ISSN 1806–0315

ECOS

DO IESMA

ECOS DO IESMA	São Luís	v. 9	n. 1	jan./jun.	2011

ECOS DO IESMA

ISSN 1806–0315

FACULDADE CATÓLICA

MEC - Port.: 1521, DOU 22/05/02

ECOS DO IESMA	São Luís	v.9	n.1	jan./jun.	2011

CORRESPONDÊNCIAS:

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Rua do Rancho, 110 – Centro – CEP: 65.010-540 – São Luis – MA
Fone: (98) 3334-6458 – Fax: (98) 3334-6480
Revistaecos@iesma.com.br

ECOS DO IESMA

Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. _ São Luis, 2011.

Semestral
ISSN 1806–0315
v.9, 22cm.

1. Filosofia 2. Teologia 3. Ciências Religiosas I. Titulo

CDU 1:2 (051)

ECOS DO IESMA

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Credenciado pelo MEC – Port. 1521, DOU 22/05/02

Diretor-Geral
Pe. Abraão Marques Colins

Diretor Acadêmico
Fr. José Luís Leitão

Diretor Administrativo
Pe. Hélio Barbosa

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente: Janilson Viégas
Coordenador Geral: José Carlos Dantas
Produção Editorial: Lúcia Cristina Ferreira Lopes

CONSELHO DE REDAÇÃO:

Raimundo Nonato Araújo Portela Filho
Lúcia Cristina Ferreira Lopes

ECOS DO IESMA é uma publicação do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA, e tem por objetivo a divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, na área de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

As opiniões expressas na Revista **ECOS DO IESMA**, são de responsabilidade exclusiva de seus autores, não representando necessariamente o ponto de vista oficial do instituto.

SUMÁRIO

EDITORIAL.....6

ARTIGOS

ASPECTOS DAS LÓGICAS NÃO-CLÁSSICAS.....9

Raimundo Portela FIlho

Carmem Almeida Portela

VERDADE E MENTIRA EM "POR UM SUPOSTO DIREITO DE MENTIR".....27

Rogério Henrique Castro Rocha

A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS.....37

Paulo Roberto Rodrigues Nunes

FÉ E POLÍTICA NO DECORRER DA HISTÓRIA DA IGREJA.....47

Jean Marie Van Damme

EDITORIAL

Os gregos cunharam o termo logos para significar relevantemente razão e palavra ou discurso, estabelecendo-os, com efeito, como dois fundamentos básicos para a filosofia. Assim, interpretação, compreensão e intervenções razoáveis do filósofo sobre o mundo, explicita-se, necessariamente, pelo discurso. E discurso aberto, público, ecoante.

Neste sentido é que a Revista ECOS DO IESMA surgiu no primeiro semestre de 2003 como sonho e determinação de muitas pessoas que fazem o IESMA, com o objetivo de produzir um instrumento interdisciplinar de divulgação e debate de idéias nos campos da Filosofia, Ciências Sociais, Teologia e Ciências Religiosas.

Os artigos aqui veiculados tratam de temas que têm sido objeto de reflexões, estudos e discussões na comunidade acadêmica do IESMA..

Esta Instituição de Ensino Superior sente-se honrada em publicar o volume nove, número um, jan./jun. de 2011 desta revista, assim como conta com o prosseguimento da colaboração dos docentes e discentes no sentido de enviarem artigos para serem submetidos a apreciação e então serem publicados em seus próximos números, de modo que continue ecoando a produção científico-cultural do IESMA.

Prof. Raimundo Portela Filho
Prof. José Carlos Dantas

Artigos

ASPECTOS DAS LÓGICAS NÃO-CLÁSSICAS

*Raimundo Portela Filho**
*Carmem Almeida Portela***

RESUMO

Exame de aspectos das lógicas não-clássicas. Inicialmente, aborda-se uma breve caracterização da lógica clássica. Em seguida, no que concerne às lógicas não-clássicas, expõem-se alguns traços, uma classificação e algumas aplicações. Por último, formulam-se algumas conclusões.

Palavras-chave: Lógicas não-Clássicas. Lógicas Complementares da Clássica. Lógicas Rivais da Clássica. História da Lógica. Filosofia da Lógica.

1 INTRODUÇÃO

A lógica clássica foi sistematizada pelo filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.). Durante cerca de dois mil anos ela permaneceu quase inalterada. A este respeito o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) chegou mesmo a argumentar em sua obra "Crítica de Razão Pura" que a lógica, desde Aristóteles, não havia dado nenhum passo para a frente nem para trás e que, desse modo, constituía-se em um ciência acabada, pronta, senão vejamos:

> Que a Lógica tenha seguido desde os tempos mais remotos esse caminho seguro depreende-se do fato de não ter podido desde Aristóteles dar nenhum passo atrás, desde que não se considere melhorias a supressão de algumas sutilezas dispensáveis ou a determinação mais clara do exposto, coisas pertencentes mais à elegância do que à segurança

*Mestre em Filosofia e Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFMA.
**Especialista em Filosofia e Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFMA

> da ciência. Digno de nota ainda que até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante, parecendo, portanto, ao que tudo indica, completa e acabada (KANT, 1983, Prefácio à Segunda Edição, VIII).

A lógica aristotélica, que essencialmente é a teoria do silogismo, embora fosse tida como a teoria de todos os tipos de raciocínios válidos, não conseguia incluir, de maneira natural, várias classes de deduções, como por exemplo, a maioria das encontradas na matemática.

Pode-se asseverar que até o início do século XX havia uma única lógica pura, formal ou teórica. No entanto, no decorrer do século XX foram surgindo outras lógicas. Assim, a lógica inicialmente estabelecida, cujas origens remontam a Aristóteles, e cujo principal sistematizador foi o lógico alemão Gottlob Frege (1848-1925), nas três últimas décadas do século XIX, necessitou ser denominada clássica ou tradicional.

A lógica clássica atingiu uma forma quase definitiva na monumental obra dos lógicos e filósofos britânicos Alfred North Whitehead (1861-1947) e Bertrand Russell (1872-1970), intitulada "Principia Mathematica", em três volumes, publicados em 1910,1912 e 1913, respectivamente.

Em linhas gerais, a lógica clássica consiste no cálculo de predicados de primeira ordem, versando sobre os conceitos lógicos de negação, disjunção, conjunção, implicação e equivalência, sobre os quantificadores universal e existencial, bem como o predicado de igualdade.

Ela possui como subsistema o cálculo proposicional clássico e como extensões ela tem, por exemplo, certos cálculos de predicados de ordem superior e alguns sistemas de teorias axiomáticas de conjuntos, tais como: teoria Zermelo-Fraenkel (ZF), teoria von Neumann - Bernays - Godel (NBG), os sistemas NF e ML de Quine, assim como a teoria Morse - Kelley (MK). Considera-se, outrossim, como extensões da lógica clássica, a teoria das categorias e a

teoria dos topoi.

Na atualidade, a lógica clássica contém a silogística aristotélica como um caso particular, sendo esta convenientemente reformulada na linguagem daquela.

Ademais, a matemática tradicional, em um sentido preciso, reduz-se à lógica clássica, visto que os conceitos matemáticos tradicionais são definíveis em termos da idéia de conjunto e, por conseguinte, definíveis a partir da lógica.

De acordo com Carrion e Da Costa (1988, p.16), baseando-se nas idéias do lógico norte-americano Leon Henkin, as principais áreas de pesquisa da lógica clássica são as seguintes: sintaxe lógica, teoria dos modelos, teoria da recursão ou computabilidade, lógica algébrica, aplicações da lógica à matemática e fundamentos da matemática (Cf. CARRION e DA COSTA, 1988, p. 17-19, para um breve exame dessas seis áreas de pesquisa).

Após essa concisa caracterização da lógica clássica, passa-se a abordar alguns aspectos das lógicas não-clássicas, levando-se em consideração alguns traços distintivos, uma classificação e algumas aplicações. Ao final, formulam-se algumas conclusões.

2 AS LÓGICAS NÃO-CLÁSSICAS

Nas décadas iniciais do século XX diversos filósofos e matemáticos elaboraram novos sistemas lógicos, diferentes da lógica clássica, motivados por problemas e objetivos variados.

Admite-se usualmente que as lógicas não-clássicas diferenciam-se da lógica clássica basicamente por três razões, a saber: a) poderem estar apoiadas em linguagens mais ricas em poder expressivo; b) poderem estar sustentadas em princípios completamente distintos; c) poderem ter uma semântica distinta.

Haack (1974) aponta duas categorias fundamentais de lógicas não-clássicas: as lógicas complementares da clássica, também denominadas lógicas ampliadas e as

lógicas rivais da clássica, também chamadas lógicas alternativas, lógicas desviantes, lógicas divergentes ou ainda lógicas heterodoxas.

2.1 Lógicas complementares da clássica

Há várias lógicas que ampliam e complementam o escopo da lógica clássica, constituindo-se em extensões dela, pois incorporam mais recursos expressivos sem questionarem os princípios básicos desta.

Ocorre uma modificação do aparato lingüístico ao nível sintático, adaptando a contraparte semântica de uma maneira não essencial. A seguir, apresentam-se alguns exemplos de lógicas complementares da clássica.

As lógicas modais acrescentam à lógica clássica operadores modais, ou seja, operadores expressando os conceitos lógicos de necessidade, possibilidade, impossibilidade e contingência, de modo que as primeiras axiomatizações da lógica modal foram formuladas por Lewis em 1918, enquanto a extensão à lógica modal de predicados foi elaborada por Marcus em 1946.

Lewis foi motivado originariamente pela insatisfação com a noção de implicação material- central para a lógica dos Begriffschrift (Conceitografia) de Frege e dos Principia Mathematica de Russell e Whitehead.

Como 'p' implica materialmente 'q' se 'p' é falso ou 'q' é verdadeiro, temos os três seguintes teoremas, chamados paradoxos da implicação material: $p \rightarrow (q \rightarrow p)$, $\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$, $(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$.

Lewis propôs que a lógica contida nos Principia Mathematica deveria ser enriquecida com um novo operador para a implicação estrita, que poderia ser definida como a necessidade da implicação material (Cf., por exemplo, HAACK, 2002, cap. 10 e MORTARI, 2001,cap. 18, para uma análise mais minuciosa das lógicas modais).

À lógica clássica podem-se acrescentar operadores

deônticos, que exprimem os conceitos lógicos de proibido, permitido, indiferente e obrigatório, originando a lógica deôntica ou lógica das normas, elaborada principalmente por G.H. Von Wright, em 1951.

As lógicas temporais ou cronológicas resultam da introdução de operadores temporais, isto é, símbolos refletindo as flexões temporais dos verbos das linguagens naturais nas estruturas lógicas clássicas. Elas foram desenvolvidas a partir da década de 1960, sendo considerado seu fundador o lógico neozelandês Arthur N. Prior (1914-1960).

As lógicas temporais revelaram-se bastante relevantes para os fundamentos da fisica, descrevendo e analisando as estruturas formais de diversos tipos de fluxo temporal admissíveis a priori, tais como o tempo discreto,o tempo contínuo, o tempo linearmente ordenado e o tempo circular. Elas são igualmente importantes para a lingüística, na medida em que as linguagens naturais revelam-se inseparáveis das flexões temporais, que são desconsideradas na lógica clássica.

As lógicas epistêmicas ou lógicas do conhecimento possuem operadores epistêmicos como, por exemplo, o operador K, que significa 'sabe-se que' e o operador B, que significa 'acredita-se que'.

As lógicas dos imperativos ou lógicas dos comandos ampliam a linguagem da lógica clássica ao considerarem não somente proposições declarativas, ou seja, afirmativas ou negativas, mas também proposições imperativas, que expressam pedido, ordem ou comando.

As lógicas erotéticas ou lógicas dos interrogativos estendem a linguagem da lógica clássica ao incluírem o estudo das proposições interrogativas.,

As lógicas dos exclamativos aumentam o poder expressivo da lógica clássica ao abordarem o estudo das proposições exclamativas.

2.2 Lógicas rivais da clássica

Elas foram propostas como novas lógicas com o objetivo de substituir a lógica clássica em alguns domínios do saber.

A necessidade dessa substituição seria proveniente de deficiências e limitações as mais variadas da lógica clássica.

Essa lógicas alternativas à clássica derrogam ou abolem princípios básicos da lógica clássica, também denominados "leis fundamentais do pensamento", talvez porque se acreditasse que sem tais leis não poderia haver pensamento racional, pensamento logicamente concatenado. Os princípios básicos da lógica clássica são os seguintes: a) princípio ou lei de identidade: se uma proposição é verdadeira, então ela é verdadeira, ou formalmente p p; e numa outra versão: todo objeto é idêntico a si mesmo, ou seja, ∀x (x=x); b) princípio ou lei de não - contradição: dada uma proposição e sua negação, uma delas é falsa, isto é, ~(p^~p); c) princípio ou lei do terceiro excluído: dada uma proposição e sua negação, uma delas é verdadeira, ou seja, pv~p; d) princípio ou lei da bivalência: toda proposição é verdadeira ou falsa.

As lógicas rivais da clássica, nas quais não é válida em geral a lei reflexiva da identidade, em parte porque se admite que a relação de identidade é destituída de significação para alguns objetos, são chamadas lógicas não-reflexivas. Destarte, na lógica da causação, se o conectivo for interpretado como 'é causa de', então não é teorema que p p, pois em geral algo não é causa de si mesmo.

Uma outra lógica não-reflexiva é a lógica quântica. Com efeito, Schrödinger sustentou que a noção de identidade não possui sentido pleno para os elétrons nem de modo geral para as partículas elementares. Não se trata de não se poder saber quando um elétron é idêntico a ou diferente de outro, mas de que não parece ter sentido exato dizer-se que um elétron é idêntico a outro ou que é distinto desse

outro. Entretanto, o princípio ou lei de identidade afigura-se válido, entre limites, para os objetos macroscópicos.

Portanto, ele é válido no mundo da física clássica, se bem que não seja válido para o universo das partículas elementares.

As lógicas paraconsistentes, por sua vez, derrogam o princípio ou lei de não-contradição. Para caracterizar os sistemas paraconsistentes precisa-se de algumas definições prévias.

Uma teoria dedutiva T diz-se inconsistente se ela contém pelo menos um teorema A, cuja negação ~A é também um teorema. Na hipótese contrária, T é consistente. A teoria T chama-se trivial ou supercompleta se todas as proposições formuláveis em sua linguagem forem teoremas de T. Caso contrário, T diz-se não trivial. Certamente, as teorias triviais não têm interesse do ponto de vista lógico, posto que nestas não se pode distinguir as proposições que são teoremas das que não são.

Um traço inerente da lógica clássica é o de que qualquer teoria dedutiva nela baseada será inconsistente se e somente se for trivial, de modo que essa lógica não permite separar os conceitos de inconsistência e de trivialidade.

Já as lógicas paraconsistentes são lógicas que podem constituir fundamento para teorias inconsistentes, mas não triviais. Em tais teorias, uma proposição e a sua negação podem ser teoremas, sem que a teoria deixe de ser relevante do ponto de vista lógico, o que significa que a teoria não colapsa na trivialidade, embora contenha inconsistências. Tal fato possui as mais diversas conseqüências filosóficas, destruindo um paradigma que vem regendo a razão humana há mais de dois milênios.

No que se refere às suas aplicações, as lógicas paraconsistentes são aplicáveis, por exemplo: a) à formalização da dialética; b) na filosofia da ciência, em que o filósofo e historiador da ciência Imre Lakatos salientou a

existência de teorias físicas que foram aceitas, apesar de se mostrarem inconsistentes, como é o caso da teoria do átomo de Niels Bohr; c) à dualidade onda-corpúsculo; d) ao princípio de complementaridade de Bohr; e) a dados contraditórios obtidos por operações em computadores, detectando e isolando as inconsistências oriundas de erros humanos ou de múltiplas e, às vezes, incoerentes fontes de informações; f) à robótica, no sentido de fazer os robôs tomarem decisões, através de seqüências lógicas, que se aproximam o máximo possível das características das decisões humanas.

Conquanto a filosofia oriental tenha sido geralmente mais tolerante com a inconsistência que a ocidental, foram realizadas abordagens paraconsistentes na antiguidade clássica, como por exemplo, pelos sofistas, megáricos e estóicos.

Pode-se sustentar, contudo, que o pensamento paraconsistente começa no ocidente com Heráclito de Éfeso (Cf. D'OTTAVIANO, 1992, p 80-85, para um breve histórico do surgimento das lógicas paraconsistentes e DA COSTA, 1980, Apêndices 1 e 2, p. 147-152, para uma breve exposição das lógicas paraconsistentes).

A partir de Heráclito, vários filósofos tais como Hegel, Marx, Engels e os materialistas dialéticos contemporâneos têm formulado a tese segundo a qual contradições são fundamentais para a compreensão da realidade.

Nesse mesmo sentido, o filósofo austríaco contemporâneo Ludwig Wittgenstein (1889-1951) assevera que a contradição pode ser aceita em teorias e contextos racionais que exprimem conhecimentos legítimos:

> Se uma contradição fosse agora efetivamente descoberta na aritmética, isto provaria apenas que uma aritmética, com essa contradição, poderia prestar serviços muito bons (WITTGENSTEIN, 1956, p. 181).

No início do século XX a paraconsistência foi descoberta por diversos estudiosos de maneira

independente.

Dois precursores notáveis da lógica paraconsistente são o lógico polonês Jan Lukasiewicz (1876-1956) e o filósofo russo Nicolai Vasiliev (1880-1940). Ambos, independentemente um do outro, por volta de 1910, argumentaram que uma revisão conveniente nos princípios ou leis da lógica aristotélica poderia conduzir a lógicas não-aristotélicas, de maneira análoga ao que havia ocorrido com as geometrias não-euclideanas. Eles sugeriram a possibilidade de eliminação do princípio ou lei de não-contradição

O lógico polonês Stanislaw Jaskowski (1906-1965), um discípulo de Lukasiewicz, motivado por vários problemas concernentes a contradições, entre eles o de raciocínios que conduzem a duas conclusões contraditórias, elaborou o primeiro sistema de lógica paraconsistente em dois artigos publicados em polonês nos anos de 1948 e 1949.

Segundo Arruda (1989), foram três as principais motivações de Jaskowski para a formulação de seu sistema: a) o problema da sistematização de teorias que contêm contradições, como ocorre na dialética; b) o estudo de teorias na quais há contradições causadas pela vaguidade; c) o estudo direto de algumas teorias empíricas cujos postulados ou princípios básicos são contraditórios.

Jaskowski colocou o problema da construção de um cálculo proposicional com as seguintes propriedades: a) quando aplicado a sistemas contraditórios não conduziria sempre a sua supercompletude; isto é, nem todas as suas fórmulas seriam demonstráveis; b) deveria ser suficientemente rico para permitir inferências práticas; c) deveria ter uma justificativa intuitiva.

O lógico Jaskowski construiu sua própria solução somente ao nível proposicional, conhecida como lógica discussiva ou discursiva, denotada por D2.

Embora Jaskowski tenha construído um cálculo proposicional paraconsistente, pode-se afirmar que o lógico

brasileiro Newton Carneiro Affonso da Costa, nascido em 1929, é o verdadeiro fundador da lógica paraconsistente. As investigações de Jaskowski e as de Newton da Costa começaram de maneira independente e apenas posteriormente houve convergência.

Da Costa (1958, 1959) já propunha a possibilidade de se examinar teorias que fossem inconsistentes, porém não triviais, sendo suficiente que a lógica subjacente fosse alterada, de modo que tais teorias seriam tão lícitas quanto as consistentes. Ele formulou então o que denominou "Princípio de Tolerância em Matemática", a saber: Dos pontos de vista sintático e semântico, qualquer teoria é permissível, desde que não seja trivial.

Da Costa apresentou o desenvolvimento de suas idéias em 1963 no seu trabalho intitulado "Sistemas Formais Inconsistentes", como tese de cátedra em Análise Matemática e Análise Superior, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal do Paraná (Cf. DA COSTA, 1993, em que essa tese é publicada sob a forma de livro). Neste seu trabalho, Da Costa erigiu inicialmente uma hierarquia de cálculos proposicionais Cn, satisfazendo as seguintes condições: a) não é válida a fórmula ~(A^~A), que exprime o princípio de não-contradição; b) dadas as proposições contraditórias 'A' e '~A' não se pode deduzir em geral, qualquer proposição B; c) os cálculos mencionados devem conter o máximo de esquemas e de regras de dedução da lógica clássica compatíveis com as duas primeiras condições.

Em seguida, Da Costa estendeu os cálculos Cn a uma hierarquia de cálculos de predicados de primeira ordem sem igualdade e também com igualdade; de cálculos de descrições e de teorias de conjuntos NFn, inconsistentes, mas não- triviais.

Note-se que em 1963 Newton da Costa empregou a expressão "sistemas formais inconsistentes", pois na época ainda não havia sido elaborada a expressão "lógica

paraconsistente". A este respeito nos diz Arruda (1980, p.11):

> O termo lógica paraconsistente foi cunhado pelo filósofo peruano Miró Quesada, e foi empregado pela primeira vez em uma conferência proferida por ele no Terceiro Simpósio Latino - Americano de Lógica Matemática, realizado na Universidade de Campinas, Brasil, em 1976.

É digno de nota que o surgimento das lógicas paraconsistentes veio possibilitar a concretização da previsão formulada por Wittgenstein (1964, p. 332):

> De fato, mesmo neste estágio, eu prevejo uma época em que haverá investigações matemáticas de cálculos contendo contradições e as pessoas estarão realmente orgulhosas de terem-se emancipado das contradições.

Um terceiro grupo de lógicas alternativas à clássica são as lógicas paracompletas, que derrogam o princípio ou lei do terceiro excluído, de sorte que em tais lógicas, ou em teorias nelas fundamentadas, pode haver proposições tais que nem elas nem suas negações sejam verdadeiras.

Um exemplo de lógica paracompleta é a lógica intuicionista de Brouwer (1881-1960) e Heyting (1898-1980), formalizada na década de 1930, sendo a semântica dessa lógica inteiramente distinta da semântica clássica.

A lógica intuicionista é considerada a lógica do raciocínio matemático construtivo, em que a existência de um número, por exemplo, só é demonstrável através da construção ou exibição do mesmo.

No entender dos intuicionistas ortodoxos somente existe a matemática construtiva, ao passo que a matemática tradicional, intrinsecamente não-construtiva, deveria ser abandonada como pseudociência. Outrossim, a lógica intuicionista tem sido utilizada em diversos domínios do conhecimento, como por exemplo, na teoria da decisão (Cf.,

por exemplo, DA COSTA, 1977, cap.2 e DA COSTA, 1980, p. 138-147, para uma análise mais detalhada da lógica intuicionista).

Outro exemplo de lógica paracompleta são as lógicas polivalentes, criadas por Lukasiewicz e Post, por volta de 1920, independentemente um do outro, mas simultaneamente. Nesta categoria de lógica as proposições assumem valores lógicos entre o falso (0) e o verdadeiro (1).

Lukasiewicz estabeleceu seus sistemas de lógicas polivalentes como uma tentativa de examinar as proposições modais e as noções de possibilidade e necessidade intimamente relacionadas com tais proposições.

A motivação de Lukasiewicz para a elaboração de uma lógica polivalente foi o problema filosófico dos futuros contingentes de Aristóteles. O problema é resumidamente o seguinte: certas proposições contingentes, relativas ao futuro, tais como: "O senhor S será o presidente do Brasil em 2010", não parecem ser, hoje, verdadeiras ou falsas, sem que isto acarrete um tipo de determinismo estrito. Desse modo, caso todas as proposições referentes a contingências futuras fossem, agora, verdadeiras ou falsas, o futuro pareceria estar determinado pelo estado presente do mundo e, conseqüentemente, o futuro seria determinado pelo passado, não havendo livre arbítrio. Resulta que um tipo de lógica, compatível com alguma categoria sensata de indeterminismo tem que atribuir, em qualquer momento, às proposições concernentes a ocorrências futuras, de caráter contingente, um terceiro valor lógico distinto do verdadeiro e do falso, a saber, o indeterminado. Lukasiewicz elaborou então uma lógica trivalente e, em seguida, as lógicas polivalentes em geral (Cf., por exemplo, DA COSTA, 1980, p. 143-147 e D'OTTAVIANO, 1992, p. 74-80).

As lógicas polivalentes têm tido as mais diversificadas aplicações, a saber: na programação de computadores, na teoria dos circuitos elétricos, na lingüística, na teoria das

probabilidades, e Reichenbach tentou empregá-las nos fundamentos da mecânica quântica.

Apresentaram-se aqui somente algumas das lógicas rivais da clássica. Há diversas outras que não foram mencionadas neste artigo, tais como: a lógica livre, a lógica modular, proveniente da mecânica quântica, a lógica relevante, investigada principalmente por Anderson e Belnap, assim como a lógica intuicionista sem negação de Griss.

3 CONCLUSÃO

A construção das lógicas não-clássicas constitui uma das maiores revoluções culturais de nossa época. No campo das ciências formais, abstratas ou lógico-matemáticas, tal revolução é análoga àquela gerada pela descoberta das geometrias não-euclideanas no século XIX.

Nas lógicas complementares da clássica a sintaxe da lógica clássica é modificada, já que as linguagens básicas subjacentes a esta são ampliadas pelo acréscimo de novos símbolos. Isto provoca algumas mudanças semânticas às novas sintaxes.

Apesar de as alterações serem, até certo ponto, mínimas, os problemas semânticos e filosóficos que surgem se revelam profundos e têm gerado pesquisas fecundas, abrangendo temas como: a natureza do essencialismo na lógica modal; a possibilidade de uma lógica jurídica, na qual os operadores deônticos espelhem características reais da atividade do jurista; as relações entre espaço e tempo nos fundamentos da física, especialmente na teoria da relatividade geral e na mecânica quântica.

Por sua vez, as lógicas rivais da clássica demonstraram que o pensamento lógico-racional pode realizar-se mesmo sem obedecer aos princípios básicos da lógica clássica, outrora chamados também de leis fundamentais do pensamento, libertando a razão do domínio de tais

princípios que pareciam à primeira vista impossíveis de serem derrogados.

Há lógicas não-reflexivas bastante fortes que abrangem a lógica clássica como caso particular. Os sistemas lógicos não-reflexivos possuem sintaxe e semântica bem distintas daquelas da lógica clássica, sendo que a partir da década de 1990 foi proposta a teoria de quase-conjuntos, em substituição à teoria clássica de conjuntos, para a construção da semântica de sistemas lógicos não-reflexivos, notadamente no caso da lógica da mecânica quântica (Cf., por exemplo, KRAUSE, 1996, p. 402-411).

No que tange aos sistemas lógicos paraconsistentes, os mais fortes englobam a lógica clássica como caso particular, regendo as proposições bem comportadas, e constituem o fundamento de teorias de conjuntos e de matemáticas paraconsistentes tão gerais quanto as teorias clássicas de conjuntos e a matemática usual.

Discípulos e colaboradores de Da Costa têm investigado diversos sistemas paraconsistentes, tendo obtido resultados referentes à decidibilidade dos sistemas, estruturas algébricas correspondentes a eles, teorias de modelo, significado filosófico e relações com outros tipos de lógicas não-clássicas. Ademais, com colaboradores poloneses, discípulos de Jaskowski, Da Costa axiomatizou e desenvolveu resultados atinentes ao sistema D2 de Jaskowski e outras lógicas discussivas.

No que concerne às lógicas paracompletas, elas derrogam o princípio ou lei do terceiro excluído, como são os casos da lógica intuicionista e das lógicas polivalentes.

No entender de Brouwer, Heyting e seus seguidores, a matemática é uma atividade construtiva de nosso pensamento e a lógica tem por finalidade catalogar as regularidades de tal atividade construtiva. Para eles, a lógica adequada para a matemática construtiva deve ser a lógica intuicionista e não a clássica, que é fundamentalmente divergente dos raciocínios construtivos do matemático. A

lógica intuicionista foi proposta como rival da clássica com o objetivo de substituí-la no campo do pensamento matemático intuicionista.

No caso das lógicas polivalentes, o interesse por elas tem aumentado bastante, em virtude, sobretudo, de suas aplicações inovadoras no tratamento da informação em condições de incerteza e dos problemas que daí surgem, envolvendo inclusive os de computabilidade e complexidade, tornando-se indispensável a abordagem algébrica para o estudo destas aplicações.

Ressalte-se que não há uma conceituação precisa de lógica clássica. Em conseqüência, tampouco existe uma conceituação exata de lógicas não-clássicas. De fato, é impossível formular uma definição precisa de uma ciência viva e em construção como é a lógica. Desse modo, torna-se difícil situar determinados sistemas lógicos na classificação exposta neste artigo, como ocorre, por exemplo, com a lógica combinatória, desenvolvida por Schönfinkel e Curry, bem como os sistemas lógicos (mereologia) de Lesniewski.

O surgimento e o desenvolvimento das lógicas não-clássicas têm propiciado que lógico e filósofos sejam levados a elaborar e procurar responder a profundos questionamentos filosóficos que têm contribuído amplamente para a história da cultura, tais como: coincidem de algum modo racionalidade e logicidade? Caso se admita a existência de diversos lógicas, isto significa que há diversos tipos de razão? As lógicas heterodoxas são verdadeiramente rivais da clássica ou seriam, em última análise, somente sistemas complementares da clássica?

Quais seriam as relações existentes entre lógica, linguagem e ciência empíricas? No seu atual estágio de desenvolvimento, a lógica nos compromete com posições filosóficas e, especialmente, com determinadas estruturas ontológicas?

As questões acima constituem uma pequena amostra

dos questionamentos atuais de lógicos e filósofos. Elas transformaram-se em problemas centrais após o aparecimento e desenvolvimento das lógicas não-clássicas, que têm proporcionado uma mudança radical na história da cultura.

ASPECTS OF NON-CLASSICAL LOGICS

ABSTRACT

Examination of aspects of non-classical logics. Firstly, it is approached a brief characterization of classical logic. Then, as far as non-classical logics are concerned, some features, a classification and some applications are expounded. Finally, some conclusions are drawn.

Key-words: Non-classical logics. Extended logics. Deviant logics. History of logic. Philosophy of logic.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Ayda I. A survey of paraconsistent logic. In: ARRUDA, Ayda I.;CHUAQUI, R.; DA COSTA, Newton C.A. (Org.). **Mathematical logic in Latin America.** Amsterdam: North Holland, 1980. p.1-41.

_____. Aspects of the historical development of paraconsistent logic. In: PRIEST, G.; NORMAN, J. (Org.). **Paraconsistent logic: essays on the inconsistent.** Munich: Philosophia Verlag, 1989.

CARRION, Rejane; DA COSTA, Newton C.A. **Introdução à lógica elementar com o símbolo de Hilbert.** Porto Alegre: UFRGS, 1988.

DA COSTA, Newton C.A. Nota sobre o conceito de contradição. **Anuário da Sociedade Paranaense de Matemática,** Curitiba, v.2, n.1, p.6-8, 1958.

_____. Observações sobre o conceito de existência em matemática. **Anuário da Sociedade Paranaense de Matemática,** Curitiba, v.2, n.2, p. 16-19, 1959.

_____. **Introdução aos fundamentos da matemática.** 2.ed. São Paulo: HUCITEC, 1977.

_____. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica.** São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1980.

_____. **Sistemas formais inconsistentes.** Curitiba: UFPR, 1993.

D' OTTAVIANO, Ítala M. Loffredo. A lógica clássica e o surgimento das lógicas não-clássicas. In: ÉVORA, Fátima R.R. (Org.). **Século XIX:** o nascimento da ciência contemporânea.Campinas: UNICAMP, 1992. (Coleção CLE).

HAACK, Susan. **Deviant logic.** Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

_____. **Filosofia das lógicas.** São Paulo: Editora UNESP, 2002 (A 1ª edição inglesa é de 1978).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KRAUSE, Décio. **On a quasi-set theory.** Notre Dame Journal of Formal Logic. v.33 , n.3, p. 402-411,1996.

MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora

UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Remarks on the foundations oh mathematics.** Oxford: Blackwell, 1956.

____. **Philosophical remarks.** Oxford: Blackwell, 1964.

VERDADE E MENTIRA EM "POR UM SUPOSTO DIREITO DE MENTIR..."

*Rogério Henrique Castro Rocha**

RESUMO

O presente artigo faz uma abordagem preliminar das questões da moralidade e da legalidade, a partir da noção kantiana de dever, exposta na obra "Por um suposto direito de mentir por amor à humanidade", analisando a polêmica suscitada em vista da posição defendida por Benjamin Constant na obra "A França do ano de 1797", na qual se discute o princípio moral prescrito na máxima "é um dever dizer a verdade" e a posição exposta na ética kantiana.

Palavras-chave: Moralidade. Legalidade. Dever. Verdade. Mentira. Imperativo categórico.

1 INTRODUÇÃO

Em 1797, Immanuel Kant escreve um pequeno ensaio em forma de réplica ao filósofo francês Benjamin Constant, que no mesmo ano havia escrito na obra "A França no ano de 1797" um capítulo em que discutia o princípio moral prescrito na máxima "é um dever dizer a verdade" refutando a sua validade absoluta e, ao mesmo tempo, fazendo referências indiretas ao filósofo de Köenigsberg. O opúsculo recebeu o sugestivo nome de "Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade". Trata-se de um escrito breve, como já foi dito. Mas é também uma obra importante - muito embora seja o seu texto pouco lido e mal conhecido pelo público. Nele, Kant além de responder às críticas

* Pós-graduando em Filosofia pelo IESMA, Graduado em Direito pela UFMA.

formuladas por Constant, realiza (com a maestria que lhe é peculiar) o que Jacques Derrida chamou de [...] uma das mais radicais e poderosas tentativas para pensar a mentira. (FIGUEIREDO, 2006).

Ao atacar a mentira, resguardada, segundo Constant, por um suposto direito, Kant faz a defesa intransigente e torna central a questão da verdade, insculpida em sua noção de dever de veracidade, tendo por suporte o imperativo categórico. Com isso, o filósofo alemão suscita importantes questionamentos, pondo em debate alguns outros temas não menos importantes, como o sentimento de justiça, o direito e as leis exteriores, mas que na obra figuram como elementos complementares à discussão principal.

O presente artigo tem por tarefa analisar o eixo central do problema da mentira e da verdade (ou veracidade), a partir da abordagem kantiana, fundada em sua ética e numa teoria jurídica, bem como buscar compreender a distinção existente entre a noção de mentira sob a ótica da moralidade e da legalidade.

2 O DEVER DA VERDADE COMO PRINCÍPIO

No início do seu ensaio, Kant destaca uma passagem da obra do pensador francês em que o mesmo argumenta contra o princípio que afirma ser *um dever dizer a verdade*, aludindo, no mesmo trecho, que tal máxima, se seguida o fosse por todos, incondicionalmente, tornaria inviável a vida em sociedade. Alegava Constant que o que havia inferido o filósofo alemão - ao dizer que a atitude de mentir, mesmo a um assassino que buscasse um amigo escondido em nossa casa, seria crime - não encontrava validade plena.

O dever de dizer a verdade torna-se motivo de controvérsia. No texto deste ensaio kantiano, instaura-se declarado antagonismo entre os dois teóricos. Antagonismo que fornece a Kant a oportunidade de conduzir-nos

novamente ao encontro das questões que afloram do seu sistema moral. Dentre elas, destaca-se, em meio a tantas outras, a do *imperativo categórico*. Questão que, de certo modo, norteará a posição kantiana pró-verdade incondicional.

Mas antes que passemos a analisar o centro da polêmica verdade/mentira, faz-se necessário entender, preliminarmente, o substrato conceitual que define a noção kantiana dos imperativos e máximas, necessários a uma melhor fundamentação do problema.

3 A NOÇÃO DE DEVER E O IMPERATIVO CATEGÓRICO

Falar em dever de verdade, em repúdio à mentira ou em princípios que regem nossos atos e escolhas, é adentrar o campo da moralidade. Na filosofia kantiana, tratar-se da questão da moralidade é, acima de tudo, tratar de um fato da razão. Ou seja, de algo inerente a ela e, possivelmente, sua marca determinante.

Com a moralidade, tem-se, em sua esteira, a noção de *dever* e *liberdade*; elementos que configuram, por assim dizer, a natureza singular do agir moral. Em outras palavras, a existência de uma vontade racional guiada por um princípio, que Kant identifica como a *lei moral*, e que vai incidir diretamente sobre a vontade.

A lei moral, em Kant, é o princípio objetivo do querer. O *querer* (vontade) é traço característico do ser humano, que, enquanto ser natural, é também um ser racional. Portanto, um ser que age segundo a representação das leis. Seguindo certos princípios, posto que, diferentemente dos demais seres naturais, é dotado de vontade. E é essa mesma vontade que vai, na perspectiva da ação, escolher máximas que se conformem à lei moral.

Assim sendo, todo ato humano, dotado de sentido e intencionalidade, tem por base uma vontade que, por sua vez, sofre a intervenção constante da ação constrangedora

de um princípio objetivo (lei prática), de um mandamento da razão que tem como fórmula o *imperativo*. O imperativo é pura expressão de uma lei universal, capaz de estabelecer a conformidade entre a máxima escolhida (princípio subjetivo da ação) *e o princípio da vontade*, presente na razão.

Se em relação aos imperativos hipotéticos a racionalidade atua de modo parcial e contingente, visando, através de sua ação, satisfazer uma inclinação sensível, no que concerne ao imperativo categórico tem-se, por outro lado, a representação clara de uma ação necessária por si mesma, que não busca alcançar uma outra finalidade. Como explica Pimenta (2004, p. 58), "[...] a natureza do imperativo categórico é sintética e a priori, pois ele liga a vontade necessariamente à razão e dá àquela um fim a priori." Por conseqüência, infere-se que à experiência não é dada a perspectiva de servir de fundamento da ação moral.

Contudo, devemos reconhecer, como aponta Kant, o fato de sermos influenciados diretamente pela sensibilidade. Condição esta que se faz inerente à própria limitação da natureza humana. Logo, embora dotados de uma racionalidade que adere à lei moral e que, portanto, busca submeter-se à mesma, sofremos a sina de nossa imperfeição quando expostos às inclinações que afetam a nossa vontade.

Ainda citando Pimenta (2004, p. 65), "a vontade, [...], é uma faculdade própria dos seres racionais de agir conforme a representação de leis, e pode ser determinada subjetivamente ou objetivamente." No primeiro caso de determinação, surgem os *móbiles*, as afetações sensíveis que maculam a faculdade-de-desejar; já no segundo, surge um princípio objetivo, de caráter puramente racional e não-sensível, denominado *motivo*.

É a razão, portanto, que inscreve - espontânea e incondicionalmente - a lei moral dentro de mim: o imperativo ao qual me curvo. E é a vontade, justamente,

que me põe na condição de criador (legislador) da lei que escolherei seguir. Eis assim o chamado *princípio da autonomia.*

Na sua "Fundamentação da Metafísica dos Costumes", diz Kant (1998, p.91):

> A moralidade é, pois, a relação das ações com autonomia da vontade, isto é, com a possível legislação universal, por meio das máximas da mesma. A ação que possa coadunar-se com a autonomia da vontade é permitida; a que não concorda com ela é proibida.

Logo, é sobre a ação que recai a necessidade objetiva que, sob a forma de obrigação, de constrangimento interno, dá origem ao que se denomina de dever, e que constitui-se, em Kant, no fundamento da moral. Dever esse que é exaltado em belíssima passagem da "Crítica da Razão Prática", onde se pode ler, em tom eloqüente:

> Dever!: grande e sublime, nome que não encerras em ti nada de aprazível, nada que traga em si a adulação, mas exiges submissão; porém, não ameaças com algo que desperte natural aversão no ânimo e cause temor, mas, para mover a vontade, antes, propões uma lei que, por si mesma, encontra acesso na alma e que, não obstante, conquista, mesmo contra a nossa vontade, veneração [...]; diante de ti emudecem todas as inclinações, mesmo quando atuam secretamente contra ti [...] (KANT, 2004a, p. 96)

4 SOBRE O DEVER DA VERDADE E O DIREITO DE MENTIR

De volta à polêmica suscitada na abertura deste artigo - aonde vimos que se contrapõem a visão kantiana do dever e da moralidade, de um lado, e a doutrina legalista, defendida por Benjamin Constant, de outro -, deve-se ressaltar, de antemão, que o que se põe em jogo aqui é a

centralidade da noção de *dever de verdade* ante o suposto *direito de mentir*. O choque que se opera na defesa dos argumentos antagônicos dos dois autores expõe também dois outros âmbitos decisivos na existência humana: o da moralidade e o da legalidade.

A moral kantiana defende de maneira intransigente o dever de dizer a verdade. Em qualquer situação e independentemente das possíveis conseqüências que possam advir desse ato, deve-se ter sempre por princípio o dever de deixar-se ordenar pela razão, que lhe incumbe e constrange à veracidade. Nesses termos, dizer a verdade é um dever, segundo Kant, e portanto, fugir a essa condição imposta à vontade é ferir o fundamento da própria moral.

Mesmo na ação moral comum, já se encontra posto o fundamento incondicional da moralidade e do dever. Não é obra de Kant a criação de um novo princípio para a moralidade, mas é ele, isto sim, o formulador da proposição expressa no imperativo categórico: "age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal." (KANT, 2004b, p. 40).

O dever de verdade dá-se por respeito à moralidade encerrada na máxima do imperativo. O respeito é o que constitui o dever. É a determinação da vontade pela lei moral. E a lei moral obriga os seres racionais universalmente. Razão pela qual o dever de dizer a verdade é inafastável, segundo entendia o filósofo alemão. Tanto pensava assim que nos lançou o seguinte questionamento "[...] se cada um tomasse a liberdade de enganar quando acredita agir em vantagem própria [...] e se tu te incluísses em semelhante ordem de coisas, encontrarias assentimento por parte de tua vontade?" (KANT, 2004, p. 79)

A pergunta nos remete à faculdade de escolha livre (livre-arbítrio) e à autonomia da vontade, que quando ligada ao mero agrado em relação aos móbiles e inclinações sensíveis, torna-se inferior, segundo classificação exposta

pelo próprio Kant. Por isso, a mentira nunca será conforme à moralidade. Nunca poderá tornar-se máxima universal, nem encontrará o assentimento da vontade moral.

Como preleciona Figueiredo (2006, p.2)

> O horror à mentira em Kant é derivado do imperativo categórico [...] Ao mentir, um indivíduo prejudica não somente àquele que ouve, mas a idéia de direito, pois age de forma que a máxima de sua ação não pode ser tomada como lei universal [...]

A mentira não é concebida como aceitável em nenhuma condição, como entende Kant. A mentira ao ser dita pode induzir quem a ouve a praticar uma ação que não corresponde a sua vontade. Isso acaba por violar o direito do ouvinte de saber a verdade. Assim, pode-se entender melhor a situação retirada ao exemplo constante no texto do ensaio ora em análise, segundo a qual o assassino deveria ficar sabendo que o amigo ora procurado acha-se escondido em nossa casa, aconteça o que acontecer após a proclamação do fato.

De outra parte, Constant nos fala que o assassino, por violar um direito, tentando contra a vida de outrem, não merece ele mesmo ser digno de que lhe digam a verdade a respeito daquele sobre quem pergunta. Logo, segundo Constant apud Figueredo (2006) [...] junto ao conceito de dever está o conceito de direito e onde não há direitos, também não pode haver deveres [...] do que se deduz que, em Constant, é o âmbito jurídico, portanto, o espaço da legalidade que se sobrepõe à questão moral do dever de veracidade. Sendo assim, e nessa perspectiva, uma inverdade só é repudiada quando, em função da mesma, a esfera da liberdade e do direito de outrem vê-se infringida. À falta de uma moral reguladora de condutas, resta aos indivíduos a força exterior e reguladora da lei (positiva), das normas jurídicas, a aplicar como que uma espécie de

"baixa moralidade", se comparada à noção kantiana.

Mentir, em algumas situações, seria, conforme a linha de pensamento de Constant, algo como um mal necessário, se assim pudéssemos chamar. De certo modo, a mentira acaba por tornar-se um elemento sem o qual tornar-se-ia inviável a vida em sociedade, dadas as conseqüências advindas da força desveladora de uma verdade.

O cinema já retratou a questão da inverdade, quando no filme "O mentiroso" (Liar, liar), o ator Jimmy Carrey vive o papel de um pai que, arrependido por perder o aniversário do filho, faz a si mesmo a promessa de ser um pai melhor e ao filho a de que gostaria de passar 24 horas da sua vida, pelo menos, apenas dizendo a verdade. Fato que passa a ocorrer - magicamente - ao acordar no dia posterior. Daí em diante, o que vemos é uma sucessão de acontecimentos tão hilários e surpreendentes quanto constrangedores, ao passo que o personagem principal passa a dizer às pessoas com quem convive daquilo que realmente pensa a respeito das mesmas.

Kant mesmo admite, em relação à posição de Constant, a condição de ser a mesma razoável e justa, até certo termo. Mas ressalva que "[...] aquele que mente, por mais bondosa que possa ser a sua intenção, deve responder pelas conseqüências de seu ato mesmo diante do tribunal civil". (KANT, 2004, p. 25). E complementa, ao designar a veracidade como "um sagrado mandamento da razão", incondicional e sem restrições. (KANT, 2004, p. 25).

Na verdade, o que ocorre no problema levantado como central ao ensaio kantiano, é que a inadequação originária, presente nas esferas da legalidade e da moralidade, por si só, dá ampla margem às controvérsias. O direito constrói a sua noção de verdade (verdade real) a partir da experiência concreta e das conseqüentes condicionantes humanas, tomando por princípio a justiça decorrente do efeito das suas declarações. Tem-se ainda, segundo o mesmo raciocínio, que a tutela da verdade sobre o que dizem os

indivíduos, sujeitos à coerção da norma que os ameaça com suas sanções, não passaria, no dizer de Sobeilman (2006, p.2), de uma "[...] tentativa de confisco da vida interior como se ela pudesse ser capturada pela via normativa".

Diferentemente, entende Kant que todo homem possui não só o direito, mas o dever de dizer a verdade, mesmo que tal enunciação possa prejudicá-lo, ou a terceiros. Logo, o dever de verdade não diferencia as pessoas. Porque é racional e - por exigência de uma lei objetiva - incondicional. Por isso, seus princípios não comportam exceção. Do que conclui o mestre de Köenigsberg, na "Metafisica dos Costumes":

> Pela mentira um ser humano descarta e, por assim dizer, aniquila sua dignidade como ser humano. Um ser humano que não crê ele próprio no que diz a outro [...] tem menos valor do que fosse uma mera coisa. (KANT, 2003, p.271)

TRUTH AND LIE IN "ON A SUPOSSED RIGHT TO LIE..."

ABSTRACT

This paper approaches preliminarily the questions of morality and of legality from the kantian notion of duty expounded in the work "For a supposed right to lie for love to mankind", analysing the controversy provoked in view of the position defended by Benjamin Constant in the work "France of the year 1797", in which it is discussed the moral principle prescribed in the aphorism "it is a duty to tell the truth" and the position expounded in kantian ethics.

Key-Words: Morality. Legality. Duty. Truth. Lie. Categorical Imperative.

REFERÊNCIAS

FIGUEIREDO, Nara Miranda de. Sobre um suposto direito de mentir: um paralelo entre Kant, Schopenhauer e Constant, e alguns conceitos schopenhauerianos. **Revista Urutanguá,** Maringá, n. 7. ago./nov. 2006. Quadrimestral.

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes.** Tradução de Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, [1998?]

_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2003. (Série Clássicos Edipro).

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2004a.

_____. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: ___ **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Martin Claret, 2004b.

PIMENTA, Pedro Paulo. **Reflexão e moral em Kant.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

SOBEILMAN, Félix. **Defesa em questão:** o sagrado direito de mentir no processo criminal. Disponível em: <http://www.conjur.com.br>. Acesso em: 7 dez. 2006.

A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS

*Paulo Roberto Rodrigues Nunes**

RESUMO

A ética do discurso de Jürgen Habermas. Aborda-se a origem da ética do discurso, bem como a diferença entre Habermas e Apel. Enfatiza-se a nova configuração da racionalidade no modelo kantiano. Caracteriza-se a ética a partir do paradigma da comunicação e sua dimensão intersubjetiva. De igual modo, se expressa a crítica ao projeto moderno e à racionalidade instrumental.

Palavras-chave: Ética. Discurso. Comunicação. Intersubjetividade. Razão instrumental.

Habermas como um dos maiores filósofos e sociólogos do século XX discorre em sua vasta obra também sobre a filosofia moral. Para a sua compreensão faz-se necessário entender a "mudança de paradigma" que é peculiar em seus trabalhos. Ele é um filósofo moderno que faz uma leitura crítica do projeto moderno, agora buscando novos fundamentos. Neste campo, o filósofo deixa de lado o paradigma da consciência e trabalha com o paradigma da linguagem, esta entendida na intersubjetividade, descentralizando deste modo o ego.

Jürgen Habermas juntamente com Karl-Otto Apel são os principais expoentes e os fundadores da ética da discursão: "empreendi nos últimos anos, juntamente com K-O. Apel, a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão da fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação"[1] . A ética do discurso surgiu na Alemanha dentro das décadas

* Graduado em Filosofia e Teologia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão.

[1]HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso.** Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.13.

de 60 e 70. A obra principal de Habermas sobre o assunto é: *Teorias da Verdade* (1973) e *Ética do discurso* - notas para um programa de fundamentação (1983). Contudo, Apel parece ter exposto primeiro seu pensamento em um ensaio chamado *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética* (1967)[2] . É peculiar em Habermas a argumentação e para este o critério de verdade se dará dentro do consenso[3] dos argumentos. Vê-se aqui que a característica da comunicação e da intercomunicação dos sujeitos. Pretende-se formular uma ética a partir daquilo que o ser humano tem de mais primordial que é a linguagem.

Tal ética pretende ser uma nova configuração do imperativo categórico de Kant. Aqui há uma mudança do paradigma da subjetividade para o paradigma da comunicação. Pizzi dirá que:

> [...] a racionalidade ético comunicativa ultrapassa a filosofia da consciência, pois reúne sujeitos solidários para um consenso, não como uma exigência gramatical, mas como algo lingüística e intersubjetivamente construido[4].

Os dois pretendem buscar os fundamentos objetivos das normas. Contudo, há uma divergência entre os dois autores, pois Apel quer uma "justificação última". Ele acredita em um metadiscurso racional que possui dimensão

---

[2]TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p.173.
[3]Transcrevo aqui a explicação que Jovino Pizzi na nota 21 dá ao uso do termo "consenso" em Habermas: "O termo 'consenso' é um dos pilares da concepção filosófica tanto em Habermas como em Apel e, consequentemente, da Ética do discurso. Ele tem várias conotações e é difícil traduzi-lo univocamente. A nosso juízo, a nota que os tradutores inserem na obra de Apel, La Transformación de la Filosofia, p. 13, contém a riqueza do termo Vertandigung, quando o traduzem como 'acordo', 'acordo intersubjetivo', 'entendimento' ou 'entendimento mútuo'. Por isso, consenso e acordo têm uma proximidade muito grande, pois referem-se a uma comunidade comunicativa de sujeitos que falam e agem". In:____. Pizzi, Jovino. p.34.
[4]PIZZI, Jovino. **Ética do discurso:** a racionalidade ético- comunicativa. Porto Alegre: Edipucrs, 1994. p.33.

transcendente. Habermas não acredita nesta posição, pois se assim o fosse, essa posição teria um valor superior diante das outras. O nosso autor, como ele mesmo fala tem:

> [...] uma visão pluralista de diversos discursos teóricos que devem na melhor das hipóteses, ser compatíveis entre si, sem porém que nenhum deles possa reivindicar uma prioridade sobre os demais[5].

Na ética da discursão ou ética do discurso, Habermas quer mostrar que a ética pode ter uma base intersubjetiva e racional. Como um filósofo moderno, Habermas não está ligado a paradigmas metafisicos, onde se tem verdades prontas, postas para serem executadas. Segundo Jovino Pizzi:

> [...] a ética do discurso é uma tentativa de superar o modelo de razão fundada numa lógica dura, que só persegue fins em função de valores particulares; ela busca também superar as formas de uma razão determinada por cosmovisões metafísicas ou religiosas de caráter puramente transcendente[6].

Sua filosofia moral encaminha-se por meio da argumentação que deste modo nos obriga a aceitar a visão do outro. Dirá Steven Connor que "[...] o que distingue os debates contemporâneos sobre a ética do discurso dos, códigos renascentistas ou vitorianos de conduta com relação à fala é o seu sentido da centralidade e da posição do discurso[7]" .

A ética do discurso será assim um consenso, um intercâmbio discursivo. Ademais, a validade pretendida e a concretização desta ética, segundo Steven Connor se dão de quatro maneiras: é necessário que todos compreendam o que está sendo dito, que seja algo verdadeiro, que o locutor

---

[5]Cf. HABERMAS, Jürgen. **A ética da discursão e a questão da verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.23.
[6]Cf. PIZZI, op. cit., p.33-34.
[7]Cf. CONNOR, Steven. **Teoria e valor cultural**. São Paulo: Loyola, 1994. p.111.

seja sincero e que o que foi dito[8] possua relação com o contexto social que foi dito. Uma outra característica que podemos salientar é que o consenso não pode ser algo forçado, fugindo assim da verdade e da racionalidade.

A ética habermasiana é semelhante ao imperativo categórico de Kant, pois os dois estão sob o prisma da racionalidade. Contudo, para Habermas a diferença se dá devido a uma "nova forma de consciência histórica"[9] que se deu na transição do século XVIII para o XIX. Giovanni Reale dirá que Habermas "busca a justificação objetiva do agir prático em nome do sentido da história" e que o "fim explícitos dos trabalhos de Habermas é precisamente uma 'filosofia da história orientada praticamente' "[10]. Há uma "variedade de formas simbólicas"[11] , um "pluralismo epistêmico"[12] e um "pluralismo cultural"[13], onde as diversas interpretações são evidentes. Habermas afirma que:

> [...] uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a auto compreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses de pessoas cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada[14] .

À semelhança de Kant, Habermas acredita na universalização: "a intuição que se exprime na idéia da possibilidade de universalização das máximas quer dizer mais do que isso - as normas válidas têm que merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos"[15]. Ademais, aqui o diálogo tem dimensão peculiar. Pois, por meio deste, cada indivíduo tem a

---

[8]Ibid.p.112.
[9]Cf. HABERMAS, op.cit., p.9.
[10]REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia.** 6.ed. São Paulo: Paulus, 2003. v.3. p. 864.
[11]Cf. HABERMAS, op.cit., p.9.
[12]Ibid., p.9.
[13]Ibid., p.9.
[14]Ibid., p.9.

oportunidade de colocar a sua visão de forma argumentativa e racional. Comenta Steven Connor que:

> "a heterogeneidade dos interesses humanos é exatamente o que torna mais necessária e desejável a orientação para o consenso, não com o fito de anular essa heterogeneidade, mas com o objetivo de preserva-la"[16].

Fica valendo deste modo, o melhor argumento, aquele que abarcou os interesses de todos. Dirá Habermas que:

> [...] os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável por todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não-problemático[17].

Entretanto, nem sempre isso acontecerá ou será impossível. Neste caso, caberá uns aceitarem os pontos de vista dos outros. Habermas citando Piaget dirá que isso é uma "descentralização da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo"[18]. Tal aceitabilidade racional não é uma renúncia da vontade própria, mas sim a demonstração de uma verdade propositiva, sem parcialidade. Habermas chama este discurso prático de "uma nova forma especifica do Imperativo Categórico"[19] .

É certo que a participação em uma ética discursiva implica muito mais na responsabilidade em ser coerente do que em meramente expor argumentações: "A verdade dos enunciados está vinculada em última análise à intenção

---

[15]Cf. HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.86.
[16]Cf. CONNOR, op. cit., p.113.
[17]Cf. HABERMAS, op.cit., p.63.
[18]Ibid., p.10.
[19]Ibid., p.10.

de uma vida boa e verdadeira"[20]. A ética do discurso não deixa de ser uma aprovação do "eu". Entretanto, as ações morais são decidas em conjunto, de forma racional e aceita por todos livremente. Habermas diz que: "cada participante individual seja livre, no sentido de ser dotado da autoridade epistêmica da primeira pessoa, para dizer 'sim' ou 'não' "[21].

Uma das grandes características que podemos destacar da ética discursiva de Habermas é a sua forte implicação e prática, bem como a pouca abstração. De igual modo, percebe-se nesta não um dogmatismo racionalista, mas uma pluralidade ética. Comenta Richard Wolin que "só uma abordagem 'formalista' da ética como a de Habermas pode ser realmente pluralista, visto que ela de modo algum tenta prejulgar o conteúdo das decisões a que se termine por chegar"[22] .

Como um seguidor das idéias da Escola de Frankfurt e crítico da razão Moderna, Habermas com a ética do discurso faz uma reabilitação do uso da racionalidade, esta usada até então como instrumento de dominação ideológica, através da ciência e da técnica[23]. Oliveira argumenta:

> [...] a ética do discurso entende-se como tentativa de repensar a racionalidade do ético numa civilização profundamente marcada pela racionalidade própria às ciências modernas, ou seja, ela se compreende como a ética que se tornou possível a partir da cientificação da vida humana[24].

Tal postura possibilita uma crítica da ciência, bem como a intersubjetividade destruída pela razão

---

[20]Cf. nota 10 de CONNOR, op. cit., citado sem fonte em McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p.307.

[21]Cf. HABERMAS, op.cit., p.15-16.

[22]Cf. Richard Wolin. In: CONNOR,op. cit., p.116. nota 11.

[23]Cf. HABERMAS, Jürgen. Ciência y técnica como "ideologia". Madrid: Editorial Tecnos, 1984. 181p.

[24]Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. A ética do discurso: K-O. Apel e J. Habermas. In:____. **Ética e racionalidade moderna.** 2.ed. São Paulo: Loyola, 1993. p.9.

instrumental[25]. no entender de Pizzi:

> [...] a racionalidade ético-comunicativa desmistifica e critica o agir do tipo instrumental, porque este reduz a consciência a uma razão prepotente e absolutizadora de verdades imutáveis e transformam a práxis em atividade de dominação da natureza que, em última instância, se transforma também em dominação política e econômica [26].

A racionalidade ético-comunicativa proposta por Habermas como uma derivação da Teoria Crítica que a Escola de Frankfurt fez à racionalidade, torna-se um instrumento de transformação da razão instrumental. Aqui temos uma alternativa de mudança dos descaminhos que a racionalidade moderna tomou. Percebe-se que Habermas acredita no projeto moderno. Todavia, é preciso fazer uma nova leitura deste. Fala-se de uma remissão da razão, onde esta agora é projetada numa dimensão histórico-temporal, objetiva e subjetiva, direcionada para a materialidade da sociedade. A razão seria aqui o instrumento de unificação da fragmentação moderna e ao mesmo tempo o ponto de equilíbrio da sociedade.

Nas obras de Habermas podemos perceber os descaminhos que a ciência tomou. Na ética discursiva e no agir comunicativo, Habermas vê a saída filosófica para essa situação posta pela ciência. Não se pretende aqui destruir a ciência, mas sim fazer uma nova leitura. Não apenas um diagnóstico da realidade, mas uma mudança no uso da linguagem, bem como a ascenção do sujeito e da coletividade. Para Habermas, a ciência reduziu a racionalidade, inibindo deste modo a comunicação humana. Jovino Pizzi diz que a ética do discurso "não é apenas uma denúncia contra a razão instrumental, mas a proposta de

---

[25]A racionalidade moderna será objeto de crítica dos teóricos da Escola de Frankfurt, principalmente Horkeimer, Adorno, Marcuse e Habermas. O desvio que a contemporaneidade dá ao ideal Iluminista será chamado por esses filósofos de "razão instrumental".

[26]Cf. PIZZI,op. cit., p.45.

uma ética do 'viver bem' entre indivíduos capazes de linguagem e ação"[27] . Isso se torna assim uma atitude crítica frente à ideologia da sociedade. Tudo isso através da racionalidade, da linguagem e da argumentação.

A teoria habermasiana acerca da ética tem conotações profundas, pois visa de certo modo não direcionar o ser humano, mas lhe possibilitar o desenvolvimento de sua *autárkeia*, bem como ampliar a sua capacidade de racionalidade cognitiva, fazendo assim com que os indivíduos possam entrar em acordo através da linguagem, sem coação. É uma "auto-certificação" do pensamento moderno e do homem. No entender de Pizzi:

> [...] a idéia de Habermas é elaborar uma estrutura, na qual os conceitos de mundo vivido e a teoria da sociedade possa dar um sentido comum aos sujeitos comunicativos, preservando simultaneamente a identidade e a não-identidade do eu e do outro numa comunidade intersubjetiva[28].

É uma união de culturas, união de agir e o pensar e união de teoria e prática.

Certamente a questão da ética é um problema mundial, pois é algo que afeta a vida das pessoas e o meio-ambiente. Contudo, Habermas aposta no paradigma da comunicação. Beno comentando a ética do discurso dirá a respeito de Habermas que:

> [...] ele sugere simplismente que, se tivermos a pretensão de fundamentar uma ética adequada ao nosso tempo, temos que mudar o paradigma da utopia. Não podemos mais inspirar-nos na utopia do trabalho, mas podemos apostar na utopia da comunicação[29].

---

[27]Ibid., p.35.
[28]Ibid., p.45.
[29]Cf. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. A teoria moral de Jürgen Habermas. In: **Boletim de Filosofia,** Rio de Janeiro, n. 5, p.10-19, set. 1988.

JÜRGEN HABERMAS' ETHICS OF DISCOURSE

ABSTRACT

Jürgen Habermas' ethics of discourse. It is approached the origin of ethics of discourse as well as the difference between Habermas and Apel. It is emphasized the new configuration of rationality in kantian model. It is characterized ethics from communication paradigm and its intersubjective dimension. Likewise, it is expressed the criticism to the modern project and to the instrumental rationality.

Key-words: Ethics. Discourse. Communication. Intersubjectivity. Instrumental Reason.

REFERÊNCIAS

CONNOR, Steven. **Teoria e valor cultural.** São Paulo: Loyola, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discursão e a questão da verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Comentários à ética do discurso**. Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. A ética do discurso: K-O. Apel e J. Habermas. In:____. **Ética e racionalidade moderna**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1993.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso**: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. 6.ed. São Paulo: Paulus, 2003. v.3.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. A teoria moral de Jürgen Habermas. In: **Boletim de Filosofia**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 10-19, set.1988.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

FÉ E POLÍTICA NO DECORRER DA HISTÓRIA DA IGREJA*

*Jean Marie Van Damme***

> Se cada um se contentasse com o necessário e deixasse aos indigentes o que não precisa, então não haverá nem ricos, nem pobres [...]. Quem despoja um homem de eu vestido é um ladrão, merece, talvez, outro nome quem não ajuda um homem nu a se vestir? O pão que tu guardas para ti sem necessitar dele pertence ao faminto. A capa que tu tens em teu guarda-roupa deve ser apara o esfarrapado. Os sapatos que não usas devem ser para quem está descalço, assim como o dinheiro que tens enterrado deve ser dado ao necessitado. Tu cometes tantas injustiças quantas são as pessoas a quem evitas dar o que podes partilhar com eles.[1]

RESUMO

Uma instituição como a Igreja Católica pode se permitir de ficar alheio àquilo que acontece no campo da política? A partir de uma sucinta e superficial análise histórica, descobrimos que em nenhum momento a atuação da Igreja Católica Apostólica Romana-ICAR foi a-política. Ou confrontando-se ou alinhando-se aos projetos e interesses dos detentores do poder sobre a sociedade, a Igreja sempre se envolveu com temas direcionados à organização da sociedade. É esta tese que o artigo pretende demonstrar, para em seguida nos alertar de escolher, nos mesmos, posições sócio-políticas proféticas em defesa da Vida e dos Excluídos.

Palavras - Chave: Fé. Política. Igreja Católica.

---

* Este texto foi preparado para a IV Semana Teológica organizada pelo IESMA (Instituto de Estudos Superiores do Maranhão), realizada nos dias 16 a 20 de outubro de 2006.

** Mestre em Ciências Éticas e religiosas pela Universidade Católica de Lovaina (KUL-Bélgica); Bacharel em Teologia (KUL), Bacharel em Filosofia (KUL), Especialista em Educação de Jovens e Adultos (UFMA); educador popular da Associação de Saúde da Periferia do Maranhão - ASP-MA e professor do IESMA.

[1] ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. **Cristianismo:** 2000 anos de caminhada. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 80.

1 INTRODUÇÃO

As relações políticas da Igreja e seu envolvimento com a política no decorrer da sua história, são temas até hoje ainda pouco explorados. O que mais escutamos é que fé e política nada têm a ver uma com a outra e que a instituição Igreja deve manter-se distante da política. A Igreja deve respeitar a autonomia dos poderes temporais e mover-se exclusivamente no terreno do "espiritual". A religião, ouve-se muito comentar, é para preparar-nos para uma outra vida após a nossa morte.

Observando a história concreta desta imponente estrutura religiosa que é a Igreja Católica, percebemos no entanto que ela teve um papel político fundamental na consolidação da cultura dominante e que a todo momento da sua história, desde os seus primórdios, ela figura, junto aos demais atores sociais, como interlocutora ativa sobre a organização das sociedades humanas nas quais se insere.

A falta de uma reflexão sistemática sobre este tema, muitas vezes até sua recusa, torna o trabalho que iremos tentar fazer hoje um pouco espinhoso. Nas últimas décadas, depois do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais que o sucederam na América Latina, 'fé e política' e 'Igreja e a política' apresentam-se como assuntos empolgantes freqüentemente abordados. Ampliou-se a discussão sobre a presença eclesial na sociedade econômica e política da atualidade. Uma vasta literatura sobre estes assuntos já está disponível. Ao procurar por análises sobre as relações políticas da Igreja ao longo dos quase dois milênios da sua existência, nos deparamos com um campo da investigação histórica que ainda apresenta muitas lacunas e poucas sistematizações, especialmente na língua portuguesa, porém não somente nela.

Ao iniciar uma reflexão sobre a atuação da Igreja na política ou sobre o relacionamento dela com a política no

decorrer da sua existência histórica, é preciso convencer-nos da complexidade da empreitada. No espaço de uma conferência ou de um artigo é possível apenas levantar algumas hipóteses e emitir conclusões muito provisórias e genéricas. A Igreja, durante toda a sua existência, assumiu posturas diferenciadas em relação ao mundo envolvente - em alguns momentos de rejeição - ou manteve algum tipo de relacionamento com a "ordem temporal", com os poderes constituídos. Relatar esta complexa história, embora de grande importância para a compreensão de realidades eclesiais atuais, demanda análises e investigação que não tivemos possibilidade de fazer no exíguo tempo do qual dispomos para preparar este ensaio.

A complexidade do assunto se deve a diversos aspectos. Em primeiro lugar, porque os conceitos básicos em jogo, como todos os conceitos, passaram por mutações no decorrer do tempo. Conceitos são muito menos unívocos do que possamos imaginar a primeira vista. Como conceitos principais que necessitariam de explicitação e precisão poderíamos citar: fé, política, poder, autoridade, sociedade, Igreja. O que significa mesmo esta 'fé' que se articula com a política? De que política estamos falando? O que é 'poder' e que entendemos por 'autoridade'? Qual a nossa compreensão de sociedade e quê noção temos de 'Igreja'? Nos limitaremos apenas a explicitar três destes termos: política, fé e Igreja, por estarem centrais na nossa argumentação. Em segundo lugar, a complexidade se deve à diversidade de situações políticas e sociais que provocavam um posicionamento por parte da Igreja. A sociedade passa por constantes evoluções e no seu interior ocorrem inúmeros conflitos. Culturas e nações se chocam, classes sociais e grupos humanos com interesses diversificados se confrontam. E no meio deste turbilhão de acontecimentos, os cristãos e a Igreja se movem e são compelidos e provocados a tomarem parte e a se pronunciarem. Nem sempre eles conseguem acompanhar ou compreender o

que está acontecendo e as mudanças e transformações em curso. Acabam adotando posturas posteriormente identificadas como equivocadas. Isso nos remete à terceira razão da complexidade do tema. Durante os quase dois mil anos da sua história, as posturas e posições políticas nem sempre foram claras, idênticas, semelhantes. A própria Igreja não aparece como bloco coeso, embora ela queira se apresentar como tal. Em todos os momentos do seu passado, interesses, perspectivas, teologias, opções por demais diversificadas estão representadas nela. Reduzir simplesmente a relação política da Igreja ao seu estrato hierárquico ou a determinados grupos de cristãos, é simplificar a realidade e não ajuda a entender o que está acontecendo hoje.

Por fim, fica cada vez mais patente de que toda atitude, toda palavra pronunciada, toda doutrina ensinada, incluem posicionamentos que rebatem na sociedade e na sua organização. Portanto, por mais a-política que se queira ser, por mais explicitamente alguém possa afirmar nada ter a ver com aquilo que acontece na sociedade e na sua organização, esta postura por si só já encerra um posicionamento político, seja ela de pretender influenciar aos demais de assumir atitude igual de negligência ou de comodismo, ou ainda de contrapor uma proposta individual própria, isolada a respeito de como a sociedade poderia ou deveria se organizar ou as pessoas se comportarem. Da política, ninguém escapa.

2 OS CONCEITOS

a) Política

Torna-se necessário explicitar melhor o que entendemos por política. O conteúdo deste conceito, como de todos os conceitos, mudou ao longo da história e não será possível fazer uma retrospectiva completa da sua evolução neste momento. Por isso nos limitamos a uma rápida descrição de como utilizaremos o termo no bojo deste artigo, conscientes de que ele é no mínimo polêmico e passível de muita discussão.

Algumas significações nos são oferecidas pelo Dicionário Aurélio, que entre as definições dadas à palavra "política" coloca: sistema de regras respeitantes à direção dos negócios públicos; arte de bem governar os povos; posição ideológica a respeito dos fins do Estado; disputa de cargos; habilidade no trato das relações humanas. Acrescentamos que hoje se costuma fazer distinção entre política e politicagem, ou ainda entre política partidária, políticas públicas, política sindical, política eclesial, etc.

Preferimos neste texto propor um entendimento próprio. Compreendemos política como o exercício da influência, direta ou indireta, sobre os rumos da organização e os destinos da vida em sociedade. Utilizamos o termo portanto numa compreensão ampla e genérica. Evita-se com esta expressão limitar a política à ação de governantes; vai além de um simples sistema de regras; evita reduzir esta ação à disputa pelo poder oficializado, hoje partidário; inclui dentro do vasto leque de relações os pleitos por maior participação popular na atividade gestora e gerenciadora da sociedade.

b) Fé

Novamente recorrendo ao dicionário, aprendemos que fé significaria, entre outros: crença religiosa; conjunto de

dogmas e doutrinas que constituem um culto; adesão pessoal a Deus; confiança; presunção legal de veracidade ou autenticidade de um ato ou acontecimento.

Nossa cultura racionalista limita a compreensão deste conceito ao espaço da cabeça: fé é acreditar em alguma coisa que por outros meios não temos condições de verificar. Assim, fundamental para a nossa fé são os testemunhos. Acredito porque alguém me falou e isso me motiva a aceitar como verdadeiro o dito.

> Gostaria de alargar também o conteúdo deste termo a partir da carta de Tiago (2,14 ss).
> "Meus irmãos, se alguém diz que tem fé, mas não tem obras, que adianta isso? Por acaso a fé poderá salvá-lo? Por exemplo: um irmão ou irmã não têm o que vestir e lhes falta o pão de cada dia. Então alguém de vocês diz para eles: "Vão em paz, se aqueçam e comam bastante"; no entanto, não lhes dá o necessário para o corpo. Que adianta isso? Assim também é a fé: sem as obras, ela está completamente morta. Alguém poderia dizer ainda: "Você tem a fé, e eu tenho as obras. Pois bem! Mostre-me a sua fé sem as obras, e eu, com as minhas obras, lhe mostrarei a minha fé." Você acredita que existe um só Deus? Muito bem! Só que os demônios também acreditam, e tremem! Insensato, quer ver como a fé sem as obras não tem valor? Quando nosso pai Abraão ofereceu o filho Isaac sobre o altar, não foi pelas obras que ele se tornou justo? Vocês podem perceber que a fé cooperou com as obras dele, e que pelas obras essa fé se tornou perfeita. E assim se cumpriu a Escritura que diz: "Abraão acreditou em Deus, e isso lhe foi creditado como justiça." E Abraão foi chamado amigo de Deus. Como vocês estão vendo, o homem é justificado pelas ob as, e não somente pela fé. Do mesmo modo, a prostituta Raab: ao dar hospitalidade aos mensageiros e ao fazê-los voltar por outro caminho, não foi ela justificada pelas suas obras? De fato, do mesmo modo que o corpo sem o espírito é cadáver, assim também a fé: sem as obras ela é cadáver.[2]

[2]La Biblia en CD-ROM

Acreditar não é apenas uma coisa da cabeça, mas é ação. O que adianta dizer que a fé pode nos salvar, se não agimos? Fé sem as obras é morta. A ação é parte integrante da fé. Se acreditarmos que o Reino de Deus se fará presente com sua justiça, a ação do crente será necessariamente articulada com a busca desta justiça. Esta ação não se situa apenas no culto, na catequese, na pregação mas na sua intervenção na vida social e política.

Ao tratarmos de fé e política na história, portanto, não podemos nos limitar ao relato das querelas dogmáticas ou definições doutrinárias. São estas talvez que menos contribuem para compreender o que é a Igreja e qual sua postura política da fé e no decorrer da sua história.

c) Igreja

Pode parecer estranho nossa preocupação em explicitar o conceito de Igreja. Ela brota do fato de que nesta análise não nos servem as especulações teológico-doutrinárias ou definições disciplinares. Para nossa reflexão optamos por compreender a Igreja como uma realidade sociológica que se depara com outras sociedades organizadas em disputa por espaço para alcançar seus objetivos e buscar suas finalidades. No seio desta sociedade eclesial se hospeda uma multiplicidade de atores e funções, individuais e coletivos, que contribuem para o posicionamento político. Estes atores não podem ser simplesmente identificados com a hierarquia, com a estrutura formal, mas apresentam-se como grupos diversos, todos falando a partir de um entendimento do evangelho e tentando pôr em prática este entendimento nas ocorrências do cotidiano. Acompanhando Richard[3], não podemos reduzir a Igreja a suas estruturas. É evidente que elas

[3]RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

ocupam um espaço significativo e muitas vezes decisivo para compreender a atuação política, mas reduzir a instituição a elas coloca à margem da influência social uma série de atores não-oficiais porém eclesiais, que movidos pela sua fé no Reino, intervieram politicamente e levando inclusive as instituições oficiais a rever seus posicionamentos. Lembramos, por exemplo, a grande influência que a Ação Católica e seus militantes teve na definição dos rumos de uma Igreja do povo, mais engajada, mais profética.

A influência que a Igreja exerce sobre a sociedade, sua atuação política, dependendo do ator - individual, coletivo, oficial (central), informal ou marginal - pode levar para rumos opostos e conflitantes, quando se trata das perspectivas organizativas da sociedade humana.

Tentaremos demonstrar como em todas as épocas, esta Igreja multiforme sociologicamente esteve presente, dialogando com a sociedade econômica e política de diversas formas. Há diferentes óticas sob as quais o assunto pode ser abordado. Pelo menos duas são óbvias. Uma trataria da teologia política *avant la letre* implícita no decorrer dos séculos, das justificativas que a fé encontra para as pessoas religiosas se envolverem com a política ou não e de que modo. A segunda, que adotaremos neste texto, trata de tentar identificar as formas concretas que de fato a Igreja nos seus diversos componentes - como instituição e como sociedade humana - pôs em prática nos quase dois séculos que nos separam das suas origens.

Elegemos alguns fatos para ilustrar nossa hipótese: qualquer posição, qualquer atitude que a Igreja adote nos seus diversos estratos, se relaciona com a política, com a sociedade e sua forma de se organizar. Ao final da exposição, tentamos tirar algumas conclusões a respeito.

3 QUATRO GRANDES PERÍODOS

Apresentar, mesmo resumidamente, um retrato da inserção política da Igreja na sociedade demandaria um tratado ou curso de longa duração. Não teremos espaço para fazer isso. Certamente com alguma simplificação, propomos uma divisão em quatro períodos que, ao nosso ver, apresentam características próprias. Não podemos entendê-los, no entanto, como períodos estanques. Como a história é dinâmica, cada afirmação pode ser contestada dialeticamente ressaltando outros aspectos contrários ou contrastantes que corrigem e relativizam o pronunciamento inicial. Esta metodologia deve nos levar na atualidade a pesar argumentos e ficarmos conscientes de serem provisórias as conclusões porque históricas e da contingência das nossas decisões. Assim somos compelidos a evitar posturas intransigentes, preconceituosas, não-dialogais ou fanáticas e sempre fazer releituras e de com autocrítica abordar nossa ação eclesial, sempre provisória e sob o constante julgamento de Deus (J.B. METZ).

3.1 **Conflitos da primeira Igreja:** sua institucionalização gradual

Os três primeiros séculos da nossa era formam, sem dúvida, um período com características próprias em se tratando da relação da nascente e crescente Igreja cristã com o mundo entorno. A partir da segunda metade do século III, percebemos mudanças nas relações que se consagram em 313 na posição assumida por Licínio, que depois da vitória sobre Maximino Daia, com base num acordo com seu aliado Constantino, "formula uma resolução concedendo em termos particularmente benévolos em favor dos cristãos plena e inteira liberdade de culto (e) a restituição imediata de todos os bens confiscados"[4].

[4] DANIELOU Jean; MAROU, Henri. **Nova história da Igreja:** dos Primórdios a São Gregório Magno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 248.

Constantino irá mais longe ainda, dando especiais favores ao clero como distribuição de dinheiro e isenção de impostos.

Esta mudança foi radical se a compararmos com os três séculos anteriores. Estes foram marcados por repetidos conflitos entre os cristãos e os poderes políticos. Selecionamos a título de exemplo dois destes conflitos, que além de convicções e comportamentos religiosos implicavam em questões políticas, de poder, de hegemonia.

Iniciamos este parágrafo com uma observação que deve ser reiterada a cada instante: o sistema social e os regimes políticos do então mundo envolvente foram totalmente diferentes dos regimes ditos "democráticos" que predominam a nossa política hoje. Para entendermos os conflitos concretos entre Igreja e sociedade política da época, precisamos reconhecer minimamente os mecanismos que operam nas relações sócio-políticas do mundo judeu por um lado e do Império Romano do outro. São os dois espaços políticos com os quais os cristãos entrarão em conflitos - nem sempre por eles provocados diretamente mas por adotarem atitudes identificadas como anticívicas ou incomodantes e perturbadoras.

3.1.1 Continuidade do conflito jesuano entre judeu-cristãos e judeus

Alguns autores, sobretudo latino-americanos, têm chamado a atenção sobre as razões políticas da morte de Jesus. A sua condenação não se deveu apenas a discordâncias doutrinárias, mas ao questionamento das inconseqüências dos costumes e das normas, interpretados por Jesus como uma exploração exercida sobre a população pobre. A posição de Jesus frente ao Império Romano não nos aparece com muita clareza através dos textos evangélicos. Alguns trechos podem ser interpretados como concordância de Jesus com os anseios de liberdade política

que animavam ainda muitos judeus. Citamos a presença de sicários (zelotas) entre seus discípulos e sua palavra ao fariseu: "Dêem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (Mt. 22,21).

Mais informações claras nos dão os evangelhos sobre os constantes conflitos de Jesus com o Templo, com o grupo de portadores de poder na sua terra natal. Jesus tem um olhar crítico sobre as funções que o Templo exercia. Ele discordava da tolerância pragmática da classe sacerdotal e dos saduceus que se curvavam diante da dominação romana e dela tiravam proveito para garantir sua própria estabilidade política. Denunciava o tratamento explorador que a elite religiosa dispensava à população, especialmente aos mais pobres. Tudo isso constituem as razões que levam a querelas, discussões, investigações e levarão finalmente o Mestre à morte. Este olhar sobre a vida de Jesus, que transparece nos escritos da época, provêm da situação em que se encontravam os próprios evangelistas, os discípulos e as comunidades por eles fundadas após o Calvário e o Pentecostes.

> [...] os sumos-sacerdotes que nele (em Jesus) vêem uma ameaça para seu poder pessoal. Aí está, ao que parece, a fonte do ódio com que a casa de Anás não deixou de perseguir primeiro a Jesus e depois a comunidade.[5].

Logo depois da morte de Jesus, os mesmos atores, as mesmas situações continuaram e as primeiras Igrejas enfrentaram acusações idênticas àquelas que foram imputadas a Jesus. Surge, por exemplo, o Apocalipse como livro profundamente político, descrevendo de modo peculiar (que se convencionou chamar linguagem apocalíptica) uma interpretação das forças sociais e políticas a partir de uma ótica teológica.

---

[5]Ibid.

Conflitos e interpretações diferenciadas invadem as primeiras comunidades. As expectativas iniciais, que o Pentecostes veio corrigir, são de que o Senhor estava para voltar em breve. A crença na proximidade da parusia leva à adoção de certos comportamentos messiânicos (posteriormente identificados como montanistas), caracterizados por um desprezo profundo do mundo e suas realidades. O anúncio de uma vinda iminente do Senhor causa conflito entre as comunidades. Setores da Igreja se sentem perturbados por "esta gente desregrada que não trabalha e se ocupa com coisas vãs", sem dar importância para a sociedade. Movidos pela crença da proximidade da volta de Jesus, algumas comunidades adotaram posturas e conclamaram os demais a seguirem o seu exemplo. É como se dissessem: não façam mais nada, porque daqui a pouco, o Messias vem resolver tudo. "É difícil não ver aí uma agitação política de ordem messiânica"[6] Lembramos o ano 2000, quando as mesmas expectativas ainda influenciavam alguns grupos de cristãos, para os quais os acontecimentos do mundo pertencem a uma esfera que não lhes interessa. É uma atitude política que leva a conflitos dentro e fora da instituição eclesial.

Mas não são todas as comunidades que comungam deste entendimento. São Paulo se move no centro deste debate, do qual a Carta aos Romanos (à comunidade cristã em Roma) parece ser a maior expressão. A questão da circuncisão aparece não como uma questão dogmática ou disciplinar, mas como uma questão política! Paulo escreve a carta no ano 57, quando o mundo judeu é sacudido por uma onda de revoltas contra Roma. Muitos cristãos se impressionam com o fato e hesitam em tomar partido: não aceitar a circunscrição é entendido pelos judeu-cristãos como a aceitação da dominação romana com tudo que isso

---

[6]Ibid., p.57.

implica culturalmente. "Renegar a circuncisão parece-lhes (aos judeu-cristãos) traição política, não infidelidade religiosa".[7] Portanto, os cristãos ou apóiam politicamente os anseios nacionalistas (políticas) dos judeus, ou se expõem às suas perseguições.

3.1.2 Império Romano

Não concordar com o projeto do judaísmo fechado no seu sonho de restauração do reino de Davi, não significa que os cristãos aceitam simplesmente as estruturas romanas. A cultura romana contém uma multiplicidade de elementos não aceitáveis. Uma das questões que leva a este segundo confronto está sem dúvida ligada ao culto das divindades. Cultuar o pantheon romano era um ato cívico, de cidadania. É como cantar o hino nacional ao iniciar um evento público ou marchar no dia 7 de setembro diante da tribuna das autoridades. Não participar do rito oficial significa estar articulado com o contra-Império, com o Grito dos Excluídos, com aqueles que procuram derrubar o status quo, com a luta pela Reforma Agrária por entender que a estrutura agrária é injusta e brada aos céus. A perseguição daqueles que não se mostram leais às estruturas imperiais é principalmente uma ocorrência política. É o poder absoluto do Imperador, suas prerrogativas políticas que estão em jogo. As autoridades romanas tratavam os cristãos como perturbadores da ordem e dos bons costumes.

Este confronto se aguça de tempos em tempos. Há períodos em que as perseguições se tornam sistemáticas, em épocas de crise, quando o poder central sente a necessidade de evidenciar sua autoridade frente a ameaças e instabilidades. Mas há anos tranqüilos em que reina uma tolerância maior.

---

[7]Ibid., p.59.

Uma das primeiras e atrozes perseguições aconteceu depois de um incêndio em Roma (ano 64). Nero, que pessoalmente deu a ordem de limpar uma área na cidade para construir um circo, joga toda a culpa sobre os cristãos, que agitam o Império com as doutrinas messiânicas (a vinda iminente do Salvador) confessadas em certos meios de judeu-cristãos. Não é só sua atitude violenta contra os cristãos que faz este imperador ser conhecido na história. Era um bruto em relação a todos. Ele aproveita da necessidade de ter seu circo construído para atingir dois objetivos ao mesmo tempo: limpeza da área e eliminação de um grupo de gente que o incomodava por ser desordeiro e anti-cívico.

A crença na iminência da parusia faz determinados grupos de cristãos assumirem posições frente ao poder imperial. Por eles, o mundo é visto como do demônio. A resistência contra o poder do Estado é entendida como conflito com o próprio Satanás. Há crentes montanistas que adotam um cristianismo exaltado[8] São radicais, não aceitam qualquer compromisso. Não querem fazer concessões. Dentro da sua visão, a vinda repentina e iminente do Cristo leva a certos comportamentos não adotados por todos e muito menos em congruência com a cultura romana. Para estes cristãos, por exemplo, é inútil gerar filhos. O casamento é ultrapassado. Na nova ordem de Cristo, não há mais lugar para a procriação. Exige-se obediência a esta norma não só dos integrantes do grupo mas o comportamento é defendido em praça pública como lei universal, como dever para toda geração, que deve assumir a "castidade dos anjos", contrária tanto à tradição judaica como à cultura romana. Outro ponto polêmico é o alistamento nos exércitos romanos. O Império necessita dos militares para a defesa de suas fronteiras e a manutenção da "pax romana". Na medida em que o cristianismo se espalha e atinge os próprios cidadãos

[8]Ibid., p. 153.

imperiais, a atitude de não querer servir o exército é interpretada como traição. É claro que isso provoca ondas de perseguição justificadas pelo crime de traição. Vale ressaltar que em certos meios, o martírio era visto como ideal. Como o fim dos tempos era iminente e a vida desprezível, houve provocações por parte de alguns cristãos com a clara intenção de serem levados ao martírio. Podemos comparar estas atitudes com as brigadas suicidas islâmicas da atualidade?

No entanto, nem todos entenderam a fé cristã de forma montanista. Um conflito interno na Igreja tem sua origem nesta questão de dimensão político-social e opõe dois grupos de cristãos: "os intelectuais, apaixonados por uma Igreja ideal, com os pastores, conscientes das condições da Igreja real."[9] Há cristãos favoráveis a acordos com o Estado romano. A maioria dos bispos rejeita o modo de interpretar a realidade mundana da forma como os montanistas a apresentam. Desaprovam a atitude daqueles que provocam as autoridades romanas contra si mesmo. Os bispos em geral têm maior preocupação com a integridade dos membros de suas comunidades. Para eles, cair nas mãos de quem os persegue não deve ser um ideal para os cristãos e deve ser evitado o mais que possível. Alguns defendem até a participação pro forma em atos cívico-religiosos do Império para escapar da perseguição e justificam que no seu interior não confessam o que pelo ato demonstram. Fazem as ofertas aos deuses tradicionais, porém não atribuem seriedade a este comportamento por estarem apenas cumprindo um ritual desligado do seu signficado.

Na segunda metade do século III, com a ascensão da dinastia dos Severos ao trono romano, aparece uma trégua nas relações conflituosas entre Igreja e Império. O edito de Severo (202 d.C.) proíbe a divulgação do cristianismo porém

---

[9]Ibid., p. 155.

não a sua existência. Diante da expansão notória da Igreja, Severo se mostra preocupado. Sua inquietação fundamentava-se na existência de tendências eclesiais em clara oposição à sua política de restabelecimento do Império. A moral cristã, que condenava o casamento e propagava a continência sexual, estava do lado oposto dos desejos do Imperador, que buscava fortalecer a família e incentivar a geração da posteridade mais numerosa.

Outros conflitos entre Igreja e Império neste período (século III) tiveram sua origem em princípios econômicos. Os cristãos participavam da vida econômica. No entanto, uma série de profissões era incompatível com o cristianismo, entre outras razões por estarem vinculadas à cultura religiosa romana (escultor de imagens de deuses, fabricantes de estátuas, construtores de templos, produtores de incenso e perfumes utilizados nos sacrifícios pagãos etc.). Algumas práticas comerciais também eram tidas como imorais: funcionar como intermediário em transações ganhando gorjeta sem trabalhar; pronunciar juramentos em negociações (chamar os deuses como testemunhos); propor preços diferenciados, tratando alguns com privilégios; emprestar dinheiro mediante juros ou exigir sua devolução em data fixa. Adotando estas atitudes críticas e condenando práticas costumeiras como imorais, os cristãos chamam sobre si a censura de serem maus cidadãos. "O cristianismo advoga pois uma moral cívica" que no entanto está em contradição com os costumes vigentes no Império[10].

No final do século III, depois da morte do último dos Severos (Alexandre Severo, assassinado em 235), um período de anarquia assola o Império. A insegurança crescente, tanto nas fronteiras com as ameaças de invasão como nas províncias onde se fortalecem os movimentos autonomistas, exigem o fortalecimento do Estado romano.

---

[10]Ibid., p. 191-192.

Os imperadores buscam alternadamente este fortalecimento em dois sentidos: num primeiro revogando a tolerância com as sempre maiores parcelas da população que aderiram ao cristianismo. A volta para os cultos tradicionais é vista como estratégia de fortalecimento do Império: unidade cultural, a busca da complacência dos deuses raivosos por causa do abandono de seus cultos e a afirmação divina do Imperador fazem parte dela. O Imperador Décio prescreve em 250 d.C. a realização de um "sacrifício geral" e diante da recusa dos cristãos, a perseguição explode. Macriano, ministro de finanças no Egito, procura tirar proveito do confisco dos bens da Igreja para encher o tesouro do Império. Sua perseguição se volta mais contra cristãos que ocupam cargos importantes no reino e que dispõem de posses, portanto que exercem influência política. Obriga-os a participar dos cultos como atitude cívica e a recusa dá margem para exonerá-los e apropriar-se de seus bens.

Políticas parecidas são adotadas por outros imperadores, como Valeriano, Galieno e Diocleciano. Mas também novas estratégias são experimentadas: diversos editos de tolerância (como o de Galieno em 260 d.C.) tentam ganhar os cristãos para a política imperial que consiste na defesa da unidade do Império. O Imperador Aureliano (270-275 d.C.) reconhece implicitamente a autoridade eclesiástica na sua vertente romana e admite o direito da Igreja à posse de bens (casas, quintais, prédios, cemitérios...). Assim, estamos no liminar de um novo século, o IV, em que a posição de tolerância é ratificada pelo Edito de Milão (313), ou melhor, o cristianismo evoluiu para se tornar religião oficial. Sai das catacumbas. De uma posição política crítica, incômoda e profética, a Igreja assume uma posição central e de destaque no cenário político. Mas antes, haverá de passar ainda pela última grande perseguição diocleciana (303 d.C.). O Edito de Nicomédia, promulgado dias antes da sua morte pelo Imperador Galério, a

contragosto, marca o total fracasso da política romana ávida para o retorno dos rebeldes cristãos aos costumes e tradições ancestrais e a necessidade de se entrar em negociação com uma Igreja que se tornara uma instituição com poder social e influência sobre o Estado romano.

Em relação a este primeiro período ainda podemos recordar que, em algumas situações, cristãos, e entre eles membros da hierarquia, têm assumido cargos públicos. Citamos o exemplo do bispo Paulo de Samósata que assumirá em Antioquia o posto de ducenário (ministro de finanças do governo local). Este fato é uma clara amostra de que a questão do envolvimento com o aparato governamental não é apenas uma questão moderna. Já existiu no século III depois de Cristo.

3.2 O longo período da cristandade

3.2.1 Religião imperial

Uma ordem totalmente nova vai se instituir a partir do século IV e irá dominar por cerca de três séculos seguidos. Continuando uma cultura antiga, onde o elemento religioso era aspecto predominante na vida social, cultural e política, o cristianismo substituirá os paganismos anteriores. Mas o formato de vínculo próximo entre poder imperial e a religião permanece.

Ao se tornar cristão, o imperador não perde o seu caráter sagrado, nem no ocidente, nem no oriente, onde dois impérios aos poucos irão se separar. Em toda a região incorporado ao mundo cristão, que abarca o norte da África, o oriente próximo e médio e grande parte da Europa, até o Danúbio e o Reno, os problemas religiosos ocupam grande parte do tempo. São sobretudo questões dogmáticas. Nestas querelas, os próprios imperadores tomam parte ativa, às vezes chamados pelos bispos para intermediarem nas controvérsias, às vezes ele próprio tomando a iniciativa de

convocar concílios para tratar de assuntos que interessam à vida religiosa. Existe uma compenetração profunda entre Estado e Igreja, entre poder Imperial e missão da Igreja, representada por seus bispos com destaque crescente no bispo de Roma. Uma política de separação de Igreja e Estado à maneira moderna é totalmente impossível ser concebida nesta época.

Mesmo que o surgimento e a profusão de "heresias" não tenham um vínculo direto com políticas nacionalistas, como acontecerá no surgimento do Estado moderno, é interessante observar como em geral populações inteiras vão se converter por uma ou outra corrente do cristianismo (donatismo na África, Arianismo em outras regiões, etc.). Alerta Danielou que "procuraram às vezes (as causas profundas do donatismo) no plano político: o donatismo seria expressão de uma resistência nacional contra a dominação colonial de Roma." Após constatar que a documentação consultada não pode levar a esta conclusão, o autor continua: "parece mesmo que o cisma se tenha recrutado de preferência das camadas mais humildes da sociedade, por conseguinte, entre os menos profundamente romanizados". E adianta sua conclusão: "Em tal período de intensa religiosidade, é normal que seja sob a forma religiosa que se exprimam e se desabafem os complexos políticos e sociais"[11] Ou seja, o aspecto religioso sob a forma específica de discordância doutrinal (heresia) faz parte de todo um contorno político e social, porque os dois aspectos que são considerados inseparáveis na vida em sociedade segundo a mentalidade do tempo.

Neste sentido, vale observar que o cristianismo se expande através das lideranças políticas: entre as tribos dos Germanos na Europa (p.ex. o batismo de Clovis trouxe toda a população que ele liderava para o cristianismo), entre o povo Sassânida, na Armênia, na Etiópia, [12]Os movimentos de conversão dos povos, que se estende em regiões sempre

[11]Ibid., p. 258-259.
[12]Ibid., p. 291-299.

mais amplas e sob a forma de doutrinas diferenciadas (ortodoxias ou heresias), dão à religião a configuração de religião nacional.

A influência política da Igreja se dá, no bojo do Império romano tardio (Baixo-Império), em áreas administrativas que vale recordar: na legislação, sobre os costumes e na instituição de obras de caridade, que posteriormente se desenvolverão para políticas públicas.

A influência cristã sobre a legislação pode ser exemplificada mediante a sua intervenção na suavização das condições da escravidão ainda existente e posteriormente a sua proibição. Ou na insistência de humanizar os regimes carcerários e o tratamento dos prisioneiros, protestando contra mortes de fome e pleiteando banhos e higiene semanais para os presos. Também em relação à legislação romana sobre casamento, a Igreja intervêm e consegue a abolição das leis que limitam os direitos dos celibatários. Consegue ainda a proibição do concubinato para o homem casado, a punição de adultério e rapto e dificultando o divórcio que se tornara prática muito usual. Nos costumes, a Igreja busca humanizar a convivência opondo-se aos tratamentos violentos e às vezes bárbaros nos circos e nas prisões. Protesta contra a grande propriedade e contra abusos e privilégios excessivos dos poderosos. Finalmente, incentiva a prática da esmola pelos ricos, aos quais pertence a aristocracia cristã. São Basílio (330 a 379 d.C.), na sua sede episcopal, faz levantar junto com a Igreja e o mosteiro, hospício e hospital, providos de pessoal qualificado (médicos, enfermeiros, etc.) para acolher viajantes, doentes, leprosos, pobres. Estas casas não constituíram fenômeno isolado mas aparecem em diversas localidades sob iniciativa da Igreja local.

3.2.2 Igreja guardiã da estrutura política

A partir do século V, os dois impérios - romano e bizantino - seguirão percursos diversos, se distanciando

cada vez mais. A partir de 459, introduziu-se o costume no Império bizantino de que o Imperador fosse coroado pelo Patriarca de Constantinopla. O ramo oriental do Império romano persiste até os inícios da época moderna, até 1453, ano em que o Islã assume o controle político sobre toda a região. Até então, Império e Igreja mantêm-se unidos e confundindo-se nos seus interesses, estruturas e políticas.

Com as constantes invasões, o Império ocidental, no decorrer dos séculos V a VI, se esfacela cada vez mais. As estruturas imperiais vão ser atingidas. A vida se desorganiza. Em algumas regiões, até as instituições eclesiais têm que recuar. Mas em geral, a Igreja é a única estrutura romana que se mantém e com isso ganha ainda mais força e importância social e política. As autoridades da Igreja vão assumindo tarefas que pertencem ao Estado: organizam a resistência contra povos invasores, negociam tratados com eles, tornando-se chefes militares e políticos das suas cidades, colhem impostos, etc. "[...] a ausência de toda autoridade temporal traz com que este papel muito em breve ultrapasse o domínio propriamente religioso [...]."[13]

Durante décadas ainda, os bárbaros invasores vão ser vistos como exército ocupante. A osmose entre as duas culturas vai se dar de forma lenta. O cimento desta transição entre culturas tão diversas nos seus costumes, direito, forma de governo, vai ser a religião e a estrutura eclesial exercerá papel fundamental nesta osmose.

Como nas demais cidades romanas, também o bispo de Roma vai ganhando prestígio. Ele assume a defesa da cidade e de seus habitantes contra as constantes invasões, como o fazem os bispos nas suas dioceses. O crescimento de seu prestígio é de tal forma que acaba intervindo em conflitos entre políticos, como por exemplo quando assume a defesa dos ostrogodos arianos diante do Imperador em Constantinopla. Também aqui, motivos políticos - adquirir

---

[13]Ibid., p. 418.

a benevolência do ocupante em Roma - justificam a defesa pelo Papa João I (+ 526) de integrantes de uma heresia.

É neste contexto que se dá a atuação do Papa Gregório o Grande (590-604). Tanto ele como muitos bispos assumirão iniciativas de caridade e obras de assistência que se desenvolvem como verdadeiras políticas públicas.

3.2.3 Feudalismo

Não é possível entrar neste texto nas diferenças pelas quais passa a relação da Igreja com os diferentes feudos e nos Estados modernos em formação. Cada uma das nações tem uma história própria que merece uma análise específica. Traçamos apenas algumas grandes linhas desta relação na estrutura feudal.

O aprofundamento da cristandade na Idade Média leva a estrutura eclesial a ocupar um lugar de destaque na organização política européia e mundial. Política e religião continuam se confundindo durante todo o período. A recriação do Império europeu de tempos em tempos volta para o imaginário dos que conquistam o poder, desde a instituição do Sacro Império Romano da Nação Alemã (Heilig Roomse Rijk der Duitse Natie) até o sonho do imperador francês Napoleão Bonaparte. Embora teoricamente o poder religioso e o poder temporal eram reconhecidos como distintos, em termos de pessoas, esta distinção não era feita. Os dois poderes têm a mesma finalidade: a vida eterna é a meta.

Durante o reinado de Carlos Magno (800 d.C.), que conseguiu unificar novamente grande parte do antigo Império ocidental, o clero ocupava lugares de destaque na administração. Certamente, um dos motivos era a sua formação. Não havia política educacional. Apenas a Igreja - os monastérios e as dioceses - preocupavam-se com a escolarização dos candidatos clérigos. Conhecidas são, por exemplo, as escolas episcopais que vão evoluir e se tornar

universidades nos primeiros séculos do segundo milênio. Carlos Magno se cercava com um conselho de eclesiásticos, que orientaram sua política em conformidade com os princípios registrados na obra "Cidade de Deus" de Santo Agostinho.[14] Como não havia aparato burocrático nem pessoas formadas para garantir uma administração descentralizada, o Imperador carolíngio se fez assessorar por inspetores e visitadores que percorriam o reino, controlando "in loco" as ações governamentais. Geralmente estes inspetores andavam em duplas: um se preocupava com os aspectos temporais e o outro dos assuntos espirituais. Mas muitas vezes, os dois cargos destes emissários eram ocupados por bispos ou clérigos.

Altos clérigos tinham acesso a direitos de soberania, em que tanto eram reconhecidos como suserano de vassalos, como eles mesmos se submetiam à vassalagem. Diversos feudos constituíram-se em domínios eclesiásticos, dioceses e abadias. Os bispos destas dioceses-feudos eram ao mesmo tempo senhores temporais e líderes religiosos. Muitas vezes, o poder temporal prevalece e é considerado o de maior importância. Eram vassalos, cujo único limite era, em geral, não passarem seu poder aos filhos, visto que eram tidos como celibatários. O mesmo acontece com o papado. O Papa tornou-se senhor dos Estados Papais que se estendiam sobre uma parte central da Itália e vai ao longo do tempo minguando, até que reste na atualidade apenas a posse do Vaticano.

Uma grande questão marca o período, que demonstra novamente quão imbricado eram os poderes temporais e espirituais. Trata-se da questão da investidura. Nenhum dos dois chefes do mundo ocidental, papa e imperador, pretende abdicar de sua superioridade sobre o outro. Este fato - saber quem tem o poder superior e portanto a atribuição de investir, de empossar o outro - vai render

[14]KNOWLES, David; OBOLENSKI, Dimitri. **Nova História da Igreja:** a Idade Média. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

muitos debates e pesados conflitos. A excomunhão do rei Henrique IV (1076) e seu ato de submissão, dirigindo-se a Canossa, são episódios marcantes nesta disputa pelo poder. O castigo extremo teve a disputa em torno da nomeação do bispo de Milão como causa imediata mas havia muitas desavenças entre os dois, papa e rei.

A defesa da cristandade contra a expansão islâmica marca todo o período medieval. Originária da Arábia, na primeira metade do século VII, a nova religião combativa vai se estendendo sobre o norte da África e chegar na Europa através da Espanha. Na Ásia, sua marcha está sendo freada pelo Império bizantino. Na Europa, seu avanço é detido em 732 em Poitiers (na França). As cruzadas são a conseqüência lógica da visão da cristandade medieval, em que todas as forças - militares e religiosas - se engajaram solidariamente. A imagem que se têm destas expedições militares contra os inimigos da Igreja - o termo cruzada não apenas utilizado para identificar as guerras contra os sarracenos, mas também contra, por exemplo, os albigenses (1209) - é que são empreendidas por um objetivo religioso declarado. Porém, uma análise sob olhar diferenciado poderia identificar outros interesses no campo da economia (liberar o acesso às riquezas do oriente, visto que as rotas comerciais passavam pela região atingida) e no campo da política. Nos diz Knowles sobre o papa Urbano II (1093-99) que convocou a primeira cruzada: "Como estadista deve ter percebido igualmente a ocasião que se oferecia ao papado de assumir a liderança da Cristandade ocidental."[15]

3.3 Tempos modernos - perda progressiva da hegemonia católica

Novas relações políticas vão surgindo com o advento dos Estados modernos. O período, cujo início podemos situar no século XV, apresenta-se com algumas

[15]Ibid., p. 233.

características novas, que sintetizamos em quatro:
- a expansão territorial, os países europeus saindo dos seus limites, inicialmente em busca de caminhos alternativos ao oriente, depois com a clara intenção de incorporar regiões recém conhecidas na sua esfera geopolítica;
- a perda da hegemonia católica com a sucessão de separações; a Católica institui como reação a Inquisição Romana (ou Santo Ofício instituída em 1542) e realiza o Concílio de Trento (iniciado em 1549) para traçar medidas e estratégias da contra-reforma;
- o surgimento de um novo modo de produção, ainda em formação, a partir da expansão do comércio extra-fronteiriço e da primitiva acumulação mercantil;
- uma visão antropocêntrica do universo, que se revela nas artes, na literatura, nas ciências, na filosofia e acaba tendo influência sobre as relações dos estados com as diversas religiões.

Nem todos os países passaram pela mesma evolução. Algumas nações já foram constituidas como França, Inglaterra, Espanha e Portugal. Outros países vão se formar ao longo do século XIX como Alemanha e Itália. A Igreja busca manter sua hegemonia contra a expansão das reformas protestantes. A atuação da Igreja é agressiva, através da Inquisição, porém não é da mesma intensidade nos diversos espaços nacionais ou locais. Na Inglaterra, a perseguição era contra os católicos.

Duas grandes linhas mestras se delineiam neste período e cada uma por si mostra a estreita ligação persistente entre Igreja/fé/religião por um lado e o mundo da política, do poder, do regramento social pelo outro:

a) Pelo princípio do "padroado", os reis católicos - título dado pelo papa às dinastias que assumiram a defesa da Igreja - detêm o direito e o dever de representar os interesses da Igreja nas regiões que ocupam militar e politicamente. Nomeações de missionários e bispos, criação de paróquias

e dioceses, assuntos explicitamente religiosos e eclesiais, deveriam ser tratados não com o papa mas com o rei[16]. O rei era quem recebia os impostos eclesiais e assegurava o financiamento das atividades eclesiásticas e religiosas.

> El Papado daba a la Corona portuguesa un derecho y un deber, es decir, el jus patronatus y el deber de la "propagación de la Fe" entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado - o la Iglesia - otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar - de tipo más bien islámico que cristiano, pero frecuente en la Edad Media. Este equívoco se sitúa como base de toda la empresa portuguesa y española de colono-evangelización o de misio-colonización.[17]

Esse tipo de submissão da Igreja ao trono real caracteriza o sistema padroado:

> [...] o padroado significa um dos percursos coloniais, o que mais influência teve sobre a ação missionária. O padroado é sinal do sistema colonial, expressão prática do colonialismo em termos de instituição religiosa [...] Continuando a análise, só podemos qualificar o padroado como um roubo institucionalizado, pois as riquezas do Brasil só voltaram à sua origem em forma de favor. O

[16]Veja SILVA, Dom Francisco de Paula e. p. 50. "É a esse privilégio, exercido pelos Monarchas de Portugal na creação de Dioceses, eleição de Bispos e nomeação de beneficiados, que se deu o pomposo título de Padroado, mais tarde alargado pelos legisladores regalistas com o 'recurso às Corôas' dos actos de jurisdicção espiritual dos Bispos, mais grave ainda este último pelas consequencias funestas nas relações entre a Santa Sé e o Estado, como veremos adeante ao estudarmos o Padroado no Brazil."

[17]DUSSEL, Enrique. **Historia de la Iglesia en America Latina:** medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992) Versão eletrônica.

> favor (a redízima) é o percurso inverso do roubo (dízimo). O que sai do país em benefício de Portugal volta em termos de doações, privilégios, subsídios, 'verbas', sempre precárias e provisórias, sempre vexatórias."[18]

A ação dos missionários, além da catequese dos povos submissos, é de fundamental importância para a preservação das regiões conquistadas sob o domínio do país conquistador. Há uma clara conotação geopolítica na atuação missionária e a disciplina imposta visa ao mesmo tempo a subordinação ao poder real quanto à obediência às normas religiosas católicas.

b) O princípio de "cuius régio, illius et religio", mostra por sua vez a estreita ligação existente entre a religião e a estrutura do poder. Com a explosão do protestantismo sob diversos vertentes, uma nova problemática abre-se para o ordenamento social. A unidade de pensamento é quebrada, porém isto não significa o surgimento do pluralismo. Tanto as famílias da nobreza, que buscam fortalecer suas posições de autonomia frente ao poder eclesiástico utilizam-se da religião para obter seu objetivo, como as Igrejas aproveitam-se dos seus vínculos com o poder temporal para garantir a sua esfera de influência, seus privilégios, inclusive sua manutenção material. Quem comanda a região define igualmente a respectiva religião e os dois poderes ganham com isso: fortalecem-se mutuamente contra seus respectivos opositores.

É neste período que vive o pregador jesuíta padre Antônio Vieira. Como viveu durante dez anos na nossa região, vale a pena citar seu comportamento como exemplo do papel político assumido por eclesiásticos. A sua introdução explícita na política do reino português acontece em 1640, quando é convidado pelo vice-rei, Jorge de

---

[18]HOORNAERT, Eduardo. (Coord.). **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1977. Tomo II/1, p. 39. (História geral da Igreja na América Latina.)

Mascarenhas, para uma missão diplomática em Portugal. O episódio situa-se no momento em que Portugal restaura sua dinastia e se separa da Espanha, sob cujo domínio tem vivido durante cerca de 60 anos. Mascarenhas, no intuito de não perder seu posto de vice-rei, lhe confiado pelo rei espanhol Felipe, envia seu filho a Lisboa com finalidade de apresentar sua fidelidade ao novo rei (Dom João IV). E Vieira, que vive na Bahia, é convidado a acompanhar o jovem príncipe. Desta forma, introduz-se na corte portuguesa, torna-se conhecido pessoal do rei, que o envia a Holanda para negociar uma trégua na guerra com este país. Depois de voltar da Holanda e ter sido recebido com muitas críticas na capital, Vieira pede para reabrir a missão jesuítica no Maranhão. Neste período vai utilizar sua influência na corte para conseguir leis e decretos reais que garantam a política indigenista dos jesuítas nesta colônia. A atuação política dos jesuítas vai resultar em 1662 da sua primeira expulsão do Maranhão e Grão-Pará. De volta em Portugal, a atuação política de Vieira vai continuar e ele decide dar seu apoio ao pretendente ao trono, dom Pedro I contra o (louco) Afonso VI.

Temos que nos deter a este exemplo para ilustrar a importância política que a Igreja e eclesiásticos têm neste período. A regulamentação da vida depende em grande parte da perspectiva religiosa. Não há separação. Não há dois campos de atuação estanques. Política e religião se interpenetram e determinam a vida das pessoas. As relações não acontecem sem conflitos. Mas justamente isso prova que há uma interrelação que une os dois campos de uma forma específica neste final da cristandade. No período seguinte, a relação continua, embora as formas desta relação mudam substancialmente. Com a formação da sociedade civil (guildas, maçonaria), em oposição a nobreza e clero, as relações políticas assumirão novas formas e novas forças sociais entrarão em cena. Mas a dimensão religiosa não estará ausente.

3.4 **Era contemporânea:** a laicização da sociedade

A tese da separação das duas instituições não impediu que houvesse um contínuo envolvimento da Igreja com a política. Exemplificamos com o que aconteceu na França pós-1789. A identificação da Igreja com o "ancien regime" era tão grande, que a instituição se colocou francamente ao lado da monarquia, perseguida pelos revolucionários, e contrapondo-se a seus ideais de "liberté, égalité, fraternité". As primeiras intuições da Revolução não foram contrárias à religião, como nem o foram de início os movimentos operários no século XIX. Foi a identificação política da própria Igreja com a estrutura política, ou seja as escolhas políticas que ela mesma fazia, a razão da crescente oposição contra ela no meio dos que buscavam uma nova ordem social[19]. Diante da miséria em que grande parte da população vivia, a opulência demonstrada pela Igreja e sua recusa de colocar-se ao lado dos que defendiam os novos valores, contribuíram para identificá-la com a nobreza decadente. Foi isso que chamou contra ela a reação dos revolucionários. Não foram, novamente, preceitos doutrinários nem instruções religioso-disciplinares, os motivos preponderantes da relação. Os motivos principais foram de ordem político-organizacional da sociedade laica como tal.

Durante os séculos XIX e XX, a Igreja continua encostando-se aos "poderes constituídos" muitas vezes ficando cega e surda frente às novidades que surgem. Na conquista de novas colônias e na abordagem diplomática com os países do oriente longínquo, por exemplo, haverá uma cooperação e um apoio mútuo entre os regimes das nações européias e as respectivas Igrejas, de tal forma que rivalidades políticas têm conotações religiosas e disputas por campos de missão (entre católicos e protestantes por

[19]ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. **Cristianismo:** 2000 anos de caminhada. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 69.

exemplo) implicam em desentendimentos internacionais. Mas Aubert identifica um paradoxo, uma inconseqüência na relação:

> Em princípio, o poder político interviria ... para garantir a liberdade religiosa. Há relações entre colonização e evangelização, mas essas realidades são claramente distintas. No domínio dos fatos a realidade é muitas vezes bem diferente. De uma parte, as potências ocidentais vão, em certo número de casos, tentar utilizar para seus próprios fins as missões cristãs. De outra parte, as próprias missões, em seu desejo de tirar o máximo de vantagens, vão se ligar ou se deixar ligar ao sistema de modo muitas vezes comprometedor.[20]

Em geral, a Igreja instituição não tem garantido seu apoio aos movimentos libertários. O princípio da obediência aos poderes constituídos figura como máxima orientadora para o comportamento dos cristãos. Esta atitude provoca reações, que vão desde conflitos intra-eclesiais até o abandono ou a expulsão da religião por motivos políticos. Um claro exemplo desse vínculo reacionário encontra-se na história da adesão do Maranhão à independência brasileira, quando, em 1822, o 14º bispo de São Luís, dom Joaquim de Nossa Senhora dos Anjos, assume a resistência na Província contra as ambições de dom Pedro I e o partido brasileiro que conduzem a sua decisão de proclamar a independência da colônia.

No decorrer do século XIX, a Igreja na sua cúpula romana assumia posições bastante reacionárias frente à evolução do mundo. O papa Pio IX regia fortemente contra os avanços do liberalismo e as novas idéias sobre mundo e humanidade que proliferavam por toda parte, entre os quais o positivismo se destacava. Neste período (primeira metade do século) surge na Itália o movimento pela sua unificação e formação do Estado moderno Italiano. "Os últimos anos

[20] AUBERT, Roger et al. **Nova história da Igreja:** a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno II. Petrópolis: Vozes, 1976a.

do papa (Pio IX) ... foram obscurecidos por conflitos com a maioria dos governos da Europa e da América, exasperados pela intransigência romana face a todo movimento de idéias contemporâneas."[21] Apesar da publicação de Carta Encíclica importante sobre as relações de trabalho (Rerum Novarum), o papa Leão XIII é considerado um conservador. A restauração do ensino teológico baseado sobre o Tomismo é um dos sinais deste conservadorismo. Especificamente na questão política (questão italiana) "[...] ele foi um homem do passado e um papa típico do Antigo Regime."[22] Aconselhava os católicos a utilizarem-se das instituições liberais para "promover as reivindicações católicas essenciais."[23] A atuação dos católicos deveria pleitear a liberdade de culto para a Igreja, lutar pela garantia da educação cristã para a juventude, defender a visão católica sobre o matrimônio, manter a harmonia entre Igreja e Estado e exigir o devido respeito pela autonomia política do Vaticano como nação independente.

Durante o século XX, em muitos países foram criados partidos políticos, entre eles os de cunho social-cristão ou democrata-cristão. Na Europa, estes partidos assumiram nitidamente posições anti-socialistas, conservadoras. O mesmo acontece na maioria dos países da América Latina, o que proporcionava o apoio eclesial, na década de 1960, ao iniciarem os golpes militares. "Nos anos 1960, os representantes conservadores firmaram-se novamente na democracia cristã, conduzindo a grandes divisões nos partidos boliviano, equatoriano, peruano e guatemalteco."[24] Também no Brasil, o golpe militar de 1964 contou, num primeiro momento, com a simpatia da Igreja Católica e de Dom Helder Câmara. A posição de setores das Igrejas latino-americanas irá mudar nos anos seguintes ao Concílio

---

[21] AUBERT, Roger. **Nova história da Igreja:** a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno I. Petrópolis: Vozes, 1975.
[22] Ibib., p. 13.
[23] Ibid., p. 14.
[24] AUBERT, op. cit., p. 164.

Vaticano II e sua concretização em Medillin.

Merece ser citado ainda a atuação francamente inovador da Ação Católica, que assume conscientemente uma posição política: não pretende ser em primeira instância um instrumento pastoral, ou seja de catequese ou de expansão e transmissão do ideário oficial romano. A Ação Católica assume uma posição de "crítica da sociedade", o que o coloca freqüentemente em conflito com a hierarquia. Formada e liderada essencialmente por leigos e leigas, o movimento vai influenciar profundamente as principais correntes progressistas da Igreja e chamar as questões sociais, políticas e econômicas, os direitos dos trabalhadores, a igualdade feminina, o protagonismo da juventude, para o centro do debate público e eclesial.

4 CONCLUSÃO

Muito mais deveria ser dito sobre fé e política ou Igreja e política na sua história milenar. Mas os exemplos relatados já dão margem para tirarmos algumas conclusões. Depois desta rápida retrospectiva histórica, podemos perguntar, o que se apreende desta história para a nossa realidade onde é freqüentemente questionada a participação política da Igreja e especialmente de seus ministros?

Percebemos que durante a história, em nome da fé, diversas posturas, até contrárias, foram assumidas pela Igreja. Em nome da fé, a Igreja fez oposição política ao Império romano. Em nome da fé, juntou-se a este mesmo Império a partir de 313. Em nome da fé e de sua preservação instituiu a "Santa Inquisição" e condenou à tortura e à morte quem contra sua doutrina se opôs. Em nome da fé defende hoje a não-violência e protesta contra a pena de morte ainda praticada em alguns países e em alguns Estados dos EUA. Em nome da fé organizou as Cruzadas e

condena o Jihad islâmico. Em nome da fé fez oposição ao liberalismo e ao positivismo, também nas suas vertentes políticos. Em nome da fé, ela age politicamente e em nome da mesma fé alguns professam que a igreja deve ser a-política.

Percebemos portanto em todos estes episódios sempre uma estreita ligação entre a fé professada e a sua colocação política no mundo. Até a negação de envolver-se com política acaba resultando numa decisão política, significando que para a fé cristã o mundo deve permanecer tal como é, tal como se apresenta. Para este tipo de concepção, não haveria perspectiva de uma verdadeira evangelização do mundo. Seria melhor ficar acomodado e aguardar as coisas acontecerem do que se envolver com a definição dos rumos da história.

Obviamente, a própria história mostra que esta última opção não foi o entendimento da melhor tradição eclesial. Muitas posturas políticas da Igreja no decorrer da história podem hoje parecerem equivocadas ou até erradas. Mas é um fato que em nenhum período da sua história, a Igreja esteve ausente do campo da política. Parece que o surgimento da tese sobre sua a-politicidade surge no momento em que as camadas populares, aqueles que viviam sempre à margem da política, sem real participação nela, decidiram ocupar um espaço neste campo e destronar a hegemonia exercida pelas camadas mais influentes com base na sua descendência (nobreza) ou na base de suas posses ou conhecimento.

É impossível se dizer cristão e manter uma pretensa posição de neutralidade frente ao bem comum e os destinos da humanidade. Gostaria de registrar aqui uma recordação de um fato ocorrido no começo da década de 1980. O pastor francês, Georges Casalis, visitava na época o Maranhão e veio conhecer os agentes de pastoral da Comissão Pastoral da Terra (CPT-MA) reunidos em Pirapora. O coordenador da CPT, dom Xavier, convidou o pastor para dar sua

mensagem aos participantes. Casalis finalizou sua fala com a seguinte idéia: Deus nos colocou aqui na terra para cuidar dela. Não nos preocupemos com o que irá acontecer após a morte, porque isso é da conta de Deus. Disso, Ele cuidou maravilhosamente bem. Mas o que nós estamos fazendo da terra, da nossa sociedade, da humanidade? Este é nosso campo de atenção.

Para os cristãos, há implicações políticas sérias que brotam do entendimento de Bíblia, do Antigo Testamento e do evangelho: eles funcionam como orientadores. Porém é impossível a pura imitação de atitudes assumidas em tempos idos. Estamos diante do desafio da reconstrução contínua do ser cristão no mundo, de ser criativo e pensar de forma aberta com todos aqueles que buscam o mesmo bem coletivo. A história mostra a importância da presença evangelizadora da Igreja no mundo e não como mera presença catequizadora na sociedade e nas suas estruturas e dinâmicas organizativas. Esta Igreja não é uma instituição monolítica, o que abre espaço também no seu seio de posturas diferenciadas dependendo dos desafios concretos a serem enfrentados, do meio no qual existe, dos outros atores que encontra no palco da sociedade. Algumas grandes questões básicas podem até ter um caráter mundial, mas há situações no nosso continente que não são simplesmente igualáveis às da Europa, da África, da Ásia, etc. A realidade em constante mutação exige inserções diferenciadas, formatos vários da ação política, que em nosso continente assume o caráter de controle social, de democracia direta, de participação popular deliberativa nas políticas públicas, sociais e econômicas.

A grande questão que se coloca diante de nós, hoje, portanto, não é se os cristãos e a Igreja legitimamente podem assumir escolhas e posturas políticas. O desafio é de encontrar aquele modo de agir político que se demonstra condizente com os valores evangélicos, com a transformação da nossa era, com a "evangelização do mundo", dos povos e

das nações. Significa que devemos procurar o melhor modo de levar a Boa Nova para que seja uma mensagem de esperança para os pobres e injustiçados (os justos). O desafio é de mostrar a presença atual do Reino entre nós,mas igualmente de identificar as situações em que ele não se realiza e onde como cristãos teremos que nos articular com quem esteja procurando a implementação deste Reino de Justiça, Igualdade e Fraternidade nas estruturas e nos acontecimentos contemporâneos.

Adaptado a nosso contexto histórico, vale recordar a palavra, no seu tempo revolucionária, de Bartolomeu de las Casas: Mais vale "[...] um índio infiel e vivo" do que um "índio cristão e morto"[25].

FOI ET POLITIQUE AU LONG DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

RESUME

Est-ce que une institution telle que L'Église Catholique peut-elle se permettre rester à l'écart de ce qui se passe sur le terrain de la politique? Partant d'une analyse historique succinte et superficielle, nous découvrons que à aucun moment les activités de l'ECAR (Église Catholique Apostolique Romaine) étaient a-politiques. Or en oposition, or s'alignant aux projets et intérêts des autorités que dominent la société, l'Église à chaque instant s'est occupée des thèmes relaciones à l'organisation sociale. C'est cette thèse que l'article prétend démontrer pour en suite nous alerter de faire l'option, nous autres, pour des positions socio-politiques prophétiques nécessaires en defense de la Vie et des Exclus.

Paroles-clés: Foi. Politique. Église Catholique

[25] RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja:** São Paulo: Paulinas, 1982.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. **Cristianismo:** 2000 anos de caminhada. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

AUBERT, Roger et al. **Nova história da Igreja**: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno II. Petrópolis: Vozes, 1976a.

AUBERT, Roger e HAJJAR, Joseph. **Nova história da Igreja:** a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno III. Petrópolis: Vozes, 1976b.

____.**Nova história da Igreja**: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno I. Petrópolis: Vozes, 1975.

DANIELOU Jean; MAROU, Henri. **Nova história da Igreja:** dos primórdios a São Gregório Magno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la Iglesia en América Latina:** medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992) - Versão eletrônica.

HOORNAERT, Eduardo. (Coord.). **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1977. Tomo II/1, p. 39. (História geral da Igreja na América Latina.)

KNOWLES, David; OBOLENSKI, Dimitri. **Nova história da Igreja:** a Idade Média. 2. ed.Petrópolis: Vozes, 1983.

LEURIDAN, Juan; MÚGICA, Guilhermo. **Por que a Igreja critica os ricos?** São Paulo: Paulinas, 1982.

RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1982.

SILVA, dom Francisco de Paula e. **Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Typographia de S.S. Francisco, 1922.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS A SEREM PUBLICADOS NA REVISTA ECOS DO IESMA

Ecos é uma publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, esta revista divulgará a produção científica e cultural do Instituto, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Sociais e Religião.

Serão aceitos para publicação ensaios, artigos e resenhas inéditos, aprovados por pareceristas especialmente designados pelo Conselho Editorial.

Os editores reservam-se o direito de realizar as alterações nos originais necessários à homogeneidade formal da publicação, podendo também solicitar reforma aos autores.

Os textos deverão ser entregues gravados em disquete, acompanhados de uma cópia impressa, como, no máximo, trinta laudas, em papel A4, fonte arial, tamanho 12, entrelinhamento 1,5cm.

O título do artigo deverá se breve, específico e descritivo.

O resumo deverá ser de, no máximo sessenta palavras, e vir acompanhado de cinco palavras-chave e traduzido para o inglês ou francês.

As citações deverão ser especificadas de acordo com as determinações da ABNT, as referências bibliográficas deverão figurar no final do artigo, cuja exatidão é de sua responsabilidade.

O autor receberá, como direito autoral, cinco exemplares do respectivo fascículo.

REVISTAS EM PERMUTA COM A ECOS

- ENCONTROS TEOLÓGICOS
- ESTUDOS TEOLÓGICOS
- ITEPA
- RAZÃO E FÉ
- REDES
- FRAGMENTOS DE CULTURA
- TRILHAS
- SAPÍENTÍA CRUCÍS
- TEOLÓGIA EM QUESTÃO
- ARCHIVIO TEOLOGICO TORINENSE

Apresentamos a revista **ECOS DO IESMA**, publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, caracterizando-se como um veículo de divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

Neste nono número a revista **ECOS DO IESMA** conta com quatro artigos na linha em que se propõe a trabalhar, os demais números seguirão o mesmo estilo. Para receber regularmente a revista basta conferir as informações abaixo:

FICHA DE ASSINATURA

Nome:.....

Endereço:.....

Bairro:.....nº.....Cidade:.....UF.....

Cep:.....Telefone:.....Fax:.....

CNPJ/CPF:.....

ECOS DO IESMA

Rua do Rancho, 110 Centro – Cep: 65.010-540 – São Luís - MA

Fone: (98) 3334-6458 – Fax: (98) 3334-6480

E-mail: revistaecos@iesma.com.br

Preços:

Assinatura anual: R$ 20,00

Exemplar avulso: R$ 10,00

Forma de pagamento:

Depósito bancário em favor da SOMACS – Sociedade Maranhense de Cultura Superior (enviar comprovante de depósito para contabilização junto com a ficha de inscrição).

Caixa Econômica Federal
Agência: 0027 - Op.: 03
Conta Corrente: 4998-2

Bradesco
Agência: 408-1
Conta Corrente:84150-1

CONHEÇA O IESMA

O Instituto de Estudos Superiores do Maranhão IESMA, **oferece os seguintes cursos:**

GRADUAÇÃO

- Bacharelado em Ciências Religiosas
- Licenciatura plena em Filosofia
- Bacharelado em Teologia

PÓS-GRADUAÇÃO LATO SENSU

Docência do Ensino Religioso; EJA; Gerontologia; Filosofia e Política; Educação Especial; Teologia Bíblica; Gestão do Terceiro Setor; Docência da História e Cultura Afro, Docência do Ensino Superior e Planejamento Educacional, Gestão Supervisão e Orientação Educacional, Catequética.

PROGRAMAS DE EXTENSÃO

Pastoral Fundamental; Pastoral Litúrgica; Pastoral Catequética; Aconselhamento Pastoral; Doutrina Social da Igreja; Capacitação para Catequistas da Crisma; Introdução ao Antigo Testamento; Introdução ao Novo Testamento; Leitura e Produção Textual; Formação de Comunicadores.

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO

Rua do Ranchin, 110 - Centro - São Luís - MA
Fone: (98)3134-6458 Fax: (98) 3134-6480
www.iesma.com.br