



REVISTA CIENTÍFICA DA
FACULDADE CATÓLICA DO MARANHÃO

FACULDADE CATÓLICA DO MARANHÃO

DIRETOR GERAL

Prof. Iran Gomes Brito

VICE-DIRETOR

Prof. Anderson Costa Pereira

DIRETORA ACADÊMICA

Profa. Henia Vieira Sobrinho

Revista ECOS
Faculdade Católica do Maranhão - FACMA



EDITOR-CHEFE

Prof. Me. Anderson Costa Pereira

EDITORES

Lúcia Cristina Ferreira Lopes Pestana - Revisão Editorial
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho - Revisão Editorial
Hugo Pinheiro Costa - Editor Layout

CONSELHO EDITORIAL

Anderson Costa Pereira - *Faculdade Católica do Maranhão*
Edna Selma David Silva - *Universidade Federal do Maranhão*
Cláudio Roberto S. Cruz - *Faculdade Católica do Maranhão*
José Carlos de Castro Dantas - *Universidade Estadual do Maranhão*
Janilson José Alves Viegas - *Universidade Federal do Maranhão*
Reuberson Rodrigues Ferreira - *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*
Gutemberg de Sousa Feitosa - *Faculdade Católica do Maranhão*
José Francisco Rodrigues Neto - *Faculdade Católica do Maranhão*
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho - *Faculdade Católica do Maranhão*
Alfredo Viana Avelar - *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*
Carlos Fernando Silva Brito - *Universidade Federal de Minas Gerais*
Tiago Cosmo da Silva Dias - *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

p. 6-7

Artigos

A LOUCURA COMO MÉTODO DE EXCLUSÃO SOCIAL

*Leonilson Batista Junior
Maria Vera Lúcia Pessoa Porto*
p. 09-17

O ENIGMA DA CONSCIÊNCIA EM IA: uma análise sob a ótica do hilemorfismo aristotélico-tomista

Robison França Mendes Junior
p. 18-25

A IMORTALIDADE E IMATERIALIDADE DA ALMA EM CONFRONTO COM O CONCEITO DE MATÉRIA EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

Luiz Eduardo Dias Brandão
p. 26-36

PLOTINO E SUA CONCEPÇÃO DE HOMEM: fundamentos metafísicos e antropológicos

Jeferson de Moraes Reis
p. 37-52

O RETORNO DA PESSOA: a noção de pessoa segundo o personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, frente à crítica de Paul Ricoeur ao personalismo

*Helder Machado Passos
Rita de Cássia Oliveira
Hugo Pinheiro Costa*
p. 53-68

**DO PULCHRUM À EXISTÊNCIA ÉTICA:
relação entre a experiência da beleza e a
estética das virtudes em Tomás de Aquino.**

*Wellington Santos Pires
Messias Nunes Correia*
p. 69-87

**A CATEQUESE DE INSPIRAÇÃO
CATECUMENAL A PARTIR DOS ITINERÁRIOS**

Luís Oliveira Freitas
p. 88-102

**LITURGIA COMO TEOLOGIA EM ATO:
centralidade, mistagogia e pastoralidade na
vida da igreja à luz da *Sacrosanctum Concilium***

José Francisco Rodrigues Neto
p. 103-113

Resenhas

MARQUES, Luís Felipe; PARO, Thiago Faccini.
Liturgia e Catequese: um só coração.
Aparecida: Editora Santuário, 2024. 120p.

Eduardo de Amorim
p. 115-117

CALDEIRA, Rodrigo Coppe (org.).
**Concílio Vaticano II: experiências e
contextos.** São Paulo: Paulus, 2022.

Pedro Costa de Oliveira
p. 118-120

APRESENTAÇÃO

A Revista Ecos, em seu **número 13**, ano 2025, reafirma mais uma vez sua identidade como espaço de diálogo interdisciplinar no campo da filosofia, da teologia e das demais ciências humanas, acolhendo pesquisas que interrogam criticamente a condição humana, a fé cristã e os desafios contemporâneos da cultura, da ética e da vida eclesial. Os artigos aqui reunidos evidenciam a vitalidade da reflexão acadêmica desenvolvida em diferentes horizontes teóricos por diversos pesquisadores, mas convergentes na busca pela verdade e pela dignidade da pessoa humana.

Abrindo este número, o artigo “**A loucura como método de exclusão social**”, de *Leonilson Batista Junior* e *Maria Vera Lúcia Pessoa Porto*, propõe uma análise histórico-crítica da instrumentalização da loucura como mecanismo de segregação e violência social. Inspirado nas reflexões de Michel Foucault, o estudo evidencia como práticas médicas e institucionais, especialmente nos séculos XIX e XX no Brasil, contribuíram para a exclusão sistemática de milhares de pessoas, convidando à memória crítica e à superação de estigmas ainda presentes na sociedade atual.

Na interface entre filosofia clássica e tecnologia contemporânea, *Robison França Mendes Junior*, em “**O enigma da consciência em IA**”, investiga a possibilidade de consciência em sistemas de inteligência artificial à luz do hilemorfismo aristotélico-tomista. O autor sustenta que a consciência humana, fundada na unidade substancial entre corpo e alma, não pode ser reduzida a processos funcionais ou materiais, reafirmando a responsabilidade moral como prerrogativa exclusivamente humana.

Ainda no âmbito da antropologia filosófica tomista, *Luiz Eduardo Dias Brandão*, em “**A imortalidade e imaterialidade da alma em confronto com o conceito de matéria em São Tomás de Aquino**”, examina a noção de matéria como princípio de individualização e potencialidade, demonstrando como a concepção tomasiana da alma humana fundamenta sua imaterialidade e imortalidade, a partir de textos centrais do Aquinate.

O artigo “**Plotino e sua concepção de homem**”, de *Jeferson de Moraes Reis*, retoma as Enéadas para apresentar os fundamentos metafísicos e antropológicos do pensamento plotiniano. A reflexão destaca a primazia da alma sobre o corpo e o itinerário espiritual que conduz o ser humano ao êxtase, compreendido como unificação com o Uno.

No campo do personalismo, *Helder Machado Passos, Rita de Cássia Oliveira e Hugo Pinheiro Costa* analisam a ideia de “**O retorno da pessoa**”, examinando a crítica de Paul Ricoeur ao personalismo de Emmanuel Mounier e o modo como Karol Wojtyla, por meio do personalismo ontológico moderno, oferece uma noção de pessoa

dotada de maior densidade metafísica e epistemológica, capaz de integrar ser e consciência.

A reflexão ética e estética encontra espaço no artigo “**Do pulchrum à existência ética**”, de *Wellington Santos Pires e Messias Nunes Correia*, que investiga a beleza como transcendental em Tomás de Aquino. Os autores evidenciam como a experiência do belo possui força formativa no agir humano, articulando metafísica, antropologia e ética das virtudes.

No campo pastoral e catequético, *Luís Oliveira Freitas*, em “**A catequese de inspiração catecumenal a partir dos itinerários**”, apresenta uma análise dos itinerários catequéticos desenvolvidos em âmbito nacional e na Arquidiocese de São Luís do Maranhão, destacando potencialidades, limites e sugestões para a iniciação à vida cristã na realidade eclesial atual.

Encerrando a seção de artigos, *Gilberto Costa Soares Junior*, em “**Liturgia como teologia em ato**”, aprofunda a compreensão da liturgia à luz da Sacrosanctum Concilium, ressaltando sua centralidade, dimensão mistagógica e relevância pastoral. O estudo evidencia a liturgia como fonte de formação espiritual, missionária e cultural, capaz de integrar fé e vida.

Este número conta ainda com duas resenhas críticas de obras atuais. Eduardo de Amorim apresenta a obra **Liturgia e Catequese: um só coração**, de *Luís Felipe Marques e Thiago Faccini Paro*, enquanto *Pedro Costa de Oliveira* resenha o livro **Concílio Vaticano II: experiências e contextos**, organizado por *Rodrigo Coppe Caldeira*, contribuindo para o aprofundamento da recepção conciliar no contexto atual.

Assim, ao oferecer este conjunto de reflexões, a Revista Ecos reafirma seu compromisso com uma produção acadêmica rigorosa, enraizada na tradição cristã e aberta ao diálogo com os desafios do presente, desejando que este número inspire novas pesquisas, práticas pastorais e caminhos de humanização.

Anderson Costa Pereira
Editor-chefe

ARTIGOS

A LOUCURA COMO MÉTODO DE EXCLUSÃO SOCIAL¹

MADNESS AS A METHOD OF SOCIAL EXCLUSION

Leonilson Batista Junior²

Maria Vera Lúcia Pessoa Porto³

RESUMO: Ao longo da história, por vezes, a loucura foi utilizada como meio de exclusão e segregação social. Pensadores e filósofos, como o francês Michel Foucault, desenvolveram pesquisas e teorias que comprovam como a instrumentalização dos transtornos sociais para fins de discriminar, excluir, escantejar e até assassinar pessoas marcou a construção de sociedades e grupos de pessoas. Essa é uma realidade no Brasil e no mundo. Os séculos XIX e XX em território nacional, no Brasil, foram fortemente marcados pela construção e ativação de asilos, clínicas e hospitais psiquiátricos, além dos manicômios. Mais de 60 mil pessoas foram vítimas da medicina violenta, tratamentos desumanos e condições de vida insalubres em tais hospitais. Se colocar diante desses acontecimentos é rememorar o preconceito e o terrorismo vividos nesses tempos e pensar na atualidade ainda estigmatizada pelos mesmos motivos.

Palavras-chave: loucura; Foucault; hospitais; exclusão.

ABSTRACT: Throughout history, madness has sometimes been used as a means of social exclusion and segregation. Thinkers and philosophers, such as the Frenchman Michel Foucault, developed research and theories that prove how the instrumentalization of social disorders for the purpose of discriminating, excluding, sidelining and even murdering people marked the construction of societies and groups of people in Brazil and around the world. The 19th and 20th centuries in the national territory were strongly marked by the construction and activation of asylums, clinics and psychiatric hospitals, the asylums. More than 60,000 people have fallen victim to violent medicine, inhumane treatments and unsanitary living conditions in such hospitals. To face these events is to remember the prejudice and terrorism experienced in those times and to think about current times that are still stigmatized for the same reasons.

Keywords: madness; Foucault; hospitals; exclusion.

¹ Artigo Científico apresentado à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte -UERN, para consolidar o Projeto de Iniciação Científica, PIBIC – Edição 2024/2025. Edital nº 001/2024. Título da Pesquisa: A loucura como método: a experiência do Hospital de Barbacena, Minas Gerais, Brasil, com orientação da Professora Dra. Maria Vera Lúcia Pessoa Porto.

² Discente do 7º período do curso de Filosofia (Licenciatura), Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: leonilsonba583@gmail.com.

³ Doutora em Filosofia Prática, pela Universidade Federal da Paraíba, com sanduíche na Universidade Católica de Louvain la Neuve, Bélgica, Graduada em Psicologia e Especialista em Neuropsicologia, pela UniCatólica do Rio Grande do Norte. E-mail: veraluciapessoaporto@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Dentre tantos instrumentos e meios de discriminação e segregação social criados ao longo da história, a loucura ocupou um espaço significativo. Isso pelo fato de que, em determinada época, homens, mulheres e tantas outras pessoas com as mais diferentes idades e necessidades especiais, físicas ou mentais, foram tratadas como escória da sociedade e encaminhadas para lugares responsáveis por “trata-las” ou melhor descarta-las.

A partir do século XVIII os hospitais psiquiátricos, também chamados de manicômios, se tornaram espaço para todas as pessoas diagnosticadas, pela medicina ou pelos padrões sociais, de louca. Isso pelo fato de que, qualquer pessoa com algum distúrbio mental ou pertencente a algum grupo social menos favorecido estaria sujeito a ser brutalmente encaminhado a um manicômio para ser aprisionado e tratado. Cerca de 70% não tinham diagnóstico de doença mental. Eram epiléticos, alcoolistas, homossexuais, prostitutas, gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder (Arbex, 2013, p. 08).

A cidade de Barbacena, interior do estado de Minas Gerais, ficou conhecida como a “cidade de loucos”, pela presença de alguns hospitais psiquiátricos, dentre eles, o Hospital Colônia. Foi no Colônia que morreram aproximadamente 60 mil pessoas, a partir de torturas, privação de alimento, doenças decorrentes da falta de higienização, dentre outras causas.

O presente artigo propõe uma reflexão acerca da instrumentalização da loucura como meio de exclusão, segregação e discriminação social, utilizando-se dos conceitos de poder, loucura, privação e liberdade trabalhados pelo filósofo Michel Foucault, em sua obra História da Loucura na Idade Clássica além de outros autores que problematizaram a questão em pauta no Brasil.

2 A LOUCURA NO BRASIL: Hospital colônia de Barbacena

A história do Brasil é marcada por grandes eventualidades, conquistas, evolução, desenvolvimento. Porém, ao mesmo tempo por retrocessos sociais e outros acontecimentos negativamente históricos. Ao final do século XVIII até o século XX, o país mais uma vez tem as páginas de sua história marcadas, desta vez com um fato profundamente desumano conhecido por “período manicomial”, termo utilizado para dar nome ao modelo de tratamento estabelecido por hospitais psiquiátricos da época: os manicômios.

O estado de Minas Gerais sediou o lamentável acontecimento que resultou na morte de mais de 60 mil pessoas, de vários lugares diferentes, algumas,

inclusive, inocentes ou sãs de corpo e de mente. “Eles que foram chamados de ‘doidos’, denunciam a loucura dos ‘normais’” (Arbex, 2013, p. 08). Especialmente na cidade de Barbacena, interior de Minas Gerais, que viria a ser conhecida Brasil afora por “cidade dos loucos”, é que fundaram muitos dos hospícios brasileiros, o maior e mais famoso deles, o hospital Colônia de Barbacena, teve dentro de suas salas, pátios e consultórios os atos mais bárbaros e desumanos, realizados através da medicina psiquiátrica motivados pelo preconceito social, da desumanização e do lucro excessivo.

O período manicomial exigiu um processo profundo de mudanças no sistema de saúde pública e na legislação brasileira, sobretudo quando com o fim dos manicômios e com a reforma psiquiátrica, foram expostos os crimes cometidos por médicos, enfermeiros, agentes, funcionários dos poderes públicos e até mesmo empresários, que não somente realizavam os atos dentro dos hospitais, mas financiavam, alimentavam e divulgavam erroneamente o sistema. O Colônia ficou conhecido como um campo de concentração, em alusão ao holocausto nazista durante a segunda guerra mundial, por semelhanças desumanas desde as internações dos pacientes às suas permanências e dia a dia dentro dos hospitais, às mortes causadas pelo trabalho excessivo ou o descaso nos tratamentos oferecidos.

Daniele Arbex na dedicatória de sua obra “Holocausto brasileiro” escreve: “Este livro é dedicado a milhares de homens, mulheres e crianças que perderam a vida num campo de concentração chamado Colônia [...]” (Arbex, 2013, p. 06). Os pacientes chegavam ao hospital Colônia acusados das mais diferentes maneiras, porém todos eram “diagnosticados” como portadores da loucura. “Diagnosticados” porque muitos deles, inclusive crianças, não tinham absolutamente nada, simplesmente eram tidos como fora dos padrões sociais da época.

Cerca de 70% não tinham diagnóstico de doença mental. Eram epilepticos, alcoolistas, homossexuais, prostitutas, gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder. Eram meninas grávidas, violentadas por seus pais, eram esposas confinadas para que o marido pudesse morar com a amante, eram filhas de fazendeiros as quais perderam a virgindade antes do casamento. Eram homens e mulheres que haviam extraviado seus documentos. Alguns eram apenas tímidos. Pelo menos trinta e três eram crianças (Arbex, 2013, p. 08).

Eram todos e todas considerados a escória da sociedade, marginalizados e tidos como loucos por não corresponderem às expectativas ou modelos sociais que eram referências. Assim, “[...] o que acontece no Colônia é a desumanidade, a crueldade planejada. No hospício, tira-se o caráter humano de uma pessoa, e ela deixa de ser gente [...]” (Arbex, 2013, p. 09). Sem justificativas coerentes para tais fatos, uma “limpeza social” era a *arché* que motivava a instrumentalização da loucura para a desumanização, exclusão e morte de tantas pessoas.

O Colônia tornou-se destino de desafetos, homossexuais, militantes políticos, mães solteiras, alcoolistas, mendigos, negros, pobres, pessoas sem documentos e todos os tipos de indesejados, inclusive os chamados insanos. A teoria eugênista, que sustentava a ideia de limpeza social, fortalecia o hospital e justificava seus abusos (Arbex, 2013, p. 16).

Somente por volta do final da década de 70 que um movimento mais efetivo começou a se levantar contra as instituições psiquiátricas que ofereciam esse tipo de tratamento manicomial, através de denúncias, relatos e da descentralização do poder dos próprios hospitais.

3 A LOUCURA COMO MÉTODO DE EXCLUSÃO SOCIAL

De acordo com Michel Foucault, a loucura passou a ser utilizada como pretexto de exclusão social, associando-se a outras doenças como a lepra, que estigmatizava o indivíduo e o condenava a viver isolado do seu grupo social, de sua cidade, de sua família.

[...] De fato, a verdadeira herança da lepra não é aí que deve ser buscada, mas sim num fenômeno bastante complexo, do qual a medicina demorará para se apropriar. Esse fenômeno é a loucura. Mas será necessário um longo momento de latência, quase dois séculos, para que esse novo espantalho, que sucede à lepra nos medos seculares, suscite como ela reações de divisão, de exclusão, de purificação que, no entanto, lhe são aparentadas de uma maneira bem evidente [...] (Foucault, 1978, p. 12).

Pouco a pouco, pessoas nascidas com algum transtorno mental eram reduzidas a “coisas animalescas”, sem sentido, sem direção racional que os levasse a se introduzir nos vários âmbitos da sociedade. Tornaram-se ameaças em muitos lugares e passaram a ser introduzidos em ambientes diversificados com o objetivo de “controlar a loucura” ou amenizar os danos causados por ela nas pessoas que “sem sorte” a possuíam. Sobre isso explica Foucault:

[...] A animalidade que assola a loucura despoja o homem do que nele pode haver de humano; mas não para entregá-lo a outros poderes, apenas para estabelece-lo no grau zero de sua própria natureza. A loucura, em suas formas últimas, é, para o Classicismo, o homem em relacionamento imediato com sua animalidade, sem outra referência qualquer, sem nenhum recurso [...] (Foucault, 1978, p. 168).

Tal pensamento foi se fortificando no século XVIII quando os hospitais psiquiátricos foram surgindo no mundo para “tratar” a loucura, ameaçando duplamente a pessoa com tais transtornos, pois, além de ser excluída do meio social, era também assinalada como doente, “doente de loucura” e isolada.

É nesse momento que nos eventos históricos se expõe, efetivamente, o perigo da loucura. Houve, a partir daí, uma mudança radical: estabelece-se a doença, elaboram-se formas de tratamento, criam-se internatos. O doente passa a ser visto como perigoso e várias outras denominações para apontar esse perigo surgem: aberração, possuído pelo demônio, etc. O tratamento, por conseguinte,

oscila constantemente entre espancamentos, privação de alimentos, tortura generalizada e indiscriminada e, entre outras, o aprisionamento dos doentes para que possam se livrar dessa “possessão” (Porto, 2017, p. 73).

A maneira como a loucura foi sendo apresentada à sociedade, sobretudo pela ampliação dos manicômios e a detenção de mais e mais pessoas consideradas loucas, foi ampliando também o caráter excludente e repulsivo das pessoas para com quem possuísse algum transtorno mental, não obstante isso, a loucura passou a ser uma justificativa para também serem excluídas e detidas pessoas consideradas fora dos padrões sociais da época, foi o que motivou, no Brasil, o internamento de milhares de pessoas e a morte de aproximadamente 60 mil delas em meados do século XX. Narra Daniela Arbex:

[...] Eram um não ser. Pela narrativa, eles retornam, como Maria de Jesus, internada porque se sentia triste, Antônio da Silva, porque era epilético. Ou ainda Antônio Gomes da Silva, sem diagnóstico, que ficou vinte e um dos trinta e quatro anos de internação mudo porque ninguém se lembrou de perguntar se ele falava [...] (2013, p. 08).

A problemática fica cada vez mais enraizada no contexto social dos séculos XVIII, XIX e XX porque muitas pessoas, empresas e os próprios governos passaram a lucrar com a “loucura”, financiando os internamentos das pessoas nos manicômios, desviando verbas para mantimento, censurando a mídia para esconder os verdadeiros fatos como a superlotação, a falta de higiene dos ambientes e dos internos, o uso excessivo e desregulado de medicamentos e injeções, além do uso de eletrochoques como terapia, que em alguns casos chegavam a matar os pacientes. A partir dessas mesmas reflexões, Porto afirma:

Nestas análises, é-nos apresentada não somente a “chave” ou a verdade que se estabelece no surgimento do internato. Além disso, várias outras verdades se apresentam como que em um “jogo”. Então, aparecem associadas à doença mental questões sociais e dificuldades do âmbito da política, cujas resoluções, assim, passam a ser elementos considerados como problemáticas e associados à loucura (2017, p. 73).

Daniela Arbex ainda afirma que um dos principais motivos utilizados como justificativa para toda essa atrocidade é o de “[...] livrar a sociedade da escória, desfazendo-se dela, de preferência em local que a vista não pudesse alcançar (2013, p. 16). Mesmo nos dias atuais, o pensamento de isolar quem não oferece benefícios ou lucro para a sociedade é ecoado nas discussões e ações de muitas pessoas.

4 COMO O PODER NAS INSTITUIÇÕES PSIQUIÁTRICAS AFETA E APRISIONA O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE

Questionamentos podem surgir ao pensar em todos os atos realizados pelos

manicômios nos últimos séculos e por todos os interessados em manter tais instituições fortemente inquestionáveis e em alta durante tanto tempo. Quem permitiu que tantas pessoas morressem à míngua? Sob qual autoridade tantos foram presos e torturados em nome da loucura? Fato é que o poder nas instituições psiquiátricas afetou e aprisionou por muito tempo os indivíduos e a própria sociedade. Sobre isso, partindo do hospital colônia de Barbacena, Juliana Brandão Moreira escreve em *Arqueologia da loucura*: “[...] A instituição apresentou-se como mantenedora da ordem social ao segregar e controlar um heterogêneo grupo de sujeitos indesejáveis. Para isto, fazia uso de uma gama material composta pelas edificações e objetos móveis institucionais” (2021, p. 09).

Um poder pode emergir quando algo ou alguém é naturalmente ou vantajosamente colocado acima, com uma força física ou moral, com influência. Esta influência pode ter efeito sobre uma pessoa ou um grupo de pessoas nos mais variados contextos, no contexto do hospital colônia, a influência sobre os pacientes era justificada pelo crédito da própria medicina e por financiamentos políticos e de empresários interessados no lucro. O que colocou as instituições psiquiátricas em evidência foi inicialmente a segregação feita entre razão e irracionalidade, ou seja, o que se distancia da razão e da normalidade é consequentemente loucura, distúrbio, anormalidade. O ser humano é vulnerável a isso, nascendo com a capacidade racional, pode também ser afetado por algum transtorno mental que o limite de algumas atividades consideradas “normais”, ou seja, muitos transtornos psicológicos não podem ser prevenidos na gestação e ao nascer e se desenvolver o indivíduo fica totalmente ou parcialmente dependente de outro.

Na história do mundo ocidental, há uma constante relação dicotômica entre razão e irracionalidade. A razão costuma ser moldada socialmente e relacionada àquilo que é moralmente aceito. Tudo o que foge desse padrão é rechaçado como loucura, uma loucura cuja imagem é negativa e pejorativa (Moreira, 2021, p. 27)

Partindo do pressuposto que tudo o que foge da razão é considerado loucura, foi-se entendendo que indivíduos com condições psicológicas limitadas ou “alteradas”, não conseguiram conviver em um grupo social ou trabalhar para o sistema, e uma chave de resposta para tal problemática aparece com a instituições psiquiátricas e sua capacidade de controlar, amenizar, normalizar paliativamente ou de uma vez por todas a loucura. A medicina, por certo período, se torna então a fonte do poder de cura e de resolução para os problemas sociais, partindo do pensamento de Foucault, Moreira argumenta:

[...] É o que Foucault (1984) chamou de *biopoder*: diferente do antigo poder soberano que fazia uso da ameaça de morte para se impor sobre as pessoas, o biopoder, ao contrário, utiliza de meios para conhecer, organizar e controlar a vida dos sujeitos em seus diferentes aspectos, fazendo uso, inclusive, do discurso médico a fim de sanar a sociedade de todos os males sociais (Moreira, 2021, p. 32).

Utilizando o poder da medicina e amparados pelo interesse financeiro de muitas pessoas e órgãos públicos e empresariais, os hospitais psiquiátricos mantiveram-se por muito tempo no controle direto e indireto de muitos grupos sociais nas cidades, como foi o caso de Barbacena, em Minas Gerais, algumas cidades da França e outras localidades.

5 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Com o objetivo de pesquisar, investigar e discorrer sobre a temática da loucura, tivemos como preocupação a de gerar resultados para discussões futuras e até resolução de questões e problemáticas sobre a vida em sociedade. Desse modo, o objetivo geral desse artigo é problematizar o fato de a loucura ter sido utilizada como método de exclusão social em um período da história, particularmente no Hospital Colônia, em Barbacena, Minas Gerais, Brasil.

Para fundamentar as discussões e argumentos sobre a temática, foram utilizadas referências bibliográficas de Michel Foucault, especialmente sua obra *A História da loucura*, além da obra *Holocausto Brasileiro* de Daniela Arbex e as teses de doutorado das Prof.ª Maria Vera Lucia Pessoa Porto e Juliana Maria Brandão Moreira, com os temas, respectivamente: *Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação* e *Arqueologia da loucura: Narrativas alternativas, cultura material e história do Hospital Colônia de Barbacena*.

6 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A partir da pesquisa, pôde-se analisar que a loucura foi negativamente utilizada como pretexto de exclusão social para milhares de pessoas e isso impactou toda uma geração. O fato de na atualidade haver leis e políticas públicas que asseguram o direito de pessoas com algum transtorno mental ou pessoas oriundas de grupos sociais menos favorecidos, não garantem, em plenitude, o bem-estar social dessas mesmas pessoas. Pois, a discriminação e o preconceito tidos no século XVIII a XX, ainda perdura no século XXI.

Os resultados interpretados à luz do pensamento de Michel Foucault só reforçam que o homem é capaz de utilizar a vulnerabilidade de um outro para benefício próprio. Foi o testemunhado por muitos pacientes do Hospital Colônia de Barbacena, que vivendo as torturas, a fome e a insalubridade sentiram em seus corpos e em suas mentes a pressão feita pelo sistema financiado pelo poder e pela ganância de grupos sociais favorecidos, sobre grupos sociais menos favorecidos ou

fora dos padrões financeiros, de estética, de raça, de gênero e de cultura da época.

7 CONCLUSÃO

O movimento antimanicomial foi crescendo no Brasil e no mundo e, a partir de todas as informações e testemunhos colhidos de vários hospitais psiquiátricos, começou a luta pelo fechamento dos manicômios, com isso, paulatinamente, surge, a garantia dos direitos das pessoas com algum transtorno mental, a reforma no sistema psiquiátrico do país e o combate a qualquer tipo de exclusão ou repulsa social para com as pessoas que necessitasse de atendimento psicológico ou especializado.

O sistema psiquiátrico do país foi pouco a pouco sendo alterado, devido às inúmeras denúncias levantadas de dentro dos manicômios e a descoberta dos acontecimentos vividos por milhares de pessoas dentro desses lugares. A reforma psiquiátrica também faz parte das motivações que levaram a Reforma Sanitária no Brasil e posteriormente a criação do Sistema Único de Saúde, o SUS. Somente em 06 de abril de 2001 que a lei 10.216 instituiu as mudanças na área da saúde mental que traz, entre outros direitos, o de acesso ao melhor tratamento do sistema de saúde; o tratamento com humanidade e respeito em todos os âmbitos; o tratamento em ambiente terapêutico pelos meios menos invasivos possíveis; dentre outros.

A lei ainda assegura a proteção contra qualquer forma de abuso e exploração, que mesmo com a legislação vigente acaba sendo notada em várias esferas da sociedade, nas famílias, nos espaços educacionais e de saúde, além de em espaços públicos e de convivência que por vezes restringem os acessos a áreas de lazer alegando a incapacidade mental e até física de pessoas com transtornos.

É possível concluir, a partir do exposto, que a história do Brasil foi marcada pela discriminação e exclusão parcial ou completa de milhares de pessoas, que nascendo em condições totalmente vulneráveis tiveram sua dignidade e até as próprias vidas descartadas. É de suma importância analisar, refletir e ressignificar tais acontecimentos fazendo memória de todas as vítimas deste período e motivando a revisão e fortalecimento das leis, normas e estatutos que garantam a saúde e bem-estar de todas as pessoas que, na atualidade, têm algum transtorno mental.

O ocorrido no Hospital Colônia e outros em Barbacena no Brasil e demais países, é reflexo de uma sociedade que, elegendo padrões para a vida social, acaba estigmatizando e dificultando a vida de vários grupos e pessoas, que mesmo diante das limitações físicas ou mentais, querem somente serem respeitadas e viver com dignidade.

REFERÊNCIAS

ARBEX, Daniela. **Holocausto Brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

MOREIRA, Juliana Brandão. **Arqueologia da loucura: narrativas alternativas, cultura material e história do Hospital Colônia de Barbacena**. 2021. 217 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2021.

PORTO, Maria Veralúcia Pessoa. **Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação**. 2017. 317 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Federal da Paraíba; Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Universidade Federal de Pernambuco, João Pessoa, 2017.

Recebido em: 03/09/2025

Aprovado em: 15/12/2025

O ENIGMA DA CONSCIÊNCIA EM IA: uma análise sob a ótica do hilemorfismo aristotélico-tomista

EL ENIGMA DE LA CONCIENCIA EN LA IA: un análisis desde la óptica del hilemorfismo aristotélico-tomista

Robison França Mendes Junior¹

RESUMO: A presente pesquisa investiga a possibilidade de consciência em sistemas de inteligência artificial (IA) sob a perspectiva filosófica do hilemorfismo aristotélico-tomista. Ao abordar a relação corpo-alma como constitutiva da natureza humana, argumenta-se que a consciência humana não pode ser reduzida a funções ou processos materiais, sendo antes fruto de uma composição substancial entre matéria e forma. Nesse sentido, discute-se como abordagens contemporâneas da filosofia da mente, como fisicalismo, funcionalismo e pampsiquismo, não conseguem abarcar plenamente a complexidade da consciência. Por fim, sustenta-se que a IA, por não possuir alma como forma substancial, não pode atingir o nível de consciência genuína, e, portanto, a responsabilidade moral deve recair exclusivamente sobre os agentes humanos.

Palavras-chave: Consciência; Inteligência Artificial; Hilemorfismo; Filosofia da Mente; Tomismo.

RESUMEN: Esta investigación investiga la posibilidad de conciencia en sistemas de inteligencia artificial (IA) desde la perspectiva filosófica del hilemorfismo aristotélico-tomista. Al abordar la relación entre cuerpo y alma como constitutiva de la naturaleza humana, se argumenta que la conciencia no puede reducirse a funciones o procesos materiales, siendo el resultado de una composición sustancial entre materia y forma. En este contexto, se discuten enfoques contemporáneos de la filosofía de la mente, como el fisicalismo, el funcionalismo y el pampsiquismo, que no logran abarcar completamente la complejidad de la conciencia. Finalmente, se concluye que la IA, al no poseer un alma como forma sustancial, no puede alcanzar un nivel genuino de conciencia, por lo que la responsabilidad moral debe recaer exclusivamente sobre los agentes humanos.

Palabras-clave: Conciencia; Inteligencia Artificial; Hilemorfismo; Filosofía de la Mente; Tomismo.

¹ Licenciado em Filosofia Plena pela Faculdade Católica do Maranhão. E-mail: robisonfmendes@gmail.com..

1 INTRODUÇÃO

O avanço da tecnologia nas últimas décadas alcançou números extraordinários. Desde a Revolução Industrial, o ser humano começou a abandonar o trabalho manual, cedendo espaço às máquinas e equipamentos inovadores. Esse fenômeno continua a se repetir nos tempos de hoje. O desenvolvimento e propagação da internet, *smartphones*, computadores e outros dispositivos já fazem parte do cotidiano do ser humano contemporâneo, influenciando as relações mais diversas entre o indivíduo, o mundo, consigo mesmo e com os outros. No entanto, esse avanço também suscita uma série de questões éticas e filosóficas.

Um dos pontos mais controversos desse avanço tecnológico é o desenvolvimento da inteligência artificial (IA). A IA propõe a capacidade de um sistema ou máquina realizar tarefas que normalmente exigiriam inteligência humana, como aprendizado, raciocínio, resolução de problemas, reconhecimento de padrões, compreensão da linguagem, tomada de decisões, entre outros. Isso envolve o desenvolvimento de algoritmos e sistemas capazes de processar grandes volumes de dados, identificar padrões relevantes e utilizar esses padrões para tomar decisões ou executar ações específicas. Assim, tarefas antes inimagináveis de serem realizadas por máquinas agora se tornam possíveis na vida humana.

No entanto, é nesse avanço que a IA suscita questões filosóficas de extrema relevância. Um dos dilemas é o problema da consciência: será possível que uma máquina com IA, capaz de realizar atividades tão semelhantes às ações humanas, possa ter consciência? Mas o que exatamente entendemos por consciência? E como o avanço da inteligência artificial pode alterar esse conceito? A quem atribuir a responsabilidade moral pelas consequências do uso da IA? Para buscar respostas a essa indagação, podemos recorrer às reflexões de Santo Tomás de Aquino, um pensador medieval que, mesmo sem ter tido contato com a tecnologia avançada dos dias atuais, foi capaz de fornecer elementos precisos para essa discussão por meio do hilemorfismo aristotélico-tomista.

2 FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA: Hilemorfismo Aristotélico-tomista

O paradigma-conceitual do hilemorfismo aristotélico-tomista emerge de uma síntese entre as perspectivas metafísicas de Aristóteles e as contribuições de Santo Tomás de Aquino sobre a composição substancial da realidade. A investigação acerca da substância das coisas, isto é, aquilo que reside no âmago mais profundo dos elementos da realidade e que permanece além de seus acidentes, se faz presente. A distinção entre substância e acidente diz respeito a

modos fundamentais de ser, nos quais, segundo o pensamento filosófico clássico, toda realidade pode ser reduzida. Com essa compreensão, em cada ente (ou seja, tudo o que é) ou em cada coisa em particular, encontra-se um núcleo substancial, um substrato permanente e estável, embora afetado por múltiplas modificações accidentais (Alvira; Clavell; Melendo, 2014, p. 65). No entanto, essa composição substancial ainda necessita de um entendimento mais aprofundado.

O termo “hilemorfismo” deriva das palavras gregas *hylē* (matéria) e *morphe* (forma) e estabelece que toda substância é constituída por esses dois princípios. Aristóteles, em sua metafísica, compreendeu que a matéria é o princípio subjacente e potencial de um ser, conferindo-lhe tangibilidade e individualidade. A forma, por sua vez, é o princípio que confere essência e identidade à substância, determinando o tipo específico de ser que ela é e conferindo-lhe sua identidade distintiva.

Ao se considerar o núcleo substancial do ser humano, a distinção entre matéria e forma cede espaço ao discurso entre corpo e alma, presente na filosofia desde tempos primordiais e debatido atualmente em questões mente-cérebro, além de ser investigado nos pressupostos da psicologia contemporânea. Como Martin Echevarría descreveu em “A práxis da psicologia” (2021), “a alma e o corpo são, respectivamente, a forma substancial e a matéria do composto vivente” (Echavarría, 2021, p. 126). Portanto, todo ser humano é constituído por esses dois co-princípios, embora nem sempre possam existir separadamente. Se a forma é o que confere ser ao composto e, no caso da alma, a vida, pois “a vida é operação. Mas, em contrário, diz o filósofo: Para os viventes, viver, é ser” (Aquino, 2016, p. 158). Dessa forma, a alma humana, diferentemente de outros viventes, transcende a mera forma do corpo, ultrapassando os limites da potencialidade da matéria.

No decorrer da história da filosofia e da psicologia, essa relação foi abordada de diversas maneiras e com diferentes fundamentos ontológicos. Por vezes, houve uma supervalorização da alma em detrimento do corpo, ou do corpo em detrimento da alma, ou ainda uma redução da discussão a meras crenças ou aspectos religiosos. Além disso, Echevarría identifica na psicologia contemporânea várias posturas de pensamento acerca dessa relação:

- 1. Monismo materialista:** a primeira postura tende a reduzir o ser humano ao seu corpo ou a sua dimensão meramente material, fortemente presente nas psicologias positivistas, biologismos ou behaviorismo radical.
- 2. Emergentismo:** nessa postura toda a realidade não-física presente no ser humano é mero subproduto do seu organismo em evolução,

fruto de um desenvolvimento orgânico. Presente em algumas obras de Freud e toda a psicologia pautada no evolucionismo darwiniano.

3. Dualismo espiritualista: essa postura reconhece a dualidade entre corpo e alma, mas como substâncias extrínsecas e acidentais, ao modo de uma comandar a outra. Presente na filosofia platônica.

4. Monismo espiritualista: Determina o ser humano, reduzindo-o todo à sua mente, existência ou até liberdade, ora subestimando ora negando sua corporeidade.

5. Hilemorfismo: Nessa postura, corpo e alma formam uma só substância, como coprincípios, são um composto cujos princípios são indispensáveis e a alma atua como raiz de todas as suas potencialidades, única capaz de existir por si. Presente na filosofia aristotélica-tomista e sua antropologia.

Aqui se encontra a preciosidade da perspectiva hilemórfica dos clássicos para Martin Echevarría, pois se em cada uma das outras abordagens o ser humano é compreendido reduzindo-o ou ao corpo ou a alma, somente no hilemorfismo aristotélico-tomista, corpo e alma são tomados como co-princípios fundamentais que compõem a substancialidade da natureza humana. Nessa relação indispensável é que se pode compreender o ser humano na sua totalidade.

Dessa maneira, é possível perceber que o hilemorfismo aristotélico-tomista aborda questões centrais ao ente e sobre a natureza humana e oferece elementos de sumamente importantes para refletir sobre o núcleo das ações humanas e sua composição física e não-física.

3 O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DA MENTE

A filosofia da mente é um ramo da investigação filosófica que se dedica a desvendar o enigma da relação entre o físico e o mental na constituição da natureza humana. Em outras palavras, busca compreender o que confere consciência à humanidade, explorando diversas abordagens e levando consigo implicações que vão além dos limites da filosofia, alcançando a sociedade contemporânea. Com os avanços da neurociência e das tecnologias cada vez mais inovadoras, como a inteligência artificial (IA), o enigma da relação mente-corpo ganha elementos de importância crucial a serem solucionados.

A relação entre o físico e o mental no ser humano é uma questão que permanece atual. Desde as reflexões de filósofos como Descartes, que delineou a dicotomia mente-corpo, até as abordagens contemporâneas, a definição de consciência recebe uma série de respostas distintas. Como Cláudio Costa des-

creveu (2005), o conceito de consciência é “coextensivo ao conceito de mente no sentido de que todos os seres que possuem mente devem ser ao menos capazes de consciência” (Costa, 2005, p. 7). Ainda assim, a dúvida persiste: o que confere consciência a um indivíduo? A filosofia da mente apresenta algumas abordagens para responder a essa pergunta.

Fisicalismo: segundo essa abordagem, a consciência é redutível a processos físicos e neurobiológicos. A mente pode ser completamente explicada em termos de atividade cerebral, sendo a consciência resultado das interações entre neurônios e sinapses. Nesse contexto, o fisicalismo é considerado “o posicionamento metafísico mais adequado para manter a filosofia da mente em consonância com as ciências naturais” (ZILIO, 2010). Entretanto, o fisicalismo, ao reduzir a consciência a processos físicos e neurobiológicos, deixa de considerar aspectos fundamentais da experiência consciente e a consciência humana é rica em qualidades subjetivas, como sensações, emoções e pensamentos, que não são diretamente explicáveis apenas em termos de processos físicos.

Funcionalismo: o funcionalismo propõe que a consciência emerge das funções realizadas por sistemas, independentemente dos fundamentos físicos que as executam. Como afirma Margoni (2013), “a mente humana, ou sua consciência, é um reflexo do nosso próprio engenho orgânico, o cérebro; ou seja, ela é uma equação funcional”. Para essa perspectiva, a mente é entendida em termos de padrões de processamento de informações e interações funcionais. Porém, o funcionalismo foca nos aspectos funcionais e nos processos, mas não consegue abordar adequadamente por não oferecer uma resposta convincente sobre porque a percepção de uma cor ou a sensação de dor são experimentadas de maneira particular, deixando uma lacuna na compreensão da consciência em sua plenitude.

Panpsiquismo: é uma abordagem alternativa às anteriores, sustentando que a consciência não é exclusiva dos sistemas biológicos complexos, mas é inerente a todas as formas de matéria. De acordo com essa visão, a consciência existe em diferentes níveis, desde partículas subatômicas até seres humanos. Além disso, essa visão levanta questões sobre como diferentes níveis de consciência podem interagir e se relacionar. Se a consciência está presente até mesmo em partículas elementares, como isso se traduz em estados conscientes mais complexos? O panpsiquismo muitas vezes não oferece explicações claras sobre essas interações.

Cada uma dessas abordagens, assim como tantas outras, busca responder ao problema da consciência humana e enfrenta dificuldades em capturar a totalidade da pessoa humana. Cada abordagem tende a enfatizar certos aspectos em detrimento de outros, deixando lacunas e questões não resolvidas. A

compreensão da complexidade da experiência consciente e a singularidade da pessoa humana resistem a explicações simplistas e unidimensionais. Portanto, é necessário explorar abordagens mais abrangentes e integradoras para compreender plenamente a consciência e sua relação com a inteligência artificial.

No hilemorfismo aristotélico-tomista percebe-se que as teorias da filosofia da mente apresentadas não são capazes de abranger a complexidade da consciência humana e sua capacidade psíquica. A concepção dos clássicos é de que a consciência humana, com toda sua complexidade e inteireza, só pode ser uma propriedade que emerge da integração intrincada entre corpo e alma. A tradição hilemórfica aristotélico-tomista, construída a partir da distinção metafísica de matéria e forma, postula que a união entre esses elementos cria um todo complexo e unificado. Portanto, a consciência é como um produto dessa interação, transcendentalmente distinta das partes individuais.

Essa unidade de corpo e alma, que a perspectiva hilemórfica do ser humano apresenta, não se trata apenas de uma justaposição, como fazem determinadas correntes psicológicas contemporâneas. Trata-se de uma relação em que a alma age como forma do corpo. De acordo com a tradição tomista, a alma é dotada de faculdades intelectuais e volitivas, enquanto o corpo confere individualidade e relação do ser humano com o mundo, ambos em total coesão. A complexidade da consciência humana deriva dessa interrelação de diferentes faculdades da alma com o corpo físico, resultando em um ser dotado de atividades únicas, como a autoconsciência, intencionalidade ou capacidade de compreensão abstrata.

4 CONSCIÊNCIA E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: Limites e desafios

Em contrapartida, a inteligência artificial, mesmo com sua formidável capacidade de processamento e proezas em atividades que envolvem diversos aspectos cognitivos e simulações de atividades volitivas, não possui essa relação entre matéria (corpo) e forma (alma) com a singularidade que constitui a natureza humana. A IA opera em um contexto estritamente material e algorítmico, sendo incapaz de interagir de maneira integrada e holística com o ser humano.

A IA, apesar de sua capacidade de executar algoritmos complexos, não possui uma alma imaterial que atue como forma para seu corpo material. A ausência dessa relação intrínseca impede que a IA alcance uma verdadeira consciência. Isso ocorre porque a consciência humana não é apenas resultado de processos funcionais, mas também é permeada por qualidades imateriais, como a autoconsciência, a intencionalidade e a compreensão de significados abstratos.

Essas qualidades transcendem a capacidade da IA de processar informações e realizar cálculos.

5 RESPONSABILIDADE MORAL E CONSCIÊNCIA

A imputação de responsabilidade moral à IA encontra desafios inerentes à sua própria natureza. A ausência de consciência impede que a IA compreenda as nuances éticas das situações, tornando impossível a internalização autêntica de valores morais. Mesmo que os mecanismos de aprendizado de máquina permitam à IA otimizar resultados baseados em grandes volumes de dados, essa otimização carece de uma compreensão intrínseca das implicações éticas de suas ações.

Portanto, a responsabilidade moral deve recair sobre os agentes humanos que utilizam a IA como ferramenta. A capacidade de discernir, ponderar e agir de acordo com princípios éticos é uma prerrogativa exclusiva da consciência humana, enraizada na complexa interação entre corpo e alma. A atribuição de responsabilidade moral aos seres humanos, mesmo quando mediada pela IA, reafirma a centralidade da consciência humana na tomada de decisões éticas.

6 CONCLUSÃO

A tradição hilemórfica reforça a compreensão da consciência humana como uma qualidade única e intrinsecamente ligada à interação entre corpo e alma. A IA, por mais avançada que seja, não é capaz de replicar essa relação vital. O entendimento das implicações dessa diferença pode guiar discussões éticas e orientar o desenvolvimento da IA, enquanto reconhecemos a singularidade da consciência humana. Nesse sentido, a perspectiva hilemórfica enfatiza a singularidade da consciência humana.

REFERÊNCIAS

ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. **Metafísica**. Tradução de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lulio, 2014.

COSTA, Claudio Ferreira. **Filosofia da mente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. São Paulo: Permanência, 2016.

ECHAVARRÍA, Martín F. **A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo São Tomás de Aquino**. Tradução de Fábio Florence. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021.

MARGONI, Lucas Fontella. **O funcionalismo na filosofia da mente**. São Paulo: Fi, 2013.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **The philosophy of mind in the 21st century. Ágora Filosófica**, Recife, v. 20, n. 1, p. 9–26, 2020.

ZILIO, Diego. **Fisicalismo na filosofia da mente: definição, estratégias e problemas**. *Ciências & Cognição*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 217–240, 2010.

Recebido em: 02/09/2025

Aprovado em: 14/12/2025

A IMORTALIDADE E IMATERIALIDADE DA ALMA EM CONFRONTO COM O CONCEITO DE MATÉRIA EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

IMMORTALITY AND IMMATERIALITY OF THE SOUL IN CONFRONT WITH THE CONCEPT OF MATTER IN SAINT THOMAS AQUINAS

Luiz Eduardo Dias Brandão¹

RESUMO: Neste artigo, exploraremos a noção de matéria como potencialidade e como aquilo que limita o ente individual, bem como o quanto podemos estabelecer uma distinção ou contrariedade com a forma com que Tomás de Aquino caracteriza a alma humana e, assim, encontrar uma prova para sua imaterialidade e imortalidade, concentrando as análises a partir de *Sobre os princípios da natureza* e de seções de sua *Suma Teológica*.

Palavras-chave: São Tomás; imortalidade da alma; imaterialidade da alma; conceito de matéria.

ABSTRACT: In this article, we will explore the notion of matter as potentiality and as something that limits the individual entity, as well as how much we can establish a distinction or contradiction in the way that Thomas Aquinas characterizes the human soul and, thus, find a proof for its immateriality and immortality, concentrating the analyzes from *On the principles of nature* and of sections of his *Theological Summa*.

Keywords: St. Thomas; immortality of the soul; immateriality of the soul; concept of matter.

¹ Bacharelando em Filosofia na UNINGÁ - Centro Universitário Ingá/Academia Atlântico, Brasília, DF. E-mail: luizodiasbandao2@gmail.com..

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo, procuraremos discutir como a noção de matéria em São Tomás de Aquino conduz e participaativamente de seu argumento para a imortalidade e a imaterialidade da alma. Percorremos principalmente o opúsculo intitulado *Sobre os princípios da natureza* para tratar de sua noção de matéria, e a *Suma de Teologia* para tratar da alma, especialmente a questão 75 da Primeira Parte. A noção de matéria que tentamos delinear é a de ser potencialidade para as formas e de limitar o ente individual. Já a alma humana tentaremos tratar como o oposto, isto é, como potencialmente ilimitada em sua existência individual, enquanto é a forma do corpo.

2 A NOÇÃO DE MATÉRIA EM SÃO TOMÁS¹

Há, na literatura, opiniões sólidas a respeito da noção de matéria em Tomás de Aquino, que giram em torno de dois polos: a matéria como pura potencialidade e a matéria como aquilo que limita o ente (Feser, 2014; Brower, 2014). Como se verá ao longo do artigo, não nos desviaremos de nenhuma dessas duas noções, mas, ao contrário, estaremos ao lado delas. E o centro de nossas análises a respeito disso se concentrará no opúsculo de Tomás intitulado *Sobre os princípios da natureza*.

O autor, no início do opúsculo (Aquino, 2017), definirá potência como aquilo que “pode ser”, e o ato como aquilo que “já é”. A matéria será entendida como o indivíduo enquanto “pode ser”, e a forma como aquilo que “já é” em um indivíduo. Há também outra distinção que, a nosso ver, é uma das peças-chave para a noção de matéria: a distinção entre matéria “a partir da qual” e matéria “na qual”. Há ainda outra distinção importante, que é entre a geração *simpliciter* e a geração *secundum quid*.

Os gametas masculino e feminino², em relação ao ser humano, serão um exemplo de matéria “a partir da qual” e de geração *simpliciter*. E o ser humano, em relação ao seu tom de pele, será um exemplo de matéria “na qual” e de geração *secundum quid*. Outras definições importantes são as seguintes: chamaremos de substância todo indivíduo enquanto indivíduo, e de acidente aquilo que é uma parte de um indivíduo. O gameta masculino, o gameta feminino e o ser humano são exemplos de substâncias, e o tom de pele, um acidente.

Quando é gerado um ser humano, há a geração de outra substância, e isso

¹ Segundo Torrell (2015), o opúsculo de nome “Sobre os princípios da natureza” foi escrito numa fase de juventude de Tomás de Aquino, enquanto a Suma de Teologia, que será usada mais adiante, foi escrita em período de maturidade.

² Tomás de Aquino lança mão de termos incorretos, mas tomamos a iniciativa de adaptá-los sem grandes mudanças para o argumento.

é o que se chama de geração *simpliciter*. Os gametas masculino e feminino são substâncias que podem se tornar uma nova, isto é, um ser humano, e, por isso, são consideradas matéria “a partir da qual”. Assim, a matéria “a partir da qual” é aquela que é sujeito da geração *simpliciter*, em que surge uma nova substância. São considerados matéria o gameta masculino e o gameta feminino porque são indivíduos que “podem ser” e que “ainda não são”.

O exemplo da matéria “na qual” será o ser humano em relação ao tom de pele³. O tom de pele, para o ser humano, é uma parte do que compõe sua essência, já que todo ser humano possui um tom de pele. O ser humano, enquanto não tem essa parte sua, será entendido como matéria “na qual”, isto é, o próprio indivíduo enquanto está em potência para alguma característica sua. Este é um exemplo de geração *secundum quid*. A matéria “a partir da qual”, assim, é aquela que está em potência para uma substância; e a matéria “na qual” é aquela que está em potência para um acidente; sendo, respectivamente, a geração *simpliciter* aquela em que é gerada uma substância, e a geração *secundum quid* aquela em que é gerado um acidente.

Nesses exemplos, o ser em ato é essa qualidade ou essência já presente no indivíduo sujeito a mudanças, o ser humano em relação aos gametas masculino e feminino, ou o tom de pele para um indivíduo em desenvolvimento, e o ser em potência é esse indivíduo enquanto é capaz de receber essas essências ou qualidades. Tomás dirá que essas essências ou qualidades já existentes em um indivíduo são as formas. O indivíduo enquanto pode receber essas qualidades ou essências é a matéria.

Um corolário desse percurso será o seguinte: “Logo, para que ocorra a geração, requerem-se três coisas: o ente em potência (que é a matéria), o não estar em ato (que é a privação) e aquilo pelo qual o ente é posto em ato (que é a forma)” (Aquino, 2017, p. 27). Aqui é citado um exemplo que será recorrente nesse opúsculo. A estátua de bronze, que é feita de cobre, tem nessa matéria (o bloco de bronze) o que se chama de potência; o fato de não ter em ato e feita em si aquela arte, a escultura, é o que se chama de privação; e aquela arte feita pela qual finalmente a chamamos de escultura é a forma. Aqui, como também é marcado, temos um exemplo de matéria “na qual”, porque a substância de que falamos é o cobre, e não a estátua, o cobre tem seu ser e sua essência independentes da estátua, sendo a estátua, em relação ao cobre, um acidente.

E poderíamos voltar aos exemplos dados anteriormente, os gametas em relação à humanidade, e o ser humano em relação ao seu tom de pele, para que ocorram essas gerações, é necessário que não existam as formas nessas matérias (a privação); há sempre o indivíduo em potência (a matéria); e há aquelas rea-

³ Adaptamos o que diz Aquino para uma exposição mais inclusiva.

lidades em ato que hão de surgir e existir no indivíduo (a forma). A partir disso, podemos perceber que a matéria, concebida enquanto tal, é pura potencialidade, porque está sempre em potência em relação à forma, que é ato (Aquino, 2017, p. 31). Dito de outra maneira, privada de tal forma, a matéria não pode gerá-la em si.

Há outro elemento que queremos explorar, isto é, o fato de a matéria nunca possuir a unidade entre contrários (Aquino, 2024)⁴. Em *Sobre os princípios da natureza*, Tomás nota que o fogo, enquanto é fogo, não pode ser ar; e o ar, enquanto é ar, não pode ser fogo (Aquino, 2017, p. 29). No mesmo lugar, o Aquinate observa que a privação somente é concebida em relação a formas afins àquelas que estão presentes no indivíduo, o que significa que o indivíduo material não está em potência para toda e qualquer forma, mas somente para aquelas afins às que nele estão.

Podemos refletir, por isso, que é da essência dos entes materiais que as gerações não possam existir de outra maneira senão segundo limitações particulares, as limitações de suas essências. O indivíduo que recebe um determinado fenótipo não recebe outro; uma ervilha que foi gerada verde não é gerada amarela; o gameta masculino e feminino, quando se tornam um ser humano, já possuem uma forma definida e, portanto, excluem outras possibilidades; quando é feita uma estátua, pintura ou obra de arte, apenas uma, dentre várias possíveis, é realizada. Por isso, nos diversos tipos de geração há sempre formas distintas recebidas nos indivíduos, o que os torna limitados em sua essência. Em toda geração dos entes materiais, há sempre somente uma dentre as várias qualidades ou essências geradas.

3 OS ARGUMENTOS PARA A IMORTALIDADE E IMATERIALIDADE DA ALMA EM SÃO TOMÁS

Os argumentos a favor da imaterialidade e da imortalidade da alma se dividem em dois tipos na literatura. No caso da imortalidade da alma, o primeiro é o que a considera pela via da subsistência da alma (Stump, 1995; Idem, 2003). Os que dizem respeito à sua imaterialidade são três. Um se faz pela abstração dos particulares e pela consequente posse de conceitos universais (Black, 1999; Feser, 2009; Klima, 2009). Wood apresenta uma alternativa, que se dá pela reflexividade do intelecto. Há, porém, uma terceira forma de argumento, que considera o conhecimento intelectual como determinado, enquanto o material é indeterminado, a de Feser (2013), e que Wood (2020) também compartilha.

⁴ Comentário à Metafísica, L. X, lectio 6. Disponível em: <https://aquinas.cc/la/en/~Metaph.Bk10.L6>. Acesso em: 7 nov. 2024.

Como apontam Wood e Feser, é necessário fugir da falácia do conteúdo apresentada por Pasnau (1998). A falácia do conteúdo consiste em confundir o modo de existência do conhecimento no intelecto com a sua visada em direção aos objetos. Pasnau argumenta que, na obra de Aquino, o argumento para a imortalidade e a imaterialidade da alma se dá por afirmar uma unidade entre o conteúdo do intelecto e o seu modo de visar. Pasnau vê a inferência de que, pela visada do intelecto aos universais, se segue que a existência deles no intelecto é realmente imaterial e, portanto, que o intelecto é imaterial. O problema consiste no fato de que, na obra de Aquino, há referências a que o intelecto também visa o que é material. Não será válida a inferência que partia da necessária unidade entre o modo de existência e a visada do intelecto, porque se desconsidera, assim, que a visada do intelecto também se direciona ao material e, por isso, já que nem toda visada do intelecto é imaterial, não se pode concluir que somente da visada do intelecto ao que é imaterial também o intelecto será imaterial.

A resposta à falácia do conteúdo, em Wood e Feser, consiste em afirmar que, ao invés de nos referirmos à essência dos objetos que conhecemos, precisamos nos referir somente ao modo como conhecemos. Por isso, para Wood e Feser, os entes materiais conhecem o mundo e possuem seu conhecimento de maneira indeterminada, isto é, seu conhecimento é capaz de sempre possuir complementos e é sempre sujeito a incompletudes. O conhecimento racional, por outro lado, possui em si o conceito de seu objeto; em outras palavras, conhece o seu objeto de maneira determinada, e seus conceitos não possuem as marcas da indeterminação e da incompletude.

Não investigaremos a corretude desses argumentos, nem o quanto eles são fiéis à exegese de Tomás de Aquino, o que escaparia aos propósitos do artigo. Também nos deteremos mais em poucos textos do Aquinate. Procuraremos fugir da falácia do conteúdo mostrando que o intelecto visa tanto o que é material quanto o que é imaterial, mas tratando principalmente do modo de operação do intelecto.

Aquela introdução que fizemos é essencial para esta discussão, que se centrará na questão 75 da *I pars da Suma de Teologia* (Aquino, 2024)⁵. No primeiro artigo dessa questão, Tomás fará uma distinção que parte das reflexões anteriores: já que tudo o que é vivo age por si mesmo, é preciso dizer, por isso, que possui ato. O corpo e a matéria, entretanto, são potencialidade para o ato. Já que dissemos que toda matéria está em potência em relação às suas formas e que, sendo a alma a vida de um indivíduo, por isso a alma não pode ser outra coisa senão ato e distinta realmente do corpo⁶, Tomás definirá a alma como ato

⁵ Disponível em: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q75.A1.SC>. Acesso em: 7 nov. 2024.

⁶ Isso mostra que, nessa discussão, o conceito de matéria em Aquino é relevante para a nossa discussão.

do corpo que tem vida potencialmente⁷.

A alma, para Tomás, não pode ser dita senão como alma de todo o corpo⁸. Esse aspecto é relevante para nossa investigação, porque, sendo a alma, e, portanto, a vida, aquilo que faz existir este indivíduo, sendo a alma forma e, portanto, ato, dizer que ela não é alma de todo o corpo, e, portanto, de todo o corpo vivo, implicaria dizer que esse ente não é um indivíduo. Ser um indivíduo e afirmar que a alma é o que dá existência e vida a todo o corpo são realidades inseparáveis.

Em seguida, apresenta-se o seguinte argumento⁹. No conhecimento humano, somos capazes de conhecer todas as coisas, ou, melhor dizendo, o intelecto é capaz de conhecê-las todas segundo noções afins. Nos entes materiais, porém, a individualidade das formas contrárias que marcam o devir não torna nenhum ente material capaz de unir em si essências distintas. E é de muita relevância o que diz o autor na mesma questão¹⁰: os animais têm em seu conhecimento algo que não lhes permite considerar tudo segundo noções afins, mas cada conhecimento sensitivo está em contrariedade, em sua forma, a outro conhecimento específico. Podemos ver isso nos cinco sentidos ou nas funcionalidades do cérebro, como a memória, a fantasia ou a atenção, pois só se é capaz de considerar uma coisa por vez. Portanto, seguem-se exemplos da tese que queremos assinalar.

Étienne Gilson dirá que é essencial à história da filosofia a busca, na realidade, de um princípio unitário e primeiro para alguma realidade (Gilson, 1950). Por isso, ao percorrer toda a sua discussão ao longo da obra citada, vê-se que toda a filosofia, desde o medievo, com tentativas de reduzir o princípio da realidade a Deus ou à vontade livre de Deus, passando pela modernidade, que trata esse princípio como as ideias, como nos racionalismos, ou reduzindo o princípio metafísico à sociedade e à ação humana, como os positivistas, apresenta tentativas de encontrar um princípio comum que une uma realidade ou a realidade em si mesma.

Em Newman (2005), a percepção humana, em primeiro lugar, dá-se ao perceber a unidade entre ideias, e essa capacidade ele a nomeou senso ilativo. Ele oferece como exemplo o fato de que o ser humano, geralmente e sem muita reflexão, percebe a finitude e a fugacidade de todas as coisas no mundo em contraste com sua ordem perfeita e, por isso, já vê nisso a necessidade de existir um Deus, sendo impossível que o mundo tenha sido feito por si mesmo. Esse Deus e essa ordem no mundo coexistem com as faltas humanas, e, por isso, o ser huma-

⁷ Suma de Teologia, Q. 76, a. 4, ad. 1. Disponível em: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q76.A4.C.2>. Acesso em: 7 nov. 2024.

⁸ Idem, Q. 76.

⁹ Idem, Q. 75, a. 2, a. 6

¹⁰ Idem, a. 3.

no sente-se culpado em relação àquele que fez o mundo em perfeição, contrastando a perfeição e a ordem do mundo com sua desordem interior. Ao pensar nesse Deus que tudo criou e ao ver-se digno de seu castigo, o ser humano passa a interpretar fatos como castigos de Deus pelos pecados; assim, deseja estar em paz com Ele, e aí se iniciam os cultos religiosos e seus ritos de purificação. Esse raciocínio de Newman é, portanto, uma marca dessa unidade que a inteligência humana percebe nos diversos fenômenos da existência e, por entre eles, o seu sentido unitário. A analiticidade, em Newman, segue-se ao senso ilativo.

Em Maritain, isso também aparece como característica do fenômeno artístico e poético. Para Maritain, o fenômeno artístico revela uma unidade percebida na vida humana e expressa na arte (Maritain, 2023). Toda a história da arte, para Maritain, é a história do ser humano expressando sua relação com o mundo e a história de como o mundo elucida e desvela a existência humana. Por isso, Maritain identificará duas correntes de arte na história: a oriental e a ocidental.

Os orientais buscam expressar a vida humana partindo do cosmos, enquanto o ser humano deve agir segundo essa ordem e nela se imiscuir. Já os ocidentais expressam a vida humana nas manifestações diversas da natureza; a natureza é apenas a imagem que reflete a vida da humanidade. As duas se distinguem na relação do humano com o mundo: o Ocidente é antropocêntrico; o Oriente é seu oposto. Nessas mesmas reflexões, Maritain dirá que há, na constituição da pessoa humana, anterior a todo conhecimento racional, que é aquele analítico, de divisão e composição de conceitos e de proposições logicamente bem definidas, um conhecimento no qual há unidade entre vários singulares em noções comuns, bem como uma unidade com o aspecto emocional-vivencial. Na arte, isso é expresso como uma unidade, um conhecimento que une em si esses três aspectos: o vivencial-emocional, o conhecimento do mundo e as realidades interiores. Assim, o ser humano percebe não apenas uma unidade entre a própria experiência e o mundo, mas também uma unidade entre realidades diversas no que vê ao seu redor, tudo isso percebido como um momento do próprio “viver”. Por isso, o verdadeiro conhecimento, para Maritain, é anterior à analiticidade e ao que é reconhecido e desvelado por ela. A analiticidade não é perdida, pois se manifesta ainda como a capacidade de explicar racionalmente essas intuições ao entrar em contato com uma obra de arte, clarificando seu significado diante de nós.

Estando, na alma, o conhecimento como capacidade de unir todos os objetos individuais em noções afins, esse ato não pode ser corpóreo, de modo que, em seu devir, não está limitado a essências individuais distintas que se excluiriam mutuamente. Assim, o intelecto não pode ser material. Sendo, portanto, o ato que dá vida ao corpo humano, um ato que em si mesmo não é limitado pela

contrariedade de nenhuma forma, ele é incorruptível, de modo que, em tudo o que conhece, pode unir segundo noções já encontradas na alma. Até a morte, enquanto vivenciada, pode ser compreendida pelo ser humano como fazendo parte da própria ordem do cosmos e segundo noções afins encontradas em sua existência. A alma é, por isso, imaterial e incorruptível, por não ser limitada por noções contrárias. Além disso, por ser ato distinto do corpo, deve ser entendida como uma forma que subsiste independentemente do corpo. Após esse argumento, Tomás de Aquino afirma que é por essas razões que o ser humano deseja viver para sempre¹¹.

A alma animal, convém fazer esse adendo, apesar de ser realmente distinta do corpo, não é nem imaterial nem imortal, porque é sujeita à contrariedade e não une, em sua ação, os contrários, sendo apenas capaz de considerar sempre uma coisa por vez e, por isso, apenas objetos realmente distintos.

Podemos dizer que escapamos da falácia do conteúdo porque assumimos que qualquer ente pode ser visado pelo intelecto em algum sentido específico, enquanto se une a outras noções. A falácia do conteúdo afirmava que não existe ligação necessária entre o conteúdo do intelecto e a forma de seu funcionamento, já que o intelecto visa não só universais, mas também particulares, e, por isso, a existência de universais no intelecto não o tornaria necessariamente imaterial. O conteúdo do intelecto, segundo tratamos aqui, assume a existência dos particulares e com eles não entra em contrariedade; isto é, os particulares estão imersos no conteúdo juntamente com os universais. Creio que, nos exemplos apresentados, conseguimos mostrar que o ser humano percebe de fato as distinções devidas e que, percebendo essa unidade entre contrários, não deixa de exercer sua analiticidade. Por isso, a noção que assumimos de unidade entre os objetos do intelecto, assumindo também que em todos os seus elementos há noções comuns, não pode excluir os particulares, na medida em que no intelecto não há contrariedade – contrariedade que o dividiria em uma dicotomia entre particular e universal.

4 CONCLUSÃO

Percorrendo, em *Sobre os Princípios da Natureza*, a noção de matéria e, na *Suma de Teologia*, o argumento que cremos conduzir à imaterialidade e à imortalidade da alma, cremos ter chegado perto de contribuir, ainda que pouco, para essa discussão. A partir daqui, pode-se investigar o que, no medievo, queria-se dizer com *anima est quodammodo omnia*: “a alma é, de alguma maneira, todas as coisas”. Outra investigação possível, a partir de nossas discussões, pode

¹¹ ST, Ia, Q. 75, a. 6.

ser a possibilidade metafísica da visão beatífica para os seres humanos, um tópico central da ética tomista; ou pode-se ainda considerar uma noção diferente de intelecto sugerida pelas reflexões que fizemos.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Comentário à Metafísica**. Disponível em: <https://aquinas.cc>. Acesso em: 7 nov. 2024.

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. Disponível em: <https://aquinas.cc>. Acesso em: 8 jan. 2025.

AQUINO, Tomás de. **Opúsculos sobre a natureza**. Porto Alegre: Editora Concreta, 2017.

AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**. Disponível em: <https://aquinas.cc>. Acesso em: 7 nov. 2024.

BLACK, Deborah L. **Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna**. *Medieval Studies*, Toronto, v. 61, n. 1, p. 45–79, jan. 1999.

BROWER, Jeffrey E. **Aquinas's ontology of the material world: change, hylomorphism & material objects**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FESER, Edward. **Aquinas: a beginner's guide**. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

FESER, Edward. **Kripke, Ross, and the immaterial aspects of thought**. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Washington, DC, v. 87, n. 1, p. 1–32, dez./mar. 2013.

FESER, Edward. **Scholastic metaphysics: a contemporary introduction**. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 2014.

GILSON, Étienne. **The unity of philosophical experience**. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.

KLIMA, Gyula. **Aquinas on the materiality of the human soul and the immateriality of the human intellect**. *Philosophical Investigations*, Oxford, v. 32, n. 2, p. 163–182, fev. 2009.

PASNAU, Robert. **Aquinas and the content fallacy**. *The Modern Schoolman*, St. Louis, v. 75, n. 4, p. 293–314, maio 1998.

MARITAIN, Jacques. **Creative intuition in art and poetry**. Princeton: Princeton University Press, 2023.

NEWMAN, John Henry. **Ensaio a favor de uma gramática do assentimento**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge, 2003.

STUMP, Eleonore. **Non-cartesian substance dualism and materialism.** *Faith and Philosophy*, St. Louis, v. 12, n. 4, p. 505–531, out. 1995.

TORRELL, Jean-Pierre. **Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre.** Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.

WOOD, Adam. **Thomas Aquinas on the immateriality of the human intellect.** Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2020.

Recebido em: 02/09/2025

Aprovado em: 16/12/2025

PLOTINO E SUA CONCEPÇÃO DE HOMEM: fundamentos metafísicos e antropológicos

PLOTINUS AND HIS CONCEPTION OF MAN: metaphysical and anthropological foundations

Jeferson de Moraes Reis¹

RESUMO: Este artigo é baseado nas *Enéadas*, obra na qual o pensamento plotiniano nos é apresentado. Destaca a distinção fundamental entre alma e corpo defendida pelo filósofo. Ressalta que, para Plotino, o homem é essencialmente uma alma que se encontra temporariamente unida a um corpo, sendo este um obstáculo à realização plena do ser humano. Discute os diferentes graus de ligação entre a alma e o corpo e os caminhos propostos por Plotino para que o homem possa alcançar sua verdadeira natureza, culminando no êxtase, experiência máxima de unificação com o Uno.

Palavras-chave: Plotino; Uno; Antropologia; Homem; Êxtase.

ABSTRACT: This article is based on the *Enneads*, the work in which Plotinus' thought is presented to us. It highlights the fundamental distinction between soul and body defended by the philosopher. It emphasizes that, for Plotinus, man is essentially a soul temporarily united with a body, which serves as an obstacle to the full realization of human nature. It discusses the different degrees of connection between the soul and the body and the paths proposed by Plotinus for man to attain his true nature, culminating in ecstasy, the ultimate experience of unification with the One.

Keywords: Plotinus; One; Anthropology; Man; Ecstasy.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Câmpus Cuiabá. Especialista em Docência no Ensino Superior pela Faculdade Única de Iatinga-MG. E-mail: jesusjeferson2009@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2140604433805587>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-4622-6528>.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo do tempo, e mais especificamente com o surgimento do saber filosófico, o problema do homem tem levado os filósofos a tentarem dar uma solução para tal problema. Questionamentos como: O que é o homem? De onde ele veio? Quem ou o que terá dado sua origem? O homem possui um destino? Possuindo tal destino, o homem é também livre? Tais questionamentos levaram a várias discussões nas mais variadas correntes filosóficas as quais, a seus moldes, elaboraram teorias a esse respeito.

Uma destas correntes filosóficas surgiu nos fins da Era Helenística, o Neoplatonismo, iniciado por Amônio Sacas que viveu da passagem do século II ao século III d. C., Sacas foi o grande iniciador da Escola Neoplatônica. Segundo Reale (2008, p. 9), “esta foi a escola que soube conciliar Platão e Aristóteles”, porém, com maior destaque ao primeiro. Plotino, nascido em Licópolis (Egito) provavelmente em 205 d.C., foi um dos discípulos de Amônio que mais foi fiel aos seus ensinamentos. Ele, imbuído dos questionamentos supramencionados, elaborou sua teoria sobre a origem do *cosmos* e a origem dos seres humanos.

Para se entender o pensamento de Plotino acerca do homem é necessário compreender primeiro o seu sistema filosófico, a saber: há um princípio de tudo que Plotino chamou de Uno, ele é princípio imprincipiado, ou seja, é o princípio de tudo e, por isso mesmo, não depende de outrem para ser criado; por ser completo e por sua absoluta perfeição, o Uno passa por um processo chamado emanação, no qual transborda dele mesmo algo que é diverso de si, a este transbordamento o filósofo deu o nome de Intelecto (*Noûs*), que por sua vez emana a Alma do Mundo da qual se chega ao homem (Reale, 2008). Uno, Intelecto e Alma do Mundo são aquilo que Plotino chama de hipóstases. O sistema plotiniano nos é apresentado em seus escritos que estão agrupados nas *Enéadas*, somente com uma leitura e um estudo detalhado da obra de Plotino é que se consegue ter uma compreensão do método e da dinâmica que o filósofo articula para expor seu pensamento.

Investigamos, de modo mais específico, a concepção plotiniana de homem, na qual se entenderá que o homem é uma alma dotada de um corpo e que este corpo é, para ele, uma espécie de cárcere, de prisão. Logo após, será possível compreender que existem três tipos de homens respectivamente, assim os três homens são imagens de três almas, de modo que o primeiro homem é a alma na sua tangência com o Intelecto, o segundo homem é o que está no meio entre o inteligível e o sensível e o terceiro e último homem é o que dá vida ao corpo. Neste trabalho descobrir-se-á, ainda, que o homem só atinge sua máxima liberdade quando consegue voltar a sua origem, para isso, Plotino apresenta

três caminhos, sendo que um deles se desdobra em outras três vias, a música, o amor e a filosofia. Falar-se-á ainda do êxtase, uma espécie de experimentação do que seria a vida superior, e de uma das experiências extática que teve o próprio Plotino.

Por fim, na conclusão, ver-se-á que Plotino soube dar uma resposta satisfatória ao problema do homem, bem como do surgimento de todas as coisas, do universo; que ele próprio nos assegura aquilo que especula, dando-nos a conhecer uma de suas experiências extática, que seria o desejo de simplificação e de doação que a alma tem.

2 CONCEPÇÃO PLOTINIANA DE HOMEM

Nossa investigação versa sobre a concepção de homem dada por Plotino. Afinal, o que pensa o licopolitano a respeito do homem? O que é o homem? De onde veio e para onde vai? É possível que o homem seja livre? De acordo com a doutrina de Plotino o homem não aparece do nada e nem quando nasce o mundo corpóreo, mas preexiste a ele num estado denominado de “alma pura”. Os questionamentos acima, e ainda outros, são apresentados também por Plotino quando diz:

Nós! Quem somos “nós”? Somos “nós”, talvez, justamente aquele Ser, ou somos o que ao Ser se aproxima e é somente “o que é gerado no tempo”? Mesmo antes que ocorresse o nosso nascimento, nós estávamos lá em cima: erámos outros homens, individualmente determinados e também Deuses (ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τίνες καὶ θεοί), almas puras, com o Espírito juntamente com o Ser, inteiras, partes da Realidade espiritual sem confins e sem cisões, mas pertencentes ao todo; tanto é verdade que até hoje não estamos separados dele. Hoje, porém, àquele *Homem do Espírito* acrescentou-se, infelizmente, um homem bem diferente, desejoso de existência e encontrou justamente nós, já que não estávamos fora do universo; e vestiu-se de nós e juntou-se àquele “Homem do Espírito” que cada um de nós era então [...]; e eis então nos tornamos esse nosso “conjunto de dois” e não somos mais o que éramos antes. Mas ainda, às vezes, somos exclusivamente o segundo homem que se acrescentou, quando aquele primitivo Homem é inerte ou ainda, de algum modo, encontra-se distante (Plotino *apud* Reale, 2008, p. 100, grifo do autor).

Eis então o que o filósofo diz a respeito do homem, afirmando que nós éramos outros homens e, mais ainda, éramos uma espécie de deuses. Ao fazer tal afirmação, Plotino quis ressaltar que antes do nosso nascimento, ou seja, quando uma alma particular desceu ao corpo e formou o que hoje somos, nós éramos almas puras, pois estávamos ligados àquela Alma Superior. Contudo, era necessário que descêssemos a esta realidade, ao mundo concreto em que vivemos, assim, somos agora não somente um, mas dois homens.

Este é um dos pontos em que devemos voltar a nossa atenção: somos dois homens e não somente um. O primeiro homem que há em nós é aquele que estava lá em cima, que estava no plano inteligível e unido à Alma Suprema; já o segundo é este que nos tornamos, porém este é o que predomina em nós, dei-

xando aquele homem espirituoso distante a partir do momento em que passa a se dedicar as “coisas” daqui deste mundo.

2.1 Descida da Alma nos corpos

Como então explicar a decida da Alma nos corpos? De que forma isso acontece?

Para explicar a origem e a decida da alma nos corpos, o licopolitano recorre àquele que chama de “divino Platão” que, segundo ele mesmo, em muitos de seus diálogos Platão versou sobre a Alma e sua decida aos corpos e, justamente por isso, o filósofo assevera que somente através do pensamento platônico é possível especular sobre a Alma. O neoplatônico nos revela que não é fácil discernir de forma clara o pensamento de Platão, afinal, ele não diz a mesma coisa quando trata da Alma e sua decida.

Escreve Plotino:

[Platão] diz que a Alma “está acorrentada” e “sepultada” nele [no corpo], qualificando como uma grande verdade a doutrina exposta nos mistérios de que aquí a Alma “está numa prisão”. [...] Tanto a Alma do Mundo como a de cada um de nós foram enviadas a este mundo para que ele fosse completo (Plotino, 2000, p. 82-83, acréscimo nosso).

Como se pode ver, por ser um neoplatônico, Plotino utiliza-se do pensamento de Platão, ele faz uso das contribuições do ateniense para explicar a decida da alma nos corpos, desta forma expõe que o corpo é como que um cárcere para a alma e que sua decida aconteceu para que este mundo fosse completo, pois sendo a Alma pertencente ao Mundo Inteligível, ela teve de criar os seres do Mundo Sensível, incluindo o homem.

Não é por acaso que isso acontece, se deve ao fato de que o Uno, por sua natureza e infinita potência, tem de alcançar o seu desenvolvimento total. Da mesma forma que a Alma não pôde permanecer no Intelecto, pois deveria se distinguir dele, assim também as almas particulares não poderiam ficar unidas à Alma Suprema, pois também deveriam se distinguir desta e assumir as funções que lhes são próprias, ou seja, animar os corpos do mundo sensível.

É necessário que se tenha sempre em mente que a alma humana preexiste em relação ao corpo, isto num campo ideal. “Ela encarna num corpo; em outras palavras, ela ‘desce’ ao mundo. Plotino busca responder ao ‘porquê’ dessa separação, apontando dois caminhos: o de necessidade ontológica e o de culpa” (Ullmann, 2008, p. 254). O primeiro caso diz respeito à separação da alma, pois, assim como a Alma do Mundo e o *Noûs* necessariamente provêm do Uno, assim também, involuntariamente, sem poder escolher, deve a alma descer ao corpo. O segundo motivo diz respeito à culpa que se sente, pois, ao descer ao

corpo, a alma tende a se afastar de sua origem para dedicar-se às coisas exteriores e esquecer-se de si mesma. Não é a primeira espécie de culpa, mas a segunda que constitui o grande mal da alma, ou seja, esquecer-se de si mesma, da sua origem e, portanto, do Uno.

2.2 Os três tipos de homem

Não é novidade que um filósofo, para ter um ponto de partida e elaborar seu pensamento, utiliza-se das contribuições daqueles que o antecede. Com Plotino não foi diferente, ele se utilizou das contribuições de Sócrates e, sem sombra de dúvidas, de Platão, mais deste do que daquele. Para Plotino o homem é o conjunto de corpo e alma, de modo mais preciso o homem é, verdadeiramente, a sua alma. “Em vários pontos das *Enéadas* se afirma que em nós existem como *três homens* e não simplesmente o homem interior e o homem empírico” (Reale, 2008, p. 104, grifo do autor).

Retomando a doutrina do neoestóico Marco Aurélio², que diz que há três tipos de homem - espírito, alma e corpo - o filósofo em questão aqui reformula esta tese a seu modo. Assim ele expõe que:

[...] Há antes de tudo o Homem superior; depois há a alma assim situada, capaz de tais percepções [as sensações e percepções do corpo]; portanto, também esse homem posterior – que é só uma imagem – possui, em imagem, as formas racionais; e o Homem que se encontra no Espírito contém em si o segundo homem, anterior a todos os homens. Esse *primeiro Homem*, irradia sobre o *segundo* e este, por sua vez, sobre o *terceiro*: mas o último tem em si não sei como, todos os outros precedentes, não porque se torne “aqueles homens”, mas porque o seu ser corre paralelo ao deles. Normalmente, em nós há um que age conforme ao “último homem”; contudo, ele toca algo que provém do “homem anterior” e sobre este último desce até mesmo a força operosa do “primeiro homem”; e assim o homem, paulatinamente, se transforma naquele segundo no qual age: assim verdadeiramente, por um lado, cada um de nós possui todas essas três formas de humanidade, e, por outro lado, não as possui. Porém, a terceira forma de vida – quero dizer, o terceiro e mais elevado Homem – está totalmente separado do corpo; caso a segunda vida queria segui-lo – e pode certamente segui-lo, sem separar-se dos valores supremos – onde ainda há aquela segunda vida, isto é, essa vida terrena (Plotino apud Reale, 2008, p.104, acréscimo nosso, grifos do autor).

Pelo exposto fica claro que no pensamento plotiniano há, semelhante a Marco Aurélio, os três tipos de homem. Contudo, deve-se levar em consideração que esses homens são também três tipos de alma, assim, os três homens são imagens das três almas de modo que o primeiro homem é a alma na sua tangência com o Intelecto, o segundo homem é o que está no meio entre o inteligível e o sensível e o terceiro e último homem é o que dá vida ao corpo.

O homem é fundamentalmente a sua alma. Todavia ele se afasta de sua

² Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. Subiu ao trono aos quarenta, em 161, e morreu em 180 d.C. Sua obra filosófica, redigida em grego, intitula-se *Recordações* (ou *Solilóquios*) [...] [ele enumera], três princípios como constitutivos do homem: a) o corpo, que é carne; b) a alma, que é sopro ou *pneuma*; c) o intelecto ou mente (*nous*), superior à própria alma. (Reale; Antiseri, 2003, p. 332).

origem a partir do momento em que começa a se dedicar as coisas daqui de baixo, o que acaba por gerar o esquecimento de sua origem. Sobre isto esclarece Plotino:

Qual é a causa que tornou as almas – as quais são partes destacadas de lá de cima e pertencem completamente ao mundo superior – esquecidas do seu pai Deus e indignas de si mesmas e Dele? Pois bem, primeira raiz do mal para elas, foi a *temeridade*, e depois o nascimento e a *alteridade primitiva e a vontade de pertencer a si próprias*. Assim, ébrias, visivelmente, daquela autodeterminação, *pois fizeram o mais largo uso do seu espontâneo movimento, depois daquela grande corrida sobre a via contrária, distanciadas que foram por tão grande espaço, acabaram enfim por ignorar a si próprias e a sua origem*: como crianças que, arrancadas muito cedo aos pais e educadas por longo tempo longe, não reconhecem mais nem a si próprias nem aos seus genitores. As almas, portanto, *não reconhecendo mais nem a Ele nem a si mesmas, desprezando-se por ignorância da sua estirpe, e apreciando as outras coisas, admirando mais a todas as coisas do que a si mesmas*, exultaram, atônitas, diante delas e foram vencidas por elas; e se separaram, violentamente, das coisas para as quais tinham virado as costas com desprezo. Assim resulta que a única causa da total ignorância de Deus consiste em apreciar as coisas terrenas e desprezar o próprio ser (Plotino apud Reale, 2008, p.103, grifo do autor).

Assim, as almas particulares, quando desceram aos copos para vivificá-los, acabaram por esquecer, além de sua origem, de si próprias. Posteriormente, como crianças que são criadas longe de seus pais que acabam também por esquecerem, dedicando-se somente aquilo que aprenderam na ausência destes, assim também se portam as almas dos homens.

É preciso ter em mente que não é o fato de se estar aqui embaixo dando vida ao homem o que constitui o mal da nossa alma, mas é o fato de que, estando aqui, ela acaba por se dedicar às coisas daqui, o que a leva a desdenhar a si e sua origem, este sim é o grande mal da alma.

2.3 O homem e a sua liberdade

“A mais alta atividade da alma consiste na liberdade” (Reale, 2008, p. 110). Segundo o historiador, Plotino retoma seus predecessores mais uma vez para explicar como se dá a liberdade do homem, mas, com sua nova forma de ver o Absoluto, o licopolitano realiza alguns progressos neste assunto. O Uno é Princípio impríncipioado, é livre porque escolhe a si mesmo e é causa de si.

Mas de fato o homem é livre? O que seria essa liberdade? “Em lugar de lhe formular uma definição, [...] Plotino lhe aponta a finalidade, isto é, conduzir a alma ao Uno, [...] ao fundamento de sua existência” (Ullmann, 2008, p. 258). Dito de outra maneira, podemos dizer que a liberdade da alma, mais precisamente do homem, é fazer o caminho de retorno ao Uno, subindo de grau em grau até ser unificado com o Supremo Absoluto. A problemática aqui é, como vimos, o fato de a alma estar encarcerada no corpo e, justamente por isso, ser limitada e totalmente entregue a este mundo.

Citando Plotino, assim nos expõe Ullmann:

Enquanto a alma existe sem corpo, ela é plenamente senhora de si (*kyriōtatē hautēs*) e livre (*eleúthera*) e fora da causalidade cósmica; ao passar ao corpo, não mais é de todo independente, porque se encontra em relação com outros seres; (...) por essa razão, ela age, em parte, devido a elas (= relações), em parte, porém, lhes é superior e conduz as coisas como ela quer (Plotino apud Ullmann, 2008. p. 258).

Pelo exposto vê-se que a alma já era livre antes de descer ao corpo, era dona de si e totalmente independente ao passo que, a partir do momento que encarna no corpo, perde essa sua liberdade pelo fato de estar se relacionando com os outros seres sem, contudo, deixar de conduzir as coisas pelo seu querer.

Para se entender de fato a liberdade do homem se faz necessário entender que esta é semelhante a do Intelecto, como se pode observar na passagem abaixo:

O próprio Espírito (Intelecto) só é livre graças ao bem, [...] tanto é verdade que cada um só busca a liberdade e o livre-arbítrio graças ao Bem. Assim, se desenvolve a sua força operante na trilha do bem, o Espírito possui de maneira eminentemente o livre-arbítrio; pois Ele, ou possui aquele impulso que Dele surge e Nele termina ou permanece em si mesmo [...]. Mas entre o Uno e a liberdade que se auto põe como absoluto Bem, o Espírito é livre no sentido de que o seu ato coincide com o querer o Bem, enquanto é ligado absolutamente ao Bem; a Alma, enfim, é liberdade na medida em que, através do próprio Espírito tende ao Bem (Reale, 2008, p. 111, grifo do autor).

O historiador, utilizando-se de palavras do próprio Plotino, nos esclarece como cada uma das hipóstases posteriores ao Uno só alcança sua plena liberdade se, ao contemplá-lo, querer voltar a Ele; isso acontece tanto com o Intelecto como com a Alma. Com a alma humana não é diferente, ela deve, à semelhança dos demais, querer o Bem, ou seja, trilar o caminho de retorno ao Uno. “A liberdade do homem, portanto, é sempre e somente a liberdade da alma que quer e busca alcançar o Bem” (Reale, 2008, p. 112).

2.4 O retorno ao Uno e os caminhos retorno

“Despoja-te de tudo (ἀφελε πάντα)” (Plotino apud Reale, 2008, p. 121), esta é a máxima plotiniana para tratar a respeito do sentido de retorno ao Uno, ao Princípio Supremo. O homem, mais precisamente a sua alma, anseia por retornar àquele que é seu princípio, ou seja, o Uno Supremo. Este retorno constitui o ápice do ser humano, pois percorrendo este caminho de retorno, o homem encontra e alcança a sua máxima liberdade. O retorno ao Uno é fazer justamente o processo contrário à emanação, ou seja, subir de degrau a degrau até se reiterar com o Uno.

Plotino nos aponta três caminhos pelos quais a alma pode fazer este processo de reunificação com o Uno. O primeiro caminho é o das **virtudes**, porém

não no sentido político como aquele desenvolvido por Platão em *A República*. Para o licopolitano as virtudes nos ajudam a dar limites aos nossos desejos e ele as entende como uma espécie de purificação da alma, neste sentido elas nos ajudam a nos livrar das paixões e nos desapegar das coisas sensíveis.

O segundo caminho é o da **erótica**. A erótica plotiniana é, como a platônica, ligada estritamente à beleza. “Ora, sabemos que a beleza é, fundamentalmente, a forma em todos os níveis” (Reale, 2008, p. 117). O belo é forma e, contemplando a beleza, a alma é capaz de voltar-se a si mesma e, portanto, capaz de relembrar de sua origem. Em Plotino há uma “escada da beleza” que se deve subir. A passagem abaixo nos esclarece melhor isto:

Do belo sensível é preciso subir aos belos costumes, às obras da virtude e à beleza da própria alma purificada. Com efeito a alma, purificada, torna-se Ideia e, portanto, ela mesma beleza. Por esse caminho, afinal, a alma parte do belo e, transcendendo o belo sensível por meio das mesmas energias que o belo desperta nela, progride através dos vários degraus do incorpóreo até tronar-se ela mesma perfeitamente bela e identificar-se com o Belo absoluto (o Espírito) e com o próprio princípio do Belo (o Bem, o Uno) (Reale, 2008, p. 117).

Como descrito acima por Giovanni Reale, é-nos apresentados os degraus da “escada da beleza” de Plotino, o primeiro a subir é o degrau dos belos costumes, depois o das obras da virtude e por fim o da beleza da alma purificada.

2.4.1 As três vias de retorno ao Uno

Até aqui vimos que o processo de retorno inicia com o voltar-se da alma a si mesma. O homem deve percorrer um itinerário que parte primeiramente de si, ou seja, o homem deve buscar a si por primeiro e tomar consciência de quem é, para, só depois, partir para a reiteração com o Uno; o caminho da dialética desdobra-se, ainda, em três vias e somente alguns são capazes de percorrer este caminho, são eles, como nos apresenta Plotino (2000, p. 45): o filósofo, o músico e o amoroso.

2.4.1.1 A Música

A música é um conjunto harmonioso que é capaz de elevar aqueles que dela entendem a contemplar a Beleza inteligível. O músico é capaz de perceber, por sua sensibilidade sensorial, as harmonias dos sons que se apresentam; é justamente por esta sua capacidade que o músico é capaz de se elevar. De acordo com Plotino (2000, p. 46) ele, o músico, é facilmente comovido e tocado pela beleza.

De acordo com Abbagnano (2000, p. 689):

[...] Plotino considera a Música como um dos caminhos para ascender até Deus: “Depois das sonoridades, dos ritmos e das figuras perceptíveis pelos sentidos, o

músico deve prescindir da matéria na qual se realiza os acordes e as proporções, e atingir a beleza deles por eles. Deve aprender que as coisas que o exaltavam são entidades inteligíveis; isto é harmonia: a beleza que nela se encontra é absoluta, não particular” [...].

Percebemos que a música é capaz de elevar o ser humano ao Uno, porém nem todos, mas tão somente aqueles que são sensíveis às belezas das harmonias musicais. O músico possui um logos que, ligado à sonoridade, lhe permite perceber a harmonia que está presente nas coisas. A competência que é atrelada à capacidade de se elevar, ou seja, de transcender da realidade sensível que se é apresentada, é por Plotino considerada uma virtude.

Plotino diz que o músico tem uma capacidade que faz parte de sua natureza e

essa tendência natural deve ser tomada como o ponto de partida em sua educação. O músico deve ser levado a abstrair o elemento material [da melodia e da harmonia] e vislumbrar os princípios (*archai*) de onde suas proporções provêm, e a beleza que está nesses princípios; devem ensiná-lo que aquilo que encanta é, na verdade, a harmonia inteligível e a beleza que há nela: a Beleza universal e não particular. As verdades filosóficas devem ser implantadas nele, a fim de conduzi-lo à fé nas realidades que, embora ainda não conheça, ele tem em si (Plotino, 2000, p. 47).

Aqui o filósofo ressalta que, embora conhecendo e deixando que sejam elevados ao inteligível pelas harmonias musicais, os músicos devem conhecer também as verdades da filosofia para que possa se elevar ainda mais à transcendência. O conhecer das verdades filosóficas associadas às harmonias farão com que o músico seja capaz de abstrair no sensível aquilo que não é sensível.

2.4.1.2 O Amor

Passemos agora para mais um seguimento do processo da dialética plotiniana. Podemos dizer que aquele que ama é amoroso ou amante. O amante é nada mais do que aquele que é convidado a se elevar a partir da beleza das formas corpóreas à Beleza que lhe é superior, em outras palavras ele deve, a exemplo do músico, transcender do sensível ao que não é sensível.

Para uma melhor compreensão de como o Amor é considerado por Plotino uma das vias de retorno ao Uno, eis o que diz Abbagnano:

[...] Ao findar da filosofia grega, o neoplatonismo utilizou a noção de Amor não para definir a natureza de Deus, mas para indicar uma das fases do caminho que conduz a Deus. O Uno de Plotino não é Amor, porque é unidade inefável, superior à dualidade do desejo [...]. Mas o Amor é o caminho preparatório que conduz à visão dele, porque o objeto do Amor, segundo a doutrina de Platão, é o bem, e o Uno é o bem mais alto [...]. O Uno, portanto, é o verdadeiro termo e o objeto último e ideal de todo Amor, conquanto não seja através do Amor que o homem se une a Ele, mas através da intuição, de uma visão em que o vidente e o visto se fundem e se unificam [...] (Abbagnano, 2000, p. 40).

O trecho elencado acima nos esclarece como o filósofo de Licópolis en-

tendia o Amor, não mais como pensara a filosofia grega, mas com outro sentido. O Amor, que até então era utilizado para definir a natureza do Uno, é visto agora pelos neoplatônicos, mais precisamente Plotino, como um caminho que conduz a Ele.

Ao Amor se atrela a dualidade do desejo e é justamente por isso que a natureza do Princípio não é o amor, pois o Uno é uma unidade inefável que supera esta dualidade. Assim, movido por essa dualidade, o amante deve elevar-se para além dessas belezas que o arrebatam. Sobre isso nos esclarece Plotino:

O amoroso tem uma espécie de memória da Beleza [...], mas não é capaz de apreendê-las separadamente em sua transcendência. No entanto, as belezas visíveis o arrebatam. Deve então ser ensinado a não ser arrebatado por uma forma corporal, mas deve ser levado, por uma disciplina mental, a ver a beleza em toda parte e discernir que ela é algo diverso das formas corporais, que ela vem de outro lugar [...] e ele deve ser educado para reconhecer a beleza nas artes, nas ciências e nas virtudes. Isto o acostumará a amar as coisas incorpóreas (Plotino, 2000, p. 47).

Vemos assim que o amante tem que tomar cuidado para que não se deixe arrebatado por aquilo que ama, mas deve transcender a isso, pois precisa ver a beleza que está presente em todas as coisas, nas artes, nas ciências e nas virtudes, inclusive. “Então, ele deve ascender das virtudes à Inteligência e ao Ser, e, quando tiver chagado ali, terá de percorrer o caminho mais elevado” (Plotino, 2000, p. 47).

2.4.1.3 A Filosofia

Chagamos assim a terceira via de retorno: a Filosofia. Mais do que as duas vias anteriores o caminho da filosofia é o mais importante; o filósofo possui uma capacidade um tanto singular de elevação que lhe é natural, desses três tipos de homens, músico, amante e filósofo, este último é, de certa forma, privilegiado, pois possui essa capacidade inata. Mas o que vem a ser a filosofia? E de que modo o filósofo é capaz de ascender ao Uno?

Não é de tudo tão fácil chegar a um conceito de filosofia, tendo em vista que há várias vertentes filosóficas e cada uma delas toma um conceito ou um sentido para dar significação a filosofia. Segundo Abbagnano (2000, p. 442) “a disparidade das Filosofias tem por reflexo, obviamente, a disparidades de significações de ‘Filosofia’, o que não impede reconhecer nelas algumas constantes”. Assim, “destas [constantes], a que mais se presta a relacionar e articular os diferentes significados desse termo é a definição contida no *Eutidemo*³ de Platão: Filosofia é o uso do saber em proveito do homem”. Vale ressaltar que de nada vale o conhecimento, o saber humano, se este não tiver domínio daquele.

³ Diálogo platônico escrito por volta de 384 a. C., no qual Platão faz uma sátira ao que ele apresenta como falácias lógicas dos sofistas; termina em aporia, ou seja, sem um consenso.

Todavia ressalta Plotino que:

O filósofo tem uma disposição natural para se elevar. Tem asas, por assim dizer, e não tem necessidade, como os precedentes, de se separar do mundo sensível. Ele se move para as alturas, mas seus passos são incertos; de modo que precisa apenas de alguém que lhe mostre o caminho e o instrua, pois é desapegado das coisas sensíveis por natureza. Deve aprender a matemática para que se habitue ao pensamento abstrato e à crença no imaterial. Aprenderá facilmente por ter uma predisposição natural a aprender. Como é virtuoso por natureza, deve ser levado a aperfeiçoar as virtudes no mais alto grau, e depois do estudo da matemática, deve aprender a dialética até tornar-se um perfeito dialético (Plotino, 2000, p. 48).

Assim sendo, a via da filosofia de retorno ao Uno é mais facilmente alcançada porque o filósofo tem uma disposição natural para isso, o que ele necessita é apenas de alguém que o desperte para isso e, justamente por esta disposição, o filósofo é privilegiado no caminho para o retorno ao Absoluto.

2.4.2 O êxtase plotiniano

Quando a alma consegue se despojar de tudo e deixa para trás as suas paixões, ela consegue se esvaziar de si e do corpo, ao término disso, a alma, por intermédio da contemplação, passa a não ter necessidade de mais nada, o que acaba por ocasionar o êxtase. A esse respeito diz-se que:

Plotino caracteriza o Êxtase como a suspensão da alteridade entre aquele que vê e a coisa vista, e como identificação total e entusiástica da alma com Deus. “Não é mais uma visão”, diz ele, “mas um modo diferente de ver: Êxtase é simplificação e doação de si mesmo, desejo de contato, repouso e compreensão de conjunção” (Abbagnano, 2000, p. 420)

Desta forma, êxtase é o desejo de simplificação e de doação que a alma tem. Muitos acreditam que, ao entrar no estado de êxtase, o homem entra num estado de inconsciência. Reale (2008, p.124) expõe que:

Na verdade, o êxtase plotiniano não é um estado de inconsciência, mas um estado de hiperconsciência; não é algo irracional ou sub-racional e sim hiper-racional. No êxtase, a alma se vê toda em Deus, por assim dizer, se vê plena pelo Uno e, na medida do possível, a Ele completamente assimilada. Portanto, seu contemplar estático é um participar na subsistência do Uno, com todas as características a Ele peculiares, que são o além do Ser e, portanto, o estar acima do Pensamento, da Razão e da Consciência.

Pelo exposto, podemos perceber que o homem entra em um estado de hiperconsciência e não em um estado de irracionalidade ou subracional. Apesar da dificuldade de ser alcançado, entrar em estado de êxtase não é uma tarefa impossível; “segundo Porfírio, ao longo de sua vida Plotino teve quatro experiências extáticas: por quatro vezes saiu de si e ascendeu a Deus, ao Uno” (Sommersman, 2000, p. 81).

Na 6ª *Enéada* (ordem cronológica) intitulada *Sobre a Descida da Alma nos Corpos*, assim nos narra Plotino:

Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo; e então ver uma Beleza maravilhosa, tronando-se ainda maior a certeza de que pertenço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto com o Supremo (Plotino, 2000, p. 81).

Esta é a única passagem em que Plotino narra sua experiência extática, nos permitindo entender um pouco mais esse processo. A citação de Plotino nos oferece uma compreensão para a experiência mística e extática, em que o filósofo se despoja das limitações do corpo e das distrações do mundo sensível para alcançar um estado de unidade com o que há de mais elevado, com o Uno. Neste momento, ele experimenta uma beleza sublime, que confirma sua pertença à ordem superior dos seres. Esta experiência não é uma simples abstração, mas um ato de vivência e realização do que é mais nobre na vida humana, mostrando, por meio da transcendência do indivíduo, a possibilidade de se elevar à verdadeira realidade, que transcende o mundo sensível.

3 CONCLUSÃO

Somente o homem é capaz de questionar, inclusive sobre si mesmo, e com isso buscar soluções. O problema do homem sempre esteve presente na história da humanidade, ele é e sempre será motivo de especulações e teorias, tanto no campo das ciências da natureza, como no das ciências humanas. Ao longo da história da filosofia, dos tempos remotos até os atuais, este problema é um dos mais recorrentes, vários filósofos, ou a quase totalidade deles, buscaram sua contribuição na tentativa de solução do problema.

Os filósofos, para elaborarem seu pensamento, utilizam-se às vezes daquilo que outros já especularam antes deles. Do que foi exposto, conclui-se que Plotino remete-se, em primeiro lugar a Platão [...], mas ao mesmo tempo retoma a especulação aristotélica e a das filosofias helenistas (Marías, 1975, p. 91). Desta forma ele consegue dar uma resposta ao problema da origem, tanto do homem como do universo, que, por sua vez, merece fé.

A Escola Neoplatônica, iniciado por Amônio Sacas, foi a que mais encantou o filósofo estudado neste trabalho. Partindo do Uno (Princípio Imprincipiado), o filósofo de Lícolis desenvolve seu sistema, passando pelo Intelecto (*Noûs*), depois pela Alma do Mundo e o surgimento do homem, finalizando com o retorno ao Princípio, que, como vimos, é o máximo grau de liberdade possível ao homem. Plotino realizou uma verdadeira refundação da metafísica clássica, pois colocou o Uno como princípio criador de todas as coisas, acima até mesmo da ousia (essência) de Aristóteles, que, segundo o autor, é ulterior até

mesmo a ousía.

Sobre o Uno, primeira hipóstase ou substância, o licopolitano não ousa dar nenhuma definição do que seja este, pois sendo início de tudo, não se pode dizer dele aquilo que é, mas tão somente aquilo que ele não é. A única expressão utilizada para designá-lo é a de “Princípio”, ou seja, ele é o primeiro de tudo e de todos, de forma que antes dele não havia nada. Todas as coisas que estão abaixo dele foram por ele criadas através de um processo chamado emanação que pode ser exemplificado como o exalar do perfume de uma substância odorífera, ou o irradiar da luz de uma fonte luminosa.

Do processo de emanação surgiu o Intelecto, segunda hipóstase e primeira emanação, que de início era informe, uma alteridade como sublinha Plotino, que precisava passar por um outro processo no qual deveria voltar a si mesmo, para o seu interior, e contemplar o seu criador, somente assim foi plenificado e forme. O surgimento do Noûs possibilitou também o surgimento do múltiplo, do movimento, o que deve ficar claro é que o movimento não surge do Uno, mas do Intelecto, pois dentro dele os seres coexistem e o múltiplo só se concretiza pelo fato do Noûs não pensar o Uno, mas pensar a si mesmo. Vimos também que o Intelecto plotiniano se torna o Ser e que Ele é, também, a estância, ou seja, morada do ser. Plotino nos informa que o Intelecto e o Ser têm uma mesma natureza e que somos nós, os seres humanos que, utilizando de nossa imaginação a fim de se ter uma melhor compreensão, fazemos a separação de ambos e imaginamos a ordem das coisas.

Seguidamente é percebido que surge a Alma do Mundo, terceira hipóstase e segunda emanação. Em suma, a emanação das coisas, tendo como princípio o Uno, foi um processo necessário para se criar o mundo físico, o cosmos, o universo; não bastaria ter apenas a unidade, pois, somente a multiplicidade presente no Intelecto e na Alma do Mundo, é que dão suporte para a origem do cosmos físico que deriva desta última.

De acordo com o pensamento do filósofo de Licópolis há uma Alma Superior, esta permanece sempre ligada ao Intelecto e que, justamente por isso, participa do Mundo Inteligível; a Alma do Todo, por sua vez, governa todo o Mundo Sensível, e há também as Almas Particulares que estão presentes nos corpos, com isso diz-se que a Alma é uma e múltipla. Reale (2008, p. 82) vai mais adiante quando se trata da hierarquização da alma e nos apresenta três tipos de Alma: a Alma Suprema, a Alma do Todo e as Almas Particulares.

A Alma possui uma atividade que vai em duas direções: 1) por um lado ela se direciona à contemplação do Intelecto e 2) por outro, ela tende a produzir algo diverso de si e, neste caso, criar o mundo sensível, e este é criado pela *Alma do Todo* visto que a *Alma Suprema* permanece sempre ligada ao Intelecto, e as

Almas Particulares se limitam a animar os corpos produzidos no mundo sensível.

Surge então o mundo corpóreo e o que o caracteriza é a matéria, contudo o filósofo de Licópolis nos apresenta dois tipos de matéria e esta é sua grande novidade: existe a matéria inteligível e a sensível. A primeira é a que se faz presente no mundo incorpóreo que é justamente aquela potência que deriva do Uno que, sendo matéria indefinida, deve voltar-se ao seu engendrador para se definir; algo que se deve ressaltar é que esta matéria inteligível possui características que são próprias do inteligível, ela é simples, imutável e eterna. A segunda, a matéria sensível, é justamente o oposto da primeira porque é como que uma cópia daquela. Plotino vê a matéria como não-ser, não no sentido de que ela seja o nada, mas ela é por ele vista como “um outro do ser”, ou seja, a matéria inteligível é o ser e, para que seja distinta desta, a sensível precisa, necessariamente, ser diferente do ser.

É notório que Plotino desenvolve uma linha de raciocínio lógico para explicar seu pensamento. Sua especulação inicia-se com o Uno, passa pelo Intelecto (Noûs) e se conclui com a Alma, de certo que a alteração desta ordem prejudica o entendimento de todo o Sistema Plotiniano.

Esta é, portanto, a sequência de eventos, não de forma cronológica e sim lógica, que antecedem o surgimento do ser humano. O autor das *Enéadas* diz que “o homem é uma alma dotada de um corpo e este é, para aquela, como que um prisão, pois a impede de fazer aquilo que tanto almeja: retornar a vida que tinha lá em cima” (Plotino apud Ullmann, 2008, p. 258).

Deve-se levar em consideração que há três tipos e alma e, consequentemente, três tipos de homens; esses homens são também três tipos de alma, assim, os três homens são imagens das três almas de modo que o primeiro homem é a alma na sua tangência com o Intelecto, o segundo homem é o que está no meio entre o inteligível e o sensível e o terceiro e último homem é o que dá vida ao corpo.

O homem é fundamentalmente a sua alma. Todavia ele se afasta de sua origem a partir do momento que começa a se dedicar as coisas daqui de baixo, o que acaba por gerar o esquecimento de sua origem.

Se tratando da liberdade, em lugar de lhe formular uma definição, [...] “Plotino lhe aponta a finalidade, isto é, reconduzir a alma ao Uno, ao fundamento de sua existência” (Ullmann, 2008, p. 258). Dito de outra maneira, podemos dizer que a liberdade da alma, mais precisamente do homem, é fazer o caminho de retorno ao Uno, subindo de grau em grau até se unificar com o Supremo Absoluto.

Para o retorno há três caminhos: 1) as virtudes – não no sentido político

de Platão, mas como uma ajuda para dar limites aos desejos e as paixões; 2) a erótica – ligada a beleza. Por ela é possível subir os degraus da “escada da beleza” de Plotino, o primeiro a subir é o degrau dos belos costumes, depois o das obras da virtude e por fim o da beleza da alma purificada; e 3) a dialética, que se desdobra em outras três vias: a música, o amor e a filosofia – a) O músico é capaz de perceber, por sua sensibilidade sensorial, as harmonias dos sons que se apresentam; é justamente por esta sua capacidade que o músico é capaz de se elevar. b) O amante é nada mais do que aquele que é convidado a se elevar a partir da beleza das formas corpóreas à Beleza que lhe é superior, em outras palavras ele deve, a exemplo do músico, transcender do sensível ao que não é sensível. E c) o filósofo que, mais do que as vias anteriores, é o mais importante; o filósofo possui uma capacidade um tanto singular de elevação que lhe é natural. Desses três tipos de homens, músico, amante e filósofo, este último é, de certa forma, privilegiado, pois possui essa capacidade inata de elevação.

Portanto, com o presente trabalho, podemos concluir que Plotino soube dar uma resposta satisfatória ao problema do homem, bem como do surgimento de todas as coisas, do universo. Ele, convicto de seu pensamento, relatou sua própria experiência daquilo que chamou de êxtase, que seria o desejo de simplificação e de doação que a alma tem no qual o homem entra em um estado de hiperconsciência e não num estado de irracionalidade ou subracional, como pensavam muitos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARÍAS, Julián. Plotino. In: MARÍAS, Julián. **O tema do homem**. Tradução de Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Duas Cidades, 1975. p. 91-94.

PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. Tradução de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Plotino e o neoplatonismo. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990. v. 1, p. 338-355.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. A passagem da era clássica para a era helenística. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1, p. 249-252.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Os últimos desenvolvimentos da filosofia pagã antiga. In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1, p. 325-367.

REALE, Giovanni. Plotino e o neoplatonismo. In: REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008. v. 8.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. O homem e a liberdade em Plotino. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 38, n. 160, p. 252-269, maio/ago. 2008.

Recebido em: 02/09/2025

Aprovado em: 17/12/2025

O RETORNO DA PESSOA: a noção de pessoa segundo o personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, frente à crítica de Paul Ricoeur ao personalismo metafísicos e antropológicos

THE RETURN OF THE PERSON: the notion of the person according to Karol Wojtyła's modern ontological personalism, in light of Paul Ricoeur's critique of personalism.

Helder Machado Passos¹

Rita de Cássia Oliveira²

Hugo Pinheiro Costa³

RESUMO: A filosofia personalista conheceu ao longo de seu desenvolvimento uma série de autores, fontes de inspiração, correntes, fases e críticas, acontecimentos que corroboram para a sua consolidação e reestruturação. Dentre as críticas levantadas, temos a de Paul Ricoeur, que afirma a incapacidade do movimento empreendido por Emmanuel Mounier de alcançar seus objetivos, declarando sua morte e o necessário retorno da pessoa, que só seria possível segundo um estatuto epistemológico sólido a partir do conceito central do personalismo – a noção de pessoa. Entretanto, passados alguns anos da morte de Mounier, o personalismo recebeu algumas contribuições de outros autores, dentre os quais se destaca Karol Wojtyla, que buscou confluir a filosofia do ser com a filosofia da consciência de modo a consolidar uma nova antropologia. Partindo dessas inquietações, o presente trabalho se propõe a apresentar como o personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, centrado no conceito de pessoa, se coloca frente à noção de pessoa e as críticas levantadas por Paul Ricoeur ao personalismo? Para atingir esse objetivo, começaremos por identificar a noção de pessoa adotada por Paul Ricoeur, bem como a crítica que desenvolve ao personalismo, recorrendo principalmente às obras como, *Note sur la personne* (1936), *Une Philosophie Personneliste* (1950) e *Morre o personalismo, volta a pessoa* (1983). De modo que em, seguida se compreenda a antropologia personalista desenvolvida pelo personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, na obra *Pessoa e Ação* (1969), o que permitirá analisar como o personalismo ontológico moderno de Wojtyla se posiciona frente a crítica de Paul Ricoeur. Por fim, espera-se que a presente pesquisa seguindo estes passos, e adotando ainda como referencial teórico as obras *El personalismo ontológico*.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2012). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão e Professor do mestrado acadêmico em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL). E-mail: helder.passos@ufma.br.

² Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Membro fundadora da Rede Brasil Ricoeur. Pertence à Diretoria da Rede Brasil Ricoeur. Professora Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia (PPGFIL). E-mail: rc.oliveira@ufma.br.

³ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Pós-graduado em Docência do Ensino Superior (FOCUS) e graduado em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA), atual Faculdade Católica do Maranhão. costa.hugo@discente.ufma.br.

gico moderno I (2015) e *Introdução ao personalismo* (2028) de João Manuel Burgos, levando a apresentação da antropologia personalista de Wojtyla segundo uma noção de pessoa e um estatuto epistemológico mais robusto, que incorpora elementos da crítica de Ricoeur e contribui para a consolidação da noção de pessoa humana, e da própria filosofia personalista.

Palavras-chave: Pessoa, Paul Ricoeur, Karol Wojtyla, Personalismo.

ABSTRACT: Throughout its development, personalist philosophy has encompassed a variety of authors, sources of inspiration, currents, phases, and critiques—factors that have contributed to both its consolidation and its restructuring. Among the criticisms raised is that of Paul Ricoeur, who argues that the movement undertaken by Emmanuel Mounier was unable to achieve its objectives, declaring its death and calling for a necessary “return of the person,” which, according to him, would only be possible on the basis of a solid epistemological framework grounded in the central concept of personalism—the notion of the person. However, some years after Mounier’s death, personalism received significant contributions from other authors, among whom Karol Wojtyła stands out. Wojtyła sought to bring together the philosophy of being and the philosophy of consciousness in order to consolidate a new anthropology. In light of these concerns, the present study aims to show how Karol Wojtyła’s modern ontological personalism, centered on the concept of the person, positions itself in relation to the notion of the person and to the criticisms raised by Paul Ricoeur against personalism. To achieve this objective, we will begin by identifying the notion of the person adopted by Paul Ricoeur, as well as the critique he develops of personalism, drawing primarily on works such as *Note sur la personne* (1936), *Une philosophie personnaliste* (1950), and *The Death of Personalism, the Return of the Person* (1983). Subsequently, we will examine the personalist anthropology developed by Karol Wojtyła’s modern ontological personalism, particularly in *Person and Act* (1969), which will allow us to analyze how Wojtyła’s position responds to Ricoeur’s critique. Finally, following these steps and adopting as a theoretical framework the works *El personalismo ontológico moderno I* (2015) and *Introducción al personalismo* (2028) by João Manuel Burgos, this research seeks to present Wojtyła’s personalist anthropology based on a notion of the person and a more robust epistemological framework, one that incorporates elements of Ricoeur’s critique and contributes to the consolidation of the notion of the human person and of personalist philosophy itself..

Keywords: Person; Paul Ricoeur; Karol Wojtyła; Personalism.

1 INTRODUÇÃO

Em 1950, após a morte de Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur publicou *Une philosophie personnaliste*, obra em que declara consumada a produção do autor francês. Essa constatação lhe permitiria realizar um panorama geral sobre o movimento inaugurado por Mounier. Nesse movimento, mais do que um filósofo ou um pai de uma filosofia, Mounier é identificado como sendo “o pedagógico, o educador de uma geração” (Ricoeur, 1950, p. 862, grifo do autor), tese defendida ao longo de toda a obra.

Passados mais de trinta anos, Paul Ricoeur redige outra obra, que já em seu título carrega sua tese fundamental, “Morre o personalismo, volta a pessoa” (1983), empreendendo, mais uma vez, uma compreensão panorâmica do movimento de Mounier. A obra, produzida alguns anos após a morte do pedagogo francês, contribui para a compreensão de dois elementos principais que fundamentam sua tese: a má escolha do termo “ismo” para a nomenclatura do movimento e a não competitividade do personalismo frente a outros “ismos” aos quais buscava se contrapor. Esses elementos ajudam a identificar a tese apresentada na obra, segundo a qual a morte do personalismo é atestada por sua incapacidade de competitividade diante do que Ricoeur chamou de “batalha do conceito”, sendo necessário repensar o conceito de pessoa que, ainda pertinente à batalha do conceito, necessitava de um estatuto epistemológico apropriado.

A crítica de Ricoeur sustenta-se ainda em uma terceira obra, intitulada *Abordagem da pessoa* (1990), escrita posteriormente à obra de 1983. Nela, o filósofo retoma seu debate sobre a noção de pessoa, buscando consolidar ainda mais um estatuto epistemológico para essa noção, o que o faz com base em três elementos: a linguagem, a ação e a narrativa. Pode-se, portanto, afirmar que a crítica de Paul Ricoeur ao personalismo se fundamenta em uma questão central: a falta de um estatuto epistemológico que, não possuindo uma fundamentação clara e robusta, torna-se incapaz de concorrer com outras compreensões antropológicas. Entretanto, o personalismo posterior a Mounier conheceu muitos outros autores, fases, sistematizações, críticas, adaptações e linhas de interpretação, de modo que se faz oportuno, mais uma vez, adotar a posição de Ricoeur e avaliar o personalismo moderno, buscando compreender se a falta de um estatuto epistemológico continua a declarar a morte da filosofia personalista ou se, por outro lado, o desenvolvimento da filosofia personalista foi direcionado à adoção de pressupostos e fundamentos epistemológicos que lhe permitam continuidade na batalha do conceito.

Dentre os desdobramentos da filosofia personalista, optou-se por recorrer ao personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla (1920-2005), filóso-

fo polonês que, de acordo com Juan Manuel Burgos, propõe uma antropologia original, potente e sistemática, fruto da união metodológica que realiza entre “fenomenologia e pensamento clássico, fundamentalmente tomismo. E essa é, justamente, a perspectiva que me parece mais adequada e potente para promover um personalismo no século XXI” (Burgos, 2015, p. 10). Burgos é claro ao identificar as novidades da filosofia personalista de Wojtyla.

Segundo essas perspectivas, o presente artigo apresenta como problema central a investigação de como o personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, centrado no conceito de pessoa, se apresenta frente às noções e críticas levantadas por Paul Ricoeur ao personalismo. Para isso, desenvolver-se-á em três momentos: no primeiro, identificar-se-á a noção de pessoa adotada por Paul Ricoeur, bem como a crítica que desenvolve ao personalismo, de acordo com as obras *Note sur la personne* (1936), *Une philosophie personnaliste* (1950) e *Morre o personalismo, volta a pessoa* (1983); em seguida, buscar-se-á compreender a antropologia personalista desenvolvida pelo personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla, a partir da obra *Pessoa e Ação*, o que permitirá analisar como o personalismo ontológico moderno de Wojtyla se posiciona frente à crítica de Paul Ricoeur. Espera-se que, seguindo esses passos e adotando ainda como referencial teórico as obras de Juan Manuel Burgos, seja possível apresentar a antropologia personalista de Wojtyla segundo uma noção de pessoa e um estatuto epistemológico únicos e robustos, que incorporam elementos da crítica de Ricoeur e contribuem para a consolidação e o aprimoramento da noção de pessoa humana e da própria filosofia personalista.

2 A CRÍTICA DE PAUL RICOEUR

Para compreender a crítica desenvolvida por Paul Ricoeur ao personalismo, faz-se oportuno identificar qual a noção empregada por ele à noção de “pessoa”, haja vista que toda a vasta bibliografia de Ricoeur envolve, em parte, ou cita a pessoa, sendo oportuno questionar o que o autor comprehende por pessoa. Para isso, recorremos à primeira de suas obras sobre o conceito, o ensaio intitulado *Note sur la personne*, publicado em 1936 na revista teológica *Le Semeur* (O Semeador), no qual apresenta de que modo a noção de pessoa ultrapassa a noção de indivíduo.

Já nas primeiras linhas da obra, Ricoeur assinala um fato que justifica a sua escrita, que seria o fato de “estamos testemunhando neste momento a restauração da noção de pessoa” (Ricoeur, 1936, p. 437). Há de se destacar que o ensaio é publicado no meio do que ficou conhecido como o despertar personalista, que corresponde a um conjunto de movimentos de natureza social, política e

filosófica (Burgos, 2018), como, por exemplo, a publicação da obra *Revolução personalista e comunitária* (1935), primeira obra do personalismo de Mounier, e o lançamento da revista *Esprit* (1934), dedicada a publicações de cunho personalista. Todos eles são eventos que levam a um terreno favorável à recepção e ao desenvolvimento do personalismo de Mounier.

Neste contexto, Ricoeur empreende a obra buscando caracterizar a noção de pessoa, que não seria um temperamento nem um caráter e, por isso mesmo, não é um indivíduo, ao opor-se aos termos usados, que privilegiam ou sublinham determinadas capacidades ou elementos do ser humano, como as suas habilidades ou forças biológicas. Ricoeur afasta-se de uma posição que reduz “a pessoa à figura do indivíduo analisável” (Cristiano e César, 2024, p. 29) e aproxima-se de uma postura que busque compreendê-la segundo uma visão integral. É neste sentido que entendemos a afirmação de Ricoeur ao dizer que “na medida em que o homem é objeto de ciência, ele não é uma pessoa” (Ricoeur, 1936, p. 338), posição que explicará posteriormente a adoção da noção de atitude, bem como a afirmação da ausência de um estatuto epistemológico seguro do personalismo de Mounier, uma vez que lhe falta um método, de modo a não instrumentalizá-lo como um objeto.

Cabe ainda destacar que o ensaio apresenta alguns elementos singulares da pessoa, como o ato, fruto do movimento livre que encontra na pessoa a sua fonte e que, por isso mesmo, pede dela responsabilidade, de acordo com Ricoeur (1936, p. 439): “a pessoa age e não é atuada”, tem como fonte de sua ação ela mesma. É neste ponto que o autor, mais uma vez, reafirma sua compreensão ao afirmar que a pessoa e o ato não podem ser objeto de uma ciência. Partindo do ato, Ricoeur assinala outros três traços da singularidade da pessoa, que a manifestam enquanto tal: são eles a vocação – entendida enquanto chamado –, o engajamento – como compromisso para com a atividade à qual é chamada –, e o testemunho – a encarnação, na história, desse compromisso. Dessa maneira, os “seus atos são testemunhos de sua vocação tornada engajada” (Cristiano e César, 2024, p. 32). Estes elementos de singularidade são específicos de seu ser pessoal, que a torna única, mas que, ainda assim, não são reduzidos a ela.

2.1 Uma filosofia personalista

Apesar de o ensaio sobre a pessoa já apresentar alguns elementos da crítica de Ricoeur ao personalismo, é somente em *Une Philosophie Personneliste*, obra publicada em 1950, que o filósofo apresenta uma análise mais específica sobre o personalismo, que fundamentou a sua crítica futura, haja vista que, neste período, o movimento inaugurado já tinha se consolidado, além de um outro

importante acontecimento: a morte de Mounier. O personalismo não era mais um movimento inicial, tal como foi durante a escrita do ensaio em 1936. Muito já havia sido escrito sobre o personalismo, sendo necessário, agora, iniciar o que Ricoeur (1950, p. 860) chamou de “a única história possível”, que é o caminho da interpretação dos seus leitores.

Ricoeur empreende uma leitura hermenêutica da obra de Mounier e começa resgatando a atuação na revista *Esprit*, onde, de acordo com ele, se caracterizou o modus operandi de Mounier, justamente em uma perspectiva de afastamento das universidades, buscando responder a um sentimento de crise e propor, a partir dela, uma nova civilização, sendo esta última o objetivo primeiro do personalismo. Somente deste modo comprehende-se a afirmação de Ricoeur de que, mais do que um filósofo, “Emmanuel Mounier foi o pedagogo, o educador de uma geração” (Ricoeur, 1950, p. 862), sendo, por isso mesmo, promotor de um despertar, colocando-se longe de sistematizações e definições, ainda que, segundo Ricoeur, tenha ajudado a oferecer uma matriz filosófica (Ricoeur, 1950) que, servindo como orientação, não fechou o personalismo em linhas deterministas, mas norteou suas várias linhas de interpretação em direção à pessoa. Como um educador, Mounier “soube reunir o significado multidimensional do tema da pessoa” (Ricoeur, 1950, p. 887).

Após esta análise geral sobre a obra de Emmanuel Mounier e passados mais de trinta anos, o hermeneuta francês retorna ao movimento inaugurado pelo educador francês em Morre o personalismo, volta a pessoa (1983), onde, de acordo com Juan Manuel Burgos, este retorno objetiva “fazer uma avaliação e um diagnóstico desse grande projeto, e expressar suas conclusões” (Burgos, 2018, p. 204), e isso se deve ao tempo passado, tanto entre o despertar personalista quanto entre a morte de Mounier.

A avaliação de Ricoeur inicia com a constatação do que, para ele, é um dos erros de Mounier, isto é, a adoção do termo “ismo” na nomenclatura do movimento, erro este que conduz a um outro mais fundamental, que é a não competitividade teórico-conceitual do personalismo,

[...] diante de outros ‘ismos’ da época: o marxismo e o existentialismo. [...] sua tese é que, nessa confrontação com duas filosofias duras, o personalismo sucumbiu com facilidade porque não dispunha de instrumentos conceituais para sustentar uma batalha consistente [...]. Neste marco, [...] Ricoeur certifica o fim do personalismo, e propõe como alternativa a fecundidade do conceito de pessoa (Burgos, 2018, p. 204-205).

Conforme Ricoeur, falta, portanto, ao personalismo um estatuto epistemológico robusto, capaz de apresentá-lo como uma via frente aos outros “ismos”, o que torna o personalismo nos moldes de Mounier um empreendimento fracassado. Entretanto, não é fracassada a adoção da noção de pessoa, pois, de

acordo com Ricoeur, “se volta a pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os embates jurídicos, políticos, econômicos e sociais [...] um candidato melhor do que todas as outras entidades” (Ricoeur, 1996, p. 158), tais como: consciência, sujeito, indivíduo e eu. Entretanto, um problema surge: como falar de pessoa sem uma clara referência ao personalismo – o despertar que reapresentou o termo até então esquecido? Ricoeur busca responder a esta indagação recorrendo à noção da pessoa como uma atitude, que Burgos (2018, p. 205) explica ao afirmar que,

[...] o conceito de ‘atitude-pessoa’ é ambíguo, mas entende que esse problema pode ser superado outorgando-lhe um estatuto epistemológico consistente em estabelecer uma pré-compreensão que determine a orientação das investigações. Seria o foco de uma ‘atitude’ à que podem corresponder ‘categorias’ múltiplas e muito diferentes.

Dessa maneira, a noção de pessoa não é tratada segundo uma posição filosófica acabada e abstrata, mas, sim, conforme uma compreensão mais concreta, saindo de “conceitos tradicionais antropológicos” (Carneiro; Oliveira; Tielliet. 2023, p. 203) e adotando postulados próprios, com “premissas diferentes [...] de cada investigador, que deveriam ter, isso sim, os traços comuns” (Burgos, 2018, p. 205). Ricoeur cita um dos dois destes focos: a crise - entendida enquanto posição real e concreta, e o engajamento - entendido como envolvimento pessoal com uma causa. Antes, no entanto, de concluir a obra, Ricoeur assinala que a morte do personalismo, e toda a crítica que desenvolve a partir desta sentença deve orientar ainda mais reflexões (Ricoeur, 1996), suscitando elementos que não foram por ele elaborados. Nas linhas finais da obra, ele apresenta uma citação de Mounier, que afirma:

Assistimos [...] às primeiras sinuosidades de uma marcha cílica na qual as explorações desenvolvidas até o extremo só são abandonadas para ser reencontradas mais tarde e mais longe, enriquecidas por esse esquecimento e pelas descobertas das quais o esquecimento libertou o caminho (Mounier, 1970, p. 11).

A frase citada acentua a capacidade de transformação que o tempo e que os processos podem fazer às coisas, mas também à própria filosofia. Em 1990, Ricoeur retornaria a mesma citação em sua obra “Abordagens da pessoa”, onde mantém a noção da pessoa enquanto atitude e apresenta outras características que lhe são próprias, de modo a oferecer um fundamento ainda maior, tais como: a linguagem, a ação e a narrativa. Entretanto, os outros desenvolvimentos de Ricoeur, a partir dessas características, conduziram pouco a pouco ao que poderia ser considerado como uma antropologia ricoeuriana, que, por não ser objeto de estudo deste artigo, não serão especificados. Limitamo-nos a apresentar e compreender a crítica que desenvolve ao personalismo, ligada ao seu substrato

epistemológico, fazendo-se oportuno, agora, compreender qual a noção de pessoa para o personalismo ontológico moderno de Wojtyla.

3 O PERSONALISMO ONTOLÓGICO MODERNO DE WOJTYLA

O despertar personalista iniciado por Emmanuel Mounier não se prendeu às suas proposições. Como o próprio Ricoeur reconheceu, o filósofo francês ofereceu uma matriz filosófica que permitiu a tantos outros autores desenvolverem o personalismo, de modo que o personalismo chega a outros autores aproximando-se/ou distanciando-se de correntes, adotando pressupostos e métodos, consolidando-se, assim, segundo várias correntes que compartilham elementos comuns. A sistematização destas correntes não foi uma constante durante o desenvolvimento do personalismo. Desta maneira, adotaremos, para fins metodológicos, a estruturação e a sistematização realizada por Juan Manuel Burgos, onde as características principais do personalismo seriam:

[...] a pessoa como eu e quem, a afetividade e a subjetividade, a interpessoalidade e o caráter comunitário, a corporalidade, a tripartição da pessoa em nível somático, psíquico e espiritual, a pessoa como homem e mulher, a primazia do amor, a liberdade como autodeterminação, o caráter narrativo da existência humana, a transcendência como relação com um Tu, etc. (Burgos, 2018, p. 211, grifo do autor).

Desta maneira, o postulado fundamental do personalismo é a noção de pessoa, sobre a qual são teorizados todos os demais elementos. Ainda de acordo com Burgos, são três as principais correntes nas quais o personalismo se desenvolveu, de modo a relacionar-se com estes elementos; são elas: o personalismo comunitário, profundamente ligado às contribuições e postulados elaborados por Mounier; o personalismo dialógico, orientado para o caráter interpessoal; e o personalismo ontológico, dividido em dois grupos: o do personalismo ontológico clássico, que incorpora elementos da filosofia clássica, e o personalismo ontológico moderno, que incorpora elementos da filosofia clássica e moderna, tendo como principal representante Karol Wojtyla.

Nascido em um dos países do leste europeu que, ao longo dos anos, ficou conhecido pela crescente de invasões, guerras, repartições e conflitos em seu território, Karol Joseph Wojtyla cresceu em meio às histórias e lutas que envolvem a Polônia. Durante o século XX, o país sofreu a ocupação nazista e o levante do regime comunista, segundo os moldes e o controle da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Durante estes anos, a cultura, a história e a religião foram subjugadas em nome do ideal revolucionário; o pessoal era abnegado em detrimento do coletivo; a pessoa humana era um produto do *Reich* alemão ou

do ideal socialista da URSS. Frente a estes ideais coletivistas e individualistas, e buscando respondê-los, a Igreja da Polônia incentivou a formação intelectual como caminho de superação das distorções políticas e filosóficas. Wojtyla é filho deste movimento.

O filósofo personalista apaixonou-se, desde muito novo, pelo teatro; formou, junto a amigos, um movimento clandestino que buscava preservar a literatura polonesa nos anos mais duros da invasão nazista, sendo tratado como “socialmente útil” por trabalhar em uma pedreira. Neste mesmo período, adentra no seminário clandestino e começa sua formação para ser padre. Neste mesmo ano, as tropas do Exército Vermelho da URSS expulsaram os nazistas e ocuparam o controle do país. As novas restrições continuarão levando Wojtyla a estudar e a se ordenar clandestinamente; após a ordenação sacerdotal, é enviado a Roma para o doutorado em filosofia e teologia moral. Ao retornar à Polônia, começa sua atividade pastoral, que o conduz, pouco a pouco, ao problema da pessoa. De acordo com ele,

Naqueles anos, a coisa mais importante para mim se tornara os jovens, que me colocavam não tanto perguntas sobre a existência de Deus, *mas questões precisas sobre a forma de viver*, ou seja, sobre a maneira de enfrentar e resolver os problemas do amor, e do matrimônio, bem como os relacionados com o mundo do trabalho (João Paulo II, 1994, p. 185-186, grifo do autor).

A vivência pastoral¹ de Wojtyla como jovem sacerdote o conduz à necessidade de responder aos problemas a que estavam envolvidos os poloneses. A prática o leva a necessidade de teorizar, o que o faz precisamente através da obra *Pessoa e Ação* (1969). De acordo com Burgos, Wojtyla não buscou “desenvolver uma teoria personalista, mas sim uma antropologia” (Burgos, 2015, p. 11)², respondendo ao problema da pessoa, com uma nova antropologia que conseguisse reapresentar o homem ao próprio homem (Wojtyla, 2021)³. Para isso, Wojtyla adotou um caminho que se integra à filosofia do ser com a filosofia da consciência, pois seus estudos em Roma apresentaram-lhe a fenomenologia, que, incorporada aos elementos de sua formação tomista, poderia consolidar uma nova antropologia.

Esta nova antropologia deveria, no entanto, estar ancorada no conceito de pessoa, que, para Wojtyla, é precisamente a compreensão do ser humano enquanto “alguém” e não algo, não um indivíduo, não uma racionalidade (Wojtyla, 2021). Segundo Burgos, a antropologia personalista de Wojtyla apresenta-se como original por ser “resultado de uma fusão original de fenomenologia e pensamento clássico, fundamentalmente tomismo.

¹ Esta prática envolve tanto a atuação pastoral nas comunidades e no acompanhamento de jovens, quanto o seu acompanhamento a paróquia universitária e a sua própria atuação como professor na Universidade Jaguelônica.

² Todas as citações dessa obra são tradução nossa.

³ Todas as citações dessa obra são tradução nossa.

É essa justamente a perspectiva que me parece mais adequada e potente para promover um personalismo no século XXI" (Burgos, 2015, p. 11). Distante-mente das outras correntes do personalismo, Karol Wojtyla, não promoveu uma simples continuidade à obra de Mounier, personalismo comunitário, ou com o personalismo dialógico e clássico, ao contrário: buscou confluir elementos de modo a apresentar uma filosofia mais sistemática, chamada por Burgos de personalismo ontológico moderno.

Buscando evidenciar as características da filosofia personalista ontológico-moderna, segundo os desdobramentos teórico-filosóficos de Wojtyla, Burgos apresenta a relevância da integração realizada entre a filosofia do ser e a filosofia da consciência, de modo a obter "uma nova síntese que supere a ambas" (Burgos, 2025, p. 12), entretanto esta não é sua única característica. O personalismo comunitário acentua o campo teórico, compreendendo que a atuação social, deve começar por meio do âmbito acadêmico elemento fundamentalmente contrário à compreensão de Mounier. Outro elemento é a posição que ocupa a interpessoalidade, entendida como elemento constitutivo do ser pessoa, mas anterior a ela, de modo que "a pessoa tem prioridade sobre a relação" (Burgos, 2015, p. 14). Dois outros elementos distinguem ainda o personalismo contemporâneo, são eles: a relação entre personalismo e fenomenologia e a negação de todo e qualquer idealismo.

O primeiro, acentua justamente que a filosofia personalista não segue a adoção de uma *epoché*, mas, sim, a experiência como ponto de partida, que, segundo Wojtyla, é um processo cognitivo, rico, único, irrepetível, intransferível e complexo, levando-o a afirmar que o "objeto da experiência não é só o fenômeno sensível transitório, mas também o próprio homem que se revela a partir de todas as experiências e ao mesmo tempo, está em cada uma delas" (Wojtyla, 2021, p. 34). A experiência integral do homem, é, portanto, adotada como via de acesso para o ser humano. O segundo, corresponde à negação de proposições idealistas e está ligada a adoção desta posição realista adotada por Wojtyla a partir da experiência integral do ser humano.

Partindo destes elementos que compõem a corrente do personalismo ontológico moderno, pode-se desenvolver alguns elementos específicos do desdobramento da antropologia personalista, de modo a apresentar a sua especificidade. Como identificado anteriormente, faremos isto, recorrendo a obra *Pessoa e Ação*, na qual, a partir da experiência integral, Karol Wojtyla, traça os elementos fundamentais de sua antropologia, como a ação humana, entendida como "momento particular na apreensão - ou seja, na experiência - da pessoa" (Wojtyla, 2021, p. 43), que entendida como uma atividade, é fruto da atuação do próprio ser humano, não podendo ser atribuída a nenhum outro agente (Wo-

jtyla, 2021), somente assim pode-se compreender a afirmação de que a pessoa pressupõe a ação. Afirmação esta que se torna a compreensão metodológica de toda a obra, entendida como “um estudo da ação que revela a pessoa, ou seja, um estudo da pessoa através da ação” (Wojtyla, 2021, p. 44), sendo a ação momento de revelação da pessoa.

A ação aqui é entendida segundo a referência ao conceito aristotélico-tomista “*actus humanus*” fruto da atividade consciente, que expressa o dinamismo próprio do ser humano como pessoa, que, para o pensamento wojtylian, “atua conscientemente, tem conhecimento de que está atuando e de que é ela quem está atuando. A consciência é, portanto, um aspecto constitutivo da estrutura dinâmica da pessoa em ação” (Silva, 2005, p. 31), e como aspecto constitutivo possibilita um olhar do próprio ser humano como sujeito da ação, possuidor de uma subjetividade e possuidor de limitações. Buscando distanciar-se de uma compreensão idealista da consciência, que reduz a pessoa à consciência. Wojtyla apresenta as limitações que lhe são próprias.

A compreensão do ser humano como causador de sua ação, leva também o reconhecimento de dinamismos em que o ser humano não é o seu agente, experimentando-as como algo que “simplesmente ocorreu no homem, mais do que o causado” (Wojtyla, 2021, p. 114). O ato seria assim fruto tanto do “ocorrer” quanto do “atuar”, sendo ambos frutos do ser humano, mas experimentados de forma diferente: o primeiro como fruto da passividade, e o segundo da eficácia, como ato querido pela pessoa. O dinamismo, isto é, aquilo que é fruto do ocorrer e do atuar, é parte da estrutura do ser humano, ligado profundamente com outros dinamismos como a sua estrutura biológica, as emoções, as paixões, ao devir.

A conceituação do dinamismo e do devir levam a um outro aspecto da pessoa, que é a liberdade. É por meio da liberdade que a pessoa atuando, torna-se “alguém”, determina-se, de modo que é a ação, expressão deste movimento voluntário. Nos moldes de Wojtyla, isso implica a estrutura de autodeterminação da pessoa, que “é quem possui a si mesmo e ao mesmo tempo é possuída só e exclusivamente por si mesma” (Wojtyla, 2021, p. 170), porque se possui e não é possuída por ninguém é que a pessoa pode determinar-se. Este é o postulado de autopossessão (não ser possuído e se possuir) e autogoverno (por se possuir pode governar-se), que como capacidades incomunicáveis da pessoa, formam a sua autodeterminação, que contrasta com o impulso, justamente pelo papel que possui a volição. O ser humano é constituído, portanto, não de impulsos, mas de tendências que podem orientá-lo, mas não o condicionar.

A autodeterminação está desta maneira ligada à autorrealização da pessoa, pois “realizar uma ação, não significa somente ser seu autor. A realização

é algo coordenado com a autodeterminação. [...]. O homem, quando é autor de uma ação, simultaneamente se realiza a si mesmo" (Wojtyla, 2021, p. 228). A autodeterminação, segundo todos estes elementos que pressupõe, realiza a pessoa, fazendo-a "alguém" e não algo, de modo que negar esta estrutura é negar a pessoa. No entanto, a realidade dinâmica do ser pessoa não se encerra aí. A pessoa possui elementos que lhe são próprios, que a envolvem por meio de sua integração com a ação, isto é, a ação torna-se meio de ligação entre os vários elementos do dinamismo da pessoa, seus dinamismos psicossomáticos, como a própria somática - entendida como a estrutura material interna e externa do corpo como meio e terreno da ação, bem como o psiquismo, que expressa "as manifestações da vida humana que, em si mesma, são imateriais e incorpóreas" (Silva, 2005, p. 86), como as emoções, e as funções psíquicas.

Dessa forma, é perceptível o distanciamento entre as formulações de Mounier e o personalismo de Wojtyla, pois este último consolida-se segundo bases filosóficas mais determinadas, caracterizando-se por uma preocupação que é também prática, haja vista que é a atuação pastoral que o leva à teoria, mas que busca bases teóricas sólidas para se apoiar. Sendo estas o eixo fundamental de distinção da filosofia personalista de Wojtyla com outros autores e correntes.

4 O PERSONALISMO ONTOLÓGICO MODERNO E A CRÍTICA DE RICOEUR

Tendo sido apresentada a crítica de Paul Ricoeur, bem como a antropologia personalista de Wojtyla, a partir do conceito de pessoa, faz-se necessário analisar de que modo se apresenta o personalismo ontológico moderno inaugurado por Wojtyla frente à crítica de Paul Ricoeur, da carência de um estatuto epistemológico para o personalismo. Segundo Burgos, o Personalismo Ontológico Moderno é a perspectiva mais adequada e potente para promover uma continuidade da filosofia personalista no século XXI (Burgos, 2015). Sua tese se ancora na compreensão dos postulados filosóficos adotados e incorporados. Segundo ele,

[...] em nossa civilização contemporânea somente uma filosofia poderosamente articulada e com autoconsciência de si mesma pode estar em condições de apontar a sociedade a luz que necessita para a resolução de seus problemas, o que só a filosofia pode dar (Burgos, 2015, p. 13).

Burgos sinaliza, assim, a importância de uma filosofia comprometida, sólida, articulada, que, de outra maneira, "só pode conduzir, de novo, à perda da 'batalha do conceito'" (Burgos, 2015, p. 13). Ao recordar a "batalha do conceito", retoma diretamente a crítica de Paul Ricoeur, da carência de um estatuto epis-

temológico para o personalismo. Fazendo, assim, uma distinção entre o personalismo comunitário e o personalismo ontológico moderno, no qual o primeiro não estaria articulado nem possuiria uma autoconsciência de seus pressupostos, capacidades e limites, justamente porque distancia-se do saber filosófico. Por outro lado, o segundo apresenta justamente estas características, por estar ancorado em postulados filosóficos sólidos, principalmente a partir do conceito de pessoa, ancorado nos elementos já apresentados, que fundamentam uma antropologia de forma muito específica.

Quando Paul Ricoeur apresenta, em *Morre o Personalismo, renasce a pessoa*, sua tese de que a morte de Mounier significaria a morte do próprio personalismo e o renascimento da pessoa, ele o faz a partir da compreensão do limite teórico que possui o movimento de Mounier, a carência que possui de um estatuto epistemológico consistente, fazendo Ricoeur adotar a compreensão da atitude-pessoa, onde “todas as categorias novas nascem de atitudes que são tomadas na vida e que, pela espécie de pré-compreensão que lhes está ligada, orientam a busca de novos conceitos que seriam suas categorias apropriadas” (Ricoeur, 1996, p. 158). Desta maneira, a compreensão da atitude-pessoa seria a adoção de elementos pertinentes à vida humana, em sua concretude, que vão conferir um robustecimento epistemológico concreto, o que possibilita falar de pessoa sem uma clara referência ao personalismo, graças às novas referências.

Se analisarmos o personalismo de Wojtyla a partir desta compreensão de atitude-pessoa, torna-se perceptível a sua adoção de linhas teóricas próprias, distintas do personalismo comunitário, onde a pessoa é um “quem” e não “algo”, sendo um ser concreto, o que implica na adoção da experiência integral do ser humano como metodologia, experiência esta que é única e irrepetível. O personalismo de Wojtyla busca uma compreensão da pessoa através da ação, de modo que a ação humana revela a pessoa, seguindo o caminho inverso até então desenvolvido, que era da pessoa à ação. A escolha de um caminho inverso está diretamente ligada à compreensão dos dinamismos que lhe são próprios, como a volição, a autodeterminação, a autopossessão, o autogoverno, a autorrealização, a decisão etc., elementos da pessoa humana que expressam o seu ser pessoal, expressam sua singularidade e que, mesmo assim, não são reduzidos a ela.

A expressão da pessoa através da ação, como visto, é reflexo desta busca de uma antropologia real, concreta e próxima de uma perspectiva integral da pessoa, que respeite e reconheça suas potencialidades e dinamismos. No desenvolvimento da noção ricoeuriana, isso se apresenta no ato, na encarnação, na vocação, na crise, no engajamento e demais elementos que são utilizados por Ricoeur para apresentar a singularidade da pessoa. Tanto Ricoeur quanto Wojtyla escolhem o ato como primeiro elemento da singularidade humana a

ser identificado, entretanto assumem posições distintas. Ricoeur afirma que o ato, assim como a pessoa, não podem ser objetos da ciência, porque o processo científico levaria a uma despersonalização (Ricoeur, 1936); já Wojtyla recorre à ação, justamente por compreender que ir à pessoa segundo uma metodologia científica a negaria, sendo necessário um método próprio, que reconheça a especificidade da investigação que envolve a pessoa humana.

Podemos, desta maneira, afirmar que o personalismo ontológico moderno adota uma compreensão da pessoa específica e moderna, que integra a objetividade e a subjetividade e que busca uma compreensão integral a partir da experiência humana. Desse modo, segundo postulados que lhe são próprios, o personalismo ontológico moderno de Karol Wojtyla oferece à noção de pessoa um estatuto epistemológico que lhe permita não só dedicar-se à “batalha do conceito”, mas também colocar-se como perspectiva filosófica para o século XIX (Burgos, 2015). Ambas as realidades são possíveis graças a um esforço de sistematização. Wojtyla, na introdução de *Pessoa e Ação*, apresenta a necessidade de uma metodologia que envolvesse a pessoa segundo uma compreensão integral, que se realiza precisamente por meio da experiência humana, onde “o homem, descobridor de tantos mistérios da natureza, necessita incessantemente ser descoberto ele mesmo de novo” (Wojtyla, 2021, p. 58). A atualidade do problema convoca a necessidade de uma nova antropologia, e é precisamente isto que o personalismo ontológico moderno de Wojtyla buscou consolidar.

5 CONCLUSÃO

Pode-se, em caráter final, recapitular que a crítica de Ricoeur se sustenta em duas proposições básicas. A primeira é que o movimento personalista encontra seu fim com a morte de Mounier, justamente por não ter um estatuto epistemológico consolidado; e a segunda é o retorno da pessoa, justificado pelo autor devido à noção de pessoa, que “continua sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais evocados em outro lugar; quero dizer, um candidato melhor do que todas as outras entidades que foram levantadas pelas tormentas culturais” (Ricoeur, 1996, p. 158). Ricoeur reconhece, desta forma, a relevância da noção para os debates que envolvem, partem ou chegam a questões antropológicas, reconhecimento este que está presente nele desde sua primeira obra sobre o tema – *Note sur la personne* –, onde afirma que essa noção pode superar as limitações de outros termos, sendo, para isso, fundamental a garantia de um estatuto epistemológico forte, capaz de se colocar em meio à tormenta cultural na qual estava envolto o século XX.

A crítica ricoeuriana sobre o personalismo não buscou suprimi-lo en-

quanto movimento, mas sim validar uma certeza: a sua incapacidade de responder à tormenta cultural. O movimento avaliativo de Ricoeur viabilizou um processo de maturação filosófica, ainda que não por todos os autores ou correntes. O reconhecimento de Emmanuel Mounier como pedagogo de uma geração leva-nos a compreender que, posterior à sua morte, morreu um modo muito específico de se fazer filosofia personalista – segundo aqueles moldes de afastamento das universidades, abnegação da sistematização e outros elementos que lhe são característicos; entretanto, isso não significou a morte da matriz filosófica por ele iniciada. Pelo contrário, a morte de Mounier estabeleceu-se como o ponto de partida para novas formulações, seja em uma perspectiva comunitária, inspirada no próprio Mounier, seja no personalismo ontológico moderno de Wojtyla.

Podemos acentuar, assim, que a crítica de Ricoeur continua sendo pertinente para a promoção de uma avaliação da filosofia personalista, de modo que, a partir dela, se consolide uma postura de avaliação, atualização e sistematização, de modo a garantir sua relevância teórica e a continuidade da “batalha do conceito”. De igual modo, pode-se observar que o personalismo ontológico moderno de Wojtyla respondeu a esta crítica, ainda que indiretamente, ao objetivar uma filosofia personalista mais robusta, sistemática, concisa e capaz de responder aos problemas ordinários, confrontando-se com concepções antropológicas distorcidas, tais como os individualismos e os coletivismos, de modo a desenvolver, com isto, a noção de pessoa e a própria filosofia personalista – não segundo um “ismo”, mas com postulados filosóficos bem determinados.

Por isso mesmo, não pode se dar por completa, pois o próprio Wojtyla acenou, em suas obras, a necessidade da continuidade de suas investigações. No último capítulo de *Pessoa e Ação*, dedica-se a algumas aplicações da antropologia desenvolvida, com implicações práticas, como a relação entre as pessoas e de que modo esta relação garante a autonomia e o reconhecimento da pessoa humana. Estes são, no entanto, alguns dos apontamentos apresentados pelo autor, devendo muitos outros serem realizados por meio de uma visita de suas obras e da filosofia personalista como um todo, de modo a aperfeiçoar e buscar os elementos capazes de garantir a continuidade do personalismo no século XIX, tal como defendeu Juan Manuel Burgos.

REFERÊNCIAS

BURGOS, Juan Manuel. El personalismo ontológico moderno I: arquitectónica. **Revista Quién**, n. 1, p. 9-27, 2015.

BURGOS, Juan Manuel. **Introdução ao personalismo**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

CARNEIRO, José; OLIVEIRA, Rita; TIELLET, Cláudia (org.). **Filosofia da pessoa no pensamento de Paul Ricoeur**. Teresina: EDUFPI, 2023.

CRISTALDO SILVA, Pedro Henrique; CÉSAR FREITAS PINTO, Weiny. Para além de uma nota sobre a pessoa. **Cadernos do PET Filosofia**, [S. l.], v. 14, n. 28, p. 27-36, 2024. DOI: 10.26694/cadpetfilo.v14i28.5341. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/5341>. Acesso em: 19 jul. 2024.

EVERT, Jason. **A vida de São João Paulo II**. 2. ed. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. **Cruzando el umbral de la esperanza**. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Lisboa: Moraes, 1970.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a religião dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. Note sur la personne. **Le Semeur**, v. 38, n. 7, p. 437-444, 1936.

RICOEUR, Paul. Une philosophie personneliste. **Esprit**, Paris, n. 174, p. 860-887, 1950. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24250872>. Acesso em: 19 jul. 2024.

SILVA, Paulo Cesar da. **A antropologia personalista de Karol Wojtyła**. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

WOJTYŁA, Karol. **Persona y acción**. 4. ed. Madrid: Palabra, 2021.

Recebido em: 11/04/2025

Aprovado em: 17/12/2025

DO *PULCHRUM* À EXISTÊNCIA ÉTICA: relação entre a experiência da beleza e a estética das virtudes em Tomás de Aquino.

FROM THE *PULCHRUM* TO ETHICAL EXISTENCE: the relationship between the experience of beauty and the aesthetics of virtues in Thomas Aquinas.

Wellington Santos Pires¹

Messias Nunes Correia²

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão sobre a beleza como transcendental na metafísica de Tomás de Aquino, considerando a sua importância na estrutura do ser e o seu nexo com a verdade, a unidade e o bem. A partir dos critérios do belo estabelecidos por Aquino, tais quais *claritas* (*esplendor*), *integritas* (*integridade*) e *proprio* (*proporção*), analisamos como a beleza se manifesta na realidade e orienta a inteligência. Em seguida, analisaremos o evento da beleza na configuração da condição humana. Por fim, abordaremos as repercussões éticas dessa perspectiva, destacando o vigor formativo da beleza no agir humano. Com isso, buscamos mostrar como a beleza revela-se princípio de unidade entre o sensível e o espiritual, entre o ser e o dever-ser, sinalizando assim a relevância dos atos éticos fundados no desejo de harmonia. O pensamento tomista é aqui valorizado como um horizonte fértil para integrar estética, antropologia e ética.

Palavras-chave: Beleza; Transcendentais; Antropologia filosófica; Ética;
Esplendor Integridade; Proporção

ABSTRACT: This article proposes a reflection on beauty as transcendental in Thomas Aquinas' metaphysics, considering its importance in the structure of being and its connection with truth, unity, and goodness. Based on the criteria of beauty established by Aquinas, such as *claritas* (*splendor*), *integritas* (*integridade*), and *proprio* (*proportion*), we analyze how beauty manifests itself in reality and guides intelligence. Next, we will analyze the event of beauty in the configuration of the human condition. Finally, we will address the ethical repercussions of this perspective, highlighting the formative power of beauty in human action. In this way, we seek to show how beauty reveals itself as a principle of unity between the sensible and the spiritual, between being and ought, thus signaling the relevance of ethical acts founded on the desire for harmony. Thomistic thought is valued here as a fertile horizon for integrating aesthetics, anthropology, and ethics.

Keywords: Beauty; Beauty; Transcendentals; Philosophical Anthropology; Ethics;
Splendor; Integrity; Proportion.

¹ Doutor em Filosofia - *Institut Catholique de Paris et Universidade de Poitiers*. ORCID 0009-0004-5661-2636. E-mail: wellstauros@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. ORCID 0000-0003-4513-5374. E-mail: messiasnc@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino (1225-1274) não nos legou em seus escritos uma teoria estética sistemática, clara e autônoma, organizada como um tratado específico sobre o belo. A sua reflexão acerca do tema aparece dispersa, integrada a um conjunto mais amplo de considerações metafísicas, éticas e teológicas. Isso, porém, não impede que possamos entrever em sua obra um itinerário coerente que permita pensar a beleza como dimensão essencial da realidade e, por consequência, da formação humana. Seguindo tanto a tradição interpretativa quanto a lógica interna do pensamento tomista, torna-se possível delinear um paradigma de vida virtuosa à luz da beleza. Tal via inicia-se com a consideração do ser divino como causa exemplar, plenitude absoluta do ser e fonte de toda perfeição, inclusive da beleza (Sotoposada, 2007, p. 355). A partir daí o pensamento de Aquino se desdobra no reconhecimento do ser divino como causa eficiente do ser de todos os entes (Spiazzi, 1997, p. 75). No interior dessa ordem ontológica e teológica abre-se um espaço para compreender o lugar da ação humana no mundo (Sotoposada, 2007, p. 356).

Propomos uma reflexão sobre a beleza como atributo transcendental do ser, ou seja, como algo que não se reduz ao campo estético, mas que atravessa toda a realidade e estrutura nossa maneira de perceber, julgar e viver. Ao tratá-la nesse nível, será possível sugerir as suas implicações na experiência humana, tanto do ponto de vista da percepção sensível quanto da sua ontologia e propriedades formais. Em tal perspectiva, o agir humano, sob a égide da beleza, não se limita a um refinamento do gosto ou ao cultivo das artes. Trata-se de uma via para a formação integral da pessoa: um caminho que unifica ética e contemplação, natureza e graça, sensibilidade e razão, orientados para a transparência do ser (Eco, 1988, p. 19). Propomo-nos a seguir esse itinerário, orientados pelo pensamento de Tomás de Aquino, e assim abrirmos veredas reflexivas no que tange o elo que acreditamos ser fecundo entre ética e estética. Para explorar essa dinâmica, adotaremos o método da hermenêutica textual, fundamentado na perspectiva interpretativa do filósofo francês, Paul Ricoeur. Esse método consiste em estabelecer uma relação entre o texto e a existência, permitindo que o texto não se apresente de forma abstrata, mas como fator encarnado no mundo, no qual sentido e vida se entrelaçam (Thomasset, 1996, p. 122).

2 A COMPREENSÃO METAFÍSICA DA BELEZA

A beleza é uma palavra cuja riqueza de sentidos permite aplicá-la a múltiplas realidades. Capaz de tocar as camadas profundas da estrutura humana,

ela penetra os aspectos afetivos da existência e manifesta-se como dimensão essencial do ser. Desde a sua origem etimológica, a beleza associa-se ao que resplandece e atrai, a palavra beleza provém do latim *bellus*, que significa “belo, agradável”, e relaciona-se ao adjetivo *bonum* (bom), sugerindo uma conexão intrínseca entre o belo e o bem (Cunha, 2010, 85). A raiz indo-europeia *dwe-/deu*, ligada à ideia de luz, de forma harmoniosa, reforça esse vínculo e salienta que a beleza, desde as suas origens linguísticas, comporta a força de atração e de bem-estar. Entretanto, não é simples, nem parece-nos pertinente traduzir esse termo de modo unívoco, uma vez que ele surge em contextos muito diversos e resiste a definições estáticas. Por conseguinte, é possível afirmar que, de modo geral, o desejo pela beleza manifesta-se nos processos de florescimento e transformação do ser humano. Ela deriva de uma articulação entre formas perceptíveis e emoções suscitadas.

No contexto da filosofia do belo, o termo latino *pulchrum* ocupa um lugar de destaque por expressar uma concepção metafísica da beleza, especialmente na tradição tomista. Ao contrário das abordagens grega e germânica, o *pulchrum* revela-se como uma expressão do real em sua plenitude ontológica, na qual essência e existência se encontram em uma tensão fecunda (Przywara, 2014, p. 543). A tradição latina, seguindo a herança tomista, toma o ser divino como *ipsum esse*, isto é, o próprio ato de ser, e reconhece nele a fonte e o critério último da beleza. Ademais, *pulchrum* designa não apenas aquilo que é belo sensivelmente, mas aquilo que, por sua conformidade com o ser, reflete a plenitude da realidade. Trata-se de um paradigma de beleza que não se fixa em uma forma imutável (*eîdos*), mas resplandece na existência concreta das coisas, à medida que participa do ser e o manifesta verdade, bondade e unidade (Przywara, 2014, p. 543).

Do ponto de vista especulativo, a beleza pode ser compreendida como atributo inerente à própria natureza do ser. Nessa perspectiva, ela deve ser entendida como expressão originária e original do ser, comunicada à subjetividade humana. Trata-se de algo que o ser manifesta e de um vigor que confere conformidade inteligível às ações humanas. O belo possui um poder de atração intrínseco que qualifica o que é prazeroso e incita-nos a reconhecê-lo como capacidade de sublinhar de modo singular o significado das coisas (Gotia, 2010, p. 106). Essa concepção encontra ecos genuínos no pensamento de Tomás de Aquino, cuja metafísica do ser incorpora o belo (*pulchrum*) como um dos transcendentais, isto é, propriedades do ser. Cabe sublinhar que para o Doutor Angélico, os transcendentais revelam que há uma harmonia fundamental que se desdobra na realidade. Parece-nos notável que as categorias, isto é, os atributos do real, não esgotam tudo que pode ser dito acerca do ser (Gross, 2001, p. 179). Ora, o

primum cognitum é o ser, mas as categorias não são suficientes para iluminar todas as suas propriedades. Daí a importância dos transcendentais que se apresentam como componentes elementares para um conhecimento mais fecundo da identidade do ser.

Visto que os transcendentais se fundamentam no conceito de ser, esse é concebido primeiramente por intermédio do intelecto como o mais conhecido, e no qual se encerram todos os conceitos. Por isso, é necessário que todos os outros conceitos do intelecto sejam aprendidos em relação ao ser (Gudaniec, 2016, p. 92). Cada transcendental é, desse modo, uma ideia que manifesta o ser sob um aspecto específico. Eles manifestam-se, portanto, como um aspecto do ser apropriado por nosso espírito, e assim, eles enriquecem o nosso conhecimento do ser. Em outros termos, um transcendental pode ser captado como um rosto que o ser assume em nosso espírito (Gross, 2001, p. 98). Em virtude desse olhar, parece-nos legítimo que nos interrogamos sobre a ausência do belo como propriedade do ser no pensamento do Aquinate. De acordo com Monachese:

essa ausência não é resolutiva; tal ausência pode ser motivada por diferentes fatores: a ausência de uma tratativa específica sobre a beleza, o fato de que, por causa da tradição ou de certas indicações presentes nos escritos de Tomás, ou por algum outro motivo, a sua transcendentalidade já pudesse ser considerada como dada, e, portanto, a sua inserção nas listas resultasse inútil (...). As listas dos transcendentais não pretendem ser completas, mas sublinham certas propriedades que estão correlacionadas com os argumentos ali desenvolvidos (Monachese, 2016, 169).

Como sublinhado, embora o termo transcendental não tenha sido explicitamente utilizado por Tomás de Aquino, suas reflexões sobre unidade, verdade e bondade lançam os fundamentos para a apropriação posterior desse conceito por autores posteriores como Duns Scotus (Vos, 2006, p. 289). Dito isso, ao abordarmos o belo no itinerário reflexivo de Tomás de Aquino, reconhecemos que, embora ele não apareça como um transcendental de forma explícita em sua produção textual, ele é com frequência articulado em conexão com o bem e o verdadeiro. Na “Suma Teológica” Tomás associa a beleza divina à ordem, à proporção e ao esplendor, o que nos permite compreender o belo como expressão do ser (Aquino, 1980, I, q. 39, a. 8).

Ao tematizar a beleza como abertura ontológica e existencial, Tomás nos convida a reconhecê-la não como acessório, mas como via legítima de acesso ao ser e expressão da dignidade interior do ser humano. Para compreender a inserção do belo no universo conceitual tomista, é necessário considerar a doutrina da convertibilidade dos transcendentais. Em termos simples, isso resulta que onde há ser, encontra-se também unidade, verdade, bondade e beleza (Sotoposada, 2007, p. 56). Não se trata de três coisas diferentes acrescentadas ao ser, mas de três modos diferentes e harmônicos de se considerar o ser. Assim,

o ente é uno, verdadeiro, belo e bom. A distinção entre esses transcendentais está na maneira como os pensamos (*ratio*) e no modo como os expressamos linguisticamente (*modus significandi*), e não em realidades separadas. O uno se destaca dentre os transcendentais por expressar uma característica específica do ser: a ausência de divisão. Ser uno é não estar dividido em si mesmo e não estar confundido com outro. Como foi dito, isso não é algo que se “acrescenta” ao ser, mas é o ser considerado em seu caráter indiviso. Por isso, diz-se que o uno implica uma negação da negação, ou seja, afirma-se a unidade negando-se a divisão (Libera, 2011, p. 379).

Assim, a beleza para Thomas é conversível com o bem (*pulchrum convertitur cum bono*), (Aquino, 2004, 4. 22, p. 589). Segundo essa perspectiva, o ser é uno, verdadeiro e bom, e essas propriedades se referem ao mesmo fundamento ontológico. A inteligibilidade do ser (verdade), seu poder de atração (bondade) coexiste com a sua unidade, e é nesse contexto que a beleza pode ser pensada como expressão sensível dessa harmonia ontológica.

Convém salientar que o ser, compreendido aqui como o fundamento que tudo sustenta encontra-se presente em toda a lógica que articula o mundo e a experiência humana (Spiazzi, 1997, p. 74). Ele atravessa a linguagem e manifesta-se sobretudo no modo como o ser humano se relaciona com o real, seja por meio da contemplação estética, do cuidado com o outro ou da disposição ética diante dos conflitos que atravessam a vida. A perspectiva que aqui se desenvolve busca evocar a existência como lugar privilegiado no qual o dom favorável do ser se inscreve no agir humano, provocando-o a responder, a acolher e a transformar-se.

A noção de participação é de grande importância para uma melhor compreensão do pensamento tomista sobre o tema dos transcendentais. Ele adota essa noção a partir da compreensão platônica de *Methexis*, na medida em que a alma deve estar consciente do seu agir participativo na vida divina (Platão, 100c). Por conseguinte, compreendemos que o homem é dotado de uma marca ontológica, um selo do ser que confere ao humano a sua dignidade peculiar. Destarte, ele sente-se capaz de participar da ordem e da clareza que caracterizam o belo enquanto manifestação do ser; como modo de irradiar a sua essência pelas formas das suas expressões na existência. De acordo com o estudioso tomista Thierry Hurrecht:

A participação dos seres nas perfeições divinas é ela mesma considerada como objeto de nosso conhecimento, ainda que seja reconhecida apenas como participação. Sabendo que o conhecimento da essência nos foi recusado, a afirmação de que nosso intelecto, ao conhecer, é uma participação do intelecto divino e de seu ato de conhecer é uma ilustração do que pode significar a expressão “teologia negativa”. Se esta era uma noção vacilante entre os medievais, a negação nela foi colocada em primeiro lugar. No entanto, ela parece nascer unicamente como a determinação terrestre e corporal de uma capacidade de conhecer Deus

que é, em primeiro lugar, uma participação do conhecimento que Deus tem (Humbrecht, 2006, p. 424)³.

De fato, só conhecemos a essência divina indiretamente, por meio da participação criatural em suas perfeições, dado que o nosso intelecto participa da inteligência divina, ainda que de forma limitada. Tal postura fundamenta a teologia negativa, que reconhece a impossibilidade de conhecer a essência divina plenamente: fato que denuncia a capacidade cognitiva do ser humano. Dito de outro modo, a capacidade humana de conhecer o ser divino reflete de modo parcial o conhecimento pleno que o ser divino possui de si mesmo (Pangallo, 2014, p. 15).

Na “*Suma teológica*” há uma definição notável de beleza como “aquilo que agrada à nossa visão” (Aquino, 1980 I, q. 5, a. 4, ad 1). Para o pensador medieval, a beleza é caracterizada por certos elementos constitutivos: a “integridade ou perfeição” (*integritas sive perfectio*), que indica plenitude e ausência de deformações ou defeitos de qualquer natureza; a “proporção devida ou harmonia” (*debita proportio sive consonantia*), que designa a proporção e a relação apropriadas a cada coisa; e o “esplendor” (*claritas*), que, em seu sentido mais metafísico, expressa como a beleza brilha e se manifesta.

Tais elementos devem ser compreendidos no conjunto da metafísica tomista. Elas são associadas ao ser e atribuídos não apenas às realidades físicas, mas também ao próprio intelecto humano. A proporção devida relaciona todo ser com o divino. Portanto, não há contradição entre a beleza corporal e a espiritual, posto que o ser divino é a fonte de ambas (Eco, 1999, p. 14). De acordo com Aquino, a beleza resplandece no mundo sensível, mas não se limita a ele. Podemos afirmar que todo ente é belo e desperta o nosso prazer ao contemplá-lo, sem necessariamente possuí-lo. Pode-se percebê-la logo nos argumentos racionais, nas provas matemáticas e nas teorias científicas, e constitui assim, um elemento relevante à busca humana por sentido (Gross, 2001, p. 168). Esse ponto de vista é pertinente, pois nos permite verificar em que medida a realidade é verdadeira, dado que as leis não são apenas construções funcionais ou utilitárias. Isso pode ser afirmado porque as leis se abrem à nossa inteligência, e podemos compreendê-la, ao menos em parte, de maneira apropriada. O fato de que a realidade é bela nos atrai e nos concede alegria ao ser contemplada, e também por isso somos atraídos pela busca, ainda que tal procura não se refira à utilidade prática imediata (Humbrecht, 2006, p. 616).

A unidade, como elemento transcendental intrinsecamente relacionado ao ser já se encontra na compreensão metafísica de Aristóteles (Aristóteles, I, 5). Se o bem é mais amplo que o belo, os dois possuem uma relação diferencia-

³ As traduções portuguesas dos textos estrangeiros citados neste artigo são de nossa autoria.

da, embora não sejam distintos em essência: isso implica que a *ratio* do belo está incluída naquela do bem. Isso demonstra a existência pujante de uma ordem e de um ser ordenado a um fim, cujas leis regem tanto o mundo físico quanto o mundo moral (Monachese, 2016, 169). Em vista disso, Aquino concebe o belo como fator subordinado ao bem, na medida em que ele é desejado enquanto bem, o que se aplica também à verdade (Spiazzi, 1997, p. 68).

Surge em nosso espírito uma questão provocadora: poderia a beleza, de alguma forma, manifestar-se também no mal? Parece-nos crucial nesse ponto, interrogar que tipo de beleza se manifesta aí, uma vez que ela se apresenta, sobretudo, como um fascínio superficial, sustentado pelo dinamismo da concupiscência. Ora, para que algo possa ser verdadeiramente considerado belo, ele deve estar inserido em uma “proporção devida”, ou seja, em uma justa relação entre as partes, como nas “coisas devidamente proporcionadas, semelhantes entre si” (Aquino, 1980, I, q. 5, a. 4, ad 1). Com efeito, o belo e o bem coincidem no indivíduo, uma vez que se enraízam na mesma realidade, e por isso o bem é louvado como belo; todavia diferem quanto às suas funções sob a ordem da razão (Humbrecht, 2006, p. 443).

Notamos que o belo se encontra intrinsecamente vinculado ao bem e à verdade como expressões unitárias do ser; passamos a considerar a experiência do belo a partir da vivência do sujeito. Trata-se de uma abordagem que não contradiz, mas aprofunda e amplia o horizonte tomista, ampliando o foco da estrutura ontológica do ser e orientando para a maneira como ele se dá à consciência sensível e espiritual do ser humano. Nesse sentido, a beleza poderia ser não somente um atributo do ente para converter-se também em um evento estético? Ao refletir a liberdade originária da realidade, ela se apresentaria como um princípio que ordena e, ao mesmo tempo, interpela a existência humana. Essa questão nos orientará no próximo momento da nossa investigação, que consiste em atingir o sentido do belo a partir de uma chave subjetiva.

3 O APELO ONTOLÓGICO DA BELEZA EM VISTA DA REALIZAÇÃO HUMANA

Sustentamos que toda proposta de reflexão sobre a beleza não pode prescindir de uma pergunta mais radical: quem é o ser humano em seu entrelaçamento com a questão do ser? Esta questão, longe de possuir um caráter meramente teórico, nos remete à experiência viva do existir, pois no encontro cotidiano dos corpos e nas escolhas se dá a abertura humana à realidade em seu aspecto de gratuidade (Gotia, 2010, p. 107). A beleza, neste plano de existência, não emerge para Aquino como um dado estático ou decorativo, mas como ape-

lo à participação ativa no próprio movimento ontológico que se oferece sem se impor (Lodovici, 2007, p. 56).

A beleza não se apresenta como objeto entre outros, mas como evento capaz de modificar o modo como o ser humano lida com a sua própria existência (Gross, 2001, p. 133). A beleza em tal contexto, realiza-se enquanto tal na medida em que é acolhida com reverência e correspondida com liberdade. A responsabilidade humana, portanto, é essencial, pois ele não é um espectador passivo diante de um mundo já dado. Ao contrário, ele é alguém interpelado a desejar, a responder uma questão que o precede, a abrir-se ao que ainda não possui plenamente, mas que já o move desde há muito tempo. Esse desejo é expressão de uma força vital que o impulsiona a transcender os seus limites imaginados, à medida que se move na ordem do sentido.

É possível afirmar que a experiência da beleza exige uma educação do olhar, dado que o ato de ser tocado pela beleza, não se reduz à apreciação estética meramente contemplativa, mas de um evento disposto a inaugurar um novo regime de sentido.

Nesse evento, o sujeito é exposto a uma alteridade que o afeta em sua passividade originária e convoca-o a novas formas de habitar o mundo. Ser marcado pela beleza implica ser atravessado por um evento que se impõe como evidência sensível e intelectiva. A experiência da beleza se dá, mas também exige uma disposição do sujeito a acolher o que nela se manifesta, não unicamente como conteúdo, mas também como forma encarnada de sentido. Em virtude dessa postura, o homem se define não por sua capacidade de dominar ou representar o belo, mas por sua receptividade radical. A experiência estética constitui uma condição de possibilidade para uma compreensão mais profunda da existência humana (Gross, 2001, p. 134).

O indivíduo, por assim dizer, atingido pela beleza, sente-se transfigurado, pois ela redesenha o modo de aparecer das coisas. A pergunta pelo efeito da beleza sobre o ser humano não é, portanto, acessória, mas central: ela diz respeito à possibilidade mesma de o humano experimentar a si próprio como lugar de passagem do sentido. O prazer estético requer uma ordenação adequada. Para Tomás de Aquino, embora o prazer não constitua o objetivo último da existência, ele deve ser orientado para a felicidade, a beatitude, que, no pensamento tomista, é o fim supremo da vida humana. (Humbrecht, 2006, p. 743). Isso implica que nenhuma forma de *delectatio*, nem mesmo a estética, pode ser deixada ao arbítrio individual; ou melhor, ela não representa a totalidade da existência humana e, por isso, deve estar inserida na hierarquia dos fins. Nesse caso, o bem desejado é o próprio belo, embora este não constitua o bem supremo ao qual a humanidade pode aspirar. Segundo Aquino, o prazer advém do

repouso do desejo no bem alcançado, por extensão, como a felicidade consiste precisamente na obtenção do Sumo Bem, não se pode conceber beatitude sem o prazer que a acompanha (Aquino, 1980, I-II, q. 4, a. 1, co, 1980). Ademais, o belo mantém uma relação privilegiada não apenas com o prazer sensível (*delectatio sensibilis*), mas também com o prazer espiritual (*gaudium*). Em outras palavras, o impacto da beleza ultrapassa a simples noção de prazer ou de deleite, algo compartilhado inclusive com os animais e se configura, mais propriamente, como *gaudium*, isto é, uma alegria profunda e espiritual (Gross, 2001, p. 139).

Em síntese, a contemplação e o prazer vinculados ao belo se dão tanto no âmbito sensível quanto no intelectual; visão e prazer pertencem ao sujeito, ao tempo que dependem das propriedades objetivas do belo, que pertence à constituição da realidade (Gudaniec, 2016, p. 88). A beleza assim concebida, afeta o ser humano em sua integralidade, e ao se realizar como própria manifestação do sentido, a beleza outorga à existência uma medida nova, pois ela escapa às reduções ideológicas que se perdem na instantaneidade de eventos vazios de sentido. Esse entendimento nos revela que o sentido é dado pela possibilidade de reinaugurar a vida mediante olhos capazes de contemplá-la e captá-la (Boní, 2018, p. 32)

Esse modo de pensar exige da pessoa uma coerência que nasce da abertura provocada pela experiência da beleza. Ser coerente, nesse contexto, significa acolher e manter vivo o apelo ontológico que a beleza desperta, um apelo que solicita resposta constante. Em outras palavras, a coerência se expressa como um esforço contínuo de corresponder ao sentido profundo do belo. A pessoa coerente permite que a beleza se atualize em sua vida: não se prende ao que já passou, mas se mantém aberta ao que ainda pode vir. Toda manifestação verdadeiramente humana, portanto, pressupõe uma encarnação profunda no mundo, como se o mundo fosse, de fato, o seu próprio lugar de morada e de realização.

O enraizamento humano no mundo implica o vigor de um projeto de longo respiro: o de fazer do mundo um lugar habitável, no qual o sentido não seja pura criação sem fundamento no real, mas uma resposta ontológica às questões que pulsam desde sempre no fundo das coisas. Como argumenta Ross: “A beleza é essencialmente o encontro do espírito com o ser, e que esse encontro só é possível por meio de uma comunidade da natureza. A beleza, por seu caráter transcendental, abrange, portanto, tanto o objeto quanto o sujeito que a apreende, conectando-os ao mesmo mistério” (Gross, 2001, p. 142). Ao sentir-se conectado com o ser, a pessoa humana assume a tarefa de constituir novas configurações sociais, isto é, novos meios de viver os laços com os outros. Por conseguinte, quando a pessoa se reconhece no belo e pelo belo, ela sente o chamado que a convoca à coerência entre o eu real e o eu idealizado.

O ser humano, nesse sentido, converte-se em símbolo: espelho que sem capturar, evoca e que ao absorver, restitui criativamente o que acolheu. Em virtude disso, a experiência da beleza instaura a secção de todo gênero de dualismo que separa a pessoa da sua relação consigo mesmo enquanto ente ontológico. Enquanto o dualismo polariza os entes, como se não pudesse haver uma comunhão entre eles, a beleza instaura o reforço de uma dualidade saudável entre o ser e o ente.

Sustentamos que a condição humana se estrutura em uma tensão contínua entre diferentes modalidades do ser: a forma originária, que expressa a vocação ao belo; a forma fragmentada, marcada pela perda da unidade e pela cisão interior; a forma restaurada, como esforço de reconstrução da ordem interna; e a forma consumada, concebida como a realização plena do ser em conformidade com o belo (Hirschfeld, 2019, p. 135). Isso nos permite considerar que a fragilidade humana não é um acidente, pois expressa-se como traço constitutivo do ente que, embora participe do ser, não pode aderir plenamente. Essa fragilidade, sempre em tensão com a beleza, manifesta-se nos atos humanos marcados pela incúria, pela imperícia ou pela negligência; o que equivale, em uma leitura filosófica, à negação da ordem, da proporção e da transparência que caracterizam o belo.

O ser humano, em sua realidade concreta, está permanentemente convocado ao autoquestionamento sobre a sua própria posição na ordem do real. Porque, em meio à sua precariedade, nele ainda resplandece a glória do ser. Dito de outro modo, ele é um ente radicado na finitude, mas também suscitado a participar do absoluto, na medida em que comporta em si a potência de elevar-se à contemplação do ser. Caso seja tratado com dignidade e não segundo práticas de dominação, o ser humano tende a revelar, por forma natural, uma grandeza vigorosa, que reflete a sua origem e manifesta a sua capacidade criadora. Segue-se que a humanização não advém da negação da própria natureza, mas do ordenamento das suas potências. A vida intensa se ordena ao bem verdadeiro, à medida que se oferece na relação com o outro, servindo de espelho e medida para a sua própria abertura existencial (Gudaniec, 2016, p. 87).

Em contraste com os impulsos de uma cultura centrada na exaltação do eu, a antropologia tomista confere enfoque à compreensão segundo a qual o valor da vida se concretiza em uma cultura da hospitalidade que, sem anular a identidade pessoal, tende a purificá-la e a dilatá-la. A magnanimidade da pessoa manifesta-se na sua capacidade de autodeterminar-se no encontro, de orientar a sua liberdade em direção ao bem. Ora, quando o ser humano é tocado pela beleza, não como simples prazer estético, mas como evento que o desinstala e o interpela, ele acolhe-a não somente como experiência, mas como apelo. Há,

nesse contato, uma responsabilidade assumida: viver de acordo com a medida da beleza recebida. Trata-se, então, de ordenar os afetos, desejos e ações segundo a reta razão, que não é outra senão a razão iluminada pelo bem. Assim, a virtude emerge como resposta concreta e durável a esse apelo. Na adesão livre ao bem, que é sempre também belo, o ser humano participa da harmonia que o transcende e assume, no tempo, a tarefa de torná-la visível e unificado segundo a ordem da verdade. Conforme a posição de Arkadiusz Gudaniec:

Em uma reflexão cuidadosa sobre a experiência humana que nos liga constantemente à realidade, emerge claramente uma coesão fundamental e uma unidade interna de ações diversas, representando, por um lado, a vida teórica e cognitiva e, por outro, a vida emocional e apetitiva. Este fenômeno é uma manifestação importante da unidade psicofísica do ser humano e, sem dúvida, também expressa a nossa maneira de compreender a realidade como uma combinação de verdade e bondade (Gudaniec, 2016, p. 86).

Em conformidade com essa posição, a experiência do belo implica a atividade do intelecto e da vontade, no início tanto da compreensão intelectual da verdade quanto do amor volitivo ao bem (Lodovici, 2007, p. 147). Ao nos aproximarmos da questão da virtude, é comum associá-la a qualidades morais ou disposições habituais orientadas ao bem intelectual (Rendich, 2010, p. 410). Salientamos que a compreensão sobre o tema não pode ser dissociada de uma visão mais ampla da experiência humana, que envolve também o modo como o belo nos toca e transforma. Com base nas reflexões desenvolvidas, nos perguntamos, de que modo, seria possível inserir a circularidade das virtudes morais no complexo campo estético tomista? Tal interrogação tende a nos acompanhar no último momento da nossa investigação, que consiste em atingir o sentido do belo sob uma chave ética.

4 PELO EXERCÍCIO ÉTICO, O IDEAL DE UMA EXISTÊNCIA ESTÉTICA

Neste tópico do nosso estudo, propomos entender a beleza não apenas como objeto da nossa experiência estética, mas como realidade que se cumpre plenamente quando a vida é experimentada eticamente. Sustentamos o argumento segundo o qual a beleza experimentada, caso seja desvinculada do horizonte do bem, pode converter-se em uma vivência estéril. Em sua essência, o belo participa do bem; por isso, a sua experiência suscita resposta ética que se realiza no agir virtuoso. Atravessar o caminho que conduz da fruição estética à prática ética é, pois, reconhecer que a beleza interpela e orienta o sujeito não unicamente a reconhecê-la, mas a transformar-se através disso que o interpela.

Na segunda parte da sua “Suma Teológica”, Tomás de Aquino define as virtudes, classifica-as e investiga a sua finalidade última. Seu projeto reside no

entendimento da função das virtudes. Conforme a sua posição, as virtudes morais ordenam o agir humano, sob a égide da reta razão (Mondin, 1991, p. 654). Dentro as virtudes morais apresentadas pelo Aquinate, figura a prudência, que é a capacidade de discernir a ação correta, sobretudo em contextos de complexidade moral (Ferreira, 2004, p. 293). A justiça possui a função de moderar a vontade de maneira que o indivíduo destine a cada pessoa o que lhe próprio por direito (Gratsch, 1988, p. 92). A fortaleza, por sua vez, estimula a pessoa a identificar, em si mesma, os componentes psicológicos e espirituais relacionados à gestão das adversidades existenciais. Finalmente, a temperança equilibra os prazeres sensíveis e modera os apetites. Cabe salientar, entretanto, que existem outras virtudes morais além dessas que elencamos, tais quais a magnanimidade, a liberalidade e a mansidão (Mondin, 1991, p. 245).

De acordo com o Doutor Angélico, cada ser vivo é dotado de uma cifra ontológica pela qual as suas finalidades são orientadas pela prática do hábito mediado pela razão (Gilson, 1965, p. 315). Com efeito, a missão da virtude é orientar o indivíduo para o bem, dispendo à parte apetitiva da alma ao seu destino (Aquino, 1980, I-II, qq. 57-58, 1980). O bem consiste em conformar-se à sua regra; que é um tipo de selo impresso em cada pessoa para consolidar a sua busca pela verdade. Logo, agir segundo a razão é agir virtuosamente (Pangallo, 1988, p. 76). A partir desta noção preliminar, podemos questionar-nos acerca da causa das virtudes morais no indivíduo. Amparado pelo ponto de vista de Aristóteles, o Doutor Angélico declara que as virtudes já estão presentes no indivíduo, de modo perfectível, isto, é, em modalidade seminal (Aquino, 1980, I-II, qq. 63, a1), uma vez que os princípios especulativos e práticos se encontram na razão. Sob tal ótica, o hábito aperfeiçoa as virtudes e a auxilia no cumprimento dos seus propósitos. Cabe salientar que o termo hábito provém do latim e está associado ao verbo *habere*, que significa “possuir”, “adquirir”. (Pangallo, 1988, p. 25). Trata-se, pois, de uma disposição operativa que se consolida com o tempo e com a prática constante. A pessoa, mediante o hábito, possui a si mesma mais profundamente e se torna mais ativa. Segue-se que o hábito pode ser compreendido como uma segunda natureza, capaz de oferecer ao sujeito o vigor e a facilidade do instinto (próprio dos animais), sem, contudo, retirar a inteligência e a liberdade. Desse modo, ele constitui um termo médio entre aquilo que somos por natureza e aquilo que realizamos com a liberdade.

O hábito estimula o desenvolvimento das virtudes, orientando-as ao cumprimento dos seus objetivos. Dito de outro modo, as virtudes morais e intelectuais são princípios originados da nossa natureza como disposições em potência que aguardam atualização. A título de exemplo, o ser humano possui o poder da visão intrínseco ao seu corpo, o qual desenvolve desde o seu advento

à existência. Desse modo, um mineral não pode ser atingido pelo mal da cegueira, pois não dispõe do poder da visão, ou seja, não é apto a desenvolver um potencial que não é previsto por sua natureza. Se para os escolásticos, a ação provém do ser (*agere sequitur esse*), cada ente age em conformidade com a sua essência. Em virtude disso, no regime da moralidade, agimos de acordo com o *modus operandi* da nossa essência (Gross, 2001, p. 152). O Aquinate aprofunda a sua antropologia filosófica indicando duas noções pelas quais ele apreende a identidade das virtudes:

devemos considerar que o vocábulo natural pode ser aplicado ao homem em duplo sentido: por natureza específica e por natureza individual. Ora, todos os seres se especificam pela sua forma e se individualizam pela matéria. E como a forma do homem e a alma racional, e a matéria, o corpo, o que lhe convém à alma racional lhe é especificamente natural; e o que lhe é natural pela determinada compleição do corpo, deverá sê-lo pela natureza individual (Aquino, 1980, I-II, qq. 63, a1).

Em outras palavras, aquilo que se adequa à alma racional pertence à natureza humana como espécie. Em contrapartida, os elementos associados à constituição corporal dizem respeito à singularidade de cada indivíduo. Ademais, as virtudes implicam uma modalidade de relação que se verifica na singularidade das respostas éticas que as pessoas concedem a cada vez que são interpeladas pelo mundo. Por isso, a maneira como cada indivíduo cultiva e exerce a virtude revela um modo inimitável de existir. A razão é uma expressão criatural que manifesta a autonomia humana no ato de determinar o cumprimento do seu propósito. Aquino manifesta um otimismo modesto quanto à capacidade da razão humana de ordenar a vida ética. Essa modéstia, porém, não se traduz em ingenuidade, pois agir bem não implica somente a espontaneidade natural. Isso implica um percurso formativo, orientado por escolhas livres e deliberadas.

A fim de que o seu potencial seja atingido, os cenários do agir humano devem ser rigorosamente discernidos, de modo que a razão assuma uma postura performativa, quase artística, na configuração da própria vida. Essa orientação revela que o homem é estimulado a agir de acordo com um fim, com excelência e de maneira bela. Notamos que para o pensador medieval, o bem e o belo são vinculados. O corolário ético dessa consideração é que a virtude não apenas conforma a alma ao bem, mas a torna bela, decorosa, harmoniosa em sua ordem interna. Por isso, a moralidade virtuosa é também estética, na medida em que ela é a arte da conformação do ser humano à imagem de sua forma mais elevada (Pangallo, 2014, p. 55).

A natureza, embora pertença ao alicerce ontológico do agir humano, não é suficiente para garantir o florescimento das virtudes. Como componente determinado do agir humano, ela carece da atualização habitual que unicamente a prática e constante, e livremente disciplinar é capaz de oferecer. Ademais, o

florescimento das virtudes está condicionado à disposição corpórea e anímica de cada sujeito. Cada pessoa se apresenta no mundo com uma configuração própria, com uma possibilidade singular de desenvolver virtudes intelectuais e morais. Nesse sentido, a estética das virtudes em Tomás está ligada à singularidade do belo: há múltiplas formas de esplendor moral, segundo a proporção e ao fascínio próprio ao modo operativo de cada ser humano (Lodovici, 2007, p. 55). O desenvolvimento das virtudes supõe dinâmica receptiva e metabólica, ou seja, capacidade de discernimento do que acolher e renunciar em seu itinerário existencial. Tal processo que, embora enraizado na disposição pessoal, transcende a simples individualidade. Nesse ponto se revela um dos aspectos mais fascinantes da vida virtuosa: o seu caráter essencialmente relacional. As virtudes não florescem no isolamento, mas na interação, na escuta, na resposta ao outro (Hirschfeld, 2019, p. 113). A presente declaração pode ser expressa pela ideia segundo a qual a práxis ética nasce do elo entre a consciência e o seu mundo e projetada à integração da pessoa em seu agir comunitário. Parece-nos evidente que as virtudes morais não são adquiridas de uma vez por todas, pois exigem a interação inteligível dos movimentos habituais associada a um discernimento tão sutil quanto sagaz por parte do indivíduo (Ferreira, 2004, p. 285). Dessa maneira, o processo contínuo de apropriação do bem se manifesta em meio às tensões próprias da condição humana. Esse complexo exercício nos predispõe a uma fidelidade criadora diante das exigências do real. Como sustenta a pesquisadora tomista, Patricia Hirschfeld:

A virtude é plenamente realizada quando treinamos as nossas paixões para responder como desejariamos através do cultivo dos hábitos relevantes. É por causa desse elemento de autocriação que o exercício da própria virtude constitui a mais elevada realização humana. A conquista da virtude é a conquista da liberdade, que é própria de animais racionais como o nosso (Hirschfeld, 2019, p. 113).

Cada pessoa deve se sentir convocada a habitar singularmente o núcleo íntimo da sua interioridade. Nela se delineia a sua responsabilidade, isto é, a aptidão para responder eticamente uma interpelação. Isso sugere que a virtude possui um caráter artesanal, pois comporta exigência, constância comportamental e a disposição estável para o cumprimento de um bem. Dito de outro modo, o exercício orgânico das virtudes é o resultado de uma *ordo amoris*; ou seja, de um complexo comportamental que expressa a ordem de uma vida afetiva. Mesmo o tempo, nessa *ordo amoris*, é pensado não apenas como sucessão de instantes, mas como condição de possibilidade de abertura ao outro. Ademais, ele converte-se em elemento privilegiado pelo qual se desenrola a ética da relação. Pela harmonia dos gestos cotidianos, a força da vida, compreendida como movimento contínuo de abertura à alteridade se manifesta estruturalmente na própria dinâmica das relações humanas (Boni, 2018, p. 139)

A convivência cidadã é o cenário no qual as virtudes se desenvolvem. Através da prática das virtudes, formas estáveis do bem, o ser humano experimenta uma beleza que ultrapassa a esfera da sensibilidade: a beleza moral. Essa beleza é a conformidade da alma com a sua finalidade que se reflete na vida comum por intermédio das disposições virtuosas. A sociedade não pode ser pensada como um arranjo estrutural fechado em si mesmo, pois ela é um espaço dinâmico em que a beleza do ser humano, refletida nas virtudes, é preservada e atualizada. A sociedade comprehende-se como um corpo complexo de indivíduos que se realiza na existência em comum, sob a égide da busca de harmonia. Segue-se que a experiência que constitui a vida humana requer um pertencimento genuíno a uma comunidade de desejo e de sentido (Boní, 2018, p. 130)

No entrelaçamento com o outro, o enigma de si mesmo se torna paulatinamente acessível. Pelo exercício da vida virtuosa de cada pessoa, a sociedade se comprehende como estrutura que traduz valores e princípios com densidade espiritual e beleza interior (Humbrecht, 2006, p. 443). Portadora de um legado efetivo, a sociedade também se abre à produção de valores éticos por meio de gestos, ritos, obras e palavras dos seus membros. Quando efetiva virtuosamente os seus recursos, o indivíduo, compreendido como concidadão se inscreve no tecido social como um dos lugares da sua auto-revelação. As modalidades simbólicas, celebrações, obras de arte, práticas comunitárias, são modos privilegiados pelos quais a alma virtuosa metaboliza os seus recursos a serviço da vida. Visto que o belo, o bem e o verdadeiro são coextensivos, uma ação justa não é unicamente eficaz, mas bela. De acordo com Raimondo Spiazzi:

A preeminência do bem comum sobre o bem privado é e continua sendo um princípio fundamental da filosofia política, da ética social, da ética da finalidade e das virtudes, e não menos da ética da consciência. Trata-se de uma ética do juízo, segundo os critérios de uma vida como pessoa e como sociedade; isso vale, portanto, para a ordenação e a subordinação dos cidadãos à cidade, à comunidade (Spiazzi, 1997, p. 298).

Tal visão nos conduz à compreensão de que o nosso consentimento com o bem ecoa na escuta atenta ao outro e nesse entrelaçamento de liberdades se constrói o espaço comum da ética. Com efeito, a participação do indivíduo no tecido comunitário não deve ser percebida como inserção sociológica optativa, mas como uma exigência ontológica: pois sob a égide da relação, o sujeito converte-se plenamente em um agente moral digno da sua destinação. Essa convicção exige a tessitura cotidiana da vida virtuosa, marcada pelo discernimento e responsabilidade compartilhados (Hirschfeld, 2019, p. 37).

Cada ato pessoal comporta um rosto social. Quando uma comunidade se engaja em uma prática cultural ou simbólica significativa, ela não apenas expressa o seu imaginário, mas também revela a sua estrutura interior, seus an-

seios mais profundos e a sua forma de compreender a existência. Efetivamente, os eventos que marcam a existência humana, quando acolhidos com responsabilidade e orientados por um olhar ético, podem ser transformados em alicerces de uma comunidade fundada no sentido e no desejo compartilhado, e não unicamente em plataformas para a realização de interesses privados e estratégias de autopreservação (Spiazzi, 1997, p. 312). Compreendido como ente de desejo, o ser humano, pelo impulso do ser, é capaz de forjar com o outro, obras de sentido na esfera da existência comum. Sem essa presença originária e orientadora, toda obra humana corre o risco de perder-se em sua lógica interna, convertendo-se em causa da sua própria ruína. A aspiração pela beleza, nesse contexto, aparece como dimensão que impede o colapso das estruturas sociais, pois recorda que o ser humano é sempre interpelado a tecer com outros um mundo no qual a verdade, o bem e o belo sejam experiências vividas no plano concreto da existência.

5 CONCLUSÃO

Ao longo do presente artigo, nos propusemos apresentar a ideia segundo a qual o belo, enquanto transcendental, expressa uma dimensão do ser que atrai o sujeito pela sua própria evidência, marcada pela sensibilidade e por sua inteligibilidade. Sustentamos que a experiência do belo revela um gênero de fascínio que precede a compreensão conceitual e, paralelamente, a impulsiona. Nessa atração, inicial reside uma chave hermenêutica da experiência estética: o sujeito é tocado pela beleza antes de entendê-la, e justamente por isso sente-se convidado a adentrar o mistério que ela manifesta. Interpretada desse jeito, a beleza solicita uma inteligência, ou seja, uma leitura em profundidade do real (*intus legere*), na qual o sujeito reconhece, no esplendor do sensível, o reflexo do ser. Tal dinamismo distingue radicalmente a estética tomista de determinadas sensibilidades modernas, nas quais a referência ao belo é frequentemente reconhecida unicamente após ser submetida a um crivo da simples fruição estética, sem real repercussão na vida do sujeito contemplativo (Lodovici, 2007, p. 175).

A nossa ambição neste estudo constituiu em argumentar que se o encantamento se fez presente, isto é, o impacto originário que move o espírito e abre-o à contemplação desinteressada, é necessária a inclusão de uma transfiguração interior em direção ao bem. Em outros termos, a experiência estética, não é unicamente sensível, mas evoca no sujeito um impulso para a vida ética, na medida em que ela participa da unidade, da verdade e da bondade do ser. A beleza atrai precisamente porque revela uma harmonia interior, isto é, uma correspondência entre forma e conteúdo, aparência e essência. Nessa correspondência se insere a circularidade ontológica entre beleza e virtude. A beleza

experimentada por intermédio dos eventos quotidianos, desperta no sujeito o desejo de uma vida bela (Boni, 2018, p. 129). Revela-se, portanto, necessário que a unidade seja preservada, conformando o sensível ao suprassensível, o fragmentário ao absoluto. A virtude, nesse sentido, aparece como a forma estável da alma bela. Por isso, o nosso estudos nos permite concluir que de acordo com Aquino, a experiência do belo inscreve a pessoa em um tecido de relações, pois convoca à comunhão com o ser. Por extensão, podemos dizer que a vida é bela, quando as virtudes modelam o coração e iluminam o agir. Nisso, a estética tomista encontra a sua mais alta realização: na medida em que uma antropologia do belo se converte em ética da existência.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Comentário aos nomes divinos de Dionísio: volume 1, capítulos 1-4.** Bologna: ESD – Edizioni Studio Domenicano, 2004.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica.** Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980. 10 v.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** v. 1. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BONI, Luis Alberto de. **Estudos sobre Tomás de Aquino.** Pelotas: Editora UFPel, 2018.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa.** 4. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

ECO, Umberto. **The aesthetics of Thomas Aquinas.** Tradução de Hugh Bredin. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

ECO, Umberto. **Arte y belleza en la estética medieval.** Tradução de Elena Lozano Miralles. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.

FERREIRA, Anderson D'Arc. A prudência em Santo Tomás de Aquino: um diálogo possível com o deontologismo e o utilitarismo. In: DE BONI, Luis Alberto; COSTA, Marcos Roberto N. (org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 275-294.

GILSON, Étienne. **Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.** Paris: Vrin, 1965.

GOTIA, Oana. **L'amore e il suo fascino: bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino.** Roma: Cantagalli, 2010.

GRATSCH, Edward. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d'Aquino.** Casale Monferrato: Piemme, 1988.

GROSS, Raoul (org.). **L'être et la beauté chez Jacques Maritain.** Fribourg: Éditions Universitaires, 2001.

GUDANIEC, Arkadiusz. **Amore e bellezza: contemplazione e compiacenza.** Espírito, v. 65, n. 151, p. 85-99, 2016.

HIRSCHFELD, Mary. **São Tomás de Aquino e o mercado: para uma economia humana.** Tradução de João Bragança. Cascais: Princípia, 2019.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. **Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin.** Paris: Vrin, 2006.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval.** Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2011.

LODOVICI, Giacomo Samek. **La felicità del bene: una rilettura di Tommaso d'Aquino.** Milano: Vita e Pensiero, 2007.

MONACHESE, Angela. **Tommaso d'Aquino e la bellezza.** Roma: Armando Editore, 2016.

MONDIN, Battista. **Dizionario encicopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino.** Bologna: PDLU Edizioni, 1991.

MONDIN, Battista. **La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2013.

PANGALLO, Mario. **Habitus e vita morale: fenomenologia e fondazione ontologica.** Napoli: Lers, 1988.

PANGALLO, Mario. **In principio: itinerari di riflessione metafisica.** Roma: Aracne, 2014.

PLATÃO. **Fédon.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988.

PRZYWARA, Erich. **Analoga entis: metaphysics, original structure and universal rhythm.** Tradução de John R. Betz e David Bentley Hart. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

SOTOPOSADA, Gonzalo. **Filosofia medieval.** Bogotá: San Pablo, 2007.

SPIAZZI, Raimondo. **Il pensiero di San Tommaso d'Aquino.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997.

THOMASSET, Alain. **Une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne.** Louvain: Leuven University Press, 1996.

VOS, Antonie. **The philosophy of John Duns Scotus.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Recebido em: 18/09/2025

Aprovado em: 18/12/2025

A CATEQUESE DE INSPIRAÇÃO CATECUMENAL A PARTIR DOS ITINERÁRIOS

CATECHUMENAL-INSPIRED CATECHESIS BASED ON ITINERARIES

Luís Oliveira Freitas¹

RESUMO: A Igreja católica da contemporaneidade, em nosso país, convive com diferentes realidades que trazem sérios desafios à sua ação evangelizadora. É nesse contexto que se insere a catequese de inspiração catecumenal a serviço da iniciação à vida cristã com a finalidade de formar o discípulo de Cristo para a missão e a inserção na comunidade de fé. Este ensaio, de cunho bibliográfico, tem como objetivo apresentar alguns aspectos dessa metodologia catequética, detendo-se, de modo particular, nos itinerários elaborados tanto em nível nacional como em nível de Arquidiocese de São Luís do Maranhão. O ponto de partida para a análise dos itinerários consiste em uma breve fundamentação teórica que discorre sobre o processo de iniciação à vida cristã no meio eclesial da atualidade. Em seguida, ocorrerá uma apresentação sucinta dos itinerários com considerações pertinentes a eles, destacando alguns pontos fortes e fracos, além de algumas sugestões.

Palavras-chave: Catequese; Iniciação à vida cristã; Inspiração catecumenal; Itinerários;

ABSTRACT: The contemporary Catholic Church in our country coexists with different realities that bring serious challenges to its evangelizing action. It is in this context that catechetical-inspired catechesis is inserted, serving the initiation into Christian life with the purpose of forming the disciple of Christ for mission and insertion into the community of faith. This essay, of a bibliographical nature, aims to present some aspects of this catechetical methodology, focusing, in particular, on the itineraries elaborated both at the national level and at the level of the Archdiocese of São Luís do Maranhão. The starting point for the analysis of the itineraries consists of a brief theoretical foundation that discusses the process of initiation into Christian life in the ecclesial environment of today. Next, there will be a brief presentation of the itineraries with relevant considerations, highlighting some strengths and weaknesses, as well as some suggestions.

Keywords: Catechesis. Initiation into Christian life. Catechumenal inspiration. Itineraries.

¹ Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral, pela PUC-Rio, mestre em Letras, pela Universidade Federal do Maranhão, bacharel em Teologia (IESMA), licenciado em Letras (UFMA). É professor na Faculdade Católica do Maranhão, membro da Sociedade Brasileira de Catequistas (SBCat) e do Grupo de Reflexão Bíblico-Catequético (GREBICAT), da CNBB, além de exercer atuação pastoral como leigo catequista na Paróquia São Cristóvão, da Arquidiocese de São Luís do Maranhão.

1 INTRODUÇÃO

Em nosso país, as atuais discussões acerca da catequese a serviço da iniciação cristã foram iniciadas a partir da preparação da Segunda Semana Brasileira de Catequese, de 2001, e se intensificaram após sua realização. O *Diretório Nacional de Catequese*, aprovado em 2005, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, e publicado em 2006, ao situar a catequese no contexto da missão evangelizadora da Igreja, traz comentários consistentes sobre a catequese de inspiração catecumenal a serviço da iniciação cristã². De acordo com o documento, a tarefa da catequese não fica restrita só na preparação pontual para a recepção dos sacramentos, mas é um processo que deve conduzir o candidato à profunda adesão ao discipulado e à maturidade em Cristo.

A catequese inspirada no processo catecumenal está a serviço da iniciação à vida cristã de quem se converte ao projeto de Jesus e se propõe a ser seu discípulo. Segundo Casiano Floristan (1995), o termo ‘iniciação’ tem sua origem no verbo latino ‘in-ire’ que significa ‘ir para dentro’. Ressaltamos que é um termo capaz de caracterizar todo o processo de maturação desenvolvido durante certo tempo para que a pessoa se identifique com o grupo concreto almejado. Nesse sentido, a iniciação cristã constitui-se num itinerário ou caminhada cujo objetivo consiste em integrar novos membros na vida cristã de uma comunidade de fé. É o processo através do qual a pessoa é inserida no mistério de Cristo, morto e ressuscitado, tornando-se discípula do Senhor, admitida aos sacramentos do Batismo, Confirmação e Eucaristia, para ser um agente evangelizador e missionário por meio do anúncio explícito e do testemunho da vida.

Através do processo de iniciação à vida cristã, a pessoa se transforma radicalmente e, uma vez iniciada, deixa de ser simples criatura e passa então a ser filha de Deus e membro da comunidade eclesial, corpo místico de Cristo, numa vida de profunda comunhão com os irmãos na fé. Essa transformação é realizada no âmbito da fé e supõe um itinerário catequético chamado oficialmente pela Igreja de catecumenato que se realiza em quatro tempos e três etapas³.

Desse modo, podemos afirmar que este processo iniciático é de suma importância na vida da Igreja, porque leva o candidato a fazer o seu encontro com Jesus Cristo, a partir do qual ele se entusiasma, vibra pela fé cristã, pela Igreja,

² Pe. Luiz Lima (2009) estabelece uma distinção entre os termos ‘iniciação cristã’ e ‘catecumenato’. Segundo o autor, o primeiro termo põe acento no aspecto sacramental, enquanto o segundo está relacionado ao itinerário catequético, demarcado por tempos e etapas. Vale também ressaltar que a expressão ‘iniciação cristã’, a partir do final do século XIX passou a designar os sacramentos do batismo, confirmação e eucaristia.

³ Segundo o *Ritual de Iniciação Cristã de Adultos* (RICA), o processo catecumenal é constituído de quatro tempos e três etapas. Os tempos que compõem o processo são: pré-catecumenato, ou tempo querigmático missionário, em que se dá a conversão inicial; o catecumenato propriamente dito, quando de fato acontece a catequese; o tempo da purificação e iluminação é a fase de intensa prática de oração; e o tempo da mistagogia, que ocorre após a recepção dos sacramentos da iniciação cristã. Já as etapas constituem as três grandes celebrações que marcam a passagem de um tempo para outro.

enfim, pela comunidade católica, brotando o desejo de fazer parte dessa família de cristãos. A iniciação envolve toda a vida do candidato que vai se sentir amado por Deus e engajado na comunidade eclesial. Ela cria no coração do catecúmeno/catequizando o hábito da oração, o gosto pela liturgia, pelas celebrações, pela prática dos sacramentos e da caridade.

A prática do catecumenato é a experiência mais antiga de catequese sistematizada que conhecemos. Foi bastante vivenciada nas comunidades eclesiais dos primeiros séculos da era cristã, mas entrou em decadência a partir da cristandade, no início da Idade Média, substituído por outras práticas catequéticas, durante muito tempo na história eclesiástica. Há sessenta anos, em virtude dos novos desafios da evangelização no mundo contemporâneo, o Concílio Vaticano II, partindo de experiências concretas realizadas em várias igrejas particulares, restaura oficialmente o catecumenato, levando a catequese ao retorno de suas fontes, além de adequar sua prática a esse estilo que foi tão eficaz na Igreja nascente. Embora o concílio tenha feito a restauração do catecumenato, tal prática não aconteceu de imediato, sobretudo, no Brasil. Só depois de algum tempo, quando a Igreja se sentiu desafiada diante da realidade da pós-modernidade, foi preciso pensar numa prática catequética mais eficaz que realmente fosse capaz de iniciar a pessoa na fé, tornando-a num membro efetivo da comunidade cristã.

Este ensaio, de caráter bibliográfico, pretende discorrer sobre a catequese a serviço da iniciação à vida cristã destacando-se, sobretudo, a inspiração catecumenal própria de nossos tempos. Nesse sentido, o trabalho será constituído de duas partes: na primeira, será feita uma breve abordagem acerca do significado de inspiração catecumenal para a Igreja do Brasil apontando algumas reflexões importantes desenvolvidas nos últimos anos; na segunda parte, haverá uma breve apresentação dos itinerários catequéticos tanto o de abrangência nacional como o de nível local, no caso, da Arquidiocese de São Luís do Maranhão, como propostas viáveis de fazer acontecer a catequese de inspiração catecumenal nas comunidades eclesiais de nossa realidade concreta.

2 A CATEQUESE DE INSPIRAÇÃO CATECUMENAL

Há pouco mais de meio século da realização do Concílio Vaticano II, vivemos ainda num contexto em que se faz necessária a renovação da catequese, sobretudo, nas comunidades eclesiais brasileiras. O *Dicionário de Catequética* (2004) assegura que a restauração moderna do catecumenato favoreceu o surgimento de uma inspiração catecumenal de toda a catequese, que consiste num processo de iniciação integral capaz de contemplar as dimensões fundamentais da vida cristã. O *Diretório para a Catequese* (2020) afirma que o catecumenato é

uma fonte de inspiração para a catequese tanto daqueles que ainda não receberam o batismo como os que já são batizados. O documento pontifício expressa que, embora a catequese seja uma etapa posterior ao primeiro anúncio, há íntima relação entre ela e o querigma, que não é simplesmente uma etapa prévia à catequese, mas uma dimensão constitutiva de cada momento desse processo.

Embora a expressão ‘catequese de inspiração catecumenal’ seja bastante utilizada nos últimos anos, percebemos que ela está em fase de conhecimento por boa parte de nossos agentes leigos e clérigos, em vista de se tornar ação concreta. Para que essa prática aconteça em nossas comunidades eclesiais, é preciso que conheçamos cada vez mais esse método catequético. Não devemos continuar no superficialismo achando que se trata de um modismo, mas precisamos entender os seus fundamentos históricos e metodológicos que, segundo o *Diretório para a Catequese*, tal inspiração não consiste em reproduzir literalmente, o catecumenato em si, “mas assumir seu estilo e dinamismo formativo [...]” (DCq 64).

Nesse processo de renovação catequética, não podemos ignorar a realidade atual marcada por profundas transformações socioculturais que afetam a vida do nosso povo. Segundo o *Documento de Aparecida* (2007), vivemos uma mudança de época e não uma época de mudanças, ou seja, as mudanças que ocorrem em nossos tempos não representam apenas pequenas reformas, mas são capazes de alterar os valores que pareciam constituídos e sólidos. Assim, constatamos que muitos valores antes cultivados como a família, o estado, a Igreja, a tradição, parecem substituídos por outros que em tempos atrás não eram tão visíveis como o indivíduo, a novidade, a mobilidade, a liberdade além de outros.

Diante das especificidades de nosso tempo, é preciso perceber que não é mais possível utilizar as mesmas ferramentas de outrora, mas precisamos observar que cada pessoa percebe o mundo de uma maneira própria, e isto deve ser levado a sério quando se trata de evangelização, visto que cada pessoa reproduz suas visões em suas ações. Uma pessoa que entende Deus de forma violenta acaba agindo de forma violenta quando tenta transmiti-lo aos outros, como muitas vezes ocorre em nossa sociedade atual.

Precisamos de uma nova evangelização, pois não é possível evangelizar com as ferramentas ou os instrumentos de outras épocas. Ainda que o Evangelho seja o mesmo, devemos repensar um novo ardor, os novos métodos e as novas expressões. Cada pessoa tem necessidade de encontrar Jesus Cristo na sua realidade social e cultural. Papa Francisco afirma na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, números 163 a 166, que a nova evangelização necessita de uma catequese querigmática e mistagógica. Segundo o documento pontifício, o primeiro anúncio ou querigma tem um papel fundamental na catequese, já que ele ocupa o centro da atividade evangelizadora como também da tentativa de renovação eclesial. A iniciação mistagógica, por sua vez, representa a outra característica importante da catequese dos nossos tempos. Ela impli-

ca essencialmente dois elementos: a experiência formativa progressiva realizada pela comunidade e a renovada valorização dos sinais litúrgicos.

No Brasil, a visão do papa, conforme citada, teoricamente, não constitui mais surpresa, pois se trata da catequese de inspiração catecumenal, bastante discutida nos últimos anos. Quanto à prática, talvez ainda represente a parte mais complicada, pois, muitas vezes a catequese em nossas comunidades, ressoa somente como educação infantil. Temos um bonito trabalho com catequese infantil, é preciso agora pensar numa catequese de inspiração catecumenal que também atinja outros públicos. Neste ponto, surge um questionamento: como fazer essa catequese nas suas diversas faixas etárias? É urgente a necessidade de repensar um novo paradigma para a catequese com adultos, jovens, adolescentes e crianças.

Não podemos mais pensar a catequese somente como preparação aos sacramentos. O fruto da catequese não pode ser simplesmente a sacramentalização e sim a iniciação à vida cristã. Mas, é mesmo possível iniciar e educar à vida cristã?⁴ No sentido teológico, não, pois é dom, graça de Deus, a fé é um presente de Deus concedido a todos nós; no sentido eclesiológico, sim; é nesse aspecto que realizamos a iniciação, como serviço de manutenção de algo que não é nosso, mas de Deus. Os agentes da catequese constituem uma espécie de administradores, mediadores desse dom, e como tal não podem barrar a iniciação à vida cristã, já que é dom de Deus. Nesse caso, a ação dos catequistas na evangelização ocorre de forma secundária.

A catequese de inspiração catecumenal deve ser pensada como missão a serviço da evangelização, uma vez que ela é inspirada em Jesus que primeiro se aproxima da pessoa em sua realidade e depois gera conversão. Em primeiro lugar, temos o dom de Deus e depois as normas da Igreja, se em algum momento for o contrário, a catequese não dará certo. Como administrarmos as coisas de Deus, não podemos dificultar seu acesso, mas torná-las acessíveis a todos, ou seja, não colocar tanto empecilho, mas tendo cuidado para que elas não se tornem algo sem valor.

Para que a catequese de inspiração catecumenal aconteça de fato, é preciso que se tenha consciência dos elementos que estruturam a vida cristã. O *Diretório Nacional de Catequese* afirma que esses elementos são de caráter: doutrinal (conhecimento da mensagem cristã em vista da opção pessoal por Cristo); litúrgico (inserção e participação na experiência celebrativo-ritual da fé cristã); moral (educação à consciência cristã e ao agir cristão); orante (alimentação da vida de oração cristã); comunitário (progressiva inserção numa comunidade eclesial existente); missionário (familiaridade com experiências caritativo-apos-

⁴ O catequeta Emilio Alberich (2004) ressalta que a iniciação cristã compreendida no seu sentido mais profundo consiste na ação interior e transformadora da graça de Deus operada por meio dos sacramentos do batismo, confirmação e eucaristia.

tólicas voltadas não somente à comunidade eclesial, mas também à sociedade como um todo). (CNBB, 2008). Além desses elementos, o atual *Diretório para a Catequese* (2020) ainda acrescenta o caráter da conversão permanente e de testemunho assinalando que a conversão é um processo permanente que dura toda a vida, e o caráter da progressividade de experiência formativa, visto que a pessoa está sempre em processo de crescimento e amadurecimento (DCq 64).

É importante deixar claro que a iniciação à vida cristã consiste numa mediação eclesial para colocar as pessoas em sintonia com a Palavra de Deus e favorecer o crescimento na fé. É o conjunto de ações através do qual a comunidade cristã ajuda as pessoas a se tornarem cristãs. Não deve ser entendida como uma simples preparação aos sacramentos do Batismo, da Eucaristia, da Crisma (Confirmação) e da Reconciliação (em alguns casos) e muito menos aos ritos desses, mas como um itinerário de preparação que torna cada ser em discípulo(a) capaz de ser existencialmente fiel e realize uma integração entre o crer e o existir.

Em nossa realidade evangelizadora e pastoral brasileira, houve a transição entre o pensamento do catecumenato discutido nos documentos conciliares a uma catequese de inspiração catecumenal. A preocupação do Concílio Vaticano II era restaurar o catecumenato de acordo com a sua origem. Para isto foi elaborado o *Ritual de Iniciação Cristã de Adultos* (RICA), cujo objetivo é reintroduzir um itinerário de amadurecimento na fé e na pertença eclesial muito próximo ao que existia na Igreja primitiva. No entanto, surgiu, logo depois da publicação do RICA, a dificuldade de sua implantação, a ponto de documento continuar desconhecido por várias décadas, apesar das constantes insistências da temática por parte do Magistério expressas nos vários documentos eclesiais. Entendemos por implantação do RICA, o ato de fazer esse ritual acontecer nas nossas celebrações, da forma como foi pensado, sem qualquer adaptação para a realidade local.

Atualmente, após muitos debates em nossas comunidades e nos meios acadêmicos, a Igreja do Brasil chegou a um consenso de que não se trata apenas de implantar o RICA. A realidade de nossas comunidades eclesiais brasileiras não oferece condições para que este ritual seja aplicado na íntegra, pois os desafios são muitos, mas é possível aproveitar os aspectos mais importantes do catecumenato expressos nesse ritual, para fazer acontecer um itinerário catequético. Como já foi dito, o RICA não é um livro catequético, é litúrgico; não é para crianças, é para adultos; mas pode inspirar a catequese com crianças e jovens. Dessa forma, afirmamos que há distinção entre uma total implantação do RICA e inspiração catecumenal de toda a catequese.

No Brasil, assistimos a um crescente movimento de recuperação da cate-

quese de adultos (CNBB, 2000)⁵. Contudo nos deparamos com o desafio de não poder aplicar na íntegra o RICA devido à grande diversidade pastoral e social que temos em nossa experiência eclesial. Diante disso, nossos bispos decidiram pelo aproveitamento dos aspectos mais importantes do catecumenato tal como previsto no RICA. Em 2006, foi aprovado o *Diretório Nacional de Catequese* que optou em motivar e afirmar a importância da catequese inspirada no processo catecumenal (CNBB, 2008). Em 2009, por ocasião do Ano Catequético Nacional, foi realizada a Terceira Semana Brasileira de Catequese, com o tema da iniciação à vida cristã, além da publicação do documento de estudo, de número 97, da CNBB, com a mesma temática. A reflexão foi tão rica que a própria CNBB tornou a iniciação à vida cristã como uma das cinco urgências nas *Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil*, do quadriênio 2011 a 2015, renovada no quadriênio 2016 a 2019.

Em 2017, a CNBB publicou o documento 107, intitulado *Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários*, que trouxe mais iluminação para a reflexão e a prática dessa modalidade catequética. Mais uma vez, o tema é retomado na Quarta Semana Brasileira de Catequese, em 2018, cujos debates animaram ainda mais as dioceses brasileiras a continuar o processo iniciático. As atuais *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil*, do quadriênio 2019-2023, situam a iniciação à vida cristã no pilar da Palavra, estabelecendo a íntima relação entre o processo de iniciação com a Palavra de Deus e afirma que “esse itinerário fundamentado na Sagrada Escritura e na Liturgia, é capaz de educar para a escuta da Palavra, para a oração pessoal e para o compromisso comunitário e social” (CNBB, 2019, p. 53). E em 2020, a Igreja do mundo inteiro foi presenteada pelo *Diretório para a Catequese* que reafirma todo o debate desenvolvido nos últimos anos nas comunidades eclesiais do Brasil assumindo, inclusive, a expressão “iniciação à vida cristã”, já usada largamente em nossa realidade (DCq 61).

3 ITINERÁRIOS CATEQUÉTICOS DE INSPIRAÇÃO CATECUMENAL

Não basta só a reflexão teórica, é preciso que essa proposta seja colocada em prática na catequese cotidiana de nossas comunidades eclesiais. Para que isto ocorra, a Comissão Episcopal Pastoral para a Animação Bíblico-Catequética elaborou um subsídio voltado para a prática da catequese de inspiração

⁵ Nesse sentido, o documento *Catequese Renovada*, de 1983, no n. 130, afirma que é a evangelização e a catequese devem orientar seus melhores agentes na direção dos adultos, pois são eles que tomam as decisões da sociedade e da Igreja. Além disso, eles precisam fazer uma opção decisiva e coerente pelo Senhor, indo além de uma fé individualista, intimista e desencarnada.

catecumenal para as dioceses brasileiras. O subsídio denominado de *Itinerário Catequético – Iniciação à Vida Cristã: um processo de inspiração catecumenal*⁶ foi publicado em 2014, depois de muitos debates que envolveu uma equipe executiva, coordenadores da catequese dos diversos regionais da CNBB, os bispos referenciais da catequese, além de especialistas bíblicos, catequéticos e litúrgicos, ou seja, uma elaboração não a partir de uma elite intelectual, mas com a participação de vários segmentos.

O itinerário catequético da comissão episcopal nacional pretende suscitar a busca pela fé adulta por meio da conscientização dos adultos, adolescentes, jovens e crianças acerca da sua vocação batismal. A partir desse fortalecimento e amadurecimento da fé, os interlocutores do processo catequético podem assumir com maior responsabilidade sua missão de ser cristão na realidade em que vivem.

Quanto à sua estrutura, este subsídio apresenta três partes: a primeira trata da fundamentação bíblica, teológica e pastoral, em que percebemos a beleza e a urgência da proposta; a segunda parte está voltada para as orientações para uma ação pedagógico-pastoral no processo da iniciação à vida cristã; e a última parte refere-se aos itinerários propriamente ditos, em que observamos dois itinerários para adultos, um para adolescentes e jovens e o outro para crianças.

A primeira parte do itinerário apresenta de modo suscinto os principais aspectos da Revelação contida na Bíblia, reflexões teológicas que fundamentam a renovação do processo catequético. Afirma que Jesus Cristo é o centro da catequese e o catequista por excelência, apresentando alguns episódios de sua vida junto com os pobres, os pecadores, os enfermos, as mulheres, as crianças, os adversários. Faz um resgate histórico sobre o catecumenato destacando os novos desafios para a catequese em época de mudança, a qual deve estar a serviço da iniciação à vida cristã. Tem a preocupação de justificar a unidade dos sacramentos da iniciação à vida cristã, Batismo, Confirmação e Eucaristia, afirmando que não se trata de realidades isoladas, mas constituem um único e grande sacramento, através do qual o neófito adquire a dignidade de filho de Deus na vivência da comunidade cristã.

Na segunda parte, observamos quatro importantes orientações para uma ação pedagógico-pastoral no processo de Iniciação à vida cristã. A primeira dirigida aos interlocutores do processo de iniciação adultos ou crianças, batizados ou não, chamando a atenção para o acolhimento e o acompanhamento que todos devem ter a partir de sua própria história e situação particular. A segunda

⁶ Em 2012, a Comissão Episcopal Pastoral para a Animação Bíblico-Catequética decidiu elaborar o *Itinerário Catequético* para concretizar a perspectiva de ação que havia sido prevista pelas DGAE 2011-15. Nela, os bispos afirmam que a catequese não deve ser ocasional, apenas para receber o sacramento, o que “implica melhor formação dos responsáveis e um itinerário catequético [...], assumido pela Igreja Particular, com a ajuda da Conferência Episcopal, que não se limite a uma formação doutrinal, mas integral, à vida cristã” (DGAE 85).

orientação se refere à importância da comissão de iniciação à vida cristã na comunidade, com a representação de seus principais segmentos pastorais a fim de assessorar, organizar, articular e animar este processo catequético. A terceira orientação está voltada para a responsabilidade dos ministérios no itinerário da iniciação à vida cristã, como o ministério da comunidade, do bispo, do presbítero, dos introdutores, dos catequistas, dos padrinhos/madrinhas e da equipe de celebração. A quarta e última orientação desta segunda parte discorre sobre a dimensão festiva do itinerário catequético, que deve permear toda a caminhada.

Na terceira parte, o subsídio apresenta os itinerários de iniciação à vida cristã conforme as idades, estruturados em tempos, conforme orientação do RICA, e fases, que são blocos temáticos, permeados de celebrações. Estas acontecem ao longo dos diversos tempos e fases como momentos fortes de assimilação do mistério cristão além de marcar de forma solene e festivo a passagem de um tempo ou fase para outro. Ao todo, são quatro itinerários apresentados: dois com adultos (um com os catecúmenos adultos e outro com catequizandos adultos), um com crianças e um com adolescentes/jovens. Em cada itinerário, são apresentados os conteúdos catequéticos que devem ser abordados, bem como as indicações para os momentos celebrativos.

O itinerário nacional representou um ponto de partida bem concreto do processo da iniciação à vida cristã na Igreja do Brasil. Mas o debate precisava ser aprofundado e, para isto, foi proposto um documento oficial da conferência episcopal que tratasse especificamente dessa questão, e este foi aprovado em 2017. Trata-se, pois, do Documento 107, intitulado *Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários* que reafirma a importância desse modo de ação catequética nas dioceses e paróquias de nosso país. O documento afirma que esse novo processo de iniciação à vida cristã é uma urgência na atual realidade isto porque embora o Evangelho não tenha mudado, os interlocutores não são os mesmos de outrora, “mudaram os valores, as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens e das mulheres de hoje” (CNBB, 2017, p. 34). O texto da conferência episcopal retoma vários aspectos do itinerário de 2014, aprofunda-os e aponta pistas bem seguras para a elaboração dos itinerários das igrejas particulares.

Nesse sentido, a Arquidiocese de São Luís do Maranhão tomou por base todo esse debate da iniciação à vida cristã, sobretudo, o que foi realizado no itinerário nacional e no documento 107, da CNBB, e elaborou uma proposta de itinerário para as paróquias e comunidades dessa circunscrição eclesiástica. Este projeto teve início no segundo semestre de 2017, com a Assembleia Arquidiocesana de Pastoral daquele ano e concluiu-se com a elaboração no subsídio em 2020, envolvendo uma equipe de trabalho, coordenada pela Comissão Ca-

tequética Arquidiocesana, que à medida que discutia as questões fundamentais da iniciação à vida cristã, sistematizava as ideias e propostas.

Este itinerário arquidiocesano é apresentado por Dom José Belisário da Silva⁷, arcebispo na época da publicação, e consta de três partes constituídas de pequenos capítulos. Na apresentação, Dom Belisário recorre à metáfora da viagem cheia de travessias para descrever o mistério da vida humana. Nas comunidades cristãs, essa viagem de travessias é conhecida como itinerário ou até mesmo caminhada, conforme se usa bastante no território brasileiro. O arcebispo afirma que esse itinerário se desenvolve em três momentos, visto que a pessoa humana procura Deus fora de si mesmo, porque as coisas são imagem da sabedoria divina; dentro de si mesmo, pois cada ser humano é templo onde Deus habita; e acima de si mesmo, em virtude de o itinerário da vida se completar quando se é capaz de transcender os dois anteriores, fato este que se consegue na experiência da cruz do Senhor. O prelado reafirma as profundas mudanças sociais e culturais pelas quais nosso país tem passado e, por isso, há necessidade de se propor uma nova maneira de fazer a iniciação à vida cristã inspirada na experiência das comunidades do início do cristianismo, mas atualizada para o nosso contexto atual.

O *Itinerário Catequético Arquidiocesano de Iniciação à Vida Cristã*, da Arquidiocese de São Luis tem como objetivo principal promover o desenvolvimento de uma catequese de inspiração catecumenal que leve as pessoas a um verdadeiro encontro com Jesus Cristo de modo a torná-las em discípulas missionárias a fim de darem testemunho da fé da Igreja na vida social. Para isso, é preciso que haja ampla reflexão para a compreensão do processo de iniciação à vida cristã, tomando consciência de que ele consiste num itinerário de evangelização e catequese que envolve todas as fases da vida. Este processo deve ser realizado concretamente nas paróquias, comunidades e escolas que preparam para a vida sacramental e cristã e, nesse sentido, é importante que este subsídio arquidiocesano ofereça pistas concretas sobre o modo de fazer acontecer esse modelo catequético e evangelizador.

A primeira parte do subsídio traz algumas orientações gerais para a implantação dos itinerários nas diversas etapas catequéticas, apontando elementos importantes como: uma nova maneira de realizar as inscrições dos catequizandos, com acolhida calorosa da comunidade num clima festivo; a metodologia do itinerário catequético que deve acontecer em quatro tempos (anúncio, discipulado, celebrar e tempo do testemunho). Quanto ao tempo do anúncio ou querigma, há um destaque para fazer a apresentação da pessoa de Jesus Cristo e sua mensagem salvífica, para que brote nos futuros candidatos à fé cristã o desejo

⁷ Dom José Belisário da Silva, atualmente é arcebispo emérito da Arquidiocese de São Luís do Maranhão. O atual arcebispo é Dom Gilberto Pastana de Oliveira, que assumiu o governo da arquidiocese em 2021.

de conhecer mais nosso Salvador e se tornar discípulo missionário dele. Outro aspecto que se destaca nesse tópico é fato de afirmar que o principal agente responsável pelo primeiro anúncio é o introdutor ou acompanhante, que na verdade, é um guia espiritual, membro da comunidade eclesial que além de apresentar explicitamente o Evangelho de Jesus, dá testemunho dessa experiência com o Senhor. O introdutor pode desenvolver várias atividades para cumprir esse objetivo, por exemplo, visitar os futuros candidatos para a leitura e reflexão de textos bíblicos, orar com eles, conhecer seus familiares.

No tocante ao tempo do discipulado, que é o mais longo do processo da inspiração catecumenal, o subsídio orienta que os catequistas são responsáveis por ele, visto que é neste período que acontecem os encontros formativos propriamente ditos. O tempo do celebrar, por sua vez, é dedicado ao recolhimento pela oração pessoal e pelas celebrações comunitárias, tendo como agentes responsáveis pelos candidatos os catequistas e equipe de liturgia. No que se refere ao tempo do testemunho ou mistagogia, o documento arquidiocesano expressa que é um período da vivência dos mistérios celebrados nos sacramentos da iniciação cristã em vista de um engajamento do neófito na ação evangelizadora e pastoral da comunidade de fé. Há um convite aos agentes de pastoral da comunidade para acompanhar o novo iniciado nesse processo de engajamento.

Ainda na primeira parte há algumas orientações metodológicas para o encontro catequético que deve apresentar uma estrutura diferente daquela do modelo escolar e adquira uma feição mais eclesial e litúrgica. Nesse sentido, o subsídio propõe uma boa acolhida dos catequizandos, haja destaque para a escuta e reflexão da Palavra de Deus e que o tema seja desenvolvido num clima de partilha numa profunda interação dos candidatos entre si e com seu catequista. A catequese de inspiração catecumenal, embora valorize bastante o conteúdo doutrinal a ser transmitido, não se esquece de sua dimensão litúrgica que permeia todo o processo tanto pelas três grandes celebrações de passagem recomendadas pelo RICA, mas também por outros ritos e bênçãos que devem ser realizados ao longo do itinerário. Para que esse processo seja bem planejado, o subsídio recorre ao documento 107, da CNBB, e recomenda a criação da Comissão de Iniciação à Vida Cristã em cada paróquia da arquidiocese, que não deve ser confundida com o Conselho Pastoral Paroquial.

Na segunda parte, o subsídio arquidiocesano apresenta algumas sugestões práticas de itinerários catequéticos conforme as idades: catequese infantil de 5 a 9 anos, crianças de 10 a 14 anos, adolescentes e jovens de 15 a 17 anos, jovens e adultos a partir de 18 anos e o itinerário para adultos batizados e engajados que precisam completar sua iniciação sacramental. Todos os itinerários são realizados a partir dos quatro tempos já comentados, com sugestões dos

conteúdos fundamentais que devem ser desenvolvidos, como também dos momentos celebrativos a serem realizados, em que se destacam as celebrações de passagem que marcam etapa (acolhida, eleição e celebração dos sacramentos) e as entregas do Símbolo (Credo) e da Oração do Senhor (Pai-Nosso).

A terceira e última parte comprehende apenas duas páginas e traz alguns comentários acerca da Pastoral do Batismo e da Pastoral Litúrgica. A primeira deve estar voltada somente à preparação de pais e padrinhos de crianças de até seis anos de idade, encaminhando as demais para a catequese de crianças, adolescentes, jovens e adultos para que cumpram as exigências do itinerário catequético arquidiocesano. O documento orienta que a Pastoral do Batismo não fique limitada somente aos momentos das palestras, mas faça, na medida do possível, um acompanhamento com as famílias dos catecúmenos desde a gestação da criança até pelo menos um ano após a realização do batismo. No tocante à Pastoral Litúrgica, destaca que há tempo a Igreja nos seus documentos oficiais nos chama a atenção para os laços entre catequese e liturgia sejam estreitados. O processo de iniciação à vida cristã é um lugar por excelência desse diálogo entre as duas dimensões da ação evangelizadora, em que elas possam caminhar de mãos dadas, mas tendo o cuidado de não se confundirem uma com a outra.

Em uma análise deste *Itinerário Catequético Arquidiocesano* feita com os acadêmicos do sexto período de Teologia,⁸ da Faculdade Católica do Maranhão, detectamos alguns pontos fortes e outros que precisam ser ajustados. Quanto aos pontos fortes, observamos que os itinerários propostos não ficam limitados à preparação pontual dos sacramentos, mas pretendem inserir a pessoa no mistério de Cristo e na vida da comunidade. Há intenção explícita em romper com o modelo escolar, historicamente predominante na catequese brasileira, propondo um caminho centrado no querigma e mistagogia, de modo celebrativo, orante e experiencial, daí a importância de estabelecer o diálogo entre catequese e liturgia. Podemos também destacar o esforço em adaptar os tempos do catecumenato apresentados pelo Ritual de Iniciação Cristã de Adultos (RICA), à catequese para quem já é batizado, que constitui a maioria dos interlocutores de nossas comunidades. Assim, os itinerários levam em conta as idades nas diversas fases da vida, bem como a experiência cristã que cada pessoa traz consigo. A metodologia dos encontros sugerida no subsídio é bastante adequada a esse modelo catequético, visto que é centrada em torno das mesas da Palavra e da Partilha, conferindo um caráter eclesial e litúrgico, distanciando-se do modelo escolar. Além disso, destacamos que o itinerário não é impositivo, mas

⁸ Os acadêmicos do sexto período de Teologia, da FACMA, de 2025, são: Adalto da Conceição Barbosa (Diocese de Carolina), Fernando Ferreira Junior (Diocese de Zé Doca), Francisco da Silva Santos (Diocese de Bacabal), Jairo Veras Alves (Arquidiocese de São Luís), Lucas Sousa Azevedo (Diocese de Bacabal), Romário Guimarães Bezerra (Diocese de Caxias), Walison Vinícius de Sousa Macedo (Diocese de Imperatriz), Yann Paulo Ferreira Monroe (Arquidiocese de São Luís).

deixa tudo como orientação, inclusive, a possibilidade de cada paróquia fazer as adaptações necessárias.

Embora este itinerário apresente muitos aspectos positivos, percebemos que existem alguns que causam certo incômodo a párocos e catequistas de nossas comunidades. Certamente, o primeiro deles diz respeito ao período da preparação catequética, como por exemplo, o de crianças entre dez e quatorze anos, que devem permanecer na catequese por cerca de quatro anos e seis meses. Parece haver uma fixação pelo tempo cronológico, como se isso fosse a solução, quando, na prática, essa quantidade de meses pode assustar quem está chegando para fazer a caminhada de fé. Observamos que além das celebrações propostas pelo RICA, há uma grande quantidade de ritos de entregas, o que pode gerar cansaço tanto para os catequistas quanto para os candidatos e até mesmo uma ritualização vazia. Mesmo trazendo a possibilidade de adaptação, o subsídio corre o risco de ser visto como algo que deve ser aplicado tal qual, sem levar em conta as diferentes realidades.

Diante dessa análise, a turma de Teologia aponta sugestões que podem melhorar ainda mais a aplicação do *Itinerário Catequético Arquidiocesano*. Em primeiro lugar, é preciso intensificar a formação de catequistas para que eles conheçam com profundidade o processo de iniciação à vida cristã nos seus aspectos teológico, histórico e pastoral. Paralelo a essa formação, realizar uma espécie de sínodo para escutar as diversas realidades existentes na Arquidiocese, sobretudo, aquelas das comunidades mais carentes, a fim de que a aplicação da inspiração catecumenal não seja vista como um fardo ou até exclusão. Seria oportuno criar subsídios catequéticos a partir dos itinerários propostos, com linguagem adequada à realidade local, além de vídeos curtos que possam orientar bem os catequistas. Os materiais produzidos em outras regiões do país devem ser vistos como complementares nesse processo. Quanto às celebrações de passagem, ter o cuidado de fazer a adaptação para os candidatos já batizados, pois aquelas que estão no RICA são voltadas para os catecúmenos. Além disso, é importante que haja acompanhamento e avaliação sistemática no processo da implantação da iniciação à vida cristã, identificar as dificuldades e oferecer suporte às paróquias e catequistas. A partir de toda a caminhada feita em conjunto, fazer uma reformulação no Itinerário para ajustar melhor os aspectos que parecem causar estranheza nas nossas comunidades paroquiais.

De modo global, consideramos que o *Itinerário Catequético Arquidiocesano* se apresenta como uma proposta amadurecida, atualizada e coerente com o que há de mais sólido na catequese pós-conciliar. Seu grande mérito é fazer o deslocamento de uma catequese escolar, limitada à memorização dos conceitos doutrinais e centrada na preparação ao sacramento, para uma experiência que-

rigmática e mistagógica de discipulado missionário e inserção na comunidade de fé. O subsídio se constitui em um instrumento valioso para renovar não sómente a catequese, mas toda a comunidade paroquial. Traz orientações seguras para a implantação e implementação da catequese de inspiração catecumenal a serviço da iniciação à vida cristã nas paróquias da Arquidiocese, mas para isto acontecer, toda a comunidade deve empenhar-se e comprometer-se a fim de que todos se sintam parte desse processo pastoral.

4 CONCLUSÃO

Em nossas comunidades eclesiais brasileiras atuais, há um crescente esforço de recuperação da catequese com inspiração catecumenal que toma por base a prática feita por Jesus e pelas comunidades cristãs dos primeiros séculos. Essa prática de iniciação à vida cristã se situa, sobretudo, no contexto da catequese com adultos, e a partir daí ela deve orientar a catequese dos demais momentos da vida (DGC, n. 171). A catequese de inspiração catecumenal que busca resgatar os elementos importantes do catecumenato da Igreja primitiva adaptando-os para os nossos tempos, abolindo o modelo escolar ainda muito presente nas nossas comunidades e partir para um modelo querigmático e de iniciação mistagógica. O querigma é o fio condutor de todo e qualquer processo catequético e nos ajuda numa catequese mais sólida fundamentada na Boa Notícia da Morte e Ressurreição do Senhor Jesus. A catequese deve ser feita num processo de iniciação mistagógica que se constitui num itinerário capaz de guiar o candidato aos mistérios da fé cristã professados e vividos pela santa Igreja.

Nossa realidade contemporânea por ser fragmentada exige um anúncio bem sólido a fim de que o convertido à fé cristã mantenha sua fidelidade a Cristo e à comunidade eclesial. O catequista é chamado a fazer esse anúncio na missão catequética, mas não basta que seja feito só com palavras, é preciso que haja testemunho daquilo que se fala para que o anúncio de fato se fortaleça e se torne uma realidade concreta nas nossas comunidades, tanto por meio da participação litúrgica e pastoral, como pela prática da caridade e da profecia.

É nesse sentido que, conforme apresentado, os itinerários tanto o nacional como o da Arquidiocese de São Luís pretendem dar sua contribuição à catequese desenvolvida na nossa Igreja. No entanto, convém observar que os subsídios, mesmo sendo bem criteriosos e frutos de ampla reflexão conjunta, também apresentam lacunas e limites, visto que não é possível que eles contemplam as inúmeras, ricas e diferenciadas realidades existentes, pois mesmo numa circunscrição diocesana, há diferenças significativas entre uma paróquia e outra. Tal fato exige da comunidade local e do catequista um esforço de compreensão.

são da proposta, capacidade de adaptação e, até mesmo, caridade pastoral.

REFERÊNCIAS

ALBERICH, Emilio. **Catequese evangelizadora**. Manual de catequética fundamental. São Paulo: Salesiana, 2004.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA A ANIMAÇÃO BÍBLICO-CATEQUÉTICA. **Itinerário catequético**. Iniciação à vida cristã, um processo de inspiração catecumenal. Brasília: Edições CNBB, 2015.

COMISSÃO PASTORAL ARQUIDIOCESANA PARA ANIMAÇÃO BÍBLICO-CATEQUÉTICA. **Itinerário catequético arquidiocesano de iniciação à vida cristã**. São Luís: 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catequese renovada**. Orientações e conteúdo. 29. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretório nacional de catequese**. 2. ed. Brasília: Edições da CNBB, 2008.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Iniciação à vida cristã**: itinerário para formar discípulos missionários. Brasília: Edições CNBB, 2017.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Brasília: Edições CNBB. 2019.

DICIONÁRIO DE CATEQUÉTICA. São Paulo: Paulus, 2004.

FLORISTÂN, Casiano. **Catecumenato**: história e pastoral da iniciação. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Luiz Alves de. Iniciação cristã ontem e hoje. **Revista de Catequese**. São Paulo: Unisal, n.126, p.6-22, abr./jun., 2009.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. A alegria do evangelho. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a catequese**. São Paulo: Paulus, 2020.

Recebido em: 11/12/2025

Aprovado em: 18/12/2025

LITURGIA COMO TEOLOGIA EM ATO: centralidade, mistagogia e pastoralidade na vida da igreja à luz da *Sacrosanctum Concilium*

LITURGY AS THEOLOGY IN ACTION: centrality, mystagogy, and pastoral care in the life of the church in the light of *Sacrosanctum Concilium*

Gilberto Costa Soares Junior¹

RESUMO: A liturgia, compreendida como “teologia em ato”, constitui o lugar privilegiado onde a Igreja celebra e comunica o mistério da salvação. Mais que um conjunto de ritos ou normas, é a atualização sacramental do mistério pascal de Cristo no poder do Espírito Santo, tornando-se fonte e cume de toda a vida cristã (*Sacrosanctum Concilium*, n. 10). Este artigo investiga sua centralidade, dimensão mistagógica e relevância pastoral a partir de pesquisa teológico-documental qualitativa, com análise histórico-crítica e hermenêutica de textos conciliares e pós-conciliares, em diálogo com a patrística, o Movimento Litúrgico e autores como Guardini, Vagaggini, Kavanagh e Ratzinger, além de teólogos brasileiros como Ney Brasil, Abímar Oliveira e Antonio Catelan Portela. A reflexão demonstra que a liturgia é, ao mesmo tempo, memorial, presença e antecipação do Reino, formando discípulos e enviando-os em missão. Ao integrar fé, espiritualidade e cultura, torna-se escola de evangelização e de inculcação, exigindo formação sólida para a participação “plena, consciente e ativa” dos fiéis. Assim, revela-se não apenas culto da Igreja, mas também fonte de santificação e transformação pessoal e comunitária, capaz de oferecer sentido e esperança em todos os tempos e contextos.

Palavras-chave: liturgia; teologia em ato; mistagogia; *Sacrosanctum Concilium*.

ABSTRACT: Liturgy, understood as “theology in action,” is the privileged locus where the Church celebrates and communicates the mystery of salvation. Far from being a mere set of rites or regulations, it is the sacramental actualization of Christ’s paschal mystery in the power of the Holy Spirit, becoming the source and summit of all Christian life (*Sacrosanctum Concilium*, n. 10). This article examines the centrality, mystagogical dimension, and pastoral character of the liturgy through a qualitative theological-documentary approach, employing historical-critical and hermeneutical analysis of conciliar and post-conciliar texts in dialogue with pa-

¹ Mestrando em Estudos Jurídicos com Ênfase em Direito Internacional - *Miami University Science and Technology*. Bacharel em Odontologia pela UFMA. Bacharel em Direito pela Faculdade Laboro. Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Cidade de São Paulo – UNICID. Acadêmico de Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, gilberto.soaresjr@outlook.com.

tristic sources, the Liturgical Movement, and classical authors such as Guardini, Vagaggini, Kavanagh, and Ratzinger, as well as Brazilian theologians Ney Brazil, Abimar Oliveira, and Antonio Catelan Portela. The study shows that the liturgy, beyond being a memorial, is both presence and anticipation of the Kingdom, forming disciples and sending them forth in mission. By integrating faith, spirituality, and culture, it becomes a school of evangelization and inculturation, requiring solid formation for the “full, conscious, and active participation” of the faithful. Thus, the liturgy is revealed not merely as Church worship but as a source of personal and communal transformation in every time and context.

Keywords: liturgy; theology in action; mystagogy; *Sacrosanctum Concilium*.

1 INTRODUÇÃO

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC), promulgada pelo Concílio Vaticano II em 1963, marcou um ponto de inflexão na vida eclesial ao reafirmar que a liturgia é “a fonte e o cume de toda a vida cristã” (SC, 10). Essa afirmação recoloca a celebração no centro da Igreja, não como simples rito ou ornamentação, mas como espaço privilegiado de revelação e encontro com Deus. Romano Guardini (1962, p. 15) já percebia que “a liturgia é a forma viva na qual a Igreja se exprime”, lembrando que não se reduz a rubricas ou formalismos, mas manifesta a fé e a comunhão que unem o povo de Deus ao mistério pascal de Cristo. Em contexto marcado por secularismo e individualismo religioso, é decisivo recuperar a consciência da liturgia como encontro que renova a comunidade, tornando-a Corpo de Cristo e assumindo a história humana na obra redentora.

Essa compreensão encontra eco em Joseph Ratzinger (2001, p. 30), para quem “é o próprio Cristo quem age na liturgia, unindo a Igreja terrena ao culto eterno do Pai”. Ao atualizar sacramentalmente o mistério pascal, cada celebração participa do louvor celeste. A dimensão pneumatológica é igualmente central: o Espírito Santo, “agente principal da economia sacramental” (SC, 6), conduz a Igreja à plena comunhão com o Pai, fazendo da liturgia um evento que renova continuamente. Ney Brasil (2012, p. 77) recorda que “a liturgia é o lugar privilegiado da ação do Espírito, que torna presente o mistério pascal e edifica a comunidade”. Essa consciência cristológica e pneumatológica evita reduções sociológicas ou meramente estéticas, preservando a primazia da ação divina.

O horizonte mistagógico reforça a liturgia como caminho de iniciação e maturação na fé. Desde os Padres da Igreja, a mistagogia foi entendida como itinerário pedagógico que, por meio dos sinais, introduz os fiéis no mistério celebrado. O Concílio Vaticano II retoma essa herança ao insistir na “plena, consciente e ativa participação” (SC, 14), não apenas exterior, mas interior, no mistério de Cristo. Antonio Catelan Portela (2018, p. 91) afirma que “a catequese mistagógica é o caminho para que o povo de Deus penetre no mistério celebrado, unindo palavra, símbolo e vida”. Tal perspectiva desafia as comunidades a superar uma catequese meramente intelectual, valorizando a experiência orante na qual celebração e vida se entrelaçam.

A liturgia, assim, torna-se escola de espiritualidade e missão. A experiência celebrativa não se limita ao templo, mas envia os fiéis para o testemunho. Como destaca Jonas Abib (2010, p. 56), “a liturgia bem celebrada se torna anúncio profético, atraindo e convertendo corações”. O Papa Francisco (2022, n. 37), em *Desiderio Desideravi*, adverte que a beleza da celebração cristã não se confunde com espetáculo, mas se reconhece como “encontro vivo com o Ressus-

citado”, exigindo formação que conduza a uma participação efetiva e fecunda. Essa visão dialoga com a tradição latino-americana de inculturação, que busca celebrar a fé em sintonia com as culturas locais sem diluir o núcleo do mistério. Portela (2018, p. 145) observa que “a adaptação cultural não pode diluir o conteúdo da fé, mas deve favorecer a participação plena dos fiéis em cada contexto”.

Parte-se da hipótese de que a liturgia, compreendida em sua dimensão de “teologia em ato”, pode responder aos desafios contemporâneos de secularização e fragmentação da experiência religiosa, oferecendo um caminho de evangelização e formação integral. Essa hipótese se justifica diante da constatação de que, em muitos contextos, a celebração tem sido reduzida a formalismo ritual ou a mero evento estético, afastando-se de sua vocação original de encontro transformador com o mistério de Cristo. A pesquisa, portanto, busca demonstrar que a redescoberta da centralidade, da mistagogia e da pastoralidade da liturgia não é apenas uma questão teórica, mas uma necessidade pastoral urgente para revitalizar a vida de fé das comunidades e fortalecer o testemunho missionário da Igreja.

Para desenvolver essa proposta, o artigo organiza-se em quatro partes. A introdução apresenta o contexto, a relevância do tema, a hipótese e os objetivos. Em seguida, o referencial teórico aprofunda as bases cristológicas, pneumatológicas e mistagógicas da liturgia, dialogando com autores clássicos e contemporâneos, além de pensadores brasileiros. A seção de metodologia descreve a abordagem teológico-documental qualitativa e o caminho analítico adotado. Por fim, os resultados e a discussão interpretam as evidências colhidas, evidenciando implicações pastorais e missionárias, e são seguidos pelas considerações finais, que sintetizam as contribuições da pesquisa e apontam perspectivas para novos estudos e práticas celebrativas.

Em síntese, a liturgia é realidade cristológica, pneumatológica, eclesial e missionária. Dom recebido e não simples criação comunitária, solicita resposta consciente dos fiéis. Guardini, Vagaggini, Kavanagh e Ratzinger, em diálogo com teólogos brasileiros como Ney Brasil, Abímar Oliveira e Antonio Catelan Portela, convergem em compreendê-la como “teologia em ato”: nela a fé é celebrada, professada e continuamente gerada. Em tempos de fragmentação cultural, essa consciência permite reconhecer a liturgia como espaço em que a Igreja experimenta, comunica e aprofunda o mistério da salvação.

2 METODOLOGIA

A investigação adota enfoque teológico-documental qualitativo, adequado para examinar a liturgia como realidade viva que requer leitura histórica,

hermenêutica e pastoral. Foram analisados os textos magisteriais centrais – especialmente a Constituição *Sacrosanctum Concilium* e documentos posteriores como *Redemptionis Sacramentum* (2004) e *Desiderio Desideravi* (2022) – em diálogo com fontes patrísticas, com a literatura do Movimento Litúrgico e com contribuições atuais da teologia litúrgica latino-americana.

O estudo partiu de uma leitura histórico-teológica da reforma conciliar, resgatando elementos patrísticos e do movimento litúrgico europeu que preparam o Vaticano II, para depois oferecer interpretação hermenêutica dos princípios conciliares à luz da reflexão contemporânea. Por fim, a análise aproximou essa base teórica da perspectiva mistagógica e pastoral, avaliando propostas de formação litúrgica que favoreçam participação consciente e ativa dos fiéis. Essa metodologia, ao unir rigor acadêmico e sensibilidade eclesial, evidencia a liturgia como evento teológico que ultrapassa prescrições normativas e renova a comunidade celebrante.

3 REFERENCIAL TEÓRICO

A liturgia, reconhecida pelo Concílio Vaticano II como “a fonte e o cume de toda a vida cristã” (SC, 10), é o lugar em que a Igreja experimenta e comunica o mistério da salvação. Essa afirmação, mais que dado doutrinal, expressa compreensão teológica que vê na celebração a manifestação mais intensa da fé. Guardini (1962, p. 15) já intuía essa realidade ao afirmar que “a liturgia é a forma viva na qual a Igreja se exprime”, salientando que nela “a ação de Deus se faz presente e transforma o homem”. A liturgia, portanto, não é produto da criatividade humana nem mecanismo de sociabilidade religiosa; é, antes, ação divina que chama a resposta ativa e consciente dos fiéis. Guardini (1962) reforça ainda que:

A liturgia não é uma obra de piedade individual, nem mesmo a soma das devações de muitos indivíduos. Ela é antes a expressão da Igreja inteira, enquanto Corpo Místico de Cristo, que em unidade celebra a sua fé. Nela a ação de Deus se faz presente e transforma a comunidade, de modo que cada gesto, cada palavra e cada silêncio é impregnado de significado que transcende a pura exterioridade do rito (Guardini, 1962, p. 27).

A tradição patrística reforça essa percepção ao entender a liturgia como memorial vivo do mistério pascal, em que Cristo, pela força do Espírito Santo, introduz a comunidade no culto eterno ao Pai. Cipriano Vagaggini (1959, p. 22) descreve a celebração como “culto público integral do Corpo Místico de Cristo, ação do Cabeça e de seus membros”. Nessa perspectiva, o rito não é mera representação, mas sacramento de comunhão, em que o tempo histórico se abre para a eternidade. Joseph Ratzinger (2001, p. 30) aprofunda essa visão ao afirmar que “é o próprio Cristo quem age na liturgia, unindo a Igreja terrena ao culto eterno do Pai”. Esse horizonte cristológico e pneumatológico afasta qualquer compre-

ensão que a trate como espetáculo ou simples performance.

O Espírito Santo, “agente principal da economia sacramental” (SC, 6), é protagonista discreto e indispensável da celebração. Ele atualiza o evento pascal e torna possível a participação da assembleia. Ney Brasil (2012, p. 77) observa que “a liturgia é o lugar privilegiado da ação do Espírito, que torna presente o mistério pascal e edifica a comunidade”. Essa consciência pneumatológica conduz a uma espiritualidade litúrgica que ultrapassa o mero cumprimento de preceitos, convidando a Igreja a viver a liturgia como encontro que renova e envia em missão.

Outro eixo fundamental é a dimensão mistagógica. Desde os Padres da Igreja, a mistagogia é compreendida como processo pedagógico que conduz o fiel dos sinais visíveis à contemplação do mistério. O Concílio Vaticano II retoma essa tradição ao insistir na “plena, consciente e ativa participação” (SC, 14), salientando que a liturgia é a catequese mais profunda, pois nela “o mistério é ensinado e vivido ao mesmo tempo” (Kavanagh, 1984, p. 41). Antonio Catelan Portela (2018, p. 91) reforça que “a catequese mistagógica é o caminho para que o povo de Deus penetre no mistério celebrado, unindo palavra, símbolo e vida”. Portela (2018) ainda demonstra que:

A catequese mistagógica é, antes de tudo, um processo de iniciação. Ela não se limita a explicar os ritos ou a transmitir noções doutrinais, mas conduz os fiéis a uma experiência transformadora, em que a Palavra e o Sacramento se unem. A mistagogia permite que a assembleia descubra, por meio dos sinais, a profundidade do mistério celebrado, de modo que a vida cotidiana se torne prolongamento da liturgia (Portela, 2018, p. 92).

Para Ney Brasil (2012, p. 103), “a liturgia educa o fiel a partir dos sinais, conduzindo-o da visibilidade dos ritos à invisibilidade do mistério”. Essa pedagogia, que une razão, sensibilidade e espiritualidade, mostra-se indispensável para enfrentar a fragmentação cultural e a perda de sentido religioso atuais.

A teologia latino-americana acrescenta um olhar inculturado, valorizando a relação entre fé e cultura. A Conferência de Aparecida (CELAM, 2007, n. 518) reconhece que “a liturgia deve ser inculturada para que o Evangelho fecunde todas as culturas, sem comprometer a integridade do mistério”. Em sintonia, o Papa Francisco (2022, n. 37) adverte que “a beleza da celebração cristã não é espetáculo, mas encontro vivo com o Ressuscitado”, ressaltando que a inculturação exige discernimento para evitar tanto o formalismo rígido quanto o sincretismo superficial. Portela (2018, p. 145) destaca que “a adaptação cultural não pode diluir o núcleo do mistério, mas deve favorecer a participação ativa e frutuosa dos fiéis em cada contexto”. Tal atenção ao ambiente cultural é especialmente relevante na América Latina, onde a diversidade de expressões populares desafia a Igreja a integrar, de modo autêntico, símbolos, linguagens e músicas

locais.

A dimensão missionária completa esse quadro teórico. A Eucaristia, “fonte e ápice de toda evangelização” (João Paulo II, 2004, n. 36), envia os fiéis para testemunhar no mundo o que celebram. Jonas Abib (2010, p. 56) afirma que “a liturgia bem celebrada se torna anúncio profético, atraindo e convertendo corações”. Abimar Oliveira (2015, p. 60) acrescenta que, diante do secularismo, a celebração oferece “uma experiência de transcendência e de sentido para o homem contemporâneo”, tornando-se força de evangelização e impulso para a transformação social. Assim, a liturgia não se encerra no templo, mas prolonga-se no compromisso com a justiça, a paz e a caridade.

Por fim, a integração desses elementos, centralidade cristológica e pneumatológica, mistagogia, inculturação e missão, permite compreender a liturgia como verdadeiro lugar teológico. Ela não apenas expressa a fé, mas a forma, aprofunda e renova continuamente. Como sintetiza Guardini (1962, p. 27), “a liturgia é a expressão suprema da vida da Igreja, na qual Deus se comunica e o homem se oferece em adoração”. Desse modo, a celebração não se esgota em si mesma, mas transforma os participantes em testemunhas do Reino, confirmado que a liturgia, bem compreendida e vivida, é resposta eficaz aos desafios espirituais e culturais do nosso tempo.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A investigação confirmou, em primeiro plano, a centralidade cristológica e pneumatológica da liturgia. A análise dos documentos conciliares mostrou que a *Sacrosanctum Concilium* não a entende como simples reunião comunitária, mas como atualização do mistério pascal. Ratzinger (2001, p. 30) afirma que “é o próprio Cristo quem age na liturgia, unindo a Igreja terrena ao culto eterno do Pai”, e tal convicção reaparece em diversos textos pós-conciliares. Ratzinger (2001) ainda enfatiza que:

O culto cristão é sempre encontro e participação. Cristo, o verdadeiro sujeito da liturgia, nos introduz no culto eterno do Pai. Celebrar a liturgia não é apenas recordar um acontecimento passado, mas entrar, aqui e agora, no mistério da morte e ressurreição de Jesus. Cada celebração é, por isso, uma abertura do tempo para a eternidade, em que o Espírito Santo nos torna contemporâneos da Páscoa do Senhor (Ratzinger, 2001, p. 45).

A pesquisa também evidenciou que o Espírito Santo, “protagonista invisível da economia sacramental” (SC, 6), introduz a assembleia na comunhão trinitária, impedindo que a celebração se reduza a evento meramente humano. Essa dimensão, presente em Guardini e reiterada por autores brasileiros como Ney Brasil (2012, p. 77), sustenta a compreensão da liturgia como ação divina antes de ser ação da comunidade.

A liturgia, compreendida como “teologia em ato”, manifesta-se como o lugar em que a Igreja experimenta, celebra e comunica o mistério da salvação. Ao longo desta investigação, evidenciou-se que não é acessório da vida cristã, mas sua fonte e ápice, conforme recorda a *Sacrosanctum Concilium* (10). Nela, a ação de Cristo, vivificada pelo Espírito Santo, atualiza de modo sacramental o evento pascal e conforma a assembleia celebrante em Corpo vivo de Cristo. Essa realidade teológica supera visões que a tratam como rito social ou espetáculo estético, revelando-a como a própria fé da Igreja em expressão celebrativa.

Compreender a liturgia sob essa perspectiva implica reconhecer que cada celebração é, ao mesmo tempo, memorial, presença e antecipação do Reino. Ratzinger (2001, p. 30) recorda que “é o próprio Cristo quem age na liturgia, unindo a Igreja terrena ao culto eterno do Pai”, de modo que o tempo litúrgico se abre para a eternidade. Tal consciência desafia as comunidades cristãs a redescobrir a centralidade do culto divino, não como repetição mecânica de ritos, mas como encontro que renova e converte. A liturgia bem vivida forma discípulos e missionários, pois a comunhão com o Ressuscitado impele a Igreja a testemunhar no mundo a salvação que celebra.

Em seguida, os resultados apontam a urgência de uma formação litúrgica que supere a mera capacitação técnica. Verificou-se que a “plena, consciente e ativa participação” (SC, 14) não se alcança apenas com organização ritual, mas mediante um percurso catequético de caráter mistagógico. Portela (2018, p. 91) destaca que “a catequese mistagógica é o caminho para que o povo de Deus penetre no mistério celebrado, unindo palavra, símbolo e vida”. Ney Brasil (2012, p. 103) acrescenta que “a liturgia educa o fiel a partir dos sinais, conduzindo-o da visibilidade dos ritos à invisibilidade do mistério”. Comunidades que investem em itinerários mistagógicos experimentam maior integração entre celebração e vida cristã, superando reducionismos moralistas ou meramente estéticos.

Outro ponto essencial é a dimensão missionária. A assembleia que participa da Eucaristia é enviada para ser sinal de reconciliação, justiça e paz. Jonas Abib (2010, p. 56) lembra que “a liturgia bem celebrada se torna anúncio profético, atraindo e convertendo corações”. Essa consciência reforça a ligação entre celebração e vida, indicando que a liturgia não se encerra no templo, mas se prolonga na caridade e no serviço. Em um mundo fragmentado e marcado pelo secularismo, ela é testemunho profético: nela a pessoa experimenta a transcendência, reencontra sentido e é convocada à comunhão.

Outro achado relevante é a importância da inculturação. Constatou-se que, em contextos latino-americanos, a liturgia precisa dialogar com as culturas locais sem diluir o núcleo da fé. Francisco (2022, n. 37) adverte que “a beleza da celebração cristã não é espetáculo, mas encontro vivo com o Ressuscitado”, re-

forçando que a adaptação cultural deve servir à evangelização, e não ao folclore. Portela (2018, p. 145) confirma que “a adaptação cultural não pode diluir o núcleo do mistério, mas deve favorecer a participação ativa e frutuosa dos fiéis”. Os dados indicam que experiências de inculturação autêntica, com uso criterioso de elementos musicais, gestuais e linguísticos próprios de cada povo, ampliam a participação e fortalecem o senso de pertença, desde que guiadas por discernimento teológico e pastoral. Sobre a inculturação, o CELAM (2007) pondera que:

A liturgia, quando fiel à tradição e aberta às culturas, torna-se lugar privilegiado de encontro entre Cristo e os povos. A inculturação litúrgica, longe de ser um adorno opcional, é exigência do Evangelho, que se quer presente em todos os contextos. É preciso que os ritos falem ao coração das pessoas, com símbolos, linguagens e gestos que brotem de sua história, para que a participação seja verdadeiramente plena e frutuosa (CELAM, 2007, n. 518).

Por fim, observou-se que a liturgia, ao formar discípulos, torna-se força missionária. Abimar Oliveira (2015, p. 60) sublinha que, diante do secularismo, a liturgia oferece “uma experiência de transcendência e de sentido para o homem contemporâneo”. Comunidades que entendem a celebração como fonte de evangelização demonstram maior dinamismo na caridade e no testemunho público da fé. Jonas Abib (2010, p. 56) resume essa dimensão ao afirmar que “a liturgia bem celebrada se torna anúncio profético, atraindo e convertendo corações”. Desse modo, a liturgia não se encerra no templo, mas se prolonga no compromisso com a justiça, a paz e a solidariedade, revelando-se forte impulso missionário e social.

5 CONCLUSÃO

A análise confirma que a liturgia, compreendida como “teologia em ato”, é o coração da vida da Igreja e a fonte de sua identidade missionária. Ao atualizar o mistério pascal de Cristo, cada celebração insere a comunidade no culto eterno do Pai e a envia para o testemunho no mundo. Como recorda a *Sacrosanctum Concilium*, “a liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de onde emana toda a sua força” (SC, 10). Essa afirmação resume o caminho percorrido pela pesquisa: longe de mero rito, a liturgia é espaço de encontro, formação e envio, no qual a ação de Cristo, no Espírito, transforma a assembleia em sacramento vivo da salvação.

Constatou-se que a plena recepção da reforma conciliar continua desafiadora em muitas comunidades. A participação “plena, consciente e ativa” (SC, 14) desejada pelo Concílio requer mais que organização ritual; exige autêntica pedagogia mistagógica capaz de educar para a experiência do mistério. Portela (2018, p. 91) afirma que “a catequese mistagógica é o caminho para que o povo

de Deus penetre no mistério celebrado, unindo palavra, símbolo e vida". Sem formação permanente, a liturgia corre o risco de ser vivida como obrigação ou espetáculo, enfraquecendo sua força de gerar fé e conversão.

A investigação também evidenciou que a inкультuração permanece horizonte promissor e exigente. Em diálogo com o Documento de Aparecida (CE-LAM, 2007, n. 518), comprehende-se que a liturgia precisa falar a linguagem dos povos sem diluir o núcleo do mistério. Francisco (2022, n. 37) reforça que "a beleza da celebração cristã não é espetáculo, mas encontro vivo com o Ressuscitado", o que supõe discernimento para equilibrar tradição e criatividade. Experiências de adaptação cultural bem conduzidas mostram-se fecundas para ampliar a participação e fortalecer o senso de pertença eclesial, sobretudo em contextos de pluralidade cultural e religiosa.

Outro aspecto decisivo é a dimensão missionária. A celebração não se encerra em si mesma; dela brota a caridade que sustenta a evangelização. Jonas Abib (2010, p. 56) observa que "a liturgia bem celebrada se torna anúncio profético, atraindo e transformando corações". Assim, cada assembleia é enviada ao mundo para ser sinal de reconciliação, justiça e paz, tornando visível a comunhão trinitária experimentada na celebração. A liturgia, portanto, não apenas alimenta a espiritualidade pessoal, mas forma comunidades comprometidas com a transformação social e a defesa da dignidade humana.

Diante do avanço do secularismo e da fragmentação religiosa, a redescoberta da liturgia como espaço de transcendência revela-se necessária. Abimar Oliveira (2015, p. 60) afirma que "a liturgia oferece uma experiência de transcendência e de sentido para o homem contemporâneo", resgatando o ser humano do isolamento e inserindo-o na comunhão de fé. Essa capacidade de gerar sentido faz da liturgia um verdadeiro antídoto contra a indiferença religiosa e um caminho de renovação espiritual e pastoral.

Em síntese, os resultados confirmam a hipótese da pesquisa: a liturgia, quando vivida em sua profundidade teológica, é resposta concreta aos desafios atuais. Ela forma discípulos missionários, renova a vida comunitária, integra fé e cultura e conduz a Igreja a contínua conversão. Como ensina Guardini (1962, p. 27), "a liturgia é a expressão suprema da vida da Igreja, na qual Deus se comunica e o homem se oferece em adoração". Recuperar essa consciência é tarefa urgente para que a Igreja de hoje continue a celebrar e anunciar o mistério pascal, tornando-se, em cada tempo e lugar, sinal eficaz de salvação e esperança para a humanidade.

REFERÊNCIAS

ABIB, Jonas. **Liturgia: vida e missão**. São Paulo: Loyola, 2010.

BRASIL, Ney. **Liturgia e espiritualidade cristã**. Aparecida: Santuário, 2012.

CONCÍLIO VATICANO II. Sacrosanctum Concilium: constituição sobre a sagrada liturgia. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, decretos e declarações**. Pe- trópolis: Vozes, 2012.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE (CELAM). **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Redemptionis sacramentum: instrução sobre algumas coisas que se devem observar e evitar acerca da Santíssima Eucaristia**. São Paulo: Paulinas, 2004.

FRANCISCO, Papa. **Desiderio desideravi: carta apostólica sobre a formação litúrgica do povo de Deus**. Vaticano, 29 jun. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 04 abr. 2025.

GUARDINI, Romano. **O espírito da liturgia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1962.

CAVANAGH, Aidan. **On liturgical theology**. Collegeville: Liturgical Press, 1984.

OLIVEIRA, Abimar. **Introdução à teologia litúrgica**. Petrópolis: Vozes, 2015.

PORTELA, Antonio Catelan. **Mistagogia e liturgia: fundamentos e caminhos**. São Paulo: Paulus, 2018.

RATZINGER, Joseph. **O espírito da liturgia: uma introdução**. São Paulo: Loyola, 2001.

VAGAGGINI, Cipriano. **O sentido teológico da liturgia**. São Paulo: Paulinas, 1959.

Recebido em: 28/09/2025

Aprovado em: 19/12/2025

RESENHAS

MARQUES, Luís Felipe; PARO, Thiago Faccini. *Liturgia e Catequese: um só coração*. Aparecida: Editora Santuário, 2024. 120p.

Eduardo de Amorim¹

O livro *Liturgia e Catequese: um só coração* é organizado pelos autores Fr. Luis Felipe Marques, OFM Conventual (vice-presidente da Associação dos Liturgistas do Brasil — ASLI — assessor da Comissão Episcopal para a Liturgia da CNBB) e Pe. Thiago Faccini Paro (membro da equipe de reflexão do setor de espaço litúrgico da Comissão Episcopal para a Liturgia da CNBB e da Associação dos Liturgistas do Brasil — ASLI). Esta obra trata da temática da Iniciação à Vida Cristã e de sua aplicação na vida litúrgica, de forma que o catecúmeno conheça o mistério de Jesus Cristo por meio dos ritos, das orações e do mergulho no tempo litúrgico mistagógico. A obra é dividida em três partes: *A Liturgia e sua linguagem*; *A Liturgia, lugar da Iniciação à Vida Cristã*; e *A Mistagogia e o Método Mistagógico*, cada uma delas com três subtítulos que aprofundam o conteúdo proposto, ao longo de 114 páginas.

A introdução deixa claro que o objetivo do livro é ressaltar que “a relação entre Liturgia e Catequese é sempre mais necessária, importante e urgente” (p. 9). A liturgia tem papel fundamental na formação da Iniciação à Vida Cristã dos catecúmenos em seu processo de evangelização, assim como na apresentação da liturgia enquanto caminho para o mistério pascal, por meio dos ritos do RICA (Ritual de Iniciação Cristã de Adultos), com seus escrutínios celebrativos. A vivência do método litúrgico-mistagógico tem caráter prático na vida cristã assumida pelo catecúmeno, que entra em contato com a revelação. A conclusão da obra une liturgia e catequese, dando sentido ao subtítulo, ao apresentar o mistério encarnado na formação dos discípulos de Jesus Cristo, que o acolhem na Eucaristia e se põem a caminho da salvação.

Os autores, Fr. Luis F. Marques e Pe. Thiago F. Paro, no primeiro

¹ Aluno da Graduação em Teologia da PUC-SP.

capítulo, *A Liturgia e sua linguagem*, apresentam a verdade revelada de Deus por meio do mistério pascal de Jesus Cristo, em seu caminho de nascimento, vida, morte, ressurreição e ascensão. “É a Revelação da obra da redenção que celebramos na liturgia da Igreja. O modo de celebrar na liturgia deve conformar-se ao modo como Deus se revelou em Jesus, em sua humanidade” (p. 17). O segundo capítulo, *A Liturgia, lugar da Iniciação à Vida Cristã*, apresenta que, com a subida gloriosa a Deus Pai, Cristo deixa um mandato aos apóstolos: fazer todos discípulos seus, com o mergulho nas águas, em nome da Trindade. Com o tempo, um conteúdo doutrinal vai se formando, voltado aos adultos e, posteriormente, a toda a família, e dessa fonte surge o RICA. No terceiro e último capítulo, *A Mistagogia e o Método Mistagógico*, os autores apresentam a mistagogia como um método celebrativo que aproxima a teoria do conteúdo catequético da prática cristã, da qual a missa é fonte de graça. Trabalham a necessidade de se formar melhor o povo na compreensão do mistério pascal celebrado. Na conclusão, afirmam que a liturgia e a catequese devem caminhar unidas como centro da vivência evangélica: “celebrar significa compreender que o fundamento da nossa fé é Jesus Cristo; sua morte de cruz e ressurreição salvaram a humanidade decaída” (p. 109).

O livro refaz a linha do tempo do projeto salvífico do Senhor, começando com o chamado de Abraão: “Deus elegeu um povo e mostrou o seu amor, a sua paciência e a sua fidelidade” (p. 18). Com a infidelidade do povo, vêm as consequências, como guerras, fome, destruição e dilúvio, presentes no Antigo Testamento, narrados pelo Pentateuco. Com a escravidão no Egito, o rito de libertação do povo passa a se tornar a Páscoa dos judeus, narrativa da libertação do povo por Deus. “No Novo Testamento temos uma Páscoa-rito, que evoca, celebra e torna presente a Páscoa-fato, a Páscoa de Jesus Cristo e da Igreja, que se faz parte do Corpo de Cristo” (p. 19).

O rito está ligado a um símbolo que intrinsecamente apresenta um sacramento que revela a face de Jesus Cristo a quem o recebe. O rito é o momento sintético no qual a Revelação de Deus e a fé humana se encontram; é nele que a presença sacramental acontece. Assim, temos a riqueza do rito na Igreja, do qual os catecúmenos devem beber, alimentando-se para o dia a dia do discípulo junto ao Mestre Jesus Cristo. Na execução da liturgia, com os gestos simbólicos da missa, expressamos nossa adesão ao projeto de salvação: na invocação da Trindade pelo sacerdote; no reconhecimento do pecado, ao bater no peito; no ajoelhar-se para ouvir Jesus falar; no pão e no vinho que se transsubstanciam no Corpo e Sangue de Cristo, presença real e plena, entre outros gestos. A Igreja orante dos batizados reúne-se diante do altar para louvar o Mestre Jesus com os símbolos do Credo, do Pai-Nosso, das respostas da oração eucarística e do

amém, que “é a atestação do crer e do desejar praticar aquilo que se reza, ou melhor, do viver o que se celebra” (p. 40).

A liturgia, enquanto lugar de catequese, é espaço de encontro de pagãos e recém-convertidos, como relata o Novo Testamento em Atos dos Apóstolos, nas discussões em torno da formação das primeiras comunidades cristãs. Jesus Cristo deixa como mandato o batismo, condição para se tornar cristão; “as discussões foram formando o conteúdo doutrinal da fé e os códigos de conduta cristã” (p. 44). Surgem, desse período, os conteúdos básicos da fé, como, por exemplo, a *Didaqué*, que foi um primeiro catecismo da Igreja: “o itinerário era destinado aos adultos e era composto por quatro tempos — pré-catecumenato, catecumenato, iluminação ou purificação e mistagogia — e três etapas: admissão, eleição e celebração dos sacramentos” (p. 45). Na *Sacrosanctum Concilium*, n. 48, encontra-se a afirmação: “participem [os cristãos] da ação sagrada, consciente, piedosa e ativamente”. Desse modo, a catequese não pode apenas transmitir conteúdos de fé, mas deve inserir gradativamente os catecúmenos no mistério salvífico celebrado na liturgia. Na prática da Tradição de Hipólito, os catecúmenos participavam da missa até a oração dos fiéis, pois ainda não estavam preparados para o rito eucarístico. O RICA, com toda a sua metodologia celebrativa mistagógica, propõe preparar os fiéis para um crescimento gradativo e espiritual no mistério celebrado, que se encerra na acolhida de Jesus Cristo, retomando todo o ciclo da vida cristã, assumida com os sacramentos recebidos.

Portanto, ao acompanhar o livro *Liturgia e Catequese: um só coração*, percebe-se que os autores cumprem um itinerário catequético com grandes contribuições à Igreja, por sua profundidade e por seu delineamento teórico, científico e de aplicação prática da liturgia. A experiência de fé conduz aqueles que participam da liturgia a uma profunda catequese formativa de agentes promotores da Palavra e comprometidos com a evangelização. Sente-se a falta de mais elementos do ponto de vista prático, especialmente no que se refere a como engajar o catequista nesse processo, uma vez que o livro enfatiza a necessidade da adesão à fé do catecúmeno-catequizando. O Papa Francisco, em seu *motu proprio Antiquum Ministerium*, instituiu o ministério de catequista e, no número 8, destaca que este “pressupõe uma participação ativa dos catequistas na vida da comunidade de fé, sendo testemunhas”. Esta obra, de linguagem acessível, pode ser utilizada em nível diocesano na formação de equipes de liturgia e de catequistas, com o intuito de despertar o zelo por uma boa liturgia que conduza todos ao mistério celebrado: uma Igreja viva, em encontro com Jesus Cristo, com adesão consciente no vínculo do amor e da fé.

Recebido em: 21/03/2025

Aprovado em: 15/12/2025

CALDEIRA, Rodrigo Coppe (org.). **Concílio Vaticano II: experiências e contextos**. São Paulo: Paulus, 2022.

Pedro Costa de Oliveira¹

Rodrigo Coppe Caldeira, renomado historiador e pesquisador da PUC Minas, organizou a obra *Concílio Vaticano II: Experiências e Contextos* com o objetivo de apresentar uma leitura interdisciplinar sobre um dos eventos mais significativos da história da Igreja Católica no século XX. Publicado pela Editora PUC Minas e Paulus, o livro reúne ensaios de teólogos e historiadores que examinam não apenas os debates ocorridos no Vaticano II (1962-1965), mas também sua recepção em diferentes contextos eclesiais, com especial atenção à realidade latino-americana. A obra explora as diferentes dimensões do evento conciliar em três eixos principais: experiências conciliadoras, contextos históricos e culturais e recepção pós-conciliar.

O livro destaca-se por apresentar uma visão interdisciplinar do Concílio, cruzando elementos teológicos, históricos, sociológicos e políticos, proporcionando uma leitura rica e fundamentada. Este texto busca realizar uma resenha da obra, evidenciando suas contribuições para o estudo do Concílio Vaticano II, sua relação com o Magistério do Papa Francisco e os documentos conciliares.

Um dos pontos centrais da obra é a análise das vivências dos participantes do Concílio e de como suas experiências moldaram o rumo das discussões. Gilles Routhier, em “O Concílio Vaticano II: Ontem, Hoje e Amanhã”, propõe uma leitura histórica e hermenêutica da evolução do pensamento conciliar, destacando que “o Vaticano II foi um ponto de inflexão na história da Igreja, abrindo espaço para uma compreensão renovada de sua missão no mundo”. O autor aponta que, apesar das resistências e dos desafios, o Concílio representou

¹Aluno da Graduação em Teologia da PUC-SP, em colaboração com Reuberson Ferreira, MSC. Doutor em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo (CNPq) da CEHILA-BR e do Observatório Eclesial Brasil. Professor da Graduação e do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da PUC-SP

um autêntico aggiornamento (atualização) da Igreja.

A obra também enfatiza como os debates internos do Concílio foram influenciados por contextos políticos, sociais e teológicos, evidenciando que o Vaticano II foi marcado por tensões entre correntes conservadoras e progressistas. Essa abordagem permite uma compreensão mais ampla dos embates teológicos que deram origem a documentos fundamentais, como *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e *Dei Verbum*.

Outro aspecto relevante da obra é sua análise dos contextos que influenciaram o Concílio e sua recepção. Massimo Fagioli, em seu capítulo “A Recepção do Vaticano II como um Concílio de Caráter Universal”, argumenta que “o Concílio não foi apenas um evento isolado na história eclesial, mas uma resposta necessária a uma Igreja que buscava se reencontrar com o mundo moderno”.

A influência do pensamento teológico europeu — com autores como Karl Rahner, Yves Congar e Henri de Lubac — foi decisiva para a formulação dos textos conciliares. No entanto, a obra também destaca a contribuição latino-americana para a recepção do Vaticano II, apontando para o surgimento da Teologia da Libertação e sua relação com as diretrizes conciliares.

A obra também discute como o Concílio foi recebido e interpretado nas décadas seguintes. Margit Eckholt, em “Um Concílio não de Mulheres, mas com Mulheres”, analisa a presença feminina nas discussões conciliares e os avanços e desafios da inclusão das mulheres na Igreja. Segundo a autora, “o Vaticano II abriu espaço para um maior protagonismo feminino, mas a sua implementação ainda encontra obstáculos estruturais”.

O Papa Francisco, em diversos momentos, reforçou a importância do Vaticano II para a Igreja contemporânea. Em um discurso de 2015, afirmou que “o Vaticano II foi uma releitura do Evangelho à luz da cultura contemporânea. Produziu um movimento de renovação que vem simplesmente do próprio Evangelho”. O pontífice frequentemente exorta a Igreja a ser fiel ao “espírito do Concílio”, defendendo uma eclesiologia sinodal e pastoral.

Do ponto de vista acadêmico, a obra de Coppe contribui significativamente para os estudos sobre o Vaticano II, pois amplia o debate para além da cronologia conciliar, inserindo o evento em um contexto global de mudanças sociais e culturais. A diversidade de perspectivas e a presença de autores de diferentes regiões também enriquecem o livro, tornando-o referência fundamental nos estudos teológicos. A abordagem interdisciplinar utilizada na obra é um diferencial, pois permite uma análise abrangente, entrelaçando teologia, história e ciências sociais.

Além disso, a obra dialoga com outros estudos sobre a recepção do Vaticano II, como os trabalhos de Giuseppe Alberigo e John W. O’Malley, que tam-

bém enfatizam o Concílio como um fenômeno dinâmico, cujo impacto se desdobra ao longo do tempo.

Entretanto, um ponto que poderia ser mais aprofundado é a relação entre o Vaticano II e os desafios contemporâneos da Igreja. Embora a obra trate da recepção do Concílio, uma reflexão mais aprofundada sobre questões atuais, como a sinodalidade, o ecumenismo e os desafios pastorais do mundo moderno, enriqueceria ainda mais a discussão, assim como um aprofundamento das resistências ao Concílio Vaticano II dentro da própria Igreja, incluindo os movimentos tradicionalistas que questionam sua validade e continuidade doutrinária. Outro ponto de discussão é a ausência de uma análise mais detalhada sobre a recepção conciliar na África e na Ásia, continentes onde o cristianismo tem crescido consideravelmente e cuja relação com o Vaticano II merece maior atenção.

Concílio Vaticano II: Experiências e Contextos é uma contribuição essencial para os estudos sobre o Vaticano II, fornecendo uma visão aprofundada das dinâmicas conciliares e de sua recepção histórica. A obra se alinha ao magistério do Papa Francisco e aos documentos conciliares, sendo um recurso fundamental para teólogos, historiadores e todos aqueles interessados na história e na evolução da Igreja no mundo contemporâneo.

Recebido em: 21/03/2025

Aprovado em: 15/12/2025



REVISTA CIENTÍFICA DA
FACULDADE CATÓLICA DO MARANHÃO

ECOS@FACMAEDU.COM.BR
Rua do Rancho, nº 110, Centro, São Luís - MA