolve do mais simples ao complexo e inversamente, isto é, dos princípios aos efeitos e dos efeitos aos princípios, era traduzido também como partindo da teoria à experiência e da experiência à teoria (KOYRÉ, 1982).

Além de colocar a ciência experimental em plano tão elevado, Roger Bacon considera a matemática a porta e a chave das ciências e das coisas deste mundo, das quais permitem um conhecimento certo e que, se nas outras ciências desejamos chegar a uma certeza em que não reste nenhuma dúvida e a uma verdade sem erro possível, devemos fundamentar os conhecimentos nas matemáticas, pois, aplicando a força delas às diferentes ciências particulares, veria que nada de grande pode ser nelas discernido sem as matemáticas (KOYRÉ, 1982).

Foi o uso da matemática junto às experiências no desenvolvimento de pesquisas que trouxe um caráter novo à ciência moderna, por isso, nos sentimos na obrigação, antes de passarmos à ciência moderna, de fazer uma observação mais reservada sobre a matemática no contexto aqui esboçado.

### **2.3 Aspectos históricos da Matemática**

A matemática chegou ao conhecimento dos gregos através das relações comerciais que estes mantinham com povos do mediterrâneo, Oriente Médio, Ásia e Egito, mas o mérito dos gregos está, exatamente, na

sua capacidade de organizar, estruturar, desenvolver e sintetizar, de forma coerente, os conhecimentos básicos para as atividades humanas. Assim, eles contribuíram muito para o desenvolvimento da matemática, mais especificamente nos campos da aritmética e da geometria. Não é à toa que Rosa (2012, p. 139) diz que “os gregos criariam a Matemática, sob o signo da Lógica e da Razão, as quais estabeleceriam definições e axiomas, a partir dos quais se deduziriam todas as proposições seguintes”.

Os gregos fizeram da Matemática uma ciência abstrata, racional e conceitual. Para Boyer (1974), Tales de Mileto é considerado o primeiro grande matemático e o primeiro homem da história a quem foram atribuídas descobertas matemáticas específicas, pois, além de ter formulado o teorema que leva seu nome – que um ângulo inscrito num semicírculo é um ângulo reto – estudiosos afirmam que ele o demonstrou, deu origem à organização dedutiva da geometria e formulou outros teoremas.

Já para os pitagóricos, a matemática tinha um teor místico, pois eles baseavam nos números sua filosofia e seu modo de viver. Segundo Boyer (1974, p. 39):

O número um, diziam eles, é o gerador dos números e o número da razão; o dois é o primeiro número par, ou feminino, o número da opinião; três é o primeiro número masculino verdadeiro, o da harmonia, sendo composto de unidade e diversidade; quatro é o número da justiça ou retribuição indicando o ajuste de contas; cinco é o número do casamento, união dos primeiros números verdadeiros feminino e masculino; e seis é o número da criação. Cada número, por sua vez tinha seus atributos peculiares. O mais sagrado era o dez ou o *tetractys*, pois representava o número do universo, inclusive a soma de todas as possíveis dimensões geométricas.

É certo que outras civilizações atribuíam vários sentidos aos números, mas os pitagóricos foram grandes adoradores destes e isso está expresso na célebre afirmação, atribuída a Pitágoras, “tudo é número”. É

de Pitágoras também o célebre Teorema dos Triângulos Retângulos (o quadrado da hipotenusa de qualquer triângulo retângulo é igual à soma do quadrado dos catetos), bem como o de que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois retos; isso mostra que, apesar de os pitagóricos atribuírem ao número uma natureza mística, seus conceitos de ponto, linha e superfície eram ligados a conceitos corpóreos (ROSA, 2012). Entre as grandes contribuições que esse grupo deu à matemática está o fato de a aritmética, além de ser tida como uma técnica, ser considerada uma disciplina intelectual, pois os pitagóricos não só fizeram dela um ramo da filosofia, como também empreenderam dela uma base para a unificação de todos os aspectos do mundo que os rodeavam. Filolau, por exemplo, um pitagórico que morreu por volta de 390 a.C., inspirou o primeiro sistema astronômico cujo centro do universo não é a terra, mas um grande fogo em torno do qual giravam uniformemente a Terra, o sol, a lua, sete planetas e um décimo corpo colinear com a Terra. Esta visão partiu do entendimento do número dez como perfeito, símbolo da saúde e da harmonia (BOYER, 1974).

Platão e Aristóteles pouco contribuíram com a matemática, no sentido de terem feito novas descobertas; o papel deles foi mais de fomentadores deste conhecimento, tanto que no pórtico da academia de Platão havia um escrito que dizia “não entre aqui quem não for geômetra”. Um exemplo da paixão de Platão pela matemática foi o constante uso de renomados matemáticos amigos e mestres seus como personagens de seus diálogos, como o próprio Teeteto, que dá nome à obra.

Como vimos anteriormente, a matemática em Platão faz parte do terceiro grau do conhecimento, a *diánoia*, um tipo de conhecimento inteligível, cujos princípios e verdade, isto é, axiomas, são assumidos sem que seja demonstrada a causa, mas que, pra ser melhor compreendido, precisa recorrer a representações sensíveis e imagens.

Contudo, a época de ouro da matemática grega começou com Euclides (330 – 260 a.C.), que, além de escrever sobre geometria, tratou de vários tópicos como óptica, astronomia, música e mecânica. Não se sabe muito sobre sua vida, mas a sua obra mais significativa é *Elementos*, considerada um marco na História da Ciência, na evolução da Matemática e no avanço do espírito científico. Para Rosa (2012, p. 149):

O método axiomático empregado nos *Elementos* parte de um conjunto de definições e postulados básicos, dos quais, por deduções rigorosas, decorrem todos os demais teoremas. O encadeamento lógico das ideias e das provas foi utilizado com o objetivo de inviabilizar eventuais objeções dos sofistas, exímios argumentadores, bastante ativos à época. Esse processo lógico faz com que cada proposição venha em seguida às previamente demonstradas. Como escreveu o já citado Pierre Rousseau, Euclides não empregou qualquer figura que não pudesse antes provar que era possível construí-la, qualquer teorema que não estivesse em bases irrefutáveis, qualquer disposição que não pudesse ser associada a um fato evidente. Essa preocupação pelo rigor permitiu a construção de um sistema que permaneceria incontestável por 23 séculos.

*Os Elementos*, segundo Boyer (1974), além de constituir a obra grega sobre matemática mais antiga a chegar até nós, é também o texto mais influente de todos os tempos. Sendo ele escrito por volta de 300 a.C., foi copiado e recopiado várias vezes e, como a conhecemos hoje, é resultado de muitas alterações ao longo dos séculos, devido às transcrições manuais, traduções e alguns acréscimos propositais. Chegaram até nós traduções em árabe, que no século XII foram vertidas para o latim. A primeira versão impressa apareceu em Veneza em 1482. Desde então, calcula-se que mais de mil edições foram publicadas.

Dentre os postulados dos *Elementos*, o V (diz que por um ponto de um plano só é possível traçar uma única reta paralela à outra reta desse mesmo plano) é o mais famoso por não ser tão evidente como os demais

e assim empreender esforços dos matemáticos, ao longo dos séculos, em demonstrá-lo por dedução. Por não ser aceita pelos matemáticos a origem indutiva, experimental e física desse princípio, os insucessos em tentar demonstrar a priori a veracidade desse postulado euclidiano resultariam na Geometria não euclidiana no século XIX (ROSA, 2012).

Outro grande matemático da era de ouro grega foi Arquimedes (287 – 212 a.c.), tido por muitos como o maior cientista da Antiguidade. Ele foi pioneiro na estática, na hidrostática e também na mecânica, além de matemático, geômetra e astrônomo. Foi um personagem bastante versátil, prático e se destacou igualmente como inventor. Segundo Boyer (1974), as narrações da vida de Arquimedes concordam plenamente que ele dava pouco crédito a seus engenhos mecânicos em comparação com os produtos dos seus pensamentos, e, mesmo quando projetava alavancas e outras máquinas, ele estava mais interessado em princípios gerais do que em aplicações práticas. O uso prático da matemática junto às demais ciências como física e astronomia, só foi ser fomentado na modernidade, entretanto, o próprio Arquimedes é também considerado o pai da Física matemática devido aos seus trabalhos pioneiros na Mecânica, na Estática, na Hidrostática e às suas obras *Sobre o equilíbrio dos planos* e *Sobre corpos flutuantes*. Nesta última, estão as duas proposições que exprimem o princípio hidrostático de Arquimedes:

Qualquer sólido mais leve do que um fluido ficará, caso colocado no fluido, submerso de tal forma que o peso do sólido será igual ao peso do fluido deslocado (...). Um sólido mais pesado do que um fluido descenderá, se colocado nele, ao fundo do fluido, e o sólido será, quando pesado no fluido, mais leve do que seu peso real pelo peso do fluido deslocado. (ARQUIMEDES, 1996. p. 75)

Além disso, Rosa (2012) afirma que Arquimedes abriu caminhos na Geometria sólida, lançou as bases do Cálculo integral, criou um sistema

para representar os números grandes e, utilizando um polígono de 92 lados, demonstrou o valor de  $\pi$  ser menor que  $3 \frac{1}{7}$  e maior que  $3 \frac{10}{71}$ .

Apolônio de Perga (262 a.C. - 194 a.c.) forma com Euclides e Arquimedes a tríade de ouro da matemática helênica, mas não iremos nos deter nele. Nos séculos seguintes, vieram matemáticos que não tiveram o brilho desta tríade, mas que tiveram sua importância, Ptolomeu, Diofante de Alexandria, Nicômaco de Gerasa, Proclus de Alexandria, Boécio, Leonardo Fibonacci, considerado o maior matemático da idade média, entre outros. O *Liber Abbaci* de Fibonacci, de 1202, foi a principal obra de Aritmética por vários séculos, sendo o grande divulgador das anotações aritméticas árabes de al-Khwarizmi, além de representar um marco importante no abandono do velho sistema de registro por letras maiúsculas do alfabeto, usadas por gregos e romanos, na disseminação dos numerais árabes e na introdução do zero. Entre os árabes destacou-se al-Khowarizmi com suas tabelas astronômicas e livros sobre aritmética e álgebra. Os árabes foram responsáveis pela tradução de importantes obras matemáticas, como as de Euclides, Arquimedes e Apolônio (BOYER, 1974). A necessidade dos sírios convertidos ao cristianismo de aprender grego para estudar o Novo Testamento e os Padres da Igreja deu condições a eles de se iniciarem na ciência e filosofia gregas. Assim nos explica Etienne Gilson:

Os califas abácidas, cuja dinastia é fundada em 750, apela para os serviços dos sírios, que prosseguem sob os auspícios desses novos senhores seu ensino e seus trabalhos. Assim, Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates, Galiano, Aristóteles, Teofrasto e Alexandre de Afrodídia são traduzidos, seja diretamente do grego em árabe, seja indiretamente do grego em siríaco, depois do siríaco em árabe. Assim, as escolas siríacas foram as intermediárias pelas quais o pensamento grego chegou aos árabes, enquanto não chegava o momento em que devia passar dos árabes aos judeus e aos filósofos do Ocidente cristão. (GILSON, 1995. p. 424)

O mundo árabe se tornou o reduto do saber antigo, no qual estudiosos tinham acesso aos clássicos. Entretanto, na Idade Média, não houve grandes descobertas e avanços muito significativos para as matemáticas. Os personagens que se destacaram contribuíram mais com traduções, comentários, críticas, análises e estudos sobre o que já se tinha.

Até o Renascimento, a Matemática se restringia à Aritmética e à Geometria, porém, teria seu campo bastante ampliado com o desenvolvimento da Álgebra e da Trigonometria. Uma das maiores conquistas do Renascimento Científico seria exatamente esse extraordinário desenvolvimento da Matemática (impulsionado pela crescente ascensão do comércio que pressionava por uma modernização das práticas aritméticas, de cálculos e computação para atender às suas necessidades), que se tornou ferramenta essencial para os avanços notáveis na Astronomia e na Física (Mecânica, Óptica). Seu emprego na área científica e na quantificação dos fenômenos físicos, defendido por ilustres personagens como Nicolau de Cusa e Leonardo da Vinci, se fortaleceria no século XVI com a Astronomia matemática de Copérnico. A Álgebra foi a parte da Matemática que mais se desenvolveu neste Período; entretanto, a Geometria e a Trigonometria despertaram, também, a atenção dos matemáticos por suas aplicações na Astronomia. Aliás, segundo Rosa (2012), é importante ressaltar a íntima relação da Matemática com a Astronomia, sendo que grande número de astrônomos da época eram matemáticos, como o próprio Copérnico, Fracastoro, Benedetti, Clavius, entre outros.

Na modernidade se constatou algo que Roger Bacon defendia já no século XIII, que foi justamente a utilidade da matemática para o desenvolvimento das ciências. Diante disso, dando continuidade às considerações históricas da relação filosofia-ciência, passemos adiante para a época moderna.

## 2.4 A Ciência Moderna

Chegamos à modernidade, entusiasmada com o dito “renascimento da razão”, da cultura greco-romana e com um progressivo desenvolvimento das ciências a partir da procura de novos métodos, resultando em especialidades que aos poucos foram se separando da filosofia e se firmando como campos próprios, como a física e a mecânica que deram saltos com Galileu e Newton. Porém, para entender melhor a ciência aqui forjada, não podemos prescindir da concepção de natureza que se formou neste período.

Vimos que na antiguidade a natureza (*physis*) correspondia a toda realidade cujo princípio era atuante na origem e na existência das coisas. O homem fazia parte dela e era sujeito às suas condições. Enquanto para os gregos, de um modo geral, a natureza era eterna, ou seja, não tendo início e nem fim e sempre existiu em uma espécie de sucessão de ciclos, na Idade Média, a natureza (*natura*) era concebida como criação de Deus, princípio que atua fora dela. Na concepção medieval, o homem continua fazendo parte da natureza e, assim como para os gregos, cabe a ele conhecer as regularidades e causas dela pela contemplação. Na modernidade, Deus ainda é visto como criador da realidade, mas há uma mudança de posição em relação ao lugar do homem. Ele não se porta mais como um simples elemento passivo e contemplativo da natureza, mas começa a tomar uma posição de dominador, fazendo dela objeto do seu conhecimento por meio da manipulação e da experiência científica; dessa forma, a ciência deixa de ser uma interpretação contemplativa da natureza para tornar-se experiência ativa.

Um defensor e colaborador de uma ciência pautada na experiência é Francis Bacon (1561-1626), exímio crítico da filosofia aristotélica que era a base da ciência medieval. Ele não foi o primeiro a aderir a uma filosofia ou ciência experimental; vimos que Roger Bacon e Grosseteste no século XIII

já eram adeptos de tal empreitada. Entretanto, Francis Bacon propôs uma nova abordagem para o método indutivo, e que este deveria ser orientado pelas tábuas da investigação (princípios metodológicos) que funcionariam como critérios essenciais no estudo do objeto ou fenômeno. As tábuas de investigação seriam três: Tábua da presença ou afirmação – levantamento de todos os casos em que o fenômeno ou problema aparece e apresente as mesmas características; tábua das ausências ou negação – verificação dos casos em que o fenômeno não ocorre; e, por fim, a tábua dos graus ou comparações – quando se fazem anotações dos diferentes graus de variação do fenômeno, percebendo as correlações entre as modificações (BACON, 2002). Tais procedimentos experimentais de Bacon abrangem o maior número possível de observações indutivas, a fim de que a natureza seja decomposta com o “fogo da mente”:

Em vista disso, é necessário analisar e decompor, de forma completa, a natureza, não certamente pelo fogo, mas com a mente, que é uma espécie de centelha divina. A primeira obra da verdadeira indução, para a investigação das formas, é a rejeição ou exclusão das naturezas singulares que não são encontradas em nenhuma instância em que está presente a natureza dada, ou encontram-se em qualquer instância em cuja natureza dada não está presente, ou cresçam em qualquer instância em cuja natureza dada decresce, ou decrescem quando a natureza dada cresce. Depois de ter feito as convenientes rejeições ou exclusões na forma devida, restará no fundo, como resíduo donde se evolveram como fumaça as opiniões, a forma afirmativa, sólida, verdadeira e bem determinada. (BACON, 2002, p. 149)

As exclusões e rejeições realizadas neste processo se tratam exatamente das exclusões e rejeições de hipóteses falsas elucidadas a partir da análise das informações e dados enunciados nas tábuas.

Francis Bacon tinha outra preocupação que o levou a colaborar de forma mais original com a ciência moderna e o destaca ainda mais como

um filósofo da ciência: ele pretendeu estabelecer uma nova classificação dos saberes. Em Francis Bacon, conhecer é poder porque tendo o homem o entendimento das causas e dos elementos da natureza, ele poderá dela usufruir para sanar suas necessidades. Por conseguinte, classificar os saberes implica em estender sobre eles o olhar daqueles que os domina e possui. Pascal Nouvel assim nos descreve a pretensão de Bacon:

A obra de Francis Bacon *Instauratio Magna* (A grande Instauração), publicada em 1620, tem a ambição de inaugurar uma nova era, começando por essa classificação. É a grande obra de Bacon. Parece que ele a elaborou durante cerca de 40 anos. E, no entanto, a parte publicada dessa obra está longe de corresponder ao que Bacon tinha projetado. Ela devia, de acordo com seus planos, compor-se de seis partes seguintes: “A revisão das ciências, o novo método, a compilação dos fatos e das observações, a arte de aplicar o método aos fatos compilados, os resultados provisórios do método, os resultados definitivos ou segunda filosofia”. Dessas, apenas três foram realizadas. (NOUVEL, 2013, p. 34)

É na obra *De Dignitate et augmentisscientiarum*, segundo Nouvel (2013), que Bacon apresenta a classificação dos saberes a partir das faculdades humanas. A base da classificação é dividida em três grandes grupos que correspondem a operações do pensamento; são eles: memória, imaginação e razão. A cada uma dessas faculdades correspondem domínios do saber que também se subdividem em outras categorias: à faculdade da memória corresponde a história (antiga, moderna, história da natureza, etc); à imaginação corresponde a poesia (narrativa, dramática, parabólica); e à razão correspondem as diversas ciências (filosofia, que se subdivide em lógica, moral, metafísica, matemática, física, etc). Embora pareça incompleta, esta classificação serviu de inspiração para trabalhos séculos depois, como para o projeto enciclopédico de Diderot e D’Alembert,

em 1751, e também a notação decimal, em vigor nas bibliotecas do mundo, elaborada por Melvil Dewey (1851-1931).

Para alguns historiadores da ciência, como o já citado Koyré, o que foi mais decisivo para o desenvolvimento da ciência moderna foi a matematização do mundo, a possibilidade de compreender as leis e os movimentos dos corpos com base em regras simples e exprimíveis em equações matemáticas. Isso significa que uma nova visão de mundo começou a se estabelecer, uma visão de mundo que ultrapassa a física das qualidades, elevando a condição de uma física das quantidades, pautada em pressupostos de quantificação e mensuração, da natureza e dos corpos. Na origem dessa nova concepção da natureza que mistura experimentação e matematização, destacam-se alguns contribuintes dos quais nos limitaremos a destacar apenas dois: Galileu e Newton.

Galileu (1564-1642) era contrário ao entendimento de sua época, embasado nos escritos de Aristóteles, de como se produzia ciência. Considerava que o conhecimento da essência íntima das substâncias individuais, que era o objeto das investigações, deveria ser substituído pelo conhecimento da lei que preside a ocorrência dos fenômenos, ou seja, o foco de sua ciência não tem como principal preocupação a qualidade, mas as relações quantitativas (LAKATOS, 1986). Foi graças a esta junção entre experiência e matemática que Galileu, a partir da clássica história da experiência com as esferas de diferentes pesos lançadas do alto da Torre de Pisa, formulou a lei da queda livre, que diz que a distância percorrida por um corpo em queda livre é proporcional ao quadrado do tempo de queda - traduzido na fórmula  $s = gt^2/2$  - (EVES, 2004); contrariando Aristóteles, segundo quem o corpo mais pesado deveria cair mais rapidamente. Este é um claro exemplo de uma previsão hipotética formulada com base em uma equação matemática que foi colocada à prova por uma experiência com o objetivo de controle desta hipótese.

Segundo Eves (2004), Galileu fundou a mecânica dos corpos em queda livre, como também lançou os fundamentos da dinâmica em geral, e sobre esses fundamentos mais tarde Newton foi capaz de construir sua ciência. Foi ele o primeiro a perceber a natureza parabólica da trajetória de um projétil no vácuo e a especular sobre leis envolvendo momentos. Assim, devemos a Galileu o moderno espírito científico na forma de uma harmonia entre experiência e teoria associadas à formulação matemática; porém, é com Newton que o primeiro e verdadeiro sucesso do procedimento de matematização do real é obtido.

Isaac Newton (1642 - 1727) é um dos cientistas mais importantes da história da ciência. Ao formular a lei da gravitação dos corpos, ele apresentou uma lei única aplicada a todos os corpos com peso, quer se trate de uma pena ou do astro em torno do qual gravita um sistema planetário. Na fórmula  $F = G \times M_1 \times M_2 / d^2$ ,  $G$  é a constante gravitacional;  $M_1$  e  $M_2$ , as massas de dois corpos quaisquer; e  $d$ , a distância que os separa (NOUVEL, 2013). A concepção de uma lei natural já era concebida antes de Newton, mas ele mostra que a legalidade presente em casos particulares, como o movimento dos corpos em queda livre, poderia se estender por todo o universo. No dizer de Nouvel (2013, p. 53): “Uma única e mesma lei para todo o universo. Lei simples e que se exprime matematicamente. É nisso que consiste o triunfo da mecânica newtoniana que vai encantar seus contemporâneos”.

Para Eves (2004), a obra *Os princípios matemáticos de uma filosofia natural* de 1687, constitui uma grande e completa sistematização da física moderna, sintetizando a mecânica de Galileu e a astronomia de Kepler, como também fornecendo os princípios e a metodologia da pesquisa científica da Natureza. No campo experimental, Newton demonstrou uma habilidade pouco comum; como matemático, ele figura entre os maiores que o mundo já viu. Sua inteligência para com os problemas físicos e a

habilidade para tratá-los matematicamente provavelmente nunca foram superados. Tudo isso valeu ao nosso cientista inglês grande reconhecimento ainda em vida por parte da classe intelectual do seu tempo.

O pensamento de Newton expressa também uma visão que emergiu com o racionalismo de Descartes a partir da compreensão de que a composição substancial do mundo é a *resextenso*, substância extensa, material. Trata-se da concepção de que o movimento e as regularidades percebidas na natureza se dão de forma mecânica:

Oxalá pudéssemos também derivar dos princípios mecânicos os outros fenômenos da natureza, por meio do mesmo gênero de argumentos, porque muitas razões me levam a suspeitar que todos esses fenômenos podem depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e retrocedem umas em relação às outras. Ignorando essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza. Espero, no entanto, que os princípios aqui estabelecidos tragam alguma luz sobre esse ponto ou sobre algum método melhor de filosofar. (NEWTON, 1983, p. 9)

Diante disso, percebemos que a ciência moderna marca uma ruptura epistemológica e ontológica em relação à Antiguidade e à Idade Média. Epistemológica porque os modelos interpretativos da natureza propostos por Francis Bacon, Galileu, Descartes e, principalmente, o proposto por Newton, fundados na matemática e na geometria, resultarão nas condições de possibilidade para o surgimento da física mecânica, que mais tarde se tornará o modelo de cientificidade para as demais áreas do conhecimento humano que pretenderem se designar como ciência. Ontológica porque o próprio homem será visto também como uma pequena máquina, cujos órgãos são assimilados a diversos tipos de engrenagens. Caberá a ele compreender as estruturas de funcionamento da realidade e procurar

entender as leis que regem o funcionamento da matéria, para conhecer melhor o mundo e a si mesmo.

Dessa forma, percebe-se que o modelo científico moderno influencia ainda hoje as ciências positivas em suas pesquisas, principalmente no que diz respeito à formulação de hipóteses e experiências que visam à avaliação e comprovação destas. Contudo, até aqui não se concebia uma oposição ou separação entre ciência e filosofia. As disciplinas como física, matemática, biologia e química faziam parte de um campo conhecido como filosofia natural. Porém, uma das questões que começou a demarcar essa ruptura neste período foi o embate entre as concepções realista e idealista das possibilidades de conhecimento dos objetos.

Para Nouvel (2013), realista é a doutrina que admite a existência de objetos independentes de nossa percepção, pois a realidade é tal como é, independente do sujeito que observa. Há vertentes realistas que compreendem que é possível conhecer o objeto como ele é, como também há outras que defendem que não temos a capacidade de conhecer as coisas como elas são realmente, mas apenas em parte. As coisas, os objetos e os seres que dizemos existir só nos são acessíveis por meio de representações formuladas por nossos sentidos e, por isso, podem acarretar em informações imprecisas, visto que muitas vezes os sentidos nos enganam. É aqui que nascem os problemas da visão realista. As representações são ideias incompletas e provisórias, por isso não podem ser consideradas garantia da verdade de um conhecimento.

Já o idealismo é uma doutrina que só reconhece como reais as ideias. O idealismo absoluto sustentado por Berkeley, segundo Nouvel (2013), leva não somente a duvidar do mundo exterior, mas a afirmar que a única realidade é a que concebemos por nossas ideias. Enquanto no realismo o fator determinante é o objeto, no idealismo o sujeito ocupa o lugar central, e a realidade seria uma representação formulada na consciência do sujeito.

Kant seria o responsável por sintetizar essas duas vertentes e abrir um novo caminho de compreensão a respeito das possibilidades do conhecimento. Para ele, não somos capazes de apreender o objeto em si (a coisa em si), mas apenas informações que chegam à nossa mente pelos nossos sentidos e que são impressões confusas e incoerentes do objeto; entretanto, nós possuímos estruturas de conhecimentos *a priori* que permitem pensar e unificar estas impressões, formulando juízos, conceitos e ideias. Tanto a sensibilidade como o intelecto são modos de conhecer do sujeito, porém, a sensibilidade por si só é cega, e o intelecto sozinho não produz juízos e ideias. Dessa forma, Kant é identificado ao mesmo tempo como realista, pois, só pelo fato de não sabermos o que é a coisa em si não quer dizer que ela não exista, e também como idealista, devido o fato de o conhecimento que nós temos começar com as ideias (NOUVEL 2013).

A filosofia de Kant causou impactos na forma como assentimos aos conhecimentos produzidos pelas ciências, visto que agora, segundo o seu entendimento, tais conhecimentos não descrevem a realidade em si, mas apenas o que nós somos capazes de produzir a partir das informações que nos foram dadas pela sensibilidade. Podemos enxergar uma consequência desse entendimento no que Popper expressa ao dizer que a ciência não prova uma lei, mas apenas a corrobora, visto que constantemente, por meio da descoberta de novas informações e dados antes não percebidas, pode-se contestar e modificar tal lei.

Kant analisa as condições de possibilidade de a metafísica se tornar uma ciência tão segura quanto a matemática e a física, e conclui que tal empreitada é impossível porque o intelecto humano não é intuitivo por si mesmo, mas, como vimos, necessita das intuições sensíveis para produzir conhecimento. Essa compreensão é um marco na separação entre a filosofia e as ciências naturais. Estas, desde a modernidade, se voltaram para a busca de métodos cada vez mais objetivos e eficazes com os quais

pudessem desenvolver suas pesquisas e produzir um conhecimento mais seguro. Já à filosofia caberia responder as questões “o que posso saber?”, “o que posso fazer?” e “o que posso esperar?”.

Concluindo nosso percurso, percebemos que não podemos ignorar de todo as dimensões históricas e filosóficas da formulação dos métodos e do conhecimento filosófico e científico, pois, ignorá-las favoreceria uma visão distorcida principalmente da atividade científica, baseada em concepções empírico-indutivistas, como composta de verdades incontestáveis. Uma das funções do ensino de Filosofia da Ciência na educação filosófica e científica seria a de combater a arrogância e autoridade da Ciência, evidenciando-se suas características de construção humana, sua falibilidade, o impacto de interesses políticos, sociais e individuais (VANNUCCHI, 1996).

### **3 A importância da filosofia para a ciência<sup>6</sup>**

A introdução do método científico e a consequente criação da ciência moderna, tendo como destaques Galileu, Descartes, Pascal, Newton, Francis Bacon, trouxeram um novo olhar investigativo a ser lançado sobre a realidade, sobre a natureza e seus objetos. A partir dessa nova visão sobre o mundo, edificaram-se muitas transformações na natureza e na sociedade causadas pelo avanço das pesquisas e descobertas científicas.

As ciências positivas se mostraram como aquelas que poderiam solucionar todos os problemas e eliminar as dificuldades (como o desenvolvimento do aparato tecnológico que melhor servisse à produção comercial e às necessidades humanas, como também à cura de algumas doenças e melhor tratamento de outras), mas o excesso de expectativas gerou desapontamentos diante do desenvolvimento do poder

---

<sup>6</sup> A partir daqui usaremos o termo “Ciência” significando o conjunto das ciências naturais e exatas.

potencialmente destrutivo de armas capazes de aniquilar em poucos minutos o que a natureza demorou a arquitetar em bilhões de anos. “Ao lado da ‘superstição da ciência’ na excelente expressão de Jaspers, surgiu o ‘ódio à ciência’. Só ela poderia tudo explicar, mas só ela (‘praga diabólica’) seria culpada dos nossos grandes males” (FREIRE-MAIA, 2000 p. 168).

O ideal de ciência para Francis Bacon era de um conhecimento que dispusesse de práticas de controle da natureza, mas que deveria servir apenas para melhorar a vida humana em todas as suas dimensões (CARVALHO; RABELLO, 2013). Ou seja, a ciência deveria levar o homem a transpor os limites impostos pela natureza, como fome, doenças etc., justamente com a finalidade de beneficiá-lo e proporcionar-lhe uma melhor vida. Entretanto, a história nos mostra que a ciência também tomou caminhos contrários ao da preservação da vida, como foi o caso da produção da bomba atômica e em seguida a tensão da corrida armamentista. Por vezes, ela também causou e causa estardalhaços como com as pesquisas no campo da manipulação genética, temática tantas vezes discutida com os estudantes quando trabalhamos bioética na disciplina de filosofia.

Morin (2005) afirma que os efeitos da ciência não são simples nem para o melhor, nem para o pior, mas que são profundamente ambivalentes, e que, por isso, ela tem necessidade não apenas de um pensamento que a leve a considerar a complexidade do real, mas também a sua própria complexidade e a complexidade das questões que ela levanta para a humanidade. Fechados em suas disciplinas, em seu saber, os cientistas parecem não perceber que as ciências avançadas deste século encontraram e reatenderam questões fundamentalmente filosóficas, tais como: O que é o mundo? A natureza? A vida? O homem? A realidade?

Aqui elencamos alguns pontos dos quais se levantam algumas discussões importantes: a) sobre o alcance cognitivo da ciência; e b) sobre as implicações éticas das pesquisas científicas e de suas aplicações.

São nestes pontos, entre outros, que a presença da filosofia na ciência se destaca ao questionar os fundamentos da ciência, das teorias e as aplicações das mesmas. Assim diz Lacey:

(...) é necessário que a filosofia também responda a esse sucesso. Que discuta, por exemplo, os limites da ciência. Por exemplo, será que a ciência pode compreender a consciência humana? Ou qual é a relação das ciências, das práticas científicas com a ética? A ciência constitui o único conhecimento confiável? Essas são questões filosóficas que surgem à luz do sucesso das ciências modernas. (apud CARVALHO; RABELLO, 2013, p. 99)

Este sucesso trouxe benefícios nas mais diversas áreas de pesquisa (biologia, física, medicina, entre outras), mas fez surgir alguns malefícios também como a criação de bombas químicas e desenvolvimento de super-bactérias em laboratório, além de outros citados acima. Estes problemas e suas conseqüências dificilmente são apresentados aos alunos ou discutidos em aula, visto que os diagnósticos sobre a realidade do ensino de química, por exemplo, extensivos ao ensino de ciências, têm mostrado que este é descontextualizado, a-histórico, dogmático e desinteressante (LOGUERCIO; DEL PINO, 2006); se prendem a fórmulas, composições químicas e cálculos. Entretanto, quanto mais o avanço e o progresso das pesquisas científicas influenciam e transformam a humanidade, mais e mais os princípios, fundamentos, limites e finalidades da ciência serão alvos de questionamentos.

Convêm, portanto, alguns apontamentos a respeito dos pontos mencionados anteriormente, e, para tratar do primeiro ponto apresentado, isto é, sobre o alcance cognitivo da ciência, faz-se necessário conhecer alguns conceitos do pensamento de Karl Popper que muito influenciam a filosofia da Ciência.

### 3.1 Popper e a falseabilidade

Karl Popper (1902-1994) se opôs claramente ao positivismo,<sup>7</sup> que tinha como única fonte de validade do conhecimento a observação e a experimentação, e também a toda teoria que remete ao dogmatismo. Defendia que o conhecimento é falível e passa por correções de tempo em tempo.

Ele analisará e pensará os ditos métodos das ciências empíricas. Para ele, no campo destas ciências, o cientista formula hipóteses ou sistemas de teorias e submete-as a testes, confrontando-as com a experiência através de recursos de observação e, diante dos resultados obtidos, a partir das conclusões inferidas, são formuladas as leis. Ora, este é o chamado método indutivo, no qual, de sentenças particulares, concluídos os testes e experiências, são inferidas sentenças universais.

Popper tecerá crítica ferrenha ao método indutivo,<sup>8</sup> pois ele compreende que, além de não se poder proceder à generalização a partir da repetição e observação de uma regularidade no número de casos de experiências, mesmo que seja numeroso, a lógica indutiva também não se configura em um adequado critério de demarcação. E o que vem a ser

---

<sup>7</sup> Foi adotado por Auguste Comte para a sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do século XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível (...). A ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica, que recorre a tal método, não tem nenhum valor (ABBAGNANO, 2000, p. 776-777).

<sup>8</sup> A indução é um processo mental por intermédio do qual, partindo de dados particulares, suficiente constatados, infere-se uma verdade geral ou universal, não contida nas partes examinadas. Portanto, o objetivo dos argumentos indutivos é levar a conclusões cujo conteúdo é muito mais amplo do que o das premissas nas quais se basearam.

O método dedutivo tem por característica o fato de que, se todas as premissas de um argumento são verdadeiras, a conclusão deve ser verdadeira; e toda a informação ou conteúdo fatural da conclusão já estava, pelo menos implicitamente, nas premissas. Ou seja, o método dedutivo parte de generalizações aceitas, de leis abrangentes, para casos concretos, cujas partes já se encontram na generalização.

Já o método hipotético – dedutivo, proposto por Popper, consiste na construção de conjecturas, que devem ser submetida a testes, os mais diversos possíveis, à crítica intersubjetiva, ao controle mútuo pela discussão crítica, à publicidade crítica e ao confronto com os fatos, para ver quais as hipóteses que sobrevivem como mais aptas na luta pela vida, resistindo, portanto, às tentativas de refutação e falseamento. (LAKATOS, 1986, pg. 46 - 63).

demarcação para ele? “Denomino problema de demarcação o problema de estabelecer um critério que nos habilite a distinguir entre as ciências empíricas, de uma parte, e a Matemática e a Lógica, bem como os sistemas ‘metafísicos’, de outra” (POPPER, 2007, p. 35). Ou seja, é a linha que divide as ciências empíricas das que não embasam seu conhecimento na experiência, e que, por isso, são denominadas de pseudociências. O critério de demarcação que Popper apresenta é a falseabilidade, isto é, o filósofo não aceita como científico os sistemas de teses que sejam aceitos de uma vez por todas, mas considera os que admitem ser falseados:

Contudo, só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: *deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico.* (POPPER, 2007, p. 42)

É essa possibilidade de falsificar uma hipótese científica que permitirá a correção e o desenvolvimento das teorias. Um exemplo que Popper apresenta é o enunciado “Choverá ou não choverá aqui amanhã”. A frase não é empírica porque ela não admite refutação alguma; mas a frase “Choverá aqui, amanhã”, por admitir refutação, será considerada empírica. Dessa forma, Popper afirma a existência de teorias tidas como científicas que são capazes de dar conta de qualquer fato e que, portanto, parecem ser irrefutáveis. Entre essas teorias pseudocientíficas, ele coloca a psicanálise de Freud, a psicologia individual de Adler e o materialismo histórico de Marx.

Entretanto, a falseabilidade não pode ser confundida com o caso de quando uma prova experimental falsifica uma teoria, mas ela é uma propriedade estritamente lógica das teorias científicas, isto é, significa que elas são falsificáveis, possuem falsificadores potenciais.

Como foi visto, é impossível inferir sentenças universais (leis) a partir de sentenças particulares (resultantes de testes e experiências), ou seja, é impossível afirmar se uma tese é verdadeira, contudo, podemos verificar sua falsidade caso não passe na prova. Quando não provada sua falsidade, as teses são apenas corroboradas. Silveira afirmará que para Popper:

O método da ciência se caracteriza pela crítica das teorias e pode ser denominado método hipotético-dedutivo. Dada uma teoria, é possível, com auxílio de condições iniciais ou de contorno e com auxílio da lógica dedutiva, derivar conclusões. Essas conclusões são confrontadas com os fatos. (SILVEIRA, 2012, p. 214)

Essa é a forma pela qual uma teoria deverá ser provada e selecionada, submetendo-a a um processo que Popper (2007) vai propor e que possui quatro momentos pelos quais a teoria deverá passar. Em primeiro lugar, vem a comparação lógica das conclusões deduzidas da teoria onde se põe à prova a coerência interna do sistema; em segundo lugar, vem a investigação da sua forma lógica, com o objetivo de determinar se ela apresenta o caráter de uma teoria empírica ou científica, ou se é tautológica; em um terceiro momento, vem a comparação com outras teorias, com o objetivo de determinar se a teoria representa um avanço científico ou não; e, no quarto momento, vem a comprovação da teoria por meio de aplicações empíricas das conclusões que dela se possam deduzir, corroborando ou falseando-a.

Caso as conclusões sejam aceitáveis ou comprovadas, a teoria terá passado pela prova, terá sido corroborada. Entretanto, dado o curso do

progresso científico, Popper chama a atenção para a transitoriedade das teorias, podendo uma ser substituída por outra com base em novas pesquisas e testes:

Importa acentuar que uma decisão positiva só pode proporcionar alicerces temporários à teoria, pois subseqüentes decisões negativas sempre poderão constituir-se em motivo para rejeitá-la. Na medida em que a teoria resista a provas pormenorizadas e severas, e não seja suplantada por outra, no curso do progresso científico, poderemos dizer que ela “comprovou sua qualidade” ou foi “corroborada” pela experiência passada. (POPPER, 2007, p. 34).

Assim, as teses e o conhecimento científico só tratam de suposições, conjecturas. Diante do exposto, comentando o fato de que a história da ciência mostra teorias que, durante certo período de tempo, foram corroboradas e que acabaram sendo refutadas, Silveira afirma que:

Quando uma teoria é refutada, como finalmente o foi a mecânica newtoniana, a nova teoria deverá ser capaz de explicar todos aqueles fatos corroboradores da teoria superada e os novos fatos que a refutaram. A antiga teoria pode, então, sobreviver como um caso limite da nova teoria. Historicamente, é o que aconteceu com as teorias de Galileu e Kepler, que são casos limites da teoria de Newton; esta, por sua vez, é um caso limite da teoria de Einstein. (SILVEIRA, 2012, p. 217)

Outro caso que podemos citar é o do sistema geocêntrico que cedeu seu lugar ao heliocêntrico e que os alunos aprendem de forma superficial, apenas como se fosse uma mudança da compreensão “geográfica” do universo, e não aprofundam o entendimento de que este debate envolvia a mudança de percepção não só da realidade, mas do próprio ser humano.

Por conseguinte, verificamos que, para Popper (2007), a ciência não é um sistema de enunciados certos, muito menos um sistema que avança em direção a uma finalidade já estabelecida. Ela jamais pode proclamar ter

atingido a verdade (embora o esforço por conhecer e a busca da verdade continuem a ser as razões mais fortes da investigação científica), pois só podemos conjecturar, e nossas conjecturas são orientadas por uma fé não científica, mas metafísica, em leis e regularidades que podemos desvelar. Popper diz que, à semelhança do que determinou Francis Bacon de forma pejorativa, poder-se-ia definir a ciência como consistindo de “antecipações, de intentos temerários e prematuros” e de “preconceitos,”. Entende-se aqui “antecipações” como sendo algo semelhante a hipóteses, que, por sua vez, são cuidadosamente controladas e averiguadas por testes sistemáticos. Ou seja, depois de elaboradas essas antecipações, o objetivo não seria defendê-las dogmaticamente para provar sua certeza e razão. Ao contrário, deve-se recorrer a todos os meios lógicos, matemáticos e técnicos para tentar demonstrar sua falsidade.

Quanto ao progresso científico, Popper discorda que este se dê pelo acúmulo de experiências, pesquisas e leis formuladas, mas que ele se dá a partir da possibilidade de se debater e contrapor ideias divergentes livremente:

A ciência e, mais especialmente, o progresso científico resultam não de esforços isolados, mas da livre competição de ideias. A ciência requer competição cada vez mais severa entre hipóteses e testes cada vez mais rigorosos. E as hipóteses em luta reclamam, por assim dizer, representação pessoal: precisam de advogados, precisam de um tribunal e até mesmo de público. Essa representação pessoal há de ser institucionalmente organizada, se desejarmos dar-lhe condições de operar. Essas instituições têm um custo de manutenção e pedem proteção legal. Em última instância, o progresso depende largamente de fatores políticos, de instituições políticas que assegurem a liberdade de pensamento, depende da democracia. (POPPER, 1980, p.81)

Aqui Popper assinala alguns aspectos sociais da pesquisa científica e que esta é munida de organizações e instrumentos institucionais, de forma

que, à pergunta “como poderia ser detido o progresso científico e industrial?”, ele responde que seria fechando ou controlando os laboratórios de pesquisa, suprimindo ou controlando as revistas científicas e outros veículos de debate de ideias, impedindo conferências e congressos científicos, eliminando universidades e escolas, suprimindo os livros, as editoras e a escrita. Posteriormente, Popper (1980) reconhece que tudo isso não seria suficiente para impedir estritamente o progresso científico, mas com certeza o tornaria, por demasiado, difícil.

Encontramos uma visão parecida a respeito do progresso científico em Imre Lakatos (1979), para quem a história da ciência tem sido, e deve continuar sendo, a história de programas de pesquisa competitivos; e, quanto antes começar a competição, melhor será para o progresso das ideias.

Diante do que vimos até aqui, acreditamos que o pensamento de Popper pode nos ajudar a responder à primeira questão levantada anteriormente, a respeito do alcance cognitivo da ciência e do que ela pode conhecer. Visto que a distinção da pseudociência pelo uso do método indutivo como critério de demarcação da ciência não agradou a Popper (1980), ele definiu então a falseabilidade para este posto; isto quer dizer que o parâmetro que define o status científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada ou testada, pois, para ele, a irrefutabilidade não é uma virtude, como pensam alguns, mas sim um vício. Por outro lado, o conhecimento por ela produzido não é capaz de abarcar a totalidade do real; a verdade, neste sentido, é vislumbrada como um horizonte do qual são realizadas apenas aproximações e conjecturas por meio das leis, que, por sua vez, são de tempos em tempos reformuladas.

Popper (2007) afirma que as leis, as teses, ou novas ideias, não são resultado de pesquisas, mas são elaborações da mente do cientista que são submetidas a provas e testes e posteriormente, corrigidas e substituídas

por outras. Com o progresso da tecnologia, os meios de pesquisa hoje vão se aprimorando mais e mais e, assim, novos experimentos permitem e permitirão decidir acerca de novas ideias que surgem em face das teorias vigentes. Mas, mesmo sendo elaborações da sua mente, quais motivações o cientista teria para o exercício da sua atividade? Tratemos do segundo ponto.

### 3.2 Ciência e Valor

Para deliberarmos sobre o segundo ponto, a respeito das implicações éticas das pesquisas científicas e de suas aplicações, recorreremos ao texto *O modelo da interação entre a ciência e os valores* de Pablo Rubén Mariconda, em que ele faz uma pequena análise histórica da relação entre fato e valor nas práticas científicas em se tratando das questões naturais. Para ele, os autores fundadores da ciência moderna elaboraram uma distinção dicotômica entre fato e valor, fundamental para a consolidação de um aspecto central das práticas científicas, compreendendo que as decisões da ciência deveriam ser autônomas não só da influência da religião e da política, mas também das perspectivas de valores sustentadas pelos próprios cientistas. Porém esta dicotomia não se sustenta “uma vez que existem imbricação e complementariedade entre as duas esferas, e nenhuma ação racional se realiza sem tal mistura” (MARICONDA, 2013, p. 117). E é justamente deste entendimento que trataremos nos parágrafos seguintes.

Para isso, faz-se necessário realizar uma distinção entre os chamados **valores cognitivos e os valores sociais**. Estes últimos são compostos por valores como crença religiosa, posições políticas, interesses econômicos, convicções morais, opiniões gerais sobre problemas ambientais, adesão a causas humanitárias, entre outros. Já os valores cognitivos são um conjunto de critérios como adequação empírica, poder explicativo e poder

preditivo, que ajudam na escolha de teorias científicas. A atividade científica é sim regida por valores como afirma Mariconda:

A atividade científica é, sem dúvida, uma atividade social complexa que está regida por um conjunto de ideias, de valores e práticas, que tornam possível a existência da ciência como uma atividade socialmente organizada em instituições. Esse conjunto de ideias, dos quais o valor central é o controle da natureza, está composto pelos três seguintes valores: imparcialidade/objetividade, autonomia e neutralidade. (MARICONDA, 2013, p. 120)

Mariconda irá apresentar uma definição para cada um destes valores, porém, são definições confusas que acabam não esclarecendo a distinção entre eles; de qualquer forma, tentaremos enunciar suas definições seguidas de contestações que questionam a atividade científica como movida apenas por valores cognitivos.

A imparcialidade está ligada aos valores cognitivos citados anteriormente e consiste na forma de realização do método científico para chegar ao conhecimento imparcial, isto é, conhecimento que satisfaz apenas a critérios científicos. Percebe-se uma conexão entre ela e a objetividade, pois, sendo as práticas cognitivas imparciais, chega-se a um conhecimento objetivo que se volta apenas para a estrutura, a interação aos fenômenos e aos processos naturais; e também uma relação entre imparcialidade e neutralidade, em que a imparcialidade tem como condição indispensável que o cientista deva manifestar neutralidade cognitiva nos juízos científicos, ou seja, não deixar suas perspectivas de valor interferir nas suas decisões científicas (MARICONDA, 2013). Entretanto, Carvalho e Rabello (2013) dizem que não é possível afirmar que os resultados científicos tenham neutralidade, visto que muitas pesquisas só acontecem por meio do financiamento de empresas com interesses específicos, e que muitas vezes o conhecimento gerado no âmbito interno destas empresas fica restrito a

elas, não sendo divulgado à sociedade, gerando assim situações de conflito de interesses, envolvendo pressão sobre cientistas para que encubram dados potencialmente problemáticos para os pesquisadores.

Já a autonomia refere-se à ausência de influência externa - tais como valores sociais, crenças religiosas e ideológicas, posições políticas etc - para as práticas internas da metodologia científica, mesmo que estas sejam financiadas por instituições públicas e privadas. Neste caso, falando da liberdade científica, da experiência e dos valores cognitivos, Plínio Junqueira Smith (2013, p. 147) afirma que é preciso reconhecer “que nem tudo o que leva um cientista a aceitar uma teoria resulta de um cálculo. Mesmo a atitude científica mais racional ainda permite espaço para as escolhas e ponderações. Em muitos casos, valores morais e sociais interferem em nossas decisões científicas”.

Para Mariconda (2013), a neutralidade consiste em afirmar que os resultados científicos, tomados em seu conjunto, quando aplicados podem ser postos igualmente a serviço de qualquer perspectiva de valores sociais e éticos racionalmente viáveis, sem privilegiar certas perspectivas em detrimento de outras, isto porque seu ideal é o de servir, é o do entendimento de que a ciência é produzida em benefício da humanidade. Mas o mesmo afirma que não há garantia que isso ocorra completamente porque o domínio do valor de controle e a adoção das estratégias descontextualizadas (reprodução do evento, processo ou experiência em um ambiente que permita o exercício do controle experimental) acabam privilegiando mais uma perspectiva de valor do que outra (MIRACONDA, 2013), isto é, muitas empresas e companhias favorecedoras de pesquisas, em nome da hegemonia e do valor de controle, não tornam comum para a comunidade os resultados científicos, tornando eles mesmos os únicos beneficiados.

Vimos que Popper reconhece o caráter social e institucional da prática científica e sua importância para uma livre competição de ideias, o que favorece o progresso científico. Ele ressalta ainda que é interesse perceber que a usualmente denominada “objetividade científica” se fundamenta, até certo ponto, nas instituições sociais, e que a concepção de que a objetividade científica se apoia na atitude mental ou psicológica do cientista individual, no treinamento que recebe, na cautela com que age, em sua imparcialidade científica, é ingênua (POPPER, 1980). Segundo Popper, esta concepção é apresentada pela sociologia do conhecimento; ele afirma que tal entendimento:

[...] esquece inteiramente o caráter social ou institucional do conhecimento científico, porque se baseia na simplória doutrina de que a objetividade depende da psicologia do cientista individualmente considerado. Esquece o fato de que nem a aridez, nem o abstrato caráter de um tópico de ciência natural impedem a parcialidade e o interesse próprio de interferirem nas crenças do cientista, e esquecem que, se tivéssemos de depender de sua imparcialidade, a ciência, mesmo a ciência natural, seria impossível. [...] Esquece que é o caráter público da ciência e de suas instituições que impõe disciplina mental ao cientista e que preserva a objetividade da ciência e sua tradição de debater criticamente as ideias novas. (POPPER, 1980, p. 81-82)

A objetividade da ciência para Popper não estaria na ausência de interesse particular por parte do cientista, ou na ausência da influência dos valores sociais, mas nas condições favoráveis para um livre debate de ideias, no conhecer que ideia pode ser falseada, qual se sustenta por diversas corroborações, não sendo ainda falseada.

Desta forma, diante da reflexão sobre ciência e valor feita até aqui, percebe-se que o conceituar a ciência como um saber cuja racionalidade e métodos são puros e objetivos (no sentido de ser livre do interesse do cientista e de instituições) e cujas pesquisas são desinteressadas não é, até

então, sustentável, visto que o homem, sujeito desse conhecimento, não é movido apenas pelos valores cognitivos, mas também pelos valores sociais.

A temática que se desenvolve aqui, ética na ciência, abre espaço para a construção de um diálogo que instiga os alunos a uma experiência de reflexão, questionamento e compreensão mais clara da relação entre a ciência e os valores que muitos deles podem ter. Ora, a partir da segunda metade do século XX o homem pôde sentir as transformações causadas pela tecnologia alterando a sua vida cotidiana. Ainda hoje o rechaço a algumas críticas feitas a determinadas pesquisas tem por justificativa a acusação de dogmatismo e fundamentalismo religioso, pois, para muitos cientistas, a ética diz respeito apenas à vida privada das pessoas e seria um abuso que ela se intrometesse no curso das pesquisas científicas. Porém, estas transformações, e outras conquistas, fazem surgir questões cruciais a respeito da estrutura radical e comportamental do ser humano (PEGORARO, 2002), problemas que a técnica e a ciência não podem responder porque já não são mais questões tecnocientíficas, mas éticas:

Por exemplo, continuaremos a transmitir a vida por via natural ou poderemos, livremente, substituí-la por técnicas de reprodução *in vitro*, barriga de aluguel, clonagem e etc? Haverá órgãos tão importantes – o cérebro – cujo transplante mudaria a identidade do sujeito? O transplante de vários órgãos poderia reduzir a pessoa a um corpo mecanizado? (...) São problemas que extrapolam a competência da tecnociência e se tornam problemas éticos globais. (PEGORARO, 2002. p. 22)

Compreende-se, então, que a ciência, movida por interesses distintos dos valores epistemológicos e da preservação da humanidade, tomou caminhos que desencadearam reflexões sobre a ética na produção de suas pesquisas (segunda questão levantada anteriormente), como o caso, no

campo da biologia, da possibilidade das manipulações genéticas. A própria vida humana foi perdendo o seu valor a ponto de tornar-se instrumento e meio para outros fins, e essa é uma “razão pela qual não se devem perder de vista os fundamentos éticos da pesquisa científica e da aplicação de seus resultados” (OLIVA, 2010, p. 18).

Não se pode negligenciar que aqui, como no caso da manipulação genética e também das armas atômicas, os cientistas são chamados a combinar a liberdade e a autonomia em suas pesquisas com a responsabilidade e as implicações sociais da ciência (FREIRE JR., 2013). Faz-se necessário a ela um pensar reflexivo sobre si mesmo, na medida em que o progresso de suas pesquisas influi direta e indiretamente na vida das pessoas, na natureza, no âmbito social, econômico e político.

Não se trata de barrar ou impor limites na sua atividade, mas de formar o que Edgar Morin chama de “Ciência com Consciência”, consciência intelectual, no sentido da aptidão “auto reflexiva”, e consciência moral. Se a ciência é incapaz de pensar a si mesma, de pensar sua ambivalência, como ainda afirma Morin (2005), a filosofia se mostra necessária para este processo:

A filosofia da Ciência é imprescindível para um julgamento crítico do método científico: para situar, com precisão, o conhecimento científico dentro do contexto global do saber; (...) para explicitar os processos que o cientista muitas vezes emprega sem plena consciência; etc. É o filósofo da ciência que sabe a que meta realmente se dirige a pesquisa científica, que possibilidades há de que essa meta seja atingida, que tipos de erros podem ser cometidos ao longo do caminho, etc. (FREIRE-MAIA, 2000 p. 33)

Por conseguinte, convém afirmar que o papel da filosofia na ciência não é o de ficar à espreita para efetuar julgamentos taxativos, mas o de

uma auxiliar que a ajuda a conceber a influência de suas atividades e a perceber a si mesma no mundo.

Reconhecida, então, a importância da filosofia para a ciência, no que fomos tratando até aqui, ressaltamos a necessidade de uma atenção maior ao ensino de filosofia da ciência nas aulas de filosofia no Ensino Médio, pois ele ajudará os alunos a desenvolverem um novo olhar sobre a ciência.

#### **4 A filosofia da ciência e seu ensino**

Nas discussões sobre “o que é ensinar filosofia”, Cerletti (2009) compreende que primeiramente é necessário definir “o que é filosofia”, estabelecer um entendimento sobre este conceito, pois “o que se considera ser basicamente a filosofia deveria expressar-se de alguma maneira em seu ensino, se se deseja estabelecer alguma continuidade entre o que se diz e o que se faz em um curso” (CERLETTI, 2009, p. 17). Porém, dessa forma, existirão tantas formas de se ensinar filosofia quantas forem as respostas para a pergunta “o que é filosofia”, e a própria história revela a ausência de consenso entre os filósofos. Segundo este autor, o desafio estaria em encontrar algo anterior, germinal no filosofar dos filósofos, que não varie de acordo com a perspectiva da filosofia que se adote e que possa ser atualizado com os alunos de filosofia. A resposta a este desafio seria uma atitude:

Esse espaço em comum entre filósofos e aprendizes será antes uma atitude: a atitude de suspeita, questionadora ou crítica, do filosofar. O que haveria que tentar ensinar seria, então esse olhar agudo que não quer deixar nada sem revisar, essa atitude radical que permite problematizar as afirmações ou colocar em dúvida aquilo que se apresenta como óbvio, natural ou normal. E essa disposição, nós a encontramos em qualquer filósofo: em Sócrates, em Descartes, em Kant, em Marx, em Wittgenstein ou em Deleuze. E, ainda que cada um desses filósofos defina as próprias perguntas, construa seus problemas e

ofereça suas respostas, ou seja, elabore sua filosofia, a tenaz inquietude da busca é um traço comum a todos os filósofos (CERLETTI, 2009, p. 29)

A experiência do filosofar parte, então, de uma atitude de abertura à vida, ao mundo, à própria ciência e de questionamentos diante de problemas que vão surgindo ante essa realidade que é apresentada, possibilitando também um posicionamento como resposta a estas questões. Mas em que consiste esta atitude de abertura? Em um deixar-se impactar, questionar, espantar-se frente à realidade que se apresenta. E, indo além do que Cerletti expressou, compreendemos que a atitude de abertura consiste em uma disposição em conhecer a realidade para nela saber atuar, descobrindo seus mecanismos e estruturas, e para nela saber viver como indivíduo consciente de sua identidade, de seu ser no mundo, do que lhe é apresentado como conhecimento científico.

Por conseguinte, o espanto e a atitude questionadora são ensinados como elementos principais e constitutivos de uma experiência filosófica, em muitos casos, nas primeiras aulas de filosofia no Ensino Médio, contudo, parece que não damos o devido valor e trabalhamos pouco com os alunos a vivência deste aspecto importante do filosofar. Diante disso, quase não acontece, ou se apresenta como maior exigência, o posicionamento ou resposta à inquietação e à problemática surgida. Isto porque esta resposta implica um ato de nossa liberdade, de autonomia que é possível apenas quando se motiva o aluno e o habitua a pensar e refletir o que é apresentado. Daí surgem novas práxis, novas teorias, novos sistemas, novas propostas, pois, de modo geral, este foi o processo vivenciado pelos filósofos na tradição.

O processo do pensar é o passo seguinte ao espanto e é o que possibilita uma resposta autêntica do indivíduo perante a sua experiência provocadora. Este pensar não se restringe a uma busca de explicação

lógica ao antes não entendido, mas, como diz Santiago (2014, p.114), se trata de “um pensar que se caracteriza por ser essencial inquietação, uma vez que pensamos quando nos damos conta de que algo nos falta”, e, dessa forma, nos inquieta, nos afeta.

O pensar é entendido, então, como uma busca de sentido e compreensão do vivido. Assim acrescenta ainda Santiago sobre a experiência do pensar:

Dessa forma, a experiência do pensar revela-se como um ato complexo, pois enquanto expressa a nossa necessidade de compreensão, vivenciada no ‘diálogo silencioso’ em que o eu pensante se ocupa com a busca de sentido para a realidade vivida, envolve a exterioridade do mundo e das coisas, a exterioridade do outro, a minha interioridade e exterioridade, como sujeito, em que o eu se vê diante das possibilidades de atribuir significados às distintas manifestações dessa realidade. (SANTIAGO, 2014, p. 115)

A experiência do pensar filosófico parte do aluno e o transforma, pois este pensar é um pressuposto à formação humana, não apenas como cidadão, mas como possibilidade do aprendizado dos modos de olhar, de conceber o conhecimento científico e o mundo, de elaborar e construir um ponto de vista, uma perspectiva capaz de orientá-lo na leitura deste mundo e no situar-se nele com certa autonomia (SANTIAGO, 2014).

Dessa forma, considerando o que foi dito até aqui a respeito da importância da filosofia para a ciência e desta também para a filosofia, não menos importante se torna o ensino de filosofia da ciência aos alunos do Ensino Médio, pois a escola é o lugar onde os estudantes têm um contato mais direto com a ciência e onde já vão aprendendo suas práticas e sua importância para a sociedade. Abordar a ciência de forma filosófica irá propiciar um olhar crítico e reflexivo a algo que já faz parte da vida deles, do seu dia-a-dia, sendo também uma ótima oportunidade de um ensino

interdisciplinar com as matérias de física, biologia, química e até matemática.

Por conseguinte, Silveira chama a atenção para que, na graduação de professores e profissionais da ciência, se estude Filosofia e História da Ciência:

Um possível caminho para se conseguir essa mudança de mentalidade é a introdução de disciplinas de filosofia e história da ciência nos cursos de graduação. Penso que essas disciplinas não devam ocorrer no início do curso, mas no final, quando o aluno já tenha um bom domínio do conteúdo da ciência que estuda e talvez já tenha se deparado com problemas relativos ao conhecimento científico. (SILVEIRA, 2012, p. 225)

É necessário, assim, que na formação do professor de matemática, biologia, física, química, lhe seja proporcionada uma experiência filosófica com os problemas de sua área. Morin (2005) sustenta que o desenvolvimento da ciência ocidental desde o século XVII foi um desenvolvimento transdisciplinar. Além disso, afirma que, se não tivesse sido assim, a ciência não seria ciência. Ele compreende dessa forma porque há uma unidade de método e aceitação de postulados implícitos em todas as disciplinas como a objetividade, a utilização da matemática como linguagem e como modo de explicação, a separação do sujeito e do objeto, entre outros.

Por conseguinte, o trabalho interdisciplinar utilizando temas, como os tratados neste texto, em nada prejudica no aprendizado do que é próprio de cada disciplina, mas, pelo contrário, favorece o alcance dos objetivos estipulados em cada área, visto que há competências cujo desenvolvimento não se limita a uma única área. Como exemplo, podemos citar a BNCC, onde há a competência específica 3 para as Ciências da Natureza e suas tecnologias, que diz “Investigar situações-problema e avaliar

aplicações do conhecimento científico e tecnológico e suas implicações no mundo”; ressalta em sua descrição a relevância de um:

[...] debate fundamentado sobre os impactos da tecnologia nas relações humanas, sejam elas locais ou globais, e suas implicações éticas, morais, culturais, sociais, políticas e econômicas, e sobre seus riscos e benefícios para o desenvolvimento sustentável e a preservação da vida no planeta. (BRASIL, 2018, p. 558)

Todavia, para que ocorra de fato uma atividade interdisciplinar, faz-se necessário um trabalho conjunto entre os professores, para que possa ocorrer uma troca de experiências e de conhecimentos das disciplinas, o que, por sua vez, proporcionará um planejamento dinâmico das aulas.

Ademais, o professor de filosofia poderá conhecer melhor os conteúdos de matemática, física, química e biologia que são próprios às fases específicas do Ensino Médio e pensar como podem ser problematizados filosoficamente e, ainda, fornecer material histórico-científico suficiente para a compreensão de seu contexto de formação. Também os professores das demais disciplinas poderão mobilizar discussões com os alunos a respeito de teorias científicas, instigando-os, por exemplo, a pensarem novas alternativas possíveis para as dúvidas e aparentes inconsistências que surgem, ou o professor poderá partir do conhecimento prévio dos alunos a respeito do assunto da aula:

O aluno não pode ser tratado como uma “tábula rasa”, as teorias ou expectativas que ele traz são relevantes para a aquisição do novo conhecimento. Popper afirma que todo o novo conhecimento é uma modificação do conhecimento anterior. Penso que o ensino poderá ser mais eficiente na medida em que o professor conhecer as teorias que seus alunos possuem. Uma formulação clara e precisa dessas ideias seria tomada como ponto de partida. (SILVEIRA, 2012, p. 225)

Desse modo, por meio da análise crítica, os conhecimentos filosóficos podem levar o aluno a descobrir em que contextos várias ideias foram desenvolvidas, que poder possuem em relação às coisas de seu cotidiano em casa, na escola e no mundo, desmistificando e, ao mesmo tempo, abrindo novos horizontes a respeito do papel, das contribuições e dos efeitos da ciência no mundo e em sua própria vida, principalmente no que visam para o próprio futuro.

### **Conclusão**

A perspectiva que adotamos neste trabalho foi a de verificar que a relação filosofia-ciência é bastante relevante não só na história do conhecimento, mas também nos dias de hoje, ao pensar os limites, os valores e as influências da ciência na humanidade. A esta constatação sucede-se a compreensão de que o ensino de Filosofia da Ciência tem uma importância particular no ensino da disciplina de filosofia no Ensino Médio.

Começamos este texto falando da relação da filosofia da ciência com a epistemologia e a ontologia, citando que na Grécia antiga e na Idade Média o homem se viu como parte da natureza e a ele só era possível conhecer as regularidades dela; já a partir da modernidade o homem se tornaria um sujeito ativo, conhecedor e modificador da natureza. Ora, o pensamento de Popper também irá nos remeter a esta relação ao apresentar seu critério de demarcação e ao nos levar a pensar a relação de hoje do homem com a realidade, pois o mesmo considera que a tarefa primordial da filosofia é a reflexão crítica sobre o universo e o lugar que nele ocupamos, assim como o poder perigoso do nosso saber e a nossa potencialidade para o bem e para o mal (POPPER, 2006). Dessa forma, o conhecimento científico e suas aplicações na realidade trazem em si uma responsabilidade para com toda a humanidade, pois ela, como um modelo de descrição do

existente e força atuante na vida do homem, pode beneficiar, de diversos modos a partir dos vários campos de sua atuação, a vida da humanidade, como também pode comprometê-la e prejudicá-la. O critério de demarcação sugerido por Popper, também nos leva a perceber que a objetividade do conhecimento científico não está na ausência de influência dos valores sociais próprios dos cientistas, mas no compromisso destes com uma investigação aberta à crítica. Estes são alguns motivos com razões suficientes para não se deixar enfraquecer o debate sobre os limites do conhecimento científico, os valores e a ética na ciência

Popper (1979) concorda que não só o ensino universitário, mas também o de nível básico deveria consistir em educar e estimular o aluno a utilizar o pensamento crítico. Mas que tipo de pensamento crítico? Ao falar da “ciência normal” de Thomas Kuhn, o filósofo austríaco diz que esta é a atividade do profissional não muito crítico, ou seja, do cientista que aceita o “dogma dominante do dia”, que não tem desejo de questioná-lo e só aceita uma teoria nova (revolucionária) quando quase todo mundo já a está aceitando. Compreende-se aqui que ser crítico tem o sentido de ser aberto ao conhecimento, ser oposto ao dogmatismo. Ou melhor, em uma perspectiva popperiana, o crítico é aquele cujas ideias passam pelo crivo do falseamento, é aquele que tem a consciência que seu conhecimento não é absoluto, ou a verdade, mas que, por outro lado, também não se deixa levar por qualquer novidade. Sendo assim, podemos dizer que se constitui o início de uma formação crítica do aluno, no sentido exposto acima, o aprendizado proporcionado a estes pela abordagem dos temas tratados até aqui, como o de que as leis científicas são transitórias e que o conhecimento está em constante desenvolvimento.

Alguns pontos abordados ou citados neste texto (como a unicidade entre a filosofia e a ciência na história; a relação ciência e ética; a manipulação genética e o valor da vida humana; a influência do progresso da

ciência na humanidade, etc.), podem ser usados como sugestões de temas a serem refletidos e discutidos com os alunos. como também a conclusão de que não basta um ensino “engessado” no conteúdo e nas teorias da história da ciência, mas também que os alunos sejam levados a sentir e perceber a presença e as consequências da atividade científica em sua volta e em sua vida, sendo necessário, muitas vezes, partir do prévio conhecimento deles, para que o espanto e o impacto possam acontecer, abrindo espaço para a reflexão e o pensar.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução e comentário de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARQUIMEDES. *Sobre os corpos flutuantes*: tradução comentada de um texto de Arquimedes. *Revista da SBHC*, n. 16, p. 69-80, 1996.

ARQUIMEDES. *Sobre o equilíbrio dos planos*: tradução comentada de um texto de Arquimedes. *Revista da SBHC*, n. 18, p. 81-94, 1997.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade, 2002. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/norganum.pdf>>. Acesso em 27 de mar. de 2019.

BOYER, Carl Benjamin. *História da matemática*. Tradução Elza F. Gomide. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

BRASIL. *Basa Nacional Comum Curricular: Educação é a Base*. 2018. Disponível em: <[http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf)>. Acesso em: 15 de abr. de 2019.

CARVALHO, Marcelo; RABELLO, Maria Ester. Ciência e Valor. In: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabriele (Org). *Filosofia: Conhecimento e linguagem*. v. 4. Cuiabá: Centro de Texto, 2013. p. 97-112.

CERLETTI, Alejandro. *O ensino de Filosofia como problema filosófico*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. v. 1, 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

EVES, Howard. *Introdução à história da matemática*. Tradução de Hygino H. Domingues. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

EUCLIDES. *Elementos de Geometria*. São Paulo: Edições Cultura, 1944.

FREIRE JR, Olival. A história da física e a reflexão filosófica. In: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabriele (Org.). *Filosofia: Conhecimento e linguagem*. v. 4. Cuiabá: Centro de Texto, 2013. p. 149-159.

FREIRE-MAIA, Newton. *A Ciência por dentro*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GUIDO, Humberto, GALLO, Silvio; KOHAN, Walter Omar. Princípios e possibilidades para uma metodologia filosófica do ensino de filosofia: história, temas, problemas. In: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabriele (Org.). *Ensinar Filosofia*. v. 2. Cuiabá: Centro de Texto, 2013. p. 105-141.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 1986.

LAKATOS, I. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (Org.) *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1979. p. 109-243.

LOGUERCIO, Rochele de Quadros; DEL PINO, José Cláudio. *Contribuições da História e da Filosofia da Ciência para a construção do conhecimento científico em contextos de formação profissional da química*. CTA SCIENTIAE. v.8, n.1. jan./jun. 2006.

MARICONDA, Pablo Rubén. O modelo da interação entre ciência e valores. In: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabriele (Org.). *Filosofia: conhecimento e linguagem*. v. 4. Cuiabá: Centro de Texto, 2013. p. 115-130.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 8. ed. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

NEWTON, Sir Isaac. *Princípios matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NOUVEL, Pascal. *Filosofia das Ciências*. Tradução de Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2013.

OLIVA, Alberto. *Filosofia da ciência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

PARMÊNIDES. Da Natureza. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

PEGORARO, Olinto A. *Ética e bioética: da subsistência à existência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PINEDO, Christian Quintana; PINEDO, KarynSiebert. *Introdução à Epistemologia da Ciência*. Palmas: Universidade Federal do Tocantins, 2008.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014

POLITO, Antony Marco Mota; SILVA FILHO, Olavo Leopoldino da. A filosofia da natureza dos pré-socráticos. *Cadernos Bras. Ens. Fís.*, v. 30, n. 2, p. 323-361, ago. 2013.

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. 9. ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

POPPER, Karl R. *A miséria do historicismo*. Tradução de Octany S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: EDUSP, 1980.

POPPER, Karl R. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução de Egídio Vaz. Lisboa: Fragmentos, 2006.

POPPER, Karl R. A ciência normal e seus perigos. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix/ Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. São Paulo: Paulus. 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*, v. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. *História da ciência: da antiguidade ao renascimento científico*. 2. ed. Brasília: FUNAG, 2012.

SANTIAGO, Maria Betânia do N. O Sentido educativo da Filosofia na experiência do pensar. In: MATOS, Junot Cornélio; COSTA, Marcos Roberto Nunes (Org.). *Ensino de Filosofia: Questões Fundamentais*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014. p. 111-122.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Col. O Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

SMITH, Plínio Junqueira. Liberdade científica, experimentação e valores cognitivos. In: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabriele (Org.). *Filosofia: Conhecimento e linguagem*, v. 4. Cuiabá: Centro de Texto, 2013.

SILVEIRA, Fernando Lang da. A Filosofia da Ciência de Karl Popper: o Racionalismo Crítico. *Caderno Catarinense de Ensino de Física*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p.197-218, dez. 1996.

VANNUCCHI, Andrea Infantosi. *História e filosofia da ciência: da teoria a sala de aula*. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/81/81131/tde-15062005-164939/pt-br.php>>. Acesso em 16 mai. 2018.

## **O *outro* como critério para o exercício de uma fenomenologia da *Linguagem* em Merleau-Ponty**

José Francisco das Chagas Souza<sup>1</sup>  
Joébesson Bonyelle Lima<sup>2</sup>

### **Introdução**

No decorrer do artigo, visamos apresentar, analisar e estudar as questões sobre fenomenologia da *linguagem* e o *outro*, no pensamento do filósofo Merleau-Ponty (1909-1961), a partir de um ponto de vista inovador para a tradição filosófica da época, em especial na obra *Fenomenologia da Percepção* (1999). Dando continuidade às questões da narrativa do texto, utilizaremos outras obras do filósofo francês, como *Signos* (1991), *Conversas* (2004) e *O visível e o invisível* (2014). E comentadores como Caminha (2019), além de trabalhos acadêmicos como Martini (2006) e Souza (2019). Centralizamos a pesquisa em dois momentos: a *linguagem* e o *outro*, objetivando articular pontos específicos no pensamento merleau-pontyano como o *corpo*, *percepção* e *mundo*, sendo necessário para o entendimento de sua filosofia.

A elaboração dos argumentos apresentados no artigo será compartilhada em dois momentos, nos quais mostraremos a filosofia apresentada na *Fenomenologia da Percepção* (1999), em que Merleau-Ponty aponta

---

<sup>1</sup>Doutor em Letras pela mesma Universidade, com a Tese sobre a linguagem de Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa, numa análise a partir da Fenomenologia de Merleau-Ponty. Mestre em Metafísica onde desenvolveu o problema cartesiano das provas metafísicas da existência de Deus. Tenho especialização em Metodologia do Ensino Superior. Possuo graduação em Teologia iniciado no ITER - Recife e concluído no Seminário Arquidiocesano da Paraíba - João Pessoa e licenciatura em Filosofia pela UECE - Fortaleza. Sou membro do grupo de pesquisa Ensinar e Aprender na Educação Básica e do GP Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística - UERN. Professor-orientador e Coordenador do PIBIC-UERN - Departamento de Filosofia - Campus Caicó. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5199983018858185> E-mail: josefrancisco@uern.br.

<sup>2</sup>Graduado em Filosofia pela UERN, bolsista PIBIC. E-mail: bonyellelima-jk@hotmail.com.

como atividade perceptiva da qual é apresentado pelos sentidos e experiência vivida no *mundo*. O filósofo coloca a *percepção* como acontecimento inicial para que determinassem o sentido natural de tudo que possamos compreender.

Sua forma de ver a *linguagem* direciona para as coisas do *mundo* vivenciado pelo sujeito, pois é ele que pode sentir e viver, colocando o sujeito diante da relação com o *mundo*. O sujeito é apresentado na obra como aquele que percebe e sente o *mundo*, pois é neste contato que o sujeito passa a conhecer a si próprio e ao *outro*. Desta forma, o sujeito vive e concebe o *mundo* por meio da percepção, de uma forma que as coisas ao se apresentarem não são meros objetos, uma vez que cada coisa se apresenta em nós de maneira diferente.

Na Fenomenologia, a *linguagem* segue o caminho para a questão do *corpo* como expressão, ou seja, a *linguagem* é extensão do *corpo*. Partindo deste princípio, ele põe o questionamento da relação com o *outro* do qual fazem o da linguagem e comunicação. Portanto, para Merleau-Ponty a relação do *eu* e do *outro* está nas proximidades da minha visão e do meu escutar. Estas aproximações de ambos permanecem no que o filósofo chamou de *quase concêntricos*. O *corpo próprio* é tratado na obra não como *corpo* fisiológico, mas como um *corpo* que caminha para subjetividade, local onde se apresentam suas reais intenções. Assim, o filósofo francês inicia sua jornada de estudos sobre a fenomenologia da *linguagem*, partindo da relação entre *corpo* e *linguagem*.

## **2 Uma análise sobre a linguagem em Husserl**

Nesta primeira parte do presente artigo, apresentaremos uma análise de Merleau-Ponty sobre a *linguagem*<sup>3</sup> como movimento expressivo do

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty defende que a linguagem é a própria existência e se faz por seu movimento constante, permitindo que esta seja inovadora. Por sua forma fenomenológica, a linguagem é, portanto, ato criador e completa por se

*corpo* e quais foram suas considerações a respeito de Husserl sobre a mesma temática. Iniciaremos nossa pesquisa fazendo uso das traduções *Signos* (1991), *Fenomenologia da Percepção* (1999) e *Conversas* (2004). O filósofo francês destaca que Husserl abordou a questão da *linguagem* com mais propriedade que as questões do conhecimento ou *percepção*.

Para Merleau-Ponty, o posicionamento de Husserl é necessário e o pouco que descreve a respeito é original. Desta forma, o pensamento do filósofo francês não é apenas repetir as ideias, mas de recomeçar suas teses e reflexões para desenvolvê-las em outras direções.

Assim, Merleau-Ponty (2004) afirma:

Na 4<sup>a</sup> das *Logische Untersuchungen*<sup>4</sup>, Husserl propõe a ideia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas de significação indispensáveis a qualquer linguagem, se ela for realmente linguagem, e permitiriam pensar com toda a clareza as línguas empíricas como realizações "embaralhadas" da linguagem essencial (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 89).

A proposta mencionada por Merleau-Ponty sobre Husserl é considerar que a *linguagem* seja instrumento, que a consciência constitui soberanamente e as diversas formas de línguas próprias se tornam espécie de filhas e a língua universal seria mãe. A *linguagem* é vista como um instrumento do pensamento, que realiza a função de acompanhante ou meio de comunicação. O pensamento de Husserl segue o caminho para uma linguagem *eidética*<sup>5</sup>, na qual dividiria seu sistema, pois elas seriam produzidas em linguagens individuais. A linguagem proposta pelo mesmo seria bens fabricados pela consciência do sujeito. Esta forma apresentada

---

anteceder mesmo ao não dito ainda, estar no entremeio, do diálogo ou do silêncio (NASCIMENTO; FERREIRA, 2020, p. 109).

<sup>4</sup> Tradução: *Investigações lógicas* (1901), obra de Edmund Husserl.

<sup>5</sup> Termo de utilização recente, notadamente na \*fenomenologia de Husserl, para caracterizar aquilo que se refere às essências, por oposição ao suporte fatural que depende de outras ciências (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 82).

por Husserl foi estruturada como cálculo ou como algoritmo do qual cada forma é conhecida com precisão.

Segundo Merleau-Ponty, o algoritmo estabelece certa quantidade de conexões confiáveis, pois cada símbolo não demonstra por si, caso contrário àquilo que foi estabelecido antes. Portanto, a *linguagem* em textos mais tardios para Merleau-Ponty (1991), surge como uma forma original de pretender visar objetos como o corpo do pensamento ou a operação pela qual pensamos.

Martini (2006), a respeito da linguagem, comenta:

Neste modelo de linguagem adotado por Husserl, ela é concebida como algoritmo ou cálculo em que cada termo é conhecimento com exatidão, havendo correspondência direta daquilo que se diz com as coisas, com as idéias, deixando de lado outras formas de comunicação - a literatura, por exemplo, - anunciando e enunciativa de algo que não é do nosso modo costumeiro de perceber o mundo, e a ele faz alusões sem que seja para representá-lo intelectualmente, simplesmente para representar um mundo que nos surpreende e revela o inesperado (MARTINI, 2006, p. 26).

Merleau-Ponty diz que, se o algoritmo exerce sua função e for uma *linguagem* metódica e coordenar a todo instante as suas ações, será necessário que nada tenha sido incluído. Desta forma, é válido que suas conexões velhas e novas estejam unidas, para que sozinhas possamos vê-las em um só sistema. Para o filósofo francês, na obra *Investigações Lógicas* (1901), a *linguagem* de Husserl está reduzida na esfera da língua, não estando contida como fala.

No capítulo dois da obra *Signos*, Merleau-Ponty (1991, p. 90) diz “[...] a linguagem aparece como uma maneira original de visar certos objetos como o corpo do pensamento [...] ou mesma como a operação [...]”. Nesta passagem, o filósofo francês nos apresenta que anos mais tarde Husserl

muda a visão sobre a natureza da linguagem. A *linguagem* deixa de se submeter a uma gramática universal, mas retornando ao sujeito falante para o desenvolvimento da fala. Portanto, a razão da *linguagem* não estar mais fixada para um sujeito falante que faz uso de sua língua como mecanismo de comunicação.

## **2.1 Fenomenologia da linguagem como expressão corporal por meio da percepção em Merleau-Ponty**

Na *Fenomenologia da Percepção* (1999), o filósofo Merleau-Ponty questiona acerca da *linguagem*, onde o fundamento se delimita na função simbólica. Na referida obra, o filósofo nos traz para a discussão o problema da expressividade das palavras. Merleau-Ponty (1999, p.246) fala sobre a palavra e diz: “Basta que eu possua sua essência articular e sonora como uma das modulações, um dos usos possíveis de meu corpo”. A palavra pertence a uma determinada localidade do meu *mundo* linguístico, ela é acessório da qual a única forma de expressá-la é mencionando.

O fenômeno da *linguagem* é compreendido pelo filósofo francês como expressão corporal, ou seja, o *corpo* é extensão de minha *linguagem*. Merleau-Ponty (1991, p. 94) diz que haverá uma definição languageira da *linguagem* que, “[...] realiza a mediação entre a minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento”. Dessa forma, a organização dos signos apresenta em seu entendimento, não para o pensar e sim ao possuir.

Ao se referir à *linguagem*, o filósofo francês parte do princípio de sermos *corpos* que percebem. A *linguagem* é entendida por Merleau-Ponty como imagens verbais deixadas no sujeito por palavras pronunciadas ou ouvidas. Na Sexta Lição da obra *10 lições sobre Merleau-Ponty*, Caminha (2019, p. 58) comenta que “A linguagem permite nomearmos as coisas

percebidas para poder se instaurar uma comunicação com o outro”. A *linguagem* não é apenas um mecanismo que cria palavras para representar o mundo. Podemos considerar que a *linguagem* é gesto de criatividade corporal que transfere sua gesticulação para o *mundo*, uma ação do *corpo* que fala com as paisagens do mundo, por meio da *percepção* que se faz necessário para que haja a interação entre *eu* e o *outro*.

A *percepção* proporcionou ao filósofo realizar a retomada das coisas<sup>6</sup>, esta é a função da fenomenologia. Ele se utiliza deste novo método fenomenológico para manifestar sua insatisfação com os experimentos científicos, pois negaram a existência do *mundo* sensível que é a base das pesquisas.

A respeito da percepção, Merleau-Ponty (1999) diz:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6).

Para Merleau-Ponty, o homem se encontra no mundo ao qual se associa, quando me dirijo para mim pelos dogmas do senso comum e ciência, encontro um sujeito já destinado ao *mundo*. Segundo Merleau-Ponty (2004, p.1), “O mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela experiência de vida [...]”. A *percepção* é uma prática do sujeito que se encontra pelo ato de perceber e afirmar o mundo por meio dos sentidos. Os questionamentos da percepção estão associados

---

<sup>6</sup> Na tradução da obra *Conversas* (2004) Merleau-Ponty (2004, p. 19) nos dá uma descrição do conceito de coisaé um sistema de qualidades oferecidas aos diferentes sentidos e reunidos por um ato de síntese intelectual. A fenomenologia é o *retornar às coisas mesmas*, isto é, a primeira atitude é o nosso deparar-se com os fenômenos assim como os são. Portanto, a percepção é o ponto de partida de nossa experiência vivida.

aos da corporeidade, podemos solucionar o problema da linguagem sem ambas. Caminha (2019, p. 67) comenta que, “A percepção nos dá a experiência mais antiga da existência do mundo sem a exigência de explicações suplementares sobre as condições do que a torna possível [...]”. A percepção nos direciona para termos acesso à experiência do sujeito no mundo, estamos destinados a sermos continuidade do *mundo* que se relaciona consigo e com o *outro*.

É incontestável que a linguagem conte com certa quantidade de signos que serão essências para as significações existentes. Segundo Merleau-Ponty (1999, p. 244), toda linguagem “[...] se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte”. Sendo necessário reconhecer que o pensamento no sujeito que fala não é representação, o sujeito não pensa antes da fala e nem ao falar, pois sua fala já é seu pensamento.

Merleau-Ponty (1999) diz sobre o orador:

O ‘pensamento’ do orador é vazio enquanto ele fala, e quando se lê um texto diante de nós, se a expressão é bem-sucedida, não temos um pensamento à margem do próprio texto, as palavras ocupam todo o nosso espírito, elas vêm preencher exatamente nossa expectativa e nós sentimos a necessidade do discurso, mas não seríamos capazes de prevê-lo e somos possuídos por ele. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 245).

A conclusão do discurso faz com que se perca o atrativo, portanto, os pensamentos existiriam sobre o discurso ou texto. É por meio dessa existência que a língua é capaz de desenvolver várias significações, sendo possível falar a mesma *linguagem*. Sobre o sentido das palavras, Merleau-Ponty (1999, p. 238) diz “[...] é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos [...]”. Assim, a fala para o filósofo não é uma realização que expressa

capacidade dentro do sujeito. É significativo que a *linguagem* expressiva seja a forma da qual o sujeito falante encontra o sentido para expressar.

Segundo Merleau-Ponty (1999), a fala e o pensamento estão ligados uma para o outro, o sentido fixado na fala, e está na exterioridade da existência do sentido. Para Merleau-Ponty, os sentidos das palavras não existem antes da expressão, assim pensamento e expressão originam-se em conjunto.

A finalidade da sessão seguinte será demonstrar a relação do *eu, outro* e *mundo* para o filósofo francês. Dessa forma, retornaremos alguns conceitos como *percepção* e *mundo* para uma melhor compreensão do *outro* para o exercício da *linguagem*.

### **3 Eu, *outro* e mundo**

No prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, encontramos uma descrição sobre a questão do que seria o ser. Para Merleau-Ponty (1999), ao mesmo tempo em que somos consciência, ou seja, sempre que alguma coisa tem sentido para mim, não estamos nem aqui e nem ali, não me diferencio em nada de outra consciência. Caminha e Silva (2013, p. 118) comentam a respeito da consciência: “Ela é contato primordial com o mundo em que está situado”. A consciência perceptiva não é uma ordem definitiva que representa o *mundo*, e sim, contato fundamental do sujeito com o *mundo*.

Devido à complexidade por uma definição do problema do ser, partimos do princípio que enquanto o sujeito é consciência, da mesma forma faz parte do *mundo*. Merleau-Ponty (1999, p. 7) diz “[...], já que nós somos todas presenças imediatas no mundo e já que este mundo é por definição único, sendo o sistema das verdades”. O ser é aquilo que se apresenta no *mundo*, algo que já está determinado em relação ao *mundo*, ou seja, a fenomenologia estuda o surgimento do ser para a consciência.

Merleau-Ponty (1999) diz:

O mundo é aquilo mesmo que nós nos representamos, não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem dividi-lo. A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem eccidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 7)

O *mundo*, segundo Merleau-Ponty, é o que o sujeito representa, jamais como homens ou sujeitos que se baseiam na experiência. O sujeito para o filósofo, encontra-se diante da presença dos objetos<sup>7</sup> que serão revertidos em ideias produzidas pelo processo da percepção.

Para Merleau-Ponty, partimos de um *mundo* em si do qual ele lança para nossos olhos o poder de ver por nós, temos agora uma consciência ou pensamento do mundo. Dessa forma, Merleau-Ponty (1999, p. 69) afirma que o mundo se constitui por relações, “Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda ideia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela”. Justificando-se pelas críticas em relação ao objetivismo e subjetivismo, o filósofo retorna para as reflexões da *percepção* e *corpo*.

Compreendemos nesta passagem que Merleau-Ponty anuncia que a fenomenologia é uma contradição da ciência, pois trata-se de caracterizar os fenômenos da percepção e não esclarecer. Merleau-Ponty se vê diante de duas correntes filosóficas e se posiciona para solucionar o impasse dos racionalistas e empiristas. Os racionalistas consideram que a razão é a

---

<sup>7</sup>“Um objeto é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que se simbolizam e se modificam uns aos outros e concordam uns com os outros segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar, e da qual ela está muito longe de ter acabado a análise.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 68).

responsável por toda organização da experiência, sendo superior ao conteúdo dos empiristas. Já os empiristas direcionam todo seu conhecimento para a experiência, não necessitando da razão.

A filosofia se viu entre o extremo das duas correntes do conhecimento e o filósofo apresenta, na *Fenomenologia da Percepção*, a importância de ambas, como podemos ver. Merleau-Ponty (1999, p. 18) diz que “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção de mundo ou da racionalidade”. O mesmo tenta demonstrar que as duas correntes não necessitam se anularem, encontrando um princípio<sup>8</sup> que será a percepção, pois, para filósofo é a primeira experiência que fazemos no mundo. Diante desses conflitos, Merleau-Ponty nos traz uma nova perspectiva para explicar o conhecimento e experiência do *eu*, do *outro emundo*.

Merleau-Ponty (1999) afirma:

Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3).

A fenomenologia aparece como uma filosofia transcendental, a qual busca entender o homem e encontrar o contato dele com o *mundo* que está para si. Dessa forma, Merleau-Ponty (1999) diz que a *percepção* não sabe sobre aquilo que nós o compreendemos de outro modo sobre o *mundo*. No capítulo I da obra *Conversas*, cujo título é *O mundo percebido e o mundo da ciência*, Merleau-Ponty (1999) diz que o *mundo da percepção* é este que

---

<sup>8</sup>Souza (2019, p. 207) A percepção de Merleau-Ponty é a primeira experiência da fenomenologia, é o retorno às origens das coisas, também conhecido como pré-reflexivo, o que define o que foi o seu pensamento no decorrer de sua vida.

nos é apresentado pelos sentidos e experiência vivenciada por todos, dando confiança para esses dois aspectos, pois os mesmos não são exigidos pelo procedimento da ciência.

É na tentativa de descobrimento do *mundo* que vivemos e somos condicionados a tentar esquecer-lo. Sobre nossa experiência, Merleau-Ponty (1999, p. 2) fala “[...] toda nossa experiência vivida do mundo se encontra imediatamente desvalorizada [...]”. O filósofo, nesta passagem, afirma que é na ciência e nos conhecimentos científicos que se tem total valor do conhecimento em especial na França, desvalorizando a experiência do sujeito no mundo.

A *percepção* de cada sujeito é a origem para vivermos, aprendermos e construirmos o *mundo* vivido por todos. Possibilitando a imaginação da significação do *mundo* pelo entendimento da *linguagem* aplicada. A respeito do *mundo*, Merleau-Ponty (1999, p. 5) diz: “O mundo está ali antes de qualquer análise que eu posso fazer dele [...]”. O sujeito da *percepção* para Merleau-Ponty, se volta para o sujeito na experiência do sentir, um eu natural que não se constitui um eu pessoal com condições de assumir suas ações.

Portanto, o filósofo trata da relação existencial do sujeito a ser lançado no mundo. Antes de realizarmos nossas ações, tivemos as experiências, pois são elas que deram sentido para o que se apresenta diante dos nossos olhos. Com o objetivo de alcançar a clareza do sujeito que sente pela experiência vivida do corpo no mundo. Desse modo, o *eu*, não é compreendido por uma subjetividade total, mas o *mundo* é entendido como abertura total, pois o sujeito, enquanto *corpo* que sente, é meio de se posicionar diante do *mundo*.

### 3.1 Eu e o *outro*. alteridade

Merleau-Ponty parte do princípio que nosso entendimento se depara com a alteridade do sujeito que se comunica pela fala e gesticula com o *outro*. Segundo o filósofo, há um objeto na cultura que vai realizar a função, ou seja, a *linguagem*. Merleau-Ponty (1999, p. 474) diz: “Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só [...]”. É pela linguagem que unimos este sujeito que fala com o *outro*, numa relação intersubjetiva, o caminho para que ocorra a *linguagem* é o diálogo entre os sujeitos que estão inseridos no *mundo*.

Na obra *Fenomenologia da Percepção* (1999), o filósofo destaca que o *corpo* humano não pode ser considerado apenas como um *corpo* qualquer. O *corpo próprio* é onde o sujeito torna possível viver suas experiências de si mesmo, do *mundo* e do *outro*. O *corpo* está diretamente inserido no mundo, como o próprio filósofo fala *tudo reside ali*. Assim, para ele, há uma reciprocidade entre as minhas intenções e os gestos do *outro*, obtendo a comunicação.

Merleau-Ponty (1999) diz:

Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto que testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente compreendido quando os poderes de meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. A comunicação realiza-se quando minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251).

Como podemos ver, essa relação parte de ambas as partes, pois ao mesmo tempo em que o outro habita meu corpo, o outro será habitado

pelo meu. Sendo a Linguagem que fará esse papel de unir o sujeito ao outro, mediante a fala. Souza<sup>9</sup> (2019, p. 113) acrescenta que, “Nenhum dos sujeitos envolvidos na comunicação se considera a origem ou mesmo o criador da linguagem, pois ela se faz na liberdade própria do ato criador”. Nesta relação do *eu* e o *outro* não há um detentor da palavra, o que existe é a igualdade entre aqueles sujeitos que fazem uso da *linguagem*.

Para Merleau-Ponty (2014), ambos pertencem ao mesmo *mundo*, são duas aberturas, onde algo sempre vai acontecer. A questão do *eu* e o *outro*, e o eu consigo mesmo está relacionada diretamente com a fala e o compreender, existindo a interação entre os sujeitos que farão o processo de compartilhamento entre si no mundo.

Desta forma, Merleau-Ponty (2012) afirma:

É que o falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu - outrem, e o portador desse sistema não é um “eu” puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria diante de), é o “eu” dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro. (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 50).

Assim, o linguajar, segundo o filósofo, é encarnado pelo ser, que por meio do corpo se torna presente na sua condição de movimento. Merleau-Ponty (1999, p. 262) afirma: “[...] o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado”. O sujeito encarnado é compreendido como ser no mundo que se relaciona com o outro e consigo, sendo que o *corpo próprio* será o caminho. O filósofo ao longo da sua vida nos traz a questão da alteridade, por apresentar a intersubjetividade<sup>10</sup>, se referir à linguagem como

---

<sup>9</sup>Tese apresentada à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN pelo professor José Francisco das Chagas Souza.

<sup>10</sup> Interação entre diferentes sujeitos, que constitui o sentido cultural da experiência humana. O problema da intersubjetividade está relacionado à possibilidade de comunicação, ou seja, de que o sentido da experiência de um indivíduo, como sujeito, seja compartilhado por outros indivíduos. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 151).

possibilidade de estabelecer entre os sujeitos a comunicação. Souza (2019, p. 118) em sua tese comenta que, “Por esse motivo, o discurso, a fala – a comunicação – o outro–, acontece sob um vocabulário já conhecido de ambos, o que garante o fluir da linguagem”. Então, a comunicação está para a igualdade entre eu e o outro, que será possível pelo vocabulário já conhecidos entre eles. Merleau-Ponty (1999) destaca que ao falar ou compreender, acabo de experimentar, sentir e viver a presença do outro em mim ou minha presença no *outro*.

### **Conclusão**

Neste artigo abordamos como proposta o tema “O *outro* como critério para o exercício e uma fenomenologia da *linguagem* em Merleau-Ponty”. O fato de estarmos concluindo esta pesquisa nos possibilita ver outros apontamentos de estudos e críticas sobre a mesma temática. Dessa forma, diante das diversas interpretações sobre o assunto, afirmamos que há outras possibilidades ou caminhos para uma conclusão que este artigo estará sempre aberto a debates. E isso é bom na fenomenologia, não haver um só caminho ou um desfecho final. A fenomenologia é móvel e esse devir é o que a faz ser filosofia.

O projeto de pesquisa foi desenvolvido em especial na obra *Fenomenologia da Percepção* (1999,) analisando e avaliando os questionamentos sobre a *linguagem* e o *outro*, apresentado pelo filósofo. Nos dias atuais, a fenomenologia vem ganhando espaço dentro e fora das universidades. Surgindo como método ou como movimento filosófico de vida para o sujeito caminhar no mundo.

O mesmo foi inspirado pelas teses de Husserl, mas Merleau-Ponty renova sua forma de pensar contribuindo em vários aspectos, no que diz respeito aos questionamentos da fenomenologia da *linguagem* e o *outro*.

O filósofo francês desenvolveu suas reflexões colocando o homem diante da realidade da história e dos acontecimentos dos fenômenos.

A respeito da *linguagem* apresentada por Merleau-Ponty, ela é um sistema distinto que nós desenvolvemos em nosso pensar ao falarmos. Para o filósofo francês, o que existe antes da fala é a finalidade da qual o destino da palavra é expressá-la. A *linguagem* é uma forma que o sujeito falante proporcionou ao expressar a fala, ou seja, a fala torna-se a realidade exterior dos sentidos. A utilização da *linguagem* na filosofia de Merleau-Ponty exhibe a realidade do primeiro contato do *ser-no-mundo* buscando descrever sua *percepção* do mundo. Percebe-se que o filósofo francês direcionou sua fenomenologia para a existência do sujeito que está conectado com o mundo.

Em seus escritos, evidenciamos que Merleau-Ponty destaca que o *eu* é capaz de compreender o *outro* por meio do seu próprio corpo. O *corpo próprio* viabiliza em suas escrituras a compreensão das palavras e gestos. Portanto, o pensamento e fala para o filósofo estão conectados um no *outro*. O caminho que Merleau-Ponty seguiu foi o entrelaçamento do *eu* e o do *outro*, colocando ambos numa convivência recíproca. Esta união proposta pelo filósofo faz com que os sujeitos se relacionem no mesmo mundo, um mundo como ele mesmo fala, não ser *projetivo* e sim unido por meio das discordâncias do *mundo* do *outro* e do meu.

## Referências

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira. **10 lições sobre Merleau-Ponty**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. (Coleção 10 Lições)

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira; SILVA, Marcos Érico de Araújo (Orgs.). **Percepção, Corpo e Subjetividade**. São Paulo, SP: LiberArs, 2013.

JAPIASSÚ, Hamilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MARTINI, Oneide Alves. **Merleau-ponty**: corpo e linguagem: a fala como modalidade de expressão. São Paulo, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas**. Tradução de Fabio Landa; Eva Landa e Maria Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Tópicos).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Prosa do Mundo**. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson. **Discursos constituintes**. São Paulo: Blucher Open Access, 2020.

SOUZA, José Francisco das Chagas. **Travessia e Desvelamento do Ser-tão Linguístico de Grande Sertão**: Veredas a partir da Fenomenologia da Linguagem de Merleau-Ponty. 2019. Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros, 2019.

## **A propriedade e sua função social à luz da doutrina social da igreja**

*Victor Emanuel Vilela Barbuy*<sup>1</sup>

### **1. Introdução**

O presente artigo se constitui em uma versão revista e ampliada do segundo capítulo de nossa tese de doutorado, intitulada *Da concepção individualista à função social da propriedade: A contribuição da Doutrina Social da Igreja no cenário jurídico brasileiro*, realizada sob a orientação do Prof. Ignacio Maria Poveda Velasco, do Departamento de Direito Civil, Área de Concentração de História do Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP) e aprovada no mês de setembro deste ano de 2020.

Na aludida tese, analisamos a propriedade e sua função social à luz das preleções da Doutrina Social da Igreja, assim como a propriedade imobiliária no Brasil, desde a Constituição Imperial de 1824 até o Código Civil de 2002, pretendendo demonstrar que houve, em nosso País, desde o alvorecer do século XIX até o momento atual, uma profunda mudança na concepção dominante da propriedade, que se livrou dos princípios do liberalismo e passou a se subordinar aos preceitos do Bem Comum, e que tal mudança se deu, antes de tudo, pelo influxo da Doutrina Social Católica.

Neste artigo, que é, como restou dito, uma versão revisada e aumentada do segundo capítulo de nossa tese de doutorado, tratamos da

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito Civil, na Área de História do Direito, pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Advogado e professor universitário e Sócio titular do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e sócio contribuinte do Instituto Histórico e Geográfico de Santos. Email: victor.emmanuel.brasil@gmail.com. Endereço do currículo *Lattes*: *Orcid*: <https://orcid.org/0000-0003-2795-1052>.

propriedade e da sua função social conforme os ensinamentos da Doutrina Social da Igreja, mostrando que, segundo esta, a propriedade é um direito natural e fundamental da pessoa humana, cujo uso, porém, se subordina aos ditames do Bem Comum, de modo que ao exercício do direito de propriedade corresponderão deveres, que o Estado regulará e determinará, visando sempre à Justiça Social.<sup>2</sup>

## 2. A propriedade no pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Uma vez que a concepção de propriedade consagrada pela Doutrina Social da Igreja<sup>3</sup> não é senão a concepção de propriedade de Santo Tomás

---

<sup>2</sup> A expressão “Justiça Social” foi cunhada na primeira metade do século XIX pelo filósofo e jurista tomista e sacerdote jesuíta italiano Luigi Taparelli D’Azeglio, que prelecionou que ela nasce espontânea da ideia do Direito, devendo “igualar de fato todos os homens naquilo que diz respeito aos direitos de humanidade” (1843, p. 151). Em nosso sentir, a Justiça Social corresponde à Justiça Geral ou Legal da nomenclatura aristotélico-tomista (Cf., dentre outros, PAUPÉRIO, 1993, pp. 63-64; SOUSA; GARCIA; CARVALHO, 1998, p. 299; RUTTEN, 1946, p. 54; GESTEL, 1956, p. 143; Gillet, 1927, p. 96; AZPIAZU, 1934, p. 54; SALIM, 1952, p. 15; REALE, 1999, p. 641; BRUCCULERI, 1952) e pode ser definida como “uma virtude que nos leva a cumprir toda a ação virtuosa em ordem ao bem comum, à qual o homem não poderá subtrair-se sem violar o direito da sociedade à cooperação de seus membros” (Cf. BRUCCULERI, 1952, p. 26. Grifos em itálico no original).

<sup>3</sup> Sobre a Doutrina Social da Igreja e seus princípios: GUERRY, Monsenhor Émile-Maurice. *A Doutrina Social da Igreja*. Lisboa: Livraria Sampedro, 1960; SACHERI, Carlos Alberto. *A Ordem Natural: Um compêndio sobre a Doutrina Social da Igreja*. Tradução de Roberto Romano. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2014; IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel. *Doutrina Social da Igreja*. Tradução de Maria da Graça de Mariz Rozeira. 2ª edição: Lisboa, Rei dos Livros, 1994; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1991; CALVEZ, Jean-Yves e PERRIN, Jacques. *Igreja e Sociedade Económica: O ensino social dos papas de Leão XIII e Pio XII (1878-1958)*. Tradução de Agostinho Veloso, S.J. Porto: Livraria Tavares Martins, 1960; GESTEL, Constant van. *A Igreja e a Questão Social*. Tradução e adaptação do Padre Fernando Bastos de Ávila. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956; RUTTEN, OP, G. C. *A Doutrina Social da Igreja, segundo as encíclicas Rerum Novarum e Quadragesimo Anno*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1946; CAVALLERA, Ferdinand. *Précis de la Doctrine Sociale Catholique*. Nova edição atualizada. Paris: Action Populaire; Éditions SPES, 1937; SALIM, Monsenhor Doutor Emílio José (Organizador). *Justiça Social: Prontuário da Doutrina Social da Igreja consoante as encíclicas e outros documentos Pontifícios*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1952; LESSA, Luiz Carlos. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja: Doutrina Social da Igreja de A a Z*. São Paulo, LTr, 2004; MARTÍN ARTAJÓ, Alberto e CUERVO, Maximo. *Doctrina Social Católica de León XIII y Pio XI*. Barcelona: Labor, 1939; MESSNER, Johannes. *Ética Social (o Direito Natural no Mundo Moderno)*. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Editora Quadrante, Editora da Universidade de São Paulo, s/d; ODDONE, SJ, Andrea. *Princípios cristãos para o estudo da Sociologia*. Tradução de Padre Carlos Piasentin, CPS. Prefácio de Plínio Salgado. São Paulo: Gráfica Tibiráçã, 1952; OLIVEIRA, Moacyr Velloso Cardoso de. *A Doutrina Social ao alcance de todos*. São Paulo: LTr, 1991; PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 7ª edição. São Paulo: Paulinas, 2011; SALGADO, Plínio. *Direitos e deveres do Homem*. 4ª edição. In *Obras completas*. 2ª edição. Volume 5. São Paulo: Editora das Américas, 1957; SOUSA, José Pedro Galvão de; GARCIA, Clovis Lema; CARVALHO, José Fraga Teixeira de. *Dicionário de Política*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998, pp. 189-191; UNIÃO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOCIAIS. *Código Social: esboço de uma síntese social católica*. São Paulo: Centro D. Vital, 1932; VV.AA. *A encíclica Mater et Magistra e a hodierna questão social*. Tradução de Carlos Ferrario. São Paulo: Edições Paulinas, 1962; CALVEZ, Jean-Yves. *A economia, o homem, a sociedade: O ensinamento social da Igreja*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1995;

de Aquino, reputamos oportuno iniciar o presente artigo discorrendo sobre as preleções do Doutor Angélico a propósito do direito de propriedade.

Nascido em 1225 em Roccasecca, em terras do sul do Lácio que, diversamente da maior parte deste, pertenciam ao Reino da Sicília e não aos Estados Pontifícios, Tomás de Aquino era filho de Landolfo de Aquino e Teodora Galluccio, condes de Aquino. Estudou inicialmente na Abadia de Montecassino e, em seguida, na Universidade de Nápoles, capital do Reino da Sicília, depois chamado Reino das Duas Sicílias, onde teve contato com os dominicanos e, a despeito da oposição da família, ingressou em sua ordem em 1244. No ano seguinte seguiu para Paris, onde prosseguiu os estudos e se tornou discípulo de Santo Alberto Magno, posteriormente cognominado o Doutor Universal. Em 1248 foi com Santo Alberto para Colônia, onde permaneceu como aluno e assistente deste até 1252. Neste último ano retornou a Paris a fim de lecionar em sua universidade, onde, na condição de *magister* em Teologia, ocupou uma cátedra entre 1256 e 1259, quando retornou à Itália. Em sua península natal, onde permaneceu até 1268, lecionou em diversos centros de cultura e ensino, a exemplo do *Studium Curiae*, adstrito à Corte Pontifícia, e do *studium* da Basílica de Santa Sabina, em Roma. Depois de uma nova passagem por Paris e pela universidade desta, entre os anos de 1268 e 1272, retornou uma vez mais à Itália, onde faleceu, no Mosteiro de Fossanova, em seu Lácio natal, aos 7 de março de 1274. Sua principal obra, a *Suma Teológica*, cuja terceira e última parte permaneceu incompleta, foi escrita entre os anos de 1265 e 1274. Sua outra célebre suma, conhecida como *Suma contra os gentios*, por seu turno, foi redigida entre 1258 e 1264.<sup>4</sup>

---

RAMALHETE, Carlos. *Doutrina Social da Igreja: uma introdução*. São Paulo: Quadrante, 2017; MARTÍNEZ, Pedro Soares. *Economia Política*. 8ª edição revista. Coimbra: Livraria Almedina, 1998, pp. 289-307.

<sup>4</sup> Sobre Santo Tomás de Aquino e sua obra: AMEAL, João. *São Tomaz de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. 3ª edição, revista e acrescida, com novos apêndices e um quadro biobibliográfico. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947; Idem. *A revolução tomista*. Braga: Livraria Cruz, 1952; GILSON, Étienne. *Le thomisme: Introduction*

Santo Tomás de Aquino ensinou, no Tratado da Justiça, na *Suma Teológica*, que o domínio sobre os bens, sobre as coisas exteriores, concedido por Deus aos homens, deve sempre estar subordinado a um fim, que impõe a necessidade racional e social do bom uso de tais bens (ARIAS, 1942, p. 256). Considerava o Angélico Doutor, com efeito, que, ao fazer uso de tais coisas, não deve o ente humano tê-las como próprias, mas sim como comuns, de maneira que cada um as comunique com facilidade aos outros, quando delas tiverem necessidade (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1937, p. 162. Segunda parte da segunda parte, questão 66, artigo 2º, solução.), reputando, ainda, que “qualquer bem da parte se ordena ao bem do todo”

---

à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. 5ª edição, revista e aumentada. Paris: J. Vrin, 1947; HUGON, Padre Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998; GARRIGOU-LAGRANGE, OP, Padre Réginald. *La síntese tomista*. Tradução de Eugenio Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1946; MANSER, OP, Gallus M. *La esencia del tomismo*. Tradução espanhola de Valentín García Yebra. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947; FABRO, Cornelio. *Breve introduzione al tomismo*. Roma: Desclée, 1960; COPLESTON, Frederick. *Aquinas: An introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1955; Idem. *Filosofia Medieval: Uma introdução*. Tradução de Wilson Filho Ribeiro de Almeida. Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017, pp. 87-101; GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*. Prefácio de François-Xavier Putallaz. Tradução de Cristiane Negreiros Abdud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2013 (2 volumes); MARITAIN, Jacques. *Le Docteur Angélique*. 2ª edição. Paris: Desclée de Brouwer, 1930; SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. 3ª edição, melhorada. Prefácio do Prof. Dr. L. Van Acker. São Paulo: José Bushatsky, Editor, 1956; ARIAS, Gino. *La Filosofia Tomística e l'Economia Política*. Milano: Vita e Pensiero, 1934; SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922; CHESTERTON, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, Tradução e notas de Carlos Ancêde Nougé, São Paulo, LTR, 2003; REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Volume 2 (Patrística e Escolástica). Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 211-252; FRANCA, SJ, Padre Leonel. *Noções de História da Filosofia*. 15ª edição, revista. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1957, pp. 103-109; SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. Volume I (Antiguidade e Idade Média). 2ª edição. Tradução de Luís Washington Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1966, pp. 219-228; TRUC, Gonzague. *História da Filosofia*. Tradução de Ruy Flores Lopes e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1958, pp. 106-111; HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*. 2ª edição, revista e aumentada. Tradução e prefácio de Alexandre Corrêa. São Paulo: Herder, 1966, pp. 148-210. Sobre o pensamento medieval em geral: GILSON, Étienne. *O espírito da Filosofia Medieval*, Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006; Idem. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª edição, 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001; BOEHNER, Philotheus e GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2012; DAWSON, Christopher. *A formação da Cristandade*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014; Idem. *A criação do Ocidente: A Religião e a Civilização Medieval*. Tradução e apresentação de Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2016; REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Volume 2 (Patrística e Escolástica). Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005; COPLESTON, Frederick. *Filosofia Medieval: Uma introdução*. Tradução de Wilson Filho Ribeiro de Almeida. Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017; CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Formación, apogeo y decadencia de la ciudad Cristiana*. 1ª edição. Buenos Aires: Dictio, 1979; HIRSCHBERGER, Johannes, *História da Filosofia na Idade Média*. 2ª edição, revista e aumentada. Tradução e prefácio de Alexandre Corrêa. São Paulo: Herder, 1966; FRANCA, SJ, Padre Leonel. *Noções de História da Filosofia*. 15ª edição, revista. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1957, pp. 83-122.

(Idem, p. 28. Segunda parte da segunda parte, questão 58, artigo 5º, solução).

No mesmo sentido, salientou o chamado Anjo das Escolas, no Tratado da Caridade, que também consta da *Suma Teológica*, que dos bens temporais a ele conferidos por Deus, tem o homem a propriedade, mas, quanto ao uso, devem pertencer não só a ele, mas também aos outros, para que possam usar do supérfluo (Segunda parte da segunda parte, questão 32, artigo 5º, resposta à segunda objeção). Ainda na mesma ordem de ideias, nos *Comentários à Política de Aristóteles*, o Aquinate, ao tratar de uma passagem de tal obra em que o Estagirita sustentou que o direito de propriedade deve ser amparado por bons costumes e justas leis e que cabia ao legislador definir o modo de fazer com que as propriedades, embora particulares, fossem de uso comum (ARISTÓTELES, 1998, p. 117. Livro II, 1263 b), sublinhou que “pertence ao bom legislador ver como o uso das coisas próprias pode se tornar comum” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1971. Livro II, lição 4. Tradução nossa).

Glosando a doutrina de Santo Tomás de Aquino a respeito da avareza, D. Tommaso de Vio, mais conhecido como Caetano, aduziu que “o possuidor do supérfluo que não deseja distribuir pelos pobres, pode ser obrigado pelo soberano a socorrer os indigentes” e, destarte, “o soberano, para obrigar a observar os deveres da justiça àqueles que possuem o supérfluo absoluto, pode por ofício e deve assumir o encargo da distribuição da riqueza, tirando este encargo ao rico que se dispensou dele”. Ainda conforme a preleção de Caetano, “o soberano, que é guarda do direito, por seu ofício pode e deve impedir a injustiça, se consta com evidência” (1897, pp. 459-466. Segunda parte da segunda parte, questão 118, artigo 4. Tradução nossa).

Assim pensando, diversos Papas, a partir de Clemente IV, no século XIII, estabeleceram numerosas restrições ao direito de propriedade nos

Estados Pontifícios,<sup>5</sup> trabalhando, na medida das próprias possibilidades, “contra a corrupção absolutista do direito de propriedade” e sustentando a primazia do Bem Comum sobre o bem particular (BRUCCULERI, 1956, p. 40). O sacerdote jesuíta Angelo Brucculeri, redator da revista *La Civiltà Cattolica*, bem resumiu tais restrições em ensaio sobre *A função social da propriedade*:

Antes que a teoria da intervenção fosse elaborada e incluída pelos Papas na doutrina social católica, já a tinham aplicado no governo de seu domínio temporal.

Desde o século XIII Clemente IV concedia licença para um estrangeiro ocupar até a terça parte do terreno, que o proprietário se obstinava em deixar inculto. Mais tarde Xisto IV viu-se na grave necessidade de recordar e tornar a aplicar as disposições de Clemente IV com um édito, que permitia para o futuro e sempre a qualquer pessoa de trabalhar e de semear em terrenos de S. Pedro, na Toscana e nas praias de Campanha, um terço dos campos incultos, à sua escolha, fosse qual fosse o proprietário: mosteiros, capítulos, igrejas, lugares sagrados, pessoas particulares ou públicas de qualquer estado e condição; contanto que tivessem pedido licença embora a não tivessem alcançado. Ao mesmo tempo, ordenou que ninguém ousasse impedir, de qualquer maneira, aqueles que, segundo as normas do édito, cultivassem as terras doutrem, e designou um tribunal para as controvérsias, que poderiam surgir entre os senhores e os novos cultivadores. Também os sucessores Júlio II e, sobretudo Clemente VII seguiram as pisadas de Sisto IV, ampliando-lhe e modificando-lhe as determinações.

Bento XIV em 1751 faz uma nobre tentativa de introduzir nas terras do Estado da Igreja a servidão da respiga. Pio VI pelo *Motu proprio* de 1783 faz novo cadastro do campo romano e impõe aos proprietários a obrigação de não subtrair ao cultivo determinada extensão de terreno. Também Pio VII em 1802 conformando-se com os seus precessores, toma providências para a divisão

---

<sup>5</sup> Sobre tais limitações: ARDANT, Gabriel. *Papi e contadini*. Tradução italiana de Luigi Masson. Siena: San Bernardino, 1895.

e cultura dos latifúndios, para o desenvolvimento e prosperidade da agricultura (1946, pp. 39-40).

Igualmente afirmando o primado do Bem Geral sobre o bem particular, El-Rei D. Fernando I de Portugal e do Algarve promulgou, em 1375, a chamada Lei das Sesmarias, também conhecida como “Lei do Pão”, de acordo com a qual os proprietários de sesmarias que fossem “pera dar pam” e que não aproveitassem suas terras no prazo de um ano deveriam dá-las a quem as lavrasse e aproveitasse. Ao passar para as Ordenações do Reino de Portugal, em 1446, tal lei passou a valer para todas as sesmarias e não mais somente para aquelas que eram “pera dar pam”.

Respondendo à questão a respeito de se é lícito a alguém possuir uma coisa como própria, escreveu Santo Tomás de Aquino:

Relativamente às coisas exteriores tem o homem dois poderes. Um é o de administrá-las e distribuí-las. E, quanto a esse, é lícito possuir coisas como próprias. O que é mesmo necessário à vida humana por três razões. - A primeira é que cada um é mais solícito em administrar o que a si só lhe pertence, do que o comum a todos ou a muitos. Porque, neste caso, cada qual, fugindo do trabalho, abandona a outrem o pertencente ao bem comum, como se dá quando há muitos criados. - Segundo, porque as coisas humanas são melhores tratadas, se cada um emprega os seus cuidados em administrar uma coisa determinada; pois, se ao contrário, cada qual administrasse indeterminadamente qualquer coisa, haveria confusão. - Terceiro, porque, assim, cada um, estando contente com o seu, melhor se conserva a paz entre os homens. Por isso, vemos nascerem constantemente rixas entre os possuidores de uma coisa em comum e indivisamente. O outro poder que tem o homem sobre as coisas exteriores é o uso delas. E, quanto a este, o homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas, como comuns, de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade. Por isso diz o Apóstolo: Manda aos ricos deste mundo que deem, que repartam francamente (1937, pp. 161-162. Segunda parte da segunda parte, questão 66, artigo 2º, solução).

Destarte, para o Aquinate e a Igreja, a propriedade, que não deriva da queda original, como sustentavam a velha heresia dos chamados apostólicos (Cf. BRUCCULERI, 1956, p. 8) e mesmo pensadores sociais católicos a exemplo de Frédéric Ozanam (1872, p. 340), beato e fundador da sociedade de São Vicente de Paulo, e tampouco depende da Graça, como afirmavam os Viclefistas e os Ussitas, mas sim decorre da ordem natural imposta por Deus aos bens econômicos (Cf. BRUCCULERI, 1956, loc. cit.), representa uma salvaguarda das justas liberdades do homem e um estímulo à produção e ao progresso econômico e contribui para a paz e a tranquilidade da convivência civil (Idem, p. 15).

Como prelecionou Santo Tomás de Aquino, “a comunidade das coisas é atribuída ao direito natural”. Isto não significa, porém, segundo o Doutor Comum, “que o direito natural dite que tudo deve ser possuído em comum e nada como próprio”, mas sim que “o possuir em separado não se funda no direito natural, mas antes, na convenção humana, que respeita o direito positivo”. Daí, no dizer do Aquinate, não ser a posse em separado contrária ao Direito Natural, mas sim um acréscimo feito a este por expediente da razão humana (1937, pp. 161-162. Segunda parte da segunda parte, questão 66, artigo 2º, resposta à primeira objeção).

Assim, podemos dizer que a propriedade privada é, à luz do tomismo, um direito natural, mas um direito natural secundário (Cf. PAUPÉRIO, 1987, p. 224; CALVEZ e PERRIN, 1960, p. 315), que, portanto, pressupõe outros direitos, anteriores e mais essenciais (Cf. SACHERI, 2014, p. 55).

Neste sentido, ao tratar da propriedade privada no pensamento de Santo Tomás de Aquino, enfatizou Alexandre Corrêa que a leitura menos atenta de alguns lugares isolados da obra do Aquinate poderia levar alguns à conclusão de que este não admitia a propriedade dos bens materiais

como instituição de Direito Natural. Um exame mais aprofundado, no entanto, conduziria ao entendimento contrário (1984, p. 197).

Com efeito, como observou Alexandre Corrêa, baseado nas preleções do Doutor Angélico, uma vez que as coisas materiais, em essência, não são de criação ou feitura do homem, não mantendo com ele, portanto, qualquer adequação natural, todos por natureza têm, indistintamente, direito ao uso dos campos, sendo a comunidade de bens aquela postulada pelo Direito Natural. Daí aquele que, em iminente perigo de vida, se apoderasse oculta ou manifestamente de algum bem alheio, como supremo e único meio de salvação, não cometeria furto nem roubo. Ademais, como restou assinalado, quanto ao uso das coisas exteriores, não as deve possuir o homem, na lição do Aquinate, como próprias, mas sim como comuns (Idem, pp. 197-198).

Todavia, como advertiu o Doutor Comum, a Lei Natural não dita que tudo deva ser possuído em comum e nada em particular, e sim, não introduzindo discriminações de propriedades, deixa-as ao uso comum. Assim, nos dizeres de Alexandre Corrêa, “a comunidade dos bens é natural, no mesmo sentido em que dizemos que ser o homem nu, por natureza, porque esta não instituiu o vestuário, invento da civilização e da arte”. A propriedade privada, como o vestuário, não é, destarte, contrária ao Direito Natural,

- *non est contra ius naturale*; mas, não tendo sido instituída por ele, só o pode ter sido pelo *direito positivo* – *secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum*. Só este justifica o poder de *aquisição* e de *disposição*, que o homem tem sobre as coisas materiais. Pois, considerando um campo em si mesmo, não há razão para ser propriedade de um, com exclusão de outro; mas, quanto à *oportunidade de cultivá-lo* e ao seu *uso* pacífico, haverá uma certa razão proporcional de pertencer a este e não àquele – *secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius*. E é

em função do direito positivo – *per adinventionem rationis humanae* – estabelecer essa *commensuratio*, verdadeiro acréscimo feito ao direito natural – *iuri naturali superadditur* (*S. Th.*, 1.2.94. 5 ad 3um; 2.2.66.2.c.;2.2.57.3.c.). Ilustração ao que já dissemos, quando, tratando do direito natural, explicamos como S. Tomás, com admirável senso de realidade, admite-lhe variações já por subtração, já por acréscimo. Este último é comparável, em relação à lei natural, ao *vestuário*, em relação à nudez primitiva (*Idem*, p. 198).

Quando, no entanto, Santo Tomás de Aquino se referiu à propriedade como instituição da convenção humana – *humanum condictium*, isto é, do Direito Positivo, não era o Direito Civil, no sentido do Direito Romano, que tinha em vista, mas sim o Direito das Gentes, *ius gentium*, na acepção que a este deu o jurisconsulto Gaio, posto que o Aquinate considerava o *ius gentium* e o *ius civile* subdivisões do *jus positivum* (*Idem*, pp. 198-199. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1892, p. 178. 1ª parte da 2ª parte, questão 95, artigo 4º, solução).

Ora, para Santo Tomás de Aquino, o Direito das Gentes deriva, por quase conclusões, isto é, por via de comparação, do Direito Natural, sendo, ademais, o Direito Natural especificamente humano, enquanto o Direito Natural seria comum não apenas aos homens, mas a todos os animais. Assim, o direito de propriedade, embora positivo, não deixa de ser um direito natural humano, de sorte que lesam, nas palavras de Alexandre Corrêa, “um direito natural humano todas as legislações que suprimem a propriedade privada” (1984, p. 199).

Como fez notar Joaquín Ruiz-Giménez, ao tratar da concepção tomista da propriedade, esta pertence, na doutrina do Aquinate, à órbita do Direito Natural em sentido amplo, posto que se compõe daqueles preceitos ou conclusões que a razão humana infere, partindo dos princípios universais e atendendo às necessidades humanas conforme as circunstâncias históricas de aplicação. Por conseguinte, segundo Ruiz-Giménez, a

instituição da propriedade privada deita raízes no campo do Direito Natural, mas, diversamente, por exemplo, do direito à vida, não no “extrato mais absoluto e radical” deste, e sim em seu nível mais próximo das leis positivas, “conservando no essencial os traços de universalidade e imutabilidade das normas naturais primárias”, no que se refere ao seu fundamento último, admitindo, porém, “a adaptabilidade no concreto, que o trabalho da própria razão do homem vai realizando em função das circunstâncias históricas”. Há, assim, à luz do pensamento tomista, um amplo espaço reservado ao legislador humano para regular o regime concreto da propriedade, seus limites e forma de repartição ou distribuição, conforme as exigências do Bem Comum (1962, p. 171).

Na obra *Conceitos de valor e preço (Fundamentos para uma Ordem democrática-corporativa)*, Félix Contreiras Rodrigues, ao discorrer sobre a concepção de propriedade do Anjo das Escolas, observou que este magno teólogo e filósofo cristão distinguiu na propriedade o direito e o exercício, sublinhando que, à luz de suas preleções, o homem, que tem o direito de possuir as coisas como próprias, deve exercê-lo não como tal, mas sim em proveito de toda a comunidade, distribuindo o excedente entre seus semelhantes, quando estes dele tiverem necessidade. Assim, à luz do tomismo, tem a propriedade, nos dizeres de Contreiras Rodrigues, “por princípio a posse individual e por destino o bem comum”, havendo em seu exercício uma função social e sendo o proprietário, em última análise, “um administrador vitalício dos bens, cujos frutos se devem repartir entre as necessidades dos que mais as sentem” (1951, p. 38).

Neste mesmo diapasão, frisou Garrigou-Lagrange que o direito de propriedade é o direito de adquirir e administrar (*potestas procurandi et dispensandi*), mas, no que diz respeito ao uso dos bens, é mister deles dar de boa vontade aos necessitados. Nas palavras de Garrigou-Lagrange, “o rico, longe de ser um açambarcador, deve ser o administrador dos bens

dados por Deus, de modo tal que os pobres deles aproveitem para o necessário”. Vive-se então, ainda nos dizeres do autor de *A síntese tomista*, “já não sob o reinado da cobiça e da inveja, mas sim sob o reinado de Deus na justiça e na caridade” (1946, p. 396).

Tratando dos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino no sentido de que o homem deve possuir as coisas exteriores não como próprias, mas sim como comuns, George O’Brien observou que estas palavras em que o Aquinate estabeleceu a doutrina do uso da propriedade foram aceitas por todos os doutrinadores medievais posteriores que escreveram sobre o assunto e citadas com aprovação por eles, de modo que devemos considerar que elas exprimiam o ponto de vista corrente na denominada Idade Média (1920, p. 68).

No mesmo sentido, assim aduziu Alfredo Buzaid, no ensaio *Camões e o Renascimento*:

Esta importante distinção entre o direito de propriedade e o direito de uso das coisas, com a obrigação de partilhá-las com os outros nas suas necessidades, não constitui apenas a observação especulativa de um filósofo, procurando resolver, de modo cristão, o eterno problema do conflito de interesses na disputa dos bens materiais, mas sim a fonte mais pura de um ideal jurídico, que iluminou durante séculos a sociedade medieval, realizando o equilíbrio, a estabilidade social, a dignidade do trabalho e uma organização econômica, que visa a preservar os princípios da verdade, do amor e da justiça (1984, p. 31).

Consoante escreveu Buzaid, uma das mais relevantes aplicações do pensamento medieval está, sem dúvida alguma, no novo conceito de direito de propriedade. “Repugnava ao espírito da sociedade medieval”, como destacou ele, um conceito rígido, absoluto e egoísta da propriedade, como o *jus utendi, fruendi ac abutendi* dos antigos romanos. Os Doutores

da Igreja compreenderam-na, com efeito, como um direito relativo, subordinado ao Bem Comum (Idem, pp. 29-20).

Ao comentar a mesma passagem do Doutor Comum, realçou Raymond-Georges Renard o fato de que fazer com que os outros em sua miséria se beneficiem dos nossos bens não significa nos sentarmos à porta de casa e pôr-nos a distribuir notas de dinheiro, mas sim que o proprietário tem a obrigação de fazer com que sua riqueza contribua para o bem da coletividade (1937, p. 163).

As instituições do Medievo, de acordo com o pensamento de Santo Tomás de Aquino, afirmavam, por um lado, o direito natural da propriedade e, por outro, a sua instrumentalidade, o fim social de seu uso, partindo do pressuposto de que, como escreveu Heraldo Barbuy, “a propriedade, como instrumento de produção de riqueza, deve servir de meio à consecução dos fins para os quais a sociedade política se constitui, fins que se resumem no maior benefício da comunidade”, enquanto o seu uso, a fim de “não violar os limites da moral natural, deve ser ordenado a esses fins: *Jus utendi, non abutendi*” (1950 a, pp. 13-14).

Assim, a doutrina cristã e tomista da propriedade, que, em suma, concebe a propriedade particular como uma propriedade individual em proveito de todos (Cf. SCHREYVOGL, 1923, p. 331), se opõe tanto à inexistência de tal direito quanto à concepção absoluta deste (Cf. LIMA, 1933, p. 148).

A economia medieval,<sup>6</sup> regida pelo princípio da satisfação das necessidades, como fez ver Werner Sombart (1924, p. 34), longe de

---

<sup>6</sup> Sobre a economia e o pensamento econômico medieval: LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução à Economia Moderna*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, pp. 83-158; FANFANI, Amintore. *Storia delle dottrine economiche. Il volontarismo*. 3ª edição. Milano: Casa Editrice Giuseppe Principato, 1942, pp. 79-146; KRETSCHMANN, Jenny Grizioti. *Storia delle dottrine economiche*. 2ª edição. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1954, pp. 25-34; O'BRIEN, George. *An Essay on Medieval Economic Teaching*. 1ª edição. London: Longman Green & Co., 1920; THOMPSON, James Westfall. *An Economic and Social History of the Middle Ages (300-1300)*. New York/London: Century Company, 1928; PIRENNE, Henri. *História econômica e social da Idade Média*. 1ª edição. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1963; GONNARD, René. *Historia de las doctrinas económicas*.

repousar apenas nas grandes propriedades rurais dos senhores e no trabalho dos servos, fundava-se em larga medida sobre a pequena propriedade agrícola ou sobre colonos das grandes propriedades que tinham também o seu próprio pedaço de terra (Cf. LIMA, 1933, pp. 106-107). Daí terem afirmado, dentre outros, Hilaire Belloc (2017, p. 68) e Alberto Cotrim Neto (1953, pp. 256-257) que na Idade Média existiu o chamado Estado Distributivo, baseado na ampla difusão do direito de propriedade, e que, nas palavras deste último, “no passado da alta Idade Média velava, com as Corporações e os Grêmios, para que toda família fosse proprietária de sua casa e de seus elementos de trabalho”, ao mesmo tempo em que “regia o governo temporal segundo a convicção da transitoriedade da vida terrena” (Idem, loc. cit.).

Conforme notou José Castán Tobeñas, nos direitos medievais está presente, com muito vigor, a propriedade familiar e, como recordou o mesmo autor, dentro do direito consuetudinário francês o regime dos bens teve por base a distinção destes, por razão de origem, em próprios e adquiridos. Os bens próprios não deviam sair da família e o seu regime de sucessão buscava assegurar a sua conservação (1956, p. 65).

A sociedade medieval foi, como frisou Régine Pernoud, uma sociedade de famílias (1997, p. 15), em que todas as relações se estabeleciam sobre a estrutura familiar (Idem, p. 14) e a noção de família nela repousava sobre uma base material, que é a herança de família, bem fundiário em regra, uma vez que, ao longo de todo aquele período, a terra constitui o bem estável por excelência. Tal herança familiar, quer se tratasse de um modesto arrendamento servil ou de um vasto domínio senhorial,

---

Tradução de J. Campo Moreno. Madrid: Aguilar, 1968, pp. 21-39; HUGON, Paul. *História das doutrinas econômicas*. 8ª edição, São Paulo: Editora Atlas, 1966, pp.51-66; TONIOLO, Giuseppe. *Trattato di Economia Sociale e scritti economici*. In *Opera Omnia di Giuseppe Toniolo*. Volume I. Prefácio de Francesco Vito. Città del Vaticano: Edizione del Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1949, pp. 188-203; GOMES, Alfredo. *Introdução à Economia: Subsídios históricos e doutrinários*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1958, pp. 69-106; MARTÍNEZ, Pedro Soares. *Economia Política*. 8ª edição revista. Coimbra: Livraria Almedina, 1998, pp. 144-156.

permanecia sempre propriedade da linhagem. Era ela, com efeito, impenhorável e inalienável, não podendo os reveses acidentais da família atingi-la, ninguém podendo tomá-la e não tendo a própria família o direito de vendê-la (Idem, pp. 18-19).

No mesmo sentido, em ensaio a respeito da mobilização do solo e da consequente instabilidade social, Heraldo Barbuy fez ver que no corporativismo tradicional do medievo vigorava o regime familiar da propriedade, enquanto no capitalismo vigora o regime individual e no socialismo, o regime estatal desta, salientando que o regime familiar se constitui numa solução realista, “fundada no sentido concreto das realidades”, ao passo que o regime capitalista é uma solução essencialmente individualista, “fundada no sentido abstrato dos valores”, e, por fim, o regime estatal é “uma solução coletivista, fundada numa concepção materialista da vida”. A primeira de tais soluções é, nos dizeres de Heraldo Barbuy, “ditada pela tradição e pelo senso natural” e “se reflete nas épocas de vigor espiritual e de constituição vertical da sociedade”. Esta solução, ainda segundo Barbuy, se afirmou “primacialmente na distribuição do solo europeu durante a Idade Média” (1950 a, p. 13).

Como fez notar Heraldo Barbuy, na visão realista das coisas, peculiar ao Medievo, o Estado é concebido em diametral oposição ao Estado hegeliano, entendido como criador e encarnação da própria Moral, enquanto o Estado realista apenas reconhece a Moral que lhe é preexistente e a cujos princípios deve se subordinar, de modo que o Estado católico não cria a Moral, mas apenas a reconhece. Ainda como acentuou o autor de *O problema do ser* (Heraldo Barbuy), no Estado realista da Média Idade o direito positivo não outorga, mas tão somente reconhece o direito natural de propriedade, ao mesmo tempo em que afirma a instrumentalidade, o fim social do uso da propriedade pelo seu detentor, e o direito sobre o uso do solo, no sentido realista do Medievo, é absolutamente inseparável da

família. Com efeito, não é a propriedade individual da Idade Moderna, mas sim a propriedade familiar ou o uso familiar do solo, isto é, o direito de uma linhagem, que transita pelos representantes da estirpe, pertencendo a esta e não aos indivíduos que a representam. Nas palavras de Barbuy, “a família medieval era indissolúvel e incorruptível como a sua propriedade ou o solo que lavrava” e o mundo medieval não se caracterizava “*tanto pelo feudalismo quanto pela constituição em larga escala da pequena propriedade inalienável, se não de direito, ao menos de fato*” (Idem, p. 16. Grifos em itálico no original).

Com efeito, segundo Heraldo Barbuy, a fase de constituição orgânica da atual sociedade se encontra na Idade Média, com o seu sentido eminentemente familiar da propriedade e do uso do solo, “com a clara noção da instrumentalidade e do fim social da propriedade, por um lado, e da sua inviolabilidade por outro”. A propriedade imobiliária e o uso da terra se transmitiriam, em regra, a um membro da família, que administrava em nome de todos (Idem, pp. 15-16), e o conjunto das terras estava em muitas regiões europeias dividido em dois grupos, um dos quais era utilizado diretamente pelo senhor do domínio, enquanto o outro, que era, aliás, o maior, estava dividido entre famílias camponesas, lavrando cada uma delas um *mansus*, sobre o qual tinha a garantia dos direitos hereditários, garantia fundamental, posto que fixava o homem ao solo (Idem, pp. 17-18).

A Idade Média apresentou um verdadeiro desenvolvimento em grande escala da pequena propriedade. Vilões, *roturiers* e servos eram então, na prática, proprietários do solo que lavravam e a terra se via dividida numa infinidade de pequenos *mansí*, cujas dimensões variavam de região para região, sendo determinadas pelos climas e pela uberdade das terras, devendo cada *mansus* bastar para o sustento da família que o detinha, de

acordo com o conceito de “justo suficiente”, nos termos em que este foi definido por Santo Tomás de Aquino (Idem, p. 19).

Como escreveu Oliveira Vianna, ao tratar do mesmo tema, sendo impossível ao senhor do feudo explorar seu vasto território diretamente, a solução lógica era quebrar a unidade jurídica da propriedade feudal, estabelecendo-se a distinção entre o domínio direto e o domínio útil, sendo o primeiro reservado ao donatário do feudo e o segundo entregue à população já fixada no território deste. Em verdade, os colonos e servos de variadas espécies não eram senão foreiros ou enfiteutas que tinham obtido do senhor feudal o direito de explorar parte de seu domínio e foros, tributos, rendas, corveias, prestações em gênero, em serviços ou em dinheiro devidas ao senhor não eram senão retribuições, a que tais moradores eram obrigados a pagar, pelo direito de utilização do domínio útil (1958, pp. 151-152).

No século XV, já no crepúsculo da Idade Média e no alvorecer do chamado Renascimento, no momento em que o edifício da economia cristã medieval começava a vacilar em face do capitalismo<sup>7</sup> nascente, Santo Antonino de Florença escreveu em sua *Suma Moral* uma sentença que resume muitíssimo bem toda a doutrina econômica tomista e cristã: “a produção existe para o homem e não o homem para a produção” (Cf. JARRETT, 1914, p. 59; LIMA, 1933, p. 144).

Segundo escreveu René Gonnard, na *História das doutrinas econômicas*,

---

<sup>7</sup> Compreendemos aqui o capitalismo como sendo o sistema econômico em que o sujeito da Economia é o Capital, cujo acréscimo ilimitado, pela aplicação de leis econômicas mecânicas, é considerado o objetivo final e único de toda a produção. Neste mesmo sentido, podemos citar, dentre outros autores, Julio Meinvielle, que, na obra *Concepción Católica de la Economía*, de 1936, definiu o capitalismo como sendo “*um sistema econômico que busca o acréscimo ilimitado dos lucros pela aplicação de leis econômicas mecânicas*” (1936, p. 22. Tradução nossa. Grifos em itálico no original), e Miguel Reale, que, em *O capitalismo internacional*, de 1935, sustentou que o “*capitalismo é o sistema econômico no qual o sujeito da Economia é o Capital, sendo o acréscimo indefinido deste considerado o objetivo final e único de toda a produção*” (1983, p. 224. Grifos em itálico no original).

O que mais chama a atenção na teoria tomista da propriedade é seu caráter de equilíbrio e moderação. Inspira-se em uma alta ideia de responsabilidade do proprietário; interpreta seu direito como emanado de uma obrigação para com a sociedade e, antes de tudo, para com Deus; esforça-se para implantar a ordem econômica sobre os fundamentos da ordem moral e submeter a atividade econômica do homem à consideração de fins mais elevados. Está penetrada de ideais de solidariedade cristã, de organização e de hierarquia; cada qual tem seu posto assinalado na ordem social, com seus correspondentes direitos e deveres (1968, p. 28).

O caráter de moderação da concepção medieval da propriedade foi também assinalado, dentre outros, por Paul Hugon, que fez ver que tal moderação se revela, antes e acima de tudo, no princípio de tornar moral o interesse pessoal. Com efeito, à luz de tal concepção, que tem em Santo Tomás de Aquino, cognominado o Doutor Angélico e o Doutor Comum, o seu mais importante cultor, a propriedade privada é admitida como legítima. No entanto, o direito de propriedade não é absoluto, mas moderado. Nos dizeres de Paul Hugon, “se a propriedade é legítima e confere direito a seu titular, também lhe impõe deveres por ter este instituto uma função social”. O pensamento medieval a propósito da propriedade é, ainda nas palavras de Hugon, “muito elevado”, indicando, com grande precisão, as vantagens econômicas e sociais decorrentes da instituição da propriedade particular, enumerando os efeitos favoráveis dela advindos à organização e ao rendimento da produção, insistindo sobre o fato de representar ela inegavelmente um elemento de ordem e paz social e descrevendo-a, “judiciosamente, como o quadro apropriado ao perfeito desenvolvimento da dignidade humana” (1966, pp. 55-56).

Já se encontra nos autores da Meia Idade, como fez notar Hugon, toda a essência dos argumentos em favor do direito de propriedade desenvolvidos pelas doutrinas posteriores, no sentido de “justificar o interesse de

ordem geral” proporcionado pelo instituto da propriedade privada (Idem, p. 56).

Conforme asseverou Hugon, uma vez que a propriedade se legitima por motivos de ordem social, deve-se impedir o abuso de tal direito pelo seu titular em detrimento da coletividade, sendo os autores medievais unânimes em reconhecer certo número de limitações à propriedade (Idem, loc. cit.).

A exagerada ampliação do direito de propriedade em benefício de um só era condenada, uma vez que dela resultaria, por um lado, um excesso de fortuna e, por conseguinte, a criação de novas e supérfluas necessidades, e, por outro, ficar a maioria dos homens privada de tais bens (Idem, loc. cit.). Concordariam os medievais, pois, em última análise, com Gilbert Keith Chesterton, que escreveu que “o Duque de Sutherland possuir todas as chácaras numa única propriedade rural é a negação da propriedade” (2013, p. 56).

Como frisou Arthur Machado Paupério, em artigo a propósito d’A *concepção cristã da propriedade e sua função social*, a propriedade “encontrou no gênio tomista a sua melhor caracterização filosófico-jurídica”, de que procede “a generalização que o Magistério eclesial até hoje consagrou, como perene doutrina do autêntico campo cristão” (1987, p. 227).

Consoante observou Alfredo Gomes, Santo Tomás de Aquino sintetizou o pensamento econômico medieval na célebre *Suma Teológica*, defendendo, como vimos, o direito da propriedade como um direito natural (“*proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iure naturali superadditur per adventum rationis humanae*”) e, ademais, apontando para o trabalhador o justo salário, calculado com base na opinião comum (“*communis aestimatio*”) (1958, p. 104).

Como fez salientar Othmar Spann, o pensamento econômico medieval é dominado pelas teorias de Santo Tomás de Aquino, em larga medida

derivadas dos ensinamentos de Aristóteles. A economia é sempre concebida em relação à Justiça, buscando-se a justa organização e o justo preço (1936, p. 3), cumprindo salientar que, conforme escreveu Gonnard, por justo preço se entende um preço tal que responda a estas duas condições: permitir ao produtor viver decentemente com o produto de sua atividade e impedir que explore o consumidor (1968, p. 30).

Conforme aduziu Paul Hugon, enquanto as pesquisas econômicas atualmente giram em torno da utilidade, na Idade Média giravam elas em torno da justiça, estando o pensamento econômico medieval, com efeito, integralmente subordinado à Moral. Para que tal justiça seja alcançada, faz-se mister que o preço seja justo, sendo justo, em verdade, o preço baixo o suficiente para que o consumidor possa comprar (ponto de vista econômico), sem extorsão (ponto de vista moral), e suficientemente elevado para que o vendedor tenha interesse em vender (ponto de vista econômico) e poder viver decentemente (ponto de vista moral) (1966, p. 58).

Nesta mesma ordem de ideias, notou Oliveira Vianna que na Idade Média toda a vida econômica, tanto a do senhor feudal, quanto a do artesão e a do mercador, se encontrava submetida à regra do justo preço e do justo lucro, não se admitindo então, pois, o espírito de lucro ilimitado, condenado pela Igreja (1987, p. 30).

Tratando a respeito da noção de justo preço, Heraldo Barbuy observou que, diversamente do que sucede com o regime individualista, em que o preço, em teoria, é determinado pela chamada lei da oferta e da procura, no limite de uma base mínima extrema, que é o custo da produção, independentemente de toda lei moral e diversamente do que ocorre com o capitalismo de monopólio ou com o socialismo, onde o preço é determinado pelos trustes ou pelo Estado, “a doutrina católica procura nos princípios morais, que devem dirigir a atividade econômica, uma base racional para o preço justo” (1950 b, pp. 140-141). O sentido moral

determinante de tal atitude é aquele de uma rigorosa justiça, que não deve contrapor mas sim harmonizar o critério individual da utilidade com o critério social do preço e, enquanto num regime capitalista ou socialista uma coisa vale o que custa, no pensamento realista católico, dominante na Europa Medieval, uma coisa deve custar o que vale (Idem, p. 141).

O preço tradicional ou consuetudinário é por diversas vezes o índice do preço justo para as doutrinas medievais. Entretanto, se, no consenso de inúmeros autores medievais, o preço justo coincidia com o preço formado pela tradição, vale dizer, com o preço corrente no mercado, como resultado de um equilíbrio de interesses, nem por isso se torna este último o elemento de confirmação da justiça do preço (Idem, pp. 142-143). Com efeito, como ressaltou Heraldo Barbuy, a ideia do justo preço decorre da justiça comutativa (1953, p. 151) e a determinação do preço justo, tal como é este entendido pela Igreja, “requer um critério moral, não um critério econômico” e o critério econômico, que adquiriu primacial relevância a partir do advento do individualismo, deve estar subordinado à Moral, posto que “a atividade econômica é também uma atividade moral”. No sentir de Barbuy, a Doutrina da Igreja, que subordina a Economia à Moral, é negada pelo liberalismo, que divorcia a Moral e a Economia, e frontalmente rejeitada pelo socialismo, que subordina a Moral à Economia (Idem, p. 143).

Assim como afirmaram o justo preço, sustentaram Santo Tomás de Aquino e a Escolástica o conceito do justo salário, cuja quantia não pode ser deixada ao arbítrio dos contratantes, devendo, com efeito, bastar para o honesto sustento do trabalhador e de sua família (Cf. ROCHA, 1933, p. 20).

Consoante fez realçar Alfredo Buzaid, sob a inspiração de uma filosofia de vida que, afirmando os valores do espírito acima dos bens materiais e repudiando “a avidez do lucro, a ânsia do enriquecimento e a exploração do homem pelo homem”, a economia medieval buscava conciliar as

possibilidades da produção com as exigências do consumo (1984, p. 27). Fundada, em larga medida, “nos princípios mais puros do cristianismo, que, desde a patrística, vinha defendendo a doutrina da subordinação dos bens materiais aos valores éticos e religiosos”, a economia medieval, ainda conforme salientou Buzaid, era caracterizada pelo sentido de adaptação às necessidades individuais (Idem, loc. cit.; Idem, 1958, p. 5).

A moderação era uma das ideias predominantes em tal sistema, que, nos dizeres de Buzaid, “pregava a obrigatoriedade do trabalho humano, aborrecia a procura do lucro ilimitado e condenava a concorrência sem entranhas” (Idem, loc. cit.; Idem, 1958, p. 5). Nele, o comerciante ou o artífice não devia tentar ganhar o máximo possível em detrimento de seus colegas e/ou do público, tendo de buscar tão somente lucros razoáveis no exercício honesto de sua profissão (Cf. OLIVIER-MARTIN, 1938, p. 150).

Conforme enfatizaram, dentre outros, René Gonnard (1968, p. 31) e Alfredo Buzaid (1984, p.28; 1958, pp. 5-6), no sistema econômico medieval os salários eram, em regra, razoáveis e suficientes para atender às necessidades naturais das pessoas.

Isto posto, cumpre notar que, consoante escreveu Jenny Griziotti Kretschmann, a economia medieval era essencialmente prática, tendo por escopo a regulação da vida individual e coletiva de acordo com os princípios da moral cristã. Nela não se condenavam a propriedade privada e tampouco o uso individual dos bens terrenos, mas a posse destes era moderada pela moral cristã e a riqueza devia servir para fazer o bem e não para conferir a um o poder sobre os outros. O lucro ilícito, a sede insaciável de dinheiro, a especulação e a avareza eram reprovados e a caridade e a fraternidade deviam servir para combater as injustiças sociais (1954, p. 33).

No mesmo sentido, sustentou Amintore Fanfani que os escolásticos medievais, sempre preocupados com o bem-estar social, condenavam “a

ação econômica puramente individual, instintiva e egoística”, enquanto defendiam e propugnavam uma ação econômica moral, que tutela o bem-estar do agente econômico considerado como pessoa e o harmoniza com o bem-estar integral da coletividade. Com efeito, ainda como afirmou Fanfani, em nenhum texto medieval se diz que as forças e os instintos econômicos são pecados e, portanto, devem ser reprimidos. O que se diz em tais textos, em verdade, é que as forças e os instintos econômicos devem ser cultivados, disciplinados e harmonizados com os fins do cristão e da sociedade cristã e que se devia recordar sempre que o Bem Comum é superior ao bem particular ou, em outros termos, que o bem-estar social é superior ao individual (1942, pp. 90-91).

Na chamada Idade Média, aliás, não apenas se constituiu a teoria do uso dos bens materiais em proveito do Bem Social como foram criadas diversas leis civis com o intuito de facilitar, por diferentes meios, o uso de tais bens em proveito do próximo. Em vários Estados, por exemplo, prescrevia-se que os contratos mercantis somente eram válidos depois do pagamento de uma oferta a Deus (chamada *denier à Dieu* na França, *denaro di Dio* na Itália e *Gottespfennig* na Alemanha), que era entregue, com propósito caritativo, aos pobres. No entanto, neste campo do uso social dos bens, como aduziu Fanfani, mais do que as leis civis, operavam “as leis e os conselhos religiosos, capazes de criar luminosas e mesmo geniais tradições”. Exemplo de uma de tais tradições é a prática, na República de Florença, de colocar nas sociedades comerciais uma quota paga a Deus e cujo valor era dado em esmolas, fazendo assim os mais pobres participarem dos benefícios das atividades mercantis. (Idem, p. 138).

Como sublinhou Alfredo Buzaid, o espírito que dominava a ordem econômica medieval era o de assegurar a todos a possibilidade de ganhar, sem, no entanto, obter lucros excessivos, de harmonizar os interesses da produção e do trabalho, animando toda a atividade particular no sentido

de realização do Bem Comum e de evitar todas as formas de exploração do ente humano por seu semelhante, criando a consciência de que a riqueza é útil apenas enquanto serve para proporcionar a felicidade geral (1984, p. 28).

Conforme realçou Giuseppe Toniolo, os autores da Escolástica ocuparam-se com largueza e sutileza dos fenômenos econômicos, estudando-os em conexão com a Ética e a Política. Com efeito, os diversos ramos científicos que compunham a “enciclopédia escolástica” forneceram preciosas contribuições às análises econômicas, sendo notável, antes de tudo, a contribuição da Teologia, o que comprova que o lume que guiava tais pesquisas, mais que das tradições aristotélicas, derivava de uma fonte nova, que não era senão a fé e a moral cristã (1949, p. 199).

Ainda consoante fez sublinhar Toniolo, a economia da Escolástica, que tem em Santo Tomás de Aquino o seu “máximo mestre” (Idem, p. 200), sem romper o fio tradicional do saber aristotélico, possui uma inegável originalidade e nela atuam, em íntima conexão, as razões econômicas e a ética cristã (Idem, p. 202).

Além de Santo Tomás de Aquino, maior teólogo, filósofo e também estudioso das questões econômicas de toda a Escolástica, destacaram-se, entre os vultos desta que trataram, com alguma profundidade, de temas econômicos, Durand de Saint-Pourçain, Felipe de Mazières, Nicolau D’Oresme, Bispo de Lisieux, São Bernardino de Siena, Santo Antonino de Florença, Gabriel Biel e Tommaso da Vio.

Como frisou Amintore Fanfani, é possível dizer-se que, ao longo da verdadeira e própria Idade Média, todos aqueles que trataram de filosofia moral fizeram considerações sobre assuntos econômicos, mencionando,

dentre outros autores, São Bernardo de Claraval,<sup>8</sup> São Bernardino de Siena,<sup>9</sup> São Francisco de Assis, Santa Catarina de Siena, Santo Antonino de Florença<sup>10</sup> e, é claro, Santo Tomás de Aquino (1942, pp. 84-86). Este último deve, no sentir de Fanfani, ser recordado “pela clareza e completude” de suas considerações a propósito de questões econômicas, que o colocam acima de todos os demais escritores que em sumas teológicas versaram, ao longo do Medievo, sobre temas de ordem econômica.

Também tratou de assuntos econômicos Santo Antônio de Lisboa, Coimbra e Pádua, que em seus sermões exprimiu a Doutrina da Igreja, condenando o desmedido apetite de lucro e a usura, exprobando, como salientou Alfredo Buzaid, aqueles que servem às riquezas materiais em vez de Deus (1984, p. 17). Segundo Santo Antônio, cognominado o Doutor Evangélico, “a solicitude das riquezas” torna o servidor destas escravo e “servir às riquezas é um decrescer”, sendo “infeliz a alma que se torna menor por possuir” e ainda menor se tornando “quando se entrega ao poder das coisas, em vez de ter as coisas em seu poder” (1970, p. 69).

Outros autores medievais que cuidaram, em seus escritos, de questões econômicas foram São Raimundo de Penaforte, São Boaventura, Vicente de Bauvais, Raimundo Lúlio e Álvaro Pais, Bispo de Silves.

Ao longo do Medievo, não apenas religiosos como os citados, mas também diversos autores leigos trataram de temas econômicos, encontrando-se em seus escritos, aliás, diversos elementos úteis a uma reconstituição integral das doutrinas econômicas medievais (Cf. FANFANI, 1942, p. 86). A propósito, o economista italiano Gino Arias publicou, em

---

<sup>8</sup> A propósito do pensamento econômico de São Bernardo de Claraval: VIGNES, Bernard-Joseph-Maurice. *Les doctrines économiques et morales de Saint Bernard sur la richesse et le travail*. In *Revue d'histoire économique et sociale*, Volume 16, No. 3, Paris, 1928, pp. 547-585.

<sup>9</sup> Sobre as doutrinas econômicas e sociais de São Bernardino de Siena: STICCO, Maria. *Il pensiero sociale di San Bernardino da Siena*. Milano: Società Editrice “Vita e Pensiero”, 1925.

<sup>10</sup> A respeito das ideias econômicas de Santo Antonino de Florença: JARRETT, Bede. *S. Antonino and Medieval Economics*. London: B. Herder, 1914.

1901, um significativo estudo sobre as doutrinas jurídicas e socioeconômicas medievais refletidas na *Divina Comédia* de Dante Alighieri.<sup>11</sup> E se mesmo em obras literárias de tal período podemos encontrar referências a assuntos sociais e econômicos, são estas muito mais numerosas nos escritos de autores como o jurista Bartolo de Sassoferrato e o mercador, historiador e cronista Giovanni Villani, natural, como Dante, de Florença.

### **3. A propriedade na Doutrina Social da Igreja.**

Em 1891, na Carta Encíclica *Rerum Novarum*, o Papa Leão XIII, inspirado nos ensinamentos tomistas a respeito do direito de propriedade, assim escreveu:

O homem abrange pela sua inteligência uma infinidade de objetos, e às coisas presentes acrescenta e prende as coisas futuras; além disso, é senhor das suas ações; também sob a direção da lei eterna e sob o governo universal da Providência divina, ele é, de algum modo, para si a sua lei e a sua providência. É por isso que tem o direito de escolher as coisas que julgar mais aptas, não só para prover ao presente, mas ainda ao futuro. De onde se segue que deve ter sob o seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra, que, pela sua fecundidade, ele vê estar destinada a ser a sua fornecedora no futuro. As necessidades do homem repetem-se perpetuamente: satisfeitas hoje, renascem amanhã com novas exigências. Foi preciso, portanto, para que ele pudesse realizar o seu direito em todo o tempo, que a natureza pusesse à sua disposição um elemento estável e permanente, capaz de lhe fornecer perpetuamente os meios. Ora, esse elemento só podia ser a terra, com os seus recursos sempre fecundos. E não se apele para a providência do Estado, porque o Estado é posterior ao homem, e antes que ele pudesse formar-se, já o homem tinha recebido da natureza o direito de viver e proteger a sua existência. Não se oponha também à legitimidade da propriedade particular o fato de que Deus concedeu a terra a todo o gênero humano para a gozar, porque Deus não a

---

<sup>11</sup> *Le istituzioni giuridiche medievali nella Divina Commedia*. Firenze: F. Lumachi, 1901.

concedeu aos homens para que a dominassem confusamente todos juntos. Tal não é o sentido dessa verdade. Ela significa, unicamente, que Deus não assinou uma parte a nenhum homem em particular, mas quis deixar a limitação das propriedades à indústria humana e às instituições dos povos. Aliás, posto que dividida em propriedades particulares, a terra não deixa de servir à utilidade comum de todos, atendendo a que não há ninguém entre os mortais que não se alimente do produto dos campos. Quem os não tem, supre-os pelo trabalho, de maneira que se pode afirmar, com toda a verdade, que o trabalho é o meio universal de prover às necessidades da vida, quer ele se exerça num terreno próprio, quer em alguma parte lucrativa cuja remuneração, sai apenas dos produtos múltiplos da terra, com os quais ela se comuta. De tudo isto resulta, mais uma vez, que a propriedade particular é plenamente conforme à natureza. A terra, sem dúvida, fornece ao homem com abundância as coisas necessárias para a conservação da sua vida e ainda para o seu aperfeiçoamento, mas não poderia fornecê-las sem a cultura e sem os cuidados do homem. Ora, que faz o homem, consumindo os recursos do seu espírito e as forças do seu corpo em procurar esses bens da natureza? Aplica, para assim dizer, a si mesmo a porção da natureza corpórea que cultiva e deixa nela como que um certo cunho da sua pessoa, a ponto que, com toda a justiça, esse bem será possuído de futuro como seu, e não será lícito a ninguém violar o seu direito de qualquer forma que seja (1891).

Em seguida, Leão XIII condenou as opiniões daqueles que, embora concedendo ao homem particular “o uso do solo e os frutos dos campos”, recusam-lhe o direito de possuir, na condição de proprietário, “o solo em que edificou, a porção da terra que cultivou”. Não veem eles, segundo Leão XIII, que assim despojam tal homem do fruto do seu trabalho. Nas palavras do autor da *Rerum Novarum*, “da mesma forma que o efeito segue a causa, assim é justo que o fruto do trabalho pertença ao trabalhador” e

É, pois, com razão, que a universalidade do gênero humano, sem se deixar mover pelas opiniões contrárias dum pequeno grupo, reconhece, considerando atentamente a natureza, que nas suas leis reside o primeiro fundamento

da repartição dos bens e das propriedades particulares; foi com razão que o costume de todos os séculos sancionou uma situação tão conforme à natureza do homem e à vida tranqüila e pacífica das sociedades. Por seu lado, as leis civis, que recebem o seu valor, quando são justas, da lei natural, confirmam esse mesmo direito e protegem-no pela força. Finalmente, a autoridade das leis divinas vem pôr-lhe o seu selo, proibindo, sob perla gravíssima, até mesmo o desejo do que pertence aos outros: “Não desejarás a mulher do teu próximo, nem a sua casa, nem o seu campo, nem o seu boi, nem a sua serva, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença” [Deuteronomio, 5,21] (Idem).

Um pouco mais adiante, tratando da posse e do uso das riquezas, Leão XIII salientou que, como escrevera anteriormente, a propriedade particular é de direito natural para o homem, sendo o uso da propriedade coisa não apenas permitida, principalmente para aqueles que vivem em sociedade, mas ainda absolutamente necessária. Se indagamos no que é necessário fazer consistir o uso dos bens, a Igreja não hesitará em responder:

A esse respeito o homem não deve ter as coisas exteriores por particulares, mas sim por comuns, de tal sorte que facilmente dê parte delas aos outros nas suas necessidades. É por isso que o Apóstolo disse: “Ordena aos ricos do século... dar facilmente, comunicar as suas riquezas” [Santo Tomás de Aquino, *Sum. Teol.*, II-II, questão 65, art. 2] (Idem).

Em seguida, Leão XIII, para quem “o primeiro fundamento a estabelecer por todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular”, observou que esta não pode ser esgotada por excessos de encargos e de impostos. Nos dizeres do Sumo Pontífice, não é das leis humanas, mas da natureza, que emana o direito de propriedade individual”, de sorte que a autoridade pública não o pode abolir, embora possa “regular-lhe o uso e conciliá-lo com o bem comum” (Idem).

Nesta mesma toada, Angelo Bruccheri, tendo ressaltado que “o Estado, como tutor do interesse público, como defensor da justiça social”, é autorizado a ingerir-se no uso da riqueza de seus membros, observou que o direito de propriedade, posto que é um direito natural do ente humano e não uma concessão do Estado, não pode ser suprimido pela lei, devendo, antes, ser defendido e regulado, a fim de que não esteja em desacordo com o Bem Comum (1956, p. 39).

Destarte, não pode a propriedade ser abolida pelo Estado, que, todavia, como guardião do Bem Comum, detém o direito de impor restrições e obrigações ao exercício de tal direito, tanto a fim de prevenir e punir abusos quanto para melhor satisfazer os legítimos interesses da comunidade (CF. GESTEL, 1956, p. 217).

Como podemos ver, Leão XIII não empregou, na Encíclica *Rerum Novarum*, a expressão “função social”, que apareceria pela primeira vez num documento pontifício no ano de 1931, na Encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, mas, ao aduzir que o direito de propriedade acarreta, para aquele que o exercita, um dever social imprescritível, efetivamente sustentou aquilo que hoje conhecemos como função social da propriedade (Cf. CALVEZ e PERRIN, 1960, pp. 322-323).

Nesta mesma ordem de ideias, Francesco Vito, ao tratar da Encíclica *Rerum Novarum*, frisou que a afirmação do direito de propriedade como sustentáculo econômico do ente humano é acompanhada, no mencionado documento pontifício, “da não menos vigorosa proclamação da função social da propriedade”, função que se explica, antes de tudo, “pelo cumprimento do dever da caridade a ser observado no uso da riqueza”, riqueza esta que, quando acumulada, deve ser dirigida a fins produtivos, respeitando o seu proprietário as limitações impostas pelo Estado com o intuito de obter que os bens materiais sejam empregados de modo a resultar em benefício de todos (1962, pp. 16-17).

Tendo feito referência à função social da propriedade, julgamos ser forçoso destacar, uma vez mais, que, como bem escreveu o Monsenhor Guerry, a propriedade, ao contrário do que afirmam os positivistas e alguns socialistas, não é uma função social, mas tem uma função social, posto que está subordinada ao Bem Comum, sendo um direito que comporta obrigações sociais (1960, p. 86) ou, em outros termos, tem seu uso subordinado aos deveres do proprietário para com o Bem Social. Neste sentido, aliás, o filósofo italiano Michele Federico Sciacca ponderou que, do ponto de vista moral, a propriedade significa, em última análise, “*usar bem dos bens que se possuem, isto é, administrar os próprios bens para o bem de todos; portanto, fazer da ‘propriedade’ um ‘bem comum’*” (1959, p. 142).

Sob a influência da Doutrina Social da Igreja em geral e da Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII, em particular, desenvolveu-se na Europa, sobretudo na Inglaterra, entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX, a doutrina socioeconômica distributista ou distributivista, baseada na ideia de que uma ordem social justa e sadia só pode existir onde houver ampla difusão do direito de propriedade, direito fundamental que não deve ser concentrado nas mãos de poucos, mas difundido ao maior número possível de pessoas. As principais obras distributistas são *O que há de errado com o mundo (What is Wrong with the World)* (1910) e *Um esboço da sanidade (The Outline of Sanity)* (1927), de Gilbert Keith Chesterton, e *O Estado servil (The Servile State)* (1912), *Economia para Helen (Economics for Helen)* (1924), *Um ensaio sobre a restauração da propriedade (An Essay on the Restoration of Property)* (1936) e *A crise da nossa civilização (The Crisis of our Civilization)* (1937), de Hilaire Belloc.

O ideal distributista de ampla difusão da propriedade e do capital foi difundido, no Brasil do século XX, por homens de pensamento como Félix Contreiras Rodrigues, Oliveira Vianna, Plínio Salgado, Alberto Cotrim

Neto, Gustavo Barroso, Miguel Reale, Fernando Callage, Alceu Amoroso Lima, Ruy de Azevedo Sodré, Gustavo Corção e José Arthur Rios e nos últimos anos tem sido cada vez mais disseminado em nosso País, havendo sido, com efeito, criadas recentemente organizações como a Liga Distributista do Rio Grande do Norte e a Liga Distributista do Brasil.<sup>12</sup>

Note-se que, na mesma época em que surgiu o distributismo na Inglaterra, o economista e sacerdote jesuíta alemão Heinrich Pesch desenvolveu em sua pátria o sistema econômico a que denominou solidarismo, que guarda muitas semelhanças com o distributismo e, como este, se inspira na Doutrina Social da Igreja e defende a concepção tomista de propriedade e a ampla difusão desta.<sup>13</sup> Como escreveu Pesch, enquanto o socialismo clama pela completa abolição da propriedade privada dos meios de produção, o lema do solidarismo é aumentar o número de proprietários (2002, p. 299).

Isto posto, é forçoso salientar que a ampla difusão da propriedade não é defendida apenas pelo distributismo e pelo solidarismo, mas também pela Doutrina Social da Igreja, em que estes se inspiram, cumprindo ressaltar que, como bem aduziu José Miguel Ibáñez Langlois, o Estado, à luz das preleções da Doutrina Social da Igreja, deve tomar diversas medidas para assegurar o cumprimento da função social da propriedade privada, contando-se muito especialmente entre elas aquelas que se encaminham para a sua difusão entre todos os estratos da sociedade. Não seria reta, nos dizeres de Ibáñez, “uma defesa da propriedade privada que a afirmasse para poucos e a negasse ou dificultasse para muitos”. Pelo contrário, ainda segundo Ibáñez, “trata-se de promover a sua maciça difusão, com o

---

<sup>12</sup> Sobre o Distributismo no Brasil: BARBUY, Victor Emanuel Vilela. *Aspectos do Distributismo no Brasil*. In Revista de Geopolítica, V. 10, n. 1, Natal, jan./jun. de 2019, pp. 45-59.

<sup>13</sup> Sobre as semelhanças entre o distributismo e o solidarismo: STORCH, Thomas. *Pesch and the Chesterbelloc*. Disponível em: <https://distributistreview.com/pesch-and-the-chesterbelloc/>. Acesso em 12 de novembro de 2020.

fim de constituir uma sociedade de proprietários, evitando a concentração da propriedade, quer seja entre poucos donos do capital, quer seja em mãos da burocracia fiscal” (1994, p. 203).

Neste mesmo diapasão, escreveu Monsenhor Guerry que a Doutrina Social da Igreja, que baseia o direito ao uso dos bens materiais na dignidade da pessoa humana, reivindica firmemente a extensão da propriedade a todos, (1960, p. 92) e Carlos Alberto Sacheri observou, no início da década de 1970, que a urgente e efetiva distribuição da propriedade entre todos os setores da sociedade tem sido uma permanente exigência da Doutrina Social da Igreja, “desde a *Rerum Novarum* até os dias de hoje” (2014, p. 107).

Ainda no mesmo sentido, salientou Constant van Gestel, em *A Igreja e a Questão Social*, que a Doutrina Social Católica “pretende uma tão grande difusão da propriedade que se possam considerar exceções os não proprietários”, sustentando que é por certo uma flagrante desordem o fato de inúmeros indivíduos, em particular chefes de família, não possuíam a sua propriedade. Como frisou van Gestel, “respeitando-se naturalmente todos os direitos individuais à propriedade adquirida”, a Doutrina Social da Igreja defende que se tomem medidas eficazes que permitam o acesso à propriedade àqueles que dela ainda se encontrem privados (1956, pp. 184-185).

A propósito, ainda como sublinhou van Gestel, a ampla difusão e podemos dizer mesmo a generalização da propriedade é, sem sombra de dúvida, um dos principais temas da Doutrina Social Católica. Com efeito, o Venerável Papa Leão XIII assim afirmou na Carta Encíclica *Rerum Novarum*:

O operário que receber um salário suficiente para ocorrer com desafogo às suas necessidades e às da sua família, se for prudente, seguirá o conselho que

parece dar-lhe a própria natureza: aplicar-se-á a ser parcimonioso e agirá de forma que, com prudentes economias, vá juntando um pequeno pecúlio, que lhe permita chegar um dia a adquirir um modesto patrimônio. Já vimos que a presente questão não podia receber solução verdadeiramente eficaz, se se não começasse por estabelecer como princípio fundamental a inviolabilidade da propriedade particular. Importa, pois, que as leis favoreçam o espírito de propriedade, o reanimem e desenvolvam, tanto quanto possível, entre as massas populares. Uma vez obtido, este resultado seria a fonte dos mais preciosos benefícios, e em primeiro lugar duma repartição dos bens certamente mais equitativa. A violência das revoluções políticas dividiu o corpo social em duas classes e cavou entre elas um imenso abismo. Dum lado, a onipotência na opulência: uma facção que, senhora absoluta da indústria e do comércio, desvia o curso das riquezas e faz correr para o seu lado todos os mananciais; facção que aliás tem na sua mão mais dum motor da administração pública. Do outro, a fraqueza na indigência: uma multidão com a alma dilacerada, sempre pronta para a desordem (1891).

Reputava o Papa Leão XIII que a ampla difusão da propriedade suprimiria pouco a pouco o abismo que separa a opulência exagerada da miséria, assim como reputava que de tal difusão decorreriam um desenvolvimento da produção agrícola e uma redução das correntes emigratórias (Idem).

Na mesma linha de ideias que seu predecessor, o Papa Pio XI observou, na Encíclica *Quadragesimo Anno*, que a difusão do direito de propriedade é exigência que adaptará a distribuição dos recursos deste mundo às normas do Bem Comum e da Justiça Social. No momento em que escrevia, porém, existia, em seu sentir, um estridente contraste entre o pequeno número dos extremamente ricos e a multidão inumerável dos muito pobres, não havendo homem prudente que não reconhecesse, em suas palavras, “os gravíssimos inconvenientes da atual repartição da riqueza”. Ainda segundo o aludido Pontífice, basta o fato de a multidão dos proletários ser imensa, enquanto as grandes fortunas se acumulavam nas

mãos de poucos ricos, para provar à evidência que as riquezas, tão abundantemente produzidas naquele século de industrialismo, não estavam bem distribuídas pelos diversos segmentos da sociedade (1931).

Entendia Pio XI, em verdade, que a desproletarização da sociedade era necessária e que esta somente se daria pela promoção do chamado “proletariado” não apenas nos planos moral, cultural e jurídico-social, como também no plano material. Nas palavras do referido Sumo Pontífice,

É pois necessário envidar energicamente todos os esforços, para que ao menos de futuro as riquezas granjeadas se acumulem em justa proporção nas mãos dos ricos, e com suficiente largueza se distribuam pelos operários; não para que estes se deem ao ócio, — já que o homem nasceu para trabalhar como a ave para voar, — mas para que, vivendo com parcimônia, aumentem os seus haveres, aumentados e bem administrados provejam aos encargos da família; e livres assim de uma condição precária e incerta qual é a dos proletários, não só possam fazer frente a todas as eventualidades durante a vida, mas deixem ainda por morte alguma coisa, aos que lhes sobrevivem (Idem).

No entender de Pio XI, a excessiva desigualdade na repartição dos bens tende a suscitar descontentamentos e desordens sociais, de modo que sem uma distribuição mais justa e equilibrada da propriedade seria absolutamente impossível defender com eficácia a ordem pública, a paz e a tranquilidade social (Idem).

Consoante escreveu Francesco Vito, a reforma social preconizada pela Doutrina Católica tem como objetivo a elevação do proletariado (1945, p. 6), entendido este como o estado daqueles que não possuem senão o seu trabalho, vendido como mercadoria, e ainda privados de uma propriedade mesmo que modesta e, em razão disto, condenados “a uma permanente e hereditária precariedade de vida” (Idem, p. 19). No entender do autor de *A reforma social segundo a Doutrina Católica*, o conceito de proletariado, embora radicado numa condição de precariedade, insuficiência

econômica, é um conceito essencialmente moral. Com efeito, a “permanente e hereditária precariedade de vida”, a que se vê condenado o operário privado de recursos, “ofende a personalidade moral do homem, é lesivo da dignidade humana, é contrário à natureza humana” (Idem, loc. cit.).

Como defensor do Catolicismo social, Francesco Vito entendia que os meios diretos de extensão da propriedade a todos os segmentos da sociedade seriam os instrumentos por excelência da grande reforma preconizada pela Doutrina Social da Igreja no sentido de elevação do assim denominado proletariado (Idem, p. 4), sustentando que as duas proposições fundamentais da Doutrina Social Católica são estas:

- a) O Catolicismo não reconhecerá jamais a legitimidade de uma ordem social que tolere em seu seio a inatural condição do proletariado, seja essa imposta pela prepotência das classes capitalistas seja essa desejada por um não menos prepotente ente coletivo;
- b) nas condições concretas do mundo contemporâneo a elevação do proletariado não poderá ser obtida senão por meio da concessão do acesso à propriedade privada a todos os membros da coletividade (Idem, p. 29. Tradução nossa).

Conforme enfatizou Constant van Gestel, outras medidas, como a seguridade social e a legislação em matéria de estabilidade do emprego, podem inegavelmente atenuar certos efeitos da condição proletária naquilo que diz respeito particularmente à insegurança e à instabilidade, mas apenas a propriedade pessoal poderá libertar o proletário da servidão econômica. Em uma palavra, “a desproletarização se reduz em suma à difusão da propriedade” (1956, p. 198).

Tendo feito referência à servidão econômica, reputamos oportuno assinalar que, em sua já aqui mencionada obra *O Estado servil*, Hilaire

Belloc, mais importante doutrinador do Distributismo em terras inglesas ao lado de seu amigo Chesterton, sustentou que sem uma ampla e profunda disseminação da propriedade privada as nações se tornarão, na prática, sociedades de escravos ou estados servis.

Comentando a passagem da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Papa São Paulo VI, segundo a qual “todos têm o direito de ter uma parte de bens suficientes para si e suas famílias” (1965), salientou Carlos Alberto Sacheri que tal afirmação a propósito do direito à propriedade privada deriva do caráter de direito natural que distingue a propriedade. Com efeito, sendo algo devido por natureza ao ente humano, todos e cada um devem participar da propriedade em suas diferentes formas (2014, p. 106). Em seu sentir, como no de Louis Salleron, a única solução para o problema, já aqui referido, do proletariado, consiste em facilitar a participação dos trabalhadores na propriedade das empresas (Idem, p. 107; SALLERON, 1964).

Como restou dito, a União Internacional de Estudos Sociais (*Union internationale d'études sociales*), criada em 1920, em Malinas, na Bélgica, pelo Cardeal Désiré-Joseph Mercier, publicou, em 1927, o seu célebre *Código Social*. Este, inspirado nos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino, assim afirmou a respeito do direito de propriedade:

74 – Os bens materiais deste mundo estão destinados pela Providência Divina, em primeiro lugar, para a satisfação das necessidades essenciais de todos.

75 – A apropriação da terra e dos instrumentos de produção é legítima porque é conforme à natureza humana e porque, em geral, esse regime assegura, melhor do que qualquer outro, a utilização dos bens materiais.

76 – Mas o detentor da riqueza deve ter em conta os desígnios da Providência relativamente aos bens e, na gestão que destes tem, usá-los conforme o respectivo destino primitivo (1930, pp. 85-86. Tradução nossa).

Em seguida, no artigo 77, o *Código Social* sustentou que a propriedade particular pode ser submetida a mais ou menos restrições de acordo com a influência de fatores como a geografia, a natureza do solo e do subsolo, a técnica industrial, os costumes locais, etc, e que na medida em que possam agir eficazmente, a legislação e a iniciativa particular devem se esforçar para estabelecer a forma que realize o máximo das vantagens inerentes à propriedade privada (Idem, p. 86).

No artigo 78, por seu turno, o chamado *Código de Malinas* assim dispôs:

Em certos países, particularmente, surge um problema agrário ligado às circunstâncias acima indicadas: a existência de propriedades incultas ou submetidas a métodos inferiores de cultura, cuja valorização e melhoramento são indispensáveis ao bem da comunidade; exploração tecnicamente satisfatória, mas que pela sua excessiva concentração provoca o nascimento e o desenvolver-se de um proletariado rural nas garras da miséria ou constringido a desertar dos campos, quer emigrando, quer de outro modo prejudicando ao bem geral. Em todos estes casos, depois de verificar o insucesso de soluções menos radicais, o Estado tem o direito de decretar o desmembramento das culturas, e, se necessário, o das propriedades. O exercício de tal direito permanece sempre subordinado à concessão de uma prévia e justa indenização a todos quantos forem lesados nos seus legítimos interesses pelas medidas de desmembramento (Idem, pp. 86-88. Tradução nossa).

No ano de 1931, no quadragésimo aniversário da Encíclica *Rerum Novarum*, de seu predecessor Leão XIII, o Papa Pio XI deu, em Roma, a Carta Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), primeira encíclica, aliás, em que aparece a expressão “função social”, assim como a primeira encíclica em que vemos a expressão “doutrina social”, cumprindo sublinhar que o pensamento social cristão é muito anterior às encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*, sendo mesmo tão antigo quanto a própria Igreja e

tendo se desenvolvido de acordo com as exigências de cada época (Cf. GESTEL, 1956, p 45). Há, em verdade, manifestações de tal pensamento na obra de diferentes padres e doutores da Igreja, bem como em documentos de diferentes papas desde os primeiros séculos da era cristã.<sup>14</sup>

Ao tratar, na Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), do direito de propriedade, Pio XI ressaltou que Leão XIII e os teólogos que ensinaram de acordo com os princípios da Doutrina Social da Igreja jamais negaram ou mesmo puseram em dúvida

a dupla espécie de domínio, que chamam individual e social, segundo diz respeito ou aos particulares ou ao bem comum; pelo contrário, foram unânimes em afirmar que a natureza ou o próprio Criador deram ao homem o direito do domínio particular, não só para que ele possa prover às necessidades próprias e da família, mas para que sirvam verdadeiramente ao seu fim os bens destinados pelo Criador a toda a família humana.

Deve, pois, segundo lecionou Pio XI, evitar-se um duplo erro em que se pode cair. Isto porque, no entender do autor da Encíclica *Quadragesimo Anno*, do mesmo modo que quem nega ou cerceia o direito de propriedade social e pública cai no erro do chamado “individualismo”, aquele que rejeita ou atenua o direito de propriedade individual ou privada acaba aceitando o “coletivismo” ou ao menos proclamando a necessidade de admissão de seus princípios (Idem).

Um pouco adiante, tratando dos poderes do Estado, Pio XI enfatizou que o fato de que deva o homem atender não apenas ao próprio interesse,

---

<sup>14</sup> Neste sentido, assim escreveu o Papa São João Paulo II, na Encíclica *Laborem Exercens*, dada em Castel Gandolfo em 1981, nonagésimo ano da publicação da Encíclica *Rerum Novarum*: “o dedicar atenção ao problema [social] remonta a tempos muito para além dos últimos noventa anos. A doutrina social da Igreja, efetivamente, tem a sua fonte na Sagrada Escritura, a começar do Livro do Gênesis e, em particular no Evangelho e nos escritos dos tempos apostólicos. Dedicar atenção aos problemas sociais faz parte desde os inícios do ensino da Igreja e da sua concepção do homem e da vida social e, especialmente, da moral social que foi sendo elaborada segundo as necessidades das diversas épocas. Um tal património tradicional foi depois herdado e desenvolvido pelo ensino dos Sumos Pontífices sobre a moderna ‘questão social’, a partir da Encíclica *Rerum Novarum*”.

mas também ao Bem Comum, deduz-se da própria índole a um tempo social e individual da propriedade. A definição de tais deveres, em seus pormenores, contudo, é competência daqueles que estão à frente do Estado, uma vez que a Lei Natural de ordinário não o faz. E, destarte, nas palavras do Sumo Pontífice, “a autoridade pública, iluminada sempre pela luz natural e divina, e pondo os olhos só no que exige o bem comum, pode decretar mais minuciosamente o que aos proprietários seja lícito ou ilícito no uso de seus bens” (Idem).

Algumas linhas mais à frente, Pio XI salientou que, quando a autoridade pública concilia o direito de propriedade com as exigências do Bem Comum, “longe de mostrar-se inimiga dos proprietários, presta-lhes benévolo apoio”. Com efeito, ao fazer isto, o Estado “impede eficazmente que a posse particular dos bens, estatuída com tanta sabedoria pelo Criador em vantagem da vida humana”, gere intoleráveis desvantagens e venha assim a arruinar-se. Portanto, ao conciliar o direito de propriedade com os ditames do Bem Geral, a autoridade pública, nas palavras de Pio XI, “não oprime a propriedade, mas defende-a; não a enfraquece, mas reforça-a” (Idem).

Neste mesmo diapasão, aliás, Angelo Brucculeri escreveu que a intervenção do Estado na propriedade não apenas não nega o direito natural do homem sobre os bens econômicos, mas também protege e fortifica tal direito (1956, p. 4).

Isto posto, cumpre assinalar que Segundo a Doutrina Social da Igreja, o egoísmo dos proprietários não confere a nenhum particular o direito de confisco, uma vez que o direito de propriedade não fica proscrito ou caduco pelo abuso que dele se faz. Daí, contudo, não resulta que a autoridade pública deva permitir tal abuso. Ao Estado assiste sempre, com efeito, o direito de desapropriar, por necessidade ou utilidade pública, quando o

Bem Geral assim o exigir e mediante justa indenização (Cf. RUTTEN, 1946, p. 81; SALIM, 1952, p. 30).

Note-se que tal direito de desapropriação não se justifica apenas pela necessidade de se executarem obras de interesse geral, mas também por graves razões de ordem social, como, por exemplo, quando a concentração excessiva de bens imobiliários nas mãos de reduzido número de proprietários impede a aquisição de pequenas propriedades necessárias e a edificação de alojamentos indispensáveis (Cf. RUTTEN, 1946, loc. cit.).

Dito isto, faz-se mister salientar que, entre as diversas medidas que o Estado deve tomar para assegurar o cumprimento da função social da propriedade, contam-se muito especialmente aquelas que se dirigem à difusão do direito de propriedade entre todos os estratos sociais, em particular entre os mais desprotegidos. Não seria, com efeito, reta uma defesa da propriedade privada que a afirmasse para poucos e a negasse ou dificultasse para muitos. Cumpre, ao contrário, promover a maciça difusão do direito de propriedade, com o fim de constituir uma autêntica sociedade de proprietários, evitando, assim, a concentração de propriedade nas mãos de poucos donos do capital ou da burocracia estatal (Cf. IBÁÑEZ, 1994, p. 203).

Depois das encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesim Anno*, o princípio da função social da propriedade foi novamente proclamado em diversas radiomensagens do Papa Pio XII, bem como em encíclicas como *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), de São João XXIII, *Populorum Progressio* (1967), de São Paulo VI, e *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991), de São João Paulo II, dentre outros documentos pontifícios.

Ao cuidar dos bens materiais, em sua *Radiomensagem na solenidade de Pentecostes* (1941), em celebração do quinquagésimo aniversário da Encíclica *Rerum Novarum*, o Papa Pio XII ressaltou que o ponto fundamental

do aludido documento pontifício é a afirmação da “exigência incontestável de que os bens criados por Deus para todos os homens, afluam a todos equitativamente, segundo os princípios da justiça e da caridade”. Em seguida, o Sumo Pontífice realçou que todo homem, enquanto “vidente dotado de razão, recebeu da natureza o direito fundamental de usar dos bens materiais da terra”, ainda que se deixe à vontade humana e às diferentes formas jurídicas dos povos o regular mais particularmente a sua atuação prática.

No dizer de Pio XII, “a ordem natural, que tem em Deus a sua origem”, requer tanto “a propriedade particular e a liberdade das transações comerciais” quanto “a função reguladora do poder público sobre estas duas instituições”. Tudo isto, segundo ele, fica subordinado ao fim natural dos bens materiais e não pode prescindir do primeiro e fundamental direito que a todos concedeu o seu uso, mas deve, antes, “servir a tornar possível a sua adequação em conformidade com o seu fim”. Somente assim, na frase de Pio XII, “se poderá e deverá conseguir que a propriedade e o uso dos bens materiais deem à sociedade paz fecunda e consistência vital”. Ainda na expressão do Sumo Pontífice,

O direito natural ao uso dos bens materiais, por estar intimamente conexo com a dignidade e com os outros direitos da pessoa humana, oferece a ela, com as formas acima indicadas, uma base material segura, de suma importância para se elevar ao cumprimento dos seus deveres morais. A tutela deste direito assegurará a dignidade pessoal do homem e tornar-lhe-á fácil atender e satisfazer em justa liberdade àquela soma de obrigações estáveis e de decisões, de que é diretamente responsável perante o Criador (Idem).

Na Encíclica *Mater et Magistra* (1961), o Papa São João XXIII salientou que um ponto da Doutrina Social da Igreja constantemente proposto por seus predecessores “é que o direito de propriedade privada sobre os bens

possui intrinsecamente uma função social. No mesmo diapasão, escreveu ele, na Encíclica *Pacem in Terris*, de 1963, que “ao direito de propriedade está inerente uma função social”.

Mais tarde, na Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 1987, o Papa São João Paulo II assim escreveu:

É necessário recordar mais uma vez o princípio típico da doutrina social cristã: os bens deste mundo são *originariamente destinados a todos*. O direito à propriedade privada é válido e *necessário*, mas não anula o valor de tal princípio. Sobre a propriedade, de fato, grava “uma hipoteca social”, quer dizer, nela é reconhecida, como qualidade intrínseca, uma função social, fundada e justificada precisamente pelo princípio da destinação universal dos bens.

Mais recentemente, na Encíclica *Fratelli tutti*, dada em Assis, junto ao túmulo de São Francisco, aos 3 de outubro deste ano 2020, o Papa Francisco observou que nós, “como comunidade, temos o dever de garantir que cada pessoa viva com dignidade e disponha de adequadas oportunidades para o seu desenvolvimento integral”, evocando, em seguida, a frase de São João Crisóstomo no sentido de que “não fazer os pobres participar dos próprios bens, é roubar e tirar-lhes a vida; não são nossos, mas deles, os bens que aferrolhamos” [*De Lazarum Concio*, 2, 6: PG 48, 992D], assim como a máxima de São Gregório Magno segundo a qual “quando damos aos indigentes o que lhes é necessário, não oferecemos o que é nosso; limitamo-nos a restituir o que lhes pertence” [*Regula pastoralis*, 3, 21: PL 77, 87]. Tendo feito tais considerações, repropôs o Papa Francisco o princípio da função social da propriedade, com as seguintes palavras:

Faço minhas e volto a propor a todos algumas palavras de São João Paulo II, cuja veemência talvez tenha passado despercebida: “Deus deu a terra a todo género humano, para que ela sustente todos os seus membros, sem excluir nem privilegiar ninguém” [Carta Encíclica *Centesimus Annus*, de 1º de maio

de 1991]. Nesta linha, lembro que “a tradição cristã nunca reconheceu como absoluto ou intocável o direito à propriedade privada, e salientou a função social de qualquer forma de propriedade privada” [Cf. Papa FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si*, de 24 de maio de 2015]. O princípio do uso comum dos bens criados para todos é o “primeiro princípio de toda a ordem ético-social” [Cf. São JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Laborem exercens*, de 14 de setembro de 1981], é um direito natural, primordial e prioritário [Cf. Conselho Pontifício “Justiça e Paz”, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, 172]. Todos os outros direitos sobre os bens necessários para a realização integral das pessoas, quaisquer que sejam eles incluindo o da propriedade privada, “não devem – como afirmava São Paulo VI – impedir, mas, pelo contrário, facilitar a sua realização” [Carta Encíclica *Populorum Progressio*, de 26 de março de 1967]. O direito à propriedade privada só pode ser considerado como um direito natural secundário e derivado do princípio do destino universal dos bens criados, e isto tem consequências muito concretas que se devem refletir no funcionamento da sociedade. Mas acontece muitas vezes que os direitos secundários se sobrepõem aos prioritários e primordiais, deixando-os sem relevância prática.

Em setembro de 1948, representantes do clero e do laicato católicos de todo o mundo se reuniram nas Conversações Católicas Internacionais de San Sebastián, na Espanha, e ali, sob as bênçãos do Papa Pio XII, elaboraram uma Declaração de direitos e deveres do Homem,<sup>15</sup> baseada no pensamento católico, em contraposição à *Declaração universal dos direitos humanos*, que seria aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em dezembro daquele mesmo ano. A convite de D. Carmelo Ballester Nieto, então Bispo de Vitoria, na Província de Álava, e pouco depois preconizado Arcebispo de Santiago de Compostela, posto que não chegou a assumir em razão de seu falecimento, em 31 de janeiro de 1949, Plínio Salgado participou de tais Conversações, na condição de único representante do laicato católico brasileiro, tendo nelas exercido relevante

---

<sup>15</sup> Tal Declaração pode ser lida em: SALGADO, Plínio. *Direitos e deveres do Homem*. 4ª edição. In *Obras completas*. 2ª edição. volume 5. São Paulo: Editora das Américas, 1957, pp. 395-402.

papel, colaborado significativamente na redação da mencionada Declaração e apresentado um estudo que pode ser considerado uma excelente sùmula da Doutrina Social da Igreja. Segue um trecho do capítulo de tal estudo a respeito do direito de propriedade, que muito bem explica o sentido da concepção cristã e tomista deste:

Conquanto coisa inanimada, a propriedade participa, de certa forma, das prerrogativas de intangibilidade da pessoa humana. Sendo base material de independência econômica, ela contribui para fortalecer a liberdade social e política do Homem e, sobretudo, a autonomia da Família. O Homem imprime nela o seu caráter. Fá-la segundo os seus desejos, segundo ideias de aproveitamento econômico ou de beleza que haja engendrado. A propriedade, por conseguinte, deve ser mantida numa sociedade cristã, com o fim assinalado pelo ensinamento cristão: atender às necessidades humanas do proprietário e também às do bem comum da sociedade (*Rerum Novarum*). Esse duplo caráter individual e social, assinalado tanto por Leão XIII como por Pio XI (*Quadragesimo Anno*), não destrói, antes fortifica o direito de propriedade.

(...) Tendo por origem os mesmos direitos da Pessoa Humana, a propriedade também se funda, logicamente, nos direitos da Família, primeiro grupo natural a que o homem se acolhe e pelo qual se defende de um individualismo que o exporia ao arbítrio despótico da coletividade ou do Estado.

Mas se o Homem, para manter a sua Família, necessita de trabalhar, e se pelo trabalho auferir os meios de sustentação e amparo da Família, segue-se que da liberdade do trabalhador origina-se a liberdade da propriedade adquirida com o fruto do trabalho. Trocado este pelo salário, todas as reservas de ganho acumuladas são reservas do próprio trabalho; por conseguinte, se o trabalho humano é livre, também livre deve ser aquilo que o representa, ou seja, a propriedade adquirida. Porque essa propriedade é fruto do trabalho livre do seu possuidor, ou do trabalho livre do doador, ou daquele ou daqueles de quem o proprietário houve os bens por legítima herança.

A propriedade, entretanto, não tem um fim egoístico; deve ser instrumento de benefício social. Nesse caráter, ela encontra irrecusável fundamento moral e representa uma imperiosa necessidade ao bem comum.

Baseada, antes de tudo, na lei divina, que assegura o direito do possuidor legítimo no Sétimo Mandamento (“não furtar”) e no Nono Mandamento (“não cobiçar as coisas alheias”), o consenso universal aceitou, através de séculos, a propriedade privada como um bem necessário.

A biologia e a filosofia confirmam o ensinamento religioso e o bom senso dos povos no curso da História, evidenciando que o Homem, mesmo considerado apenas como animal, assimila e integra no seu corpo quantidade de matéria com as quais se desenvolve, até aos limites de sua estatura e das suas necessidades vitais, fato que, transportado para os domínios da psicologia (e tendo-se em vista que o Homem, por ser um ente racional, não se restringe unicamente ao desenvolvimento do seu físico), torna evidente a necessidade de *outras aquisições*, no mundo que o rodeia. O próprio evolucionismo materialista considera todos os instrumentos de que o Homem se utiliza, desde os machados de pedra e a tração animal, até às máquinas mais aperfeiçoadas da indústria moderna, como uma ampliação da capacidade humana no sentido do domínio da natureza exterior. Isso prova que o Homem precisa projetar-se além de si mesmo, num esforço de afirmação da sua personalidade. Por conseguinte, para cumprir os deveres que lhe foram assinalados por Deus, o Homem necessita de meios e, entre esses, está a propriedade legítima, de que ele se utiliza para o seu próprio bem, para o bem de sua família e para o bem social, que, em última análise, refluí sobre ele, como um bem de que participa em comum com os seus semelhantes (1957, pp. 259-262. Grifos em itálico no original).

Em sua Radiomensagem de Pentecostes, do dia 1º de junho de 1941, em celebração do cinquentenário da Encíclica *Rerum Novarum*, ressaltou o Papa Pio XII a estreita conexão que há entre a propriedade privada e a dignidade pessoal do ente humano. Nas palavras do aludido Sumo Pontífice,

O direito natural ao uso dos bens materiais, por estar intimamente conexo com a dignidade e com os outros direitos da pessoa humana, oferece a ela (...) uma base material segura, de suma importância para se elevar ao cumprimento dos seus deveres morais. A tutela deste direito assegurará a dignidade

peçoal do homem e tornar-lhe-á fácil atender e satisfazer em justa liberdade àquela soma de obrigações estáveis e de decisões, de que é diretamente responsável perante o Criador. De fato tem o homem o dever absolutamente pessoal de conservar e de aperfeiçoar a sua vida material e espiritual, para conseguir o fim moral e religioso, que Deus assinalou a todos os homens dando-lhe como norma suprema, obrigatória sempre e em todos os casos, antes de todos os outros deveres.

Noutro trecho da mesma mensagem radiofônica, ao falar da família e do seu “espaço vital”, Pio XII fez notar que, entre todos os bens passíveis de apropriação pelo ente humano, “nenhum é mais conforme à natureza, segundo a doutrina da *Rerum Novarum*, do que o terreno, ou a casa onde habita a família e de cujos frutos tira total ou parcialmente com que viver”. E ressaltou o Sumo Pontífice, ademais, que era segundo o espírito da *Rerum Novarum* afirmar que, em regra, apenas “a estabilidade enraizada num terreno próprio faz da família a célula vital mais perfeita e fecunda da sociedade, unindo esplendidamente com a sua progressiva coesão as gerações presentes e as futuras” (Idem).

Na Radiomensagem de Natal de 1942, intitulada *Con sempre nuova freschezza*, ao tratar da situação dos operários, o Venerável Pio XII assim aduziu:

Levada sempre por motivos religiosos, a Igreja condenou os vários sistemas do socialismo marxista e condena-os ainda hoje como é seu dever e direito permanente de preservar os homens de correntes e influências que põem em risco a sua salvação eterna. Mas a Igreja não pode ignorar ou deixar de ver que o operário, no esforço de melhorar a sua condição, choca com qualquer engenho que, longe de ser conforme à natureza, contrasta com a ordem de Deus e com o objetivo que Ele assinalou aos bens terrenos. Por mais falsos, condenáveis e perigosos tenham sido e sejam os caminhos seguidos, quem, sobretudo se é sacerdote ou cristão, poderia permanecer surdo ao grito que se levanta dos profundos e, num mundo de um Deus justo, clama por justiça e espírito

de fraternidade? Tal coisa seria um silêncio culpado e injustificável diante de Deus, e, além disso, contrário ao sentir iluminado do apóstolo, o qual, assim como inculca que cumprir ser resolutos contra o erro, sabe também que devemos manter-nos cheios de atenções para com os que erram, com a alma aberta para compreender as suas aspirações, esperanças e motivos.

Deus, ao abençoar os nossos progenitores, disse-lhes "Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra e dominai-a" (Gn 1,28). E, ao primeiro chefe de família, dizia depois: "Comerás o pão com o suor de teu rosto" (Gn 3,19). A dignidade da pessoa humana exige, pois, normalmente, como fundamento natural para viver, o direito ao uso dos bens da terra; a tal direito corresponde a obrigação fundamental de facultar uma propriedade privada possivelmente a todos. As normas jurídicas positivas, reguladoras da propriedade privada, podem mudar e conceder uso mais ou menos circunscrito; mas se querem contribuir para a pacificação da comunidade, deverão impedir que o operário, que é ou será pai de família, seja condenado a uma dependência e escravidão econômica, inconciliável com os seus direitos de pessoa.

No seu discurso de 1º de setembro de 1944, quinto aniversário do início da II Guerra Mundial, o mesmo Papa Pio XII, ao cuidar de questões sociais e econômicas, ressaltou que, se, por um lado, é verdade que a Igreja sempre reconheceu o direito natural de propriedade e de transmissão hereditária dos bens, não é menos certo, por outro lado, que tal propriedade é, de uma maneira toda especial, "o fruto natural do trabalho, o produto de uma intensa atividade do homem, que a adquire graças à sua enérgica vontade de garantir e desenvolver com suas forças a existência própria e da família", de criar para si e para os seus "um campo de justa liberdade não apenas econômica, mas também política, cultural e religiosa".

Consoante ressaltou Pio XII no mesmo discurso, "a consciência cristã não pode admitir como justo um ordenamento social que nega em princípio ou torna praticamente impossível ou vão o direito de propriedade", tanto sobre os bens de consumo quanto sobre os chamados meios de

produção. Não pode a mesma consciência cristã, porém, tampouco aceitar os sistemas que baseiam o direito de propriedade segundo um conceito totalmente falso, opondo-se, assim, à “verdadeira e sã ordem social”. É por esta razão que, segundo ele, a Igreja tem sempre reprovado como contrário ao Direito Natural o “capitalismo”, que “se baseia sobre tais concepções errôneas e se arroga sobre a propriedade um direito ilimitado, sem subordinação alguma ao bem comum”.

Ainda no discurso de 1º de setembro de 1944, Pio XII discorreu a respeito daquilo a que denominou “função vital da propriedade”, a um só tempo e indissolivelmente individual e social. Em seus dizeres,

A política social e econômica do futuro, a atividade ordenadora do Estado, dos Municípios, das instituições profissionais, não poderão conseguir de maneira duradoura o seu alto fim, que é a verdadeira fecundidade da vida social e o normal rendimento da economia nacional, senão respeitando e tutelando a função vital da propriedade privada no seu valor pessoal e social. Quando a distribuição da propriedade é um obstáculo a este fim – o que não é necessariamente nem sempre originado pela extensão do patrimônio privado –, o Estado pode, no interesse comum, intervir para lhe regular o uso ou mesmo, se de outro modo não é possível fazê-lo com justiça, decretar a expropriação, com uma conveniente indenização. Com o mesmo propósito, devem ser garantidas e promovidas a pequena e a média propriedade na agricultura, nas artes e ofícios, no comércio e na indústria; as uniões cooperativas lhes devem assegurar as vantagens da grande propriedade; onde a grande empresa agrícola ainda hoje se manifesta mais produtiva, deve ser oferecida a possibilidade de suavizar o contrato de trabalho com um contrato de sociedade.

Segundo Pio XII, não se deve afirmar que o progresso técnico se opõe a tal regime e arrasta em sua “corrente irresistível” toda a atividade a propriedades rurais e organizações gigantescas, diante das quais um sistema social fundado sobre a propriedade privada dos indivíduos deve inevitavelmente tombar. Com efeito, prelecionou o aludido Sumo Pontífice que

“o progresso técnico não determina, como um fato fatal e necessário, a vida econômica”. Se esta se curvou por diversas vezes “ante as exigências dos cálculos egoístas, ávidos de aumentar indefinidamente os capitais”, por que, pois, “não há de se dobrar diante da necessidade de manter e assegurar a propriedade de todos, pedra angular da ordem social?” Ademais, ainda conforme Pio XII, o progresso técnico, como fato social, não deve prevalecer sobre o Bem Geral, mas, ao contrário, “estar a este ordenado e subordinado” (Idem).

Assim, embora o direito de propriedade seja, à luz da Doutrina Social da Igreja, inviolável e imprescritível, continuando a existir ainda que o proprietário não cumpra seus deveres para com o Bem Comum (Cf. CALVEZ e PERRIN, 1960, p. 323), o Estado pode, quando for necessário e sempre com prévia e justa indenização, desapropriar bens imóveis.

Posto isto, faz-se mister assinalar que, ainda que o Estado intervenha, a bem do comum, para decretar a desapropriação, convenientemente indenizada, de determinado bem, não é necessário que ele, por si mesmo, assuma a propriedade e a gestão dos bens subtraídos à empresa particular. Em outros termos, não se confundem a desapropriação e a nacionalização (Idem, p. 331), nacionalização que a Doutrina Social da Igreja não condena em si mesma, embora condene sua extensão abusiva (Cf. GESTEL, 1956, p. 204), entendendo, com efeito, que, como asseverou Pio XI, na Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), existem certas categorias de bens que devem ser reservados para o Estado, quando o poderio que tais bens trazem consigo é tal que não podem ser deixados nas mãos de particulares sem perigo para o mesmo Estado.

No mesmo sentido e de forma mais precisa, Pio XII aduziu, em alocução aos trabalhadores italianos de 11 de março de 1945, que a nacionalização poderá ser admitida quando for realmente exigida pelo Bem Comum, isto é, quando for o único meio verdadeiramente eficaz para

remediar um abuso ou a fim de evitar um desperdício das forças produtivas nacionais e para assegurar o ordenamento orgânico de tais forças e dirigi-las conforme os interesses da economia da nação, ou seja, com o fim de que a economia nacional, em seu regular desenvolvimento, abra caminho para a prosperidade material da totalidade do povo, prosperidade que se constitui num são fundamento da vida religiosa e cultural (In RODRÍGUEZ, 1964, p. 910).

Tem o Estado o direito e mesmo o dever de submeter os interesses particulares ao Bem Comum. Para fazê-lo, contudo, dispõe de meios mais eficazes que a extensão exagerada das estatizações, a exemplo destes apontados por Pio XII:

Creemos que a instituição de associações ou unidades corporativas em todos os ramos da economia nacional seria bem mais vantajosa para o fim que almejais e seria, ao mesmo tempo, também mais vantajosa para um maior rendimento das empresas. Em todo caso, isso vale certamente para todas as situações em que, até o presente, a concentração da produção e o desaparecimento dos pequenos produtores autônomos atuaram em favor do capital e não da economia social. Não há qualquer dúvida de que, nas atuais circunstâncias, a forma corporativa da vida social e especialmente da vida econômica favorece na prática a doutrina cristã relativa à pessoa, à comunidade, ao trabalho e à propriedade privada (1946).

Tal posição foi reafirmada pelo Concílio Vaticano II, que afirmou que “o direito de domínio particular não impede o direito das propriedades públicas, que se reveste de várias formas”, e que a transferência de bens para a propriedade pública só pode ser realizada pela autoridade competente, de acordo com as exigências do Bem Comum e dentro de seus limites, oferecendo-se justa indenização (SÃO PAULO VI, 1965).

A nacionalização ou estatização de uma empresa ou serviço é uma questão eminentemente prudencial, que deve ser resolvida em cada caso

particular, à luz das exigências do Bem Comum (Cf. SACHERI, 2014, p. 115) e tomando sempre em conta o princípio de subsidiariedade.

Voltemos, porém, ao princípio da função social da propriedade, à luz da Doutrina Social da Igreja.

Como escreveu Heinrich Pesch, para o cristão, a propriedade e o consumo não são os mais altos objetivos a serem alcançados. Com efeito, a preocupação fundamental do cristão é pelos bens sobrenaturais e, mais especificamente, pela preparação de sua alma para o destino eterno, estando os bens materiais subordinados, em última análise, a este seu fim último. Ademais, todos os bens terrenos não são senão coisas confiadas ao ente humano por Deus, de sorte que não detém o homem controle arbitrário sobre eles. Deve a pessoa humana, pois, fazer uso de tais bens de acordo com os preceitos da Lei Divina, sendo responsável diante de Deus pelo modo pelo qual os administra. O desejo ilimitado e insaciável por possessões terrenas é absolutamente inconciliável com os mais básicos preceitos da Cristandade, sendo tal conduta em geral um pecado e, ao mesmo tempo, causa e também consequência do enfraquecimento da fé (2004, p. 74).

Os ensinamentos cristãos excluem do conceito de bens, segundo Heinrich Pesch, qualquer coisa que torne as pessoas moral e, portanto, física e materialmente miseráveis. Em outras palavras, coisas que causam a destruição física e espiritual não são consideradas bens, ainda que lhes seja atribuído um valor de troca (Idem, loc. cit.).

A instituição da propriedade privada foi, ainda conforme Heinrich Pesch, estabelecida pela lei das nações, vale dizer, pelo *ius gentium* ou Direito das Gentes como um dos direitos naturais e condições necessárias ao homem, às famílias e às sociedades políticas em todas as nações que progrediram a um nível cultural mais elevado. No entanto, na visão cristã de propriedade não há jamais, segundo ele, um incondicional e absoluto

direito de propriedade, sempre envolvendo este, em verdade, uma série de obrigações (Idem, loc. cit.).

Assim, a propriedade não é um fim em si mesma, mas sim um direito subjetivo da pessoa humana e deve servir não apenas ao interesse particular, mas também ao bem-estar do indivíduo, da família e da sociedade, cumprindo enfatizar que tal propósito estabelece limites apropriados à aquisição, à expansão e ao uso da propriedade (Idem, p. 75).

Isto posto, cumpre ressaltar que a concepção da propriedade e de sua função social da Doutrina Social da Igreja difere sobremaneira da concepção desta de origem positivista, que teve em Augusto Comte seu iniciador e em Léon Duguit o principal teórico. Para a Doutrina Social Católica, com efeito, a propriedade é um direito natural, um direito subjetivo cujo uso se condiciona aos deveres do proprietário para com o Bem Comum, tendo, pois, uma função social, ao passo que, no entender de Duguit, não existiriam direitos naturais ou subjetivos e a propriedade não seria um direito, mas sim uma função social (1911, p. 101).

Foi a primeira de tais concepções de função social da propriedade, em nosso sentir a mais justa, ponderada e equilibrada, aquela adotada pelo Ordenamento Jurídico Brasileiro desde o *Estatuto da Terra*, de 1964, e, em nosso entender, mesmo antes, nas Constituições de 1934 e de 1946.

A segunda concepção a que aludimos, por seu turno, foi defendida não apenas por autores inspirados no positivismo, mas também por diversos autores socialistas e alguns fascistas, cumprindo sublinhar que houve também autores fascistas que, a exemplo de Gino Arias, defenderam integralmente a concepção tomista da propriedade e de sua função social (1934; 1937; 1942), enquanto outros, como Oddone Fantini e o próprio Benito Mussolini, procuraram conciliar as duas concepções, sustentando que a propriedade é um direito e também uma função social.

Com efeito, Gino Arias escreveu que a função social da propriedade e a função pública desta, tanto no pensamento tomístico quanto na doutrina corporativa fascista, são a mesma coisa, representando, em última análise, uma derivação do princípio cristão da instrumentalidade da riqueza (1937, p. 213). Portanto, ainda segundo Arias, a doutrina tomista e a doutrina fascista-corporativa proclamada por Mussolini se apoiavam sobre os mesmos alicerces, as mesmas bases (Idem, loc. cit.; Idem, 1934), sendo a *potestas procurandi et dispensandi* de Santo Tomás de Aquino o verdadeiro e autêntico conteúdo da função social da propriedade, que o fascismo teria tido o mérito de reconhecer e de realizar plenamente (1937, loc. cit.).

Oddone Fantini, por sua vez, reconhecia a existência de “certa afinidade” entre a concepção corporativa fascista da propriedade e de sua função social e a concepção tomista destas. Em certa medida, com efeito, havia o fascismo reconhecido o há pouco mencionado princípio do Doutor Angélico de *potestas procurandi et dispensandi*, de forma que a função social e pública da propriedade está presente tanto no pensamento tomístico como na doutrina corporativa do fascismo. No entanto, segundo o entendimento de Fantini, a propriedade perdia, no fascismo, todo o seu conteúdo privado, adquirindo um público, o que, todavia, não significava abolição, mas simples limitação do direito de propriedade pelo Interesse Geral (1939, p. 120). Reputando, como Benito Mussolini, que a propriedade é, a um só tempo, um direito e uma função social, fazia ele suas as seguintes palavras do *Duce*, proferidas em discurso feito no Senado do Reino da Itália aos 13 de janeiro de 1934:

A propriedade privada completa a personalidade humana; é um direito e se é um direito é também um dever. Tanto que nós pensamos que a propriedade deve ser compreendida como função social: não, portanto, propriedade passiva, mas propriedade ativa, que não se limita a gozar os frutos da riqueza, mas os desenvolve, aumenta e multiplica (In Idem, 1935, p. 20).

Ugo Spirito, outro autor fascista, sustentou, a partir de 1932, a teoria da corporação proprietária, segundo a qual no corporativismo não existiria indivíduo e os meios de produção deveriam pertencer às corporações profissionais e não aos particulares (2009, pp. 519-532), ideia que foi, aliás, duramente combatida por Giovanni Gentile, o chamado “filósofo do fascismo” (1932, pp. 635-638).

Havendo empregado há pouco as expressões “doutrina corporativa fascista” e “concepção corporativa fascista”, reputamos ser mister salientar que o fascismo não criou o corporativismo e muito menos as corporações de artes e ofícios ou corporações de ofício, sendo, em verdade, um grave erro a confusão, feita por muitos, entre corporativismo e fascismo.<sup>16</sup> Com efeito, tais corporações, associações profissionais reunindo aqueles que exercem o mesmo ofício, existiram desde a Antiguidade e tiveram seu apogeu na Europa Medieval, onde vigorou, com grande esplendor, um autêntico regime corporativo, que perdurou, ainda que em declínio, pela chamada Idade Moderna, sendo destruído após a chamada Revolução Francesa. Quanto à doutrina corporativa ou corporativista, surgiu esta no século XIX, quando, em contraponto ao liberalismo então dominante e ao socialismo, homens de pensamento e de ação como o Marquês de La Tour du Pin e o Conde Albert de Mun, na França, o Barão Karl von Vogelsang, na Áustria, o Bispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler, na Alemanha, e o Padre Luigi Taparelli D’Azeglio e o economista e sociólogo Giuseppe Toniolo, na Itália, dentre outros vultos do denominado

---

<sup>16</sup> No mesmo sentido do que afirmamos, Mihail Manoilescu, no prefácio de sua obra *O século do corporativismo*, escreveu que o corporativismo não deve ser confundido com o fascismo, classificando mesmo como “superficiais” os pensadores que viram entre o corporativismo e o fascismo uma identidade que, em seu sentir, absolutamente não existe (1938, pp. XIV-XV). Aliás, como salientou o mesmo Manoilescu, “a ideia do corporativismo, isto é, o conceito de uma constituição orgânica da sociedade, é por tal forma antiga, que se torna surpreendente possa alguém atribuir-lhe uma origem contemporânea” (Idem, p. XII).

catolicismo social, defenderam a implantação de um novo regime corporativo,<sup>17</sup> em que, aliás, diversamente do modelo de corporativismo posteriormente implantado na Itália fascista, as corporações gozariam de considerável autonomia.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Sobre a defesa do corporativismo pelos pensadores católicos sociais do século XIX: COTRIM NETO, Alberto Bittencourt. *Fontes do corporativismo moderno*. In *Cadernos da Hora Presente*, n° 5, São Paulo, out. de 1939, pp. 7-26; JARLOT, SJ, Georges. *Le régime corporatif et les catholiques sociaux*. Paris: Flammarion, 1938. Sobre o corporativismo em geral: LA TOUR DU PIN, François René de. *Vers un ordre social chrétien: Jalons de route 1882-1907*. 3ª edição. Paris: Nouvelle Librairie nationale, s/d; PIROU, Gaëtan. *Le corporatisme*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935; Idem. *Nouveaux aspects du corporatisme*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935; Idem. *Essais sur le corporatisme*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1938; Idem. *Néo-libéralisme, néo-corporatisme, néo-socialisme*. Paris: Gallimard, 1939; VALDOUR, Jacques. **La doctrine corporative**. Paris: **Nouveau & Cie., 1929**; MANOILESCU, Mihail. *O século do corporativismo: Doutrina do corporativismo integral e puro*. Tradução de Azevedo Amaral. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1938; PERROUX, François. *Capitalisme et Communauté Travail*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1938; JARLOT, SJ, Georges. *Le régime corporatif et les catholiques sociaux*. Paris: Flammarion, 1938; ARIAS, Gino. *Manual de Economía Política*. Buenos Aires: L. Lajouane & Cia. – Editores, 1942; Idem. *Curso de Economía Corporativa*. 2ª edição. Roma: Società Editrice del Foro italiano, 1937; AZPIAZU SJ, Joaquín. *El Estado Corporativo*. 1ª edição. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1934; PRADERA, Victor. *El Estado Nuevo*. 2ª edição. Burgos: Editorial Española, 1937 (ou a tradução portuguesa, publicada em 1947 pelas Edições Gama, de Lisboa, sob o título de *O Novo Estado*); BEJA, Monsenhor Fino. *A Igreja, o Operário e o Corporativismo*. Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco, s/d; BONNARD, Roger. *Sindicalismo, Corporativismo e Estado Corporativo*. Tradução e prefácio de Temistocles Cavalcanti. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1938; LA GRESSAYE, Jean Brêthe de. *La Corporation et l'État*. In *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938, ns°1-2, pp. 37-67; SOUSA, José Pedro Galvão de. *Política e Teoria do Estado*. São Paulo: Edição Saraiva, 1957; Idem. *Socialismo e corporativismo em face da Encíclica Mater et Magistra*. Petrópolis: Vozes, 1963; RODRIGUES, Félix Contreiras. *Conceitos de valor e preço (Fundamentos para uma Ordem Nova Corporativa)*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1951; SILVEIRA, Tasso da. *Estado Corporativo*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937; BARROSO, Gustavo. *Comunismo, Cristianismo e Corporativismo*. Rio de Janeiro: Empresa Editora ABC Limitada, 1938; Idem. *Espirito do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S/A, 1936, pp. 184-194; COTRIM NETO, Alberto Bittencourt. *Doutrina e formação do corporativismo*. Rio de Janeiro: Coelho Branco Filho, 1938; Idem. *Curso de doutrina dos socialismos*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1953, pp. 241-257.

<sup>18</sup> Sobre o corporativismo na Itália fascista: CARLI, Filippo. *Premesse di Economia Corporativa*. Pisa: Nistri-Lischi-Editori, 1929; FANTINI, Oddone. *Curso de Economia Corporativa*. 2ª edição. Roma: Società Editrice del Foro italiano, 1937; ROCCO, Alfredo. *La trasformazione dello Stato*. 1ª edição. Roma: “La Voce” Anonima Editrice, 1927; PANNUNZIO, Sergio. *Teoria Generale dello Stato Fascista: Appunti di Lezioni*, Padova: CEDAM (Casa Editrice Dottore Antonio Milani), 1937; MUSSOLINI, Benito. *O Estado Corporativo*. Tradução não assinada. Firenze: Vallecchi Editore, 1938; TASSINARI, Giuseppe. *A Economia Fascista*. Tradução de E. Pisani. Roma: “Laboremus”, 1937; ARIAS, Gino. *Curso de Economia Corporativa*. 2ª edição. Roma: Società Editrice del Foro italiano, 1937; SPIRITO, Ugo. *I fondamenti della Economia Corporativa*. Milano: Treves, 1932; VALENZIANI, Carlo. *Le corporativisme fasciste: Ses origines, son évolution*. Paris: Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1935; VV.AA. *Nuove esperienze economiche*. Milano: G. C. Sansoni, 1935; Marco FANNO. *Introduzione allo studio della teoria economica del corporativismo*, Padova, CEDAM, 1935; BOURGIN, Georges. *L'État corporatif en Italie*. Paris: Aubier, 1935. Mais próximos do modelo de corporativismo defendido pelos pensadores sociais católicos e pela Doutrina Social da Igreja foram aqueles implantados na Áustria de Dollfuss, na Espanha de Primo de Rivera e, sobretudo, de Francisco Franco e no Portugal de Salazar. Em particular sobre o corporativismo em Portugal há uma vasta bibliografia, de que destacamos as seguintes obras: FIGUEIREDO, Mário de. *Princípios essenciais do Estado Novo Corporativo*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1936; LEITE, João Pinto da Costa (Conde de Lumbrales). *A Doutrina Corporativa em Portugal*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1936; CAETANO, Marcello. *O sistema corporativo*. Lisboa: O Jornal do Comércio, 1938; Idem. *Problemas da Revolução Corporativa*. Lisboa: Editorial Açção, 1941; SALAZAR, António de Oliveira. *Une révolution dans la paix*. 1ª edição. Paris: Flammarion, 1937; Idem. *Salazar-Antologia: Discursos, notas, relatórios, teses, artigos e entrevistas*. Lisboa: Editorial Vanguarda, 1955; PEREIRA, Pedro Teotónio. *A batalha do futuro: Organização corporativa*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1937; GONÇALVES, Luís da Cunha. *Princípios do Direito Corporativo*. Lisboa: Livraria Teixeira,

Tendo feito alusão ao fato de que alguns autores socialistas defenderam o princípio da função social da propriedade com base nas preleções de Léon Duguit, cumpre ressaltar que essa posição não se concilia com aquelas do mais célebre dos autores socialistas, isto é, Karl Marx. Com efeito, o autor de *O capital*, que, no dizer de Salleron, representa, “para o comunismo, o que é Santo Tomás de Aquino para o catolicismo” (1979, p. 186), afirmou categoricamente, no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), escrito com Friedrich Engels, que “os comunistas podem resumir a sua teoria na única expressão: supressão da propriedade privada”.

Como fez ver Charles Gide, quando Marx e Engels redigiram o *Manifesto do Partido Comunista*, calculavam que a pequena propriedade logo desapareceria e que então toda a propriedade se concentraria em poucas mãos, o que conduziria a maioria proletária à derrubada violenta da ordem e à supressão da “propriedade burguesa” (In Idem e RIST, 1949, p. 663). A propósito, no aludido *Manifesto*, mais conhecido como *Manifesto*

---

1935; RIBEIRO, José Joaquim Teixeira. *Lições de Direito Corporativo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938; Idem. *Princípio e fins do sistema corporativo português*. Coimbra: Coimbra Editora, 1939; SANTOS, Francisco Pereira dos. *Un État Corporatif: La Constitution Sociale et Politique Portugaise*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935. Sobre o corporativismo no Brasil: CESARINO JUNIOR, Antônio Ferreira. *Direito Corporativo e Direito do Trabalho*. São Paulo: Editora Martins, 1940; VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Problemas de Direito Corporativo*. 1ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1938; MACIEL, Anor Butler. *Subsídios para o estudo da estrutura política do Estado Novo*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1937; LOPES, Helvécio Xavier. *A convenção coletiva de trabalho na legislação brasileira*. São Paulo: Estabelecimento Graphico Apollo, 1937; SOUZA, Francisco Martins de. *Raízes teóricas do corporativismo brasileiro*. Apresentação e adendo de Antonio Paim. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. Dentre as demais obras brasileiras que tratam do corporativismo, podemos mencionar, além daquelas citadas na nota anterior, as seguintes: CALÓGERAS, João Pandiá. *Conceito cristão do trabalho*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932; VIEIRA, Antônio Paim. *Organização profissional (corporativismo) e representação de classes*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1933; LIMA, Alceu Amoroso (Tristão de Athayde). *No limiar da Idade Nova*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1935; Idem. *Meditação sobre o Mundo Moderno*. 1ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1942; SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. 6ª edição. In *Obras Completas*. 2ª edição. Volume 7. São Paulo: Editora das Américas, 1957, pp. 7-180; REALE, Miguel. *O Estado Moderno: Liberalismo, fascismo, Integralismo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1934; *O capitalismo internacional*. 2ª edição. In *Obras políticas (1ª fase - 1931/1937)*. Tomo 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983; MACIEL, Anor Butler. *O Estado Corporativo*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1936; CAMPOS, Francisco. *O Estado nacional: Sua estrutura, seu conteúdo ideológico*. 1ª edição, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940; AMARAL, Antônio José de Azevedo. *O Estado Autoritário e a realidade nacional*. 1ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1938; VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Problemas de organização e problemas de direção*. 2ª edição. Prefácio de Hermes Lima. Rio de Janeiro: Record, 1974; TELLES JUNIOR, Goffredo. *A Democracia e o Brasil: uma doutrina para a Revolução de Março*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1965; SOUSA, José Pedro Galvão de. *Da representação política*. São Paulo: Edição Saraiva, 1971.

*Comunista* e lançado em 1848, afirmaram eles que os comunistas não precisariam abolir a pequena propriedade, pois o desenvolvimento da indústria a ia abolindo diariamente. Não se havendo, porém, cumprido tal vaticínio, uma vez que não apenas a grande, mas também a pequena propriedade continuava gozando de boa saúde, e, ademais, percebendo que a grande massa de pequenos proprietários jamais apoiaria a revolução socialista caso esta tivesse em seu programa a expropriação de suas propriedades, muitos adeptos do marxismo passaram a sustentar que a socialização dos meios de produção se aplicaria apenas à grande propriedade e à grande indústria, respeitando-se, destarte, a pequena propriedade daqueles que vivem de seu labor (Cf. GIDE in Idem e RIST, 1949, loc. cit.).

Diversamente de Marx e, ao contrário do que se costuma pensar, Pierre-Joseph Proudhon, embora tenha afirmado que “a propriedade é o roubo” (1841, pp. 1-2), era um defensor não da abolição, mas sim da generalização da propriedade. Com efeito, assim aduziu ele, em sua *Théorie de la propriété*, considerada por Salleron “uma das apologias mais compenetradas e profundas sobre a propriedade” (1979, p. 177):

A propriedade, considerada em sua origem, é um princípio vicioso em si e antissocial, mas, destinada a ser, por sua generalização e pelo concurso de outras instituições, o esteio e a mola mestra de todo o sistema social (1866, p. 208. Tradução nossa).

No *Manifesto do povo (Manifeste du peuple)*, publicado no jornal *Le peuple* aos 2 de setembro de 1848, Proudhon escreveu as seguintes palavras, que muito bem resumem a sua concepção do direito de propriedade:

Nós queremos a propriedade, como o trabalho, para todo o mundo, porque, na sociedade, a faculdade de produzir é como a faculdade de adquirir, infinita.

Nós queremos a propriedade sem a usura, porque a usura é o obstáculo ao desenvolvimento da produção, ao acréscimo e à universalização da propriedade (Tradução nossa).

Defensor do regime a que denominou “mutualismo”, Proudhon, que proclamou que “a propriedade é a maior força que existe e que se possa opor ao poder” (1866, p. 136. Tradução nossa) e que “a propriedade é a liberdade” (1851, p. 151. Tradução nossa), podia, como observou Copleston, manter a ideia de que a propriedade é o roubo e, ao mesmo tempo, oferecer uma nova definição desta como liberdade. Com efeito, para ele havia a constante possibilidade de abuso e exploração, que significam roubo e, paralelamente, a propriedade era uma criação espontânea da sociedade e um bastião na luta contra o poder abusivo do Estado (1994, p. 67).

Tanto Proudhon quanto Marx advogavam o fim do Estado, por eles visto como um mecanismo de opressão. Há, no entanto, uma diferença fundamental entre os esquemas propostos por um e outro para a supressão do Estado. Com efeito, para Marx, era necessário ir da abolição da propriedade à abolição do Estado, passando pela “ditadura do proletariado”, enquanto para Proudhon era preciso ir da generalização da propriedade à abolição do Estado, passando por uma fase de equilíbrio entre a propriedade e o Estado, em que a propriedade, ao ir se generalizando, esvaziaria cada vez mais o Estado de sua substância (Cf. SALLERON, 1979, p. 180).

Havendo mencionado Marx e o marxismo, reputamos ser mister assinalar que, como demonstrou o Padre Fernando Bastos de Ávila, “antes da difusão da ideologia marxista, estava em processo, dentro da própria tradição cristã, uma reflexão crítica da sociedade capitalista” e “a crítica do capitalismo como sistema global já se consumara, antes da publicação do Manifesto do Partido Comunista, em 1848”. Com efeito, nas palavras de

Bastos de Ávila, “todos os pontos vulneráveis do modelo [capitalista] tinham sido denunciados, com inequívoca clareza, pelo catolicismo social” (1972, p. 9).

Diversamente, porém, de Marx, cujas teses, aliás, não são originais (Cf., dentre outros, GONNARD, 1968, pp. 446-448, 453-458; HUGON, 1966, pp. 276-277; COTRIM NETO, 1953, pp. 118-124; GOMES, 1958, pp. 139-140), os pensadores sociais cristãos não caíram em erros como a defesa do materialismo histórico e da tese de que a História do Mundo é a História da luta de classes, ideias que, a propósito, não resistem à observação, que nos revela, em verdade, que não somente as condições econômicas determinam a ordem social e a História dos povos, dada a existência de fatores religiosos, morais e políticos que têm no desenvolvimento das nações um papel tão relevante quanto o dos fatos econômicos (Cf. HUGON, 1966, p. 252) e, por muitas vezes, ainda mais importante, e que, ademais, a História mostra inúmeros períodos em que não se manifestou qualquer antagonismo entre as diferentes classes sociais (Idem, p. 256). Do mesmo modo, tais pensadores sociais cristãos jamais incorreram no equívoco de atacar o direito de propriedade, que, segundo um deles, o Beato Frédéric Ozanam, “*recebida* ou *adquirida*, obtida pelo *trabalho* ou pela *hereditariedade*”, se constitui na “expressão viva das afeições, das necessidades da natureza humana” (1831, p. 73, nota. Tradução nossa. Grifos em itálico no original), não sendo, no entender do Abade Gratry, outro pensador social cristão, o egoísmo e o roubo, mas sim um direito da pessoa humana e uma condição de permanência da família (1848, p. 42), cujo detentor deve levar em conta o princípio do “uso fraternal da riqueza e da propriedade” (Idem, p. 61. Tradução nossa).

Com base nos ensinamentos da Doutrina Social da Igreja, entendemos que ao princípio comunista da abolição da propriedade devemos opor o princípio da generalização da propriedade, de maneira que cada

proletário se torne um proprietário (Cf. FERREIRA, 1973, p. 298). Do mesmo modo, igualmente fundamentados nas preleções da aludida Doutrina, sustentamos que a propriedade confere não apenas direitos, como também deveres e que a Igreja, se afirma aqueles contra o comunismo, acentua estes contra o capitalismo (Cf. ROCHA, 1992, p. 29).

Voltando à visão conforme a qual é a propriedade não um direito, mas uma função social, vale ressaltar que é ela também conhecida como teoria da propriedade-função e corresponde à posição da denominada teoria interna dos direitos fundamentais, enquanto a concepção que considera que a propriedade não é uma função social, mas tem uma função social que a limita, corresponde à posição da chamada de teoria externa dos direitos fundamentais (Cf. RODRIGUES JUNIOR in SOUSA; CASTRO; PINTO, 2012, p. 84).

Consoante fez ver Otavio Luiz Rodrigues Junior, a denominada teoria externa da propriedade é aquela mais adequada ao modelo constitucional brasileiro, uma vez que não elimina o conteúdo fundamental de propriedade e não o alija de seus elementos essenciais. Com efeito, em nosso País, o nível de concretização dos direitos fundamentais é integrado pela atuação do legislador civil, que o fez no Código Civil de 2002, contrariando o discurso ideológico segundo o qual haveria uma preponderância da função social da propriedade sobre o direito a esta, mas, por outro lado, não deixando de condicionar, como é justo, a propriedade ao exercício de sua função social (Idem, loc. cit.).

Enquanto a Doutrina Social Católica vê na propriedade um duplo caráter individual e social, Duguít nela via tão somente o caráter social, acabando, em última análise, por negar a propriedade privada, assim como a própria individualidade do ente humano, que necessita de bens materiais para o seu integral desenvolvimento. Neste mesmo diapasão, como fez realçar Luciano de Camargo Penteadó, tem a Doutrina Social da

Igreja uma posição sensata, ao afirmar a um só tempo a titulação privada da propriedade e a função social desta (2012, p. 215). Em suma, a função social da propriedade, concebida à luz do ensino social católico, limita um direito titulado e reconhecido enquanto tal, de modo que dizer “função social” não significa ser socialista e muito menos comunista (Idem, pp. 215-216.).

No mesmo sentido, Moacyr Lobo da Costa, em estudo a respeito da propriedade na doutrina de Léon Duguit, observou que atribuir à propriedade uma função social não significa transformá-la em tal função ou com esta confundi-la. Reputava, com efeito, Lobo da Costa que a verdade se encontra na Doutrina Social da Igreja, conforme a qual o direito de propriedade deriva da natureza, de maneira que não pode, de modo algum, ser abolido pela autoridade pública, que, todavia, pode moderar seu uso e harmonizá-lo com o Bem Comum, como fez a Constituição Brasileira de 1946 (1997, p. 47).

As ideias de Léon Duguit a propósito da função social da propriedade exerceram profunda influência sobre o pensamento jurídico e econômico contemporâneo (Cf. BUZAID, 1958, p. XXII), e receberam vigorosas e, em nosso sentir, justas críticas de autores como Jean Dabin (1952, pp. 19 e ss.), Gaston Morin (1932, pp. 143-162; 1945, pp. 92-95), Georges Ripert (1949, pp. 196 e ss.), Tancrède Rothe (1930, p. 24), Moacyr Lobo da Costa (1997, pp. 27-47), Hermano Augusto Machado (1981, pp. 233-240) e Ruy de Azevedo Sodré (s/d, pp. 70 e ss.). Como frisou este último, a doutrina positivista de Duguit em reação aos erros do individualismo caiu no também equivocado extremo oposto deste. Nela, com efeito, o indivíduo, perdendo sua dignidade, foi absorvido pela sociedade e transformado num instrumento desta (Idem, p. 71).

A propriedade, como escreveu Michele Federico Sciacca, não é uma função social, o que importaria a negação do direito natural de

propriedade e a atribuição dele, como direito positivo, ao Estado, que, em tal caso, torna-se “o nosso dono absoluto”, mas “*tem, deve ter* uma função social, isto é, deve ser usada como bem comum”. Destarte, a propriedade, confirmada como direito natural da pessoa humana, que fica garantida nas suas necessidades materiais independentemente do Estado, satisfaz a condição do bom uso, absolutamente indispensável para que tal direito se mantenha em sua plenitude (1959, pp. 142-143).

Consoante salientou Sciacca, “o proprietário afirma e confirma o próprio direito de propriedade quando a administra para o bem comum e não para o seu exclusivo interesse individual” e o direito de propriedade implica o imprescritível dever de a fazer servir socialmente, posto que somente sobre o fundamento de tal dever existe propriedade de direito e direito de propriedade. Em outros termos, todo homem, como tal, tem direito à propriedade, independentemente do fato de dela fazer bom ou mau uso, uma vez que a propriedade é de direito natural, mas ela, que de direito pertence ao homem, é possuída de direito apenas quando é bem usada, isto é, quando o direito é executado segundo a justa ordem, intrínseca ao direito de propriedade enquanto tal (Idem, p. 143).

Sustentando que o homem não tem direitos e que a propriedade não é um direito, mas sim uma função social, Duguit avançou demasiadamente em suas conclusões (s/d, 70). Quem fala em função social, frisou Rothe, fala em função na sociedade e não em função da sociedade, de sorte que teria sido melhor dizer que a propriedade tem uma função social (1930, p. 24).

Note-se que, como aduziu Ruy de Azevedo Sodré, há, no sistema de Léon Duguit, um fundo de verdade, quando sustenta que o proprietário exerce uma função social. O seu sistema, contudo, é falho não apenas em não determinar com precisão qual seja tal função, como também e principalmente em não declarar em nome de quem é ela exercida (s/d, p. 72).

Completando-se tais falhas com os conceitos expedidos por Santo Tomás de Aquino, por Leão XIII, na Encíclica *Rerum Novarum*, e por Pio XI, na Encíclica *Quadragesimo Anno*, teríamos, como asseverou Ruy Sodré, a única e verdadeiro noção do conceito do direito de propriedade (Idem, pp. 72-73), propriedade que, consoante acentuou Paissac, deve ser vista pelo cristão como um prolongamento da pessoa humana, um direito do espírito que o homem exerce legitimamente quando o põe a serviço da humanidade (In VV.AA., 1947, p. 11).

Tratando dos exageros do conceito funcional da propriedade, observou Ruy Sodré que deve haver, no exato conceito de propriedade, uma perfeita e justa harmonia entre os dois elementos que a compõem e integram: o individual e o social (s/d, p. 75).

Escreveu Sodré, na década de 1930, que, do mesmo modo que ao tempo do individualismo preponderava, no conceito da propriedade, o elemento individual, acarretando profundos abalos sociais que ainda eram testemunhados na época em que fazia tal observação, o mesmo forçosamente se daria, em futuro bastante próximo, caso ao conceito de propriedade fosse dado a noção única do bem social, com exclusão do bem individual (Idem, loc. cit.). Isto, aliás, é o que lamentavelmente vem ocorrendo no Brasil de nossos dias, em razão, antes de tudo, de uma interpretação equivocada e socializante ou mesmo comunizante, por alguns magistrados, do princípio da função social da propriedade.

É preciso que haja harmonia entre os elementos social e individual da propriedade, sem o predomínio de um sobre o outro (Idem, p. 76).

Ao discorrer sobre o advento, nas primeiras décadas do século XX, da chamada “Idade do social”, Craveiro da Silva (1959, p. 106), havendo louvado o fato de as exigências da função social terem sido acatadas em diversas nações, observou que infelizmente em tal “ponto o paroxismo do coletivismo” cometera graves exageros, citando, a título de exemplo, os

artigos 5º e 6º da Constituição da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) de 1936, que considerava o exercício do direito de propriedade como uma delegação do Estado, por isso assim legislando:

Artigo 5.º – A propriedade socialista na URSS tem, ou a forma de propriedade do Estado (bem de todo o Povo), ou a de propriedade cooperativa coletiva (propriedade de fazendas coletivas, propriedade de associações cooperativistas).

Artigo 6.º – A terra e suas riquezas, as águas, as florestas, os transportes aéreos e terrestres, bancos, meios de comunicação, as grandes empresas agrícolas organizadas pelo Estado (fazendas do Estado, depósitos de tratores, etc.) e também os serviços públicos domésticos (aquecimento, esgotos, água, etc.) das residências nas cidades e zonas industriais são propriedade do Estado, isto é, bem de todo o povo (In LUDWIG, 1943, p. 314).

Podemos afirmar, parafraseando Craveiro da Silva, que esperamos que triunfe a voz da razão, posto que, como o negar ou cercear o direito de propriedade social e pública ou o caráter social da propriedade particular leva ao denominado individualismo ou dele muito se aproxima, da mesma forma o rejeitar ou atenuar o direito de propriedade privada ou individual induz rapidamente ao coletivismo ou, pelo menos, à admissão de seus princípios (1959, p. 107. No mesmo sentido: PIO XI, 1931).

Como exemplos de normas mais felizes a respeito do direito de propriedade e de sua função social, citou Craveiro da Silva, em sua aludida obra, o Estatuto do Trabalho Nacional, do Estado Novo português de Salazar, promulgado em 1933, e o Foro do Trabalho (*Fuero del Trabajo*) da Espanha nacionalista, datado de 1938. O primeiro de tais documentos assim dispunha, nos artigos 11 e 12:

Artigo 11: A propriedade, o capital e o trabalho desempenham uma função social, em regime de cooperação económica e solidariedade.

Artigo 12: O Estado reconhece o direito de propriedade e respectivos poderes de gozo e disposição, em vida ou morte, como imposição racional da natureza humana, condirão do maior esforço individual e colectivo na família e na sociedade, e uma das bases essenciais da conservação e progresso sociais.

Neste mesmo diapasão, o Foro do Trabalho, por seu turno, assim dispõe, no Título XII, já citado por nós, aliás, no preâmbulo desta tese:

1. O Estado reconhece e ampara a propriedade privada como meio natural para o cumprimento das funções individuais, familiares e sociais. Todas as formas de propriedade ficam subordinadas ao interesse supremo da Nação, cujo intérprete é o Estado.
2. O Estado assume a tarefa de multiplicar e tornar acessíveis a todos os espanhóis as formas de propriedade ligadas vitalmente à pessoa humana: o lar familiar, a herdade da terra e os instrumentos ou bens de trabalho para uso cotidiano.

Como dizíamos, é mister que exista harmonia entre o elemento individual e o elemento social da propriedade. Com efeito, devemos evitar, como acentuou Pio XI, tanto o erro do individualismo quanto o erro do coletivismo (1931), afirmando o duplo carácter individual e social da propriedade e a legitimidade tanto da propriedade particular quanto de outras formas de propriedade, como a estatal e diversas formas de propriedade coletiva do solo. Neste sentido, aliás, escreveu Louis Garriguet que a escola social católica, admitindo, evidentemente, como absolutamente indiscutível o direito de propriedade privada da terra, não apenas reconhece a legitimidade, mas também a grandíssima utilidade de que exista certa propriedade coletiva da terra, considerando salutar que reverdesse, ao lado da propriedade particular, “algo daquelas propriedades comunais ou corporativas de outros tempos” e que “até a Revolução prestaram tão grandes

serviços aos pobres e trabalhadores, formando um patrimônio inalienável” (1909, p. 14. Tradução nossa).

Não padece dúvida de que a propriedade tenha uma função. Isto, porém, não significa, de modo algum, que ela deixe de ser um bem individual (Cf. SODRÉ, s/d, p. 76), deixando de ter e passando a ser uma função social.

À luz dos ensinamentos da Doutrina Social da Igreja, como, aliás, já aqui assinalamos por mais de uma vez, a riqueza possui uma função social a preencher, mas a propriedade de tal riqueza é em si mesma um direito da pessoa humana e não uma função social. Tal direito, em razão da função social que lhe condiciona o uso, apenas não é absoluto e ilimitado como sustentavam os corifeus do liberalismo econômico e do individualismo jurídico. Em verdade, o direito em questão encontra diante de si duas espécies de limites: o dever moral de auxiliar os mais necessitados e a obrigação cívica de dar retribuição às justas exigências do Estado (Idem, pp. 77-78).

Se, com a função social, no sentido cristão e tomista do termo, restabeleceu-se justamente o autêntico princípio cristão da propriedade, quebrando-se a hegemonia do individualismo, equilibrando-se os dois elementos que devem integrar tal direito, por outro lado, a função social, na acepção positivista e socialista da expressão, que toma em consideração somente o elemento social da propriedade, tende a levar à estatização da terra. Daí ser mister ressaltar que é errôneo e extremamente perigoso o conceito de que a propriedade é uma função social (Idem, p. 82). O que de fato há, a tal respeito, é, nas palavras de Ruy de Azevedo Sodré, “coisa bem diversa, e que a ninguém é lícito contestar: - a propriedade *tem* uma função social” (Idem, p. 83. Grifos em itálico no original.) ou, nos dizeres de Louis Garriguet, “a propriedade tem um papel social, deveres sociais,

uma função social, mas ela não é (...) uma função social” (1909, p. 82. Tradução nossa).

Assim, se invocar encíclicas papais, como a *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, e a *Quadragesimo Anno*, de Pio XI (1931), para justificar a noção individualista da propriedade é um grave erro que deve ser combatido, não menos grave erro é aquele de invocar a mesma autoridade para justificar as visões positivista e socialista da propriedade e de sua função social.

Antes de terminar estas linhas a respeito da propriedade e de sua função social à luz do ensinamento social católico, vale sublinhar que, caso entendamos o conceito de função social da propriedade na clara acepção de um dever do proprietário de atender ao seu fim econômico e social com vistas ao Bem Geral da sociedade (Cf. ARAÚJO. In FRANÇA, s/d, p. 7), não poderemos deixar de considerar que a tradicional doutrina católica já considerara o princípio da função social da propriedade muito antes de Léon Duguit, reconhecendo o elemento social da propriedade, bem como o elemento individual (Idem, p. 5). A propósito, com bem escreveu Arthur Machado Paupério, a função social da propriedade foi sempre enfatizada pela Igreja, ainda que só mais recentemente se tenha vulgarizado tal terminologia, que pouco a pouco se tornou clássica nos documentos do Magistério eclesial (1991, pp. 150-151).

Isto dito, faz-se mister notar que, antes de ter uma função social, tem a propriedade uma função familiar e que a propriedade e a família são os alicerces da sociedade. Da solidez de tais alicerces depende, com efeito, toda a estabilidade do edifício social. Quanto melhor for o revestimento de concreto, tanto mais sólidos ficarão todos os alicerces em que a propriedade desempenha o papel preponderante do concreto (Cf. SODRÉ, s/d, p. 86).

Em verdade, sem uma propriedade estável, duradoura, não poderia perdurar, manter-se íntegra e coesa a família (Idem, loc. cit.), família que é o primeiro e mais fundamental dos grupos sociais naturais e um elemento necessário de equilíbrio social, cumprindo salientar que, como enfatizou Josserand, a História nos ensina que os povos e nações mais fortes têm sido aqueles em que a instituição familiar está mais fortemente constituída, do mesmo modo que denuncia o enfraquecimento e relaxamento dos vínculos morais nos períodos de decadência. É, com efeito, na célula familiar que normalmente se manifestam os sintomas primeiros do mal, que em seguida se instala no organismo maior e mais potente do Estado (1932, p. 354).

Anterior ao Estado e independente deste, a família deve ser reconhecida e respeitada por este, que deve, ademais, proteger a função que a família, enquanto instituição social, tem a seu cargo (Cf. CASTÁN TOBEÑAS, 1956, p. 19). Com efeito, se a família é elemento indispensável de coesão e de equilíbrio social e se a comunidade política deve ter as virtudes, os sentimentos de solidariedade e de altruísmo e a consistência que lhe são proporcionados pela família, não resta dúvida de que o Estado e o Direito devem se orientar decididamente à defesa da instituição familiar (Idem, p. 21).

Deve a política tutelar da família abarcar a totalidade da vida social e jurídica, assim como todas as manifestações da Justiça e em particular a Justiça Distributiva, sendo assaz numerosas as instituições que podem promover a defesa da família. E note-se que o Estado não apenas pode e deve proteger a família por meio de instituições de Direito Civil, Social e Administrativo, como também deve procurar articulá-la na organização política, não tendo outra significação o chamado sufrágio ou voto familiar (Idem, loc. cit.).

Dentre as diversas medidas possíveis para estimular as uniões matrimoniais e robustecer a família, podemos destacar a proteção legal dos lares por meios como a facilitação do acesso das pessoas à casa própria (Idem, pp. 23-26), entendendo, como Pio XII, que é mister que se procure dar a “cada família um lar onde a vida familiar, sã material e moralmente, consiga patentear-se em todo o seu vigor e valor” (1942). E podemos destacar, igualmente, como medidas para o fortalecimento da família, a instituição do salário familiar, defendida, aliás, por Pio XI, nas encíclicas *Casti Connubii* (1930) e *Quadragesimo Anno* (1931), e também o restabelecimento das propriedades comunais e corporativas e, sobretudo, a promoção da típica propriedade familiar (Cf. CASTÁN TOBEÑAS, 1956, p. 33).

É, com efeito, de fundamental importância assegurar por meio da propriedade a conservação do lar e da estabilidade familiar (Idem, loc. cit.), sendo tal asseguramento factível e necessário no que diz respeito à propriedade territorial.

O já mais de uma vez aqui citado Código Social de Malinas, esboço de uma síntese social católica organizado pela União Internacional de Estudos Sociais sob a coordenação do Cardeal Mercier, assim dispõe nos artigos 27 e 28, sob o título de *Direitos patrimoniais da Família*:

Artigo 27. A família tem o direito de possuir. Convém mesmo que a lei lhe facilite a aquisição de um bem, de um domínio familiar e, particularmente, a cultura de um fragmento do solo nacional.

Artigo 28. A transmissão hereditária do patrimônio deve ser garantida à família sem que o bem familiar seja amputado por excessivos impostos de transmissão ou pulverizado pela partilha obrigatória, em natureza (1930, p. 46. Tradução nossa).

A despeito de seu caráter um tanto individualista, consagrou o Código Civil Brasileiro de 1916 ou Código Beviláqua, em seu artigo 70, o princípio

do bem de família, posteriormente desenvolvido pela Lei 8.009, de 1990, e igualmente consagrado pelo Código Civil de 2002 ou Código Miguel Reale, que dele trata entre os artigos 1711 e 1722.

Como sublinhou Álvaro Villaça Azevedo, em sua clássica obra a propósito do bem de família, é este o meio de garantir um asilo à família, tornando-se o imóvel onde esta se instala domicílio impenhorável e inalienável, enquanto forem vivos os cônjuges e até que os filhos atinjam a maioridade (2002, p. 93).

O fim do bem de família é, pois, antes de tudo, conservar os lares das famílias em benefício destas, da sociedade e do Estado, o mesmo podendo ser dito a propósito do *hoferecht*, da Alemanha, e do *homestead* dos Estados Unidos da América, dentre outros institutos análogos (Cf. SODRÉ, s/d, pp. 89-90).

O *hoferecht* tedesco se constitui no direito, conferido ao pai de família, de transmitir o seu domínio rural a um de seus filhos, designado por testamento, devendo em vida fazer inscrever tal domínio no respectivo livro das terras, intitulado *hoferecht* (Idem, p. 91).

O *homestead* americano é, por seu turno, conforme o jurista Rufus Ward, uma residência de família e implica a posse, ocupação efetiva, limitação do valor, isenção de penhora e alienabilidade restrita, tudo conforme a lei (1893, p. 1).

Domina a todos os institutos aludidos a ideia primordial e fundamental de proteger a família, *cellula mater* da sociedade, dando-lhe estabilidade, coesão e autonomia econômica (Idem, loc. cit.).

## **Conclusões**

Concluimos que, de acordo com a Doutrina Social da Igreja:

- 1 – Os bens econômicos, tanto naturais quanto materiais, derivam de Deus, que os colocou a serviço da pessoa humana, de forma que os bens existem para o homem e não o homem para os bens.
- 2 – Prevista no Decálogo, sancionada pela Lei Natural e de acordo com a natureza humana, a propriedade, aceita como um bem necessário pelo consenso universal ao longo dos séculos, é um direito natural, cujo uso deve estar subordinado aos ditames do Bem Comum. O direito de possuir bens é um direito natural primário, ao passo que a chamada posse em separado, introduzida no Direito Natural pela razão do homem (Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1937, 161-162. Segunda parte da segunda parte, questão 66, artigo 2º, resposta à primeira objeção), é um direito natural secundário e se sujeita, nas palavras de Pio XII, “às formas jurídicas dos povos” (1941).
- 3 – Fruto do trabalho humano e elemento de ordem e estabilidade, é a propriedade a projeção do ente humano no espaço, sobre os bens e sobre a terra, e também a projeção do homem no tempo, pela transmissão das heranças, e possui um caráter a um só tempo social e individual. Este duplo caráter individual e social da propriedade, sublinhado, dentre outros, por Leão XIII, na Encíclica *Rerum Novarum* (1891), e por Pio XI, na Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), não enfraquece, mas, ao contrário, fortalece, robustece o direito de propriedade.
- 4 – Toda vez que se nega ou atenua o caráter social da propriedade, cai-se no erro do individualismo, do mesmo modo que quando se nega ou atenua o caráter individual da mesma propriedade se incorre no erro do coletivismo.
- 5 – A apropriação da terra e dos chamados bens de produção é plenamente legítima, posto que é conforme à natureza humana e uma vez que, em regra, tal regime assegura, de modo mais eficaz que qualquer outro, a utilização das riquezas. Deve o detentor da riqueza, no entanto, ter sempre em consideração o fato de que os bens materiais estão destinados por Deus, em primeiro lugar, para a satisfação das necessidades de todos. Destarte, o direito de propriedade não pode e não deve ser exercido de modo injusto, em detrimento de outros ou da comunidade ou, em outras palavras, o uso da propriedade se subordina ao exercício de sua função social e, em virtude disto, ao direito de propriedade correspondem deveres, que o Estado, como guardião do Bem Público, regulará e determinará, visando sempre à Justiça Social.
- 6 – A propriedade particular deve ser uma propriedade individual a serviço de todos e deve ser, ademais, difundida ao máximo.

- 7 - Usada retamente, cumprindo a sua função social, a propriedade é a sólida base da dignidade, da independência e das liberdades concretas das pessoas e das famílias, devendo ser sempre protegida pelo Estado, que, ao mesmo tempo, detém o direito de desapropriar, mediante prévia e justa indenização em dinheiro, a propriedade cujo detentor não cumprir os seus deveres em face da comunhão social.
- 8 - Diversamente do que proclamam os positivistas e alguns socialistas, a propriedade não é uma função social. Em verdade, ela tem uma função social, assim como tem uma função individual e uma função familiar.
- 9 - Compete ao Estado demarcar os limites da propriedade. Não pode ele, contudo, desempenhar-se arbitrariamente de tal função. Não pode o poder público, em hipótese alguma, abolir tal direito, mas deve moderar-lhe o uso e harmonizá-lo com o Bem Comum.
- 10 - A pequena e a média propriedade agrícola, profissional, artesanal, comercial ou industrial devem ser garantidas e favorecidas pelo Estado, que deve, ademais, fomentar a formação de cooperativas que lhes assegurem todas as vantagens das grandes empresas.

## Referências

- AMARAL, Antônio José de Azevedo. *O Estado Autoritário e a realidade nacional*. 1ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1938.
- AMEAL, João. *São Tomaz de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. 3ª edição, revista e acrescida, com novos apêndices e um quadro biobibliográfico. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.
- \_\_\_\_\_. *A revolução tomista*. Braga: Livraria Cruz, 1952.
- ANTÓNIO, Santo. *Obras completas*. Lisboa: Editorial Restauração, 1970, Volume 3.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Segunda parte da segunda parte, questões LVII-LXXIX. Tradução de Alexandre Corrêa. 1ª edição. Volume XIV. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae*, com comentários do Cardeal Tomás de Vio (Caetano). In *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, Tomo 9. Roma: Commissio Leonina, 1897.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae*, com comentários do Cardeal Tomás de Vio (Caetano). In *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, Tomo 7. Roma: Commissio Leonina, 1892.

\_\_\_\_\_. *Sententia Libri Politicorum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, Tomo 48, Roma, Commissio Leonina, 1971.

ARAÚJO, Telga de. Função social da propriedade. In FRANÇA, Rubens Limongi (coordenador). *Enciclopédia Saraiva do Direito*. Volume 39. São Paulo: Saraiva, s/d, pp. 1-16.

ARDANT, Gabriel. *Papi e contadini*. Tradução italiana de Luigi Masson. Siena: San Bernardino, 1895.

ARIAS, Gino. *Manual de Economía Política*. Buenos Aires: L. Lajouane & Cia. – Editores, 1942.

\_\_\_\_\_. *Corso di Economia Corporativa*. 2ª edição. Roma: Società Editrice del Foro italiano, 1937.

\_\_\_\_\_. *La Filosofia Tomistica e l'Economia Politica*. Milano: Vita e Pensiero, 1934.

\_\_\_\_\_. *Le istituzioni giuridiche medievali nella Divina Commedia*. Firenze: F. Lumachi, 1901.

ARISTÓTELES. *Política* (edição bilíngue). Tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

- \_\_\_\_\_. *O pensamento social cristão antes de Marx: Textos e comentários*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1972.
- AZEVEDO, Álvaro Villaça. *Bem de família* (com comentários à Lei 8.009/90). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.
- AZPIAZU, SJ, Joaquín. *El Estado Corporativo*. 1ª edição, Madrid: Editorial Razón y Fe, 1934.
- BARBUY, Heraldo. A mobilização do solo e a instabilidade social. In *Revista do Arquivo Municipal*, Ano XVI, volume CXXXII, São Paulo, Divisão do Arquivo Histórico do Departamento de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura da Prefeitura de São Paulo, mar. de 1950, pp. 13-32.
- \_\_\_\_\_. Noção do justo preço. In *Reconquista*, volume I, nº 2, São Paulo, 1950, pp. 140-143.
- \_\_\_\_\_. *Sumo bem e suma riqueza*. Separata do *Anuário da Faculdade de Filosofia "Sedes Sapientiae"*, da Universidade Católica de São Paulo, 1953.
- BARBUY, Victor Emanuel Vilela. *Aspectos do Distributismo no Brasil*. In *Revista de Geopolítica*, Volume 10, N. 1, jan./jun. 2019, pp. 45-59.
- BARROSO, Gustavo. *Comunismo, Cristianismo e Corporativismo*. Rio de Janeiro: Empresa Editora ABC Limitada, 1938.
- \_\_\_\_\_. *Espírito do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S/A, 1936.
- BEJA, Monsenhor Fino. *A Igreja, o Operário e o Corporativismo*. Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco, s/d.
- BELLOC, Hilaire. *La crisis de nuestra civilización*. Tradução castelhana de Carlos María Reyes. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1979.
- \_\_\_\_\_. *An Essay on the Restoration of Property*. Norfolk, Virginia: IHS Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Economics for Helen: A brief outline of real Economy*. Norfolk, Virginia: IHS Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Estado servil*. Tradução de Talles Diniz Tonatto. Prefácio de Rhuan Reis do Nascimento. Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004.

BONNARD, Roger. *Sindicalismo, Corporativismo e Estado Corporativo*. Tradução e prefácio de Temístocles Cavalcanti. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1938.

BOURGIN, Georges. *L'État corporatif en Italie*. Paris: Aubier, 1935.

BRUCCULERI, SJ, Angelo. *A função social da propriedade*. Tradução portuguesa não assinada. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1956.

\_\_\_\_\_. *A Justiça Social*. Tradução portuguesa não assinada. Prólogo de Lúcio Craveiro da Silva. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1952.

BUZAID, Alfredo. *Camões e o Renascimento*. São Paulo: Saraiva, 1984.

\_\_\_\_\_. *Da ação renovatória (de contrato de locação de imóveis destinados a fins comerciais)*. 1ª edição. São Paulo: Saraiva, 1958.

CAETANO, Marcello José das Neves Alves. *O sistema corporativo*. Lisboa: O Jornal do Comércio, 1938.

\_\_\_\_\_. *Problemas da Revolução Corporativa*. Lisboa: Editorial Acção, 1941.

CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Formación, apogeo y decadencia de la ciudad Cristiana*. 1ª edição. Buenos Aires: Dictio, 1979.

CALÓGERAS, João Pandiá. *Conceito cristão do trabalho*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

- CALVEZ, Jean-Yves. *A economia, o homem, a sociedade: O ensinamento social da Igreja*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- CALVEZ, Jean-Yves e PERRIN, Jacques. *Igreja e Sociedade Económica: O ensino social dos papas de Leão XIII e Pio XII (1878-1958)*. Tradução de Agostinho Veloso, S.J. Porto: Livraria Tavares Martins, 1960.
- CAMPOS, Francisco. *O Estado nacional: Sua estrutura, seu conteúdo ideológico*. 1ª edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1940.
- CARLI, Filippo. *Premesse di Economia Corporativa*. Pisa: Nistri-Lischi-Editori, 1929.
- CASTÁN TOBEÑAS José. *Familia y propiedad: La propiedad familiar en la esfera civil y en la del Derecho Agrario*. Madrid: Instituto Editorial Reus, 1956.
- CAVALLERA, Ferdinand. *Précis de la Doctrine Sociale Catholique*. Nova edição atualizada. Paris: Action Populaire; Éditions SPES, 1937.
- CESARINO JUNIOR, Antônio Ferreira. *Direito Corporativo e Direito do Trabalho*. São Paulo: Editora Martins, 1940.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Um esboço de sanidade: Pequeno manual do distributismo*. Tradução de Raul Martins: Campinas-SP, Ecclesiae, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O que há de errado com o Mundo*. Tradução de Luíza Monteiro de Castro Silva Dutra. Campinas-SP: Ecclesiae, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino*. Tradução e notas de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo, LTR, 2003.
- COPELSTON, Frederick. *Aquinas: An introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1955.

\_\_\_\_\_. *Filosofia Medieval: Uma introdução*. Tradução de Wilson Filho Ribeiro de Almeida. Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *History of Philosophy*. Volume IX. New York: Image Books/Doubleday, 1994.

CORRÊA, Alexandre. *Concepção tomista do Direito Natural (1941)*. In *Ensaios políticos e filosóficos*. Prefácio de Ubiratan Macedo. São Paulo: Editora Convívio/EDUSP, 1984.

COSTA, Moacyr Lobo da. *A propriedade na doutrina de Duguit*. In *Três estudos sobre a doutrina de Duguit*. São Paulo: Ícone Editora Limitada, 1997, pp. 27-47.

COTRIM NETO, Alberto Bittencourt. *Curso de Doutrina dos socialismos*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1953.

\_\_\_\_\_. *Fontes do corporativismo moderno*. In *Cadernos da Hora Presente*, n° 5, São Paulo, out. de 1939, pp. 7-26.

\_\_\_\_\_. *Doutrina e formação do corporativismo*. Rio de Janeiro: Coelho Branco Filho, 1938.

DABIN, Jean. *Le Droit subjectif*. Paris: Dalloz, 1952.

D'AZEGLIO, Luigi Taparelli. *Saggio teoretico di Diritto Naturale appoggiato sul fatto*. Livorno: Vincenzo Mansi Editora, 1843.

DUGUIT, Léon. *Manuel de droit constitutionnel*. 2ª edição. Paris: De Boccard, 1911.

FABRO, Cornelio. *Breve introduzione al tomismo*. Roma: Desclée, 1960.

FANFANI, Amintore. *Storia delle dottrine economiche. Il volontarismo*. 3ª edição. Milano: Casa Editrice Giuseppe Principato, 1942.

FANNO, Marco. *Introduzione allo studio della teoria economica del corporativismo*. Padova: CEDAM (Casa Editrice Dottore Antonio Milani), 1935.

FANTINI, Oddone. *Trattato di Politica Economica e Finanziaria*. Milano: Società Editrice Libreria, 1939.

FERREIRA, Jacinto. *No debate das ideias*. Lisboa: qp, 1973.

FIGUEIREDO, Mário de. *Princípios essenciais do Estado Novo Corporativo*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1936.

FRANCA, SJ, Padre Leonel. *Noções de História da Filosofia*. 15ª edição, revista. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1957.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Fratelli tutti*, dada em Assis aos 3 de outubro de 2020. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html#\\_ftn92](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn92). Acesso em 12 de novembro de 2020.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*. Prefácio de François-Xavier Putallaz. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2013 (2 volumes).

GARRIGOU-LAGRANGE, OP, Padre Réginald. *La síntesis tomista*. Tradução de Eugenio Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1946.

GARRIGUET, Louis. *La propriété privée*. Paris: Librairie Bloud et Cie., 1909.

GENTILE, Giovanni. *Individuo e Stato o la corporazione proprietária*. In *Educazione fascista*, agosto 1932, pp. 635-638.

GESTEL, Constant van. *A Igreja e a Questão Social*. Tradução e adaptação do Padre Fernando Bastos de Ávila. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.

GIDE, Charles. *El marxismo*. In Idem e RIST, Charles. *Historia de las doctrinas económicas*. Volume II (*De la Escuela Histórica a John Maynard Keynes*). Tradução castelhana de Carlos M. Giuliani Fonrouge. Buenos Aires: Editorial Depalma, 1949, pp. 627-669.

GILSON, Étienne. *Le thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 5ª edição, revista e aumentada. Paris: J. Vrin, 1947.

\_\_\_\_\_. *O espírito da Filosofia Medieval*, Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª edição, 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILLET, OP, Martin Stanislas. *Coscienza cristiana e giustizia sociale*. Tradução italiana de D. L. T. Rigattieri. Prefácio de Monsenhor Carlo Dalmazio Minoretti, Arcebispo de Gênova. Torino: Marietti, 1927.

GOMES, Alfredo. *Introdução à Economia: Subsídios históricos e doutrinários*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1958.

GONÇALVES, Luís da Cunha. *Princípios do Direito Corporativo*. Lisboa: Livraria Teixeira, 1935.

GONNARD, René. *Historia de las doctrinas económicas*. Tradução de J. Campo Moreno. Madrid: Aguilar, 1968.

GRATRY, Abbé Alphonse. *Catéchisme social, ou demandes et réponses sur les devoirs sociaux*. Paris: Librairie de Gaume frères, 1848.

GUERRY, Monsenhor Émile-Maurice. *A Doutrina Social da Igreja*. Lisboa: Livraria Sampedro, 1960.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*. 2ª edição, revista e aumentada. Tradução e prefácio de Alexandre Corrêa. São Paulo: Herder, 1966.

HUGON, Padre Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HUGON, Paul. *História das doutrinas econômicas*. 8ª edição, São Paulo: Editora Atlas, 1966.

IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel. *Doutrina Social da Igreja*. Tradução de Maria da Graça de Mariz Rozeira. 2ª edição: Lisboa, Rei dos Livros, 1994.

JARLOT, SJ, Georges. *Le régime corporatif et les catholiques sociaux*. Paris: Flammarion, 1938.

JARRETT, Bede. *S. Antonino and Medieval Economics*. London: B. Herder, 1914.

JOÃO XXIII, São. Carta Encíclica *Mater et Magistra*, dada em Roma aos 15 de maio de 1961. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica *Pacem in Terris*, dada em Roma aos 11 de abril de 1963. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

JOÃO PAULO II, São. Carta Encíclica *Laborem Exercens*, dada em Castel Gandolfo aos 14 de setembro de 1981. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, dada em Roma aos 30 de dezembro de 1987. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html#%2427](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html#%2427). Acesso em 12 de novembro de 2020.

JOSSERAND, Louis. *Cours de Droit Civil Positif Français: Conforme aux programmes officiels des facultés de Droit*. 2ª edição. Volume 1. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1932.

KRETSCHMANN, Jenny Griziotti. *Storia delle dottrine economiche*. 2ª edição. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1954.

LA GRESSAYE, Jean Brêthe de. La Corporation et l'État. In *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938, nsº 1-2, pp. 37-67.

LA TOUR DU PIN, François René de. *Vers un ordre social chrétien: Jalons de route 1882-1907*. 3ª edição. Paris: Nouvelle Librairie nationale, s/d.

LEÃO XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, dada em Roma aos 15 de maio de 1891. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

LEITE, João Pinto da Costa (Conde de Lumbrales). *A Doutrina Corporativa em Portugal*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1936.

LESSA, Luiz Carlos. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja: Doutrina Social da Igreja de A a Z*, São Paulo, LTr, 2004.

LIMA, Alceu Amoroso (Tristão de Athayde). *Introdução à Economia Moderna*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

\_\_\_\_\_. *No limiar da Idade Nova*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1935.

\_\_\_\_\_. *Meditação sobre o Mundo Moderno*. 1ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1942.

LOPES, Helvécio Xavier. *A convenção coletiva de trabalho na legislação brasileira*. São Paulo: Estabelecimento Graphico Apollo, 1937.

LUDWIG, Emil. *Stalin*. Tradução de Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro: Editorial Calvino Limitada, 1943.

MACHADO, Hermano Augusto. *A função social e a tipificação no direito de propriedade*. In *Revercor: Estudos jurídicos em homenagem à Faculdade de Direito da Bahia*. São Paulo: Saraiva, 1981, pp. 233-240.

MACIEL, Anor Butler. *Subsídios para o estudo da estrutura política do Estado Novo*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1937.

\_\_\_\_\_. *O Estado Corporativo*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1936.

MANOILESCO (em romeno MANOILESCU), Mihail. *O século do corporativismo: Doutrina do corporativismo integral e puro*. Tradução de Azevedo Amaral. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

MANSER, OP, Gallus M. *La esencia del tomismo*. Tradução espanhola de Valentín García Yebra. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.

MARITAIN, Jacques. *Le Docteur Angélique*. 2ª edição. Paris: Desclée de Brouwer, 1930.

MARTÍN ARTAJO, Alberto e CUERVO, Maximo. *Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI*. Barcelona: Labor, 1939.

MARTÍNEZ, Pedro Soares. *Economia Política*. 8ª edição revista. Coimbra: Livraria Almedina, 1998.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista* (1848), Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So103-40141998000300002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So103-40141998000300002). Acesso em 15 de agosto de 2019.

MEINVIELLE, Julio. *Concepción católica de la Política*. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1932.

MESSNER, Johannes. *Ética Social (o Direito Natural no Mundo Moderno)*. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Editora Quadrante, Editora da Universidade de São Paulo, s/d.

MORIN, Gaston. L'œuvre de Duguit et le Droit Privé. In *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie Juridique*, ns. 1-2, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1932, pp. 143-162.

\_\_\_\_\_. *La révolte du Droit contre le Code: La révision nécessaire des concepts juridiques*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1945.

MUSSOLINI, Benito. *Discorso del XIII gennaio per lo Stato Corporativo*, in *Scritti e discorsi*, Milano, Hoepli, 1935, pp. 13-22.

\_\_\_\_\_. *O Estado Corporativo*. Tradução não assinada. Firenze: Vallecchi Editore, 1938.

O'BRIEN, George. *An Essay on Medieval Economic Teaching*. 1ª edição. London: Longman Green & Co., 1920.

ODDONE, SJ, Andrea. *Princípios cristãos para o estudo da Sociologia*. Tradução do Padre Carlos Piasentin, CPS. Prefácio de Plínio Salgado. São Paulo: Gráfica Tibiriçá, 1952.

OLIVEIRA, Moacyr Velloso Cardoso de. *A Doutrina Social ao alcance de todos*. São Paulo: LTr, 1991.

OLIVIER-MARTIN, François. *L'organisation corporative de la France d'Ancien Régime*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1938.

OZANAM, Antoine Frédéric. *Droit public – Des biens de l'Église*. In *Mélanges: Religion, Philosophie, Politique, Jurisprudence, Biographies, Discours, Voyages*. Paris: Librairie Jacques Lecoffre, 1872, Volume 2.

\_\_\_\_\_. *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*. Lyon: Perisse frères, 1831.

PANNUNZIO, Sergio. *Teoria Generale dello Stato Fascista: Appunti di Lezioni*, Padova: CEDAM (Casa Editrice Dottore Antonio Milani), 1937.

PAULO VI, São. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, dada em Roma aos 7 de dezembro de 1965. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

PAUPÉRIO, Arthur Machado. *O Estado e a realidade nacional*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências Morais e Políticas, 1991.

\_\_\_\_\_. *A concepção cristã da propriedade e sua função social*. In *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 24, número 93, jan./mar. de 1987, pp. 213-228.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Estudo do Direito*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

PENTEADO, Luciano de Camargo. *Direito das coisas*. 2ª edição revista, atualizada e ampliada. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.

PEREIRA, Pedro Teotónio. *A batalha do futuro: Organização corporativa*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1937.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Tradução de António Manuel de Almeida Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

PERROUX, François. *Capitalisme et Communauté de Travail*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1938.

PESCH, Heinrich. *Lehrbuch der Nationalökonomie/Teaching Guide to Economics: Economic Systems and the Nature and Dispositional Causes of the Wealth of a Nation*. Volume IV. Livro II. Tradução inglesa de Rupert J. Ederer. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ethics and the national economy*. Tradução de Rupert J. Ederer. Norfolk: Virginia, IHS Press, 2004.

PIO XI. Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica *Casti Connubii*, dada em Roma aos 31 de dezembro de 1930. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

PIO XII. *Radiomensagem do Santo Padre Pio XII: Con sempre nuova freschezza*. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19421224\\_radiomessage-christmas.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Radiomensagem na solenidade de Pentecostes*, de 1º de junho de 1941. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19410601\\_radiomessage-pentecost.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII nel V anniversario dall'inizio della Guerra Mondiale*, de 1º de setembro de 1944. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19440901\\_al-compiersi.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19440901_al-compiersi.html). Acesso em 12 de novembro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Il nostro predecessore*. In Federico RODRÍGUEZ (Organizador). *Doctrina pontificia, III: Documentos sociales*. 2ª edição, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1964, pp. 905-911.

\_\_\_\_\_. *Lettre du Pape Pie XII à M. Charles Flory, Président des semaines sociales de France*, de 10 de julho de 1946. Disponível em : [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/letters/documents/hf\\_p-xii\\_lett\\_19460710\\_settimana-sociale-francia.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/letters/documents/hf_p-xii_lett_19460710_settimana-sociale-francia.html). Acesso em 11 de agosto de 2019.

PIRENNE, Henri. *História econômica e social da Idade Média*. 1ª edição. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

PIROU, Gaëtan. *Le corporatisme*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935.

\_\_\_\_\_. *Nouveaux aspects du corporatisme*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935.

\_\_\_\_\_. *Néo-libéralisme, néo-corporatisme, néo-socialisme*. Paris: Gallimard, 1939.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 7ª edição. São Paulo: Paulinas, 2011.

PRADERA, Víctor. *El Estado Nuevo*. 2ª edição. Burgos: Editorial Española, 1937.

\_\_\_\_\_. *O Novo Estado*. Tradução portuguesa não assinada. Lisboa: Edições Gama, 1947.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*. 1ª edição. Paris: Librairie de Prevot, 1841.

\_\_\_\_\_. *Théorie de la propriété*. Paris: A. Lacroix, Verboeckhover et Cie., 1866.

\_\_\_\_\_. *Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de Février*. 3ª edição, revista, corrigida e aumentada pelo autor. Paris: Garnier frères, 1851.

\_\_\_\_\_. *Manifeste du Peuple*. Disponível em: <https://comptoir.org/2016/01/18/manifeste-du-peuple-de-proudhon/>. Acesso em 15 de agosto de 2019.

RAMALHETE, Carlos. *Doutrina Social da Igreja: uma introdução*. São Paulo: Quadrante, 2017.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Volume 2 (Patrística e Escolástica). Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Miguel. *O capitalismo internacional (Introdução à Economia Nova)*. 2ª edição. In *Obras políticas (1ª fase - 1931/1937)*. Tomo 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Estado Moderno: Liberalismo, fascismo, Integralismo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1934.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. 19ª edição. São Paulo: Editora Saraiva, 1999.

RENARD, Raymond-Georges. *L'Église et la Question Sociale*. Paris: Éditions du Cerf, 1937.

RIBEIRO, José Joaquim Teixeira. *Lições de Direito Corporativo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938.

\_\_\_\_\_. *Princípio e fins do sistema corporativo português*. Coimbra: Coimbra Editora, 1939.

RIPERT, Georges. *Le déclin du Droit*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1949.

ROCCO, Alfredo. *La trasformazione dello Stato*. 1ª edição. Roma: "La Voce" Anonima Editrice, 1927.

ROCHA, Manuel. *Travail et salaire à travers la Scolastique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

ROCHA, Olavo Acyr de Lima. *A desapropriação no Direito Agrário*. São Paulo: Atlas, 1992.

RODRIGUES, Félix Contreiras. *Conceitos de valor e preço (Fundamentos para uma Ordem Nova Corporativa)*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1951.

- RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz. Propriedade e função social: exame crítico de um caso de “constitucionalização” do Direito Civil. In Marcelo Rebelo de SOUSA; Fausto de QUADROS; Eduardo Vera-Cruz PINTO (Coordenadores). *Estudos em homenagem ao Professor Doutor Jorge Miranda*. Volume III. Coimbra: Coimbra Editora, 2012, pp. 61-89.
- RODRÍGUEZ, Federico (Organizador), *Doctrina pontificia, III: Documentos sociales*. 2ª edição. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1964.
- ROTHER, Tancredè. *De l'existence de la propriété: Idées personnelles, opinions diverses*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1930.
- RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín. *La propiedad: Sus problemas y su función social*. Volume II. Salamanca/Madrid: Ediciones Anaya, 1962.
- RUTTEN, OP, G. C. *A Doutrina Social da Igreja, segundo as encíclicas Rerum Novarum e Quadragesimo Anno*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1946.
- SACHERI, Carlos Alberto. *A Ordem Natural: Um compêndio sobre a Doutrina Social da Igreja*. Tradução de Roberto Romano. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2014.
- SALAZAR, António de Oliveira. *Une révolution dans la paix*. 1ª edição. Paris: Flammarion, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Salazar-Antologia: Discursos, notas, relatórios, teses, artigos e entrevistas*. Lisboa: Editorial Vanguarda, 1955.
- SALGADO, Plínio. *Direitos e deveres do Homem*. 4ª edição. In *Obras completas*. 2ª edição. Volume 5. São Paulo: Editora das Américas, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia da Revolução*. 6ª edição. In *Obras Completas*. 2ª edição. Volume 7. São Paulo: Editora das Américas, 1957, pp. 7-180.

SALIM, Monsenhor Doutor Emílio José (Organizador). *Justiça Social: Prontuário da Doutrina Social da Igreja consoante as encíclicas e outros documentos Pontifícios*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1952.

SALLERON, Louis. *Diffuser la Propriété*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1964.

\_\_\_\_\_. *Liberalismo e socialismo*. Tradução de João Benedicto Martins Ramos. São Paulo: Mundo Cultural, 1979.

SANTOS, Arlindo Veiga dos. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. 3ª edição, melhorada. Prefácio do Prof. Dr. L. Van Acker. São Paulo: José Bushatsky, Editor, 1956.

SANTOS, Francisco Pereira dos. *Un État Corporatif: La Constitution Sociale et Politique Portugaise*. Prefácio de Marcello Caetano. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

SCHREYVOGL, Friedrich. *Ausgewahlte Schriften zur Staats – und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino*. Jena: G. Fischer, 1923.

SCIACCA, Michele Federico. *A hora de Cristo*. Tradução e prólogo de Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Editorial Aster, 1959.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. Volume I (Antiguidade e Idade Média). 2ª edição. Tradução de Luís Washington Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1966.

SILVA, SJ, Lúcio Craveiro da. *A idade do social: Ensaio sobre a evolução da sociedade contemporânea*. 2ª edição, aumentada. Braga: Livraria Cruz, 1959.

SILVEIRA, Tasso da. *Estado Corporativo*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.

SODRÉ, Ruy de Azevedo. *Função social da propriedade privada*. Tese de Doutorado em Filosofia do Direito. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais, s/d.

SOMBART, Werner. *Der Moderne Kapitalismus*. Volume I. München/Leipzig : Duncker und Humblot, 1924.

SOUSA, José Pedro Galvão de. *Política e Teoria do Estado*. São Paulo: Edição Saraiva, 1957.

\_\_\_\_\_. *Socialismo e corporativismo em face da Encíclica Mater et Magistra*. Petrópolis: Vozes, 1963.

\_\_\_\_\_. *Da representação política*. São Paulo: Edição Saraiva, 1971.

SOUSA, José Pedro Galvão de; GARCIA, Clovis Lema; CARVALHO, José Fraga Teixeira de. *Dicionário de Política*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.

SOUZA, Francisco Martins de. *Raízes teóricas do corporativismo brasileiro*. Apresentação e adendo de Antonio Paim. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

SPANN, Othmar. *Breve storia delle teorie economiche*. Tradução italiana de O. Degregorio. Firenze: G. C. Sansoni-Editore, 1936.

SPIRITO, Ugo. Individuo e Stato nell'economia corporativa. In Idem, *Il corporativismo: Dall'economia liberale al corporativismo; I fondamenti dell'economia corporativa; Capitalismo e corporativismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009, pp. 519 -532.

\_\_\_\_\_. *I fondamenti della Economia Corporativa*. Milano: Treves, 1932.

STORCH, Thomas. *Pesch and the Chesterbelloc*. Disponível em: <https://distributistreview.com/pesch-and-the-chesterbelloc/>. Acesso em 12 de novembro de 2020.

TASSINARI, Giuseppe. *A Economia Fascista*. Tradução de E. Pisani. Roma: "Laboremus", 1937.

TELLES JUNIOR, Goffredo. *A Democracia e o Brasil: uma doutrina para a Revolução de Março*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1965.

THOMPSON, James Westfall. *An Economic and Social History of the Middle Ages (300-1300)*. New York/London: Century Company, 1928.

TONIOLO, Giuseppe. *Trattato di Economia Sociale e scritti economici*. In *Opera Omnia di Giuseppe Toniolo*. Volume I. Prefácio de Francesco Vito. Città del Vaticano: Edizione del Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1949.

TRUC, Gonzague. *História da Filosofia*. Tradução de Ruy Flores Lopes e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1958.

UNIÃO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOCIAIS. *Código Social: esboço de uma síntese social católica*. São Paulo: Centro D. Vital, 1932.

UNION INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES. *Code social: esquisse d'une synthèse sociale catholique*. Paris : Editions Spes, 1930.

VV.AA. *A encíclica Mater et Magistra e a hodierna questão social*. Tradução de Carlos Ferrario. São Paulo: Edições Paulinas, 1962.

VV.AA. *Nuove esperienze economiche*. Milano: G. C. Sansoni, 1935.

VV.AA. *Propriétés et communautés*. 2ª edição. Paris : L'Arbresle, 1947.

VALDOUR, Jacques. *La doctrine corporative*. Paris: Rousseau & Cie., 1929.

VALENZIANI, Carlo. *Le corporatisme fasciste: Ses origines, son évolution*. Paris: Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1935.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Problemas de Direito Corporativo*. 1ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1938.

\_\_\_\_\_. *Problemas de organização e problemas de direção*. 2ª edição. Prefácio de Hermes Lima. Rio de Janeiro: Record, 1974.

\_\_\_\_\_. *Introdução à História Social da Economia pré-capitalista no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958

\_\_\_\_\_. *História social da economia capitalista no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 1987, Volume 1.

VIEIRA, Antônio Paim. *Organização profissional (corporativismo) e representação de classes*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1933.

VIGNES, Bernard-Joseph-Maurice. *Les doctrines économiques et morales de Saint Bernard sur la richesse et le travail*. In *Revue d'histoire économique et sociale*, Volume 16, No. 3, Paris, 1928, pp. 547-585.

VITO, Francesco. *La riforma sociale secondo la Dottrina Cattolica*. 2ª edição revista. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1945.

\_\_\_\_\_. Transformações econômicas e doutrina social católica. In VV.AA. *A encíclica Mater et Magistra e a hodierna questão social*. Tradução de Carlos Ferrario. São Paulo: Edições Paulinas, 1962, pp.11-35.

WARD, Rufus. *A Treatise on Homestead and Exemption*. Chicago: T. H. Flood, 1893.

## **Uma hermenêutica do silêncio de Dinah: perspectiva teológica e filosófica dos jovens na pós-modernidade**

*Maria Efigênia Daltro Coelho*<sup>1</sup>

### **Introdução**

Apresentações históricas nos remetem à atualidade, trazendo à tona os argumentos e sentimentos reprimidos de forma que se tornam uma nova reflexão sócio-histórico-cultural, carregando de subjetividade, valores percepções e sensibilidade pessoal, através de representações dos atores sociais envolvidos no estudo bíblico em questão; assim como as transferências e as projeções são efetivadas, à medida que cada ser se identifica com a história, ressignificando o conteúdo interno e a vivência de cada um.

A história de Dinah e Siquém apresenta características que simbolizam o modelo patriarcal, impregnado de referências dualistas do radicalismo acético masculino e o patriarcalismo do amor familiar, como também, a honra masculina e a vergonha feminina, que ainda permanecem presentes na cultura de gênero própria do oriente.

Nessa perspectiva, a história de Dinah e Siquém merece uma nova hermenêutica que não seja pela ótica do gênero masculino dominante e,

---

<sup>1</sup> Maria Efigênia Daltro Coelho, Bacharel em Teologia, Licenciada em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira-FBB. Pós-Graduada em Metodologia do Ensino Superior pela Faculdade de Ciências Educacionais-FACE. Mestra em Teologia-Educação Comunitária Infância e Juventude pela Escola Superior de Teologia-EST. Doutoranda em Educação pela Universidad Catolica de Santa Fe-UCSF-créditos concluídos. Atuação em Teologia, Filosofia e Pedagogia, nas Instituições: ISEGO - INSTITUTO SUPERIOR DE EDUCAÇÃO EUGÊNIO GOMES. FACTIVA-Faculdade de Tecnologia de Valença e FATIN-Faculdade de Teologia Integrada. Avaliadora "ad hoc" do Ministério da Educação (INEP/MEC), para Reconhecimento e Renovação de Reconhecimento de Cursos (Publicado no D.O.U. - Portaria nº 484, de 07 de junho de 2018). E-mail: geninha\_daltro@yahoo.com.br- <https://orcid.org/0000-0002-1473-9231>.<http://lattes.cnpq.br/2020627355049270>.

sim, pela visão dos silenciados, oprimidos e marginalizados. Reconstruir a história com o método histórico visamos, sobretudo, superar a dicotomia reproduzida pelo positivismo, ressaltando, assim, os conflitos e a dualidade suprimidos por uma classe hegemônica e de pátrio-poder.

Ao recontar a história, evidenciamos as vozes silenciadas dos dominados e dominadas num viés contemporâneo, sem perder a essência histórica, numa perspectiva crítico social, visando um olhar diferente sobre a história bíblica, ressignificando o conteúdo no contexto sócio-político-religioso. Dessa forma, buscamos apresentar o caso Dinah a partir da análise dos fatos no passado. “... no caso de um texto bíblico, e sua respectiva temporização e as possibilidades de interpretações contemporâneas, com referências à construção do saber, do poder e dos corpos das mulheres no contexto bíblico...”(STRÖHER, DEIFELT; MUSSHOPF, 2004, p. 105).

Por sua autenticidade, a filosofia nos remete à interrogação e aprender a essência das coisas, ampliando nossa consciência de que o filósofo não é aquele que tudo sabe, mas, tem uma forma peculiar de encarar e avaliar fatos, numa capacidade crítica e poder de relacionar as partes e o todo, levando-o à condição de pensar e repensar a inesgotável e espantosa realidade.

Anela-se compreender através de asserções filosóficas o relato bíblico de (Gn. 34:1-31), que nos remeta a uma análise e reflexão dos acontecimentos onde se almeja eliminar alguns mal-entendidos, ao tornarmos a investigação mais exata. Trata-se de inquietações com profundidades filosóficas.

Nesta relação frutuosa da filosofia com a teologia, penso que a filosofia tem a missão de iluminar a fé com a luz da razão. Isto significa, entre outras questões, compreender o caráter histórico do conhecimento humano, apreciar e valorizar a solidão e o silêncio necessários a toda reflexão, dispor e estruturar

a mente humana para o duro, sério e exigente labor teológico. Ainda, a filosofia apresenta seu valor para a reflexão teológica porque ela convida a pensar sempre mais (RIBEIRO, 2016, p. 113).

Os resultados da filosofia são a descoberta e exposição de fatos sem que necessariamente haja esclarecimento nem dedução, uma vez que tudo se encontra em aberto. O saber racional e crítico científico da filosofia e o saber da fé da teologia, se contemplam e dialogam quando remetem o pensamento humano ao conhecimento da revelação de Deus.

A relação do gênero e do poder, assim, será como critério da hermenêutica frente às possibilidades de interpretações contemporâneas a fim de romper o silêncio de Dinah.

### **1 Visão panorâmica da história de Dinah, filha de Jacó**

A passagem bíblica de Genesis (34: 1-31), ocorre quando os hebreus liderados por Jacó se instalaram ao redor da cidade de Siquém. Hamor era rei e seu filho Siquém, príncipe da cidade de Siquém. Nessa época constata-se que os hebreus viviam em uma sociedade patriarcal religiosa onde os princípios básicos se constituíam e se fortaleciam na relação do pátrio poder, com regras rígidas estabelecidas pela tradição oral. A exemplo: a submissão da mulher ao marido, a obediência incondicional dos filhos aos pais, principalmente no que diz respeito ao matrimônio que só ocorria entre membros da mesma tribo.

Segundo o texto bíblico, Dinah, filha única de Jacó, tinha o costume de visitar as mulheres da cidade de Siquém, o que não era comum entre os hebreus, e numa dessas visitas o príncipe a possui e a humilha. O príncipe conta o ocorrido a seu pai e pede que o mesmo a tome como esposa. O pai de Dinah ao receber a notícia, calou-se. Os irmãos de Dinah ao saberm do ocorrido ficaram indignados e irados porque o príncipe cometera

uma insensatez, deitando-se com a filha de Jacó, o que não era legal na época.

O rei Hamor disse à família de Dinah que seu filho estava apaixonado e que queria desposá-la. O príncipe oferece como dote, todos os seus pertences, inclusive o seu reino. Os filhos de Jacó, premeditando algo, intercedem dizendo que não poderiam entregar sua irmã ao homem incircunciso e que tal matrimônio só poderia ser realizado se Siquém e todos os homens do seu reino fossem circuncidados e, assim, seriam um só povo. Fato que foi aceito, imediatamente, pelo rei e pelo príncipe. Dessa forma, todos os homens foram circuncidados, sem exceção.

Após a circuncisão, os homens de Siquém possuídos ainda de muita dor no terceiro dia, foram surpreendidos pelos filhos de Jacó: Simeão e Levi, que aproveitaram da situação, tomaram as espadas e mataram todos os homens, saqueando a cidade e levando mulheres e crianças como cativos, contrariando a vontade de seu pai Jacó.

## **2 A hermenêutica do silêncio: o relato de Dinah e a escolha da felicidade**

Em todo texto não encontramos a versão de Dinah, levando-nos aos seguintes questionamentos: onde está a fala de Dinah? Será que Dinah também não se enamorou pelo príncipe, não desejava casar-se com ele? Dinah não desejou ou acreditou que poderia ser feliz? E a mãe dela e a mãe do príncipe, onde estavam? Talvez sejam perguntas difíceis de serem respondidas à luz do texto.

Assim, a hermenêutica tem que desconstruir uma racionalidade que, colocada sob limites estreitos, quer mais a certeza que a verdade, e demonstrar a impossibilidade de reduzir experiência da verdade a uma aplicação metódica, porque a verdade encontra-se imersa na dinâmica do tempo. A hermenêutica reivindica dizer o mundo a partir da sua finitude e historicidade, de onde decorre seu caráter interpretativo. Tem como preocupação central o pensar e o

conhecer para vida prática, mas também não deixa de interrogar outras experiências, como a experiência artística (HERMANN, 2000, p. 15).

Nessa sociedade em que o homem dita as regras de conduta e moral, Dinah como jovem e mulher estava submetida às normas sociais da época. Sua atitude foi considerada um ato de transgressão social. Dessa forma, o que ela pensava e sentia não seria considerado pelas famílias. Em nenhum momento foi dada a oportunidade de Dinah expressar sua opinião ou para saber qual seria a sua vontade, muito menos pensaram que o seria melhor para ela. Por exemplo: Será que Dinah não consentiu o ato sexual? Não existem indícios de resistência por parte dela. Tiraram de Dinah toda e qualquer possibilidade de reconstrução de vida e a condenaram a uma vida sem futuro.

Para a bela Dinah o tempo da infância chegara ao fim, rompendo com a menina, nasce a jovem mulher, as paixões, a sexualidade. Dinah e Si-quém não se prendem ao desejo, concretizam com plenitude o ato sexual, liberando a pulsão libidinal retida por ambos. Dinah não agiu segundo sua própria natureza, verdadeiramente não lhe foi dada a alternativa da escolha; ela foi jogada e condenada a uma existência de outro modo de vida.

Felicidade não é sentimento, entendemos que felicidade é a própria vida, vivida com intensidade pelo ser humano na busca de um aprendizado para sua própria existência.

O ser humano Dinah, estava totalmente, neutralizado emocionalmente, já que ela vive uma tragédia que se consolida sobre seu amor. Seu destino foi tomado de suas mãos, furto de conceitos e preconceitos tradicionais, definitivamente insanos, e carregados de moralidade. O que restou para Dinah? A dor, o luto, a descrença, o medo, a desvalorização como mulher deflorada, em uma sociedade machista e moralista. O

recolhimento na sua reminiscência é um estigma que, provavelmente, iria acompanhá-la por toda sua existência.

Na Bíblia as mulheres ocupam um lugar à sombra e por isso ficamos privados de seu olhar e sensibilidade na descrição dos acontecimentos. A história da vida de Dinah se limita a algumas ressalvas na conhecida história de Jacó. O relato traz à tona a vingança sobre a sua honra, pelos seus irmãos, que esconde no silêncio das entrelinhas a intensidade dos melhores momentos vividos por ela.

Ninguém lembrou minha habilidade como parteira, ou as canções que eu cantava, ou opção que eu passava para meus irmãos, sempre insaciáveis. Nada restou a não ser alguns pormenores deturpados sobre aquelas semanas com Shechem. (DIAMANT, 2001, p. 07).

As questões silenciadas entre Dinah e sua mãe, Lia, revelam problemas não resolvidos, detalhes não falados e lágrimas seguidas pelo vento na solidão do deserto da alma. Criada por quatro mães, (Raquel e Lia eram irmãs), casadas com o mesmo marido, (Zilpa e Bila, suas duas servas) desde muito jovem, partilhava de segredos ainda impróprios para sua idade e presenciava a cumplicidade e os descontentamentos do íntimo das quatro mulheres. Desde o princípio do mundo, problemas de relacionamento familiar rendem boas histórias.

Os muros de Siquém atraíam Dinah e a sua imponência a fazia curiosa visto que as pequenas viagens que fazia com as mulheres de seu pai para atender parturientes, se traduziam em grande alegria. Foi numa dessas viagens que se dá pela primeira vez o encontro casual e enigmático entre Dinah e Siquém, provavelmente seus sentimentos se misturaram num êxtase silencioso.

Ao evitar olhá-lo nos olhos, reparei que suas unhas eram limpas e suas mãos pareciam macias. Os braços não eram escuros e queimados pelo sol como os meus irmãos, embora também não tivessem aparência doentia. Usava apenas um saíote e tinha o peito nu, sem pelos e com os músculos bem desenvolvidos. (DIAMANT, 2001, p. 214).

No fervor de sua adolescência, Dinah retorna para casa com grande desejo de ver Siquém, na sua partida, frente a um dilema que nunca mais o veria e na certeza de que em casa ninguém notaria o novo sentimento que pairava no seu ser, nem o olhar que denunciava o que estava por vir. Passavam-se os dias e nenhuma notícia, porém como toda jovem sonhadora, cabia-lhe a esperança de um possível reencontro e que ele a tomasse nos braços sem nenhuma resistência do seu corpo. O amor tomara conta, totalmente dela e, seu pensamento era o de entregar-se ao desejo reprimido por muito tempo.

(...) Ficamos em silêncio por um instante apenas e então Shalem me puxou para um canto sombrio, pôs as mãos em meus ombros e cobriu minha boca com a sua, comprimindo seu corpo contra o meu. E eu, nunca fora tocada ou beijada por homem nenhum, não senti qualquer temor. E ele não me pressionou ou empurrou, e coloquei minhas mãos em suas costas e apoiei-me em seu peito e dissolvi-me em suas mãos e em sua boca. Seus lábios desceram para o meu pescoço, eu gemi e ele parou. Examinou meu rosto para descobrir o significado daquilo e, vendo um sim, pegou-me pela mão e levou-me (...). Não gritei quando ele me tomou porque meu amado, embora fosse jovem, não se apressou. (DIAMANT, 2001, p. 222).

Após o encontro dos corpos e almas, Dinah e Siquém tornaram-se um no prazer e no desejo da renovação. Essa foi a noite mais feliz da vida de Dinah, o encontro com o seu primeiro e único amor.

O final infeliz da sua história começou com a visita do seu irmão Levi, de temperamento forte, ludibriava a família e não era aceito no palácio de

Hamor. A recusa de não o receber pelo rei deu início à estúpida tragédia da história bíblica.

A história de Dinah, filha de Lia com Jacó nos remete às histórias de muitas mulheres da Bíblia, que relata os costumes de uma época, na qual, a mulher vivia à sombra do homem.

A hermenêutica se opõe ao “mito do objetivismo”, ou seja, à crença em uma verdade objetiva, que corresponde a uma realidade também objetiva, trazendo a perspectiva do interpretar, da produção de sentido e da impossibilidade de separar o sujeito do mundo objetivado. (...) (HERMANN, 2000, p. 16).

Dinah é mencionada nos relatos bíblicos apenas como alguém que foi violentada e cuja honra foi vingada. É como se a adolescente estivesse frente a um dilema entre assumir uma postura corajosa de uma desbravadora de si mesma e do mundo. Em *A Tenda Vermelha*, no entanto, Anita Diamant, (2001), dá voz a Dinah, que narra sua própria história cheia de detalhes, no mínimo paradoxais, nas quais ora briga com fervor por sua autonomia e independência frente aos ditames parentais. “Eu não fui violentada. Eu me entreguei ao maior amor da minha única vida!”

### **3 A moral, o poder, a transgressão, a violência e a vida**

A atitude dos filhos de Jacó de saquear e matar os homens revela a ação premeditada, objetivada pela vingança e ambição que extrapola a relação de autoridade entre pais e filhos, quebrando o acordo estabelecido entre as famílias. O caráter sociopata (estrutura perversa) dos filhos de Jacó leva-nos a concluir que o poder e a ambição estavam além do aspecto moral (violação de Dinah) Encadeando assim, uma tragédia sem precedentes, envolvendo seres inocentes, mulheres, homens e crianças.

(...) Apesar de os irmãos de Diná, por intervenção do pai, Jacó, terem perdoado Siquém pelo seu ato, permitindo que se casasse com ela se ele, Siquém, se submetesse ao rito da circuncisão, durante o período da operação da circuncisão, Siquém e todos os homens da sua tribo foram trucidados por Simeão e Levi, irmãos de Diná. Não aceitavam, de jeito nenhum, que ela fosse tratada como prostituta e, muito menos, que agentes de outra raça forçassem um relacionamento afetivo. Trata-se, como se vê, da situação de uma jovem vivendo, à primeira vista, uma realidade afetiva e sexual, mas onde quem comanda é a força da “tribo” e da cultura, chegando ela a revestir-se de uma crueldade e de uma radicalidade que o fenômeno cultural pode levar consigo. Não é a jovem intervindo na história; é a jovem vivendo a pressão dos valores éticos e culturais que a rodeavam. Quem encarna a tradição não é um adulto; é uma jovem (DICK, 2003, p. 32-33).

A tradição e cultura da época pautavam no princípio de que para ter alguma segurança, os povos se organizavam em clãs, onde os homens eram obrigados a defender e vingar as afrontas sofridas pelos outros membros do grupo. A violência contra as mulheres era uma ofensa gravíssima. É justamente nesse contexto que a história de Dinah se insere consideravelmente. A reação exagerada de seus irmãos Simeão e Levi serviu como uma punição para Siquém e uma demonstração que o clã de Jacó não era indefeso.

O assunto é uma das formas extremas da violência. É a dor que um ser humano inflige a outro. A violência do ódio submete o outro ser humano na tentativa de privá-lo da liberdade ou do direito de se expressar ou escolher. Ricoeur afirma que: “todo império do meio que é talvez a própria violência, a violência humana”. (RICOEUR, 1991, p. 131).

A narrativa trágica do amor de Siquém por Dinah e os acontecimentos violentos que se seguem são merecedores de uma reflexão acerca das situações envolvidas. Alguns questionamentos sobre essa história são pertinentes.

O encontro amoroso entre Dinah e Siquém foi tão grave para justificar o sacrifício de tantas vidas? Se foi, apenas, um homem o culpado, porque punir tanta gente? Weil observa que: “Naufragar-se-á na violência mais nua se a existência humana for privada de todo sentido, se limitando àquilo que a sociedade pode lhe oferecer como meio sem fim”. (WEIL, 1967, p. 58). O problema da violência é a falta de racionalidade que induz ao absurdo do crime sem objetivo opondo-se totalmente a uma inteligência que não acata o sentido.

Afinal o que desejavam os irmãos de Dinah? Naquela época não havia nenhuma lei que orientasse os hebreus a lavar a honra com sangue, especialmente com sangue de inocentes. O que se observa aqui, na verdade, é uma predisposição desses homens de banalizar a violência, numa demonstração de selvageria e supremacia de poder.

A violência é sempre uma manifestação de poder e se desencadeia pelo egoísmo objeto de “ser (ter) poder” mais que o outro, que se converte em se receptor e no prejudicial real. A violência não se exerce no vácuo, mas sim sobre o “outro” e suas coisas (CROATTO, 1988, p. 8).

Nessa perspectiva fica evidente que a fúria assassina dos irmãos de Dinah estava além do senso moral ou princípios religiosos violados. A atitude dos dois revela uma manifestação de aniquilação e subjugação daqueles que representavam seus inimigos.

Se não havia o código escrito ou oral que condenasse o ato de Dinah de “sair para ver as filhas da terra”, conforme inicia o relato de (Gênesis 34:1), o mesmo não se pode afirmar da ação genocida dos seus irmãos. No livro de Gênesis que relata a história Dinah, pode-se ler: “Se alguém derramar o sangue do homem, pelo o homem se derramará o seu; porque Deus fez o homem segundo a sua imagem”. (Gênesis 9:6).

Dinah acabou por ser a principal vítima: foi violentada, foi usada pelos irmãos para justificarem a sua conduta, roubaram-lhe o futuro marido que estava apaixonado por ela, acabou por ser tão injustiçada como o seu violador.

Percebemos, assim, que esses homens foram contra a lei divina que protege a vida, cometendo um ato condenável aos olhos de Deus, e o fato ocorrido com Dinah tornou-se insignificante diante da transgressão à vida.

#### **4 Da tragédia de Dinah à Pós-modernidade**

Falar da história de Dinah é tocar em termos pertinentes na nossa sociedade atual, o papel da mulher, os padrões morais sociais e religiosos, as relações de poder, a predominância do “ter” em detrimento do “ser” e da vida, e as vozes das minorias que são silenciadas, nos revelam o quão pouco avançamos nesta sociedade pós-moderna.

Em vez de impensadas rejeições ou insensatas aprovações do pós-modernismo, e necessário um envolvimento crítico com sua essência – seus debates, suas teorias e suas práticas em todos os seus aspectos estéticos, sociais e políticos. Em nossa opinião, o pós-moderno não exprime uma resposta simples e homogênea ao passado ou ao presente, nem uma posição crítica unificada com respeito ao futuro. O pós-moderno tem a ver com transformação nos modos locais como entendemos a nós mesmos em relação à modernidade e à cultura e à história contemporâneas, as dimensões sociais e pessoais dessa percepção e as respostas éticas e políticas que ela gera. (...) (AICHELE, 2000, p. 19).

O papel feminino em nossa sociedade, ainda, consiste na persistência da busca pela igualdade, na resiliência que encontramos na mulher, na luta e conquista de seus espaços. O que nos permite dizer: numa sociedade, extremamente machista, capitalista, a questão da segregação social, regional, étnica e religiosa são entraves ainda por vencer e que estão além de uma legislação instituída. Apesar desse contexto, a história sobre a luta da

mulher, na sociedade, demonstra que a mesma aos poucos está ocupando os espaços vazios do pessimismo, com o enfrentamento à resistência do mundo masculino.

Constatamos, ainda, os dogmáticos valores morais que tentam moldar o comportamento do jovem e da mulher, idealizando um sujeito adulto para cumprir seu papel social. Assim, o comportamento desejável é endossado pelas hermenêuticas distorcidas que fazem as religiões, engessando e afugentando os jovens das igrejas com seus rígidos preceitos e conceitos de moralidade.

Nos últimos anos, um grande número de críticas literárias e culturais migrou para a terra dos estudos bíblicos modernos. Hoje, esse panorama reflete dramáticas mudanças quando comparado à situação de apenas uma geração atrás (AICHELE, 2000, p. 21).

Não há como ignorar também que a história de Dinah traz elementos reflexivos sobre a ânsia do homem em subjugar, dominado pela ambição da posse numa verdadeira banalização da vida. Há de se ressaltar, também, a privação das vozes das minorias, não só a de Dinah, já mencionada, mas também a de sua mãe Lia e da mãe de Siquém, que não aparecem no texto, como também a dos homens daquela cidade que não concordaram com a circuncisão. Ainda hoje, quando se tem de decidir sobre algo, jovens, mulheres e crianças não têm direito de opinar, pois são impedidos por aqueles que se julgam capazes de decidir sobre questões que envolvem suas vidas e seu futuro.

A partir dos anos 90, “ficar” tornou-se a forma de relacionamento amoroso mais praticado pelos jovens brasileiros. Num exercício de imaginação, suponhamos que o “ficar” dos jovens tenha uma tendência a romper os limites impostos pela sociedade que gerou normas em torno do

acasalamento de homens e mulheres, da forma de enamorar-se, do estilo do namoro, etc.

“Ficar” e enamorar, também, significam uma intimidade sexual e emocional em conflito. “Ficar” reproduz uma gíria brasileira que designa uma relação afetiva sem compromisso, que, normalmente, tem natureza efêmera. O “ficar” tem uma denominação própria, como: sou “ficante de fulano(a)”. Esse comportamento denota um descompasso entre o aumento da liberdade e da responsabilidade. Os jovens do século XXI “ficam”, divertem-se, descobrem-se, se desvirtuam, entram por caminhos desconhecidos, adquirem a partir da experiência do “ficar” elementos ricos e fecundos da construção da identidade pessoal.

No entanto traz consequências, como: a gravidez, as doenças sexualmente transmissíveis, implicações morais, que chegam também como resultado de atos muitas vezes impensados e afoitos. Portanto, nos parece que o “ficar” que vem rompendo barreiras, necessita por parte dos pais, educadores, igrejas e mestres, um olhar calmo, compreensivo e ao mesmo tempo sinalizando aos jovens todas as consequências que este período poderá trazer para toda sua existência. O “ficar” caracteriza-se pela ausência de compromisso de limites de regras claramente estabelecidas: o que pode ou não pode é definido no momento em que o relacionamento acontece de acordo com a vontade dos(as) próprios(as) “ficantes”.

A duração do “ficar” varia: o tempo de um único beijo, a noite toda, algumas semanas. Ligar no dia seguinte ou procurar o outro(a) não é dever de nenhum dos “ficantes”. Mesmo desprovido de legitimação social, por não ter fronteiras demarcando, os resultados benéficos do “ficar” superam os aspectos negativos, já que “ficar” possibilita que as pessoas se avaliem no maior número de parceiros por dia, e investir num conhecimento mais profundo de parceiros considerados interessantes.

Os estudos bíblicos têm demorado para acordar do sonho em que a ciência positivista ocupa um espaço separado de interesses e valores, e dar-se conta de que nossas representações e discursos sobre o que o texto significa e como significa são inseparáveis daquilo que *queremos* que signifique, daquilo que *determinamos* que signifique. Desejo e gratificação, repressão e oclusão fizeram da teoria psicanalítica um importante recurso para a crítica bíblica pós-moderna, na medida em que ela assume a herança moderna e opera por meio dela (AICHELE, 2000, p. 24).

Ressignificar a história pessoal de Dinah, é tentar construir um modelo real da concepção do “ficar”, sob os olhos de que vive esse momento, atravessando os fatos, trazendo para a atualidade e confrontando as nossas ideias com a vivência de nossos(as) adolescentes.

## **Conclusão**

Observamos que a filosofia e a teologia se distinguem e se relacionam de maneira harmônica proporcionando um aperfeiçoamento entre razão e fé, isto é conhecimento divino obtido com o auxílio da inteligência humana. A filosofia é importante ferramenta que solidifica o pensamento teológico, capaz de responder com lógica e coesão os desafios educacionais teológicos da contemporaneidade.

A hermenêutica abre a sua radicalidade, nos proporcionando acesso ao mundo e ao aprendizado, apontando a história e a linguagem como elementos estruturados. Ao reconstruir a história de Dinah tentamos mobilizar emoções, atitudes, pré-disposições e sensibilizações do olhar, do ouvir, do sentir, o drama vivenciado por uma jovem, que de acordo com os costumes da época, era de dependência total do homem, relacionando à situação do contexto atual.

A opressão da mulher pelo homem é uma chaga social que se faz presente há milhares de anos. Infelizmente a maior concentração de discriminação ainda está na família onde acontece a usurpação do direito

da mulher a ter voz própria isso era muito evidente quando a mulher não tinha direito até mesmo de escolher com quem se casaria ou que profissão seguiria, são hábitos que dificilmente desaparecem. Hoje esse processo ocorre de forma mais sutil e às vezes vem "camuflado" em "boas" intenções com o discurso de que é para o próprio "bem" dela, se trata de ajudá-la a superar alguma "limitação", de protegê-la de perigos diversos, etc.

A expressão fundamental e unificadora da existência da humanidade é a sua cultura que exprime a identidade nacional, se distingue de outros povos, apresenta sua própria especificidade, preserva a sua integridade e sobrevive às provações de toda espécie.

Contextualizar o caso Dinah, nos leva a analisar o comportamento de transgressão moral e a postura dos jovens, diante do problema e conceito de "honra" na atualidade. As estratégias de poder que a Bíblia exerce na cultura e na sociedade mostram que, de algum modo, são práticas não reconhecidas ou admitidas pelas lideranças que insistem na manutenção do discurso bíblico, opressor, que permite a subjugação das mulheres, em se negando a remodelação das práticas das interpretações tradicionais bíblicas, que em si mesmas, são representações de domínio ou, em termos mais simples, jogos de poder.

## Referências

AICHELE, George. *A bíblia pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. 1. ed. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

CROATTO, Severino. *Poder e violência: revista de Interpretação bíblica Latino American*. n.º 2. Petrópolis: Vozes, 1988.

DIAMANT, Anita. *A tenda vermelha*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

DICK, Hilário. *Gritos silenciados, mas evidentes: jovens construindo juventude na história*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HERMANN, Nadja. *Hermenêutica e educação*. Rio de Janeiro: Editora DP & A, 2000.

RIBEIRO, Elton V. *Filosofia e Teologia: Relações Complexas*. Revista Argumentos, ano 8, n. 15, p. 113. Fortaleza, 2016.

RICOEUR, Paul. *Autourdu politique*. Lectures 1. Paris: Le Seuil, 1991.

STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSHOPF, André S. (org.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

WEIL, Éric. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1967.

## Um ensaio sobre o personagem Pôncio Pilatos

*Marcio de Lima Pacheco*<sup>1</sup>  
*Francisco de Assis Costa da Silva*<sup>2</sup>  
*Érika de Sá Marinho Albuquerque*<sup>3</sup>

### Introdução

Pilatos, uma figura histórica que desperta opiniões divergentes acerca da sua atuação na história e, principalmente, no contexto do julgamento de Jesus Cristo, o que desafia a imaginação de todos em razão das suas personificações, demonstrando em um momento, força e crueldade,

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorado em Letras, Análise do Discurso (UERN)/Doutor em Filosofia/Metafísica (PUCSP)/ Mestre em Filosofia/Metafísica (UFRN)/ Avaliador do INEP/MEC para os Cursos de Filosofia e Teologia/ Cursando Bacharelado em Engenharia Civil- UNP/ Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela (FASA)/ Licenciado em Filosofia (UERN)/ Bacharel em Teologia Faculdade Católica Dehoniana. Chefe e Coordenador do Departamento de Filosofia da UNIR. Professor e tradutor do: Latim, Grego e Hebraico/ Disciplinas que ministra no Doutorado e Mestrado (UNIR): Filosofia da Linguagem, Tópicos de Filosofia moderna Locke e os Medievais; Disciplinas que ministra graduação : Metodologia do Trabalho Científico, Ontologia I e II, Filosofia da Linguagem, Antropologia Filosófica, Bioantropologia, História da Filosofia Antiga e Medieval, Bioética, Biofilosofia, Teologia, Leitura e interpretação de Texto, Sociologia Jurídica e disciplinas relacionadas a Pedagogia. Possui projetos de pesquisa que versam sobre: Paul Ricoeur, São Tomás de Aquino, Tradução dos textos de Agostinho de Hipona, Fenomenologia da Religião, Moral Sacramental, Doutrina Social, História da Igreja Medieval, Liturgia Cristã, Ética social e ética cristã, Participe do Grupo de Teoria Política Contemporânea vinculado ao Departamento de Filosofia da UNIR. Professor Adjunto Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia. . <http://orcid.org/0000-0003-3902-2680> e ResearcherID:Y-3516-2018. E-mail: ppachecus@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma (2007). Mestre em Teologia Fundamental pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma (2004). Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (1993). Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1997). Licenciatura em Letras Clássicas: Português-Latim-Literaturas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998). Leciona no Mestrado em Filosofia do Perfil. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Diretor do Colégio Diocesano Seridoense. Foi professor do Departamento de Letras da Universidade Federal do Pernambuco. Foi Reitor do Seminário Diocesano São João Maria Vianey. Diretor da Faculdade Eugênio Sales. Foi Coordenador do Curso de Filosofia da UERN Caicó, Diretor do Campus de Caicó (UERN). Tradutor e revisor de textos latinos, principalmente, do período medieval. Tem como área de atuação: Ensino de Filosofia, Política Moderna e Contemporânea, Filosofia Antiga e Medieval Ontologia, Hermenêutica Bíblica, Análise do Discurso, Teologia Fundamental, Teologia Pastoral, Teologia Dogmática, Doutrina Social da Igreja, Ética Social e Cristã. <http://lattes.cnpq.br/9015115945793735> E-mail: [diretor@cdscaico.com.br](mailto:diretor@cdscaico.com.br). <http://orcid.org/0000-0001-9874-0784>

<sup>3</sup> Doutorado em andamento pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, Mestrado em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco, Especialização em Direito Processual Civil pela Universidade Católica de Pernambuco e graduação em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Integrante da Equipe de Trabalho Remoto - Procuradoria Federal do Estado da Paraíba. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Público. <http://lattes.cnpq.br/9829722623489566> E-mail. [Erika-albuquerque@hotmail.com](mailto:Erika-albuquerque@hotmail.com)

em outros momentos, fraqueza e submissão ou ainda um articulador voraz como forma de manter a estabilidade política e o controle das massas.

Entretanto, não se pode olvidar do papel decisivo exercido por Pôncio Pilatos em um dos momentos-chave da história da humanidade, o processo e julgamento de Jesus Cristo, em uma das cenas mais marcantes da história do cristianismo, tornando-se um instigante e imperioso objeto de estudo, diante de toda uma cena inquietante de ilegalidades que se formou durante seu processo e julgamento.

Pilatos adquire maior importância nas narrativas dos Evangelhos Canônicos de Matheus, Marcos, Lucas e João, expondo-as em seus livros todas as inseguranças e hesitações de Pilatos quanto à condenação de Jesus Cristo.

O presente artigo tem base doutrinária e também se fundamenta em informações extraídas dos evangelhos canônicos. Buscamos por meio dele promover reflexões acerca da postura adotada por Pôncio Pilatos no julgamento e condenação de Jesus Cristo. Diante desses conteúdos estabeleceremos um diálogo com regras do direito romano, hebraico além de abordarmos ainda seu aspecto teológico, dentro do contexto da época de Jesus, identificando as injustiças perpetradas durante seu processo de julgamento.

Diversas abordagens foram feitas sobre o personagem Pilatos, apresentando-o como personagem literário no sentido de estar frequentemente presente em textos seja no âmbito do direito, seja no jornalismo, na teologia, na sociologia, o que o identifica como personagem em um sentido mais amplo, que vai além do Pilatos como um personagem da literatura propriamente dita, no sentido da teoria literária, um personagem que apresenta um corpo a ser analisado com base em dados da literatura. Trata-se de uma literatura em um caráter mais fluido, não se

trata de uma literatura que seja objeto de interpretação dos críticos literários.

Pilatos é um personagem imagético no momento em que é reiteradamente citado como aquele que lavou as mãos diante de Jesus ou ainda, como sendo aquele funcionário público que julgou Jesus, entre outras expressões atribuídas a ele.

O que se observa é que sempre iremos nos deparar na literatura, com uma referência a ele, como sendo aquele que julgou Jesus Cristo. Logo, além de configurar-se como sendo uma figura histórica, ele foi além da narrativa histórica ou bíblica, passando a se consolidar na imaginação do povo, como uma figura quase folclórica, apesar da sua grande importância no contexto do julgamento e ainda no âmbito jurídico.

### **1 Evidências quanto a existência de Pôncio Pilatos**

Pilatos teve uma significativa participação no processo jurídico histórico em torno do julgamento de Jesus Cristo, como um dos juízes que compunha uma peça fundamental desse processo histórico.

Ocorre que, artefatos históricos relacionados a períodos distantes, encontrados em buscas nos últimos anos e que foram restaurados recentemente, despertaram fascínio e atestaram a certeza quanto a existência desse personagem histórico simbolizando a busca interminável pela sua efetiva existência e que resistiram ao tempo. Objetos que um dia estiveram em contato com autoridades, objeto de estudo e que simbolizaram seu poder, sua força, que foram determinantes em sua época e que até hoje provocam fascinação.

Um dos muitos artefatos encontrados na década de 1960, o anel que pertenceu ao governador romano Pôncio Pilatos, representa uma das descobertas mais extraordinárias atribuída ao arqueólogo Gideon Forster da Universidade Hebraica de Jerusalém.

O artefato foi encontrado duramente as escavações realizadas na fortaleza do rei Herodes, (73 a.C. a 4 a.C.), situada a 12 km ao sul de Jerusalém, no deserto da Judeia (R. FILHO. Will, 2018).

Os avanços tecnológicos permitiram, 50 anos após a sua descoberta, decifrar as inscrições contidas no anel, contendo a imagem de uma taça de vinho e uma inscrição em grego, onde se lê: Pôncio Pilatos, atribuindo-se tais identificações à equipe liderada pelo Dr. Rose Porath, da Universidade Hebraica de Jerusalém (R.FILHO. Will, 2018).

Vale ressaltar ainda as descobertas feitas por um grupo de arqueólogos acompanhados pelo Dr. Scott Stripling, que dirigiu as escavações em Shiloh, percorrendo Caminho dos Patriarcas em Samaria, o coração bíblico de Israel, lugar identificado como local onde Josué distribuiu a Terra Prometida entre as 12 tribos de Israel e onde se situa o Tabernáculo, local sagrado (Mishkan) onde foram localizadas moedas do rei Herodes, Pôncio Pialtos, Thestos, Félix, Agripa Primeiro, Agripa Segundo (Guia-me.com.br, 2018).

Mais recentemente rede CNN de televisão, em 05 de março de 2017 estreou “A Pedra de Pilatos”, o primeiro episódio da segunda temporada de Finding Jesus (Encontrando Jesus), trata-se da busca por evidências quanto a existência do governador da Judeia, Pôncio Pilatos.

Conforme relato de Diego López Marina:

Em 1961, os arqueólogos liderados pelo Dr. Antonio Frova descobriram em Cesária Marítima, uma cidade romana antiga ao longo da costa Mediterrânea de Israel, um fragmento de pedra calcária na qual foi gravada uma inscrição com o nome de Pôncio Pilatos. A placa de 82 cm de largura e 68 cm de altura que pode ser encontrada atualmente no Museu de Israel (Jerusalém), foi escrita em latim e colocada em uma das escadas do anfiteatro de Cesárea (LÓPEZ MARINA, Diego, 2019).

A informação corresponde ao reinado de César (entre anos 14 e 37 d.C) que coincide com o período de julgamento de Jesus Cristo, o que também se identifica com o que descreve o texto bíblico (ALETEIA, 2019).

O Evangelho de São Lucas faz referência ao governador romano da Judeia Pôncio Pilatos, durante o reinado de Tibério César.

Pôncio Pilatos, na época, Procurador romano na Judeia, mostrava-se como uma pessoa culta, introvertida, além de autodidata em judaísmo. Ainda que identificasse as falhas do julgamento de Jesus, pois não atendia aos requisitos das leis romanas, permitiu que ele fosse julgado pelos Judeus no desfecho de uma sucessão de erros graves (ZAGREBELKY, 2011).

## **2 A autoridade de pilatos diante do julgamento de Jesus Cristo**

Após uma carreira representando o império em várias províncias, bem como sendo o representante indicado pelo imperador, Pilatos estava habituado a ser tratado com respeito, não poderia tolerar ser hostilizado ou tratado com ódio ou desprezo pelo povo judeu.

Durante o período em que Pilatos manteve-se como autoridade maior na Judéia, viveu constantes situações de crises, sendo odiado pelos Judeus, sendo lembrado pela sua violência, roubos, assaltos, condutas abusivas, frequentes execuções de prisioneiros sem que tenham sido julgados (CHAPA, 2019).

Havia uma divergência entre Pilatos, o procurador romano da Judeia e o Sinédrio de Jerusalém, que representava a maior autoridade hebraica na época, já que Pilatos estava em tomar uma decisão unilateral, libertando Jesus e condená-lo à morte conforme pretendiam os membros do Sinédrio.

Pilatos decidiu tomar outra postura que foi submeter o caso de Jesus ao julgamento popular, envolvido em um movimento fanático, em que, incentivado pelo povo teria que, como de costume, soltar um prisioneiro

condenado à morte na época da páscoa, o chamado *privilegium paschale*, e que, surpreendentemente, resultou na soltura do ladrão Barrabás e não de Jesus, chamado o Rei dos judeus, motivador de inveja no Sinédrio e que acabou resultando na sua entrega aos romanos (ZAGREBELKY, 2011. 31).

A entrega de Jesus ao julgamento do povo hebreu, apenas aparentemente mostrou-se uma atitude efetivamente democrática, diante da clara cena que se formava ali, onde Jesus, previamente já estaria condenado a morte e que Pilatos apenas procura legitimar os seus atos ao propor questionamentos a Jesus e ao povo judeu:

Era costume que o governador soltasse um preso à escolha do povo ” (Mt 27,15). “ E Pilatos respondeu-lhes, dizendo: ‘Quereis que vos solte o Rei dos Judeus?’. ‘E que quereis que eu faça daquele a quem chamais o Rei dos Judeus’. Eles tornaram a gritar: ‘Crucifique-o’. E Pilatos replicou: Mas que mal ele vos fez?’.E a multidão clamava ainda mais forte: ‘Crucifique-o! (Mc 15,8-14).

O julgamento de Jesus Cristo esteve envolvido em uma série de interesses, apesar de expressar uma ideia de que se estava agindo em nome do povo judeu, na realidade existia um interesse de preservação do poder do império como forma de assegurar a manutenção da cobrança de tributos para os cofres romanos e a manutenção de autoridades em cargos de grande importância (THOMAS, Gordon. 2013).

Não há como entender o desfecho da história de forma descontextualizada, desconsiderando a situação política, social e econômica dominante. Como bem afirma Gordon Thomas:

O julgamento de Jesus, está, creio eu, de acordo com o espírito do nosso tempo. Na pesquisa bíblica, não há verdade maior do que o fato que nada é permanente, exceto a própria mudança (THOMAS, Gordon, p. 10).

Acusado e condenado como um revolucionário diante de Pilatos em meio a uma multidão de judeus em um momento historicamente conhecido por todos pela tensão de um sistema mantido por um processo de exploração social, mediante a cobrança de impostos devidos a César Imperador na época e que não poderia ser estremecido diante dessa ameaça que era Jesus Cristo, com suas pregações radicais

Jesus representaria um exemplo para todos, de forma a aterrorizar aqueles que tivessem conduta semelhante contra Roma, Jesus havia se transformado em um perigo à ordem pública e a paz romana, tornou-se uma ameaça para a estabilidade e manutenção de um sistema de exploração e controle representado pelo Templo, o Sinédrio, vez que Herodes havia confiado ao sumo Sacerdote o domínio desta grande fonte de poder e de riqueza, pertencente a uma minoria aristocrática que vivia da exploração de uma maioria oprimida (RATZINGER, 2016)

Na narrativa do Evangelho de João, Pilatos é retratado como um homem cheio de sarcasmo, de medo, hesitante, cheio de ressentimentos e a hipocrisia quando na passagem relatada por João, Pilatos lavas suas mãos como uma forma de purificar –se do sangue de Jesus, considerado por ele, um justo.

Ao analisar cada gesto, cada atitude tomada por Pilatos e cada expressão utilizada no julgamento, pode-se perceber claramente, que não se tratava de um processo regular, mas que tudo aparentava ter sido previamente organizado para um resultado já predeterminado, mas que estaria em debate algo muito maior e cujos efeitos iriam repercutir durante anos, eternizando a história (PEREIRA RIBEIRO, 2017)

Segundo Gordon Thomas, na realidade, Pilatos odiava ir à Jerusalém nas épocas de festas ou na Páscoa, em razão dos movimentos que se formavam no local, pois cada festa era um momento perigoso para estar ali, diante do ânimo popular exaltado, característica do fanatismo

característico da época naquele momento de concentração do povo em torno do Templo de Jerusalém.

O autor observa ainda que o risco se torna maior quando o sentimento popular procura extravasar, o que acaba se acirrando diante das conversas sobre insurreições e revoltas diante da rejeição demonstrada pelos judeus aos ditames e normas estrangeiras o que instigava o sentimento patriótico do povo (THOMAS, 2013, p.79).

A presença romana representava para os judeus, este povo estrangeiro, como bem afirmou Gordom Thomas:

Todas as coisas que Roma considerava sagradas, os judeus consideravam profanas: todo romano era a encarnação viva da idolatria e da orgia, sensualidade e materialismo, tirania e poder. Enquanto no resto do império os judeus gostavam de se manter arredios, aqui na Judéia faziam questão de mostrar uma repulsa ostensiva que nenhum romano com respeito próprio podia tolerar – muito menos o representante indicado pelo imperador (THOMAS, 2013, p.78).

O que se pode perceber ainda é que existe sempre uma dualidade no julgamento de Jesus, de um lado o legal e humano, do outro o teológico, ou seja, o histórico e o que está além da história, o divino.

Giorgio Agamben, em sua obra *Pilatos e Jesus*, ressalta que se trata de dois julgamentos que se colocam frente a frente, não havendo, segundo o autor, uma definição acerca de quem efetivamente está julgando.

Nas palavras do autor:

Aqui, a verdade dois julgamentos e dois reinos estão frente a frente sem conseguirem chegar a uma conclusão. Não fica claro nem mesmo quem julga quem se o juiz legalmente investido pelo poder terreno ou o juiz por escárnio, que representa o Reino que não é deste mundo. Aliás, é possível que nenhum dos dois pronuncie verdadeiramente um juízo (AGAMBEN, 2014, p.55).

Giorgio Agamben traz à tona ainda a discussão quanto ao papel exercido por Pilatos no episódio do julgamento de Jesus Cristo, quando, na realidade, foi empurrado para uma situação da qual não poderia mais sair, bem como, o motivo porque não questionou, recorrendo de um procedimento previsto pelo ordenamento romano que não foi observado.

Giorgio Agamben enfatiza:

O julgamento que Pilatos realiza não é, contudo, propriamente um julgamento. Os historiadores do direito tentaram examinar o processo de Jesus sob o ponto de vista do direito romano. Não causa surpresa que as conclusões não sejam concordes. Se o processo, como escreveu um grande jurista, Salvatore Satta, é um “mistério”, as ambiguidades desse mistério aqui vêm à luz com peculiar evidência. Todos os estudiosos concordam com a competência do procurador romano para julgar um delito que colocava em questão a segurança de Roma e sobre a aplicabilidade de *lex Julia*. Pilatos, como parecem atestar duas passagens de Flávio Josefo, estava, além disso, investido do *ius gladii*, isto é, do direito de infligir a pena capital, que os hebreus reclamavam contra Jesus (AGAMBEN, 2014, p.55.).

Muitas foram as opiniões, como de Agamben, Gordon Thomas e Roberto Victor Pereira Ribeiro, no sentido de que não houve regularidade no processo, não houve observância da formalidade do processo, Jesus foi apresentado a Pilatos como um subversivo, conspirador contra o imperador, uma ameaça à estabilidade de Jerusalém, um crime punido com a morte.

Nas palavras de Vladimir Passos de Freitas:

Jesus, pregando em toda a região, conquistou uma popularidade enorme e isto gerava revolta nos líderes religioso hebraicos, que nele não reconheciam a figura do Messias enviado por Deus. Além disto, atribuíam-lhe diversos crimes, como o de blasfêmia, profanar o sábio (dia de resguardo dos judeus), subversão e intitular-se falsamente como profeta (FREITAS, 2019).

A pretensão de Jesus em ser o Rei, portanto, um *crimen laesae majestatis*, foi, aparentemente, a razão da condenação dos romanos, o que ficou claro, na inscrição, Jesus Nazareno, o rei dos Judeus, em João, 19,19; Mt 27, 37; Mc 15,26, presente na cruz, o que justificou o sacrifício sofrido por Jesus.

Giorgio Agamben, ressaltando posicionamentos de Sansoni Florença e Palomar Bari, leciona:

Segundo alguns, nenhuma das formalidades procedimentais foi observada: nem a inscrição e a determinação da acusação, nem o accertamento do fato, nem o proferimento de uma clara sentença de condenação. Do ponto de vista do direito, “Jesus de Nazaré não foi condenado, mas morto: seu sacrifício não foi uma injustiça, foi um homicídio”. Outros objetam que o direito romano se aplicava somente aos cidadãos romanos e que, em relação a um não cidadão como Jesus, o procurador exercia não a *jurisdictio* [jurisdição], mas a simples *coercitivo* [repressão], tanto mais porque, nas províncias, não havia a clara distinção entre o procedimento ordinário e a *cognitio extra ordinem* [conhecimento extraordinário], que não era obrigada a respeitar as normas do formulário processual (AGAMBEN, 2014, p.51).

Jesus foi condenado por Pôncio Pilatos à crucificação que se tratava, segundo as leis romanas, a forma mais terrível de pena capital da época, por ter sido considerado um revolucionário, por este motivo e em razão da sua pregação extremamente radical, foi acusado, processado e executado (HAMM, Mariana.2015).

### **3 Os reais motivos da condenação de Jesus Cristo**

Ocorre que Jesus representava mais do que um simples prisioneiro, observa-se, diante das leis judaicas e romanas, que todo o julgamento se tratava de uma encenação.

Como bem observa Gordon Thomas:

o arauto do Templo não tinha sido enviado no dia anterior, o tempo mínimo de aviso necessário, pela lei, para anunciar que todos que quisessem podiam comparecer e, se fosse necessário, prover evidências de depoimentos obtidos antecipadamente. Providência formal alguma fora tomada antes do julgamento. Não foi apregoada no Templo qualquer notícia publica, uma exigência nas regras de procedimento do Sinédrio (THOMAS, 2013,p.219).

Torna-se mais evidente que houve uma simulação de processo, que não desfecha em um efetivo e justo julgamento.

O que se pode observar, diante da leitura do evangelho, em especial do evangelho escrito por João, é que duas ideias se cruzam no episódio do julgamento de Jesus diante de Pilatos, uma primeira que está relacionada ao contexto histórico em que se desenvolve o julgamento e uma outra relacionada ao contexto divino, religioso que se envolvem em um pretenso processo que não se ampara nas leis romanas. Neste sentido, não há um juízo processual efetivo.

O julgamento de Jesus Cristo se desenvolve em um primeiro momento em um contexto religioso, no Sinédrio, perante os sacerdotes e presidido pelo sumo sacerdote Caifás, e em seguida perante Pilatos Governador da Judéia, ambos os julgamentos permeados por uma série de interesses, sejam econômicos, políticos, sociais ou religiosos.

Apesar de expressar uma ideia de que se estava agindo em nome do povo judeu, Pilatos, na realidade era figura chave a representar o jogo de interesses no intuito de preservar o poder do império romano e como forma de assegurar a manutenção da cobrança de tributos para os cofres romanos e a manutenção de autoridades em cargos de grande importância (THOMAS, 2013).

Não há como entender o desfecho da história de forma descontextualizada, desconsiderando a situação política, social e econômica dominante.

Nesse sentido, compreende-se que houve um conluio de homens cruéis voltados a um único objetivo, sentenciar Jesus, entretanto, quando esses homens se reúnem, a tendência é se instalar uma concentração de privilégios, voltado ao direcionamento tendencioso em favor da adoção de poder e da exclusividade das riquezas em benefício dos aristocratas, restando aos cidadãos precárias condições de vida tornando-se propensos à submissão e controle estatal.

Diante da evidente necessidade de manter-se fiel ao Imperador, César, Pilatos se viu diante de uma situação de urgência que exigia um posicionamento imediato por parte não só da autoridade julgadora à época, o Governador da Judéia, Pôncio Pilatos, mas do próprio povo, a quem foi entregue uma decisão já pré-estabelecida, apenas se buscou um meio menos comprometedor e mais imediato para se efetivar o seu resultado.

Importante frisar que, diante de uma situação de crise social, adotar medida impopular seria acima de tudo comprometer a sua credibilidade perante a autoridade maior, César, Imperador de Roma, interessado em manter inalterada uma estrutura voltada ao controle social, inimigo do uso da racionalidade e do senso crítico por parte da população (ALBUQUERQUE, 2017).

#### **4 Ilegalidades procedimentais no julgamento de Jesus**

Segundo a versão de João, Pilatos inicia o julgamento, seguindo a tradição romana, ao questionar qual a acusação atribuída a Jesus Cristo, para que houvesse possibilidade de avaliá-la (SHEEN, 2018).

No Sinédrio Pilatos pergunta aos presentes: “Que acusação trazeis contra este homem?” (João 18,29).

Em uma resposta mais agressiva, mas que, efetivamente não esclarece o fato de Jesus estar ali diante dos sacerdotes para ser submetido a julgamento: “Se este não fosse malfeitor não o teríamos entregue a ti” (João, 18,30).

Aparentemente, para que o procedimento se iniciasse dessa forma, sem seguir os preceitos do ordenamento vigente, certamente teria havido um contato inicial, que precedeu todo o processo entre Pilatos e os membros do Sinédrio para agir contra Jesus, o que se torna mais evidente diante da colaboração romana na sua captura, levando à insinuação de que Pilatos já tinha um conhecimento prévio acerca do que iria acontecer (ZAGREBELSKY, 2011, p.83).

Conforme procedimento legal do direito romano, sem uma acusação, não haveria fundamento para se iniciar um processo, bem como não poderia ser proferido nenhum julgamento.

Diante do risco de desistência do processo por parte de procurador, em razão da ausência de uma acusação concreta, os Judeus passam a acusar Jesus de atribuir-se a condição de Rei, considerado na época e segundo as normas do direito romano, um crime de lesa majestade.

Isso é o que descreve Roberto Victor Pereira Ribeiro, em seu livro, *O Julgamento de Jesus Cristo – sob a luz do direito*, quando afirma:

Os Evangelhos são claros e demonstram que em momento algum Jesus pronunciou a palavra, Deus, em hebraico Lawheh ou Jafé (Javé), nem mesmo no interrogatório quando foi astuciosamente perguntado por Caifás se era ele o filho de Deus, ele não proferiu a palavra Deus. Somente o sumo Sacerdote podia proferir o santo nome de Deus. Em suma, Jesus não praticou o crime de blasfêmia, sendo mais uma vez acusado de uma conduta que não fez (PEREIRA RIBEIRO, 2017. P.30-31).

Diante desse contexto, importa destacar que tanto sob as leis romanas como sob as leis judaicas, a prisão de Jesus era flagrantemente uma ilegalidade.

Nesse sentido, encontramos reforço nas palavras de Marco Aurélio Bezerra de Melo:

Ainda que não seja de todo absurda a tese de que Pôncio Pilatos também tivesse a intenção de prender Jesus pelo crime de lesa-majestade, submetendo-o ao *jus gladii* romano, o mais provável é que Caifás, o sumo sacerdote, tenha pedido ao delegatário romano a cessão de uma corte para conferir maior efetividade à prisã, evitando assim, manifestações contrárias do povo diante do poderio militar ostensivo, tomando-se em conta que o Mestre entrou em Jerusalém sob os aplausos dos discípulos e dos populares que o seguiam com flores, ramos de oliveira e sorrisos, gritando “*Hosana*” (salva, eu rogo), comemorando a chegada d’Aquele que seria o Messias, que haviapouco tinha ressuscitado Lázaro e que entrava na Cidade Sagrada montado em uma jumentinho, como profetizara Zacarias (BEZERRA DE MELO, 2018. p.364)

Analisando a abordagem feita no evangelho, leva-se a crer que Pilatos tinha a pretensão de proceder conforme o ordenamento que os regia na época, mas, apesar de saber o que viria pela frente, procurava manter distância do Sinédrio que estava interessado no apoio do procurador romano o que se mostrou evidente na seguinte passagem em João 18, 31: “Disse então Pilatos: Tomai-o e julgai-o vós mesmos segundo a vossa lei. Mas os judeus lhe disseram não nos é lícito matar alguém”. Trata-se de expressão que não deixa dúvidas quanto ao seu posicionamento sobre o destino de Jesus. (ZAGREBELSKY, 2011.p.83).

A autoridade romana concedeu vários poderes aos membros do Sinédrio (hebreus), o não incluindo as execuções de condenações capitais.

Conforme ressalta Agamben ao referir-se a um competente historiador do direito romano, Pietro De Francisci, existiam normas que

impunham ao magistrado não se deixar levar pela pressão popular, cabendo ainda a esta autoridade punir de forma rigorosa aqueles que fossem incentivadores de movimentos revolucionários e, por falta de coragem, Pilatos teria deixado de aplicar as normas, bem como, teria abdicado da sua própria autoridade quando não tomou a iniciativa de reprimir o tumulto subversivo (AGAMBEN, 2014, p.52).

A inércia de Pilatos, a covardia ou a inveja podem também explicar as hesitações, os erros e o fato de Pilatos ter se rendido as insurgências do povo.

Pilatos não emite um veredito, apenas se limita a entregar Jesus, retirando o caráter de julgamento processual.

Em um breve resumo histórico, Reza Aslan enfatiza:

Pilatos, depois de ter questionado Jesus e tê-lo julgado inocente de todas as acusações, apresenta-o aos Judeus, juntamente com um bandido (lestes) chamado bar Abbas, acusado de assassinar guardas romanos durante uma insurreição no Templo. De acordo com Marcos, era um costume do governador romano, durante a festa do Pêssach, liberar um prisioneiro para os judeus, qualquer um que eles pedissem. Quando Pilatos pergunta à multidão que prisioneiro ela gostaria de ver libertado – Jesus, o pregador e traidor de Roma, ou o bar Abbas, o rebelde e assassino – a multidão exige a libertação do rebelde e a crucificação do pregador (ASLAN, 2013. pag. 168)

Todo o processo se desenvolve de forma dramática, onde Pilatos se apresenta em um momento, aparentemente ao lado de Jesus, dialogando com Jesus acerca da “verdade”, em outro momento, Pilatos ordena o flagelo e crucificação de Jesus em um aparente temor diante de uma multidão que pede a morte de Jesus e uma vez posicionando-se de forma contrária à vontade dos judeus, estaria provocando interesses do seu superior César.

Giorgino Agamben enfatiza os motivos que levaram Pilatos a entregar Jesus à crucificação quando cita o testemunho de Tertuliano:

Pilatos fora forçado a crucificar Jesus pelas violentas pressões dos hebreus (*violentia suffragiorum in crucem dedi sibi extorserint*), mas “já sendo cristão no seu íntimo (*pro sua conscientia christianus*)” havia informado com uma carta o imperador sobre os milagres e sobre a ressurreição de Jesus- (Apol. XXI, 18-24) (AGAMBEN, 2014, p.26).

Conforme entendimento de Agamben, Pilatos se justifica acusando os hebreus e declarando-se persuadido de que Jesus seria superior a todas as divindades adoradas na época, o que certamente despertou inveja e gerou conflitos.

Há ainda entendimento segundo o mesmo autor, no sentido de que a justificativa de Pilatos tinha como objetivo conquistar a benevolência dos romanos, quando atribui a responsabilidade pela crucificação de Jesus aos hebreus.

A convivência entre universos diversificados de povos hebraicos, romanos e judeus, cujas normas jurídicas teriam sido infringidas por meio de supostos crimes praticados por Jesus Cristo, era mantida por uma relação de interesses políticos, religiosos e econômicos, tendo Jerusalém, onde se situava o Templo, o mais importante centro de comércio de toda a Judéia (HAMM, 2017).

Diante desse contexto, pode-se perceber que a popularidade de Jesus representava uma sensível afronta às autoridades religiosas e políticas de Roma, já que significava uma ameaça às autoridades do Sumo Sacerdote e do Governador na época. Logo, não era a vida de Jesus ou que estava sendo pregado por ele que estavam em jogo, mas sim as posições de prestígios daquelas autoridades, sendo assim, manter o apoio popular significava manter o poder em suas mãos (HAMM, 2017).

O que se pode perceber é que Pilatos não submeteu à instância popular um problema judiciário, mas acima de tudo um problema em que não

se tinha como preocupação esclarecer os fatos e ter como desfecho um julgamento justo, mas entregar Jesus ao povo judeu representava eminentemente uma escolha política, como uma estratégia para manutenção da ordem social entre tantos motivos em disputa, convergindo em uma expressão de inveja, diante da grande popularidade de Jesus.

Ironicamente, Pilatos acabou sendo lembrado como sendo o responsável pela condenação e morte de Jesus, diante disso, seu nome foi incluído no símbolo da fé cristã, quando expressamos: “padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado...”.

### **Conclusão**

Diante do que foi observado, fica evidente o caráter ambíguo de Pilatos, demonstrando em um momento um caráter dissimulador, em um outro momento ele hesita, como se não estivesse disposto a assumir a responsabilidade pela crucificação de Jesus Cristo.

Percebe-se que Pilatos não assume seu papel de juiz, criando diversos pretextos para se desvencilhar desta função, o que resultou na efetiva entrega de Jesus nas mãos do povo judeu.

Pilatos assume diversas personificações, entre um caráter eminentemente cruel e perseguidor, permitindo que Jesus fosse torturado e crucificado, conhecido pelo seu governo marcado por perseguições, injustiças, execuções sem julgamento ou ainda, em um outro momento, esse mesmo Pilatos se mostra submisso e inseguro, sendo relatado em passagens da Bíblia que o mesmo relutou em decidir a questão envolvendo Jesus Cristo, jogando-o nas mãos de Herodes, mas Pilatos nunca deixou o seu papel de articulador, no intuito de manter a estabilidade política e o controle do povo Judeu.

Entretanto, não se pode olvidar do papel decisivo exercido por Pôncio Pilatos em um dos momentos-chave da história da humanidade, o

processo e julgamento de Jesus Cristo, em uma das cenas mais marcantes da história do cristianismo, tornando-se um instigante e imperioso objeto de estudo, diante de toda uma cena inquietante de ilegalidades que se formou durante seu processo e julgamento.

Observa-se, portanto, que a sua importância vai além da sua representação como personagem literário, tendo se consolidado no imaginário das pessoas, como figura indissociável desse contexto histórico, jurídico, teológico ou político e que vem se consolidando diante das mais novas evidências da sua existência.

Pilatos é umas das figuras bíblicas mais conhecidas em todo o mundo e, de uma maneira quase folclórica, identificado como aquele que lavou as mãos diante de Jesus e com este ato, condenando-o a morte pela crucificação, a mais cruel forma de pena capital a ser proferida na época.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio, **Pilatos e Jesus**; Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. – 1ª ed, São Paulo: Boitempo; Florianópolis; EditoraUFSC. 2014.

ALBUQUERQUE, Érika de Sá Marinho; **O Problema dos Atos de Fala em Austin**; Filosofia & Ciências Humanas: Teorias e Problemas. [recurso eletrônico]; Ivanaldo Santos (Org.) – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

ALETEIA. **Como foi Pôncio Pilatos?** Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2018/02/27/como-foi-poncio-pilatos/>. Acesso em 22 de abril de 2019

ASLAN, Reza, **Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré**; Tradução Marlene Suano. – 1ª ed. Rio de Janeiro. Editora ZAHAR.

BEZERRA DE MELO, Marco Aurélio; **Jesus Cristo**; Os Grandes Julgamentos da História. José Roberto de Castro Neves (Org.) 1ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos e Maredsous (Bélgica). 5ª ed. São Paulo. SP-Brasil. Editora Ave Maria. 2011.

FREITAS, Vladimir Passos, **O julgamento de Jesus Cristo e as decisões judiciais atuais**. Consultor Jurídico. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-abr-21/segunda-leitura-julgamento-jesus-cristo-decisoes-judiciais-atuais>. Acesso em 22 de abril de 2019.

GUIA-ME. COM.BR. **Arqueólogos encontram moedas do rei Herodes e Pôncio Pilatos, em Israel**. 2018. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/israel/arqueologos-encontram-moedas-do-rei-herodes-e-poncio-pilatos-em-israel.html> Acesso em 22 de abril de 2019.

CHAPA JUAN, **Quem foi Pôncio Pilatos?** Opus Dei. Disponível em: <https://opusdei.org/pt-br/article/quem-foi-poncio-pilatos/>. Acesso em 14 de abril de 2019.

HAMM, Mariana. O Julgamento de Jesus: Ilegalidades Processuais nos Direitos Romano e Hebreu. Disponível em: <https://marihamm.jusbrasil.com.br/artigos/196386015/o-julgamento-de-jesus#comments>. Acesso em 12 de abril de 2019.

LÓPEZ MARINA, Diego. Pôncio Pilatos existiu de verdade? Evidência arqueológica demonstra. Acidigital. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/poncio-pilatos-existiu-de-verdade-evidencia-arqueologica-demonstra-89451>. Acesso em 22 de abril de 2019.

PEREIRA RIBEIRO, Roberto Victor, **O Julgamento de Jesus Cristo sob a luz do direito**; 2ª ed. São Paulo: editora Pillares, 2017.

R. FILHO. Will. **Arqueólogos descobrem anel de Pôncio Pilatos, que julgou Jesus Cristo**. Gospel. Arqueologia Bíblica. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/arqueologos-anel-de-poncio-pilatos-jesus-cristo-105156.html>. Acesso em 22 de abril de 2019.

RATZINGER, Joseph, Bento XVI, **Jesus de Nazaré: Da Entrada em Jerusalém até a Ressureição**; [Tradução Bruno Bastos Lins].- 2ª ed. – São Paulo: Planeta, 2016.

SHEEN, Fulton J. **Vida de Jesus Cristo**. Vol II; Tradução Márcia Xavier de Brito, William Campos da Cruz. – 1ª ed. Rio de Janeiro: Petra, 2018.

THOMAS, Gordon, **O Julgamento de Jesus: um relato jornalístico sobre os acontecimentos que levaram à crucificação**; Tradução Miguel Herrera. 2ª ed. Rio de Janeiro. Editora. Thomas Nelson Brasil, 2013.

ZAGREBELSKY, Gustavo, **A Crucificação e a Democracia**; Tradução Monica de Sanctis Viana. São Paulo; Saraiva, 2011.

## O ensino da filosofia medieval: dilemas e desafios curriculares

*Carlos Paula de Moraes*<sup>1</sup>  
*Rucelino de Sousa Aguiar*<sup>2</sup>  
*Soraia Batista Rodrigues*<sup>3</sup>

### Introdução

O sistema universitário tem sua origem no mundo medieval, uma realidade muito influenciada pela Igreja Católica e, conseqüentemente, também pela grande “ciência” da idade média, isto é, a teologia. Não é segredo que o que hoje chamamos de “ciências humanas” ainda não era nem considerado como possível, e nem um tema de relevo para a época. A metafísica era a grande sustentadora da teologia como sistema que hierarquizava o mundo e trazia as explicações mais relevantes. A famosa proposição de que a filosofia seria “*ancila teologia*” ficou gravada na mente de muitos estudiosos desse período, e a partir daí se inseria o currículo básico do ensino da filosofia dentro desse contexto. Com o advento da modernidade e suas “revoluções”, a metafísica teológica enfrentará fortes

---

<sup>1</sup> Doutorado em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana de Roma. Mestre em Bioética pelo Ateneu Regina Apostolorum de Roma. Graduação e Pós-Graduação Lato Sensu, em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Graduação e Pós-Graduação Lato Sensu em Teologia Pela Pontifícia Facoltà Teologica Marianum de Roma. O autor é professor Associado da Universidade Federal do Acre, atuando como professor das disciplinas de Bioética e Filosofia Medieval: [carlos.moraes@ufac.br](mailto:carlos.moraes@ufac.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1972535525458753>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5646-6537>

<sup>2</sup> Doutorando em Educação pela PUC/PR, Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE; Formado em Filosofia; Psicólogo, Professor de Filosofia e Teologia na Faculdade Diocesana São José – FADISI. E-mail: [rucelinodesousa@gmail.com](mailto:rucelinodesousa@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8219061845358116>

<sup>3</sup> Doutoranda em Educação pela PUC/PR, Mestra em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Especialista em Educação: Filosofia e Ensino de Filosofia, Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Acre – UFAC, professora de Filosofia e Teologia na Faculdade Diocesana São José – FADISI. E-mail: [soraiaabaro@hotmail.com](mailto:soraiaabaro@hotmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8584563042605082>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2162-9070>

críticas, até mesmo dentro do sistema de ensino que teria fomentado, isto é, o mundo universitário. São Tomás (1225-1274), um típico teólogo e professor universitário medieval, se identificava muito mais como teólogo do que como filósofo. Mas atualmente, no campo filosófico, Tomás é estudado como uma das grandes expressões da Escolástica, sendo considerado uma das figuras filosóficas de destaque do mundo medieval.

No sistema universitário atual, mesmo dentro dos sistemas públicos ou confessionais, se percebe certa dificuldade de definição de um “currículo básico da filosofia medieval” a ser lecionado nas várias graduações de filosofia pelo Brasil. Até bem pouco tempo, a teologia era considerada como uma subárea da filosofia pela tabela de áreas da CAPES, comprovando que o sistema universitário brasileiro considerava a filosofia não como “ancilla” da teologia, mas sim como “domina”. Não existia uma “casa própria” nas várias áreas de ensino para uma das mais antigas áreas de pesquisa do mundo universitário! Só relativamente recente a filosofia conseguiu se desembaraçar do incômodo de ter a teologia como subárea, quando a teologia passou a ser, juntamente com as ciências da religião, uma nova área que vem em franco crescimento, proporcionando interseções com temas até então tratados pela filosofia da religião.

Assim, do ponto de vista epistêmico, temos disciplinas que se diferenciam pelo método e campo de pesquisa, mas que às vezes parece gerar certa confusão quanto à definição de um currículo básico para se estudar a filosofia medieval. Nosso objetivo no presente texto é fazer um levantamento dos diferentes currículos de estudo da filosofia medieval no Brasil e sua relação com o Exame Nacional de Desempenho de Estudantes – Enade, quanto ao currículo desta disciplina no curso de filosofia. Para isso, utilizaremos a pesquisa bibliográfica e análise comparativa das ementas dos cursos de filosofia em algumas instituições de ensino superior, buscando evidenciar as diferenças na abordagem do que seja a “história da

filosofia medieval”. E conseqüentemente os desafios para os discentes terem um bom desempenho nesse campo.

## **1 Metodologia, formas diferentes de abordagem**

### **1.1 A Teologia e o currículo do sistema universitário público e confessional**

Para Reale e Antiseri (2007, p.119-128), depois de 476, com a “queda de Roma”, o mundo Ocidental, ficou aprofundado numa crise de identidade. O Império Romano do Oriente (Bizantino) continuou, mas não tinha condições de ajudar o Ocidente, deixando este nas mãos dos “Povos Bárbaros” que passaram a construir uma nova configuração social. A Igreja era a única autoridade reconhecida e foi responsável pela assimilação dos novos povos formando uma nova matriz sociocultural. Por isso, a educação erudita no Ocidente, neste período, ficou reclusa nos mosteiros católicos. A Igreja consagrava os novos reis e passou a adquirir sempre mais influência no mundo político. O Papa em Roma foi assumindo o lugar do antigo Imperador Romano.

Para Cotrim (1999, p. 130-1320), do Séc. VI até o Séc. IX, a população simples do Ocidente estava mergulhada no analfabetismo, e não se tinha grandes interesses na formação intelectual. Porém, com o passar das crises, após a queda do Império Romano do Ocidente, e com a crescente estabilidade social, foi se organizando, principalmente com Carlos Magno, Séc. VIII, “o rei semianalfabeto” que teria fomentado a cultura com as “Escolas”, onde se buscava dar uma formação no estilo da educação romana com o Trívio (gramática, retórica e dialética) e do Quadrívio (geometria, aritmética, astronomia e música). Todas as disciplinas, no entanto, estavam submetidas à teologia. As Escolas se constituíam de três formas, ou estavam ligadas a um mosteiro (daí o nome de Escolas Monacais), ou estavam ligadas a uma Catedral (daí o nome de Escolas Catedráticas) ou

estavam ligadas à corte do rei e ao Palácio (daí o nome de Escolas Palatinas).

Segundo Reale e Antiseri (2007, p. 189-277), na virada do Séc. XII ao XIII, o mundo Ocidental tinha uma configuração bem diferente. O poder do Papa começava a ser questionado devido, muitas vezes à corrupção política e moral do próprio clero; os movimentos internos por reforma da Igreja, entre os quais o nascimento das Ordens Religiosas “Mendicantes” que pregavam a volta da pobreza evangélica para a Igreja, ainda somasse a isto, a redescoberta do pensamento filosófico de Aristóteles por meio de uma “nova e desafiante religião”, o Islã, que crescia de forma avassaladora e era sinônimo de “modernidade” e progresso. Foi com esse “fermento” que nasceram as primeiras Universidades, que serão palco de um dos grandes pensadores da Escolástica, ou seja, Tomás de Aquino, que será professor em Paris, em umas das principais Universidades do Séc. XIII.

Ainda para Reale e Antiseri (2007, p. 192) na Europa, podemos dizer que existem duas matrizes de ensino superior, a latina e a anglo-saxônica (inglesa). Em outras palavras poderíamos dizer: Bolonha/Paris e Oxford/Cambridge, sendo assim o ensino superior na Europa, tem suas raízes no direito, medicina e teologia. A partir dos séculos XII – XIII, a escola se configura como universidade, que é produto típico da Idade Média. O modelo das Escolas era constituído pelas Escolas da antiguidade, das quais se tentou a renovação e a continuação, mas para a universidade não havia modelo algum. O termo “universidade”, originalmente, não indicava um centro de estudos, e sim muito mais uma associação corporativa, muito semelhante ao que entendemos hoje como “sindicato”, que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas.

Bolonha e Paris representam cada uma, um dos dois modelos de organização em que se inspiraram, mais ou menos, todas as outras universidades. Em Bolonha (1158), prevaleceu a *universitasscholarium*,

isto é, a corporação estudantil. Em Paris (1200), prevaleceu mais o modelo *magistorum et scholarium*, espécie de corporação unitária de mestres e estudantes. Em Paris, buscou-se a ampliação da escola da Catedral de Notre-Dame, que por várias circunstâncias adquirira ao longo do século XII uma proeminência sobre todos os outros centros de estudo, atraindo estudantes de todas as partes da Europa, tendo inclusive especial proteção do Papado e da Cúria Romana, para assegurar sua liberdade de ensino. De fato, o próprio Tomás de Aquino será estudante e depois professor em Paris.

Na visão de Reale e Antiseri (2007, p.190) o Séc. XIII foi o marco do início do sistema universitário. A primeira universidade foi a de Bolonha, interessada mais no direito do que na teologia, e bem mais independente da autoridade eclesiástica. Já o primeiro e mais importante centro universitário de filosofia e teologia foi o de Paris. Graças, sobretudo, à especial proteção de Inocêncio III, transformou-se no verdadeiro cérebro da “república cristã”, uma forja na qual foi elaborada uma cultura teológica mais sólida.

Segundo Evandro Mirra (2009, p. 77), a universidade de Cambridge, em 1871, foi provavelmente a primeira a criar um programa formal de “cursos de extensão” a ser levado por seus docentes a diferentes regiões e segmentos da sociedade. Quase na mesma época, se tem registros de iniciativas similares em Oxford, com atividades concebidas como uma espécie de movimento social voltado para os bolsões de pobreza. Lembrando que Londres sofria as consequências da Revolução Industrial, com problemas sociais que desafiavam toda a sociedade. Por exemplo, os trabalhadores das minas inglesas em 1883 chegaram a contratar uma série de cursos de história. O que se pode perceber, no caso inglês da extensão, uma acentuação das características práticas do próprio tempo, já que o sistema universitário era paulatinamente visto como uma possibilidade de

diálogo com os graves problemas sociais derivados da revolução industrial na Inglaterra.

O modelo universitário de Bologna e Paris, após a Revolução Francesa (1789-1799), passou por um processo de forte oposição às concepções religiosas, acontecendo um movimento de independência; a própria teologia será excluída do currículo “civil”, ficando reduzida ao campo confessional, com forte oposição laica. Já nas Universidades de Oxford e Cambridge vai se diferenciando do modelo “latino”. No entanto até mesmo ao interno do modelo latino, isto é, Bologna e Paris, a relação com a sociedade vinha pelo viés de que a teologia ou o direito, para a universidade de Bologna, tinham sim uma aplicação prática, inclusive de trabalho voluntário nestas áreas. Mereceria maior aprofundamento o estudo sobre o viés da diferença da influência “liberal francesa”, que irá entusiasmar a Revolução Francesa no século XVIII. Já as Universidades de Oxford e Cambridge, de forma oficial manterá uma relação com o Estado inglês, que até os dias de hoje é de confissão anglicana, possuindo um currículo de formação teológica nos seus principais centros de formação civil, isto é, as Universidades de Cambridge e Oxford, que possuem um currículo oficial de graduação e pós-graduação na área teológica. Caso impensado nos sistemas que derivaram seus modelos universitários do sistema francês, como é o caso do sistema público brasileiro.<sup>4</sup>

O ano de 1878 marca o início do Pontificado de Leão XIII, que, apesar de ser conservador dentro da tradição de rejeição das “coisas novas”, deu início a um processo significativo de abertura ao mundo moderno, principalmente quanto aos graves problemas sociais dos operários que transformava a Europa do seu tempo. As conquistas das Revoluções

---

<sup>4</sup> Faculdade de Teologia na Universidade de Oxford. Disponível em: <<https://www.theology.ox.ac.uk/>> Acesso em: 20/10/2020; Faculdade de Teologia na Universidade de Cambridge. Disponível em: <<https://www.divinity.cam.ac.uk/>> Acesso em: 20/10/2020.

Industrial e Francesa trouxeram também desafios cruciais, pois existiam correntes que apresentavam soluções desprezando a Igreja ou a tradição cristã. Cabe chamar atenção aqui que estas duas grandes revoluções aconteceram na sede intelectual de dois grandes modelos de Universidades.

Na Universidade de Paris, de um passado muito ligado à Igreja, se fortalecia um movimento de rejeição da influência eclesiástica e também da teologia no seu currículo; já na Inglaterra, que estava separada do rebanho católico desde a Reforma Anglicana (1534), se dava uma ênfase no currículo “teológico reformado”, o que colocava a Igreja Católica numa posição de necessária reação contra esse movimento “moderno”. Sendo assim, Leão XIII será responsável por fomentar na Igreja uma reforma significativa no posicionamento das questões sociais e a retomada de uma influência no campo educacional teológico, bem como uma diretriz para as instituições de ensino católicas em todo o mundo Ocidental.

Com a encíclica *Aeterni Patris*, de 04 de agosto de 1879, que propunha a filosofia escolástica de Tomás de Aquino como antídoto para superar os erros modernos, chegando a conseguir certo destaque no fim de seu Pontificado, até mesmo com a promulgação da edição crítica dos estudos de Tomás, conhecida hoje como a “Leonina”, estes estudos serviriam como guia para as instituições educativas católicas, e também com a *Rerum Novarum* em 15 de maio de 1891 deu início ao que será no futuro a Doutrina Social da Igreja Católica. De fato, muito característico das instituições educativas católicas, é o caráter “religioso-social da educação”, diferenciando-se dos sistemas públicos e privados (MORAES, 2020).

De acordo com os estudos de Lafaye (1999), ao contrário do Brasil, que só viu serem criadas universidades no século XX, em vários países da América Latina as universidades surgiram ainda no século XVI, como é o caso da Universidade de Santo Domingo na América Central, que é de 1538; da Universidade de São Marcos, no Peru, que é de 1551; da

Universidade Real e Pontifícia da Cidade do México, que é de 1553; sendo que, no século XVII foram criadas universidades em Córdoba, em La Plata, em Cuyo, em Santiago do Chile; sendo que haviam três universidades em Quito já no século XVII. Seria muito discutível a visão de João Antônio de Paula (2013, p. 5-23), em que afirma que “essas instituições, quase sempre controladas por ordens religiosas, não ultrapassaram os limites de um ensino em tudo avesso à experimentação e à liberdade, ao mesmo tempo segregadoras, elitistas, não atendendo às camadas populares”; isso poderia ser questionável, se tivermos como base a ligação entre o ensino confessional com as questões sociais, uma diretriz presente nos sistemas educativos católicos. Mas é inegável que as primeiras universidades na América Latina nasceram de centros católicos e confessionais e só posteriormente sofreram o processo de estatização.

No entanto, pode-se pensar que a luta pela reforma universitária, que vai acontecer na América Latina, a partir de 1918, é parte de uma luta mais geral contra a permanência da dependência, contra a incompletude da construção nacional, expressa no absoluto distanciamento das universidades dos grandes problemas sociais, econômicos, políticos e culturais das nações latino americanas. Por uma pressão das camadas estudantis vai se operando uma estatização do sistema universitário e seu distanciamento do currículo da teologia, que vai ser novamente reduzido ao ensino clerical e eclesiástico.

Na visão de Mariategui (1981), o impulso vanguardista dos estudantes latino americanos foi a origem da reforma universitária, que ganhou contornos crescentes e radicais mediante a uma efetiva aproximação com o movimento operário de que dá conta a declaração de La Plata, que diz:

O problema educacional não é senão uma das faces do problema social, por isso não pode ser solucionado isoladamente; 2) a cultura de toda sociedade é

a expressão ideológica dos interesses da classe dominante. A cultura da sociedade atual é, portanto, a expressão ideológica dos interesses da classe capitalista; 3) a última guerra imperialista (1914-1918), rompendo o equilíbrio da economia-burguesa, colocou em crise sua própria cultura; 4) esta crise só pode ser superada com o advento de uma cultura socialista. (MARIATEGUI 1981, p. 150-151).

De acordo com João Antônio de Paula (2013, p.5-23), os dois grandes elementos que irão influenciar a América Latina serão: 1) Revolução Mexicana e a 2) Revolução Cubana; na sua análise, ele desconsidera por completo o trabalho, no meio universitário, do sistema católico, coisa que, a nosso ver, é um fator de limitação, pois desconsidera um ponto importante da constituição do nosso povo latino, ou seja, a questão religiosa, e até mesmo do diferencial de nossa religiosidade encarnada. A cultura universitária não pode excluir de forma preconceituosa nenhuma forma de saber, ainda mais um saber estruturado e com grande rigor de abstração, como é o caso da teologia clássica.

A partir da década de 60, como reação a uma ampla mobilização política da esquerda, vai se colocando uma série de golpes de estado de direita, que buscará deter a marcha da luta social no Brasil, na Argentina, no Uruguai, na Bolívia, no Chile, mediante a implantação de regimes ditatoriais de direita, que lançaram mão de um variado arsenal repressivo, que foi combatido por uma expressiva onda de radicalização política por parte de muitos grupos, em vários países da América Latina, que vão passar à luta armada, seja como instrumento de enfrentamento contra as ditaduras de direita, seja como instrumento de luta pelo socialismo a partir das experiências das revoluções chinesa e cubana. O sistema universitário público será visto como um perigo aos governos de direita, já os confessionais passam por um período de conflito de sua identidade, devido às mudanças profundas implementadas na Igreja Católica com o Vaticano II

(1962-1965), causando, assim, reações nas instituições de ensino católicas. No entanto, o currículo teológico, no Brasil, permaneceu recluso ao interno das universidades confessionais, católicas ou evangélicas (VASSELAI, 2001, p. 136 – 140).

A partir do processo de redemocratização, com a constituição de 1988, onde se firma a indissociabilidade no ensino superior entre Ensino, Pesquisa e Extensão, e o reconhecimento da colaboração das diferentes correntes confessionais na rede de educação, admitindo não só nas fases iniciais, mas com a falta de um sistema universitário capaz de absorver toda a demanda de estudantes brasileiros, foi se operando uma paulatina abertura do ensino superior ao sistema confessional e privado. Mas, mesmo com as reformulações da legislação do ensino superior, não dispomos na rede do ensino público um único curso de teologia, mas estão como possibilidade dentro do sistema privado ou confessional e submetidos ao instrumento de avaliação do ministério da educação brasileiro, se estes forem “oficiais”, com reconhecimento estatal (STALLIVIERI).

Para a organização dos variados currículos dos cursos de teologia, nas diferentes instituições, se percebe a necessária fundamentação dos mesmos em parâmetros legais, como na Constituição Federal de 1988, na LDB. 9.394/96, nos vários pareceres CES 241/99, e recentemente, na Resolução do CNE/nº 04, de 16 de setembro de 2016, que instituiu, pela primeira vez no Brasil, as diretrizes curriculares nacionais para os cursos de graduação em teologia e dá outras providências relevantes, mesmo que a teologia seja, talvez, a única graduação que é regulada pelo Ministério da Educação, mas que está fora do sistema público do ensino superior (PAULY, 2006).

Vale recordar que a definição das diretrizes curriculares nacionais foi um fator decisivo para que os estudantes de teologia no Brasil realizassem também o Exame Nacional de Desempenho do Estudantes-Enade, com maior segurança quanto ao currículo a ser avaliado, já que o primeiro

exame realizado, em 2015, foi anterior à instituição das diretrizes nacionais para as graduações dos cursos de teologia. O segundo exame foi em 2018, com maior definição e clareza curricular, mas que vincula questões entre teologia e ciências da religião.

Uma graduação que está se fortalecendo no sistema público são as “ciências da religião”, assumindo de forma geral, temas e problemas que até então eram patrimônios da filosofia da religião ou até mesmo da teologia. Porém, esses cursos ainda não possuem exames de Enade, por não contarem com um número mínimo de cursos no Brasil, mas mesmo assim, são bem mais aceitos no âmbito da educação superior pública que a teologia (PORTARIA NORMATIVA n° 840/2018).

## **1.2 A história da Filosofia Medieval como disciplina, desafios para implementação de um currículo básico nas graduações do Brasil**

Se a teologia não faz ainda hoje parte dos cursos de graduação do ensino superior público no Brasil, temos uma disciplina no currículo dos cursos de filosofia que passou por uma situação similar de rejeição no sistema público, com sua permanência, restrita ao sistema privado e confessional, mas que depois do amadurecimento e de um relativo consenso, foi admitida como uma disciplina inserida em um dos eixos fundamentais de formação filosófica, isto é, a história da filosofia, superando certo preconceito em relação à filosofia medieval, não mais como “teologia”, onde a forma de filosofar dos medievais, depois de superada as desconfianças, passou a ser implementada nas graduações, mas ainda não de forma obrigatória. Temos a década de 90 como a década em que a primeira instituição pública implementou uma disciplina de filosofia medieval, isto é, a Universidade de São Paulo - USP, onde hoje conta com um importante centro de pesquisa em filosofia medieval, o CEPAME, fato que influenciará outras instituições públicas a implementarem a disciplina

de filosofia medieval. Mas basta uma rápida pesquisa nos currículos dessa disciplina, nas diferentes instituições, para perceber as diferenças curriculares, até mesmo com discussões quanto ao que se entende pela metodologia de estudo/ensino da filosofia medieval (COSTA, 2006).

Como metodologia para tratar desse tema iremos analisar, de forma especial, os currículos dos cursos de filosofia da Universidade de São Paulo - USP, da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, e outras universidades públicas, bem como algumas universidades e faculdades confessionais. O foco da análise será identificar as diversas ementas, e consequentemente os diferentes componentes curriculares dentro da disciplina “história da filosofia medieval”, identificando se a Patrística é considerada como “medieval”, se existe referência à filosofia medieval islâmica e judaica, ou se é reduzida a Escolástica. Outro grande desafio será a observação quanto a forma de abordagem do currículo, isto é, se o curso é “cronológico” ou de “temas” de abordagem. Pode parecer irrelevante, mas a diferença na forma de abordagem pode levar a considerações prejudiciais, de uma visão “cronológica” do desenvolvimento da filosofia, como se a sucessão histórica fosse uma “evolução”, coisa muito complicada de se considerar, já que na filosofia não existe superação, mas identificação e escolhas de diferentes métodos de estudo da filosofia e de seus diferentes problemas. Esclarecemos que não temos a pretensão de fazer uma crítica de quem tem a “razão” na definição do melhor currículo. O questionamento que temos intenção de provocar é quanto à dificuldade desse componente ser avaliado pelo Enade, já que não temos uma definição básica dos elementos que deveriam ser trabalhados pelo currículo da filosofia medieval. E ainda, o componente curricular não deve ser “reduzido” ao Enade, mas sim um ensino para a vida e para fomentar a pesquisa (LOUREIRO, 2001).

A disposição do período do estudo curricular da filosofia medieval é também um indicativo do formato da disposição, da articulação curricular, ou seja, se foi ou não adotado um eixo temático que estrutura todo o curso e suas discussões. É sabido que os cursos de filosofia de matriz confessional, geralmente no passado, seguiam o modelo de estruturar os períodos com a história da filosofia, onde se partia da filosofia antiga, passando pela medieval, moderna e contemporânea. E no sistema federal não se seguia esse eixo, mas se estudava autores ou a história da filosofia sem o recorte “cronológico”, justamente para evitar a falsa ideia de uma evolução filosófica (NASCIMENTO, 2012, p. 403 – 427). Mas como ficou essa organização ou disposição nos currículos atuais, no que se refere à filosofia medieval? Vejamos, a seguir, alguns exemplos:

De forma geral até a introdução do currículo da filosofia medieval nas universidades públicas, tínhamos no Brasil uma divisão curricular que se organizava, como já mencionado, nas confessionais, seguindo a história da filosofia de forma cronológica, perfazendo os períodos do curso numa sequência que partia da filosofia antiga e chegava até a filosofia contemporânea. Davam-se, também, ênfases em disciplinas filosóficas, como a “filosofia da religião”, metafísica, ontologia, etc. Já nos cursos de filosofia das universidades públicas se evitavam qualquer tipo de cronologia entre os períodos da história da filosofia. Um estudante, por exemplo, dos períodos iniciais, poderia fazer a filosofia antiga, Platão, e escolher fazer também a filosofia moderna, Descartes. O que no currículo das universidades confessionais isso era muito improvável (NASCIMENTO, 1992).

Com a organização do sistema nacional de avaliação do Ministério da Educação dos cursos de graduação, foi se operando a busca da definição dos eixos fundamentais dos cursos de filosofia no Brasil. É com base nesses eixos que se realiza, teoricamente, a elaboração da avaliação do Enade de

cada curso. Sendo assim, por meio do Parecer CNE 492/2001, ficou decidida a carga horária mínima de um curso de filosofia, bem como os eixos formativos: história da filosofia, epistemologia, ética, lógica, filosofia geral e problemas metafísicos. Observa-se que não se definem as cargas horárias de tais eixos, mas que esses eixos serão presentes na avaliação do Enade e se tornam obrigatórios para a aprovação dos Projetos Pedagógicos dos cursos de filosofia, assim asseveram as Diretrizes nacionais dos Cursos de Filosofia no Brasil. Até 2011 a avaliação do Enade se dava por curso, por meio de um mesmo questionário, com algumas questões específicas para diferenciar o Bacharelado da Licenciatura. Isso mudou a partir de 2014, onde se aplicará uma avaliação para as Licenciaturas e Bacharelados com provas diversificadas, mas quanto ao componente da Filosofia Medieval observaremos que as questões são iguais, com a diferença que no questionário do Bacharelado conta com uma questão a mais, conforme consta nos resultados do Exame Nacional.

Outra diferença na organização geral dos currículos dos cursos será a possibilidade de núcleos formativos comuns, com a posterior definição entre Bacharelado ou Licenciatura, isto é, os chamados cursos *ABI*, ou seja, com *Áreas Básicas de Ingresso*. Na prática, essa modalidade, que tem crescido tanto no sistema público quanto confessional/privado, consiste que para um mesmo grupo de alunos, que fizeram uma seleção de ingresso, os mesmos podem fazer uma formação de conteúdos curriculares juntos, para depois de alguns períodos se dividirem entre bacharelado ou licenciatura, sem a necessidade de se fazer dois cursos inteiramente independentes, se pode fazer o curso no formato *ABI*, um único curso com duas “ênfases”, ou bacharelado ou licenciatura.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre Área Básica de Ingresso, veja: <<https://www.educamaisbrasil.com.br/educacao/sisu/o-que-significa-abi-area-basica-de-ingresso-no-sisu>> Acesso em: 20/10/2020.

Vale recordar que várias instituições, que apresentaremos a seguir, se mantiveram no formato de Licenciatura ou só Bacharelado. Quando for o caso de um *ABI*, indicaremos no texto, mas essa distinção não imprime uma grande diferença na abordagem curricular da filosofia medieval. Outra consideração que gostaríamos de fazer é deixar claro que o presente trabalho não tem a intenção de fazer uma análise de juízo de valor dos diferentes currículos de filosofia medieval nas graduações no Brasil. Temos somente a intenção de apresentar as diferenças, sabendo que entre a data da pesquisa e a eventual publicação da mesma, as instituições citadas poderão operar mudanças nos seus currículos, por isso esclarecemos que os currículos foram citados coletando as informações nos sites oficiais das instituições citadas.<sup>6</sup>

A Universidade Federal do ABC, a Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Universidade de São Paulo - USP, tem seu currículo nitidamente, até 2018, como *Área Básica de Ingresso - ABI*, onde as disciplinas do núcleo comum são obrigatórias para todos os alunos, tanto da licenciatura, quanto do bacharelado. Outra diferença que implicará na oferta diversificada de currículos nas disciplinas de filosofia medieval, seria sua subdivisão em: I, II, III, IV, V, como no caso da Universidade Federal do Paraná, que tem além de História da filosofia patrística e medieval I, II, III, IV, V, ainda tem os tópicos especiais em história da filosofia patrística e medieval I e II.

A UNICAMP, que oferece também várias disciplinas, porém para os alunos de graduação somente uma conta como obrigatória e as outras como optativas ou eletivas, além de grande variedade nas ementas. Já no caso da USP, tem seu eixo estruturado na história da filosofia, mas não em

---

<sup>6</sup> Para algumas instituições não localizamos as Ementas, ou "Programas", pois algumas apenas apresentam a matriz curricular por períodos.

uma linha “cronológica”, pois tem presente no currículo a filosofia medieval, de forma obrigatória e optativa/eletiva, sendo assim, no terceiro período tem de forma optativa eletiva a disciplina história da filosofia medieval III, mas no quarto período tem história da filosofia medieval I de forma obrigatória, depois, no quinto, história da filosofia medieval II e, no oitavo período, também conta com história da filosofia medieval IV de forma optativa/eletiva. A flexibilização do currículo geral do curso da USP chama atenção, já que a carga horária geral obrigatória é de 1920h, com mais 1080h de disciplinas optativas/eletivas. Para a Licenciatura como obrigatória são 855h, optativas 120, mais 400h de Estágio. Porém para a licenciatura é pré-requisito ter cursado o Bacharelado em Filosofia.<sup>7</sup>

Geralmente nas universidades em que a área de filosofia medieval está solidificada e, poderíamos dizer até diversificada, encontramos essa diversidade também refletida no currículo. Por exemplo, a Universidade Federal do ABC possui uma delimitação da história da filosofia medieval Séc. IV-X, e história da filosofia medieval Séc. XI-XIV. Enquanto na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP teremos história da filosofia medieval árabe e história da filosofia medieval latina, uma ministrada no quarto período e outra no sexto. Na Universidade de São Paulo - USP, como já mencionado, teremos no quarto período história da filosofia medieval I, com 120h, no quinto período, história da filosofia medieval II, e no oitavo período história da filosofia medieval IV, mas fica evidente que não seguem uma linha do curso como cronológica, já que no quinto período é ofertada história da filosofia medieval II e história da filosofia

---

<sup>7</sup> Para as informações referente ao curso de filosofia da USP, um dos mais tradicionais e melhor avaliado no Brasil, veja: <<http://filosofia.fflch.usp.br/graduacao>> Acesso em: 12/10/2020.

moderna IV, também no oitavo período se oferta história da filosofia medieval IV e a história da filosofia moderna VI.<sup>8</sup>

Na Universidade Estadual de Campinas- UNICAMP se oferece uma disciplina como história da filosofia medieval, com 06 créditos. Na Universidade Federal de Pelotas, com a disciplina de história da filosofia medieval, com 4 créditos, e 68h. Já a Universidade Federal do Paraná se destaca pela quantidade de disciplinas optativas abordando o tema da história da filosofia patrística e medieval, até mesmo mais do que qualquer Universidade Católica. Entre os currículos analisados, de forma especial o currículo da Universidade Federal do Rio de Janeiro, apresenta uma disciplina de filosofia medieval, com 4 créditos, onde na ementa, como analisaremos mais adiante, mistura a Patrística e a Escolástica como o título de “filosofia medieval”. Fato similar com a Universidade Federal de Minas - UFMG, que também só apresenta uma disciplina de história da filosofia medieval de 60h. Já a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, tem maior diversidade, já que apresenta filosofia medieval I, II e III. Mas que a obrigatoriedade seria de uma disciplina de 60h deste conteúdo curricular.<sup>9</sup>

Do exposto, pode-se perceber que não temos um consenso nos componentes do currículo de filosofia medieval quanto ao título da disciplina, nem mesmo quanto aos créditos, ou diversidade de opções para se cursar esse componente. Outro fato que pode ser observado é a flexibilização de se cursar estes componentes, apesar de alguns currículos indicarem ainda, como pré-requisito, ter cursado a filosofia antiga, vindo na filosofia medieval como uma receptora da filosofia antiga. Porém já para se cursar a

---

<sup>8</sup> Para as informações sobre o currículo do Bacharelado da USP, veja: <<https://uspdigital.usp.br/jupiterweb/listarGradeCurricular?codcg=8&codcur=8010&codhab=103&tipo=N>> Acesso em: 12/10/2020.

<sup>9</sup> Todas essas informações foram coletadas por pesquisa realizada no site oficial das referidas instituições no mês de outubro de 2020.

filosofia moderna, não teria esse “pré-requisito”, ou seja, como se a filosofia medieval pudesse ser “saltada”. O que pode revelar a compreensão que a filosofia moderna não tenha nenhum “débito” fora de si mesma. Se assim o fosse, isso seria deveras questionável.

Nas universidades confessionais católicas ou evangélicas, como a presbiteriana Mackenzie, se percebe uma tendência a organizar o currículo da história da filosofia medieval de forma cronológica, onde essa disciplina está entre o segundo ou terceiro período, seguindo a cronologia da história da filosofia antiga, muitas vezes compartilhada no mesmo período com uma “Introdução à Filosofia”, ou “Cultura antiga/Grega”. Mas um fato que foi de relativa surpresa na nossa pesquisa foi que o currículo da filosofia medieval nas universidades confessionais está até mais reduzido do que em certos centros, como USP e UFPR, que oferecem um leque bem maior de opções de estudo desse componente curricular. Como exemplo citamos o currículo da PUC/SP que divide seu curso de filosofia com base na história da filosofia I, II, III, IV, V e VI. A PUC/MG introduz a história da filosofia medieval no terceiro período, dedicando ainda um seminário com o mesmo tema. A PUC/PR, até 2018, trabalhava com a presença de 3 componentes curriculares, uma disciplina de Literatura Patrística I-II, cada componente com 40h, e uma disciplina de história da filosofia medieval de 80h. Porém, com uma reforma aprovada do Projeto Pedagógico, a partir de 2019 o componente da história da filosofia patrística e medieval ficou no segundo período com 80h, uma redução de metade da carga horária. Na PUC/RJ, também é sintomática a crise do componente curricular da história da filosofia medieval, já que somente no terceiro período temos uma

disciplina de história da filosofia medieval, com 4 créditos; já outros períodos da história da filosofia tem o dobro de créditos e carga horária.<sup>10</sup>

Tendo presente nossa área de atuação na pesquisa em filosofia medieval, na região norte, nossa pesquisa também se preocupou em fazer um levantamento especial sobre as Universidades Federais do Acre e Rondônia sobre o currículo da filosofia medieval, analisando as possíveis mudanças, como também as datas de organização dos cursos de filosofia nestes dois contextos. No Acre, o primeiro curso de filosofia a ser aprovado pelo ministério da Educação foi o curso da Faculdade Diocesana São José- Católica do Acre - FADISI, Faculdade ligada à Igreja Católica e consequentemente a pioneira no Acre na formação filosófica. O segundo curso foi o da Universidade Federal do Acre - UFAC, mas a diferença é que na FADISI tem-se um Bacharelado em filosofia, na Universidade Federal do Acre uma Licenciatura, daí a grande importância desse curso na formação dos novos professores de filosofia no Estado do Acre.<sup>11</sup>

Quando analisamos os currículos das instituições católicas no Acre e Rondônia, percebe-se, muito clara, a linha formativa privilegiando um desenvolvimento “cronológico” da história da filosofia, iniciando com a história da filosofia antiga e se desenvolvendo até os últimos períodos do curso. Na Católica de Rondônia, temos história da filosofia II (Medieval) com 80h, e todos os outros períodos da história da filosofia com a mesma carga horária. Já na Faculdade Diocesana São José- FADISI, temos no

---

<sup>10</sup> Nossa pesquisa coletou os dados dos sites no mês de outubro de 2020, depois em uma reunião da equipe realizada de forma virtual devido a Pandemia da Covid 19, analisamos os diferentes currículos e sua disposição por períodos, analisando a carga horária e créditos.

<sup>11</sup> Para o curso de Filosofia da FADISI, veja: <<http://fadisi.com.br/filosofia/>> Acesso em: 15/10/2020. Para o curso de Filosofia da Universidade Federal do Acre, veja: <<https://portal.ufac.br/ementario/curso.action?v=224>> Acesso em: 15/10/2020.

segundo e terceiro períodos a disciplina de história da filosofia medieval I e II, cada uma com 60h, totalizando 120 horas.<sup>12</sup>

De uma rápida análise do currículo geral do curso de filosofia da FADISI, observa-se que a história da filosofia antiga com 90h e a história da filosofia contemporânea com 90h são as que apresentam menor carga horária do que o currículo da história da filosofia medieval. Outro ponto que chama certa atenção é o currículo da filosofia medieval na Universidade Federal do Acre, já que o curso de filosofia segue uma clara imposição cronológica, onde cada período conta com uma história da filosofia, com a mesma carga horária. O curso atual está em processo de reformulação, o que pode ocasionar mudanças nesse quadro ou mesmo escolhas na organização geral do currículo da Licenciatura em Filosofia.<sup>13</sup>

Nesse tópico, não tivemos a pretensão de descrever os diferentes projetos pedagógicos dos cursos de filosofia pelo Brasil, nossa intenção foi apontar a diferença da carga horária e a disposição dos componentes curriculares da filosofia medieval em relação aos outros componentes curriculares nos diferentes projetos pedagógicos.

### **1.2.1 Alguns exemplos da diversidade de ementas do componente curricular “história da filosofia medieval”**

Após apresentar a diferença de carga horária e de disposição do componente da filosofia medieval nos cursos de Bacharelado e Licenciatura de Filosofia, pretendemos indicar também alguns pontos quanto às ementas trabalhadas nos diferentes currículos. Nunca é demais afirmar que nosso levantamento é em uma linha de descrição mais do que de ponderação sobre “a melhor ementa”, pois sabemos que a questão da definição

---

<sup>12</sup>Para o curso da Faculdade Católica de Rondônia, veja: <<https://fcr.edu.br/graduacao/filosofia/>> Acesso em: 15/10/2020.

<sup>13</sup> Para todas as informações sobre o curso mencionado, veja: <<http://fadisi.com.br/filosofia/>> Acesso em: 15/10/2020.

curricular passa também por uma questão de escolha, mas nosso questionamento é ponderar a dificuldade do estudante ou mesmo do professor, que não pode alterar uma ementa de curso, trabalhar certas escolhas do componente curricular da filosofia medieval e do desempenho dos alunos na avaliação do Enade. É claro que os cursos, e mesmo a pesquisa e o ensino da filosofia medieval não se deve somente à necessidade de ser avaliado pelo exame nacional, mas é um estudo que visa conhecer a grande diversidade da filosofia para valorizar as diferenças, levando a uma convivência mais pacífica e tolerante com a diferença no desenvolvimento dos elementos de criticidade e respeito. Esse é o foco central também de uma educação para a vida e não somente para o mercado (SANTOMÉ, 2003).

Na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, existe uma disciplina obrigatória com o título de história da filosofia medieval, com a seguinte ementa: “A unidade curricular propõe examinar textos filosóficos do período e suas relações com o pensamento cristão”. Quanto às disciplinas optativas, elas se subdividem em três: 1ª história da filosofia medieval latina: “A unidade curricular propõe examinar textos filosóficos *latinos* do período e suas relações com o pensamento cristão”. Na 2ª disciplina optativa analisada, temos o título: “história da filosofia medieval árabe”, com a ementa: “A unidade curricular propõe examinar a tradição medieval do pensamento árabe em suas diversas vertentes face ao racionalismo cristão e pensamento judaico”. A 3ª teremos: “história da filosofia medieval judaica em suas diversas vertentes face ao racionalismo cristão e pensamento árabe”.<sup>14</sup>

Como podemos perceber, a ementa da história da filosofia medieval, obrigatória, é bem ampla, mas indica a necessidade, independente do

---

<sup>14</sup> Para o acesso à Ementa, veja: <<https://www.unifesp.br/campus/gua/matriz-curriculares/filosofia>> Acesso em: 20/10/2020. Para o núcleo de pesquisa em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental, veja: <<https://www.sites.google.com/site/nurunifesp/>> Acesso em: 20/10/2020.

autor que for abordado, de se fazer referência ao pensamento cristão, não especificando Patrística ou Escolástica. Quanto às ementas das optativas, estas preservam uma abertura a diversas escolhas, mas indicando recortes mais como latinos, árabe e judaica.

A seguir analisaremos a ementa do curso de filosofia da Universidade Federal do Paraná, uma das mais antigas universidades do nosso País. O curso de filosofia medieval conta com uma disciplina obrigatória de 90 horas, com o título de história da filosofia patrística e medieval I; em 2020 o título da disciplina mudou para simplesmente filosofia medieval I e tem como ementa: “Estudo de um ou mais autores clássicos e/ou temas fundamentais das filosofias correspondentes ao período da Patrística e da Idade Média (Santo Agostinho e/ou Santo Tomás de Aquino)”. Observa-se que, mesmo dando a possibilidade de escolha, a própria ementa parece deixar claro que se deva trabalhar Agostinho e Tomás de Aquino. Mas, como optativas, contam com no mínimo 6 disciplinas que tratam do componente da filosofia medieval. E para a realização das optativas são pré-requisitos as histórias da filosofia antiga e medieval, como também as introduções à filosofia. Isto implica que um aluno não conseguiria se matricular no primeiro período em uma dessas disciplinas optativas do componente medieval. As disciplinas que elencamos são:<sup>15</sup>

HF344 – História da Filosofia Patrística e Medieval II (Optativa). Ementa: “Estudo de tema ou temas centrais da Filosofia Patrística e Medieval, em um ou mais autores, passíveis de tratamento numa introdutória. (A apropriação do neoplatonismo e do aristotelismo pelos filósofos medievais e pelos pais da Igreja)”. Carga horária semanal: 04h Carga total: 60h Pré-requisitos: HF300 ou HF305 ou HF362 ou HF397.

---

<sup>15</sup> Para o acesso à Ementa, veja: <<http://www.humanas.ufpr.br/portal/filosofia/graduacao/matriz-curricular/>> Acesso em: 20/10/2020.

HF095 – História da Filosofia Patrística e Medieval III (Optativa).

Ementa: “Estudo das questões da História da Filosofia Patrística e Medieval, segundo um tratamento mais aprofundado. (A querela dos Universais, teorias da Iluminação, Analogias do Ser)”. Carga horária semanal: 04hCarga total: 60h Pré-requisitos: HF093 + (HF075 ou HF081 ou HF119 ou HF120).

HF050 – História da Filosofia Patrística e Medieval V (Optativa).

Ementa: “Estudo de tema ou temas centrais da Filosofia Patrística e Medieval, em um ou mais autores, passíveis de tratamento aprofundado (a apropriação do neoplatonismo e do aristotelismo pelos filósofos medievais e pelos pais da Igreja)”. Carga horária semanal: 04hCarga total: 60h Pré-requisitos: HF343.

HF346 – Tópicos Especiais em História da Filosofia Patrística e Medieval I (Optativa). Ementa: “Estudo de tema ou temas específicos e pontuais da História da Filosofia Medieval (sobre o *subjectummetaphisicae*, transcendentais e supra-transcendentais, provas pré-modernas da Existência de Deus, intelectualismo e anti-intelectualismo na Patrística, a contingência em Scotus)”. Carga horária semanal: 04hCarga total: 60h Pré-requisitos: HF300 ou HF305 ou HF362 ou HF397.

HF347 – Tópicos Especiais em História da Filosofia Patrística e Medieval II (Optativa). Ementa: “Estudo de tema ou temas centrais da Filosofia Patrística e Medieval, em um ou mais autores, passíveis de tratamento numa abordagem aprofundada. (A apropriação do neoplatonismo e do aristotelismo pelos filósofos medievais e pelos pais da Igreja)”. Carga horária semanal: 04hCarga total: 60h Pré-requisitos: HF300 ou HF305 ou HF362 ou HF397.

É possível perceber que nas disciplinas optativas segue-se uma linha de tema específicos abordados pelas ementas, como o tema do Universais, analogias do Ser, teoria da Iluminação, neoplatonismo, a recepção do

aristotelismo, sobre o *subjectummetaphisicae*, transcendentais e supra-transcendentais, provas pré-modernas da Existência de Deus, intelectualismo e anti-intelectualismo, a contingência em Scotus, etc. Sendo assim, o discente tem a possibilidade de aprofundar bastante seu conhecimento na Filosofia Medieval, levando em conta que estas grandes Universidades dispõem de professores que possam também dar condições de se trabalhar de forma mais aprofundada e específica. Uma realidade que infelizmente não temos, em geral, na região norte do Brasil.

Apresentaremos agora a ementa do curso de história da filosofia medieval da Universidade Federal de Minas, que conta com uma disciplina de 60h, para tratar o componente da filosofia medieval, com a ementa: “Proporcionar ao aluno um horizonte temático de discussões a respeito do pensamento medieval, de modo a contextualizar as grandes linhas desse pensamento dentro da história da filosofia, suas vinculações com o pensamento grego e seus desdobramentos no pensamento moderno”. Uma ementa bem geral, que indica um percurso de contextualização como elemento de horizonte temático, entre a filosofia antiga e medieval, e a medieval com o pensamento moderno. Não faz referência a nenhum autor em específico. A carga horária de 60h pode ser um fator limitante, que dificulta ao professor poder abordar e aprofundar obras específicas desse período.<sup>16</sup>

A próxima ementa que abordaremos, como forma ilustrativa, é o currículo de filosofia medieval da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, com a disciplina de 60h, com o título de: filosofia medieval, com a ementa: “introdução às principais temáticas do pensamento medieval-cultura grega e cultura cristã; aspectos da síntese agostiniano-platônica; fé e razão no pensamento medieval; a questão dos universais; místicos e

---

<sup>16</sup> Para acesso à Ementa da disciplina, veja: <<https://filosofia.fafich.ufmg.br/>> Acesso em: 20/10/2020.

dialéticos; o texto e a pedagogia medieval; aspectos das sínteses escolásticas. O nominalismo”. Essa ementa aborda tanto o aspecto contextual, quanto os temas específicos, como: os universais, nominalismo, fé e razão, etc.<sup>17</sup>

O componente curricular de história da filosofia medieval da Universidade Federal de Pelotas - UFPEL, com uma carga horária de 90h, tem uma ementa bem ampla, que diz: “O pensamento medieval; filosofia e religião cristã; Patrística Grega e Latina; Escolástica”. Percebe-se a delimitação da filosofia medieval, como pensamento cristão, já que se centra na Patrística Grega e Latina, bem como a Escolástica.<sup>18</sup>

A seguir veremos o componente curricular de história da filosofia medieval da Universidade Federal de Rondônia- UNIR, uma disciplina com 80h, e que tem a ementa que inclui o contexto, bem como influências, estudo de autores da Patrística, ou seja, da Antiguidade tardia, Escolástica e os temas clássicos do nominalismo, realismo e os universais, a ementa completa é: “As raízes do pensamento medieval: o legado greco-romano, o legado judaico-cristão. O estudo de autores da Patrística e da Escolástica. Nominalismo e Realismo e a questão dos Universais. Discussão dos filósofos medievais a partir de seus textos. A relação entre filosofia e história na época medieval”.<sup>19</sup>

O curso de filosofia da Universidade Federal do Acre chama atenção por seguir a disposição cronológica, como já foi mencionado. No tocante ao currículo da filosofia medieval, temos duas disciplinas obrigatórias e uma optativa. De forma geral as ementas não mencionam autores, mas ficam na definição das questões metafísicas, cosmológicas e gnosiológicas.

---

<sup>17</sup> Para acesso à Ementa da disciplina, veja: <<https://xn--graduao-2waga.ufrj.br/index.php/cursos-de-graduao-mainmenu-124/161-cursos/f/129-filosofia>> Acesso em: 15/10/2020.

<sup>18</sup> Para acesso à Ementa, veja: <<https://institucional.ufpel.edu.br/cursos/cod/2010>> Acesso em: 20/10/2020.

<sup>19</sup> Para acesso à Ementa do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia ministrada pelo Prof. Dr. Marcio de Lima Pacheco, veja: <<http://www.dfil.unir.br/pagina/exibir/66>> Acesso em: 20/10/2020.

Uma ementa fundada em problemas. Observamos que encontramos duas outras instituições com ementas praticamente idênticas, a PUC/RJ e a Faculdade Diocesana São José- A Católica do Acre- FADISI. As disciplinas da UFAC são: história da filosofia medieval I com 60h, com a seguinte ementa: “Estudo das principais questões metafísicas, cosmológicas e gnosiológicas e das soluções propostas pelas correntes filosóficas da patrística”; e a história da filosofia medieval II com mais 60h, com praticamente a mesma ementa, mas indicando a Escolástica como foco. Ementa: “Estudo das principais questões metafísicas, cosmológicas e gnosiológicas e das soluções propostas pelas correntes filosóficas da Escolástica”; a disciplina de tópicos especiais em história da filosofia medieval, apenas tem como ementa: “Aprofundamento de questões desenvolvidas em história da filosofia medieval I e II”. De certa forma, a disciplina de tópicos deixa grande liberdade de atuação, mas praticamente limita o componente curricular da filosofia medieval aos problemas da Patrística e da Escolástica, deixando de abordar o que se refere à Filosofia Islâmica ou Judaica.

Quanto ao currículo das instituições confessionais, apresentaremos o currículo da PUC/RJ, que tem uma disciplina com o título de história da filosofia medieval, com 60h, tendo como ementa: “Estudo das principais questões, metafísicas, cosmológicas e gnosiológicas e das soluções propostas pela filosofia no período compreendido entre a Patrística e o século XV”. O que chamou atenção na pesquisa foi a reduzida carga horária, de 60h, para se abordar a Patrística e o Século XV, ou seja, o fim da Escolástica.

A PUC/MG, trabalha a história da filosofia medieval no seu terceiro período do curso, mesmo tendo uma disciplina específica, o componente curricular da filosofia medieval é explorado em outras disciplinas do terceiro período com carga horária de 60h. Tem-se na ementa da disciplina

história da filosofia medieval: A tradição filosófica grega e os novos conceitos da mensagem cristã: a Patrística. A síntese de Agostinho. O século XIII: a influência da cultura Árabe. A filosofia Escolástica: Anselmo, Pedro Abelardo, Boaventura, Tomás de Aquino e Duns Escoto. A questão dos universais e o conflito em torno do nominalismo. Outra disciplina é a Metafísica I- e temos na ementa: “Fundamentos da Metafísica - Platão e Aristóteles. Metafísica e Ontologia. A síntese medieval: Tomás de Aquino. Metafísica Medieval: a Primeira e segunda Escolástica. Razão e Fé”. Depois, ainda tem um seminário neste período dedicado ao componente da filosofia medieval: Seminário de história da filosofia medieval com o tema: Da Ética grega à Ética cristã. Ética Medieval: Agostinho, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart e Duns Escoto. De forma geral, entre as disciplinas e seminário, são abordados vários temas e autores da filosofia medieval.

A Pontifícia Universidade Católica de Campinas- PUC Campinastrabalha já no segundo período do curso de filosofia a disciplina: Patrística e Escolástica, com 60h.A disciplina apresenta uma carga horária bem reduzida para se trabalhar o componente curricular, tendo como ementa: “Estudo da história e das correntes filosóficas do período medieval. Analisar as principais escolas e suas influências da patrística à escolástica. Neoplatonismo; a questão da razão e fé; o nominalismo e a questão dos universais”.<sup>20</sup>

Um dos currículos com maior concentração de componentes de filosofia medieval é da Universidade de São Paulo - USP, com seu curso de filosofia, sendo um dos mais tradicionais e a primeira instituição que incluiu, na década de 90, o currículo de Filosofia Medieval. Pela pesquisa digital no site e pelo acesso aos planos de curso das disciplinas, não

---

<sup>20</sup> As Católicas de Campinas e Goiás apresentam um Programa na graduação organizado não pela história da Filosofia, mas por eixos temáticos, veja: <<https://www.puc-campinas.edu.br/graduacao/filosofia-Licenciatura/>> Acesso em: 10/20/2020.

encontramos as “ementas”, mas as indicações dos programas a serem ministrados, como por exemplo as seguintes disciplinas: <sup>21</sup>

FLFo268 - História da Filosofia Medieval I, com o programa resumido: Primeira abordagem da temática filosófica de Agostinho de Hipona: as relações entre fé e razão, a concepção de conhecimento e temas centrais decorrentes. Com carga horária de 120h.

Outra disciplina: FLFo468- História da Filosofia Medieval III (optativa para o terceiro período); Programa resumido: Apresentação de tópicos específicos segundo as linhas mestras do pensamento patrístico e medieval: a reelaboração do neoplatonismo por Agostinho; os desenvolvimentos agostinianos até Anselmo de Cantuária; a recepção medieval de Aristóteles e a tensão com o neoplatonismo; o contato com a filosofia árabe; a constituição da teologia como ciência e a separação da metafísica, a reação de Duns Escoto e de Guilherme de Ockham contra o caráter aristotélico da teologia de Tomás de Aquino; a ruptura da metafísica tradicional em Ockham.

Uma terceira disciplina é ofertada no quinto período, FLFo269 - História da Filosofia Medieval II, com o Programa resumido: A filosofia medieval é, paradoxalmente, um dos campos de estudo mais novos no âmbito da História da Filosofia; há poucas décadas e muito gradualmente tem sido possível um trabalho de caráter não apologético e claramente determinado pelo interesse específico que os autores medievais despertam no historiador da filosofia. O tema, a ser apresentado segundo o aprofundamento de alguns dos eixos elencados, a recepção da filosofia antiga e de seu desenvolvimento pelo ocidente latino medieval, serve de guia para o tratamento das questões indicadas.

---

<sup>21</sup> Todas as informações referentes às disciplinas citadas neste trabalho, foram utilizadas as informações do site oficial da instituição, veja: <<https://www.fflch.usp.br/>> Acesso em: 2120/2020.

Até no oitavo período ainda tem a possibilidade de se cursar a disciplina FLF0511- História da Filosofia Medieval IV. Programa simples: Tendo como concepção da política como área de reflexão autônoma parece ausente das principais fontes patrísticas do pensamento medieval. O exemplo maior talvez seja Agostinho, para o qual a cidade bem ordenada só pode ser concebida como aquela na qual o homem orienta-se para aquilo que lhe é superior- Deus, seu princípio e seu fim. Essa visão da política como necessariamente submetida a um plano superior começa a se modificar com a tradução de Aristóteles para o latim a partir do século XII. A transformação se cristaliza em meado do século seguinte, em uma obra como a de Tomás de Aquino. A partir daí, temos os casos de Egídio Romano, no século XIII, que tomará partido na grande disputa tardo-medieval acerca da relação entre poder eclesiástico e poder secular, e, já no século XIV, o de Guilherme de Ockham, que proporá a separação entre os poderes. O que se pretende neste curso é mostrar como- tendo por pano de fundo a leitura de Agostinho e, mais tardiamente, de Aristóteles - os autores tardo-medievais partiram de uma concepção hierárquica de mundo (tomada ao Pseudo-Dionísio) que tornava impossível uma política enquanto ciência autônoma e, abandonando tal hierarquização, chegaram a vislumbrar uma política enquanto campo independente. Para tanto, essa política autônoma deverá ser uma política de indivíduos, o que nos coloca no caminho direto (embora longo) para a política moderna.

No presente tópico tivemos somente a intenção de apresentar alguns exemplos, de quanto é variado a forma de se trabalhar o componente curricular da história da filosofia medieval nos vários cursos de graduação em filosofia. Devemos salientar que nos causou surpresa perceber que os currículos das Pontifícias Universidades Católicas analisadas apresentam uma carga horária bastante reduzida, muito menores que por exemplo algumas universidades públicas, quando tratam do componente da filosofia

medieval. Também se pode perceber, às vezes, a proximidade de ementas entre cursos de instituições confessionais e públicas. Não podemos dizer que exista uma unidade entre o sistema federal ou confessional quanto às ementas apresentadas. No geral dos cursos, o que ficou caracterizado foi o estudo da Patrística e Escolástica como filosofia medieval, se dando muito pouca ênfase às outras filosofias medievais.

A seguir, iremos fazer um breve levantamento das questões referentes à filosofia medieval nos exames do Enade de 2011, 2014 e 2017, onde nos questionaremos como exigir dos nossos discentes o aproveitamento de questões pontuais, quando na maioria dos nossos cursos se trabalha com questões genéricas de contexto da filosofia medieval, ou mesmo a dificuldade de se aprofundar em autores que sequer às vezes foram citados nas várias ementas e programas. E ainda, poderíamos nos perguntar: qual o critério que levou à escolha das diferentes questões que compõem o exame no componente curricular de filosofia medieval?

### **1.2.2 Apresentação dos exames do Enade de 2011, 2014 e 2017- e os currículos de referência**

Quando fazemos um levantamento dos componentes de filosofia medieval que foram exigidos nos Exames Nacionais de Avaliação do Desempenho Estudantil - Enade nos anos de 2011, 2014 e 2017, percebemos logo que entre 2011 e 2014, houve uma significativa mudança no exame, já que em 2011 o exame não fazia diferença entre licenciaturas e bacharelados, exigindo um mesmo processo de avaliação nacional e não fazendo diferença entre as duas modalidades. Essa mudança não foi somente no campo da filosofia, mas de todas as áreas. Nesse aspecto caberia uma discussão sobre o peso de um curso de formação de professores em filosofia, ou seja, uma licenciatura e um curso de bacharelado. Uma discussão entre uma preparação para a “pesquisa filosófica” e uma

“preparação para a docência” no nível fundamental. Não temos intenção de nos deter nesse tema ainda, mas apresentar os dados do exame.<sup>22</sup>

Em 2011, das 40 questões do Enade, tivemos 4 na parte comum, para a licenciatura e bacharelado, e uma a mais para o específico do bacharelado. Foram as questões:

Q.13, p. 10 - Autor abordado foi Tomás de Aquino, com a obra Questões discutidas sobre a Verdade;

Q. 16, p. 11- O autor abordado foi Agostinho, com a obra As Confissões, Livro XI, sobre a Eternidade do Mundo;

Q. 21, p. 13 – Tratou do tema dos universais, afirmando que os Medievais eram considerados “realistas”. Não indica uma obra de referência para a afirmação acima.

Q. 22, p. 13 – Tratou novamente do autor Santo Agostinho, obra As Confissões, Livro I.

Depois o questionário se divide entre perguntas específicas para a licenciatura e bacharelado. Nas questões da licenciatura, números 31 a 35, foram somente questões referentes à Educação e formação de professores. Nas questões do Bacharelado, de 36 a 40, com temas mais ligados à filosofia, teremos somente mais uma questão referente ao currículo da filosofia medieval, isto é, a Q. 36 citará Tomás, sobre as virtudes, Suma Teológica I-II, q. 55, art. 3.

O exame do Enade não segue de forma alguma uma cronologia da história da filosofia para estruturar as questões. De forma concentrada os autores citados foram Tomás de Aquino e Agostinho. O tema dos universais também aparece na formulação de uma questão.

---

<sup>22</sup>Para todos os questionários que serão abordados neste tópico, veja: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enade>> Acesso em: 21/10/2020.

Em 2014, como já foi afirmado, teremos a aplicação de questionários diferenciados para os Bacharelados e as Licenciaturas, porém quando analisamos as questões, observa-se que quanto ao currículo da filosofia medieval não teremos grandes variações; no geral os Bacharelados terão uma questão a mais que as Licenciaturas em Filosofia, tendo inclusive a repetição das perguntas nos dois exames.

No questionário da Licenciatura, teremos as Q.13 e 14 que se referem à filosofia medieval. Citando os autores Tomás de Aquino I, q. 2, art. 3, da Suma Teológica, com o tema da Metafísica. E na Q.14, o autor citado será Abelardo, com o tema dos universais, na sua obra: “Lógica para principiantes”.

No questionário do Bacharelado teremos as mesmas questões da Licenciatura, com a adição da Q. 30, retomando Agostinho e as Confissões, livro II, cap. 5.

Sendo assim, os autores foram: Tomás de Aquino, Abelardo e Agostinho. O tema dos universais voltou a aparecer neste ano.

Na avaliação da Licenciatura de 2017 foi possível encontrar três questões: Q. 09 tratando de uma afirmação sobre Averrois (1126- 1198), quanto a Eternidade do Mundo. Não cita a obra de referência de onde foi tirada a questão; na Q.15, cita novamente Tomás de Aquino, na Suma Teológica I-II, q. 2, art. 6, com o tema da Bem-Aventura e o prazer; na Q. 17, citará Guilherme de Ockham sua obra “Suma de Toda a Lógica”, apud De Boni, textos de Filosofia Medieval.

No questionário do Bacharelado, se repetirão as três questões já mencionadas, com a adição da Q. 26, que trará um novo autor, isto é, Santo Anselmo, fragmento de sua obra Proslógio, a “Resposta de Anselmo a Gaunilo. Teremos ainda outras duas questões, isto é, Q. 27 e 28, que tratavam do tema do “universo religioso” e as leituras modernas desses temas.

Sendo assim, das análises curriculares que foram requeridas no Exame do Enade de 2011 a 2017, teremos o estudo dos seguintes autores: Tomás de Aquino, principalmente a Suma Teológica e um texto das “Questões discutidas sobre a Verdade. Quanto a Agostinho, a obra mais citada foi “as Confissões”. Também foram abordados os autores Abelardo com a sua obra “Lógica para principiantes”, tocando especificamente no tema dos universais. Também tivemos uma questão sobre Santo Anselmo e sua obra “Proslógio, a Resposta de Anselmo a Gaunilo”. Foi citada uma questão também de Guilherme de Ockham, da sua obra “Suma de toda a Lógica”, apud De Boni sobre a Filosofia Medieval. De forma numérica, os autores mais citados foram: Tomás de Aquino e sua obra Suma Teológica e Agostinho de Hipona, com as Confissões. Os outros autores e temas tiveram uma citação cada, Averrois, Abelardo, Ockham, Anselmo. Ainda nas citações específicas dos autores, tratavam de forma precisa certos temas que um estudante aplicado que tivesse seguido a ementa de seu currículo poderia ter dificuldade em responder, mesmo que tenha estudado alguns dos autores, mas não necessariamente a obra contemplada nas questões, já que a maioria das ementas dos cursos de filosofia que trabalham o currículo da filosofia medieval, são, de forma “gerais” e “contextuais” com grande variedade de abordagens. O que sugere a necessária discussão e implementação de grupos de pesquisa, projetos de extensão, que possam ajudar aos discentes nesse processo avaliativo.

Pensamos que seja muito importante o fomento da realização de eventos, congressos, intercâmbios entre as várias instituições que trabalham a filosofia medieval, para buscarmos uma maior proximidade metodológica no estudo e ensino desse importante componente curricular. Esse desafio não se deve somente às diferenças regionais, e de certa forma, tão pouco pelo fato da diferença institucional entre sistemas públicos ou confessionais/privados, já que dentro dos mesmos sistemas e regionais

encontramos ementas bem diferenciadas quanto ao que se considera “o currículo da filosofia medieval”.

## **2 Resultados e Discussão**

### **2.1 O debate de De Libera e Panaccio quanto ao estudo/ensino da filosofia medieval.**

Da análise das ementas curriculares das várias disciplinas de história da filosofia medieval ou até mesmo das filosofias medievais presentes nos cursos de Licenciaturas ou Bacharelados em filosofia, parece despontar novamente uma questão debatida por dois grandes autores, Alain de Libera e Claude Panaccio, sobre a questão da historiografia da filosofia medieval. De forma geral, podemos dizer que se constata duas grandes metodologias de estudo/ensino de filosofia medieval. Para Alain de Libera o melhor método seria o da reconstituição histórico-filosófica, já para Panaccio seria o da reconstrução teórica.

Essa discussão sobre o “melhor método” para se estudar a filosofia medieval vem da França, onde Alain de Libera, com seu artigo “o Retorno da Filosofia Medieval?” Questionava-se sobre o aparente interesse dos franceses de seu tempo pelo tema da filosofia medieval; ele retoma no seu artigo o embate dentro da própria cultura acadêmica francesa, muitas vezes desconfiada de tudo o que “aparentasse um clima eclesial” ou de religiosidade. Alain procurou em seu artigo fazer um percurso histórico do despertar do interesse dos franceses pela filosofia medieval, considerada na origem acadêmica como algo “estrangeiro e alheio à genuína cultura francesa”. Alain de Libera (1992. p. 155 – 195), reconhece que o modelo filosófico francês tem seu débito com o iluminismo e com isso o afastamento a tudo que é “religioso”.

No entanto, Libera (1992), aponta como o início do interesse dos franceses pelo tema da filosofia medieval, a obra de Victor Cousin de 1845,

onde por meio de um estudo bem fundamentado editou obras de Pedro Abelardo, fato que reintroduziu o tema de uma filosofia medieval na cultura francesa. Chamava atenção nos trabalhos iniciais o tema de interesse pelas questões dos universais, tema muito debatido na filosofia medieval. Buscava-se uma certa limpeza da filosofia medieval, para purificá-la de elementos “não filosóficos”, principalmente da teologia. Na obra de Victor Cousin, apresentada por Alain de Libera, não haveria lugar para a Patrística do Século IV, ele se interessa muito mais pela discussão escolástica dos universais como tema de relevo. A própria base para Cousin, reconhecida por De Libera, era o quanto ele rejeitava o elemento “teológico”, pois só teria valor para a modernidade uma filosofia medieval “purificada” do elemento teológico. Essa abordagem teria seu início no século XIX, mas, nos atrevemos a dizer, que até os dias de hoje se sente essa desconfiança do sistema universitário público para com o fator “teológico” dos filósofos medievais, e da própria teologia como área de conhecimento.

Um dos pontos de discordância entre os dois autores citados, foi justamente quanto ao fato de se pretender, deliberadamente, defender a “purificação do elemento teológico dos autores medievais”. Esse posicionamento deu início a uma controvérsia entre Alain de Libera e Claude Panaccio, que com a publicação da chamada abordagem analítica na história da filosofia medieval em 1982, se deu início a um interessantíssimo debate sobre o “melhor método” de abordagem da história da filosofia medieval.

Claude Panaccio, um filósofo analítico, se propôs a empregar na história da filosofia medieval seu método analítico, fazendo um estudo sobre Ockham, focando na filosofia da linguagem, da mente e em ontologia, temas da atualidade, mas que se aproveitaria de questões da filosofia medieval, para contribuir com estes problemas atuais.

Minhas próprias opções são as seguintes, eu me interesso sobretudo pelas discussões da filosofia analítica contemporânea que giram em torno da questão do nominalismo e me pergunto se o pensamento de Ockham, devidamente reconstruído, tem algo de positivo para trazer a ela. [...] Minha hipótese de trabalho é que o ocanismo, focalizado também em torno da economia ontológica e da análise lógico-semântica, se presta a uma interpretação [...] que favoreça aos estudos de hoje<sup>23</sup>. (PANACCIO, 1991, p.19)

Um dos pressupostos de “devidamente reconstruído” seria livre da influência teológica. Esse posicionamento foi bastante criticado por Alain de Libera, que via nesse aspecto uma traição com a “letra” filosófica dos textos medievais. A crítica à visão analítica seria porque esta operaria uma manipulação, já que o retorno à filosofia medieval se fazia seguindo intenções modernas, de preconceito com o mundo cultural que gerou a tese filosófica dos autores medievais. De certa forma, é até compreensivo que Panaccio apenas seguiu a forma de se aproximar da filosofia medieval, ou seja, por meio do interesse por temas que considerava o ponto central deste período filosófico, isto é, os universais. É verdade que Panaccio chegou a definir até duas dimensões na teologia, uma sobrenatural e outra natural. Mas ele, deliberadamente, não vê necessidade de se considerar o contexto teológico dos autores medievais para se estudar a filosofia medieval. Para a filosofia analítica, as exigências da fidelidade ao texto estão sujeitas às exigências de relevância filosófica dos temas. Daí essa corrente está interessada no “argumento perene” ligado ao argumento filosófico. Uma preocupação muito maior no argumento que no contexto cultural do surgimento da questão, ou mesmo de sua compreensão no seu tempo.

---

<sup>23</sup> “Mespropes options sont les suivantes. Quant aufond, je m'intéresseaux discussions de la philosophie anaytique contemporaine autor de la question dunominalisme et je me demande si lapensée d'Occam, dúmentreconstruite, a quelque chose de positif à y apporter (...). Mon hupothèse de travail est que l'occamisme, axé lui aussi autor de l'économie ontologique et de l'analyse logico-sémantique, se prête à une interpretation (...) telsqu'il se posent aujourd'hui”. Cf. PANACCIO, C. Les Mots, Les Choses: lasémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui (Analytiques, 3), Montréal-Paris: Bellarmin- Vrin, (PANACCIO, 1991, p. 19).

A crítica que De Libera faz é que, para os filósofos analíticos, as teses seriam como que “fixas” e a partir delas, essas teses fossem possíveis de verificação ou falseabilidade. A crítica se centra também no fato de se pensar que os antigos viam o mundo como nós os vemos. Para De Libera toda tese filosófica é uma tese de mundo, assumindo um relativismo histórico, nenhuma época é igual a outra, por isso, o fato de querer “usar” argumentos antigos em tempos diferentes, seria anacronismo.

A abordagem de Alain de Libera ficou conhecida como “reconstituição histórico-filosófica dos problemas, teorias e teses”, percebendo a gênese histórica e teórica das teses e dos problemas de modo a aprender o seu significado para os próprios autores e para o desenvolvimento teórico conceitual da filosofia. Por isso, o historiador da filosofia medieval deveria atentar-se para o contexto de produção das obras, aos debates no seio dos quais elas tiveram lugar, os fatores teóricos (internos e externos). Poderíamos chamar de um método arqueológico. Já o método de Panaccio, ficou conhecido como “teoria analítica da reconstrução teórica”.

Foi no artigo com título: *De la reconstitution en histoire de la philosophie*, no qual Panaccio defendeu a reconstrução teórica e como também respondeu aos dois grandes questionamentos de Alain de Libera, ou seja: 1. Pode-se verdadeiramente, sem se enganar, fazer um recorte, não considerando o aspecto teológico, por exemplo? 2. Pode-se fazer filósofos de épocas diversas e de culturas passadas dialogarem com nossos contemporâneos sem ser anacrônicos? Nesse artigo Panaccio parece indicar uma síntese, reconhecendo que existe mais de um método legítimo de abordagem da filosofia medieval. Ele chamou de uma narrativa explicativa, que ele aponta como ao “lado” da reconstrução teórica. No que ele chamou de narrativa explicativa, seria responsável por estabelecer o cenário que se desenvolve historicamente e casualmente (diacrônico e causal). Como por exemplo, investigar o fato da posição da teoria X nos séculos Y, A e B. Como

também o uso de “tal” expressão por autor x, em uma determinada passagem de sua obra. Se o historiador da filosofia medieval pretende apresentar, sob uma forma racional, o conteúdo de “tal” ou “tal” doutrina do passado, não estará fazendo uma narrativa explicativa, mas sim uma “reconstrução teórica”. Essa noção se aplicaria tanto à análise conceitual de um texto, quanto às unidades doutrinárias de grande envergadura como por exemplo, apontar a filosofia cristã, como um todo, em oposição ao idealismo alemão ou marxismo. “*A abordagem é colocar em evidência os relatos lógicos ou conceituais entre os constituintes internos de uma teoria [...] no lugar de um cenário histórico*”.<sup>24</sup>(PANACCIO,1994, p. 175)

Para Panaccio, o papel do historiador da filosofia medieval ou comentador, nunca é pura repetição, por isso, ao voltar a filosofia medieval com um foco na linguagem, na filosofia da mente e em questões ontológicas, de modo a contribuir para a discussão de problemas filosóficos atuais, seria uma forma legítima de implementação do estudo e do ensino desse período da filosofia. Panaccio chega a afirmar que as “exigências de pertinências” podem ter prioridades sobre as “exigências de fidelidade”, o que pode ser bem complexo. Quanto à crítica de “anacronismo”, ele vai responder que De Libera não entendera sua posição, quando ele mencionava a questão da semelhança entre os tempos queria ilustrar que o homem medieval não é diferente do atual, no sentido que o seu contexto físico não muda, cidades, montanhas, até constituições e capacidades cognitivas etc. Mas é claro que ele considera sim as diferenças culturais, mas foca mais nos aspectos imutáveis, para “favorecer o diálogo entre homens de épocas diferentes” (PANACCIO, 1994, p. 173 – 195).

Sem querer tomar um posicionamento de defesa de um dos modelos, pode-se pensar que os dois modelos podem ser úteis para o estudo e o

---

<sup>24</sup> “Cequicaractérise l’approche, cette fois, c’est lamise em évidence des rapports logiques, ou conceptuels entre les constituants internes d’une théorie(...) et de as placedans un scénario historique” (PANACCIO, 1994, p.175).

ensino da filosofia medieval; o problema está quando estes modelos pretendem se impor como únicos, e desconsideram as outras formas de se estudar/ensinar a filosofia medieval. Os dois modelos não são antagônicos, mas podem ser de grande validade o respeito e a cooperação entre ambos (NASCIMENTO, p. 649 – 658).

De toda a discussão, sobre o pretense “retorno da filosofia medieval” levantado por Alain De Libera, não ficou evidente em sua análise o modo de se estudar e pesquisar esta filosofia nas instituições católicas ou confessionais, já que estas, em todas as partes do mundo, sempre mantiveram nos seus currículos a disciplina de filosofia medieval, mesmo no contexto francês. Sendo assim, o retorno que ele questiona no seu artigo de abertura da polêmica com Panaccio se refere ao pretense retorno da filosofia medieval ao sistema público francês, eivado de seu posicionamento a-religioso e anticlerical. Modelo de sistema universitário que influenciará muito o sistema público brasileiro, já que a primeira instituição pública a incluir a filosofia medieval no seu currículo tem uma nítida relação, na sua origem, com certa “missão intelectual francesa”. Não é indiferente o trabalho de Etienne Gilson (2012), que faz um desabafo na sua obra “O Filósofo e a Teologia”, revelando os preconceitos e lacunas na formação filosófica, quanto ao currículo da filosofia medieval, em relação com a teologia, durante seus anos de estudo de graduação em filosofia. Lacuna esta que possibilitou a este renomado filósofo sua pesquisa pessoal que se tornará em um verdadeiro resgate da filosofia medieval, bem como a busca de superação dos preconceitos com a teologia.

Neste tópico, tivemos como intenção simplesmente apontar a discussão entre Alain de Libera e Claude Panaccio, referente à historiografia da filosofia medieval, para ilustrar que existe mais de uma forma de se pesquisar a história da filosofia, fato que nos leva a valorizar os diversos currículos de filosofia do período medieval, e também aponte para uma

necessária relação interinstitucional entre os pesquisadores e professores dessa desafiante disciplina. O convite para a superação dos preconceitos para com a teologia dos medievais possa ser um primeiro passo importante para se estudar a filosofia medieval, em uma perspectiva de “redescobrir novos horizontes”, principalmente os “silenciados”. Isso nos leva a vislumbrar outras perspectivas das “várias filosofias medievais”, nos horizontes culturais árabes/islâmicos, judeus e cristãos. E até mesmo dentro do universo cristão, se dar conta que a Escolástica pode não ser toda a filosofia medieval, já que tivemos grandes pensadoras, que simplesmente não fazem parte dos currículos oficiais, mas que produziram muito. No lugar de “negar o aspecto teológico” dos filósofos medievais, poder-se-ia, a partir das diferentes “teologias” desse período, pesquisar as várias filosofias inerentes ao discurso teológico dos medievais. O tema do “gênero” parece ser uma relevante provocação para se revisitar o passado e se redescobrir autoras como: Hildegard de Bingen (1098-1179), Christine de Pizan (1364-1430), entre outras.

### **3 A filosofia/teologia nos programas de pós-graduação no Brasil**

Para uma atuação eficiente nas graduações, é indispensável que se tenha também programas de pós-graduação que atuem para qualificar cada vez mais os professores e pesquisadores da área da filosofia, como também na área da teologia. A relação entre os programas de pós-graduação em teologia e as universidades públicas tem uma repetição dos mesmos dilemas com as graduações em teologia, ou seja, não existe no Brasil nenhum programa em universidades públicas com programas de Pós-graduação em teologia. Ainda que tenhamos programas de pós-graduação em teologia muito bem avaliados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES, ligada ao Ministério da Educação ou mesmo pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento

Científico e Tecnológico- CNPQ, ligado ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação e Comunicação para o incentivo à pesquisa no Brasil, mesmo assim, os referidos programas estão restritos às instituições confessionais, quanto à área de teologia.

A porta de entrada para a submissão de uma proposta de formação de Programa em Pós-Graduação é a Plataforma Sucupira, que é uma ferramenta para coletar informações, realizar análises e avaliações e ser a base de referência do sistema nacional de Pós-graduação do Brasil. Nas plataformas da CAPES, CNPQ e Sucupira, podemos encontrar “tabelas de áreas” para enquadrar os diferentes campos do conhecimento. São nessas tabelas que podemos identificar a teologia como uma das áreas das Humanidades. Mas até bem pouco tempo, a teologia era uma subárea da filosofia; depois, com o multiplicar dos programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião, foi se identificando a subárea como teologia/ciências da religião. Tanto que, na Plataforma Sucupira, já temos a teologia como uma área juntamente com as ciências da religião. O que define a hegemonia de identificação dos programas com as plataformas são o número de programas dedicados ao objeto de pesquisa e a sua qualificação conceitual.

É possível perceber que, nesse sentido, os números dos Programas de Ciências da Religião estão em franco desenvolvimento até mesmo nas universidades públicas, o que não acontece com a teologia. Daí não seria de se estranhar se dentro de pouco tempo tivéssemos a teologia submetida às ciências da religião, já que até mesmo nos centros confessionais temos o rápido desenvolvimento não só da teologia, mas também das ciências da religião. Do ponto de vista de análise, pode-se perceber uma tendência de migração da teologia para as ciências da religião; pode ser que, por esta questão, alguns centros de formação eclesial preferem os seus cursos livres para a formação teológica, sem passarem pelo reconhecimento oficial do ministério da educação, o que não significa um “selo” de qualidade

incontestável por parte de algumas dioceses do Brasil, que são geralmente críticas à integração entre os currículos teológico e das ciências da religião.

Quando o foco dos programas de Pós-graduação passa a ser o componente curricular da filosofia medieval, chama atenção que hoje os maiores programas e mais bem avaliados nessa área não se encontram dentro das universidades confessionais, mas dentro do sistema público, como é o caso do Programa de Pós-Graduação da USP, que conta com uma sólida área de pesquisa em filosofia medieval. Pode ser que isso seja sinal de que Weisheipl tinha razão, como nos informou o professor Luiz Jean Lauand (2002, p. 11):

A obra de Tomás (...) um pensamento que é marcado pelas notas da abertura e da universalidade, que superam qualquer tentativa de enclausurá-lo num corpo fechado de doutrina. Esta é uma das razões pelas quais Weisheipl- há um quarto de século- já previa que o “revitalizado interesse por Tomás talvez não proceda de centros católicos de pensamento, mas antes de universidades e centros de pesquisa seculares.

## **Conclusão**

No presente trabalho buscamos fazer algumas considerações sobre o ensino da filosofia medieval, entre dilemas e desafios curriculares, no sentido de que o estudo desse componente curricular é relativamente novo no sistema universitário público, mas que conta com uma longa tradição de estudo desse componente no sistema confessional. A desconfiança, que por muito tempo pairou sobre essa parte da história da filosofia, foi quanto ao “caráter teológico” do pensamento filosófico medieval. Por isso, fizemos uma abordagem sucinta da relação entre teologia e sistema universitário no ocidente. Depois, especificamente, apresentamos algumas reflexões sobre o ensino da filosofia medieval no Brasil. Com isso, fizemos a ilustração de alguns componentes curriculares que são abordados no Brasil sobre

esse currículo. Depois de uma rápida ilustração de algumas ementas de cursos de graduação em filosofia, foi possível constatar a diversidade de enfoque do componente curricular, o que poderia dificultar o processo de avaliação do Enade, se as instituições ficassem isoladas em seus próprios currículos. No entanto, se com base na diversidade dos currículos, se organizassem congressos, jornadas, intercâmbios de estudo, poderiam conseguir grande aproveitamento e fortalecimento desse componente curricular. Com isso, se deveria superar os dilemas suscitados entre Alain de Libera e Claude Panaccio, no que se refere à historiografia da filosofia medieval. E ao superar as desconfianças com a teologia dos medievais, partir das diferenças teológicas para recuperar as várias filosofias desse período, como as latinas, judaicas, árabes, e até mesmo buscar resgatar a presença de outras formas de se filosofar na Idade Média que vão além do modelo da Escolástica, como é o caso da forma de filosofar feminina no contexto medieval cristão.

Ao abordar a questão dos programas de Pós-Graduação em Teologia e as instituições públicas, citamos exemplos de grandes centros como Oxford e Cambridge que possuem o currículo teológico entre seus programas. Ante isso, percebe-se um diálogo respeitoso entre a filosofia medieval e a formação teológica, que pode ser útil para superar as desconfianças e pretensões de hegemonias na discussão entre razão e fé.

Ainda é notório perceber que a possibilidade de se pesquisar os princípios da filosofia medieval, tanto quanto da filosofia grega, e de sua “re-problematização” nos dias de hoje, evitando a questão filosófica medieval como simples “arqueologia literária de termos filosóficos”, mas como contribuições possíveis para se pensar a existência e os problemas filosóficos, poderia ser uma forma de tornar esse conteúdo curricular mais próximo dos estudantes de hoje. O que não significa abrir mão do rigor científico ou da necessária disposição de se aproximar da cultura latina e dos textos

originais, com o desejo de entender os problemas que geraram o discurso filosófico medieval.

*“De ancilla ad Domina”*

Se no mundo medieval a filosofia foi considerada como *ancilla* (empregada) da teologia, no sistema moderno de ensino superior brasileiro, parece que a filosofia se tornou *domina* (senhora) da teologia. O fato é que a relação entre filosofia e teologia na história da filosofia medieval não parece ter os sintomas de contradição e oposição que transparece no início da modernidade, ou em certos programas de pesquisa ou cursos de graduação em filosofia no Brasil. O diferencial da contribuição medieval para a filosofia foi a integração de uma forma de se filosofar com o elemento religioso, coisa não considerada na filosofia grega, mas que, com o advento do “filosofar na fé”, se abriu novos horizontes, como bem exprimem Luc Ferry e Lucien Jerphagnon (2009, p. 7 – 8), na obra: “A tentação do cristianismo: de seita a civilização”, onde no prólogo de Eric Deschavanne & Pierre-Henri Tavoillot, podemos ler:

Fato impensável há um século; ainda improvável há cinquenta anos: atualmente uma laicidade serena e pacífica reina na Europa Ocidental. Certamente, debates e polêmicas ainda existem. Eles prosseguem em torno dos símbolos religiosos na escola, das raízes espirituais da Europa, [...]. Evidentemente, é preciso estar atento ao que diz respeito aos fundamentalismos e a um obscurantismo sempre renovado, mas como não ver que o que ameaça atualmente tanto o público quanto o privado provêm menos do dogmatismo do que da ignorância? Pois nossa época desencantada viu surgir dois fenômenos novos, passíveis de reabrir os conflitos do passado. De um lado, a tentação de uma religião dissociada de qualquer cultura, aspirando ao que Oliver Roy chamou com justeza *La Sainte Ignorance* (a santa ignorância). Ela se encontra no seio de todos os fundamentalismos [...]. De outro lado, emerge a tentação de uma cultura dissociada de qualquer religião, que visa num materialismo hiperbólico, abolir as referências históricas e denunciar como ilusória qualquer forma de expressão espiritual. Desse modo, chega-se a esquecer que a religião foi por

muito tempo nossa cultura, e que ela continua a sê-lo, mesmo que não o saibamos.

## Referências

ALLEN, Diógenes. *Filosofia para entender teologia*. Tradução de Daniel da Costa, Santo André. São Paulo: Paulus, 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. *Lei n. 10.861*, de 14 de abril de 2004: que institui o Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior – SINAES. Disponível em: <<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10861&ano=2004&ato=b59Qzaq1UeRpWT347>> Acesso em: 20/10/2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Nacionais para as Licenciaturas em Ciências da Religião*. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=12991>> Acesso em: 15/10/2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Portaria normativa nº 840*, de 24 de agosto de 2018: dispõe sobre os procedimentos de competência do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira - INEP referentes à avaliação de instituições de educação superior, de cursos de graduação e de desempenho acadêmico de estudantes: Disponível em: <[http://www.uff.br/sites/default/files/faq/pn\\_-840\\_-2018avalia\\_inep\\_5.pdf](http://www.uff.br/sites/default/files/faq/pn_-840_-2018avalia_inep_5.pdf)> Acesso em: 20/10/2020; <<https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/programa/quantitativos/quantitativoAreaConhecimento.jsf;jsessionid=GYT41qBuNDGG5brySraP64oh.sucupira-204?areaAvaliacao=44>> Acesso em: 19/10/2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Nacionais dos Cursos de Filosofia no Brasil*. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CESo492.pdf>> Acesso em: 15/10/2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Exame Nacional de Desempenho Estudantil – ENADE: questionários de 2011, 2014, 2017*, Disponível em: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enade>> Acesso em: 21/10/2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Exame Nacional de Desempenho Estudantil: avaliação de Teologia*. Disponível em: <[http://download.inep.gov.br/educacao\\_superior/enade/provas/2018/teologia.pdf](http://download.inep.gov.br/educacao_superior/enade/provas/2018/teologia.pdf)> Acesso em: 20/10/2020.

COSTA, Marcos Roberto (org.). *A Filosofia Medieval no Brasil: Persistência e Resistência. Homenagem dos orientandos e ex-orientandos ao Mestre Dr. Luis Alberto De Boni*, Printer, Recife 2006.

CENTRO de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. Disponível em; <<http://cepame.fflch.usp.br/cadernos-de-trabalho-cepame>> Acesso em: 10/10/2020.

FACULDADE de Teologia na Universidade de Oxford. Disponível em: <<https://www.theology.ox.ac.uk/>> Acesso em: 20/10/2020.

FACULDADE de Teologia na Universidade de Cambridge. Disponível em: <<https://www.divinity.cam.ac.uk/>> Acesso em: 20/10/2020.

FERRY, Luc; JERPHAGNON, Lucien. *A tentação do Cristianismo: de seita a civilização*. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

GALLO, Sívio; ASPIS, Renata Lima. *Ensinar filosofia: um livro para professores*. São Paulo: Atta Mídia e Educação, 2009.

GALLINA, Simone. TOMAZETTI, Elisete M. *Território da prática filosófica*. Santa Maria: UFSM, 2009.

Gilson, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo:,Paulus 2012.

Honorato, Elaine Costa. *O Ensino Religioso e seus fundamentos pedagógicos*. São Paulo: Recriar, 2019.

LAFAYE, Jacques. *A literatura e a vida intelectual na América Espanhola Colonial*. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1999. v. 2.

Lauand, Jean Luiz. *Verdade e conhecimento em Tomás de Aquino*. São Paulo: Martins Fontes, 2002,

LIBERA, Alain de. *Retour de la philosophie médiévale?* In: *Le débat*, n. 72, nov-déc. N° thématique: La philosophie quivieut. Paris, Gallimard, 1992. pp. 155-195.

LOUREIRO, Maria Dulcinea da Silva. *A regulamentação dos cursos de graduação em Filosofia: o parecer 277 de 1962 e as diretrizes curriculares de 2001*. Disponível em: <www.endipe.pro.br> Acesso em: 15/10/2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. 44. ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1981.

MIRRA, Evando. *A Ciência que sonha e o verso que investiga*. São Paulo: Editora Papagaio, 2009.

MORAES, Carlos Paula. *A Rerum Novarum e a questão social católica entre Direita e Esquerda*. Centro Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas do Imaginário Social. *Revista Labirinto*, ano XX, v. 32, Jan./Jun., 2020, p. 111-123.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Entrevista sobre a Filosofia Medieval. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 26, n. 52, Jul./dez., 2012, p. 403-427.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *O descompromisso ontológico da ciência moderna e suas raízes medievais*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, set. p. 649-658.

NASCIMENTO, CarlosArthur Ribeiro do. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992. Coleção Primeiros Passos.

PAULA, João Antônio de. *A extensão universitária: história, conceito e propostas*. *Interfaces*, Belo Horizonte, v.1, n.1, p.5-23, jul./nov. 2013. Disponível em:

<https://www.ufmg.br/proex/revistainterfaces/index.php/IREXT/article/view/5/pdf>; Acesso em: 11 maio. 2018.

PAULY, Evaldo Luis. *O novo rosto do Ensino de Teologia no Brasil*: números, normas legais e espiritualidade. Revista eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NUPP) da Escola Superior de Teologia, v. 10, maio-agosto de 2006.

PANACCIO, C. *LesMots, LesChoses: lasémantique de Guillaume d’Occam et lenominalisme d’aujourd’hui* (Analytiques, 3), Montréal-Paris: Bellarmin- Vrin, 1991.

PANACCIO, C. *De la reconstruction em histoire de la philosophie*. In: BOSS, G. éd., *La philosophie et son histoire: essais et discussions*. Zurique, Éd. Du Grand Midi, 1994, p. 173-195.

PEREIRA JUNIOR, José de Souza Teodoro. *Introdução à Sociologia: as Ciências Humanas*. In: Filho Lemos, Arnaldo et al. *Sociologia Geral e do Direito*. Campinas São Paulo: Alínea, 2008.

PONTIFÍCIA Universidade Católica de Campinas. *Currículo de Graduação em Filosofia*, veja: <<https://www.puc-campinas.edu.br/graduacao/filosofia-Licenciatura/>> Acesso em: 10/20/2020.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Patrística e Escolástica*. v. II. São Paulo: Paulus, 2003.

RESULTADOS do Exame Nacional. Disponível em: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/enade/resultados>> Acesso em: 20/10/2020.

SANTOS, G. *Filosofia analítica e história da filosofia*: um debate a partir da historiografia da filosofia medieval. In: MIGUENS, S., PINTO J.A., MAURO, C. E. *Análises- Atas do 2º Encontro Nacional de Filosofia Analítica*. FLUP/Departamento de Filosofia, 2004, p. 347-359.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. *A educação em tempos de neoliberalismo*. Tradução de Cláudia Schilling, Porto Alegre, Artmed, 2003.

SOFISTE, Juarez Gomes. *Sócrates e o ensino da filosofia: investigação dialógica: uma pedagogia para a docência de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

SCHULZ, Walter. *Il Dio della metafisica dell'età moderna*. Città del Vaticano, Lateran University Press 2008.

STALLIVIERI, Luciane. *O Sistema de Ensino Superior do Brasil: características, tendências e perspectivas*. Disponível em: <[https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/sistema\\_ensino\\_superior.pdf](https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/sistema_ensino_superior.pdf)> Acesso em: 18/10/2020.

VASSELAI, Conrado. *As Universidades Confessionais no Ensino Superior brasileiro: Identidades, contradições e desafios*. Dissertação de Mestrado da Faculdade de Educação. Unicamp, Campinas 2001, p. 136-140.

WALTER, O. Kohan (Org.) *Políticas do ensino de filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

## O fenômeno das *religiões políticas* na perspectiva de Eric Voegelin

Marcio de Lima Pacheco <sup>1</sup>  
Renan Felipe Silva do Amaral <sup>2</sup>

### Introdução

Este presente artigo tem como objetivo abordar a obra *Religiões Políticas*, em Eric Voegelin. Nele, o filósofo chama a atenção para a interpenetração entre significados imanentes e apelos de transcendência nas sociedades políticas. Como se verá, sua investigação irá rastrear as formas simbólicas pelas quais constitui-se as vivências humanas de Deus e do Mundo. Primeiramente, o artigo faz breve introdução ao significado da obra na trajetória intelectual de Voegelin; ressalta características de seu pensamento que, iniciadas em *Religiões Políticas*, irão ganhar desenvolvimentos cada vez maiores. Feito isto, o artigo aponta os elementos de ligação, visados pelo autor, que estabelecem influências recíprocas entre experiências religiosas e políticas. Por fim, em um terceiro momento, será

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorado em Letras, Análise do Discurso (UERN)/Doutor em Filosofia/Metafísica (PUCSP)/ Mestre em Filosofia/Metafísica (UFRN)/ Avaliador do INEP/MEC para os Cursos de Filosofia e Teologia/ cursando Bacharelado em Engenharia Civil- UNP/ Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela (FASA)/ Licenciado em Filosofia (UERN)/ Bacharel em Teologia Faculdade Católica Dehoniana. Chefe e Coordenador do Departamento de Filosofia da UNIR. Professor e tradutor do: Latim, Grego e Hebraico/ Disciplinas que ministra no Doutorado e Mestrado (UNIR): Filosofia da Linguagem, Tópicos de Filosofia moderna Locke e os Medievais; Disciplinas que ministra graduação : Metodologia do Trabalho Científico, Ontologia I e II, Filosofia da Linguagem, Antropologia Filosófica, Bioantropologia, História da Filosofia Antiga e Medieval, Bioética, Biofilosofia, Teologia, Leitura e interpretação de Texto, Sociologia Jurídica e disciplinas relacionadas a Pedagogia. Possui projetos de pesquisa que versam sobre: Paul Ricoeur, São Tomás de Aquino, Tradução dos textos de Agostinho de Hipona, Fenomenologia da Religião, Moral Sacramental, Doutrina Social, História da Igreja Medieval, Liturgia Cristã, Ética social e ética cristã, Participe do Grupo de Teoria Política Contemporânea vinculado ao Departamento de Filosofia da UNIR. Professor Adjunto Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia. . <http://orcid.org/0000-0003-3902-2680> e ResearcherID:Y-3516-2018. E-mail: [mpachecus@hotmail.com](mailto:mpachecus@hotmail.com)

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Rondônia. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Rondônia. Bolsista da Capes.

visto o fenômeno das comunidade intramundanas, não mais sob a égide divina, mas fechadas em si mesmas, atribuindo a si, sua própria existência. Nelas, toda a existência humana permanece circunscrita à circularidade estatal. De modo geral, o presente artigo possui caráter introdutório à obra de Voegelin, buscando, onde for necessário, fazer ligações com outras obras do autor.

### **1 A situação das *Religiões Políticas* na obra de Voegelin**

O significado do ensaio *Religiões Políticas*<sup>3</sup> na obra de Voegelin pode ser subestimado, tendo em vista o fato de constituir-se num pequeno volume de pouco mais de 100 páginas. No entanto, a densidade que emerge deste ensaio, com que trata dos fenômenos políticos do século XX, não deixa de ser sua marca principal. Normalmente, a maneira de lidar com a política, sobretudo no manuais didáticos, pode tomar uma forma academicista. Por outro lado, a perspectiva lançada por Voegelin ao redigir *Religiões Políticas* merece atenção, antes da mais nada, por tratar-se de um esforço intelectual que visa superar o academicismo político, antes mesmo dos eventos da Segunda Grande Guerra. Normalmente, é tido como sintomático a busca por uma superação teórica dos moldes positivistas, sobretudo após os eventos trazidos pela década de 40. Não era mais possível teorizar sobre política, deixando de lado as fraturas trazidas pela Grande Guerra.

Segundo Ellis Sandoz, toda sua obra voegeliniana posterior à *Religiões Políticas*, incluindo esta, está concentrada no argumento de que a doença do espírito (ideologia) está na origem da monstruosidade dos movimentos totalitários do séc. XX (cf. 2010, p. 109). A secularização radical

---

<sup>3</sup> Último dos escritos de Voegelin em Viena. *Religiões Políticas* foi publicado no final da década de 30. Nesse ínterim, a Áustria estava prestes a ser anexada à Alemanha nazista (cf. Anschluss) e o então professor de Direito entrou no rol da lista negra da Gestapo.

da existência humana, fomentada pelos intelectuais iluministas, cujo ápice foi a morte de Deus, assumiu ares “religiosos” nos movimentos totalitaristas (fascismo e nazismo). A negação do transcendente evoluiu para a mediação do *Führer*, representante da realidade suprema; o horizonte da humanidade reduziu-se à personalidade do líder político. Não mais existe a essência do homem presentificada no indivíduo, mas somente na possibilidade de cancelar a sede de sangue visível na vontade de transformar a realidade. Dessa forma, a citação de Dante<sup>4</sup>, epígrafe de *Religiões Políticas*, assume um tom premonitório do que viria ocorrer na história. Mendo Castro Henriques aponta, por sua vez, para uma nova compreensão das experiências que motivaram esses poderes, saindo do âmbito das respostas costumeiras e abrindo um novo horizonte de questionamento filosófico (cf. 2010, p. 57). Diz Mendo:

A crítica radical das ideologias, segundo Voegelin, não tinha ainda sido feita com o grau necessário de profundidade pelos pesquisadores de ciências humanistas e sociais, porque as questões espirituais eram tabu, proibidas pelos dogmas prevaletentes tanto de Comte como de Marx (2010, p. 110).

O próprio Voegelin aponta pra tal bloqueio ao lamentar a insuficiência em resistir aos movimentos políticos, tendo em mãos, somente imperativos éticos. Como se pode ver a seguir:

... torna-se equívoco e inoperante se não encontrar um fundamento mais profundo do que um simples código moral. Não quero com isto dizer que o combate ao nacional-socialismo não deva ser conduzido também sobre o plano ético; mas justamente que ele não é suficientemente radical, segundo o meu ponto de vista, porque lhe falta um enraizamento na religiosidade (1992, p. 20).

---

<sup>4</sup>*Per mi si va ne lacittà dolente* (Por mim, se vai à cidade dolente).

No decorrer de sua carreira acadêmica, Voegelin será mais conhecido pela sua falta de respeito às barreiras disciplinares. Não estudou somente a ciência política clássica, teoria jurídica neokantiana, filosofia moderna, mas inseriu-se na trilha de Max Weber, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, que, através de estudos comparados, intuíram mais longe sobre o estado da civilização ocidental. Sobre isso, Voegelin diz:

... ainda estudante no início dos anos 20, quando comecei a me dedicar a esses assuntos, eu já sabia que o domínio do conhecimento histórico comparado era absolutamente necessário. Aí, o modelo weberiano foi reforçado pelo *Declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler, que não devemos julgar apenas por seus aspectos duvidosos, como a classificação das civilizações e as analogias orgânicas, mas sobretudo por ser a obra de um homem que absorveu o conhecimento histórico que torna possível o estudo comparado das civilizações (2007, p. 35).

A nova forma de linguagem filosófica voegeliniana trouxe dificuldades para o entendimento de seus pares politólogos. Uma das vozes discordantes foi a de Robert Dahl, que ao se dirigir à obra de Voegelin mais famosa, *Nova Ciência da Política*, concluiu que Voegelin “não apenas indefiniu a ciência, ele a des-cientificou” (*apud SANDOZ*, 2010, p. 41). Assim sendo, resta precisar melhor o que Voegelin apresenta como novo horizonte filosófico-científico:

Quando falamos da análise no sentido da lógica científica, deve-se com isso acentuar a oposição à lógica formal. Pois uma análise lógico-formal não pode conduzir senão à demonstração de que uma opinião padece de uma contradição interna, ou de que duas opiniões diferentes se contradizem uma à outra [...]. A lógica científica, pelo contrário, possibilita um juízo sobre a correção das premissas que estão contidas numa opinião. Mas só é capaz disso sob a assunção de que a verdade sobre a ordem do ser, com base na qual também

as opiniões se orientam, é objectivamente verificável (VOEGELIN, 2005, pág. 6).

Dito em outras palavras, a “nova ciência” não é nada mais do que a “velha ciência” de Aristóteles. Por outro lado, a ciência das coisas humanas (*philosophia perita anthropina*) à la Voegelin não é mera colheita do séc. IV a. C., mas surge como reclamo de um conhecimento crítico da ordem perante a sociedade na qual, respectivamente, emerge. Trata-se de um “trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do seu próprio tempo” (VOEGELIN, 1982, p. 18).

Toda a investigação voegeliniana, presente em *Religiões Políticas*, apresenta, de forma condensada, a intuição de Voegelin em unir política e religião, evidenciando as relações que o homem, visto como “criatura” ansiosa por redenção, pode tecer sobre a atividade política, fazendo emergir o fenômeno do *coletivismo político*. Sua premissa é clara: a participação do homem na comunidade política não é meramente intramundana (profana/secular), mas está prenhe de experiência profundamente religiosa. Ou seja, “o coletivismo político não é somente uma manifestação política e moral; é a sua componente religiosa que me parece muito mais importante” (VOEGELIN, 1992, p. 20).

## **2 Ligação do domínio humano/político com o domínio divino e comunidades intramundanas**

Antes de analisar os resultados da pesquisa voegeliniana, é preciso frisar a importância que o termo *símbolo* possui para o horizonte filosófico de Voegelin. Caso contrário, corre-se o risco de reduzir a matéria do qual ele trata ou deslizar por entre as diversas correntes filosóficas que tratam da simbólica. Para isso, este artigo lançará mão dos comentários de Ellis Sandoz e Mendo Castro Henrique.

Antes de mais nada, Voegelin admite não ter tido a façanha de desenvolver uma filosofia do simbolismo (cf. VOEGELIN, 2008). Assim sendo, resta ao leitor captar suas várias referências ao significado desse termo para reconstituir a perspectiva investigativa do próprio autor e, na medida do possível, fazer emergir um ponto nodal que ofereça parâmetros interpretativos para uma melhor compreensão do texto voegeliniano. Dito isso, este trabalho de análise parte do pressuposto de que pouca coisa foi retificada na vasta obra voegeliniana<sup>5</sup>. Segundo Ellis Sandoz, há uma filosofia voegeliniana que reflete a partir das fontes e busca manter o espírito atento aos problemas, tal como lhe aparecem, mediante análise empírica. Dessa maneira, a intuição é seguir a hipótese de que “há um único Voegelin, que merece ser entendido em seus próprios termos” (SANDOZ, 2010, p. 347)<sup>6</sup>.

Em seu ensaio *Imortalidade: experiência e símbolo*, Voegelin traça alguns aspectos do que o termo *símbolo* proporciona em sua investigação: “os símbolos não são conceitos referentes a objetos que existem no tempo e no espaço, mas transmissores de uma verdade acerca de uma realidade não existente” (2019, p. 81). Ou seja, a equiparação de símbolo e signo é descartada; não é mero sinalizador, mas *evoca* uma verdade que ilumina o processo pelo qual a consciência participa<sup>7</sup>. Num primeiro momento, a experiência é tida como primordial, pois trata-se do campo pelo qual a consciência percorre um caminho meditativo, no qual busca ordem, a sua

---

<sup>5</sup>Sandoz cita uma entrevista de março de 1983, onde Voegelin afirma não sentir necessidade de retificar pontos de sua pesquisa. Diz Voegelin: Raramente tenho algo para negar, porque sempre me fixo perto dos materiais empíricos e não generalizo para além dele ... (apud SANDOZ, 2010, p. 353).

<sup>6</sup> Isso, dentre outras coisas, explica o hiato de dezessete anos entre o terceiro e o quarto volume de *Ordem e História*. Enquanto os três primeiros saíram do prelo em um curto período, Voegelin precisou reorganizar a disposição do plano original de sua obra magna para fins de melhor atender a complexidade do objeto de pesquisa. “... à medida que meu conhecimento dos materiais aumentava, a lista original de cinco tipos de ordem e simbolização revelou-se lamentavelmente limitada; [...] o programa como originalmente concebido, é verdade, não estava totalmente errado” (Introdução à “Era Ecumênica” – Vol. IV de *Ordem e História*).

<sup>7</sup> Em *Religiões Políticas*, Voegelin não cita o símbolo da *metaxyplatônica*. Porém, a compreensão da consciência como participação numa realidade entre dois polos divino e humano, permeia toda a sua argumentação.

ordem de consciência. O símbolo, por sua vez, torna-se transparente à medida que comunica o fulcro motivador, possibilitando a reconstrução da mesma experiência na consciência de quem o recebe. Trata-se de garantir, então, que a linguagem possa comunicar realmente aquilo que foi captado pela consciência questionante. Mendo Castro Henriques, nesse sentido, afirma que “a função simbólica está dependente do evento que a produz; [...] é portadora de uma interrogação e de uma resposta” (2010, p. 137). O significado do símbolo, uma vez gerados, não permanece autônomo; é sempre vinculado à experiência motivadora que os gerou. Como diz Voegelin, “falamos [...] de uma verdade experienciada, em vez de uma verdade vinculada a símbolos” (2019, p. 82). Outro aspecto da função simbólica está em evitar o descarrilamento da investigação filosófica em *sistemas*. Dessa forma, o símbolo vai no sentido contrário de imposição duma forma abstrata e generalizante, negando a estrutura da realidade (cf. VOEGELIN, 2008, p. 116). Podem ser luminosos, no sentido de abrirem maior claridade no ato de desvelar a realidade que se constitui ou, podem ser, opacos, à medida que não são mais translúcidos para a experiência primordial, perdem a completude, assumindo o status de informação, a fim de instrução, iniciação, denominação, expressão de sentimentos, onde não há garantias de sucesso. O símbolo está dependente do evento que o provocou.

Todo esse preâmbulo é motivado pelas considerações iniciais em *As Religiões Políticas*. Voegelin admite que o tratamento filosófico não é fácil e que a resistência está, principalmente, no “uso simbólico da língua” (VOEGELIN, 1992, p. 23) constituído pelos eventos históricos da derrocada do Império do Ocidente e o surgimento dos Estados modernos. Tornou-se, assim, normal tratar de “religião” circunscrevendo ao âmbito da Igreja e tratar de “política” apontando para a esfera de Estado. O espírito que moldou os Estados e que lutou para a desmoronamento do Império Sacro, formou “símbolos linguísticos que não exprimem a realidade como tal,

mas que procuram somente manter e defender os antagonismos desta luta” (VOEGELIN, *ibidem*). Esta restrição semântica força Voegelin a alargar os conceitos do religioso para além das religiões redentoras e reexaminar o conceito de Estado, fixo na definição acadêmica da *Staatslehre* (Teoria Geral do Estado).

Tratando-se de Estado, Voegelin toma a definição habitual de “união associativa de homens sedentários, dotada de um poder soberano originário” (1992, p. 24). Nessa definição, o autor problematiza o que vem a ser “poder soberano originário”; ou, melhor ainda, especificamente o termo “originário”. Um poder que não tem outra fonte do que a si mesmo seria o mesmo que autodenominar-se absoluto; isso é falso, pois equivale a não reconhecer nada além, nem ao seu lado, somente poderes secundário proveniente dessa pretensa fonte. Além disso, há coisas que o soberano não pode fazer, sob o risco de ser derrubado, sem mencionar outros poderes externos a ele. Mesmo diante de tais evidências, a definição habitual da *Staatslehre* (Teoria Geral do Estado) impõe-se como fato empírico, recusando a ordem da criação, pondo, no lugar do deus transcendente, o Estado. Face aos outros poderes, que a rigor, sustentam a mesma pretensão, o “espírito que a pensa deixa de ser um parceiro da discussão para se tornar no facto de uma outra ordem, do qual deveremos retrair as origens” (VOEGELIN, 1992, p. 26). É em Hegel que Voegelin reconstitui as origens desse conceito, como se pode ver:

Hegel foi quem estabeleceu esta tese segundo a qual o povo, enquanto Estado, constituía o Espírito na sua realidade imediata e, conseqüentemente, o poder absoluto sobre a terra. O seu poderoso entendimento não se deixava deter por detalhes; tira daí, firmemente, as ilações. Se o Estado é o poder absoluto, então não pode haver barreiras no seu seio (1992, p. 26).

Como fica o indivíduo? Perde parte de sua realidade para receber do Estado sua forma pessoal; não mais como sujeito articulador de sua existência, mas como peça de uma mecânica maior; o Estado passa a ser aquele que emana um fluxo de realidade que o molda, individualmente. Voegelin, dessa forma, intui os contornos de uma experiência religiosa. Em relação aos outros povos, o Estado assume-se como numa relação semelhante àquela que os homens tem em relação a si mesmo; nada é deslocado, mas apresenta o cumprimento da Razão do mundo (cf. 1992, p. 27-28). “Os homens afundam-se perante o *Realissimum* Estado mas, perante o *Realissimum* espírito do mundo, é o povo, como o Estado, que se afunda no nada impessoal da sua instrumentalidade” (VOEGELIN, 1992, p. 27). Nesse sentido, Mendo Castro Henrique diz, em outras palavras, que “o Estado propõe-se como causa e objectivo da sua própria existência e absorve toda a ordem humana na circularidade da sua legitimação” (2010, p. 59), incluindo a esfera das experiências religiosas. Portanto, a ação do Estado estende-se para além da política, não mais vista sob a esfera positivista/sociológica, e a experiência religiosa continua a mostra-se, agora, unicamente, em uma natureza intramundana. Dessa forma, Voegelin designa como religiões “supramundanas” toda experiência que encontra o *Realissimum* no fundamento do mundo, enquanto religiões “intramundanas”, aquelas que encontram o divino em elementos parciais do mundo (cf. 1992, p. 31). Isso é feito sob a necessidade de se buscar um aparato linguístico adequado ao fenômeno das massas, presentes nos movimentos nacional-socialista e fascista<sup>8</sup>. Sobre isso, Voegelin diz: “não dispomos de palavras falando delas [religiões intramundanas] próprias com as quais possamos nomear os factos espirituais do nosso

---

<sup>8</sup> Vale destacar que o comunismo também pode ser inserido nesse rol. Apesar de Voegelin não ter se debruçado sobre os movimentos de massa soviético, de maneira pormenorizada, em *Religiões Políticas*, será visto que os elementos simbólicos do nazismo e do fascismo, também ecoam no socialismo soviético.

campo de estudo” (1992, p. 30). A ausência de instrumentos linguísticos não é por acaso. Apesar de não serem citados em *As Religiões Políticas*, Voegelin já lidava com a insuficiência do positivismo jurídico<sup>9</sup> incapaz de enfrentar os rumos que o culto de sangue (*Blutausch*) iria venerar<sup>10</sup>. Mas foi por meio da antropologia filosófica de Max Scheler (*A Situação do Homem no Cosmos*, de 1928), preocupada em lançar uma noção essencial do homem frente aos outros seres da natureza. Visto como ser espiritual, Scheler enfatiza a chance do homem desvincular-se dos impulsos e do ambiente “vital”, em busca de uma “vida” relacionada à esferas do ser inacessíveis aos outros seres vivos<sup>11</sup>.

## 2.1 Hierarquia. *Ecclesia*. Espiritual e temporal. Apocalipse

Voegelin retrança símbolos que irão gerir a relação entre as esferas político-humanas e divina. Num primeiro momento, identifica no símbolo de *hierarquia* o que vem a ser a “irradiação que parte do cume divino para se lançar sobre toda a hierarquia dos soberanos, e dos seus ofícios, até ao mais humilde dos súbditos” (1992, p. 43). Sua história é retracada começando pelo mito do Sol de Akhenaton (Egito Antigo) que, segundo Voegelin, ecoa nas imagens plotinas do Sol (cf. doutrinas da emanação); na obra de Filon de Alexandria, Voegelin ressalta o afastamento do mito espiritual, no qual Sol e Lua eram vistos como soberanos, insistindo na sujeição ao logos invisível. Mas é, sobretudo com Maimônides que esta

<sup>9</sup> Em *Der Autoritäre Staat*[O Estado Autoritário] (1934), Voegelin já se debruçava sobre a limitação do constitucionalismo ao mostrar-se suscetível ao “jogo democrático” volátil, permitindo arroubos totalitários. Entrementes, também concluiu que as doutrinas totalitárias fascista e nazista faziam eco da concepção averroista do *intellectus unus*, subordinando toda a população à entidade coletiva do Estado (cf. SANDOZ, 2010, p. 106).

<sup>10</sup> Outro ponto relevante, também não visto por Voegelin (muito provavelmente por estar longe das fontes, ainda desconhecidas), é o elemento esotérico partilhado pela elite nazista, p. ex.: Himmler e Hess.

<sup>11</sup> Vale a pena citar Scheler: “o novo princípio está *fora* de tudo aquilo que, no sentido mais amplo, podemos chamar ‘vida’. O que somente do homem faz um ‘homem’ não é um novo estádio da vida em geral [...], mas é apenas um *princípio oposto a toda e a cada vida em geral, e também à vida no homem*. [...] ou seja, a palavra *espírito* (*Geist*) (2008, p. 7-8).

corrente de ideias chega à Europa ocidental. Sinal disso é a obra de Dante, *Monarchie*, cerca de um século após o pensador judeu: “assim é, pois, claramente evidente que a autoridade do Monarca temporal desce nele, sem nenhuma intromissão, da Fonte da autoridade universal; a qual Fonte, digo eu, ela própria ao abrigo no palácio da sua simplicidade, jorra em mil canais pela sobreabundância da sua bondade, [e o imperador,] iluminado pela luz da sua graça paternal, alumia com os mais virtuosos raios o globo da terra” (DANTE *apud* VOEGELIN, 1992, p. 44). Mas é Bodin que melhor expôs o símbolo da hierarquia sagrada, até nos detalhes da ordem jurídica e estadista. Nele, o poder mais alto é Deus; o príncipe não é soberano absoluto, mas somente aos súditos. “Desde o soberano, o direito de mando irradia sobre toda a pirâmide dos órgãos de Estado, até ao mais baixo dos súbditos. E é inversamente que, por seu turno, se desenrola a série dos compromisso” (VOEGELIN, 1992, p. 45). O elemento cristão da relação imediata do homem com Deus diminui a rigidez desse sistema. Aliás, a teoria de Bodin serviu como modelo para a ordem interna dos Estados europeus e perdurou até às modernas teorias secularizadas das ordens jurídicas.

Para Voegelin, as comunidades políticas sofreram mais influências do símbolo da *ecclesia* do que do simbolismo das comunidades tribais-estadistas (cf. Pólisgrega). *Ecclesia*, afirma Voegelin, trata da comunidade dos cristãos, entendida como corpo místico de Cristo. Fundamentalmente, o símbolo da *ecclesia* transforma-se em corpo intramundano “quando a unidade espiritual, uma vez tornada realidade, se impregna de novo de significados naturais” (VOEGELIN, 1992, p. 48). As suas transformações ao longo da história, trouxeram, junto às unidades políticas intramundanas, aspectos variados; mas é, no que se refere à sua estrutura fundamental que, continuada nas comunidades estadistas, que Voegelin enxerga a força experiencial do símbolo. Nessa visão, pode-se relacionar a

solidariedade francesa como versão secularizada da caridade cristã; a visão paulina do corpo místico, no qual agem todos como um só, na teoria da divisão do trabalho conceituada em economistas e sociólogos; a própria categoria paulina de *likemindedness* impondo-se como conceito sociológico fundamental; a exigência de conformação ideológica como uma perpetuação da forma básica do corpo místico unido pelo *pneuma*; as organizações de caridade como expressões secularizadas da *caritas* cristã (cf. VOEGELIN, 1992, p. 49-50). Enquanto a *hierarquia* indica a constituição da comunidade de cima para baixo, a *ecclesia*, por sua vez, exprime a participação horizontal num culto comum.

O cisma entre *espiritual* e *temporal* exerceu forte influência no surgimento de comunidades intramundanas. Voegelin elenca as figuras de Agostinho e Tomás de Aquino como principais referências nessa questão. Agostinho, a partir da divisão entre *civitas Deie civitas terrena* buscou dar significado à imagem da posição cristã diante do mundo. Para Voegelin, “esta grande concepção é muito imbricada e não totalmente encerrada; deixa transparecer por todo lado aquilo que será a problemática do futuro” (1992, p. 51). Pois, no entendimento de Voegelin, Agostinho unificou forçosamente todos os elementos eclesiásticos-institucionais com elementos apocalípticos, além de elementos escatológicos numa unidade chamada *civitas Dei*. Assim, viu-se enormes dualismos como, por exemplo, a simultaneidade de pertença ao mundo e no além espiritual. Tomás de Aquino, por sua vez, aplica a teoria política aristotélica na tentativa de determinar as funções da igreja e do Estado. O soberano exerce sua função verdadeira ao permitir que os súditos busquem o melhor para a sua própria salvação; a Igreja, nisso, deve possuir excelência, pois a vida espiritual possui ordem superior à temporal. No entanto, dessa maneira, Tomás quebra a compreensão analógica do sentido da vida pessoal e política perante ser divino suficiente em si mesmo, tal como visto por Aristóteles.

Além disso, ele desenvolve o quadro teórico pelo qual, à medida em que surgir oportunidades, o Estado se afasta da posição de subordinado à Igreja, para gerir o próprio conteúdo sagrado (cf. VOEGELIN, 1992, p. 54-55).

Por último, Voegelin desenvolve o surgimento da imagética político-religiosa como proveniente do símbolo *apocalipse*<sup>12</sup>. As fases da *ecclesia*, vistos acima, constituindo-se, em uma sequência de transformações recebe interpretações variadas. O próprio Paulo de Tarso apresenta o seu *apocalipse*, na carta aos Romanos, onde é exposta sua visão de três momentos principais: a era da lei natural, a era mosaica, a era cristã. A partir disso, a interpretação desenvolve-se, passando por Agostinho, que elabora a época cristã como a última, seguida pela sétima e decisiva fase, a ser realizada no além; chegando até Joaquim de Fiore. “A interpretação é simbólica, na medida em que os assuntos são ordenados e interpretados como sendo expressões da vontade divina<sup>13</sup> na história” (VOEGELIN, 1992, p. 55). No caso de Joaquim de Fiore, Voegelin ressalta uma ruptura com a tradicional interpretação: o reino de Cristo não seria o último, mas será sucedido por um outro período (terceiro reino<sup>14</sup>), marcado por um processo de espiritualização da *ecclesia*, no qual a convivência não sofrerá com a necessidade de uma autoridade que regule a ordem social, pois todos estarão sob a égide da “inteligência espiritual” (cf. VOEGELIN, 1992, p. 55-57).

---

<sup>12</sup> Deve-se evitar o uso comum da palavra, significando fim dos tempos e/ou aniquilação cósmica...*Apokálypsis* significa, na sua etimologia, revelação. Porém, Voegelin não deixa explícito nada que favoreça o leitor incauto diante desse termo. Porém, tendo em vista a costumeira confusão gerada pelo uso banal dela, é oportuno dizer que apocalipse trata de uma revelação caracterizada por dividir o passado em períodos, cujo processo desembocará em um desfecho iminente. Nele, ocorrerá uma perturbação cósmica e/ou histórica, abrindo um definitivo sentido tido como perfeito. Portanto, apocalipse é um revelação, um desvelar algo tido como incompreensível.

<sup>13</sup> Daí os números sagrados: 3 (Trindade); 7 (dons Espírito Santo); 6 (hexameron dos seis dias da criação); 42 (gerações bíblicas, de Abraão a Cristo); 21 (gerações que antecederam Abraão).

<sup>14</sup> O esquema de Joaquim de Fiore segue as três fases da seguinte forma: o primeiro corresponde à Antiga Aliança, o segundo ao cristianismo e o terceiro ao Espírito Santo.

A imagética político-religiosa moderna é fortemente influenciada pelo simbolismo do *apocalipse*. Haja vista para a crença na *perfectibil*tasda razão humana; na progressão infinita da humanidade, vivida durante o Iluminismo; nas ordens deístas, como a franco-maçonaria, motivada pelo aperfeiçoamento do mundo; no progressismo do século XIX. Nas unidades políticas intramundanas, pontos fundamentais vistos no terceiro reino mantiveram-se. Logo abaixo, Voegelin traça algumas similaridades:

... a crença na dissolução da instituição eclesiástica mundana, na espiritualização das ordens religiosas da vida cumprida no Espírito Santo, que se encontra na crença na decadência do Estado e na livre associação fraternal dos homens no terceiro reino comunista; a crença na vinda daquele que há-de inaugurar o novo reino, o “quinhentos, cinco e dez” de Dante (DVX), está presente nas figuras e nos mitos dos *Führer*do nosso tempo; e as ordens do novo reino tomam a forma das associações e das elites comunistas, fascistas ou nacional-socialistas, que assim se tornam no fulcro da nova organização (1992, p. 578s)

## **2.2. A nova *ecclesia*: o símbolo do *Leviatã* como prefiguração das religiões políticas**

A diluição da *ecclesia*em comunidades estadistas percorre a história até, na época do absolutismo, encontrar seu ponto culminante, pois será definida as linhas gerais organizacionais dos Estados entre si. No seio das nações ocidentais, desenvolveu-se a teologia da nova *ecclesia*, não mais vista como universal, mas encerrada como comunidade particular. Voegelin elege Thomas Hobbes porque concebeu o símbolo do *Leviatã*, o “Estado situado imediatamente abaixo de Deus e onipotente aos olhos dos seus súditos, porque representante do poder divino” (VOEGELIN, 2992, p. 59).

Voegelin descreve como essencial, nessa nova teoria política, o surgimento da personalidade coletiva, o *Commonwealth*, a unidade de um corpo político pelo bem-estar; que impõe-se como sujeito histórico;

encerrando-se em si mesmo, diferente do modo tomasiano. Porém, não ao modo da pólis grega. Pelo contrário, neste caso específico, no *Commonwealth*, a hierarquia não desce até a base, onde estão os súditos, mas encerra-se na pessoa coletiva, no soberano enquanto portador desta personalidade do *Commonwealth* (cf. VOEGELIN, 1992, p. 60-61). Há de se lembrar que a hierarquia, na tradicional *ecclesia*, irradia do ponto transcendente divino, percorre o soberano, seus delegados oficiais, descendo até a figura do súdito. Agora, sob a nova *ecclesia* de Hobbes, surge uma figura nova, a pessoa coletiva do *Commonwealth*, encarnada na figura do soberano.

Voegelin acredita que Thomas Hobbes exerceu a mesma influência que São Paulo exerceu para a fundação da comunidade cristã. Como se segue: “a nova comunidade adquire a sua unidade através do soberano, seguindo o mesmo procedimento simbólico-místico que a *ecclesia* paulinista através do *pneumae* da *cephale* de Cristo” (VOEGELIN, 1992, p. 61). A ligação entre o soberano e a multidão é vital para a existência histórica da comunidade estadista, pois a perda do rei implica na perda da sua personalidade como comunidade. O Estado é o deus terreno que, ao lado do Deus imortal, garante a paz e segurança dos homens (cf. VOEGELIN, 1992, p. 61).

Mesmo estando sob a ordem do divino, a nova *ecclesia*, por estar dotada de significados nacionais, não mais estaria em posição inferior à Igreja Católica. Esta, mantém a pretensão de reunir a cristandade, reclamando sua posição prioritária sob o esquema paulino do reino, unificado pelo carisma distribuído pela *cephale* (cabeça), que é Cristo. Desta vez, cada *Commonwealth* é *ecclesiacristã*, à medida que se respeita os elementos da bíblia. Assim sendo, não mais haveria sentido em distinguir *espiritual* e *temporal*, essa distinção “não teria sido introduzida no mundo senão para desorientar os homens, para elevar os súbditos ao soberano e para

perturbar a paz do *Commonwealth* da Igreja” (VOEGELIN, 1992, p. 63). A nova *ecclesia* luta para defender-se da antiga *ecclesia* cristã, pois vê-se ameaçada no seu significado nacional; está em alerta pois ressentida de ser colocada em posição inferior, debaixo de uma pretensa superioridade espiritual católica sobre todos os cristãos; a Igreja Católica, enquanto opositora da realização da vontade divina, assume a condição de Satanás, que divide a unidade nacional, trazendo guerra e caos. Por fim, Voegelin esclarece que:

o símbolo do diabo, de Hobbes, tal como o símbolo do *Commonwealth*, mostrou a sua capacidade de se impregnar fosse de que sentido histórico fosse. A história político-religiosa da Europa desenvolveu a *ecclesia* particular sobre o plano intramundano e, igualmente, soube criar as imagens correspondentes dos reinos do diabo (1992, p. 65).

### **3 Comunidade intramundana: o novo *realissimum* das religiões políticas**

Cumprido fazer um panorama dos contornos da comunidade intramundana. Depois do séc. XVIII, não há grandes modificações no quadro dos símbolos político-religiosos. A *ecclesia* desmembra-se em comunidades nacionais, ao ponto de automatizarem-se em conjuntos particulares, encerrando-se em si mesmas. “Deixou de ser atravessada pelo fluxo sagrado desde a última fonte para se tornar, ela própria, na substância sagrada originária (cf. VOEGELIN, 1992, p. 67).

Nesta seção, resta realizar o caminho traçado por Voegelin em indicar os sintomas de impregnação nos novos significados advindos dessa intramundaneidade, que não deixam de expressar uma experiência religiosa. Em primeiro lugar, o fundamento da nova intramundaneidade está na formação de uma nova imagem do mundo como campo de conhecimento, não mais como campo de existência. Esta nova imagem requer novos métodos que irão assumir os métodos das ciências naturais como guias da

atitude humana em relação ao mundo; novas fórmulas surgem em vários momentos (“concepções científicas do mundo”; “socialismo científico”; “estudo científico das raças”). Como características dessa imagem, Voegelin aponta o laicismo, o indiferentismo, o ateísmo (cf. VOEGELIN, 1992, p. 67-69).

Cada comunidade intramundana reconhece seus *apocalipse*, neles, são identificadas bestas diabólicas. Na figura de Kant, a humanidade tende a alcançar um estágio de comunidade livre e cosmopolita, enquanto luta contra a instintividade. Outros, ao contrário do *apocalipse* kantiano, reduzem sua visão à uma comunidade particular: Fichte, os alemães originários contra a figura de Napoleão; Comte, os franceses, portadores do espírito positivo, contra a metafísica e a religião; Marx, no proletariado, portador da realidade final, contra o burguês; teóricos da raça, como Gobineau, na raça nórdica (ou germânica eleita) contra a “raça inferior”, especialmente, judeus. Para sustentação dessas teses, alegam credulamente que suas proposições possuem caráter científico. Sendo assim, críticas foram feitas a essas construções “científicas” pelos mesmos princípios, mas, apesar de serem mostradas como produtos de interesses determinados e que, portanto, não possuem credibilidade científica, mostraram-se resistentes a toda e qualquer espécie de crítica, assumindo um novo conceito de verdade: a “verdade orgânica”<sup>15</sup>. Nela, aquilo que favorece a existência da comunidade nacional intramundana, organicamente fechada, é tido como verdadeiro, devendo ser estimulado e propagado (cf. VOEGELIN, 1992, p. 69-72).

Fecha-se, então, o quadro do entendimento que Voegelin constrói sobre as *Religiões Políticas*, portadoras de experiências religiosas. Nelas, o *Realissimum*, isto é, o ser mais verdadeiro, é a substância da própria

---

<sup>15</sup> Cf. Alfred Rosenberg, *Mitos do Século XX*.

comunidade tida como fonte legitimadora do domínio do homem sobre o homem, promessa de uma realização final iminente. Nos casos específicos do nacional-socialismo e do fascismo italiano, Voegelin afirma que o espírito do povo, o *Volksgeist*, *Realissimum* intemporal, concretiza-se por meio das ações dos indivíduos de seu povo (cf. 1992, p. 75); por meio do *Volksgeist*, o camarada possui um estatuto no povo. “Para certos homens, um pequeno número, o *Volksgeist*, vive mais fortemente, enquanto para outros, a multidão, vive mais debilmente, mas é somente num único que se exprime plenamente, no *Führer*”<sup>16</sup> (VOEGELIN, 1992, p. 76).

### Considerações finais

A investigação filosófica presente na obra *Religiões Políticas* traz, à título de conclusão, o fato de que a experiência da ordem constitui um plano de fundo comum da religião e da política. Nesse sentido, a existência em sociedade não restringe-se a uma esfera secular, absolutamente distinta da religiosidade. Além disso, para conhecer a realidade política, torna-se imprescindível conhecer as experiências religiosas da sociedade; pois, a linguagem política está permeada de experiências e símbolos que apontam uma comunicação entre as vivências humanas religiosa e política; a sociedade intramundana fechada em si mesma, toma a coletividade como *realissimum*, “abandonando a Deus”. O Mal, entendido como força destrutiva, mostra necessidade de ser combatido, não só no plano ético, mas mediante uma religiosidade boa; pois, como foi visto, de experiências religiosas também sucedem genocídios e matança gratuita.

Apesar da obra *Religiões Políticas* ser obra datada na primeira metade do séc. XX, suas conclusões oferecem pistas para compreensão do

---

<sup>16</sup>Voegelin percebe enorme aproximação entre a figura do *Führer* e a posição que o faraó-rei Akhenaton teve em sua revolução político-religiosa. Nos dois casos, o soberano detém o conhecimento pleno da determinação pela qual a comunidade irá caminhar. Sendo, no caso egípcio “Deus-Aton” e, no caso alemão, o *Volksgeist*.

fenômeno do terrorismo; não só provenientes do mundo islâmico, mas também de movimentos políticos socialistas, separatistas-nacionalistas, dentre outros que, num aspecto comum, mostram contornos de uma base experiencial diferente. À medida que prefiguram a rejeição psicológica, física e até mesmo a morte, como condição necessária de uma existência “perfeita”, torna-se necessário diagnosticar o caráter de existência tais edifícios de razão erigidos na mentira, pois tratam-se de uma existência alienada.

### **Referências**

HENRIQUES, Mendo Castro. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliniana. Uma introdução biográfica**. São Paulo: É Realizações, 2010.

SCHELER, Max. **Diferença essencial entre o homem e o animal in A Situação do Homem no Cosmos**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

VOEGELIN, Eric. **Ciência, política e gnose**. Coimbra, Ariadne. 2005.

VOEGELIN, Eric. **Nova Ciência da Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História. A era ecumênica**. São Paulo: Loyola, 2014.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2008.

VOEGELIN, Eric. **Religiões políticas**. Lisboa, Vega. 1992.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**