ECOS DO IESMA

ISSN 1806–0315

ECOS DO IESMA	São Luís	v.1	n.2	jul./dez.	2003

CORRESPONDÊNCIAS:

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Rua do Rancho, 110 – Centro – CEP: 65.010-540 – São Luís – MA
Fone: (98) 231 3235 – Fax: (98) 221-3972
Revistaecos@iesma.com.br

ECOS DO IESMA

Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. _____ São Luís, 2003.

Semestral
ISSN 1806–0315
v.1, 22cm.

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

CDU 1:2 (051)

ECOS DO IESMA

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

Diretor-Geral
Fr. Pedro Antonio Zanni

Diretor Acadêmico
Pe. Abraão Marques Colins

Diretor Administrativo
Pe. Raimuno José Araújo Sarges

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente: Janilson Viégas
Coordenador Geral: Pe. Sebastião Bandeira
Secretária: Ir. Nelcy Teresinha Zwirtes
Produção editorial: Lúcia Cristina Ferreira Lopes

CONSELHO DE REDAÇÃO:

José Ricardo Barbosa Dias
Lúcia Cristina Ferreira Lopes
Maria Celeste Miranda Pinheiro
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho
Rogério Ferreira Oliveira
Helene Maria Lucie Pinard
Cláudio Roberto S. Cruz

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

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

SUMÁRIO

EDITORIAL 7

O CAMINHO DA INCULTURAÇÃO NA MISSÃO DA IGREJA.....9
Dom Franco Masserdotti

ASPECTOS DA EPISTEMOLOGIA DE QUINE 43
Raimundo Portela Filho
Carmem Almeida Portela

A ANALÍTICA DO PODER EM MICHEL FOUCAULT: uma abordagem teórica 73
José Carlos Dantas

NOVA PERSPECTIVA NA FORMAÇÃO RELIGIOSA 106
Frei João de Araújo Santiago OFMCap.

RELIGIÃO E EDUCAÇÃO: desafio da época 138
Irmã Nelcy Teresinha Zwirtes

CONTRIBUIÇÕES DA SEMANA TEOLOGICA PARA A IGREJA DO MARANHÃO 148

EDITORIAL

Como premissa básica, entendemos que o conhecimento científico deve ser aberto, isto significa, que deve ser comunicável, problematizado e socializado.

ECOS DO IESMA nasceu justamente com esta proposta e não é outro o seu escopo. É um espaço aberto de participação, divulgação e socialização do saber. É um convite e um desafio lançado aos professores, alunos e colaboradores para tornar essa tarefa cada vez mais efetiva; é também um desejo para estudar, aprender, ensinar e crescer, para tornar nossa aventura de viver sempre mais agradável, sem perder o rigor científico e filosófico, buscando a interdisciplinaridade e fundamentalmente promover a dignidade e a transcendência do ser humano.

A dinâmica e o exercício da produção do conhecimento exigem coragem, criatividade, abertura e capacidade para sair da estagnação. Portanto, motivados pela admiração e pelo espanto, que a realidade provoca em nós, nos lançamos na fascinante aventura do conhecimento.

Ecoar é precisamente se fazer ouvir e notar em múltiplas direções: na Filosofia, nas Ciências Sociais em geral, na Teologia e na Religião.

O presente número de ***ECOS DO IESMA***, na verdade o seu segundo passo seguindo a esteira do seu propósito inicial *"Duc in altum"* – avançar para águas mais profundas – quer fazer jus aos seus imperativos.

Certos de nossa responsabilidade e com o nosso

profundo desejo de contribuir para a autonomia do IESMA, para o crescimento e amadurecimento intelectual dos nosso alunos e da comunidade acadêmica em geral, apresentamos a todos o segundo numero da nossa revista e desejamos a todos os leitores e leitoras, boa leitura e o ano de 2004 pleno de realizações e sucessos.

Janilson Viégas

O CAMINHO DA INCULTURAÇÃO NA MISSÃO DA IGREJA

*Dom Franco Masserdotti, MCCJ**

1 FECUNDIDADE NO PRIMEIRO MILÊNIO

No primeiro milênio do Cristianismo houve um intercâmbio fecundo entre fé e cultura com importantes elaborações no campo da liturgia, da teologia, dos ministérios.

Podemos dizer que, no começo, houve processos de verdadeira inculturação, embora o termo inculturação não existisse e não houvesse um projeto missionário definido, e a abertura "ad gentes" fosse mais estimulada pela rejeição e perseguição por parte dos judeus.

Estes processos enfraqueceram um pouco com a liberdade religiosa concedida pelo imperador Constantino: houve uma certa tentativa de centralização.

O maior exemplo de inculturação, no começo da vida da Igreja foi São Paulo, verdadeiro fundador da missão "ad gentes". É importante examinar um pouco sua prática com relação à inculturação.

Ele foi escolhido para ser o evangelizador das nações (Gl 1,15-24).

Partiu de Antioquia para ir ao encontro dos povos pagãos. Uma primeira viagem foi como um ensaio. Paulo acompanhou Barnabé. Essa primeira viagem mostrou que os povos pagãos se abriam para o evangelho mais do que os judeus nas sinagogas, (At, 13-14).

---

* *Bispo de Balsas–MA.*

Então, Paulo resolveu dirigir-se diretamente aos pagãos sem nenhuma ligação com os judeus. A comunidade de Antioquia se tornou ponto de partida para o anúncio missionário. Anunciou o evangelho, somente pedindo a fé em Jesus Cristo. Nasceram comunidades que deviam prosperar e subsistem até hoje: Tessalônica, Filipos, Corinto, (At, 16-19), respeitava os costumes do povo e sua sensibilidade religiosa.

As cartas mais missionárias de São Paulo são: Gálatas, Filipenses, 2° Coríntios (o centro destas cartas é a Missão); primeira parte (expositiva) de Romanos (legitimação da Missão); 1° Coríntios (Missão na fase de constituição da comunidade).

Paulo, inventou um método missionário muito interessante. Chegando a uma cidade, ele se dirigia para o bairro dos trabalhadores e começava a trabalhar. Desse modo evangelizava os colegas de trabalho e, assim, penetrava no meio da cidade. Reunia os convertidos em comunidades e deixava plena liberdade ao Espírito Santo nas atividades e na direção. Dizia "Aquilo que vocês adoram sem o conhecer, eu o anuncio." (At 17,27 no areopago de Atenas); e "Torneime tudo para todos a fim de salvar alguns a todo custo." (I Cor 9, 22). Corrigia os desvios, quando por acaso apareciam. Nunca ficou mais de 03 (três) anos numa comunidade. Habitualmente ficava poucas semanas e deixava pessoas como responsáveis da comunidade. Mantinha o contato por meio de cartas ou por visitas dos seus ajudantes (Tito, Timóteo). Passou por sofrimentos imensos, tanto nas próprias viagens como pela oposição de muitos judeus e mesmo pela inveja de outros "apóstolos". (I Cor 1-3; 2 Cor 4-6; 10-13; Fl 3).

Paulo, como missionário escolhido pelo Espírito, se sentia livre em relação à Igreja de origem (senão poderia haver imposição do Centro com relação à periferia), para exercer o "MINISTÉRIO de FUNDAÇÃO".

Outro exemplo importante com relação à inculturação, é constituído pelos primeiros Concílios ecumênicos (Jerusalém, Nicéa, Constantinopla, Éfeso) ou particulares (como aqueles celebrados na África do Norte aos tempos de Santo Agostinho que dizia: "Licet, salvo iure communionis, diversum sentire"!" (é lícito sentir de forma diferente desde que se respeite a comunhão).

Eles eram ocasiões de impulso missionário e de processos profundos de inculturação do Evangelho.

Também porque naquela época o governo da Igreja não era muito centralizado e a legislação eclesiástica estava só se formando, deixando muito espaço à criatividade do Espírito.

2 ENDURECIMENTO NO SEGUNDO MILÊNIO

O segundo milênio foi caracterizado por um endurecimento crescente a respeito da inculturação.

Houve uma progressiva centralização e latinização ao redor de Roma.

Um primeiro amargo fruto disso foi a separação de Roma por parte das Igrejas orientais (1054) por razões mais culturais que teológicas: imposição da língua latina em lugar da grega, sacerdócio celibatário, data da Páscoa, pão da missa... Pareceu voltar às atitudes dos cristãos "judaizantes" das origens ou de alguns intransigentes dos primeiros séculos como Tertuliano ou como Paulinho de Nola que dizia que "os bárbaros devem aprender a louvar a Deus com coração romano".

Não podemos esquecer os 04 (quatro) concílios de Latrão (1123, 1139, 1179, 1215) que determinaram uma imposição de uniformidade "romana". Isso na época da formação dos modernos estados europeus, com sua identidade política e cultural (e lingüística) e com exigência de maiores autonomias e pluralismo também no campo religioso.

O mal-estar cresceu e deu origem a partir de 1517 à Reforma protestante que o historiador Christofer Dawson definiu assim "a revolta nórdica contra a tradição latina da cultura medieval". Diante da reação protestante, o Concílio de Trento reafirmou mais ainda a vontade centralizadora.

Prevaleceu uma missão de imposição em que as cruzadas foram um símbolo. Não podemos porém esquecer exemplos de missão pacífica como a dos dominicanos e franciscanos.

2.1 A missão na américa latina na época colonial

A missão moderna começou nos séculos XVI-XVIII. Trata-se da resposta da Igreja à chamada descoberta do mundo africano, asiático, americano por parte dos europeus. Foi a conquista!

Entre os protagonistas católicos desta conquista havia espanhóis e portugueses cuja formação nacional estava marcada pela reconquista de suas terras contra os árabes muçulmanos. Isso, marcou e influenciou a mistura da conquista político-militar com a difusão da fé. Porém nem todo mundo aceitou houve diferentes modelos missionários aqui na América latina que aqui apresentamos pela relação que tem com o tema da inculturação.

2.1.1 A missão dos religiosos: os doze apóstolos franciscanos

Os franciscanos que desembarcaram na costa de Vera Cruz, no México, em 1524, são expressão de um cristianismo heróico. Vale ressaltar que eram doze, como os apóstolos de Jesus.

Fiéis à tradição franciscana, não levavam nem ouro nem prata. Descalços, percorreram toda a região, visitando as populações locais, alimentando-se com a mesma comida do

povo observando seus costumes e estudando suas línguas e dialetos.

Vindos da província franciscana espanhola da Estremadura, seguiam os princípios da grande reforma da Ordem em curso na Espanha. Chegaram ao "novo" mundo para fundarem uma "nova" Igreja, seguindo os modelos das primitivas comunidades cristãs, modelos completamente distintos dos que se seguiam na Igreja européia. Tinham perdido a esperança de uma possível conversão da Europa. No entanto estavam convencidos que poderiam introduzir o verdadeiro cristianismo entre os habitantes daquela terra que foi chamada "Nova Espanha". Em vinte anos, batizaram quatro milhões de indígenas e edificaram a Igreja sobre os escombros do império asteca e do reino terasco.

Eram, certamente, filhos do seu tempo e com muitos preconceitos. Não souberam, por exemplo, compreender adequadamente a diversidade dos nativos, nem deram apreço às suas religiões, em que viam apenas obra do demônio. Na vida social não exploravam os índios. Eram desapegados, de valores materiais, tiveram muitos seguidores.

a) Os dominicanos

A Ordem Dominicana igualmente estava passando por uma grande restauração. Na Espanha, o reformador mais famoso foi, Frei Juan Hurtado de Mendoza. À sua volta começaram a juntar-se religiosos que pretendiam restaurar o antigo rigorismo da observância monástica, vivendo na pobreza mais absoluta. Foram seus discípulos, muitos dos religiosos missionários enviados, em seguida, para a América.

Os primeiros dominicanos que desembarcaram na ilha de Hispaniola (hoje Haiti e República Dominicana), não tinham qualquer ligação com os conquistadores e os opressores dos índios. Falavam abertamente: a sua comunidade foi deveras

profética. Em nome dele Frei Antônio de Montesinos não hesitou em levantar a sua voz diante dos soberanos da Espanha: perante uma corte satisfeita com seus sucessos, atacou as leis em que assentava o trabalho forçado, a escravidão indígena, a própria conquista e todos os hipotéticos direitos em que seus ouvintes fundavam a tranqüilidade da consciência.

Na histórica homilia de Montesinos (21.12.1511) se encontrava já presente o que viria a ser o núcleo do pensamento de Frei Bartolomeu de las Casas, a voz mais eloqüente que se levantou em defesa dos direitos dos índios e em favor de uma evangelização levada a cabo sem violência, através da persuasão.

b) Os jesuítas

Os Jesuítas, que tiveram uma ação tão relevante na evangelização até à sua expulsão, haviam nascido há pouco. Os que vieram para a América latina eram da primeira geração: tinham o fervor e o entusiasmo dos neófitos. Todos eles possuíam algo de São Francisco Xavier e realizaram exatamente o sonho dos primeiros franciscanos, tendente à criação de uma nova cristandade liberta da corrupção da velha cristandade européia.

Com o método missionário das "reduções", criaram uma civilização e quase uma nação, entre os índios. Se não tivessem sido expulsos da América, teriam sido os promotores das primeiras nações latino-americanas, e estas, talvez, teriam sido indígenas.

c) Outros religiosos

Outros religiosos entraram pelo mesmo caminho, mesmo com um peso muito menor respeito a estas três famílias

religiosas.

Sobretudo no século XVI houve uma plêiade de bispos verdadeiramente missionários, que percorreram sem descanso as suas imensas dioceses na tentativa de organizarem uma Igreja nova. Missionários incansáveis, tentaram um destino diferente para os povos indígenas aniquilados.

2.1.2 A Missão dos Migrantes

Houve outro modelo de evangelização bem presente no Brasil.

Foi um tipo de catolicismo, trazido por portugueses pobres. Começou a penetrar no Brasil a partir da colonização. É normalmente chamado de 'catolicismo tradicional popular'.

Esse catolicismo teve presença significativa na zona rural. Naquela época, havia poucas cidades e uma pequena população.

Não tinha ligações com o poder político, nem se beneficiava de auxílios econômicos.

Além dos portugueses pobres, alguns pequenos proprietários, índios destribalizados, ex-escravos e, sobretudo mestiços, praticaram esse catolicismo.

Elementos característicos deste cristianismo são o SANTO, a CAPELA, os SANTUÁRIOS e as romarias.

O catolicismo popular não trouxe um modelo de sociedade igualitária. Pensava-se que Deus fez os homens diferentes: ricos e pobres. Porém os ricos têm a obrigação de proteger e amparar os pobres. Nesse sentido se entendem as relações sociais entre o padrinho rico e o afilhado pobre, como se fosse uma aliança. Este laço se torna mais forte do que o laço de sangue.

A ordem social na terra deve ser a reprodução da ordem do Céu. Como no Céu os santos são protetores celestes, aqui na terra o pobre deve ter seus protetores: os grandes devem

proteger os pequenos e estes, em troca devem ser submissos e obedientes.

Essa religião popular, após a metade do século XIX passa pelo processo chamado de "romanização" que atingiu toda a Igreja e tem seu ponto mais intenso no Concílio Vaticano I.

2.1.3 Modelo cruz e espada

O que mais marcou a história da Igreja na América Latina foi a ligação entre a cruz e a espada que tinha como objetivo dilatar a fé e o império.

Trata-se de uma aliança de um projeto político-militar e econômico-mercantil com um projeto religioso.

Padre Vieira, missionário jesuíta no Brasil, percebia claramente isso e num sermão declarava: "... nós não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania natural com que nasceram e viveram isentos de toda sujeição, mas somos os que, sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos também ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem".

Por isso, em geral, a primeira evangelização no Brasil não foi boa notícia para os índios. A Igreja pensava que evangelizar era "europeizar". Achava que os índios não podiam se salvar vivendo como índios.

A evangelização foi um suporte da lógica do sistema colonial. Uma lógica estrutural no sistema colonial, a da mão-de-obra escrava, que permitia enviar o excedente da extração colonial à metrópole. Isso acontecia com a violência sobre o trabalho, sobre as pessoas e seus bens: aldeias e terras arrasadas para dar lugar à plantação; população reduzida à escravidão para servir nas mesmas terras.

As coisas foram tristes para os índios. Ainda pior foram para os africanos vendidos como escravos América Latina.

Padre Vieira numa carta ao rei dizia: "Sem Angola não há Brasil". Era o reconhecimento que o Brasil podia desenvolver só pelo duro regime da escravidão africana.

Não houve luta para impedir que o negro fosse escravizado. A religião se reduzia a batizar o escravo, com pouca ou quase nenhuma catequese e a ensiná-lo a fazer o sinal da cruz.

Para justificar a situação de fato foi elaborada uma teologia escravista do batismo. Dizia-se que os negros na África viviam uma situação de duplo inferno, no corpo, pela escravidão, e na alma, por não ter o batismo e a salvação cristã. Ao serem trazidos para a América, continuavam com seus corpos na escravidão, mas, pelo batismo, suas almas ficavam libertas do inferno do paganismo e ganhavam a felicidade eterna na outra vida.

Tudo isso, apesar da declaração de Paulo II (1537), afirmando que todos os povos da terra pertencem á raça humana, são iguais e não podem ser explorados, nem reduzidos à condição de escravos por outros povos.

O que aconteceu na América latina, aconteceu também na África e na Ásia.

No ano de 1622 nasceu a Sagrada Congregação *"De Propaganda Fide"* para articular o trabalho missionário da Igreja, mas não conseguiu superar as contradições.

Apesar dos exemplos bonitos de Mateus Ricci na China, de Roberto De Nobili (Índia) e outros, prevaleceu na missão a violência, o apoio à expansão européia e a insistência sobre as conversões individuais sem valorizar nada das culturas dos povos.

Eram tempos diferentes, com outros paradigmas, mas não se pode justificar tudo dizendo que é injusto julgar o passado com os critérios de hoje. Há critérios que valem sempre: João Paulo II afirma que os métodos de intolerância e de violência no serviço à verdade são pecados de que

devemos pedir perdão. *(Tertio Milennio Adveniente, 35).*

2.2 O renascimento da missão no século XIX ao Concílio Vaticano II (1962-1965)

O papa Gregório XVI (1831-46) promoveu o renascimento das missões católicas.

Esse renascimento é marcado pelas seguintes características principais:

- *forte centralização romana,* que procura sempre mais coordenar as missões "ad gentes" (junto aos povos não cristãos) e suscitar o apoio dos países católicos (no Brasil esta romanização foi muito acentuada);

- *acentuação do caráter religioso da missão,* promovendo uma maior distância do poder político (as potências européias, porém, em particular a França e a Áustria, continuavam apoiando as missões católicas como instrumento de influência política e cultural);

- *surgimento de muitas Congregações de missionários/as "ad gentes";*

- *envolvimento de todos os católicos* na oração pelas missões e na ajuda financeira, através da fundação das Obras Missionárias (no início, por iniciativas locais; depois como Pontifícias Obras Missionárias);

- *presença,* ao lado das missões católicas, *de missões protestantes,* o que suscita o problema do ecumenismo. Na Índia, por exemplo, é forte o questionamento: Qual é o Cristo autêntico? O dos católicos? O dos anglicanos? O dos luteranos? Ou o dos calvinistas...?

Aliás, a presença protestante se revelou também no campo teórico: foram as universidades de Edimburgo (Escócia) e da Alemanha que criaram as primeiras cátedras

universitárias de "missiologia", logo após 1850.

O primeiro instituto universitário católico de missiologia foi criado na Alemanha em 1911.

A discussão teórica e a emergência de novas exigências históricas – principalmente a aspiração à independência dos povos colonizados ou dominados pelo Ocidente – levaram a repensar as missões cristãs. O protestante Warneck, revalorizou a noção de povo. Consequentemente, a missão não deve converter indivíduos, mas "cristianizar" os povos. Schmidlin acolheu esta concepção no âmbito católico, enfatizando mais o papel da hierarquia. Ele não superou, contudo, uma concepção da missão como meio para levar a Igreja (européia) aos povos de outras culturas.

O missionário Paulo Manna, escreveu, num memorial de 1929, enviado ao Prefeito de Propaganda Fide, cardeal Van Rossum, e publicado só 50 anos depois:

> Fundamos as assim chamadas 'missões estrangeiras'. O nome diz o erro: pois de fato são, no meio de países infiéis, verdadeiros organismos estrangeiros, conduzidos por pessoas estrangeiras, sustentados por dinheiro estrangeiro, apoiados muitas vezes por governos estrangeiros.

Os teólogos católicos, como Congar, Loffeld e outros, aprofundaram a reflexão e puseram em primeiro plano o fato de que a missão não é exterior à Igreja, mas a sua essência. A Igreja é constitutivamente, intrinsecamente missionária. Em todo lugar! E a Igreja se realiza concretamente como Igreja local, a única Igreja de Cristo que se encarna num lugar e numa cultura determinados. A Igreja é assim unidade e variedade. Unidade da Igreja de Cristo através da comunhão das Igrejas locais, cada uma com seus dons e suas características próprias.

Também a concepção do "mundo" mudou: de uma concepção negativa e pessimista, passou-se gradualmente para o reconhecimento de valores que a graça divina suscita também fora da Igreja. Com isso chegou-se a reconhecer melhor que a missão não é obra somente da Igreja, mas primeiramente do próprio Deus, o Pai que envia o Filho e o Espirito.

Essa evolução teológica, junto com o processo de descolonização, que se acelerou entre 1945 e 1960, convergeu no Concilio Vaticano II e no seu documento *Ad gentes*, sobre a ação missionária.

3 MISSÃO E INCULTURAÇÃO NA REFLEXÃO CONTEMPORÂNEA E NOS DOCUMENTOS DA IGREJA

3.1 A missão a partir do concílio

Ainda antes do encerramento do Vaticano II, Paulo VI publicava a enciclica *Ecclesiam suam* (1964), que enfatizava o diálogo, como caminho ou enfoque da missão da Igreja. Mais tarde, não poucos teólogos radicalizariam a posição, fazendo do diálogo uma alternativa ou um substitutivo da missão evangelizadora da Igreja, posição que será criticada na "*Redemptoris missio*" (1990) e no *Diálogo e anúncio* (1991).

Já Paulo VI, tinha esclarecido e reafirmado o seu pensamento após o Sínodo dos Bispos sobre Evangelização, publicando em 1975 a "*Evangelii nuntiandi*". Nela mostra que "evangelizar é a graça e a vocação própria da Igreja, sua identidade mais profunda" (EN 14). Paulo VI, nesse documento, superou o eclesiocentrismo e acolheu, além da instância do diálogo, a da libertação, a da inculturação e da Igreja local.

A carta apostólica "*Evangelii nuntiandi*" evitou o termo "missão", preferindo "evangelização", termo pouco usado na

teologia e na Igreja depois do Novo Testamento (onde é freqüente). O termo foi redescoberto principalmente pela Igreja da França, ao redor de 1945, e teve sucesso na América Latina após Medellín (1968). Não é usado, por outro lado, na linguagem teológica alemã.

"Evangelização" expressa particularmente, no seu uso recente, a tomada de consciência de dois fatos:

- por um lado, a descoberta de que "países de missão" não estão apenas na Ásia ou na África; também a velha cristandade européia tem que se tornar "uma Igreja em estado de missão", reconhecendo que deve retornar o trabalho de "evangelização" das massas descristianizadas;

- por outro, evangelização evoca para a Igreja a fonte e o objetivo de sua missão, que não é tanto o de promover seu próprio crescimento, mas anunciar o evangelho e deixar-se evangelizar, para poder testemunhar autenticamente Jesus Cristo.

A "*Evangelii nuntiandi*" evitou, portanto, a palavra missão, para não se envolver com as antigas e não mais válidas distinções e para enfatizar que a Igreja, para exercer sua missão, deve evangelizar a si mesma também. De fato, superando as velhas distinções entre "países de cristandade" e "países de missão", a "*Evangelii nuntiandi*" chama a uma evangelização mundial, pela qual toda a Igreja é solidariamente responsável.

A encíclica de João Paulo II, "*Redemptoris missio* (1990)", apresentou algumas novidades com relação à "*Evangelii nuntiandi*". A "*Redemptoris missio*", em relação a uma persistente tendência reducionista, insiste mais sobre o anúncio que sobre o diálogo e enfatiza novamente a missão "ad gentes" (junto aos povos não cristãos).

Reconhecendo que a missão da Igreja é única, todavia distingue – com base nas circunstâncias – três tarefas (cf n.33): *a ação pastoral*, voltada para os fiéis que integram as

comunidades eclesiais; *a missão "ad gentes"*, que se dirige a comunidades humanas ainda não evangelizadas; e uma espécie de situação intermediária entre as duas primeiras, a *"nova evangelização"*, que volta propor a fé no evangelho a povos ou ambientes, que já foram cristãos, mas atualmente não conservam "o sentido da fé" e conduzem uma vida afastada da comunidade eclesial.

A missão "ad gentes" não é definida apenas em termos geográficos, mas através de critérios mais complexos, que incluem aspectos territoriais, sociais e culturais (cf. n.37). Fez sucesso a expressão "novos areópagos", com que o João Paulo II compara os desafios culturais da evangelização de hoje aos que Paulo encontrou em Atenas (cf. At 17). De novo, a missão é "mundial", presente em toda área geográfica, interligada pela interdependência das sociedades atuais. Mas o Papa destaca como prioridades o "Sul" (os países em desenvolvimento e, geralmente, de evangelização recente) e o Oriente (Ásia).

Os desafios que levaram a reflexão pós-conciliar a aprofundar os conteúdos da evangelização são principalmente três:

a) Desde o Vaticano II, a Igreja alerta para o desafio do ateísmo (GS 19) "entre os gravíssimos problemas de nosso tempo", enquanto forma radical de contestação da religião. O Vaticano II não usa a palavra secularização, mas parece acenar para o fenômeno quando observa que "a própria civilização moderna, não por si mesma, mas porque demasiadamente comprometida com as realidades terrestres, pode muitas vezes dificultar o acesso a Deus" (GS 19b).

A teologia européia e a norte-americana deram muita importância ao tema nos anos 60. O desenvolvimento do fenômeno nos anos seguintes foi menos linear do que esperavam os sociólogos. Ao lado de uma radicalização do

fenômeno nas macroestruturas da sociedade, houve um "ressurgimento religioso", não isento de ambigüidades (RMi 38), em que a religiosidade restava confinada na esfera privada, na intimidade da pessoa.

Uma das mais recentes encíclicas do papa João Paulo II "*Evangelium vitae*", denuncia o excesso de individualismo e subjetivismo, que conduziu a uma "cultura anti-solidária", em certos casos "verdadeira cultura de morte" (EV 12), fruto do "eclipse do sentido de Deus e do homem" (EV 21). Um aspecto da "cultura de morte" é a questão ecológica, conseqüência do consumismo materialista, que destrói desordenadamente os recursos da terra (CA 37), agravando o problema da pobreza e destruindo o próprio ambiente humano (CA 38).

b) Desde o Sínodo dos Bispos de 1971, em seu pronunciamento sobre a Justiça no mundo, a Igreja explicita sua consciência de que:

> [...] a ação pela justiça e a participação na transformação do mundo nos aparecem claramente como uma dimensão constitutiva da pregação do evangelho, isto é, da missão da Igreja pela redenção da humanidade e a libertação de toda situação de opressão (JM, Introdução).

Os "laços profundos" entre "evangelização e promoção humana – desenvolvimento, libertação" – são reafirmados claramente pela "*Evangelii nuntiandi*" (n.31). A mesma consciência já transparecia nas declarações do Episcopado Latino-Americano em Medellin (1968) e é reforçada em Puebla pela constatação do "devastador e humilhante flagelo da situação de pobreza em que vivem milhões de latino-americanos", "escândalo e contradição", "brecha crescente entre ricos e pobres". Em Santo Domingo constata-se que o

empobrecimento continua e chega "a intoleráveis extremos de miséria" (n 179) e reafirma-se que a promoção humana é "dimensão privilegiada da Nova Evangelização" (item 2.1, título). O magistério universal, olhando para o mundo inteiro, encontra em mais ampla escala o mesmo desafio:

> [...] situações de pobreza, freqüentemente intoleráveis... situações desumanas (que) desafiam a comunidade cristã: o anúncio de Cristo e do reino de Deus deve tornar-se instrumento de redenção humana para estas populações. (RMi 37,b, cf. EV 10).

c) O Concílio Vaticano II, embora tenha dado especial relevo ao diálogo com outras comunidades cristãs (cf.decreto "*Unitatis redintegratio*"), pôs também as bases do diálogo com as outras religiões (cf. decretos "*Dignitatis humanae e Nostra aetate*"). Durante o Concílio, em 1964, um Secretariado foi instituído com essa finalidade. Recentemente foi transformado no Pontifício Conselho para o Diálogo inter-religioso (1988). A ele devemos os documentos *Diálogo e missão* (1984) e *Diálogo e anúncio* (1991). A Igreja toma consciência da amplitude do desafio missionário "ad gentes", face ao crescimento da religião islâmica e das religiões asiáticas. O cristianismo, na Ásia, não atinge 7% da população; os católicos são menos de 3%. Diante desse desafio, a Igreja é chamada tanto ao diálogo quanto ao anúncio missionário. Este anúncio traduz-se necessariamente em evangelização das culturas, pois o evangelho é destinado a se encarnar nas culturas dos povos (RMi 52).

Estes três grandes desafios, percebidos inicialmente como problemas continentais (o 1º da Europa e da América do Norte, o 2º da América Latina, o 3º da Ásia e África), estão se tornando universais, atingindo juntos muitas áreas

geográficas e culturais. O Brasil, em particular, por sua própria complexidade, sócioeconômica e cultural, apresenta tanto o problema de secularização, ligado à modernidade, como o problema da pobreza, que afeta a maior parte da população; tanto o problema do pluralismo religioso como o da "privatização" da religião. Sob todos os aspectos, o Brasil está a exigir, com urgência, novo empenho da Igreja na evangelização. E por isso, só pode ganhar com a reflexão que a Igreja, mundialmente, foi amadurecendo a respeito de sua missão.

Uma resposta adequada aos desafios acima apresentados é possível só quando há um sério compromisso com a inculturação.

3.2 Inculturação e evangelização hoje

Inculturação é um termo teológico, novo (embora sem usar esta palavra, a preocupação pela inculturação, como vimos, sempre acompanhou a vida da Igreja).

Quem primeiro usou o termo inculturação foi o teólogo J. Masson. O termo foi retomado pelo Pe. Arrupe na 32ª Congregação da Companhia de Jesus. Entrou depois no Sínodo de 77 e na exortação apostólica *"Catechesi tradendae"*

3.2.1 O que não é a inculturação

Inculturação não é ACULTURAÇÃO

Na antropologia considera-se a aculturação como o conjunto de fenômenos/situações que acontecem através do contato direto/prolongado de dois grupos com diferente cultura, produzindo mudanças num ou nos dois grupos. Ambos os grupos podem desenvolver um papel ativo em 02 (dois) sentidos:

a) o processo de aculturação pode acontecer nas duas direções (reciprocidade);

b) a acolhida das conseqüências de aculturação provoca reações: a seleção (aceitação ou recusa) dos elementos que vem de fora, a reinterpretação (assimilação criativa) dos mesmos.

Na política missionária, sobretudo na época colonial. não se deu, nem reciprocidade, nem assimilação criativa. A missão é influenciada por uma visão de superioridade cultural dos europeus (eurocentrismo) que, pela força política, econômica e militar, impõem seus modelos provocando submissão na cultura considerada inferior.

Inculturação não é SIMPLES ADAPTAÇÃO

A estratégia da adaptação nasce da decepção pelo fracasso da estratégia da aculturação.

Isso se deu sobretudo na África.

Podemos recordar o franciscano belga Tempels, autor de um livro importante sobre o assunto: "Notre rencontre". Adaptação é o ajuste ou acomodação à cultura destinatária da evangelização, tanto do evangelizador como da mensagem evangélica, mediante a tradução em planos superficiais e setoriais da realidade cultural. Trata-se da abertura para outras formas culturais só com aspectos secundários dentro dos limites da intangibilidade da forma cultural central.

3.2.2 O que é inculturação

A encíclica *Redemptoris missio* assim descreve a inculturação:

"Pela inculturação a Igreja encarna o Evangelho nas diferentes culturas e simultaneamente introduz os povos com suas culturas em sua própria comunidade, transmitindo-lhes

seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro". (n. 52)

Para compreender melhor, podemos antes de tudo contemplar *O EXEMPLO DE JESUS.*

Os Evangelhos nos descrevem Jesus profundamente enraizado na sua cultura. Ele pertence à cultura judaica, que tinha seu eixo integrador na religião. Jesus é fiel a essa cultura, que expressa o projeto de vida de seu povo e pela qual muitos tinham dado a vida (2Mc 6,18-31; 7,1-14).

Jesus vive então a experiência de um Deus único, presente e atuante na história, o sentido de pertencer a um povo e a uma terra, a fidelidade à Lei considerada uma manifestação concreta da vontade de Deus em relação a Israel, a freqüência à Sinagoga, a prática da oração e o culto sabático (Lc 4,16), a romaria a Jerusalém (Lc 2,46-49), o cuidado com os órfãos, as viúvas, os pobres, estrangeiros...

Em teoria, todos aceitavam tudo como herança sagrada. Mas, na realidade, a dominação interna e externa chegou a manipular essa riqueza cultural, que também em seu eixo religioso sofreu uma fratura a ponto de ser vivida de forma completamente diferente pela elite e pelos pobres.

Jesus cresceu dentro da vertente cultural dos pobres, com as características próprias do interior da Galiléia, ao lado dos excluídos. Fala a linguagem dos pequenos. Não complica. Vai ao essencial, ao que é importante e possível aos pobres. Utiliza a Bíblia a favor da vida, serve-se de parábolas tiradas da experiência cotidiana do povo, fala do campo e do lago e pouco da cidade, que simboliza o mundo das elites.

Convivendo e sofrendo com o povo, Jesus percebe que muitas pessoas e categorias sociais, em nome da fidelidade à cultura e religião, são desprezadas e excluídas do convívio social e do banquete da vida.

Jesus assume de forma radical a postura dos grandes profetas e denuncia a manipulação por parte das lideranças

oficiais das mediações fundamentais do judaísmo: o Templo e a Lei.

Critica o tipo oficial de santidade ritual pregando uma nova santidade baseada no amor. Contesta o saber religioso das elites, pois Deus se revela aos pequeninos (Mt 11,25-27), e não aceita o poder espiritual discriminatório do grupo dirigente.

Jesus inverte o que então se fazia (e ainda se faz): toma como referência a vida e a cultura dos pobres, torna-os sujeitos e protagonistas privilegiados do Reino. A "periferia" se transforma em "centro".

É uma nova justiça, novo paradigma a partir da opção de Jesus pela subcultura dos galileus excluídos. Aqui se insere o conteúdo da Boa Nova de Jesus como força para desobstruir a fonte da vida (Jo 4,14), fazer emergir as energias da cultura dos pobres e descobrir as sementes já presentes do Reino (Lc 17,20-21).

Tudo fica reorganizado. Ao medo sucede a alegria, à discriminação a fraternidade, ao egoísmo a convocação para a solidariedade. As normas e as tradições, que eram um absoluto para as elites, são relativizadas, mantendo seu valor só quando estão em função da vida (Mt 12,1-8; Mc 2,15-18; Mc 7,5-8).

A mensagem e a prática de Jesus não são só Boa Notícia, mas também boa realidade para os pobres.

Jesus respeita a cultura a partir dos pobres. Ajuda a descobrir e a discernir o que nela há de válido e de deturpação.

Anuncia o Evangelho do Reino como projeto de vida plena que se insere com respeito no projeto de vida presente na cultura, despertando novas energias, ativando novas potencialidades para que todos tenham vida com fartura (Jo 10,10) e denunciando as limitações e as estruturas de morte...

O Evangelho se encarna e se expressa na cultura dos pobres da Galiléia. Aparece inculturado. Em torno disso, Jesus

começa um movimento de discípulos que a partir das aldeias da Galiléia é chamado a ser fermento e instrumento de mudança.

3.3 Inculturação em Santo Domingo

3.3.1 Raiz

A analogia entre encarnação e presença cristã no contexto sócio-cultural e histórico dos povos – a Lúmen Gentium (nº 8) fala de "uma não medíocre analogia" – ajudou a compreender e aprofundar na reflexão teológico-pastoral o paradigma da inculturação (SD 30,243). Jesus encarnado no meio de seu povo se serviu do contexto cultural e histórico de seu povo para expressar os mistérios da salvação e a esperança do Reino. "Assim a nova evangelização continuará na linha da encarnação do Verbo" (30). Encarnação, inculturação, presença, proximidade, seguimento se tornam palavras semanticamente muito próximas. "A inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo" (LG 8) (SD 13). Nesta inculturação – seguimento de Jesus (Jo 17,18) e assunção do mundo desfigurado (LG 8 Puebla 31-39) – a Igreja atualiza os três grandes mistérios da salvação: a encarnação do Natal, a libertação da Páscoa e diversificação cultural do Pentecostes:

"É necessário inculturar o Evangelho à luz dos 03 (três) grandes mistérios da salvação:

- a NATIVIDADE que mostra o caminho da Encarnação e move o Evangelizador a partilhar sua vida com o Evangelizado;

- a PÁSCOA que conduz através do sofrimento à purificação dos pecados para que sejam redimidos;

- o PENTECOSTES que pela força do Espírito possibilita a todos entender na sua própria língua as maravilhas de Deus". (SD 230)

Na perspectiva do seguimento de Jesus e por causa da vinculação aos mistérios centrais da fé, a inculturação não é algo optativo ou setorial, mas um imperativo para toda a Igreja. As Conclusões de Santo Domingo são taxativas: "Toda evangelização há de ser, portanto, inculturação do Evangelho" (SD13).

3.3.2 Meta

Na inculturação se entrelaçam a meta e o método, o universal da salvação e o particular da presença. A meta da inculturação é a libertação, e o caminho da libertação é a inculturação. "Uma meta da evangelização inculturada será sempre a salvação e a libertação integral de determinado povo ou grupo humano (...)" (SD 243). Esta libertação gera relações sociais simétricas de diálogo como pressupostos do anúncio da boa notícia e da celebração dos mistérios. A inculturação "é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo" (LG 8) (SD 13).

Como restaurar este "rosto desfigurado"? Pela presença cristã encarnada, que é capaz de tornar-se boa notícia para cada povo. Esta boa notícia inculturada visa à libertação de cada povo dos poderes da morte, o fortalecimento de sua identidade e a perspectiva de um futuro específico (SD 243). A inculturação "se realiza no projeto de cada povo, fortalecendo sua identidade e libertando-o dos poderes da morte" (SD 13).

Finalmente, a presença cristã nas diferentes culturas e sociedades visa à descoberta, ao reconhecimento e à assunção de novos valores pela igreja (SD 230). Estes valores – na tradição teológica denominados "sementes do Verbo" – São anteriores ao anúncio explícito do Evangelho (cf GS 57d; Puebla 401, 403, 451; SD 245; Mensagem aos indígenas, 2). Na evangelização este "reconhecimento" dos valores culturais

é um caminho bidirecional. O Evangelho que se faz cultura no decorrer de dois mil anos, inspira também com seus valores específicos as culturas e oferece novos horizontes. Como as culturas em si são sistemas de vida, o ponto de partida metodológico dos agentes de evangelização é sempre a compatibilidade e complementariedade destes horizontes.

3.3.3 Agentes

A inculturação como nova proximidade eclesial no meio dos povos e grupos sociais coloca o dedo num ponto nevrálgico desta presença, que é a estrutura ministerial da Igreja. Santo Domingo fala muito da necessidade da inculturação do Evangelho, pouco porém dos agentes de inculturação. É claro, a evangelização é o dever fundamental de todo o povo de Deus já que toda a Igreja é missionária. (AG 35). Portanto, todos os batizados precisam encarnar a sua fé no contexto concreto em que vivem. Mas numa questão tão nova na consciência eclesial, o povo de Deus precisa de ajuda, de modelos, de exemplos. Como mediadores qualificados da inculturação, as Conclusões de Santo Domingo mencionam o povo de Deus, a Igreja particular, os institutos seculares, a paróquia, os pastores, catequistas, agentes de pastoral e teólogos.

Santo Domingo enfoca duas vezes a Igreja local como o laboratório da inculturação. "A Igreja particular (...) conhece de perto a vida, cultura, os problemas de seus integrantes e é chamada a gerar ali, com todas as suas forças (...) a inculturação da fé" (SD 55). Os bispos, como pastores regionais, devem junto com o povo de Deus, coordenar e incentivar esta inculturação. "A tarefa da inculturação da fé é própria das Igrejas particulares sob a direção dos seus pastores, com a participação de todo o povo de Deus" (SD 230). A paróquia deverá ser uma comunidade missionária. Portanto, ela também tem a tarefa "de fazer progredir a

inculturação da fé nas famílias, nas CEB's, nos grupos e movimentos apostólicos, e através deles, em toda a sociedade" (SD 58).

Agentes pastorais "serão instrumentos especialmente eficazes da inculturação do Evangelho (SD 49). A própria inculturação já é uma primeira catequese vivencial sobre o mistério da encarnação. Portanto é necessária "uma presença efetiva dos agentes de pastoral nas comunidades (...)" (SD 177). A presença efetiva em si já tem um conteúdo querigmático. Segundo "*Evangelii Nuntiandi*", presença, participação, solidariedade já são gestos iniciais de evangelização (EN 21). Esta presença tem mais peso onde catequistas e agentes de pastoral se tornam uma comunidade inculturada. A missão sempre é uma tarefa comunitária.

Assim, devemos entender o testemunho das comunidades religiosas inseridas no meio do povo. Santo Domingo menciona particularmente os institutos seculares. "Por sua consagração, buscam harmonizar os valores autênticos do mundo contemporâneo com o seguimento de Jesus vivido a partir da secularidade; hão de ocupar, pois, lugar de destaque no trabalho da nova evangelização para a promoção humana e a inculturação do Evangelho" (SD 87). Também os teólogos, conforme seu campo específico, podem "contribuir para a inculturação da fé (...)" (SD 33).

3.3.4 Campos

A inculturação é uma proposta abrangente. Não existem situações onde o Evangelho nada teria a declarar; não há lugares onde o seguimento de Jesus não leva. A inculturação, portanto, é uma tarefa para o mundo urbano e para o campo, para o mundo secularizado e para as culturas tradicionais, para ontem e hoje. "A partir da riqueza inesgotável de Cristo, hão de buscar as novas expressões que permitam evangelizar

os ambientes marcados pela cultura urbana e inculturar o Evangelho nas novas formas de cultura adveniente. A nova evangelização tem de inculturar-se mais no modo de ser e de viver de nossas culturas, levando em conta as suas diversas particularidades, especialmente as indigenas e afro-americanas" (SD 30).

Ao lado da pastoral junto às chamadas culturas tradicionais, também uma "pastoral urbanamente inculturada" representa um desafio. Por isso, "a Igreja deverá inculturar o Evangelho na cidade e no homem urbano (...)" (SD 256), nas famílias, nas CEBs, nos movimentos apostólicos e em toda a sociedade (SD 58). De uma certa maneira, a inculturação corresponde ao adjornamento de João XXIII. Evangelizar é a constante busca da contemporaneidade e contextualidade do Evangelho; portanto, significa "pôr o Evangelho em diálogo ativo com a modernidade (...); significa "inculturar o Evangelho na situação atual das culturas de nosso Continente" (SD 24). Isso é um longo processo já descrito por "*Evangelii Nuntiandi*" (EN 20ss; SD 256).

3.3.5 Níveis

A inculturação do Evangelho pressupõe um esforço da própria Igreja por sua inculturação. O que necessita ser inculturado é o conjunto da Igreja com suas estruturas, organização ministerial, liturgias, catequese (SD 256). O rosto da Igreja local tem que refletir o rosto dos respectivos povos que compõem esta Igreja. Esta "inculturação da Igreja" visa "atingir uma maior realização do Reino" (SD 248).

Várias vezes Santo Domingo fala explicitamente da inculturação da liturgia (SD 43, 53, 248, 256). No inicio, ainda que tímida e genericamente, menciona uma "sã inculturação da liturgia" (SD 43). Depois o documento torna-se mais concreto. Em fidelidade ao Concílio Vaticano II, os pastores

devem promover uma liturgia que recupere as "formas, sinais e ações próprios das culturas da América Latina e Caribe. Nesta tarefa, dever-se-á dar uma especial atenção à valorização da piedade popular, que encontra sua expressão especialmente na devoção à Santíssima Virgem, nas peregrinações aos santuários e nas festas religiosas (...)" (SD 53). "Em Santa Maria de Guadalupe", diz o documento, citando o Discurso Inaugural de João Paulo II, "é oferecido 'um grande exemplo de evangelização perfeitamente inculturada'" (SD 15).

Já no contexto da pastoral dos povos indígenas, Santo Domingo propõe concretamente a promoção de "uma inculturação da liturgia, acolhendo com apreço seus símbolos, ritos e expressões religiosas" (SD 248). O mesmo acontece no contexto da pastoral urbana, que deve ser "inculturada com relação à catequese, à liturgia, e à organização da Igreja" (SD 256).

As Conclusões de Santo Domingo tocam a questão da inculturação da formação sacerdotal. Cursos específicos de missiologia devem instruir "os candidatos ao sacerdócio sobre a importância da inculturação do Evangelho" (SD 128). Mas a inculturação não é apenas uma questão de instrução. É um novo estilo de vida. Por isso deve-se "rever a orientação da formação oferecida em cada um dos nossos seminários, para que corresponda às exigências para a promoção humana e a inculturação do Evangelho" (SD 84). Os pastores devem "dispensar particular interesse ao desafio representado pela formação sacerdotal dos candidatos provenientes de culturas indígenas e afro-americanas" (SD 84).

Finalmente, a própria reflexão teológica – por ser contextual – há de ser inculturada. Por isso, Santo Domingo propõe, para determinados contextos, "favorecer uma reflexão teológica em torno da problemática da terra, dando ênfase à inculturação (...)" (SD 177). A "Teologia da Terra" é uma das

teologias contextuais mencionadas por Santo Domingo ao lado da "Teologia Índia". Estas teologias inculturadas exigem da Igreja um grande esforço de acompanhamento e respeito. Por isso, os delegados de Santo Domingo se comprometeram frente aos povos indígenas de "acompanhar sua reflexão teológica, respeitando suas formulações culturais, que os auxiliam a dar a razão de sua fé e de sua esperança; crescer no conhecimento de sua cosmovisão, que faz da globalidade de Deus, homem e mundo, uma unidade que impregna todas as relações humanas, espirituais e transcendentais" (SD 248). Esta inculturação e contextualização teológica são igualmente importantes para o mundo urbano. A proposta pastoral de uma reflexão teológica inculturada corrige e critica, de uma certa maneira, a própria cristologia e eclesiologia das Conclusões de Santo Domingo. A reflexão em torno da realidade pastoral da América Latina e do Caribe, muitas vezes, vai mais longe que a própria reflexão teológica.

3.3.6 Horizontes

A inculturação visa uma nova proximidade eclesial na diversidade histórico-cultural de cada povo e grupo social. É uma presença catalisadora que provoca mudanças culturais sem interferência explícita na cultura dos diferentes povos. A presença do Evangelho pode restaurar e fortalecer a identidade de um determinado grupo social. Por outro lado, a reconstrução da identidade depende sempre do respeito, do diálogo e do reconhecimento dos outros.

A questão das culturas nos coloca frente à questão do equilíbrio e da articulação entre plural e singular, universal e particular, identidade e alteridade, amor próprio e amor universal. O amor próprio – o amor de sua causa, cultura e história, que é constitutivo da própria identidade – é a medida do amor aos outros. Quem não ama sua cultura, nem conhece

sua história, como pode amar outros indivíduos e povos sem preconceitos e sem julgamento precipitado de valores? Mas quem absolutiza sua própria história e cultura tampouco ama os outros como a si mesmo, porém ama apenas a si mesmo nos outros.

A inculturação como solidariedade sócio-cultural e seguimento de Jesus não pode ser confundida com a identificação do evangelizador ou do Evangelho com o outro e sua cultura. Ao não se identificar com nenhuma cultura e inculturar-se em todas, o Evangelho e os evangelizadores respeitam a alteridade e preservam a identidade da mensagem e das culturas. A inculturação visa a uma proximidade respeitosa em face da alteridade, crítica frente ao pecado e solidária no sofrimento. Ao inculturar-se, o Evangelho universaliza sua proposta concretamente. Este Evangelho, universalmente "em casa", provando sua relevância aos "cansados sob o peso do seu fardo" (Mt 11,28), desperta um novo ardor e alimenta a esperança do Reino.

3.4 Inculturação no Congresso Missionário Latino Americano – Belo Horizonte 1995

Reproduzimos uma parte da palestra de Pe. Marcelo Azevedo, proferida no COMLA 5.

"Com a inculturação, a Evangelização se faz a partir de dentro da cultura do grupo humano que se quer evangelizar e não como algo extrínseco e estranho a ela. A pergunta chave é: como o Senhor está presente, como agiu e continua agindo nessas pessoas e através delas e de suas culturas, ao longo de sua vida, de suas tradições e de sua história, antes do processo do evangelizador ou durante o mesmo? Os membros da cultura são assim os sujeitos principais do processo. Deverá ser ativa e mútua sua interação e elaboração como os evangelizadores, igualmente sujeitos e sobretudo pedagogos e animadores no processo.

O Evangelho não existe em abstrato. Sempre se encontra já assimilado em alguma cultura concreta. O processo de Evangelização inculturada, portanto, se desenvolverá primordialmente como um encontro de culturas, um diálogo inter-cultural. Este se dá entre o evangelizador, a partir de sua própria cultura, e uma cultura que não é a sua. Ainda quando evangeliza dentro de sua própria cultura o diálogo se deve estabelecer entre o evangelizador e as várias subculturas de seu contexto cultural (p. ex. dentro de sua cultura de evangelizador, são distintos os diálogos entre o evangelizador e a sub cultura de jovens em sua própria cultura, ou os diálogos com a subcultura do mundo rural, ou dos operários industriais, ou com os indígenas ou com os negros, com os intelectuais ou com os produtores da arte e da música e, assim por diante, com outros e diversos grupos ou subculturas).

O evangelizador e os membros da cultura que se quer evangelizar (membros tanto na cultura própria do evangelizador como em cultura alheia) se aproximam e vão se conhecendo sempre melhor. Esta interação que deve ser dialogal e já é parte do processo evangelizador, revela a cada um a identidade das respectivas culturas, capta a respectiva alteridade, suas características e diversidade, sua afinidade com os valores evangélicos e também os limites humanos e institucionais, as contradições, desvios e perversões de cada cultura. Intui sobretudo a presença do Espírito em cada ser e grupo humano, forma íntima e transcendental de presença ativa da Palavra de Deus, anterior a qualquer palavra humana evangelizadora.

A inculturação portanto, é, ao mesmo tempo, um caminho de discernimento cultural e espiritual e um processo de conhecimento pedagógico da cultura como veículo real ou potencial da fé. Entre evangelizados e evangelizadores (pessoa ou comunidade apostólica) se estabelece de algum modo uma

Evangelização mútua ao dar-se conta de sua própria cultura, vista agora a partir da fé, o evangelizador redescobre como portadora do Evangelho, mas nunca como forma exclusiva ou privilegiada de propô-lo ou de vive-lo. Na sua alteridade, a outra cultura, a que se está evangelizando, revela ao evangelizador como se pode viver a mesma fé de um modo diferente e novo. Esta relação teologicamente inter-cultural é uma experiência e uma etapa indispensável de toda Evangelização inculturada.

Resumindo portanto: na percepção atual da missão, uma proclamação explícita do Evangelho pressupõe um bom conhecimento da cultura com a qual se interage. O conhecimento inculturado leva à constatação do que de evangélico existe na cultura que se evangeliza. Detecta o que pode ser dispensável ou corrigível na cultura do próprio evangelizador, em ordem à transmissão e vivência da mensagem evangélica. Em outras palavras, o evangelizador, através da cultura que está evangelizando, conhece a outra cultura. Por aí descobre a relatividade de sua própria cultura em relação ao Evangelho e à fé.

Esta dinâmica de transparência ajuda a intuir como já é ou pode vir a ser evangelizada cada cultura. Ao mesmo tempo, leva a captar onde é necessária a mudança ou conversão em cada cultura. Obras humanas que são, todas as culturas têm valores que coincidem com o fundo humano do Evangelho. Mas também todas precisam de correção e conversão. Tanto a conversão como a cultura, isto é, no plano de seus sentidos e valores, de seus critérios e visão de mundo, de sua perspectiva ética. A conversão ou o crescimento neste nível induz ou suscita, orienta ou ilumina as mudanças necessárias a se produzirem também no plano externo da expressão cultural da fé. As mudanças no fenômeno cultural – nos gestos e símbolos, nos ritos e linguagens – emergem como postulados de novas descobertas e compreensões no

nível dos sentidos e valores.

A Evangelização será um paciente trabalho conjunto entre o evangelizador e o evangelizando, pessoa ou comunidade cultural. A fé cristã, que, pela ação do Espírito, pode brotar da Evangelização, não é um produto voluntarista sob esse controle e avaliação. A fé tampouco é um conjunto doutrinal ou ético-moral; não é uma instância institucional, como o é uma religião organizada; nem é um acervo cultural de símbolos e rituais. A fé inspira, anima e implica todas essas dimensões, mas não se confunde com elas. A fé, na verdade é a resposta de acolhida consciente e livre duma pessoa ou comunidade ao dom que Deus faz de si mesmo à humanidade, em Jesus Cristo e por ele. Neste sentido abrangente, a Evangelização é sempre indispensável. Por ela se oferece e se irradia o dom gratuito de Jesus Cristo a ser conhecido e vivido. Por ela, criam-se as condições favoráveis a que o Espírito de Deus atue nas mentes e nos corações, os habite e os instrua, para que a semente caia em terra boa e suscitando a fé, produza bom fruto".

4 CONCLUSÕES

1) Olhando para a nossa realidade enxergamos passos positivos no caminho da inculturação pelo que se refere à pastoral afro (por ex. Apns), a pastoral indigenista (por ex. CIMI) e pastoral rural (CEBs, CPT, etc).

Há maior dificuldade em tentar caminhos de inculturação no mundo urbano que, como afirmam as Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, constitui um imenso desafio: exige-se um repensamento da paróquia que é instituição rural, e uma profunda reflexão sobre os novos movimentos eclesiais que revelam uma grande dificuldade em levar a frente uma evangelização que saiba conjugar inculturação e libertação.

Para os agentes de pastoral, impõe-se a necessidade duma formação mais profunda para a inculturação. Aqui apresentamos algumas linhas desta formação.

2) Antes de tudo a atenção ao outro através da acolhida do diferente, escuta e diálogo. Isso começa no encontro inter-pessoal e se abre ao encontro evangelizador com outras culturas.

Estamos acostumados pelo sistema sócio-cultural em que vivemos, a pensar que a auto-afirmação exiga a negação ou destruição do outro. Por isso nasce em tempo de guerra o inimigo, em tempo de paz o estrangeiro, o bárbaro, o pagão, o cigano, o drogado, o homossexual, o velho, o doente de AIDS.

A reação é o medo, a ansiedade, a suspeita, a agressividade que se traduzem a nível ético no individualismo; a nível econômico no livre mercado e na propriedade privada; a nível político no colonialismo (500 anos) e nos falsos mitos da unidade (o extremo absurdo foi o hitlerismo que chegou ao genocídio do outro).

Trata-se de mudar e reconhecer que o outro, o diferente é um dom: eu sou mais eu junto com o outro que é manifestação histórica de Deus. Na formação isso implica na necessidade duma maior inserção, de uma teologia mais contextual, e numa maior atenção ao estudo da antropologia cultural.

3) Devemos também ligar a atenção ao outro com a atenção ao pobre: isso ajuda a optar evangelicamente pelas culturas oprimidas. Deus que fez e faz a opção pelos pobres, atua nas culturas oprimidas para que o Evangelho, Boa Notícia para os pobres, possa ser libertador e transformador do mundo na perspectiva do Reino.

Uma clara e lúcida opção pelos empobrecidos no sentido econômico, social e cultural fundamenta o compromisso de dar atenção e resgatar as culturas oprimidas, e ajudar nelas o processo de inculturação libertadora.

Esta opção ajuda a lutar contra a lógica do dinheiro (fetiche) e do mercado, que elimina o outro e nivela tudo.

4) Também é importante, sem abandonar o conteúdo objetivo da fé e o magistério, escutar mais a fé do povo cristão, principal sujeito de inculturação.

Trata-se duma mística que a prática de Jesus Bom Pastor nos ensina e que se traduz em algumas importantes atitudes.

A primeira atitude é a de humildade e simplicidade. Em nenhum momento o evangelizador deve sentir-se com relação ao povo, como a mãe que engendra a vida, ou como o general que dá ordens ou como o artesão que manipula a matéria.

Ele deve ser como a parteira que ajuda a vida a brotar e crescer. A vida já está semeada pelo Espírito na cultura e na religiosidade do povo. Deve ser como o lavrador que prepara o terreno para a semente.

O método deve ser o do diálogo e da reciprocidade, da descoberta dos valores evangélicos na vida do povo, valores que devem ser explicitados e aprofundados. O evangelizador deve deixar-se evangelizar.

A partir daí nasce o respeito confiante no potencial de auto-libertação e auto-evangelização do povo (P 1147), a atenção viva pela cultura popular que leva à acolhida e aceitação do povo como ele é:

- no ritmo dele;
- na palavra dele, sem atitudes repressivas, que inibem as pessoas e as reduzem ao mutismo;
- na história dele, que constitui um patrimônio enorme para o crescimento humano e a evangelização;
- nas iniciativas dele: propostas, sugestões, ações espontâneas e criativas.

Tudo isso exige um profundo espírito de serviço que brota duma atitude de amor que se concretiza no contato vivo, na solidariedade, na simpatia. A evangelização inculturada e libertadora é um ato amoroso.

ABREVIATURAS DE DOCUMENTOS ECLESIAIS

AG – Ad gentes
CA – Centesimus Annus
CEBs – Comunidades Edenais de Base
CPT – Comissão Pastoral da Terra
COMLA 5 – 5º Congresso Missionário Latino-Americano
DA – Diálogo e Anúncio – 1991
DGAE – Diretrizes gerais da ação evangelizadora no Brasil
DH – Dignitatis Humanae
DV – Dei Verbum
EN – Evangelii Nuntiandi
EV – Evangelium vitae
GS – Gaudium et Spes
JM – Justiça no Mundo
LG – Lumen Gentium
M – Documento de Medellin
NA – Nostra aetate
P – Puebla
PRNM – Projeto rumo ao novo milênio
RMi – Redemptoris missio – 1990
SD – Documento de Santo Domingo
TMA – Tertio Millennio Adveniente
APNs – Agentes de Pastoral Negros

ASPECTOS DA EPISTEMOLOGIA DE QUINE

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

RESUMO

Abordagem sobre aspectos da epistemologia de Quine. Inicialmente, apresentam-se alguns dados biográficos. Em seguida, expõem-se algumas características de sua concepção epistemológica, a partir de considerações acerca do que alguns comentaristas denominam o seu projeto epistemológico, sem que se tenha a pretensão de realizar um exame exaustivo do tema. Finalmente, tiram-se algumas conclusões.

Palavras-chave: Epistemologia; Projeto Epistemológico; Tese Duhem – Quine; Holismo Epistemológico; Epistemologia Naturalizada.

ABSTRACT

Appoach about aspects of Quine's epistemology. Firstly, some biographical data are presented. Soon after, some features of his epistemological conception are expounded, from considerations concerning to what some commentators call to be his epistemological project, without intending to accomplish a detailed analysis of the theme. Finally, some conclusions are drawn.

Key-words: Epistemology; Epistemological Project; Duhem – Quine Thesis; Epistemological Holism; Naturalized Epistemology.

1 INTRODUÇÃO

Willard van Orman Quine é considerado um dos maiores filósofos do século XX. Nasceu em Akron (Ohio, Estados

---

* Mestre em Filosofia
** Especialista em Filosofia

Unidos) no dia 25 de junho de 1908 e faleceu em 25 de dezembro de 2000.

Apesar da sua autobiografia (QUINE ,1985) haver sido escrita no estilo jornalístico, seguindo a ordem cronológica dos acontecimentos de sua vida, sem muitas considerações subjetivas, ela auxilia-nos a compreender o processo de suas reflexões e de suas produções intelectuais, esclarecendo os rumos que suas investigações tomaram.

Ele sustenta em sua autobiografia que sempre se moveu no conflito entre o interesse pelo distante e a busca do familiar. A procura do caminho desconhecido que possibilita o retorno ao lar é o paradigma da maneira como ocorrem as descobertas teóricas em ciência, ou seja, a redução do não – familiar aó familiar. Desse modo, o germe do espírito cientifico já se manifestava no jovem Quine através de seu interesse, dentre outros, pela geografia, que se expressava não pelo gosto do exótico, mas pela busca da estrutura. Com efeito, ele se deleitava na confecção de mapas e em planejar cidades. Ele atribuiu o seu fascínio por mapas e o gosto por viagens, que se manifestaram muito cedo, à herança de seu avô materno que era marinheiro.

Além disso, desde o curso secundário Quine interessou-se por matemática, lingüística, gramática, psicologia, lógica e também pela filosofia. Em suas pesquisas manteve sempre o interesse por esse conjunto de disciplinas.

Defendeu sua tese de doutorado em filosofia em Harvard, com 23 anos, sob a orientação do filósofo inglês Alfred North Whitehead (1861-1947). Em seguida recebeu uma bolsa de pós-doutorado que lhe permitiu participar ativamente da intensa efervescência cultural da Europa na época (1932-1934). Ele trabalhou com Carnap em Praga e este primeiro contato direto com um grande professor europeu influenciou profundamente seu pensamento. Trabalhou também com Tarski, Lesniewski, Lukasiewicz e Kuratowsky em Varsóvia;

participou das aulas de Schlick e das reuniões do Círculo de Viena na Áustria assim como conheceu os trabalhos de Ackermann, Ayer, Gödel, Löwenheim, Skölem, Reichenbach e von Neumann.

Tornou-se professor na Universidade de Harvard em 1936 e convidou grandes professores, que se exilaram nos Estados Unidos após a segunda Guerra Mundial, para passarem longas temporadas em sua universidade, tais como: Carnap, Tarski, Russell, Nagel e Charles Morris.

Devido a seu gosto por viagens, visitou cerca de 120 países, geralmente ministrando cursos, conferências ou participando de seminários, congressos e debates. Também viajou bastante pelos Estados Unidos para atender às solicitações profissionais. Dentre os países visitados por ele inclui-se o Brasil, em 1942, onde ele foi professor visitante[1] na Universidade de São Paulo (USP).

Se bem que tenha desenvolvido um trabalho sempre solitário e geralmente contrário ao que lia ou ouvia, não se pode desprezar a relevância que teve em sua obra o fato de em virtudes de suas constantes viagens, ter tido contato com os mais importantes lógicos e filósofos analíticos[2] de sua época, o que lhe permitiu estar sempre atualizado no que concerne às grandes questões e às várias soluções propostas por seus contemporâneos em seu domínio de investigações. Isto, juntamente com seu gênio, levaram-no a tratar de questões absolutamente vitais e polêmicas, além de propor teses que, em vista de sua atualidade e de sua originalidade agitaram o mundo da filosofia e da lógica, provocando

---

1 Quine lecionou na USP em Português e redigiu, igualmente em português, auxiliado pelo filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva, o seu livro "O Sentido da Nova Lógica", cuja 1ª edição foi de 1944, esgotou-se, e cuja 2ª edição foi publicada somente em 1996 pela Editora da Universidade Federal do Paraná.

2 Para uma caracterização da filosofia analítica, da análise filosófica assim como acerca da concepção filosófica de alguns filósofos analíticos cf., por exemplo, AYER (1971 e 1975), MARCONDES (1989), IMBERT et al. (s.d.), REALE e ANTISERI (1991).

respostas em cadeia. Até filósofos não-analíticos, bem como lingüistas, psicólogos, sociólogos, lógicos e matemáticos têm a necessidade de examinar algum aspecto do pensamento quineano.

Ele assevera em sua autobiografia que os livros de seu campo profissional jamais o satisfizeram, que ele não conseguia seguir com atenção as conferências a que assistia. O que ele lia ou ouvia servia apenas como instrumento para estimular as suas reflexões e a sua criatividade.

Além de seu temperamento inconformista compeli-lo à busca do novo e de seu gosto pelas viagens possibilitar-lhe alargar ao máximo o horizonte de suas pesquisas, também ajudaram na construção do sistema filosófico quineano o seu extraordinário poder de síntese aliado a uma beleza sóbria de seu estilo de escritor. Note-se que seus dotes de escritor já se haviam revelado na escola secundária, onde ele fora responsável por um jornal, de modo que tal prática auxiliou-o muito em desenvolver e aperfeiçoar suas tendências literárias, bastante úteis na exposição de seu pensamento filosófico. Comentadores da filosofia estadunidense consideram que a prosa de Quine é a mais elegante desde William James (1842-1910).

Segundo Vidal (1989, p. 41):

> A ampla ressonância de sua produção resultou, porém, num efeito muitas vezes maléfico: Quine é um filósofo do qual se fala muito e que se lê pouco. Muitos de seus comentadores se limitaram à leitura de alguns poucos artigos mais polêmicos em que certo tema era abordado e, a partir daí, lhe dirigem críticas totalmente indevidas, pois desconhecem a totalidade de seu sistema. É sempre no interior deste que suas teses se explicitam e adquirem sentido.

Desse modo, para uma compreensão adequada e objetiva do pensamento quineano necessário se faz estabelecer relações sistemáticas entre as diversas teses de sua filosofia, de sorte que no interior de seu sistema filosófico elas adquiram um significado e assumam um valor lógico ou valor-de-verdade.

Não constitui objetivo desse trabalho efetivar uma exposição e análise de todo o sistema filosófico quineano, mas sim, a partir de considerações acerca do que alguns comentaristas denominam que seja o seu projeto epistemológico, abordar somente aspectos de sua concepção epistemológica, sem que se tenha a pretensão de realizar um exame exaustivo do tema.

2 O PROJETO EPISTEMOLÓGICO

Autores tais como Gibson (1982) e Vidal (1989 e 1991) consideraram que a filosofia quineana constitui um sistema filosófico, de modo que as suas diversas teses separadas da totalidade de seu sistema podem perder o seu significado e possibilitar interpretações mal fundamentadas ou errôneas.

Com efeito, Vidal argumenta que o conjunto da filosofia de Quine pretende ser uma resposta ao que ela denomina o seu projeto epistemológico, que aparece claramente formulado, sob a forma de uma indagação, na primeira página da obra "The roots of reference": "Dada somente a evidência de nossos sentidos, como chegar a nossa teoria de mundo?" (QUINE, 1970 apud VIDAL, 1989, p. 43).

Quine entende por "teoria de mundo" a totalidade de nossas visões de mundo, incluindo-se aqui as de senso comum, as científicas e as filosóficas, sendo que estas duas últimas distinguem-se da primeira apenas pelos seus graus de complexidade lingüística e analítica.

Segundo ele, nenhuma visão de mundo é ingênua assim

como não é capaz de refletir a realidade como um espelho. Qualquer visão de mundo é sempre o resultado de conjecturas ou hipóteses, dotadas de um certo grau de sofisticação, que os homens "inventaram" ao longo da história, com o propósito de lhes permitir explicarem-se a eles mesmos e explicar tudo aquilo que os cerca. Tais conjecturas ultrapassaram infinitamente as informações fornecidas pelos dados de nossa sensibilidade, que é o único critério de evidência verdadeiramente confiável para Quine.

Vidal assevera que apesar desse projeto epistemológico ter sido claramente formulado em "The roots of reference", na década de 70 do século XX e que já é uma obra da maturidade de Quine, tal projeto sempre constituiu o princípio motor, impulsionador de suas pesquisas filosóficas.

Essa preocupação epistemológica com as relações entre as palavras e os objetos, entre o nosso discurso sobre o mundo e o próprio mundo, entre a evidência sensível e nossas teorias de mundo aparece também em outras obras de Quine. Já cerca de dez anos antes da publicação de "The roots of reference" Quine sustenta em "Word and object" que:

> Nós nos servimos de uma vasta estrutura verbal de enunciados que são interligados de várias maneiras. Mas esta estrutura constitui uma unidade – e é tal conjunto que compreende tudo o que podemos conhecer do mundo. (QUINE, 1960, p. 12).

Essa mesma convicção reaparece em sua obra "Pursuit of truth" ao analisar a noção de evidência:

> A partir dos impactos sobre nossas superfícies sensoriais projetamos nossa teoria sistemática do mundo exterior no interior de nossa criatividade coletiva e

> cumulativa, ao longo de gerações. Nosso sistema tem êxito em predizer os estímulos sensoriais subseqüentes. Como fizemos isto? (QUINE, 1990, p. 1).

Tendo em vista as assertivas quineanas acima expostas bem como diversas outras que a análise de suas obras nos revelam, Vidal (1991, p. 32) assinala que se pode inferir legitimamente que o projeto epistemológico quineano apóia-se em três pressupostos fundamentais de sua filosofia, a saber:

- a convicção que o único critério de evidência que não se pode questionar é a evidência empírica;
- a constatação que todos temos uma teoria de mundo;
- a crença que nossa teoria de mundo se expressa somente através de uma rede de enunciados, que pode ser organizada de diferentes maneiras, mas mantendo sempre uma unidade e que resume tudo o que podemos conhecer do mundo exterior e do interior.

Visto que a totalidade de nosso saber ultrapassa amplamente as informações que nos são fornecidas pela evidência sensível, o problema que se coloca aos epistemólogos é o da justificação das relações entre o nosso discurso e a realidade, entre as palavras e os objetos.

Conforme Quine, uma teoria consiste em um sistema de enunciados ordenados de acordo com regras bastante exatas, fazendo parte de um sistema lingüístico que lhes atribui significado e grau de verdade. Considerando-se, outrossim, que tudo o que conhecemos do mundo exterior e/ou interior seja compreendido nesta vasta e complexa

estrutura verbal que é a teoria, Quine afirma que nosso conhecimento revela-se através do discurso, de modo que o conhecimento está imbricado na estrutura da linguagem, o que nos torna "prisioneiros" do discurso.

Compreende-se então a escolha da abordagem da questão epistemológica que lhe interessa pelo viés da análise da linguagem. Isto porque ele crê no paralelismo linguagem-teoria e admite que todas as teorias sejam subconjuntos da linguagem.

Os pressupostos fisicalistas, realistas e empiristas de Quine são coerentes com seu método analítico de investigação filosófica. Ele considera que o mundo físico existe independentemente de nós, mas para expressar nossas teorias de mundo temos que empregar o discurso. Constata-se, desse modo, que muito rapidamente começam-se a formular assertivas que ultrapassam enormemente as inferências que a evidência nos autoriza. "Inventam-se" leis gerais, princípios causais que, embora derivem logicamente de outros enunciados apoiados sobre os dados observacionais, os ultrapassam muito. É preciso então que os epistemólogos possam restabelecer as relações discurso-realidade com o intuito de aí distinguir, o mais claramente possível, o que é objetivo do que é "invenção". E, para realizar esta tarefa, o melhor método de trabalho é, segundo Quine, o procedimento da filosofia analítica.[3]

Quine, sempre fiel a seus postulados empiristas, está convicto de que toda análise de linguagem deve empregar um rigoroso método de observação do comportamento dos interlocutores, da relação do discurso com os estímulos físicos, dos quais tal discurso resulta por processos mais ou menos claros.

3 Cf. nota de rodapé 2.

A relação que o epistemólogo estabelece entre o discurso e os dados observacionais deve ser acessível ao conjunto da comunidade lingüística, apesar da diversidade de nossas percepções individuais.

Os enunciados observacionais são os que obterão maior grau de consenso. Contudo, é necessário que os outros enunciados também alcancem esse consenso para que nossa teoria possa ser reconhecida e validada.

Quine diz constantemente que se deve seguir em epistemologia e em lingüística o método de trabalho das ciências naturais. Ele rejeita todas as análises que recorrem a entidades mentais ou não-observacionais e, acerca disto, ele afirma na obra "La relativité de l'ontologie" que: "É preferível compreender como a ciência evolui a produzir uma estrutura ficticia para atingir resultados semelhantes". (QUINE, 1977, apud VIDAL, 1991, p. 35).

3 A RELEVÂNCIA DA NOÇÃO DE EVIDÊNCIA

As convicções empiristas de Quine fazem supor que o único critério confiável de certeza seja a evidência. Entretanto, ele se dá conta que somente uma parte muito pequena do conjunto de nossa teoria de mundo possui uma base evidente sólida. Devido a seu projeto epistemológico ele é obrigado a tentar compreender tanto quanto possível a natureza e os limites do papel da evidência para o nosso conhecimento.

Quine acredita que diversas ciências podem auxiliar o epistemólogo a analisar os mecanismos da percepção e suas relações com o nosso discurso, que exprime a nossa teoria de mundo, tais como a psicologia, a psicolingüística, a neurologia, a genética evolutiva, a história das ciências. No entanto, há um setor dessas investigações que é abordável sem se recorrer a essas ciências. Trata-se das análises das bases evidentes de nosso saber e de nosso discurso, da parte

na qual a teoria é testada por predições, sendo que essas pesquisas podem ser realizadas somente com o auxílio da análise lógica.

O interesse quineano pela predição não significa que ele considere que esta seja o fim essencial da ciência, mas que envolve o teste da teoria e, conseqüentemente, a ligação entre o discurso e a realidade, questão básica para as investigações epistemológicas e sobretudo para o seu próprio sistema filosófico.

Quine (1990, p. 2) admite que a noção de observação é de grande relevância para a análise da noção de evidência: "a evidência para a ciência é a observação e o que se prevê são observações."

As noções de observação e de evidência, quanto ao aspecto técnico, sempre colocaram problemas aos epistemólogos. Quine procura examinar a questão da evidência sem recorrer à evidência enquanto termo técnico, porém apela à noção de enunciados observacionais. Tal processo resulta de um dos pressupostos de sua filosofia, a saber: as teorias são um conjunto de enunciados logicamente interrelacionados. O ponto de partida da formação desse conjunto de enunciados é constituído pelos enunciados estreitamente ligados aos estímulos físicos, de modo que a sua emissão em determinadas situações, às quais eles estão associados positiva ou negativamente, provoca acordo ou desacordo entre os interlocutores.

A cadeia de enunciados que forma a nossa teoria de mundo depende também de um aspecto pragmático, ou seja:

> Uma exigência a mais é a intersubjetividade; diferentemente de uma relação sentimental, o enunciado deve comandar o mesmo veredito de todos os testemunhos lingüisticamente competentes dessa ocorrência. (QUINE, 1990, p.3).

Assim, as relações do discurso com o mundo dependem dos enunciados observacionais e da intersubjetividade, sendo que Quine assevera que isto torna a ciência objetiva.

Os graus de observação podem variar entre indivíduos diferentes e para o mesmo indivíduo em função da totalidade de seus conhecimentos, o que se manifesta na sua prontidão para responder aos estímulos provenientes do mundo exterior.

Argumenta Quine que se pode abster de definir "evidência" e, apesar disso, sustentar-se que os enunciados observacionais são tanto os veiculadores da evidência cientifica como o ponto de partida do processo de aprendizagem da linguagem.

Aceita-se atualmente que quando um cientista realiza testes experimentais ele não visa ao acordo entre todos os membros de sua comunidade lingüística, mas sim ao acordo entre aqueles que partilham sua linguagem técnica, de modo que a evidência em favor de uma hipótese científica não é necessariamente reconhecida como tal por todos os indivíduos. Isto significa que a noção de evidência é relativa a uma determinada teoria de mundo. Um enunciado observacional para um grupo de cientistas pode não sê-lo para todos. Em conseqüência, um enunciado observacional pode provocar respostas positivas ou negativas dos membros da comunidade científica sem produzir efeito estimulante nos outros membros da comunidade lingüística da qual participam.

Quine assinala que para atender a propósitos filosóficos pode-se buscar uma noção de observação válida para toda a comunidade. Poder-se-ia dizer que fenômenos observacionais são aqueles que podem ser percebidos por todos os que estão em boa posse de seus órgãos dos sentidos e de sua língua. Se os cientistas exigem cada vez mais evidência em favor de suas hipóteses, eles encontrarão dados observáveis que o serão igualmente para a maior parte dos membros de sua

comunidade lingüística.

Assegura Quine que há um sentido em que se pode dizer que os enunciados observacionais, mesmo os mais primitivos, são carregados de teoria (theory-laden) e um outro sentido em que se pode dizer que nenhum o é.

Consideremos inicialmente os enunciados que estão inteiramente submetidos ao processo de aprendizagem da linguagem, ou seja, aqueles que estão condicionados pelos estímulos sensoriais. As palavras que os compõem não são diretamente ligadas a uma teoria, são teoricamente livres (theory-free). Entretanto, essas palavras apresentam-se também nos contextos teóricos. E do fato que elas ocorram nos contextos teóricos e nos enunciados observacionais, elas tornam possíveis conexões lógicas entre os enunciados observacionais e os enunciados teóricos e, por isso, as observações resultam importantes para a teoria científica.

Já os mais simples dos enunciados observacionais são carregados de teoria. Eles possuem palavras que, mesmos sem ser necessariamente técnicas neste contexto, podem associar-se a outros termos que se revelam nos enunciados teóricos. Quine menciona o exemplo do termo "água", que pode aparecer em um enunciado observacional sem qualquer carga teórica e também pode adquirir força com enunciados teóricos que contêm termos técnicos como "H2O".

A relação dos enunciados observacionais com as teorias pode apresentar um duplo aspecto: caso se considerem os enunciados de modo holofrástico, condicionados por situações estimulantes, eles são teoricamente livres; no entanto, se eles forem concebidos analiticamente, palavra a palavra, então eles são carregados de teoria.

Quine afirma que até mesmo os enunciados observacionais mais complexos apresentam tal duplicidade de aspectos, apesar de a sua aprendizagem sofrer menos influência de estímulos sensíveis do que de sínteses

analógicas. Eles são classificados como enunciados observacionais devido a suas associações com determinados domínios de estímulo sensorial, mesmo se tal associação tenha que ser apreendida com o auxílio de uma teoria.

Assevera Quine que a "virada lingüística" na epistemologia, que levou a se falar em termos observacionais ao invés de objetos observacionais, foi um avanço para as pesquisas, embora ainda insuficiente. A distinção estabelecida entre enunciados observacionais e enunciados teóricos, fundamentada na idéia de que aqueles contêm termos observacionais e estes contêm termos teóricos, requeria uma ponte capaz de reconectá-los. Segundo Quine, não havia necessidade dessa ponte, desde que os termos se dividem entre os dois tipos de enunciados, sendo tais termos concomitantemente teóricos e observacionais. Caso se tomem os enunciados como ponto de partida, não é mais preciso estabelecer distinção entre os termos e, desse modo, esses enunciados não se distinguem devido aos termos que possuem, contudo aproximam-se em face do duplo aspecto de pertinência de seus termos.

O fato de se admitir os enunciados como ponto de partida torna desnecessário definir os enunciados observacionais como carregados ou livres de teoria. Além disso, não é preciso colocarem-se questões no que tange à referência de seus termos; basta ocupar-se das pesquisas atinentes à aprendizagem e à utilização desses enunciados.

Pode-se perceber a importância cada vez mais decisiva que os critérios pragmáticos assumem na filosofia quineana. Os enunciados observacionais são os mais próximos dos receptores sensoriais, os que possuem o maior grau de evidência bem como de acordo intersubjetivo. Para empreender a sua análise, Quine recorre ao consenso, à intersubjetividade, a sua utilização e a sua aprendizagem, o que manifesta a sua convicção de que, mesmo no interior

dos enunciados observacionais, a informação objetiva é de tal modo mesclada às "invenções" que somente se pode reconhecer que todos os enunciados são teóricos e que não se tem como distinguir o que é objetivo do que é uma "criação da raça humana".

Os critérios de evidência e de objetividade deverão apelar a uma certa cumplicidade intersubjetiva, o que supõe que o outro perceba o mundo de maneira semelhante a mim e que ele julgue evidentes as relações que estabeleço entre as teorias e os dados observacionais. Dessa maneira, acreditamos partilhar nossas percepções e intercomunicar-nos sem equívoco. Contudo, tais suposições não encontram qualquer sustentação rigorosa na observação. Quine diz que essas suposições são postuladas por um tipo de empatia necessária a todo processo de aprendizagem. Somente se o preceptor e o aprendiz estiverem em situação de empatia é que o diálogo e as trocas de experiências entre ambos serão possíveis.

Quando um cientista pretende demonstrar a validade de uma hipótese teórica, embora ele esteja consciente das questões que acabamos de enumerar, ele deve procurar uma maneira de convencer seus interlocutores. O melhor apoio que ele pode obter para as suas hipóteses consiste em confrontar a teoria com a observação por intermédio de alguns testes experimentais. Se os resultados concordarem com o que ele esperava ou previa, então ele poderá tentar integrar, em um certo corpo teórico, a hipótese que ele havia formulado. Do contrário, ele deveria abandonar tal hipótese.

Mais adiante trataremos do argumento quineano em favor de sua tese do holismo epistemológico. Por enquanto diremos que, de acordo com Quine, uma experiência negativa não nega uma hipótese isolada, de vez que é todo o conjunto teórico que a apóia que deve ser colocado em questão.

O cientista toma a experimentação como um teste de sua hipótese, visto que envolve o enunciado que quer provar ou rejeitar. Porém, a observação de uma anomalia lança dúvidas sobre toda a teoria à qual a hipótese do cientista se

ligava. Ele deverá rever o todo e procurar modificá-lo até que a anomalia observada seja compreendida ou desapareça.

Quine rejeita o sonho cartesiano de fundamentar a certeza científica sobre bases mais sólidas do que o próprio método científico. Ele assevera ter uma preocupação comum com a epistemologia tradicional, a saber: a análise das relações da ciência com os dados sensíveis. Porém, ele pretende que essa investigação se faça conforme métodos semelhantes aos utilizados pelas ciências naturais, como veremos mais adiante ao abordarmos o seu projeto de uma epistemologia naturalizada. E para melhor se distinguir da tradição cartesiana ele preferiu falar de receptores neuronais ao invés de sensações.

Ele concorda com uma tese muito importante da epistemologia tradicional: nada está no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos. Com efeito, tudo o que conhecemos iniciou-se como uma resposta ao estímulo de nossas terminações nervosas.

Segundo Quine, para que um enunciado possa pretender pertencer ao discurso científico é preciso que ele possa trazer conhecimento à teoria e o critério para medir a sua eficácia é a previsibilidade.

4 A TESE DUHEM-QUINE

Essa denominação concerne à tese quineana da subdeterminação das teorias pelas observações, o que pressupõe os seguintes princípios, formulados por Pierre Duhem.[4]

---

4 Pierre Duhem (1861-1916) foi um físico e historiador da ciência que, não se limitando ao fetichismo dos fatos, proclamado pelo positivismo, ressaltou a relevância do teórico, o que lhe permitiu compreender o dinamismo da ciência que, além de ter método, também possui história. Para ele a física progride porque a experiência produz continuamente novas concordâncias entre leis e fatos bem como os físicos retocam e alteram as leis para poderem representar os fatos de maneira mais exata. Cf. também, por exemplo, REALE e ANTISERI (1991, cap. 11, p. 411-417).

- As teorias físicas transcendem todas as observações possíveis do mundo;
- Teorias diversas e conflitantes podem apoiar-se nos mesmos dados observacionais.

Com base nesses pressupostos Duhem estabelece a sua tese: É possível construir teorias físicas logicamente incompatíveis e empiricamente equivalentes.

Quine expandiu a tese de Duhem e assinala que toda teoria de mundo – científica ou do senso comum – é sempre subdeterminada pela aparência. Sua tese é mais ampla do que a de Duhem, pois ela se aplica a todo discurso, não se limitando ao discurso da física.

Se toda teoria é subdeterminada por todos os acontecimentos possíveis, então a verdade, a significação e a referência de cada enunciado dependerão do conjunto teórico que determina sua relação com as ocorrências às quais se relaciona.

No tocante à falsificação de uma teoria, Quine concorda com Duhem que a falsificação de uma hipótese qualquer supõe a aceitação da regra de dedução, regra de transformação ou ainda regra de inferência modus tollens (regra de negação do conseqüente), a saber:

$P \rightarrow Q, \sim Q \vdash \sim P.$

Quando se prevê que um certo fenômeno desencadeará alguns acontecimentos precisos e isto não se realiza, é preciso revisar todo o conjunto teórico e não apenas a hipótese que o supunha. Tal fracasso revela que há hipóteses incorretas, mas não nos diz quais. Uma experiência é incapaz de infirmar ou de validar uma hipótese isolada, posto que todo o conjunto teórico está colocado em questão.

Quine concorda também com Duhem que não basta a falsificação de uma hipótese para provar que aquela que lhe

é contrária é a correta; esta também é falsificável, já que sempre é possível encontrar outras mais satisfatórias.

Uma vez que se pode construir um número infinito de hipóteses possíveis para explicar cada acontecimento, sempre pode-se construir uma infinidade de traduções simbólicas para os mesmos dados. Por conseguinte, é impossível encontrar uma experiência crucial (experimentum crucis) para validar uma hipótese qualquer, afirma Quine, ou seja, não é possível estabelecer um experimento de acordo com o qual dadas duas hipóteses incompatíveis, dever-se-ia decidir de maneira irrefutável e inequívoca a veracidade de uma ou de outra, realizando uma condição que, em conexão com a primeira hipótese deveria apresentar certo resultado e em conexão com a segunda hipótese deveria apresentar outro resultado.

5 O HOLISMO EPISTEMOLÓGICO

Para responder à questão que move o seu projeto epistemológico, que consiste em saber como atingir ou chegar a nossa teoria de mundo baseando-se somente na evidência de nossos sentidos, Quine optou pela via da análise do processo de aprendizagem da linguagem conforme o método behaviorista. Este sustenta que toda análise da linguagem deve alicerçar-se na observação do comportamento dos locutores. Quine aponta que tal método é o único válido caso se pretenda alcançar resultados que mereçam ser tidos como científicos. Entretanto, ele constata que esse método falha, pois mostra-se incapaz de dar conta do significado e da referência de expressões que integram diferentes redes e enunciados que constituem os discursos teóricos.

Todas as teorias ultrapassam os dados observacionais e dependem amplamente dos componentes culturais do contexto onde surgem. As observações científicas ou de senso

comum estão sempre ligadas ao quadro teórico no qual ocorrem. Torna-se impossível distinguir no discurso o que decorre de informações provenientes diretamente dos dados sensíveis e o que é conseqüência de construções teóricas muito sofisticadas.

Quine assevera que todos os enunciados são passíveis de revisão, incluindo-se aí os enunciados eternos, isto é, aqueles que são verdadeiros ou falsos independentemente das circunstâncias de sua utilização, os enunciados matemáticos e os lógicos, sendo que estes dois últimos são os que mais resistem à revisão.

Os pressupostos acima apóiam a tese quineana do holismo epistemológico, que teve diversas versões ao longo de suas várias obras. Uma delas é a seguinte: "Nossos enunciados sobre o mundo exterior enfrentam o tribunal da experiência sensível não individualmente, mas como um todo bem estruturado". (QUINE, 1950, p.12).

O objetivo de sua versão do holismo epistemológico é combater a concepção ingênua que supõe que cada enunciado científico, tomado independentemente de seu contexto, possa ter um conteúdo empírico e assim ser confrontado diretamente com os acontecimentos.

Na obra "The web of belief", Quine e Ullian (1978 apud VIDAL, 1991, p. 124) listam cinco características que uma hipótese deve possuir, a saber: conservantismo, modéstia, simplicidade, generalidade e refutabilidade.

O conservantismo significa a manutenção das crenças do passado, ou seja, há uma tendência a aceitarmos as hipóteses que estejam de acordo com as nossas crenças já estabelecidas.

A modéstia é um princípio bastante próximo do conservantismo que orienta a ciência e o senso comum. Ela é assim definida:

> Uma hipótese é mais modesta que uma outra se ela é mais fraca em um sentido lógico: ela é implicada por uma outra sem implicá-la. Uma hipótese A será, portanto, mais modesta que A e B juntas. Uma hipótese é também mais modesta que uma outra se ela é mais banal: isto é, os acontecimentos que são esperados são mais usuais e familiares e, por conseguinte, são melhor esperados." (QUINE, ULLIAN, 1978 apud VIDAL, 1991, p. 125).

Quando duas novas hipóteses, compatíveis com as crenças estabelecidas, se apresentam e se uma é mais extravagante que a outra, a modéstia levará a escolher a mais sóbria, a mais discreta.

A simplicidade sempre foi um relevante guia dos cientistas. O seu principal objetivo é manter a simplicidade do sistema, mesmo às custas do sacrifício da simplicidade das partes. Tal característica é mais facilmente definida em termos geométricos e matemáticos.

Quine e Ullian admitem que quando se sai do domínio geométrico-matemático do discurso torna-se mais difícil definir a simplicidade que, em certos casos, aproxima-se muito da modéstia, visto que uma hipótese A é mais simples que A e B juntas.

Os cientistas argumentam freqüentemente que é preciso complicar a teoria para nela acomodar um novo dado. No entanto, não é fácil encontrar um critério válido de decisão para saber qual complexidade adotar. Quanto mais complexa for uma hipótese, maior a probabilidade de se enganar.

A generalidade de uma hipótese depende de sua amplitude e a sua plausibilidade resulta de sua compatibilidade com o maior número possível de observadores em diferentes lugares do mundo. Essa característica é

fundamental para o teste das hipóteses. Como a repetição de uma situação experimental não é idêntica, faz-se necessário que a hipótese seja suficientemente geral para se adaptar a cada situação. Tal condição pode às vezes conflitar com a modéstia, mas é a generalidade que torna uma hipótese interessante e relevante.

As revoluções científicas ocorrem quando se obtém um ganho substancial de generalidade sem perda de simplicidade ou uma grande simplicidade sem perda de generalidade. Elas não devem perder de vista o conservantismo que pode ser sacrificado somente em casos extremos.

Conforme a quinta característica de uma hipótese, toda hipótese é refutável por um acontecimento qualquer. Será preciso avaliar o custo de sua manutenção diante da manifestação de contra-exemplos. Com efeito, deve-se falar em grau de refutabilidade como é também o caso das outras características das hipóteses.

6 A NATURALIZAÇÃO DA EPISTEMOLOGIA

Quine entende a epistemologia como uma reflexão sobre os fundamentos do saber científico. Essa reflexão supõe pesquisas conceituais (sobre o significado) e doutrinais (sobre a verdade).

As pesquisas conceituais têm o objetivo de melhor compreender o significado dos conceitos científicos, definindo uns com relação aos outros, dos mais simples aos mais complexos, e na procura do maior grau de clareza possível, ou seja, constituem a busca da clareza do discurso científico.

As pesquisas doutrinais pretendem encontrar e estabelecer leis científicas, demonstrando umas a partir de outras, de acordo com o seu grau de evidência, na busca de atingir o mais alto grau de certeza possível.

Usualmente considera-se que os conceitos científicos

são gerados a partir de idéias claras e distintas com o auxílio de definições. Baseando-se em idéias evidentes por si mesmas, isto é, os postulados ou axiomas, as provas gerarão os teoremas com a ajuda das regras lógicas de dedução.

Tal reducionismo seria capaz de fundamentar o saber matemático, na medida em que ele se mostrasse redutível à lógica, assim como o saber das ciências da natureza, se este fosse redutível aos enunciados observacionais, dos quais poderiam derivar todos os enunciados teóricos, com o auxílio da lógica e das leis científicas.

O discurso matemático mostrou-se redutível à teoria de conjuntos, mas não à lógica, como se pretendia no início do século XX.

Aquilo que Quine denomina "o sonho reducionista dos empiristas", a saber, o projeto de representar o mundo exterior como uma construção lógica a partir dos dados sensíveis, mostrou-se irrealizável. Quem se aproximou mais da efetivação desse projeto foi Carnap[5] . Se ele tivesse obtido êxito em seu empreendimento, então ter-se-ia podido traduzir todos os enunciados empíricos em termos de enunciados concernentes aos dados sensíveis com a ajuda da lógica e da teoria de conjuntos.

Em conseqüência, o reducionismo não revela os fundamentos da matemática nem nos permite justificar as certezas matemáticas. Ademais, o reducionismo mostrou-se um projeto irrealizável até o presente nas ciências naturais.

---

5 Rudolf Carnap (1891-1970) foi um filósofo austriaco, membro do Círculo de Viena (1926-1935), tendo mais tarde ensinado nas Universidades de Chicago e da Califórnia, nos Estados Unidos. Ele realizou estudos sobre as propriedades formais dos sistemas de linguagens assim como examinou a estrutura de teorias científicas. Ele também desenvolveu uma lógica indutiva para avaliar o grau de confirmação como uma relação entre as hipóteses e as sentenças enunciadoras de evidência.

De acordo com Hume, pode-se alcançar um alto grau de certeza no que tange ao valor lógico dos enunciados singulares referentes aos corpos físicos, alicerçando-os nas impressões sensíveis. Porém, no tocante aos enunciados universais ou àqueles que fazem predições, não se pode pretender qualquer grau de certeza e o apelo às impressões sensíveis não possui qualquer valor. Nesse sentido, diz Quine (1977 apud VIDAL, 1991, p. 131):

> No aspecto doutrinal não considero que estejamos hoje mais avançados do que na época de Hume. O impasse humeano é o impasse humano [...].
> A generalização mais modesta atinente aos dados de observação compreende muito mais situações do que aqueles que proferem tal enunciado tiveram ocasião de observar. É necessário reconhecer que não há esperança de poder fundamentar a ciência da natureza por uma via claramente lógica sem a experiência imediata. A busca cartesiana da certeza foi a razão um pouco vaga que inspirou a epistemologia no que concerne ao aspecto conceitual e doutrinal, mas deu-se conta que esta procura era vã.

Quine admite que o reconhecimento do enunciado como unidade de significação faz avançar bastante as investigações referentes aos fundamentos da matemática, sendo que Frege (1848-1925) explicitou isto e Russell (1872-1970) o desenvolveu na sua teoria das descrições.

Um outro auxílio notável para a questão conceitual foi a teoria de conjuntos que permitiu ampliar a austera ontologia de impressões e, assim fazendo, poder utilizar conjuntos de impressões sensíveis, conjuntos de conjuntos de impressões sensíveis etc. Desse modo, não é mais preciso identificar

corpos com impressões sensíveis, nem inventar definições contextuais. Basta construir, com base nas impressões sensíveis, um conjunto ao qual pertence um grupo de objetos, pois ele preenche os requisitos para ser um elemento de tal conjunto.

O impasse humano é também sensível no que diz respeito ao aspecto doutrinal. Contudo, para Quine, há dois princípios do empirismo que permanecem, a saber:

- Toda prova científica é de ordem sensorial (sensível);
- A significação lingüística deve apoiar-se sobre os dados sensíveis.

Reforçando sua posição empirista pela afirmação segundo a qual as representações do mundo exterior tiram a sua evidência da estimulação dos órgãos sensoriais do sujeito que produz tais representações, Quine propõe que a epistemologia se naturalize, isto é, que ela deve impor-se como um capítulo da psicologia e, dessa maneira, tornar-se uma ciência natural, desde que ela estuda, conforme Quine, um fenômeno natural: o homem.

A tarefa da epistemologia será explicar como o homem, a partir de alguns estímulos observacionais e até mesmo controlados experimentalmente, responde por uma descrição do mundo exterior tridimensional e também por uma história desse mundo. Ou como diz Vidal (1991, p. 132): "As pobres impressões das estimulações físicas que ele recebe não são capazes de justificar a riqueza das respostas".

Será igualmente tarefa da epistemologia organizar e justificar a relação entre as provas (testes) e as teorias bem como procurar compreender como nossa teoria de mundo ultrapassa todas as provas disponíveis.

A diferença principal entre as explicações da epistemologia tradicional e a nova reside em que aquela buscava assimilar as ciências da natureza e fundamentar o seu discurso baseando-se em dados sensíveis, ao passo que esta constitui um capítulo da psicologia no domínio das ciências naturais.

A nova epistemologia visa entender como a ciência evolui sem que se faça um juízo de valor sobre a ciência enquanto objeto, ou seja, pretende-se compreender o que ocorre quando o sujeito do processo de conhecimento – um objeto físico – é capaz de produzir um discurso – este também um objeto físico –, que é uma resposta às estimulações nervosas que ele recebeu do mundo exterior. Quando tal sujeito tenta compreender as relações entre observação e teoria, ele tem o direito de se servir de todos os tipos de informações, mesmo daquelas que são fornecidas pela ciência que ele quer compreender.

Quine refere-se a Neurath, que compara o trabalho científico ao de um marinheiro, que necessita consertar sua embarcação ao mesmo tempo em que navega. Assim como este marinheiro não pode de início parar sua embarcação para consertá-la e, em seguida, prosseguir sua viagem em condições satisfatórias, também os cientistas nunca possuem o meio de se equipar com um esquema conceitual e doutrinal perfeito para enfrentar os problemas que lhes interessam. Eles devem consertar e aperfeiçoar o seu discurso enquanto "navegam", isto é, enquanto realizam as suas investigações. Eles devem reconhecer as imperfeições de seu instrumento de pesquisa que não lhes permite uma "navegação" perfeita. O cientista, consciente de seus limites, buscará o melhor caminho, o máximo de eficácia, empregando todos os recursos disponíveis com o intuito de aperfeiçoar o seu desempenho.

O antigo problema de saber se o sujeito ou o objeto é o detentor da prioridade epistemológica é resolvido por Quine

com a inclusão da epistemologia no domínio da psicologia, senão vejamos.

Caso se suponha que os estímulos de nossos órgãos sensíveis sejam o ponto de partida de nosso mecanismo cognitivo, então não será mais necessário aludir à questão da prioridade epistemológica, pois somente conta a proximidade causal no que diz respeito aos nossos órgãos sensíveis. "A é epistemologicamente anterior a B se e somente se A é causalmente mais próximo de B com relação aos órgãos sensíveis" (QUINE, 1977 apud VIDAL, 1991, p. 134-135).

Se se privar a epistemologia de seu papel de filosofia primeira, isto pode provocar uma vaga de nihilismo epistemológico com o enfraquecimento da noção de prova em favor de uma relativide cultural, o que produziria, por sua vez, o risco de arruinar completamente a noção de observação. Quine evita este perigo recorrendo ao consenso da comunidade científica da época como um fator de decisão no tocante ao valor lógico dos enunciados.

Devido a sua proximidade com os estímulos físicos, os enunciados observacionais são os que possuem o índice mais expressivo de consenso entre os interlocutores sobre o seu valor-de-verdade seja no discurso científico, seja no senso comum.

No que concerne ao sistema doutrinal, os enunciados observacionais constituem o núcleo das provas (testes) com relação ao sistema conceitual. Eles fundamentam a noção de significação pela sua estreita ligação com as situações publicamente observáveis e porque são os primeiros enunciados apreendidos em todos os processos de aquisição do conhecimento e da linguagem.

Como os enunciados observacionais encontram-se na extremidade exterior da rede lingüística, eles têm um forte conteúdo empírico e são submetidos ao tribunal da experiência de maneira muito mais direta que os enunciados situados no interior de tal rede teórica.

No entender de Quine a epistemologia poderá alcançar resultados filosóficos e científicos bem mais interessantes do que aqueles que ela obteve até o presente, quando ela tiver renunciado a seu projeto de ser uma filosofia primeira e se tornar "natural" recorrendo a outras ciências da natureza.

7 CONCLUSÃO

A natureza, a profundidade, a extensão, o aspecto polêmico e original do pensamento quineano assim como as contribuições de suas teses à lógica e à filosofia outorgam a Quine um lugar de destaque entre os maiores filósofos de todos os tempos.

Quando se compreende a força, o rigor e a riqueza de seu pensamento, somos levados a admirá-lo, o que não significa que se deve estar de acordo com tudo o que ele diz. Pode-se admirá-lo e criticá-lo, o que corresponde ao princípio quineano segundo o qual todos os tipos de saberes, sejam eles científicos, filosóficos ou do senso comum devem submeter-se a uma abertura constante à revisão da verdade de seus enunciados. Tal princípio aplica-se igualmente aos enunciados lógicos e matemáticos. Quine revela, com efeito, sua recusa a toda atitude dogmática em qualquer que seja o domínio e sempre está pronto a aceitar as críticas de seus próprios enunciados.

Vidal (1991, p. 16) considera que o principal mérito de Quine reside "em sua atitude de abertura constante às críticas, paradoxalmente associada à permanência de suas teses e à insistência sobre os mesmos pressupostos, [...]."

As proposições quineanas representam apenas um modelo entre as inumeráveis outras possibilidades de construção de uma teoria de mundo. Elas são a conclusão necessária dos postulados que fundamentam o seu sistema filosófico. Todavia, nada impede que outros postulados levem

a conclusões em conflito com as suas. Para Quine, todas as teorias que sejam bem fundamentadas e que sigam um método rigoroso de demonstração de suas teses são benvindas, o que prova no mais alto grau a riqueza da capacidade humana em produzir teorias de mundo.

A aceitação de uma pluralidade de visões de mundo não significa que Quine seja defensor de uma teoria da relatividade radical da verdade, o que poderia levá-lo ao ceticismo conforme o modelo clássico greco-romano. O seu relativismo supõe que a verdade dos enunciados depende das teorias de mundo que eles integram e que estas devem ser aprovadas por consensos obtidos segundo procedimentos científicos e rigorosos, mesmo se elas forem falíveis e revisáveis. A verdade dos enunciados será relativa a essas teorias de mundo e não às crenças mal fundamentadas.

O ceticismo segue de algum modo o modelo humeano da dúvida no tocante às crenças que não derivam do único critério de evidência que Quine admite como verdadeiramente confiável, ou seja, a evidência empírica. Quando se ultrapassa esse critério – e Quine crê que se é obrigado a fazê-lo constantemente – tem-se somente "invenções", que os homens produziram para se explicar frente a si mesmos e ao mundo. Neste nível não se pode mais distinguir no discurso o que é objetivo daquilo que é crença da raça humana. Tudo passa a ser "invenção" e é preciso desconfiar disso.

De acordo com Quine, tal desconfiança não é destrutiva nem paralisante, mas, pelo contrário, impulsiona os homens a buscarem a melhor resposta possível no quadro de incertezas onde se encontram. Para isto, devem munir-se de métodos de trabalho rigorosos e eficazes que lhes permitirão encontrar a resposta mais próxima possível das confirmações empíricas e que obtenha o maior grau de consenso da comunidade científica.

A obra quineana estimula os que a lêem a tomar uma

posição a favor ou contra, sendo impossível ficar indiferente após um contato com a sua filosofia.

Devido ao fato de Quine ser criativo, polêmico, sempre procurando ampliar e dinamizar o campo das discussões tanto em filosofia como em lógica, ele passará à história da Filosofia mais por causa das querelas que provocou do que pelas soluções que ele elaborou, o que constitui "o verdadeiro papel de todos os grandes filósofos", afirma Vidal (1991, p. 18).

Pode-se sustentar que o sistema filosófico quineano é uma tentativa de resposta ao que se pode denominar o seu projeto epistemológico, o qual pretende ser um esforço para compreender como os estímulos do mundo exterior sobre nossas terminações nervosas nos levam a formular uma teoria de mundo que transcende amplamente o nível de tais estímulos e nos permite fazer previsões.

A tese do holismo epistemológico de Quine não concorda com o projeto reducionista do empirismo clássico que supõe que todos os enunciados sejam capazes de se submeter, de modo mais ou menos direto, à confirmação experimental, independentemente de seu contexto.

Quine sugere que a única alternativa que resta aos epistemólogos para tratar da questão da relação discurso-realidade, depois que "o sonho reducionista dos empiristas" mostrou-se um projeto irrealizável, reside na realização de um trabalho interdisciplinar envolvendo, dentre outros profissionais, epistemólogos, psicólogos, lingüistas, neurologistas.

Caso o epistemólogo aceite a proposta quineana de se naturalizar a epistemologia, esta torna-se um capítulo das ciências da natureza, pois ela estuda um fenômeno natural: o homem, um objeto físico entre outros, que estimulam suas terminações nervosas e o levam a responder com um discurso que é ele mesmo um objeto físico, de modo que esses são os pressupostos do fisicalismo quineano.

REFERÊNCIAS

AYER, Alfred Jules. La naturaleza del análisis filosófico. In: ___. **Lenguaje, verdad y lógica**. 2. ed. Buenos Aires: Eudeba, 1971. cap. 3, p. 72-86.

___. A análise filosófica. In: ___. **As questões centrais da filosofia**. Tradução de Alberto Oliva e Luiz Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. cap. 3, p. 62-88.

GIBSON, Roger. **The philosophy of Quine**. Tampa: Florida University Press, 1982.

IMBERT, Claude et al. **Filosofia analítica.** Lisboa: Gradiva, [s.d.].

MARCONDES, Danilo. Duas concepções de análise no desenvolvimento da filosofia analítica. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). **Paradigmas filosóficos da atualidade.** Campinas: Papirus, 1989. cap. 1, p. 11-38.

QUINE, Willard van Orman. **Methods of logic.** New York: Holt, 1950.

___. **Word and object.** Cambridge: M.I.T. Press, 1960.

___. **The time of my life:** an autobiography. Cambridge, M.I.T. Press, 1985.

___. **Pursuit of truth.** Cambridge: Harvard University Press, 1990.

___. **O sentido da nova lógica.** 2. ed. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1996. (Clássicos; 5)

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia.** São Paulo: Paulus, 1991, v. 3, cap. 11, 23-25, 36.

VIDAL, Vera. Contribuições do sistema filosófico de Quine para as investigações da filosofia analítica. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (Org.). **Paradigmas filosóficos da atualidade.** Campinas: Papirus, 1989. cap. 2, p. 39-81.

___. **Sur la thèse quinéenne de l'indetermination de la traduction**. Paris: Université de Paris I, 1991.

A ANALÍTICA DO PODER EM MICHEL FOUCAULT:
uma abordagem teórica

*José Carlos Dantas**

RESUMO

Compreender o exercício das relações sociais a partir da configuração do poder no interior das estruturas sociais, tem sido uma constante empreitada na história do pensamento. Neste sentido, a perspectiva analítica de Michel Foucault, pela qual o poder define-se pelas relações assimétricas perpassadas em todo o corpo social e não como uma substância preexistente em um soberano, contribui indiscutivelmente para uma compreensão desta categoria de fenômenos.

Palavras-chave: Foucault. Conceito de poder. Poder como relação assimétrica. Disciplina. Panoptismo.

ABSTRACT

To understand the exercise of the social relations from the configuration of the power in the interior of the social structures, has been a constant taken over on a contract basis in the history of the thought. In this direction, the analytical perspective of Michel Foucault, for which the power is defined all for the perpassadas anti-symmetrical relations in the social body and not as an preexisting substância in a sovereign, contributes indicutivelmente for an understanding of this category of phenomena.

Key-words: Foucault. Concept of being able. To be able as anti-symmetrical relation. It disciplines. Panoptismo.

1 INTRODUÇÃO

A abordagem acerca do poder aparece de forma mais

* Professor do IESMA, mestrando em Filosofia da História pela Universidade Federal do Paraíba – UFPB.

explícita na produção filosófica de Michel Foucault, quando ele busca explicar os saberes revelando as possibilidades condicionais externas relacionadas diretamente às estruturas políticas. A existência e as transformações dos saberes, levam Foucault a localizá-los nas engrenagens das relações políticas ou mesmo nos dispositivos destas.

É importante ressaltar inicialmente, de acordo com Roberto Machado, que não há em Foucault uma teoria geral do poder. Primeiro que para Foucault toda teoria sendo provisória e acidental, depende do estado de desenvolvimento das pesquisas que admitem limites, inconclusões, reformulações, substituições. Neste caso, é inadmissível recolher num conceito universal, as variedades e determinadas práticas de poder. Em segundo lugar, suas análises não consideram o poder como uma realidade cuja essência fosse apreendida em caracteres universais, porque o poder não é algo unitário, global, um objeto natural, uma coisa, mas um complexo de práticas díspares, heterogêneas, constituídas historicamente.

A pretensão mesmo de Foucault, não é, pois, fundar uma teoria geral e globalizante do poder, mas analisá-lo na sua funcionalidade local, em campos, discursos e épocas determinadas. Como ele mesmo releva: O que está em jogo é dirigirmos para 'teoria' que para uma analítica do poder, para o domínio específico formado pelas relações de poder e as determinações dos instrumentos que permite analisa-lo (FOUCAULT, 1979; p. 80).

O presente artigo dentro de seus limites, pretende enfocar objetivamente estas configurações, funcionalidades e relações do poder impregnadas nos elementos integrantes do *corpus* da estrutura social, que na leitura Foucault são em geral subestimadas nas análises e teorias verticalistas do poder.

2 A ESTRUTURA GENEALÓGICA DO PODER

À semelhança de Nietzsche que preocupa-se em apresentar uma genealogia da moral, Foucault pretende produzir uma genealogia do poder, preocupado neste campo, em explicitar, através, sobretudo, das instituições carcerárias e dispositivo da sexualidade o disciplinamento dos corpos nos lugares diversos: prisões, exércitos, escolas, hospitais, fábricas, asilos, etc.

Mas o que significa, a princípio, genealogia na compreensão foucaultiana? Roberto Machado expõe a explicação do próprio filósofo:

> Chamemos provisoriamente genealogia o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, qué permite a constituição de um saber nas táticas atuais. [...], não se trata de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade dos concretos fatos e desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor do conhecimento sistemático.[...]. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desclassificados, não legitimados, contra a instância teórica que pretendia depura-los, hierarquiza-los, ordena-los em nome de um conhecimento verdadeiro em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. [...]. Trata-se da insurreição dos saberes não tanto dos conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de

> uma sociedade como a nossa. Pouco importa se esta institucionalização do discurso científico se realiza em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; são os efeitos de poder próprios de um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater. (MACHADO, 1990; p. 171).

Em outro trecho da "Microfísica", respondendo a Alexandre Fontana, Foucault assevera: "É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da instituição dos saberes, dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter *que* referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo dos acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história". (MACHADO, 1990, p. 7).

2.1 O poder e o Estado

Para Michel Foucault a análise genealógica do poder, desloca-se da concepção da ciência política que restringe ao Estado a fundamentação básica do poder. Esta assimetria entre Estado e poder é detectada a partir das próprias pesquisas do autor. O que aparece mais evidente é a forma de exercício de poder diferente do Estado. Para Gilles Deleuze, Foucault no princípio daqueles anos 70, "deve ter sido o primeiro a inventar essa nova concepção de poder, que buscávamos, mas não conseguíamos encontrar nem anunciar". (DELEUZE, 1988; p. 34). Embora o próprio Foucault observe contrapostamente:

> Não acho que fui o primeiro a colocar a questão [...]. Posso dizer que certamente

> houve uma incapacidade que estava sem dúvida ligada à situação política que nos achávamos. Não vejo quem na direita ou na esquerda poderia ter colocado este problema do poder.[...]. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas. Contentava-se em denunciá-lo no outro, no adversário de uma maneira ao mesmo tempo global e polêmica [...], a mecânica do poder nunca era analisada. (MACHADO, 1990, p. 6).

Foucault diz que esta análise só começou a ser feita a partir dos anos 68, quando as lutas cotidianas se efetivavam com aqueles com os quais se deveria debater nas minuciosidades do poder. Naquele cenário, questões como internamento psiquiátrico, ordenação normativa da vida mental dos indivíduos, instituições penais, não tinham relevância, dada sua inutilidade no campo econômico. Mas assevera Foucault: "Em contrapartida, no funcionamento geral das engrenagens do poder, eles são sem dúvida essenciais. Enquanto se colocava a questão do poder subordinando-o à instância econômica e ao sistema de interesse que garantia, se dava pouca importância a estes problemas". (MACHADO,1990; p. 6).

De fato, como expressa Guilhon Albuquerque, as definições, as características, os atributos, a mecânica e os efeitos do poder ancoram-se na figura da autoridade central, quando se diz que *o poder é a capacidade que tem o Estado para obter obediência de seus súditos*. De fato, Norberto Bobbio sublinha no *seu Dicionário de Política* que Thomas Hobbes define poder *como conjunto de recursos, de natureza psicológica, material ou econômica, existentes na sociedade, que os indivíduos põem a serviço de uma autoridade suprema para manter a ordem pública*. Max Weber o especifica em legal,

tradicional e carismático e Talcott Parsons enquanto capacidade de assegurar o cumprimento das obrigações dentro de um sistema [...], para fins coletivos e, portanto, podem ser impostos com sanções negativas, qualquer que seja o agente social a aplicar. (BOBBIO, 1999, p.140-141). Estas são todas representações daquilo que, de acordo com Foucault, se denomina poder – soberania, isto é, a forma de funcionamento do poder na passagem das monarquias clássicas às absolutas, nos seios das quais articulou-se o Estado moderno. A respeito, Albuquerque ressalta:

> O modo de funcionamento do poder se caracterizava por um processo de contração de recursos e forças no centro, para distender-se em direção a alvos periféricos [...].Tratava-se de um poder de ação intermitente, sempre visando esmagar ou aniquilar seu alvo. Juntar e recolher recursos, distender e aniquilar o objetivo; recolher e juntar novos recursos, eis a seqüência lógica do poder-soberania. Daí a imagem do poder em três componentes: o centro [...]; o súdito e a força material que desencadeia o poder propriamente dito (ALBUQUERQUE 1995, 107-108).

A teoria foucaultiana não compreende, pois, o poder neste complexo de forças materiais fixadas no centro da sociedade e, que se irradia pela periferia, capaz de submeter os bons súditos e sufocar os rebeldes; que como força negativa confisca e coleta. O poder ocorre numa sistemática assimétrica entre indivíduos, entre grupos que se difunde da periferia para o centro em um exercício constante e que sustém a autoridade.

Para o filósofo francês, uma sociedade sem relações de poder é puramente abstração, haja vista, que no interior de

qualquer grupo humano, haverá sempre impregnações de poderes, porque este tipo de relações é inerentes à vida social. Deleuze afirma que para Foucault o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma relação de poder. Nas palavras de Deleuze, é preciso que:

> Compreendamos que o poder não é uma forma, por exemplo a forma-Estado; e que a relação de poder não se estabelece entre duas formas, como o saber. Em segundo lugar a força não está nunca no singular, ela tem a característica essencial de estar em relação a outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força nem tem objeto nem sujeito a não ser a força. (DELEUZE, 1988, p. 78).

Nesta perspectiva, Foucault desloca-se daquela concepção da teoria política que investiga o poder limitando-o ao Estado. A partir do seu trabalho de pesquisas minuciosas nas instituições carcerárias e nos dispositivos da sexualidade, percebeu assimetria entre poder e Estado. Há uma distinção entre situações de poder central e periférico, onde as relações são distintas do Estado e seus aparelhos, não que os poderes ocorram fora do Estado, mas que eles não estão rigidamente fixados num determinado patamar da estrutura social; eles são como uma rede cujos mecanismos atinge a todos, isto é, não há limites, fronteiras ou exterior. Por isso, mesmo o poder não é como uma propriedade que se possui ou não. Roberto Machado assevera que:

> Rigorosamente falando o poder não existe, existem sim práticas ou relações de poder; o que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua e que funciona. E funciona como uma maquinaria, como uma

> máquina social que não está situada em lugar privilegiado ou exclusivo, mas que se dissemina em toda estrutura social. (MACHADO, 1990, p. XII).

Assim, o Estado não detém a prerrogativa de constituir-se a figura principal ou central do poder, há inúmeras relações constituídas do fenômeno da dominação, que preexiste ou que se presentificam nas terminações locais dentro do Estado. Há que distinguir, as mudanças gerais no regime político e a mecânica de poder que se expande em toda sociedade, nas formas regionais concretas, nas instituições que corporificam a tecnologia da dominação, de modo que o poder intervém concretamente atingindo o corpo individual, que é, por assim dizer, a realidade mais concreta. Observa-se, pois, neste sentido, que estes micro-poderes periféricos autônomos em relação ao poder central, isto é, não está necessariamente vinculada às mudanças globais, nem foram absorvidas pelo aparelho do Estado. Roberto Machado observa ainda: "Os poderes se exercem em níveis variados em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado". (MACHADO, 1990, p. XII). Em *Vontade de Saber* Foucault esclarece bem esta relação poder e Estado, quando declara:

> Dizendo poder não quero significar o ´poder´ como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um determinado Estado. Também não entendo poder como modo de sujeição, que por ter oposição à violência, tenha forma de regra. [...], não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outros e cujos efeitos, por derivações sucessivas,

> atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global da dominação [...]. Parece-me que se deve compreender o poder primeiro numa multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem constitutivas de suas organizações; o jogo que através de suas lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte [...].O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (...). O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é como uma certa potência de que alguns sejam dotados; é o nome dado a uma situação estratégica e complexa numa sociedade determinada. (FOUCAULT, 1979, p. 88-9).

Para Michel Foucault o poder não vem de baixo, não há uma matriz geral de poder que repercuta verticalmente até às profundezas do corpo social, ao contrário, há correlações de forças múltiplas que se formam e agem nos aparelhos de produção, nas famílias, nos pequenos grupos, nas instituições, etc, que atravessam todo corpo social. As relações de poder, diz o filósofo, são intencionais e não subjetivas, ou seja, os poderes objetivos não derivam de escolha ou decisão individual; não são os burgueses que governam, nem os grupos que controlam, nem os aparelhos que decidem a vida econômica da sociedade. A racionalidade do poder é a das táticas encadeadas que se invocam e que propagam; onde há poder há resistência, não fixada num ponto, como que numa recusa radical fixa, mas na pluralidade das correlações: possíveis, necessárias, solitárias, violentas, interessadas, etc, ou seja, como os aparelhos de estado que atravessam todo

corpo social, elas também abrangem, ou melhor, circulam desde as estratificações às individualidades.

Desta maneira, a compreensão de poder adequa-se à idéia de que ele é exercido através de estratégias e que seus efeitos não são atribuíveis a uma certa apropriação, mas a manobras, táticas, técnicas intrometidas no cerne das relações. Estado na verdade, implica uma variedade de engrenagens e focos que constituem uma microfisica do poder. Microfisica é um termo pelo qual Foucault compreende o poder em suas extremidades, nas formas locais onde o poder controla minuciosamente o corpo. Em um trecho persuasivo de *Vigiar e Punir*, Foucault ilustra bem esta dinâmica:

> O estudo desta microfisica supõe que o poder nela exercido não seja exercido com uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma 'apropriação', mas a disposições [...]. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura simplesmente como uma obrigação ou uma proibição aos que "não têm"; ele os investe, por eles e através deles; [...]. O que significa que essas relações aprofundam-se dentro da sociedade, que não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteira das classes e que não se contentam em reproduzir ao nível dos indivíduos, dos corpos, [...]. A derrubada desses micropoderes não obedece portanto à lei do tudo ou nada; ele não é adquirido de uma vez por todas por um novo controle dos aparelhos nem por um novo funcionamento ou uma destruição das instituições; em compensação nenhum de seus episódios localizados pode ser inscrito na história senão pelos efeitos por ele induzidos em toda rede em que se encontra. (FOUCAULT, 2002, p. 26-7).

Conforme Roberto Machado, não é que Foucault subestime ou minimize o papel do Estado na complexidade do poder numa determinada sociedade, aliás, frisa as articulações das formas de poderes locais e, que são inclusive imprescindíveis à sustentabilidade e eficiência desta instituição, todavia, é importante que se observe que as análises foucaultianas revelaram que os poderes moleculares não foram recolhidos ou tomados pelo aparelho do Estado. Então, não há se que menosprezar o Estado, mas deixar de considerá-lo como centro convergente. Foucault mesmo explica:

> O que se pretendia era se insurgir contra a idéia de que o Estado seria o órgão central e único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento ou uma simples difusão de seu modo de ação. [...]. Daí [...] uma **démarche** inversa [...] dos mecanismos e técnicas infinitesimais de poder que estão intimamente relacionadas com a produção de saberes – sobre o criminoso, a sexualidade, a doença, a loucura – e considerar como esses micropoderes que possuem tecnologia e histórias especificas se relacionam com o nível mais geral do poder constituído pelo aparelho do Estado. (MACHADO, 1990, p. XIII).

Deve-se, pois, compreender a dinâmica do poder numa rede de relações que permeia todo corpo social: Estado, escola, prisão, hospital, asilo, família, fábrica, vila operária, etc., que se interapóiam, se entrechocam, se contradizem. Maia cita uma passagem de Foucault de *Sujeito e Poder,* na qual o filósofo francês ratifica:

> O que caracteriza o poder que estamos analisando é que traz à ação relações entre indivíduos (ou entre grupos). Para não nos deixar enganar; só podemos falar de estruturas ou mecanismos de poder na medida em que supomos que certas pessoas exercem poder sobre as outras. O termo poder designa relacionamentos entre parceiros (e com isso não menciono um jogo de soma zero), mas simplesmente e por ora me referindo em termos mais gerais, a um conjunto de ações que induzem a outras ações, seguindo-se uma às outras. (MAIA, 1995, p. 89).

Este entendimento resvalará noutro aspecto importante da genealogia, qual seja a relação entre poder, repressão e violência.

2.2 As relações: poder, repressão e violência

Para Foucault é impossível compreendermos o sentido de poder se o caracterizamos fundamentalmente como violência ou repressão. A violência pode ser um mecanismo utilizado nas relações de poder, mas não um princípio basilar de sua natureza. Um agir violento incide sobre o corpo, fecha as possibilidades, reduz o oposto à passividade e às resistências à minimização. Entretanto, uma ação de poder se articula numa relação em que o outro seja reconhecido como agente e, por isso, abre-se o espaço de reações, resultados e invenções. O poder, neste sentido se processa de maneiras sutis, não se efetivando, pois, no viés da negatividade, isto é, da repressão objetiva, da violência física, etc. A respeito, o professor Maia novamente cita as palavras de Foucault em *Sujeito e Poder:*

> Em si mesmo o poder não é violência nem consentimento, o que implicitamente é renovável. Ele é uma estrutura de ações; ele induz, incita, seduz, facilita, dificulta; ao extremo ele constrange ou, entretanto, é sempre um modo de agir ou ser capaz de ações. Um conjunto de ações sobre outras ações. (MAIA, 1995, p. 90).

Assim, ao invés daquela idéia de que o poder absorveu, esquadrinhou totalmente a estrutura social, tal qual uma força onipotente e onipresente, ele se figura no complexo de relações, onde há espaços para resistências, alternativas e transformações e não é, pois, pertinente a concepção de poder que atuando via ideologia ou violência, reprime ou engana através de aparelhos policiais ou propagandísticos. É possível que se confira violência na rua ou em discursos ideológicos à tribuna, mas os problemas de organização, inclusive do poder, podem ocorrer ali próximo, simultaneamente. É por isso, que na asserção de Deleuze, um poder não procede por ideologia, mesmo quando se aplica sobre as almas; ele não opera necessariamente através da violência e da repressão quando se dirige aos corpos. (DELEUZE, 1988, p. 38).

Destarte, é num campo aberto de possibilidades que ocorrem as relações, ainda que tenhamos toda a estrutura social perpassada pela sistemática do poder. Todavia, as capacidades de rebeldias e insurreições, são mecanismos inscritos na própria concepção de poder. Desta forma, afirma Foucault: "a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa". (FOUCAULT, 1979, p. 241). Em Vontade de Poder (da História da Sexualidade, v. 1), enfatiza estas possibilidades e múltiplas resistências:

> Que lá onde há poder há resistência e, no entanto, (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade [...]. Não existe, com respeito ao poder, lugar de grande recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim, resistências no plural que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou faladas ao sacrifício; por definição não pode existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. [...]. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como interlocutor irredutível. (FOUCAULT, 1979, p. 91).

A base das relações de poder seria, pois, na verdade, um sistema de confrontos de forças sociais em antagonismos constantes, rebeldias e insurreições, como já dissemos, sempre presentes por parte dos que estão submetidos às relações de poder. Esta compreensão leva Foucault a refutar outro enfoque tradicional do poder, aquela segundo a qual, a partir do Direito e soberania, admitia o poder via de regra, pelos aspectos negativos, isto é, que proíbe, constrange e obsta, sob a forma da lei.

2.3 O poder e o direito

Para Foucault estas perspectivas conceituais são insuficientes para captar devidamente a dinâmica das relações de poder. Como ele diz:

> O que me parece correto é, que para analisar as relações de poder, só dispomos de dois

> modelos: o que o Direito nos propõe (poder como lei, proibição, instituição) e o modelo guerreiro ou estratégico em termos de relações de forças. O primeiro foi muito utilizado e mostrou, acho eu, ser inadequado: sabemos que o Direito não descreve o poder. O outro sei bem que é muito usado. Mas fica nas palavras: utilizam-se noções pré-fabricadas ou metáforas (guerra de todos contra todos, luta pela vida) ou ainda esquemas formais (as estratégias estão em moda em alguns sociólogos e economistas, sobretudo americanos). Penso que seria necessário tentar aprimorar esta análise das relações de força. (FOUCAULT, 1990, p. 241).

Assim, na sua analítica Foucault abandona o modelo legal de poder, enquanto esteio central ou elemento possível de explicações adequadas. A relação Direito e poder, surge como explica Foucault no Curso de 14 de janeiro de 1976, no Collége de France, quando no ocidente desde a Idade Média o pensamento jurídico se fez em torno do poder real, ou seja, as construções do saber jurídico a favor ou contra, circundavam sempre em torno do rei. Toda a teoria do Direito se organizava em função da soberania, isto é, para cimentar a legitimidade do poder. "O discurso e a técnica do Direito tinha essencialmente como função, dissolver no interior do poder, o fato da dominação, para fazer aparecer no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar duas coisas: [...], os direitos legitimados da soberania e a obrigação da obediência". (FOUCAULT, 1979, p. 31).

Em um sentido inverso, Foucault ilumina o fato da dominação em sua brutalidade real na estrutura social e a partir daí, afirmar o Direito como instrumento desta dominação, mas também inquirir em que medida e como

veicula relações, não de soberania, mas de dominação, esta entendida não no sentido global, mas nas multiformas que se exercem naquela estrutura. Neste sentido, o filósofo esclarece que não admite o poder enquanto dominação generalizada de pessoas sobre pessoas, de grupos sobre grupos, mas nas formas difusas em que esta dominação acontece na sociedade. Nas suas palavras, "não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltipla sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social". (MACHADO, 1990, p. 181)

Foucault, está, pois, preocupado em mostrar o Direito como um mecanismo de sujeição desencadeando-se e não como um estabelecimento legítimo. Ao invés, por isso, da soberania, o filósofo traz à luz do que pensa sobre dominação e sujeição, as seguintes idéias fundamentais: primeiro, não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder central, mas de captá-lo nas extremidades, nas formas institucionais regionais e locais, sobretudo onde ultrapassando a legalidade, prolonga-se, instrumentaliza-se, corporifica-se e torna-se eventualmente violento. Eis o poder menos jurídico efetivamente. Em segundo lugar, não procede, conforme Foucault, indagar por que alguns têm fome de poder e daí quais suas estratégias globais, mas a pergunta pelo funcionamento dos mecanismos de sujeição que dominam corpos, gestos, comportamentos, etc. Em terceiro lugar o poder não pode ser tomado como espécie de dominação compacta e uniforme de uns sobre os outros. Mas o poder tem que ser analisado no esquema de uma circularidade encadeada e envolvendo - indivíduos, grupos e classes, porque o poder perpassa todos eles. Em quarto lugar, é importante que não se deduza o poder partindo de uma idéia descendente, mas ao contrário, ascendente, no modo em que não se conceba um prolongamento linear do centro para os elementos

celulares da sociedade. É preciso perceber, de acordo com Foucault, como técnicas e procedimentos de poder atuam nos baixos níveis, como se expandem, se deslocam e se modificam. É aí, neste nível que pode–se perceber inclusive, os contrafatos das teorias gerais que advogam que na burguesia dos séculos XVII e XVIII reprimia-se a sexualidade para se evitar desgastes das forças produtivas, quando na verdade, incentivava-se a intensidade e até a precocidade sexual, para que se expandissem, com efeito, as forças produtivas. Em quinto lugar, finalmente, ainda que se admita que as máquinas de poder produzam ideologias, mas na verdade, assinala Foucault, na base não se formam ideologias, porém instrumentos de formação e acumulação de saber: "Tudo isto significa que o poder para exercer-se nestes mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e por circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas". (MACHADO, 1990, p. 186).

Entretanto, para o filósofo permanece a configuração do poder nos caracteres da monarquia. Com efeito, ele assevera:

> No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei. Daí a importância que se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade, e sobretudo, do Estado e da soberania (mesmo se esta é refletida não mais na pessoa do soberano, mas num ser coletivo). (FOUCAULT, 1979, p. 86)

Nos fixamos, ainda, diz o autor, nas figuras do poder-lei, poder-soberano. Então ele adverte:

> É desta imagem que precisamos libertar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da

> soberania, se quisermos fazer análise do poder nos meandros conceituais e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código (FOUCAULT, 1979, p. 87).

Esta representação jurídica, ainda se configura de acordo com Foucault, nas relações, por exemplo, entre poder e sexo. E esta relação é um outro aspecto importante em sua analítica do poder.

2.4 O poder e a sexualidade

Em a "Vontade de Saber", Foucault argumenta que o poder não é essencialmente repressivo, haja vista as múltiplas relações de poder imbricadas no corpo social, localizadas nos saberes relativos ao indivíduo e seu corpo e comportamentos, visando, sobretudo, seu comportamento sexual. Destarte, o sexo não implica repressão, mas aquilo do qual se fala, se confessa, se revela. Ora, para Foucault, se esses discursos que são formas de produção de verdades, deslocam-se dos confessionários ou dos divãs e se proliferam nos discursos cotidianos, onde estaria a repressão? Aliás, isto significa transgressões a ordens vigentes e que dão prestígio e poder. A sexualidade, como a entende Foucault, é um dispositivo que articula estratégias das relações de forças perceptíveis, ou melhor, localizáveis, nos saberes médicos, psicológicos, pedagógicos, etc., que ao se fixarem no indivíduo, têm efeito de poder, na medida em que pretendem disciplinã-lo, normalizá-lo, prendê-lo numa instituição.

De acordo com Foucault, pensar ou entender o sexo como reprimido, é uma herança da noção jurídica de poder, de uma forma de entendimento segundo a qual, o poder se faz na plataforma de um direito fundamental que regula e

limita a liberdade. Todavia, como vimos, o poder não está fixado nos quadrantes de instituições, mesmo que notórias, mas se presentifica nas minúsculas relações sociais, não externas, mas internamente e, é por isso, que é um tipo de poder difuso, diferente, daquele expresso nas relações de dominação. O sexo tornou-se, como assevera Foucault, objeto de saber mediante relações de poder vinculadas às técnicas de saber médico-científicas que visam normalização. Assim, quando emergem as preocupações com a masturbação infantil, a sexualidade feminina, cuidados com a procriação, vigilância psiquiátrica ao prazer dito perverso – taras, homossexualismo, então produz-se o domínio. Por outro lado, o Estado monitora, normativa politicamente o sexo, daí vem o biopoder, isto é, poder sobre a vida do povo. De modo que o corpo, a alimentação, habitação, etc submetem-se a técnicas de controle. É justamente através no dispositivo da sexualidade, que se enxerga o mecanismo eficiente de controle da vida. Esse processo desemboca no disciplinamento do corpo e regulamentação da população; tanto que a este controle deve-se o sucesso do capitalismo, porque por ele ajusta-se o corpo ao aparelho de produção e a população às forças produtivas.

Na supracitada obra, Foucault diz que a partir do século XVIII, o sexo das crianças e adolescentes passou a ser um foco importante em torno do qual se dispuseram inúmeros dispositivos institucionais e estratégias discursivas. É possível que se tenha escamoteado aos adultos e crianças uma certa maneira de falar de sexo, desqualificada como sendo direta crua e grosseira. No entanto, isso não passou da contrapartida, e talvez da condição para funcionarem outros diversos, múltiplos, entrecruzados, sutilmente hierarquizados e todos estruturados e articulados em torno de um feixe de relações de poder. No século seguinte, XIX, o discurso sobre sexo torna-se objeto decisivo de análise psiquiátrica, na etiologia das

doenças mentais, de interesse da justiça penal. Ora, todos estes mecanismos de controles sociais acabam como que filtrando a sexualidade. Quem cometesse qualquer suposto delito contra o pudor, tornava-se objeto de investigação científica, para que então se esclarecessem as razões biopsíquicas do ato de degenerescência. A decomposição do discurso sobre o sexo, contrapõe-se, assim, àquele unitário da Idade Média, organizado sobre o tema da carne e da prática da confissão.

Então, nas sociedades modernas, o que é princípio, de acordo com Foucault, não é a condenação do sexo à obscuridade, ao contrário, o discurso sobre ele, entretanto, falar sempre dele enquanto segredo a ser valorizado. Foucault observa, todavia, que é exatamente através de tais discursos que se proliferam as condenações judiciárias das pequenas perversões, catalogando-as como irregularidades ou disfunções sexuais ligadas a distúrbios mentais; conseqüentemente o percurso da vida sexual passa a ser sinalizada para que se evite desvios possíveis. Esta empreitada inclui médicos, pedagogos, moralistas, religiosos, etc. Mas, pergunta Foucault:

> Toda esta atenção loquaz com que nos alvoroçamos em torno da sexualidade, há dois ou três séculos, não estaria ordenando em função de uma preocupação elementar: assegurar o pensamento, reproduzir a força de trabalho, reproduzir a forma de relações sociais, em suma, proporcionar uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora? (FOUCAULT, 1979, p. 38).

É por isso, que para Michel Foucault as formas de conhecimento e, portanto, de poderes sobre o sexo, mais do que interdições, significam a proximidade do poder em relação

ao corpo; interessante é que neste sentido o poder roça os corpos, acaricia com os olhos, eletriza superfícies, açambarca o corpo sexual, de modo pois, que "o poder funciona como mecanismo de apelação, atrai, extrai estranhezas pelas quais se desvela. O poder se difunde através do poder cerceador. Este fixa o prazer que acaba de se desvendar". (FOUCAULT, 1979, p. 45)

Neste contexto, ocorrem incessantes espirais entre poder e prazer. Assim, a burguesia moderna mapeia, instiga, pesquisa, abrange, especifica, cataloga os corpos e o sexo, de modo manifesto e prolixo. Nisso ele garante que:

> Esta sociedade é perversa porque as múltiplas sexualidades, idades, gestos, espaços, etc., são correlatos dos procedimentos precisos do poder. Talvez no ocidente não se inventou muitos prazeres, mas se definiu regras no jogo dos poderes e prazeres. Prazer e poder não se anulam: não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e incitação (FOUCAULT, 1979, p. 48).

Portanto, é preciso refutar a hipótese de que as sociedades modernas instalam a repressão sexual, ao contrário, há uma explosão de vivência da sexualidade. Então, a sexualidade não é reprimida, mas é aquilo de que se fala e, por isso mesmo, entrelaçada à rede de poderes.

Numa crítica à compreensão psicanalítica, que pensa o sexo sob o domínio de uma lei – a lei do desejo incestuoso e que precisa ser interpretado pelo analista a partir de um processo de confissão de sonhos, exposição de segredos. Foucault diz que este mecanismo confissão-interpretação, cria

relações de poder. É por isso que para ele as ciências psicanalíticas e de interpretação, embora se digam combatentes do poder, estão ligadas a ele, logo se o poder gera relações, a psicanálise não liberta, porque se o poder estivesse apenas na monotonia da proibição seria fácil controlá-lo, negando-o. Porém, se o poder está instalado nas menores relações sociais, pessoais, institucionais, e que penetra sutilmente nestas relações porque permeado de saber; dificultando, pois, a luta contra ele.

Enfim, no horizonte foucaultiano uma nova subjetividade, assentar-se-ia sobre uma nova ética que problematizasse o sujeito sem as obrigações derivadas de códigos e sem confissão de que se conseguiu dribla-los, uma ética não prescritiva, poderia ser produzida pelo surgimento de uma nova subjetividade, apoiada em outras práticas de si e que tivesse uma relação com a verdade o quanto possível desatada de discursos cientificizantes. Por fim, constituir-se a si mesmo enquanto sujeito, imune à pressão da extorsão da verdade, da classificação, da catalogação, da patologização dos desvios da normalização mais conectada a uma vida prazerosa, sem que o desejo fosse subordinado a algum tipo de escuta sábia.

3 DISCIPLINA: plataforma básica da genealogia do poder

3.1 O mecanismo da submissão do corpo

Durante a época clássica descobriu-se o corpo como objeto e alvo de poder manifesto na atenção dirigida ao corpo, o qual se manipula, se modela, se treina, obedece, responde, se habilita, multiplica forças. Nesta compreensão do corpo, é que se fala do homem-máquina, tanto no sentido anátomo-metafísico cartesiano, como técnico-político implicado nos regulamentos militares, escolares, hospitalares, que visam

controlar as operações corporais. "Dócil é um corpo que pode ser submetido que pode ser utilizado que pode ser transformado e aperfeiçoado" salienta Foucault. Trata-se de trabalhá-lo detalhadamente, isto é, coagi-lo sem folga, submetê-lo mecanicamente a movimentos, gestos, atitudes, rapidez. Isto é poder infinitesimal sobre o corpo ativo. Os métodos que permitam o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de disciplina.

Para Foucault, o momento histórico das disciplinas é o momento da tecnologia sobre o corpo, cujo objetivo não apenas visa o aumento de habilidades e sujeições, mas torná-lo quanto mais obediente útil, é aí que se formam políticas de coerções sobre o corpo numa pretensão de eficientemente manipular todos seus movimentos e comportamentos. O corpo entra então numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula, o recompõe, ocorrendo aí, portanto, uma conexão anatomia e poder e, por conseguinte, mecânica de poder. A disciplina utilizada pelo poder fabrica corpos submetidos e dóceis; paradoxalmente aumenta as forças do corpo – em termos econômicos de utilidade e reduz estas forças no sentido político da obediência. Bem explicita Foucault sobre a função da disciplina:

> Ela dissocia o poder do corpo, faz dele por um lado uma 'aptidão', uma 'capacidade' que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estreita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 2002, p. 119).

No entanto, esta anatomia política não aparece agora, há muito e diversamente ela já existe em vários espaços: escolas, hospitais, conventos, organizações militares, fábricas, etc. E para responder exigências conjunturais. Foucault em "Vigiar e Punir" mostra as técnicas que atingem o corpo num processo de controle disciplinar individual.

> As disciplinas organizam as celas, os lugares e as fileiras, criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação, recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também a melhor economia do tempo e dos gestos. [...] A primeira das grandes operações da disciplina, é então a instituição de quadros vivos que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas. (FOUCAULT, 2002, 126-127).

No Curso em Collége de France (14/janeiro/1976), o professor Foucault ratifica:

> Este novo mecanismo de poder apóia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. É um mecanismo que permite extrair dois corpos tempo e trabalho mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; que supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que existência física de um soberano.

> Finalmente, ele se apóia no principio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e aumento da força e da eficácia de quem as domina. [...]. As disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana. As disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra 'natura', quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei, mas o da normalização; referir-se-ão a um horizonte teórico que não pode ser de maneira alguma o edifício do direito, mas o do domínio das ciências humanas; a sua jurisprudência será a de um saber clínico (MACHADO, 1990, p. 188/9).

A disciplina produz, segundo Foucault, nos corpos controlados, individualidades celulares – pela repartição espacial, orgânica, para codificação das atividades; genética - pela acumulação de tempo e combinatória - pela combinação de forças. Isto é possível pelas técnicas criadas, que impõe exercício e organizações táticas. Ora, este saber, a princípio militar, difundiu-se às atividades sociais mais complexas. A política, enquanto técnica de paz e ordenamentos internos, procurou sempre fazer funcionar um exército perfeito, a massa disciplinada. E como diz Foucault, é este exército que no século XVIII, como força real e ameaçadora, como técnica de saber, que naqueles tempos impôs-se sobre a sociedade, em nome do equilíbrio social.

No capítulo sobre **adestramento**, do livro "Vigiar e Punir", o autor revela o poder disciplinar cujo efeito principal

é o adestramento para se apropriar mais e melhor. Adestrar as massas confusas e inúteis em corpos e forças para a variedade de elementos particulares: micro-células distintas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas. É por isso, que a disciplina modela os indivíduos, tomando-os como objetos e instrumentos de seu exercício e não é necessariamente ostensivo e triunfante, mas modesto, desconfiado e que funciona calculada e permanentemente. Conforme o filósofo, "o sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a formação normalizada e sua combinação, um procedimento que lhe é específico, o exame". (FOUCAULT, 2002, p. 143).

O jogo do olhar é um dispositivo eficiente no exercício disciplinar, porque suas técnicas induzem os efeitos do poder, prescindindo de mecanismos coercitivos. Os acompanhamentos militares, os edifícios-escola e hospitais, deixam de ser geométricas esquadrinhamente fechadas e adotam arquitetura que permitem controle interno, articulado, detalhado, transparente, permitindo conseqüentemente visibilidade geral. As instituições adotam em geral o esquema de vigilância como mecanismo eficiente de controle: nas fábricas, a vigilância tornar-se, uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do aparelho disciplinar. No hospital organiza-se a ação médica de forma que deve permitir que se possa observar bem os doentes, é um operador terapêutico. Nas escolas uma relação de fiscalização definida e regulada, não como uma peça trazida ou adjacente, mas como um mecanismo que é inerente, e multiplica sua eficiência.

Em uma eloqüente página da supracitada obra, Foucault caracteriza bem o adestramento e enquanto mecanismo funcional de poder. Ele observa o seguinte:

> O poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina. E se é verdade que sua organização piramidal lhe dá um 'chefe', é o aparelho inteiro que produz 'poder' e distribui os indivíduos nesse campo permanente e continuo. O que permite ao poder disciplinar ser absolutamente indiscreto, pois está em toda parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar; e absolutamente discreto, pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio. A disciplina faz funcionar um poder relacional que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados. [...]. Poder que é em aparência menos 'corporal' por ser mais sabiamente 'fisico'. (FOUCAULT, 2002, p. 148).

A vigilância ubiqüa, continua e funcional adotada pelas instituições de controle, constituiu-se numa emboscada perfeita e relevante à sistemática do poder. O panoptismo materializa exatamente este tipo de vigilância.

3.2 O panoptismo

Foucault assegura que a partir da peste epidêmica nos fins do século XVII, o sistema disciplinar estabeleceu a inspeção constante, através de um olhar alerta e onipresente sobre cada corpo individual e no corpo todo social. Neste contexto é que o poder hierárquico individualiza, segrega os

indivíduos num sistema binário e de marcação: louco, não-louco; perigoso, não-perigoso; ofensivo, não-ofensivo. Esta composição disciplinar que traduz um exercício ardiloso do poder, é bem configurado na arquitetura panóptica de Jeremy Bentham, organizado em unidades espaciais que permitem sempre e sempre reconhecer imediatamente. A plena luz e o olhar do vigilante perceber melhor a sombra que protegia; a visão total é armadilha. Segundo Foucault efeito mais importante do Panóptico, é;

> [...] induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que exerce, enfim, os detalhes se encontram presos numa situação de poder de que eles mesmos são portadores. (FOUCAULT, 2002, p. 166).

O Panóptico é um mecanismo fabuloso porque autonomiza e desvincula o poder, pois há, como diz Foucault, uma maquinaria que garante, dispersa, heterogeniza, de modo que é mesmo indiferente quem ocupa o poder e uma sujeição de fato emerge mecanicamente dessa relação fictícia, então não é preciso recorrer à correção objetiva para compelir o condenado ao comportamento aceitável, o louco à serenidade, o doente às recomendações, o trabalhador às obrigações, o estudante aos compromissos. Além disso, o panóptico à semelhança de um instrumento de zoológico , seleciona estabelece diferenças, classifica agora de modo real, as

pessoas por aptidões, negligências, teimosias, etc., Mas também funciona como laboratório de experiências, treinos, retreino e modificações de comportamentos e atitudes, porque têm aplicações polivalentes e cada que se precisar aplicar uma tarefa ou comportamento o esquema panóptico pode ser utilizado e precisamente por isso, aperfeiçoa a execução do poder. Enquanto mecanismo eficiente na ordem política, constitui-se, pode-se dizer, em um misto sistema em relações de poder e saber e até nos detalhes, aos processos que é preciso controlar e fazer uma direta relação entre o mais-poder e a mais-produção.

Foucault explicita que, o esquema panóptico sem perder suas características, é destinado a se espraiar na estrutura social, na qual a funcionalidade à diferença das formas violentas de exclusão e morte das cidades pestilentas "tem um papel de generalização; se organiza o poder, não é pelo poder, nem pela salvação imediata de sociedade ameaçada: o que importa é tornar forte as forças sociais – aumentar a produção, [...], espalhar a instrução, elevar o nível da moral múltipla; fazer crescer e multiplicar" (FOUCAULT, 2002). Esta é uma nova física do poder que dispensa o corpo estranho, ameaçador e místico do Rei.

Neste quadro, transparece, pois, de acordo com Foucault, duas imagens da disciplina: aquela que ela denomina disciplina-bloco, a instituição fechada, fixada à margem com funções de barrar o mal, obstar comunicações, etc. E, o panoptismo que como disciplina-mecanismo, aprimora o exercício do poder tornando-o sutil e mais eficiente. É a partir dele que se desenha a sociedade disciplinar. Doravante, a disciplina rompendo a funcionalidade negativista, integra-se às condições essenciais, ao progresso integral, como diz Foucault, "as disciplinas funcionam cada vez mais como técnicas que fabricam indivíduos úteis". As disciplinas também se difundem à proporção que circulam

livremente, desinstitucionalizam-se, de forma que funciona como uma espécie de panoptismo generalizado. Por outro lado, os mecanismo disciplinares são assumidos pelo Estado na medida em que por exemplo a polícia, significa um aparelho de vigilância sobre toda extensão-segmentos e póros do corpo social; entretanto, ele coexiste com este mesmo corpo social, porque este aparelho não é a totalidade do Estado, por isso atende tanto as vontades do poder central, quanto os reclames de baixo, sobretudo de instituições determinadas, membros deste corpo social. Ressalta o autor, que a disciplina não pode se identificar nem como instituição nem como aparelho; ela é na verdade um tipo de poder, uma modalidade de exercício deste poder, que inclui técnicas, metodologias, objetivos; ela é como que uma física ou uma forma anatômica de poder ou de uma tecnologia.

Em suma, do que está dito, está claro que trata-se de uma sociedade disciplinar, e o panoptismo, um sistema infiltrado entre outras formas de disciplinas; quer dizer, uma forma de intromissão mais longínqua e assegura, por conseguinte, uma distribuição infinitesimal das relações de poder. Nas palavras focultianas:

> Em uma palavra, as disciplinas são o conjunto das minúsculas invenções técnicas que permitiram fazer crescer a extensão útil das multiplicidades fazendo diminuir os inconvenientes do poder, que justamente para torna-las úteis, deve rege-las. Uma multiplicidade, seja uma oficina ou uma nação, um exército ou uma escola, atinge o limiar da disciplina quando a relação de uma para com a outra torna-se favorável (FOUCAULT, 2002, p. 181).

As palavras mesmas de Foucault, concluem bem este

fundamento disciplinar do poder:

> A 'observação' prolonga naturalmente uma justiça invadida pelos métodos disciplinares e pelos processos do exame. Acaso devemos nos admirar que a prisão celular, com suas cronologia marcadas, seu trabalho obrigatório, suas instância de vigilância e de notação, com seus mestres de normalidade, que retomam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno da penalidade? Devemos ainda nos admirar que a prisão pareça com as fábricas, com as escolas, com quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões? (FOUCAULT, 2002, p. 187).

CONCLUSÃO

Nos parece justo atribuirmos proeminência à análise de Michel Foucault, precisamente pelo enfoque sobre a constituição microfísica do poder. Certamente, depois dele não podemos mais nos deter numa análise que emoldure o poder circunscritamente como forças: legal, jurídica, econômica, enfim, força centralizada no Estado, que subestime, com efeito, segmentos de poderes difusos no tecido social, sem os quais, como observa Foucault, aqueles poderes não se fortalecem nas formas sutis e não violentas que eles ocorrem. A análise de Foucault nos permite justamente, observar as ramificações de poder na sociedade disciplinar, que mantém e reforçam, portanto, aquele poder estatal. Foucault nos mostrou ainda, o quanto os discursos carregam e são alvo de poder, de modo que aqueles que dele se apoderam têm poder; não um poder repressivo, mas o que executa normalização, disciplinarização, conhecimento cerrado dos

indivíduos através de técnicas panópticas apropriadas. Ademais as ciências humanas com seu radical "psico", geografias humanas, difusões de aparelhos disciplinares arquitetônicos (escolas, fábricas, prisões), autoridade policial, etc., explicitam que por detrás da sociedade midiática, existem procedimentos mais sutis ou implícitos que a imposição, a repressão ou a ideologia e a partir daí exclui, reparte e cria indivíduos disciplinados.

Com ressalta, por fim, a professora Inêz Araújo:

> Foucault não pergunta pelo porque do poder, como também não pergunta pela causalidade global da história ou sua progressão em uma direção libertadora. Em cada momento histórico defrontam-se forças, em cada regime de verdade instala-se um poder: a verdade é produzida, a sociedade é conduzida e a política volta-se para práticas que tornam uma sociedade governável. (ARAÚJO, 2001, p. 190).

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. São Paulo: Tempo Social; **Rev. Sociologia**, USP, v. 7, 105-110, out. 1995.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito.** Curitiba: Editora UFPR, 2001.

BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política.** 2. ed. Brasília: Ed. UNB, 1999. 2v.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade; a vontade de saber.** 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

___. **Em Defesa da sociedade.** Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

____. **Vigiar e punir; história da violência nas prisões.** Tradução de Raquel Ramalhete. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MACHADO, Roberto. **Microfísica do poder.** 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MAIA, Antonio C. Sobre Analítica de Poder em Foucault. São Paulo: Tempo Social. **Rev. de Sociologia USP**, v. 7, 83-103, out. 1995.

NOVA PERSPECTIVA NA FORMAÇÃO RELIGIOSA

*Frei João de Araújo Santiago OFMCap.**

RESUMO

O presente artigo objetiva mostrar como a psicologia do profundo pode ajudar a desvendar a complexa rede dos fatores que motivam a pessoa a entrar na Vida Religiosa ou a deixá-la; e serve: - para perceber a inter-relação entre o psíquico e os valores espirituais; - para a auto-formação de todo e qualquer religioso/a; - como formação à tarefa de educador ou formador.

Palavras-Chaves

Vida Religiosa. Formação Religiosa. Psicologia. Eu-ideal. Eu-atual.

ABSTRACT

The present objective article to show as the psychology of the deep one can help to unmask the complex net of the factors that motivate the person to enter in the Religious Life or to leave it; e serves: - to perceive the interrelation between psychic and the values spirituals; - for the auto-formation of all and any religoso - as formation to the education task or formador.

Key-words: Religious Life. Religious formation. Psychology. I-ideal. I-current.

1 INTRODUÇÃO

Temos aqui uma mostra da teoria e pesquisa feita pelo Pe. Luigi Rulla. Este sacerdote jesuíta é o destacado diretor do Instituto de Psicologia na Universidade Gregoriana em

---

* Mestrado em Teologia da Espiritualidade pelo Pontifício Ateneo Antonianum-ROMA

Roma, vencedor do 50° prêmio da Comissão Internacional de Psicologia Religiosa Cientifica, Bruxelas, 1976. Dele é a primeira formulação da Teoria de Psicologia da Vocação Sacerdotal e Religiosa.

Gostaria de avisar que, o entendimento do presente artigo pressupõe um certo conhecimento da teoria psicológica elaborada pelo Pe. Rulla. Neste sentido, avisamos que em língua portuguesa, temos várias obras elaboradas desde a "Escola de Rulla". Os autores que fazem parte desta "Escola", e que mais produzem são: Luigi M. Rulla, Amedeo Cencini e Alessandro Manenti. No Brasil, as obras destes autores são publicadas pela editora "Paulinas". No entanto, sugerimos aos que pouco conhecem o assunto, que é necessário um bom dicionário de Psicologia quando encontrar algum termo significativo para o entendimento.

A psicologia tem dado a sua atenção aos problemas da Vida Religiosa por muitos anos. Como alguém disse, está constantemente aumentando o número de pesquisas em relação à vocação sacerdotal e à Vida Religiosa nos últimos anos. Um fato, no entanto, emerge: apesar de grande quantidade e variedade de pesquisas completadas em vários países, há ainda poucos resultados consistentes e definitivos. Há muitos projetos de pesquisas que já seguiram caminhos concretos especificamente da vocação religiosa, porém quase em todas as pesquisas há sérias lacunas nos métodos e conceitos (antropológico e teológico).

Neste contexto, o trabalho de Luigi M. Rulla e os seus associados no Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana em Roma, merecem uma importante atenção. E, isso porque tudo indica que seja a primeira formulação da teoria psicológica da vocação sacerdotal e religiosa, teoria da qual as hipóteses foram sistematicamente sujeitas à pesquisa científica.

Este artigo oferece, uma concisa visão geral da teoria da vocação desenvolvida pelo Pe. Rulla. E apresenta os

resultados principais obtidos na pesquisa até hoje, resultados que estão principalmente relacionados com a motivação inicial da escolha da Vida Religiosa e com a motivação de deixar a Vida Religiosa. Finalmente considera ou apresenta algumas implicações destes resultados, primeiramente na medida em que se relacionam com o problema da formação religiosa.[1]

2 A INCONVENIÊNCIA DAS TEORIAS EXISTENTES

Já existe um bom número de teorias da personalidade, como a teoria psicanalista de Freud, a teoria comportamental de Skinner, a teoria da realização pessoal (self-fulfillment) de Rogers, etc; mas nenhuma destas teorias é formulada com uma precisão e claridade suficientes para permitir a formulação de hipóteses que podem ser sujeitas a uma verificação empírica. E ainda: estas teorias não servem como base de pesquisa sobre a vocação religiosa, uma vez que não consideraram a vocação religiosa em seus testes; além disso, nenhuma destas teorias leva em consideração valores religiosos, e estes são as características fundamentais da vocação religiosa e sacerdotal.

Há também um certo número de teorias especificamente vocacionais que dispõem para interpretar a escolha da carreira ou profissão por meio de alguns atributos de personalidade. Estas teorias têm um fator em comum: vêem a atualização pessoal (self-actualization), ou a "realização pessoal" como sendo a motivação fundamental na raiz de todo tipo de escolha vocacional. A este ponto podemos certamente questionar se a tal motivação respeita a realidade da vocação religiosa: a escolha de vida segundo o Evangelho baseada no chamado a renunciar tudo, incluindo a própria pessoa, de maneiras a seguir Jesus. Seria uma contradição colocar a "realização"

---

1 Cf. RULLA, L. M., Psicologia do Professor e Vocação. São Paulo: Paulinas, 1997.

pessoal como sendo a *motivação primária* para a vocação da qual a principal orientação é a transcendência pessoal[2] .

Estas são as razões mais significativas que inspiraram o Pe. Rulla para desenvolver a teoria que pretende integrar valores espirituais e o entendimento psicológico em uma total lógica e coerência. Esta concepção deve permitir a formulação de hipóteses ou axiomas, e a sua tradução em termos concretos que possam por sua vez permitir a verificação experimental, sem a qual a teoria, mesmo que lógica e sólida por si mesma, correria o risco de permanecer simplesmente teórica.

A teoria do Pe. Rulla propõe como um principal objetivo uma clara apresentação das pré-disposições motivacionais que podem influenciar a entrada, perseverança e a eficácia na vocação.

3 PREMISSAS TEOLÓGICAS[3]

A partir da visão teológica, baseada primariamente nos documentos do Concílio Vat. II, podemos isolar os seguintes três elementos comuns à vocação sacerdotal e religiosa.

a) Em primeiro lugar o fato de que a vocação religiosa é primariamente um convite de Deus: a vocação religiosa é uma graça interna, daí que gratuita, através da qual Deus chama, convida a pessoa a consagrar a si mesma para a missão de sacerdote ou para a vida dos conselhos evangélicos, através

---

2 Aqui tocamos numa questão por demais melindrosa, isto é, o que vem a ser "transcendência pessoal?". O termo "transcendência" tem uma herança marcada por mal-entendidos. O certo, porém, é que a proposta de Jesus para que o homem se realize, passa pela doação de si próprio, e não comporta um projeto de vida marcado pelo egoísmo.

3 Nesta "teoria", a premissa teológica é basilar: o farol que ilumina a Vida Religiosa é "teológico-dogmático".

dos três votos de pobreza, castidade e obediência (na Vida Religiosa).

b) Este chamado de Deus significa e configura uma exigência sobre a existência total da pessoa . É chamada a uma nova existência, em que o elemento religioso deve ser a motivação dominante que integra e unifica toda a pessoa. É este elemento religioso que confere na vocação religiosa a sua característica de transcendência: o religioso e o sacerdote escolhem testemunhar num compromisso pleno, o valor absoluto do reino fundado por Jesus Cristo.

c) A vocação religiosa implica, para quem é chamado, uma nova obrigação em comparação com a chamada à santidade que já está incluída para todo o cristão no Batismo. Esta nova obrigação é acerca da escolha permanente duma forma particular de vida na Igreja.

Os três parágrafos acima têm um ponto central: os valores espirituais têm uma função essencial na vocação para a Vida Religiosa. É em volta destes valores fundamentais que a personalidade deve ser unificada. Isso não implica, no entanto, que o que foi dito é verdadeiro exclusivamente para a Vida Religiosa. Não há uma diferença essencial nisto, entre o religioso e o cristão batizado. Em conseqüência, a teoria apresentada aqui é também válida, *mutatis mutandis*, para a vida cristã, que é fundamentalmente vida vivida para Deus e para os outros[4] .

---

4 *Geralmente o discurso sobre a realização de si mesmo é feito somente a partir do ético, isto é, a realização de si coincide com o fazer da minha vida uma doação. A doação, no entanto, pressupõe uma riqueza interior que é a vida deificada.*

4 PREMISSAS PSICOLÓGICAS

Como podemos integrar as observações teológicas feitas acima sobre a vocação religiosa, com tantas dimensões da própria personalidade? Entre estas últimas dimensões há uma de particular importância, a de subconsciência. Isto tem a ver com realidades que apesar de desconhecidas pela grande maioria dos superiores e súditos, influencia profundamente a vida do individual e do comunitário.

Existem nas comunidades religiosas aquela tendência de considerar pessoa adapta para a Vida Religiosa, através dos seguintes juízos: "este sujeito parece saber o que quer"; "aquele jovem é de bom caráter"; "ele é mentalmente sadio"; "ele é dedicado na pastoral e na vida de oração". A comunidade religiosa que faz uso de psicólogo para a seleção dos seus candidatos objetivam excluir acima de tudo os casos psicopatológicos porque se ignora outros fatores psicológicos que podem afetar a adaptação da pessoa para a Vida Religiosa[5] . Fora destes casos de doenças mentais, as pessoas tendem a pressupor no sujeito a capacidade de perseverar e de crescer na Vida Religiosa. Em conseqüência, para aqueles que deixam a Vida Religiosa seria dito que eles usaram pobremente ou limitadamente a sua liberdade e não responderam suficientemente a graça que Deus estava lhes oferecendo.

Porém, não será necessário, quiçá, introduzir outra dimensão entre o estado patológico (assim tão implacável que destrói a liberdade da pessoa), e o estado onde a pessoa é totalmente livre, sem fatores psicológicos que diminuam a

---

5 Querendo ser mais realista, teríamos que afirmar que em nossos ambientes eclesiais, nem sequer consideramos os casos patológicos. Neste sentido, estamos aquém de certas organizações privadas e civis. De fato, temos indivíduos - leigos e religiosos - que apresentam sérios problemas de ordem emocional e mental que assumem CEB's, pastorais, ingressam nos seminários e casas de formação, que estão ordenados presbíteros. Estes desequilíbrios se manifestam em relação ao poder, ao dinheiro, aos afetos.

liberdade? Não haverá uma interpenetração profunda entre o consciente e o inconsciente? Se existe o subconsciente, e se este subconsciente influencia (pelo menos a um certo grau, difícil de determinar com precisão) a vida consciente temos. de ter em consideração, na avaliação e seleção dos candidatos não só os seus possíveis sintomas patológicos, não só as suas: vontades, interesses e atitudes, não só as suas: conscientementes e formuladas necessidades, mas também os motivos inconscientes que lhes podem influenciar em vários graus, suas capacidades de internalizar e personalizar os valores espirituais que lhes serão apresentados no decurso da sua formação?[6] Para além da evidente boa vontade e sincera proclamação de valores autênticos, existe na origem do comportamento um ser complexo do qual as necessidades inconscientes em certos momentos podem sufocar os desejos conscientes.

A fim de tornar mais fácil e ter presente os diversos e complexos elementos que fazem parte da personalidade, vamos enfrentar o estudo da personalidade a partir de dois pontos de vista: estrutura e conteúdo.

A partir da visão estrutural, a personalidade pode ser considerada em duas camadas. O "eu ideal" (auto ideal) que é consciente: aquilo que o indivíduo deseja ser um dia ou tornar-se; e o "eu atual" que pode ser consciente ou subconsciente: aquilo que ele é na realidade, que ele pode ou não saber e também a forma que ele age habitualmente. Os conteúdos principais dentro destas estruturas são os valores, atitudes e necessidades. Por valores queremos dizer os ideais de vida que a pessoa propõe-se para viver. Por exemplo, para

---

6 Um dos mais importantes – se não o mais importante – objetivos de toda a teoria aqui apresentada é chegar a fazer com que um vocacionado (toda e qualquer pessoa disposta a responder aos apelos de Deus) chegue a começar internalizar valores. O leitor, por favor, mantenha durante a leitura esta "chave-de-leitura".

a Vida Religiosa estes seriam: união com Deus, imitação de Cristo e os três votos: pobreza, castidade e obediência. As atitudes também são como os valores, tendências em direção à ação, mas elas são mais especificas e numerosas que os valores. De maneira que um valor como a obediência pode ser expresso em muitas atitudes diferentes, como respeito pelos superiores, disponibilidade apostólica, etc. Neste caso a atitude leva consigo a função expressiva em relação aos valores e servem de mediadores entre elas e o comportamento. Assim, o "eu ideal" é constituído pela combinação de valores e de atitudes que caracterizam cada pessoa singular.

O "eu ideal", ao lado do comportamento da pessoa também inclui necessidades conscientes ou subconscientes. As necessidades são predisposições para a ação existentes sem dúvida nenhuma na natureza do ser humano nas suas dimensões orgânicas, emocionais e espirituais.

A psicologia moderna desenvolveu uma lista de cerca de vinte necessidades que são considerados fundamentais; por exemplo, a necessidade de dependência afetiva, a necessidade sexual, de autonomia, de conhecimento, etc. As necessidades, como os valores são expressas através das atitudes; por exemplo, a necessidade de ser agressivo pode manifestar-se com a atitude de recusar ou de aceitar a autoridade, em relutância em cooperar com os outros, na tendência de criticar outros, etc.

As atitudes funcionam como fulcro da personalidade; de fato, por causa da sua posição central, elas podem vir dos valores e/ou das necessidades; podem servir para satisfazer e expressar estas necessidades ou pelo contrário, defender o "eu" destas necessidades (por exemplo, quando um desenvolve atitudes de gentileza e de reverência como autodefesa contra uma profunda necessidade de agressão).

5 CONSISTÊNCIA E INCONSISTÊNCIA

Há certas necessidades que dão origem a atitudes que podem ser descritas como dissonantes em relação a valores que são fundamentais na vocação religiosa[7]. Tais necessidades são, por exemplo, de agressão, dependência de coito sexual, dependência de namoro, etc. Estas necessidades podem ser chamadas "vocacionalmente dissonantes". Outras, ao contrário, são neutras ou consoantes, por exemplo, a necessidade de superar obstáculos e dificuldades, a necessidade de liderança, necessidade de conhecimento.

Se as atitudes fossem simplesmente a expressão de valores de um indivíduo, seria fácil discernir a aptidão de um candidato para a Vida Religiosa. Seria suficiente verificar a presença de valores fundamentais da vocação religiosa e verificar a sua expressão ao nível de atitudes e comportamento. Neste caso, a formação poderia limitar-se em ajudar a pessoa a perceber e aceitar estes valores, e em explicar a sua tradução lógica ao nível de atitudes e ações.

A existência do "eu latente" complica a situação. As atitudes do sujeito não são somente expressão dos seus valores, mas podem vir também das suas necessidades conscientes ou inconscientes. Em outras palavras, o "eu ideal" pode ser em parte projeção do "eu latente". Um exemplo pode clarificar o que queremos dizer. O valor cristão da caridade pode se exprimir de diversas maneiras: no serviço aos outros, nas orações apostólicas, no respeito humilde pelas opiniões dos outros, etc. Cada uma destas expressões concretas ou atitudes, no entanto, pode ter uma motivação muito diferente da caridade. O serviço aos outros pode ter como objetivo a satisfação de uma forte necessidade de dependência afetiva,

---

7 Neste caso instaura-se um conflito, uma crise, uma espécie de dilaceração interior.

e por isso, talvez na realidade o oposto da caridade: dar para depois receber - o que não é expressão dum amor altruístico. Ou ainda, respeito humilde pelas opiniões dos outros pode vir dum sentimento de inferioridade que retarda o indivíduo na capacidade de se expressar livremente. O problema é que a tal motivação pode facilmente escapar da consciência do indivíduo. Ele dedica-se totalmente, e de boa vontade no serviço ao próximo, sem estar consciente que ele está respeitando os outros, sendo diferente em qualquer diálogo em que ele se engaje, mas a realidade é que, em uma última análise, a ele falta coragem de expressar suas próprias convicções.

Existe, portanto, a possibilidade de inconsistência[8] entre o "eu ideal" e o "eu atual", e esta inconsistência pode ser consciente ou inconsciente. A teoria apresenta quatro tipos gerais de consistência ou inconsistência, baseados na dinâmica que pode existir entre os valores, as atitudes e as necessidades:

a) Consistência Social: quando uma necessidade consciente ou subconsciente é compatível com os valores e as atitudes do indivíduo. Em conseqüência, a necessidade de ajudar os outros pode estar em harmonia com uma atitude generosa, orientada para a realização da caridade. Esta consistência é chamada social porque o indivíduo é bem adaptado socialmente.

b) Consistência Psicológica: quando a necessidade é compatível com os valores, mas não com as atitudes do indivíduo. Em conseqüência, a necessidade de ajudar os outros pode estar em harmonia com o ideal da caridade, mas

---

8 Inconsistência, isto é, incompatível; que não pode harmonizar-se; inconciliável, incombinável. No nosso caso, a inconsistência é entre o que eu quero ser ("eu ideal"), caridoso, por exemplo, e o que sou ("eu atual"), um ser que depende do reconhecimento por parte daqueles ou daquelas que recebem minha caridade.

o indivíduo já desenvolveu, mais ou menos conscientemente, algumas atitudes que são contrárias a isso, por exemplo, agressivo ou atitudes egoístas. No entanto, apesar de socialmente mal ajustado, podemos considerar tal indivíduo fundamentalmente ou psicologicamente consistente.

c) *Inconsistência Psicológica:* quando a necessidade subconsciente não está em harmonia com valores e atitudes. Por exemplo, alguém pode ter a necessidade subconsciente de ser apoiado por outros e de depender de outros. O problema é que esta necessidade é incompatível com as suas atitudes, que estão mais orientadas na direção oposta (ajudar os outros). Este indivíduo, exteriormente bom religioso, é psicologicamente inconsistente. Ele manifesta a tendência de ajudar os outros, mas de fato há necessidade de defender-se, já que em última análise, ele quer dar para poder receber.

d) *Inconsistência Social*: quando a necessidade subconsciente não está em harmonia com os valores da vocação, e as atitudes obedecem mais as necessidades que aos valores. Em conseqüência a necessidade de dependência afetiva pode produzir algumas atitudes que não estão em conformidade com a vocação, tal como a constante e continua procura de amizade, a rejeição da oração pessoal, etc. Este indivíduo é inconsistente não só psicologicamente, mas também socialmente.

Avaliando estas consistências ou inconsistências é necessário considerar também muitos outros aspectos: em particular, se elas são conscientes ou inconscientes, e a sua centralidade. Uma inconsistência reconhecida como tal pelo sujeito, facilitar uma decisão livre e um crescimento. A inconsistência inconsciente, pelo contrário, arrisca trazer consigo ou uma adaptação defensiva para a Vida Religiosa, ou arrisca causar o abandono da Vida Religiosa em caso em que as necessidades chegarem ao ponto de sobrepor-se aos valores.

É necessário considerar este "trabalhar juntos" ou reciprocidade das necessidades e atitudes e procurar a motivação central da pessoa. Inconsistência e consistência podem de fato coexistir na mesma pessoa e de acordo com várias necessidades e vários graus de intensidade. Além do mais, é possível avaliar as forças dinâmicas presentes na pessoa e determinar o *núcleo central de motivação*, isto é, os movimentos que influenciam, também inconscientemente, a entrada, saída ou crescimento na vocação.

6 A CONSISTÊNCIA DO EU-TRANSCENDENTE

A expressão *consistência do "eu transcendente"*, expressa e resume bem os elementos centrais da teoria. A vocação religiosa está baseada na transcendência do "eu" já que é um convite a seguir valores transcendentes aos quais o seu objetivo direto não é satisfação egoísta. O religioso procura por primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, ambos nos outros e nele mesmo, e todas as outras coisas lhes serão dadas como acréscimos. A vida do Evangelho, que é uma forma de amor requer uma oferta pessoal aos outros e a renúncia da própria vida. Portanto os valores que fazem parte do "eu ideal" do religioso deviam estar baseados na caridade[9].

O compromisso religioso, por causa destas obrigações pessoais e eclesiais pressupõem, para além da chamada divina, a capacidade de responder e crescer nesta resposta. Tal capacidade é baseada na consistência do "eu", isto é, da presença no "eu atual" de atributos consistentes com o "eu ideal". Os valores proclamados, então, parecem ser

9 A caridade é o amor que supera o amor erótico e o amor de mera amizade, é o amor que não visa retorno. Viver amando sem visar retorno não é para qualquer um, pressupõe muita riqueza interior: não demos por descontado que tenhamos assim tão facilmente tanta caridade!!!

insuficientes para garantir a perseverança e a eficácia vocacional da pessoa se eles (os valores) não estão apoiados em uma personalidade suficientemente livre de necessidades inconscientes.

7 A CAPACIDADE DE INTERNALIZAR OS VALORES

Uma das noções fundamentais da teoria é esta: crescimento na vocação ou crescimento vocacional, pressupõe a capacidade de internalizar os valores espirituais e vivê-los. Na psicologia, o processo de maturação é muitas vezes apresentado em termos de integração de diferentes componentes da personalidade. A pessoa é madura se ela dedica todas as forças dinâmicas da personalidade, conscientes e inconscientes, numa escolha livre de projeto de vida. O mesmo é válido para a maturidade vocacional, que pode ser apresentada como uma integração da maturidade afetiva e maturidade espiritual. É esta idéia fundamental que é expressa pela noção da consistência entre as necessidades emocionais e os valores espirituais. A internalização dos valores é precisamente um processo de maturação que permite a pessoa integrar-se num sistema consistente de motivações de valores da sua nova vocação apresentada no decurso da formação.

Como já foi visto a respeito da noção de inconsistência, há possibilidade duma separação entre o "eu ideal" e o "eu atual". Os valores podem ser inconsistentes com as necessidades, e portanto, não integrados no sistema motivacional do indivíduo. Neste caso, a aderência a valores vocacionais ficará meramente exterior tendo sido escolhido, pelo menos primariamente, como uma defesa do "eu" contra os seus conflitos inconscientes, e/ou para gratificar alguns das suas necessidades. Os valores serão mantidos desde que

sirvam para tal objetivo[10]. O indivíduo acreditará de boa vontade que ele realmente já cresceu e amadureceu, mas é possível que este aparente crescimento seja o resultado ou de uma mera aceitação que é puramente exterior[11], ou de uma identificação com a instituição[12].

Internalizar, portanto, pressupõe que o candidato aceite, no valor intrínseco deles ou enquanto tais, os valores vocacionais apresentados e por causa da harmonia entre eles e o seu próprio consistente ideal. Só este tipo de internalização permite uma decisão vocacional que seja verdadeiramente livre e que não dependa das pressões de família, de grupo, de instituição ou de necessidades inconscientes do próprio candidato[13]. A capacidade de internalizar é portanto proporcionada diretamente com o grau de consistência de

---

10 Assim, um indivíduo pode dedicar-se à catequese infantil vista como oportunidade de exercer o valor de ser anunciador do reino, mas na verdade, a motivação, o que o leva a estar junto às crianças é uma relutância em amadurecer: terá a síndroma de Peter-Pan.

11 Neste caso o jovem aceita a influência da instituição, do superior ou do grupo, não como resultado duma convicção interior, mas para obter o prêmio, como a admissão aos votos ou ao sacerdócio ou para evitar um castigo.

12 Neste caso o indivíduo, por causa da sua insegurança, procura reforçar a sua personalidade ondulatória identificando-se com outra pessoa ou grupo, e por isso, aceita as normas e os valores do grupo para a gratificação e estabilidade que este relacionamento providencia-lhe.

13 A psicologia clínica relata casos interessantes. Alguém veio a se tornar um sacerdote constrangido, de forma inconsciente, pela família. Sua mãe morrera no momento do parto. O pai de alguma maneira sentia-se culpado, assim como as tias. Talvez por maltratarem, durante a gestação, a mãe do futuro sacerdote. Como forma de reparar tudo isso, a criança foi oferecida: foi-lhe sugestionada a vocação. Existem outros casos que podem levar um jovem ao sacerdócio: chantagem emocional da avó, da mãe, a fim do jovem jamais deixar de ser delas. Afinal, nenhuma nora ficará entre mãe e filho. Outro pode ser levado a querer ser padre por prazer em exercer um certo poder, por exemplo. Não queremos aqui criar a imagem de que somente na vocação religiosa e sacerdotal encontramos "inconsistências". Devemos dizer que a inconsistência acontece em todas vocações e profissões. Conhecemos um sacerdote que teve que se formar em médico para satisfazer um desejo do pai. Esperou o pai falecer para conseguir realizar a sua vocação, a sua liberdade: ser padre. O exemplo último é uma exceção. Infelizmente, a maioria dos seres humanos endereçam suas vidas segundo constrangimentos. Certa feita, o grande Carl Gustav Jung disse que os homens, na sua maioria, escolhem esposas que se assemelhem de uma ou de outra maneira com suas mães.

personalidade. Agora, a formação religiosa de tipo tradicional constituída primariamente na apresentação dos valores religiosos por meio de conferências, retiros, etc. Pressupõe a presença desta capacidade de internalizar, e não é preparada para aumentar esta capacidade naqueles que não a possuem[14]. Em conseqüência um é capaz de perceber o bem conhecido fenômeno da conversão entusiasta durante o noviciado seguida muitas vezes por uma dolorosa reviravolta quando nem o mestre do noviciado nem o ambiente favorável para sustentar o entusiasmo já não são mais existentes. A explicação é que a mudança sensível foi muito mais ao nível do comportamento externo ou do ideal consciente, mas não chegava a atingir as verdadeiras forças motivacionais da personalidade.

8 O CARÁTER TRANSCULTURAL DA TEORIA

Quando estes "elementos essenciais" são considerados, é claro que a teoria apresentada é ao mesmo tempo trans-cultural e trans-situacional. Este caráter trans-situacional pode ser visto sob o aspecto dos conteúdos e, acima de tudo, sob o aspecto das estruturas consideradas .

Os conteúdos fundamentais considerados na teoria são os valores e as necessidades. Os cinco valores que a teoria afirma como fundamentais para a Vida Religiosa são:

a) Valores Finais: união com Deus (1) e a imitação de Cristo (2);

b) Valores Instrumentais: pobreza (3), Castidade (4) e obediência (5). A forma de viver estes valores concretamente vão variar de acordo com a idade e a cultura, mas eles são em

---

14 Qual será o nosso tipo de formação?

si mesmos imutáveis, assim como o significado essencial da Vida Religiosa também é imutável. Em referência às necessidades, estas são por definição intrínsecas à natureza humana, e portanto, são também imutáveis. A tendência à agressão, dependência afetiva, sexualidade, conhecimento, superar obstáculos e dificuldade etc. têm sido e sempre será presente no homem, apesar da sua expressão exterior vir a variar enormemente de acordo com a situação histórica e social.

As estruturas consideradas, isto é, "eu ideal" e o "eu ideal", assim como a consistência entre um e outro, são também - precisamente por serem características estruturais da personalidade - independentes das condições concretas do tempo e lugar. As imagens e valores do "eu ideal" irão indubitavelmente ser diferentes para um africano e para um americano; similarmente, as fantasias e as necessidades do subconsciente "eu ideal" não serão as mesmas no jovem religioso como numa idosa mulher contemplativa..., mas a teoria não estar interessada com estes diversos conteúdos. A teoria se concentra nos elementos que, dentro destas estruturas são essenciais para a natureza humana e para a vocação religiosa. Isto, portanto, nos permite chegar a algumas conclusões que são válidas para além das mudanças históricas, do relativismo social e de uma variedade de espiritualidade.

9 O RESULTADO DA PESQUISA: entrada e perseverança na vida religiosa

Tendo discutido os elementos essenciais da teoria, podemos pôr algumas perguntas mais especificas acerca dos fatores que podem influenciar a entrada e a perseverança na Vida Religiosa. A pesquisa do Pe. Rulla e dos seus associados

tem se direcionado até aqui às seguintes cinco perguntas:

a) Os candidatos escolhem a Vida Religiosa mais na base do que eles mesmos acreditam ser ou naquilo que eles gostariam de tornar-se?

b) É necessário levar em conta as motivações declaradas do candidato ou deveria-se muito mais considerar, também, as possíveis motivações subconscientes?

c) Se a motivação consciente não é a motivação completa qual é a sua parte na psicodinâmica do indivíduo? E qual é a parte que a motivação subconsciente joga? Quais conteúdos caracterizam a motivação consciente e subconsciente?

d) A psicodinâmica existente no momento de entrada tende a persistir naqueles que permanecem na Vida Religiosa?

e) Pode a dinâmica da entrada influenciar o abandono da vida religiosa, ou ser de detrimento para o crescimento vocacional?

Sem entrar nos detalhes dos métodos seguidos para a seleção e análise da informação, vamos brevemente apresentar as respostas destas cinco perguntas, baseando-se nos resultados já obtidos no decurso da pesquisa levada a cabo em muitas centenas de seminários, homens e mulheres religiosos e estudantes leigos americanos.

10 A MOTIVAÇÃO CONSCIENTE PARA A ENTRADA

Há uma clara tendência nos candidatos escolher uma instituição religiosa na base das idéias pessoais, isto é, mais na base do que eles gostariam de ser, que na base daquilo que eles são conscientemente. Esta escolha é acompanhada quase por uma conceituada idealização do instituto a que eles pertencem. Tudo indica que atribuem ao instituto as qualidades do seu "eu ideal".

Esta prevalência do "eu ideal" acima do "eu atual" manifesta tensão de crescimento que pode ser válido para o desenvolvimento da vocação já que, pode favorecer abertura e influência da Graça como também a transcendência pessoal na realização duma missão. No entanto, o homem não é somente motivado pelos seus ideais.

11 MOTIVAÇÃO SUBCONSCIENTE PARA A ENTRADA

Há uma tendência forte nos candidatos idealizar a sua própria personalidade ou a instituição religiosa, e portanto, há falta de realismo na escolha. A falta de realismo vista nestes candidatos parece relacionado, pelo menos em parte, pela presença de necessidades inconscientes dissonantes com os ideais proclamados. Em outras palavras, a escolha de uma vocação e, a decisão de entrar numa ordem religiosa não são somente o fruto de um ideal livremente escolhido, mas são também o resultado de necessidades inconscientes. Alguns indivíduos podem, sem saber, escolher uma vocação religiosa com um objetivo de gratificar algumas das suas necessidades, ou numa tentativa defensiva de resolver os seus conflitos ou inconsistência[15]. Para além da indubitável sinceridade e da evidente generosidade dos candidatos, a forma que eles conscientemente descrevem a si próprios e as suas motivações não devem ser aceitas como sendo completamente válidas.

Assim sendo, já se tornou uma prática comum retardar a entrada dos candidatos nas casas de formação. A utilidade de tal medida parece evidente, especialmente nos casos em que o candidato ainda não resolveu certos problemas normais

---

15 Por exemplo, alguém pode fazer-se religioso como uma maneira de agradar ao pai ou à mãe. Um outro poderá fazer religioso para "fugir" do mundo secular competitivo. Alguém também poderá terminar ingressando em uma Ordem religiosa somente para fugir de uma relação dialógica com o sexo oposto.

de desenvolvimento. Porém nós podemos perguntar se esta medida é útil quando o candidato apresenta algumas inconsistências inconscientes. Pode a *mera* aquisição de uma larga experiência de vida verdadeiramente influenciar o indivíduo, e em que grau? Segundo as estatísticas, prognostica-se que o indivíduo que apresenta algumas inconsistências inconscientes continuará a atuar de acordo com as inconsistências inconscientes em qualquer ambiente em que ele for, desenvolvendo atitudes defensivas ou de gratificação. Estas atitudes, por sua vez, produzirão resultados concretos de perpétua idealização não realística da própria pessoa e da instituição.

12 PREVALÊNCIA DA MOTIVAÇÃO SUBCONSCIENTE

O resultado desta pesquisa nos convida a refletir seriamente no seguinte ponto: a motivação vocacional da grande maioria dos candidatos, entre 60% a 80% foi marcada por atitudes a favor das necessidades subconscientes: atitudes mantidas seja para se defender contra estas necessidades ou para satisfazê-las. Portanto, a motivação subconsciente parece ser um elementos importante na decisão para entrar na Vida Religiosa[16]. No entanto, dentro desta motivação subconsciente, as necessidades discordantes, como agressão, necessidade de humilhação[17], necessidade de se justificar são de particular relevância. Em conseqüência espera-se que estas

16 Estes resultados, apesar da dificuldade de serem aceitos, se parecem com os resultados obtidos em outras pesquisas: 10-15% dos padres nos E.U.A e Europa Ocidental são psicologicamente maduros, 60-70% são emocionalmente imaturos, e 20-25% apresentam sérias dificuldades de psiquiatria. É necessário ter em consideração que as pesquisas feitas sobre a população laica não difere tanto daquela feita sobre os religiosos.

17 Isto é: tendência a considerar-se de pouco valor; tendência a ceder, a resignar-se. Tende a submeter-se passivamente a uma força externa. Tem medo de fazer aquilo que é capaz.

inconsistências tenham uma influência negativa na perseverança e na eficácia vocacional.

Tais resultados têm em consideração a falta de maturidade afetiva ou vocacional. Estas insuficiências da personalidade estão já presentes no momento da entrada, antes dos indivíduos começarem a formação religiosa. Portanto, em si mesmas não são causadas pelo centro de formação.

13 PERSISTÊNCIA DAS INCONSISTÊNCIAS VOCACIONAIS

Por sua própria natureza, todo conflito inconsciente, desde que não seja reconhecido como tal, tende a persistir. O mecanismo de defesa usado pelo indivíduo tem por objetivo precisamente esconder-lhe a verdadeira natureza das suas dificuldades e a verdadeira fonte da sua frustração de maneiras que ele não seja capaz de aprender a partir da experiência oferecida. Ele procurará várias soluções aqui é acolá, mudará de ambiente, experimentando novas formas de retiros, orações, procurando cursos e conferências, mas sem resultados duradouros, já que nenhuma destas soluções é baseada numa verdadeira apresentação do problema básico.

De fato, os resultados da pesquisa mostram que quatro anos de formação não trouxeram nenhum aumento significativo no grau da maturidade afetiva dum grupo de homens e mulheres religiosas que foram estudadas: só 2% dos homens e mulheres religiosas aproveitaram da formação que lhes foi dada para o crescimento na maturidade afetiva. Similarmente, parece que havia pouco progresso no conhecimento profundo de si-mesmos e 87% das mulheres religiosas eram ignorantes, totalmente ou em parte, do seu conflito central (ou seus conflitos centrais), e quatro anos

depois da formação 83% dos homens e 82% das mulheres continuavam ainda ignorantes de tais conflitos.

Um fenômeno interessante, aquele da transferência, também manifesta a persistência das inconsistências inconscientes. O sujeito, na sua relação com a autoridade ou com os de sua idade, liberta o relacionamento que ele teve com os membros da sua família durante a infância ou adolescência. Esta repetição regressiva da experiência passada revela e também reforça as inconsistências já presentes[18] . Como caso concreto, os resultados mostram que 69% dos homens religiosos e 67% das mulheres religiosas parecem estabelecerem algum relacionamento de transferência no decurso da sua formação. No entanto, estas transferências estão relacionadas com os conflitos da sua família ou conflitos pessoais dos candidatos. Os conflitos pessoais tendem a ser expressos na adoção de transferências que são, por sua vez, a repetição dos conflitos originais da família. Em conseqüência a pessoa defronta-se com um violento círculo vicioso, já que o relacionamento de transferência não reconhecido como tal, perpetua o conflito original e reforça as defesas do indivíduo contra este mesmo conflito.

Se os quatro anos não produziram nenhuma mudança significativa no sentido duma maior maturidade, temos um problema muito grave, ou seja, o da real utilidade da formação. É pertinente a nossa formação?.

Qualquer pessoa humana sempre possuirá força intrínseca, com a ajuda de Deus, de mudança e de aperfeiçoamento, mas estes resultados estatísticos parecem

---

18 A pessoa é geralmente consciente dos seus sentimentos, mas não chega a dar-se conta de que os sentimentos: 1º são uma repetição (por exemplo, repete uma experiência familiar antiga), 2º estão sendo re-tomados ou re-atuados ou re-elaborados ou re-vividos. Outras vezes a pessoa não sabe o "porquê" de tais sentimentos. Existe, portanto, uma perpetuação dos seus conflitos.

indicar que, de fato, esta força não é efetiva na maioria dos indivíduos afetados pelas inconsistências inconscientes.

14 A MOTIVAÇÃO PARA DEIXAR A VIDA RELIGIOSA

O fenômeno de sacerdotes, homens e mulheres religiosos que deixam a Vida Religiosa e o sacerdócio pode ser explicado na base de vários fatores: a Graça divina e cooperação humana, a pressão do grupo ou da comunidade no indivíduo, fatores que têm a ver com as normas, constituições e estruturas da instituição religiosa, a influência do ambiente histórico e sócio-cultural em geral, a da estrutura funcional da Igreja em particular, e das características da personalidade individual. A pesquisa da qual estamos a tratar considera somente o último fator: a possível influência da psicodinâmica individual, avaliada no momento da entrada e na eventual deserção da vocação.

Os resultados mostram que as forças internas da personalidade que funcionam no momento da entrada e no momento da saída não são necessariamente as mesmas. O grupo de forças que parecem prevalecer no momento da entrada da Vida Religiosa, consistem de valores e atitudes do sujeito, o seu "eu ideal". Este ideal proclamado pelo sujeito, no entanto, não é garantia de perseverança.

Para explicar pelo menos em parte o fenômeno do abandono da Vida Religiosa, é necessário referir-se a um segundo grupo de forças: o equilíbrio ou desequilíbrio entre consistência e inconsistências, ou o que nesta teoria é chamado de "Capacidade Previsível de Internalização". Quanto maior for a prevalência das consistência sobre as inconsistências maior é a capacidade de internalização e maior é a probabilidade de perseverança na Vida Religiosa. Os resultados mostram uma significativa correlação entre a prevalência das inconsistências vocacionais e a subsequente

abandono da vocação. Portanto, a maior ou menor capacidade para a internalização dos valores, determinada por consistências e inconsistências, parece ser um dos elementos decisivos para uma pessoa perseverar ou não na sua vocação.

Uma explicação óbvia disto é que, se os valores vocacionais não são internalizados, o próprio compromisso religioso vai gradualmente ser posto em questão. Quanto mais as inconsistências inconscientes predominam na pessoa, mais determinam ou criam irrealísticos ideais pessoais e falsas expectativas a respeito das futuras funções vocacionais. A discrepância entre o "eu atual" e o "eu ideal" tende a aumentar, e com isso aumenta também a profunda insatisfação do sujeito. A fonte do aumento da insatisfação não pode ser descoberta por causa do caráter inconsciente das inconsistências presentes no indivíduo; e porque a percepção realística das suas verdadeiras necessidades conflitantes apresentariam uma grande ameaça à sua estima pessoal. Esta insatisfação é, portanto, projetada nas estruturas da instituição ou da Igreja. Aí segue o fenômeno da "percepção deformada ou alterada" que impede ao indivíduo de fazer um julgamento objetivo sobre o mundo exterior, e força-lhe gradualmente a re-interpretar, de uma maneira por demais "subjetivista", o autêntico significado dos valores e atitudes vocacionais. Em conseqüência aparece o dia em que o religioso descobre irremediavelmente que está isolado e alienado dentro do seu grupo religioso. A conclusão lógica é o abandono.

No entanto não é necessário concluir que todos os que são inconsistentes deixam a Vida Religiosa depois de algum tempo. Ao contrário, é muito provável que candidatos consistentes possam também deixar depois de algum tempo de "provação". Se por exemplo um profundo conhecimento da instituição mostra-lhes que esta instituição não responde aos ideais que lhes foram apresentados, eles são capazes de fazer uma decisão madura e objetiva para procurar outro

caminho. Doutro lado, candidatos inconsistentes podem permanecer na Vida Religiosa apesar dos conflitos inconsistentes. Por exemplo, se a Vida Religiosa lhes oferecer segurança que eles não encontrariam em outra forma de vida. Neste caso, será a eficácia apostólica que sofrerá a falta de maturidade vocacional por parte de um agente (leigo, irmã, padre, bispo ou papa) imaturo.

A verdadeira pergunta que deveria ser feita em relação aos que deixam não é primariamente porque eles deixam, mas quais são as expectativas, acima de tudo as inconscientes, que influenciaram a sua decisão para entrar na Vida Religiosa. É a psicodinâmica total do candidato na entrada que pode influenciar numa forma relevante a decisão futura de deixar a Vida Religiosa.

15 ALGUMAS CONCLUSÕES E CONSEQÜÊNCIAS: santidade e maturidade humana

Os resultados principais da pesquisa que acabamos brevemente de apresentar levantam muitas perguntas sérias, acima de tudo com relação à formação. Vamos tentar clarificar algumas das conseqüências principais que emergem. Em primeiro lugar, oferecemos uma compreensão mais adequada da relação entre santidade e maturidade humana.

Santidade é fruto da presença do amor divino no homem. Depende, portanto, da ação gratuita de Deus e da resposta livre do homem, independentemente das disposições psicológicas do indivíduo, pressupondo obviamente que há o mínimo de liberdade pessoal presente. Contudo, é possível que os fatores subconscientes possam limitar o campo da liberdade e assim diminuir a disponibilidade humana diante da ação da Graça. Lembremo-nos que é através da liberdade que o homem recebe a ação da Graça.

Santidade subjetiva, portanto, não depende do grau de

maturidade psicológica da pessoa; santidade objetiva, ao contrário, consiste na efetiva transformação em imagem de Cristo, é relacionada com a afetiva e humana maturidade da pessoa.

Certamente, a graça pode ultrapassar as limitações subconscientes da pessoa para lhe transformar profundamente; mas tal ação "terapêutica" da Graça parece ser uma excepção mais que regra.

É isso que o resultado da pesquisa mostra: Deus respeita a liberdade do homem e as leis dinâmicas do seu desenvolvimento. Doutro lado, é difícil ver porquê Deus não pode respeitar as leis psicodinâmicas que Ele mesmo criou.

A maturidade humana e vocacional do religioso é também muito importante para a eficácia apostólica. Faz da pessoa um melhor "instrumento" nas mãos de Deus, mais sensível às necessidades do ministério e um testemunha mais convicto dos valores de Jesus Cristo. Se o religioso sente dificuldades em internalizar os valores espirituais, a sua atitude básica tenderá pouco a pouco a conformar-se com as suas necessidades do que aos seus ideais transcendentes. A sua capacidade de ouvir objetivamente e de transmitir a Palavra de Deus, na escritura, na liturgia e na Igreja, sua habilidade de perceber o sentido profundo da realidade estarão seriamente em perigo. Ele terá dificuldades em gerir-se a si próprio e será incapaz de ser "perder" ou de se doar para se abandonar generosamente no amor.

16 AS DESERÇÕES VOCACIONAIS

Apesar de ser necessário considerar outros fatores sócio-culturais, o fato das deserções parece, em parte, atribuível à existência das inconsistências inconscientes em grande número de religiosos, e atribuível ao aumento da influência negativa que estas inconsistências exercem no ideal

vocacional.

Tais inconsistências, não são limitadas a países particulares ou a uma idade[19]. Por que então o número dos que deixam aumentou tanto nos últimos anos? É aqui onde os fatores sócio-culturais entram em consideração, entre os quais, as estruturas institucionais têm uma função importante. Estas estruturas têm notavelmente perdido importância nos últimos anos, deixando uma liberdade e responsabilidade maior ao indivíduo e obrigando-lhe na sua parte uma maior adaptabilidade. Mas não é suficiente ser dada uma maior liberdade para se tornar capaz de usar a tal liberdade com maturidade. A falta de maturidade vocacional poderia, por isso, ser uma das causas que já fizeram certo número de religiosos incapazes de aceitar os desafios desta nova liberdade. De outro lado, se inconsistências são prevalecentes na pessoa, a presença de estruturas institucionais reforçam o processo de submissão, e em conseqüência a sua hesitante liberdade, e assim cria-se um "clima" propício para a perseverança; mas tudo isso, é feito numa atitude de rígida e defensiva aderência a regras e normas da instituição. Quando as estruturas desaparecem, as necessidades dissonantes, que até então foram guardados sob controle pelo ambiente, procuram se expressar e podem comprometer seriamente a liberdade e a escolha vocacional do religioso.

Uma perseverança que seja ao mesmo tempo tanto criativa como efetiva, depende muito mais da capacidade do indivíduo de internalizar os ideais vocacionais, do que de uma imposição externa de regras, ou da simples sugestão de valores, apesar de autêntica e válida.

---

19 A pesquisa indica a presença de inconsistências em aproximadamente 60-80% dos candidatos.

17 SELEÇÃO E FORMAÇÃO DOS CANDIDATOS À VIDA RELIGIOSA

O quê, então, pode ser feito na seleção e formação de candidatos para a Vida Religiosa? É necessário recusar a todos aqueles que têm inconsistências? De acordo com a informação obtida, num caso semelhante, só 10% ou 15% do número atual dos candidatos poderiam permanecer. São as inconsistências uma indicação que o candidato não tem vocação, ou podem ser vistas como uma das vias possíveis escolhidas pelo Senhor para chamar a si aqueles que ele quer? Nesta hipótese tornar-se muito importante não só discernir estas inconsistências vocacionais, mas acima de tudo ajudar o religioso a resolvê-las.

É evidente, que é necessário preservar o elemento didático na formação: a apresentação dos valores fundamentais da Vida Religiosa por meio de conferências, retiros, grupos de estudo, etc. Ao mesmo tempo, devemos afirmar que, de acordo com os resultados obtidos, tal formação permanece claramente insuficiente quando a capacidade de internalizar os valores é fraca, e isto, repetimos, é o caso na maioria dos candidatos[20].

Durante alguns anos já se insistiu no valor das "experiências", isto é, na necessidade de oferecer ao religioso a oportunidade de experimentar diferentes atividades e funções tornando-se, por exemplo, estudante ou professor nas universidades, participando nas atividades sociais para os pobres, trabalhando em novas tentativas apostólicas, participando em grupos de oração, mudando de diocese, etc.

---

20 Isto é, não adianta absolutamente nada ficar "martelando" o indivíduo com palestras, correções, confissões, etc. Talvez podemos exemplificar tal conceituação com a imagem do fumante, que mesmo sabendo que a fumaça tragada é puro veneno, que faz mal, continua tragando-a.

Mas qual será o beneficio real destas experiências se o sujeito é incapaz de aproveitar por causa das suas inconsistências? Experimentar cargos ou funções não conduz automaticamente a uma maior maturidade; isso pressupõe, pelo contrário, a capacidade de aproveitar e, portanto, a capacidade de internalizar valores. É obvio que "experiências" permitirão ao religioso atingir uma maior capacidade: um diploma universitário permitirá ao religioso ensinar com êxito; prática de trabalho social possibilitará ao religioso conhecer os problemas do pobre e descobrir soluções, etc. Mas as "experiências" em si mesmas são garantias de uma maior eficácia apostólica? Eficácia apostólica não pode ser confundida com eficiência. A "Eficácia", como manifestação visível dos valores cristãos, depende primariamente da orientação a valores cristãos que se dê às funções, enquanto a "Eficiência" está ligada a uma orientação em direção às funções por si mesmas. Em outras palavras, se o "experimentador" das funções (por exemplo, um religioso que faz experiência num hospital) não estiver enraizado numa preexistente capacidade de internalizar valores vocacionais, as "experiências" não causarão nenhum efeito na maturidade espiritual ou apostólica do sujeito. Será ao invés a função (por exemplo, de enfermeiro) em si que se tornará para ele um valor; de maneira que ele identificará a sua eficácia apostólica com a função ou com a profissão e se tornará fixo nisto. Não será capaz de servir o Reino sem ensinar esta disciplina particular nesta universidade particular ou tendo esta ocupação particular nesta cidade particular.

Tanto para a transmissão de valores, como para a experiência de vida, para ser eficaz e não simplesmente eficiente, o religioso deve ter a capacidade de internalizar. Mas como é que é possível desenvolver esta capacidade de internalização?

18 A FUNÇÃO DA PSICOLOGIA NA FORMAÇÃO

As dificuldades vocacionais mais comuns podem ser agrupadas em quatro tipos: problemas espirituais (por exemplo: dúvidas de fé, moral, etc.); problemas resultantes das dificuldades normais de desenvolvimento vocacional; inconsistências vocacionais subconscientes não diretamente redutíveis à psicopatologia; e psicopatologia.

A solução aos primeiros dois tipos de problemas não deveriam apresentar dificuldades particulares. Contudo, estes podem ser expressão de inconsistências ou de patologia. Em tal caso, a sua resolução pressupõe uma precedente resolução das inconsistências ou do distúrbio patológico. Mas como os resultados da pesquisa indicam, os meios comumente usados (direção espiritual, exame de consciência, dinâmicas de grupo, experiência de vida) parecem insuficientes para trazer uma resolução definitiva dos conflitos inconsistentes e inconscientes. Portanto, são necessários novos métodos de formação que utilizem as contribuições da psicologia.

Até agora as comunidades têm limitada a contribuição da psicologia nas seguintes funções: a seletiva e a terapêutica. Os testes aos candidatos continuam necessários, e devem ser feitos antes da entrada na Vida Religiosa. Referente ao tratamento terapêutico dos casos de psicopatologia não é, estritamente falando, a função da formação vocacional. A função da psicologia na formação devia ser definida na base das seguintes três funções: pedagógica, preventiva e integrativa.

A contribuição da Psicologia deveria ter por objetivo, em primeiro lugar, desenvolver no religioso a capacidade de internalizar os valores e atitudes vocacionais; isto é, tem mais a ver com a prevenção que com a cura. De fato, é já possível descobrir no momento de entrada a fonte das futuras dificuldades que o religioso encontrará no compromisso

vocacional. Por quê então esperar tais dificuldades desenvolverem-se e se tornarem, às vezes, irreversíveis? É preferível intervir desde o início com o objetivo de permitir ao indivíduo reconhecer em si mesmo e ultrapassar as inconsistência que são obstáculos ao seu crescimento humano e espiritual. Portanto, não se deve fazer uma dicotomia entre a psicologia e espiritualidade. A "formação" tem que apresentar ao candidato o necessário alimento espiritual, mas deve também lhe assegurar a capacidade de assimilar e de internalizar o alimento. Sem esta integração entre o humano e o espiritual, os ideais propostos, em vez de favorecer o crescimento, podem tornar-se uma fonte de frustração e alienação[21].

Tal formação evidentemente exige novos tipos de "formadores" preparados propriamente para o seu trabalho. Neste sentido, podemos formular as seguintes duas qualificações. Em primeiro lugar, os formadores deveriam já ter reconhecido e superado neles mesmos as suas dificuldades psicológicas e as suas inconsistências, para evitar projetar nos formandos as suas próprias inconsistências e dificuldades psicológicas, seja sob forma de uma interpretação peculiarmente subjetiva das constituições e do espírito da instituição ou favorecendo, de uma forma mais ou menos explícita[22], atitudes de compromisso em desacordo com valores fundamentais do religioso. Estes novos formadores

---

21 Torna-se inconcebível a resistência por parte de certos superiores em fazer uso da psicologia. Deve-se interpretar tal resistência como uma espécie de mecanismo de defesa. Ou seja: o próprio superior em causa possuirá sérios conflitos interiores e preferirá viver em um mundo irreal e fantástico.

22 Um formador pode através da linguagem "não-verbal" favorecer, por exemplo, uma "obediência" marcada pelo medo, mais do que pela busca da "vontade de Deus"; pode também diante de uma amizade existente entre um formando e uma outra qualquer pessoa, fantasiar perigos para a castidade, revelando, com isso, somente seus próprios fantasmas. Um outro formador carente de companhia, pode promover sempre passeios, alegando uma nova, moderna e evangélica metodologia de formação.

deveriam também ser capazes de evitar a armadilha da relação transferêncial que mantém e retém os sujeitos nos seus conflitos inconscientes[23]. Em segundo lugar, estes formadores deveriam ser capazes de perceber indicações nos formandos - às vezes sutis - de motivações subconscientes, especialmente quando tem a ver com inconsistência vocacional e de ajudar os sujeitos a ver isto nieles mesmos.

Ao lado desta primeira categoria de educadores, capazes de discernir e ajudar os formandos a discernir a presença das inconsistências vocacionais, uma segunda categoria de formadores deveria ser necessária. Estes seriam capazes de ajudar o próprio formando a resolver as suas dificuldades. A natureza inconsciente das tais dificuldades exige que estes educadores tenham uma formação séria em psicologia do profundo[24].

Estamos falando de "novos educadores". Contudo, a sua função não deve diferenciar-se da função tradicional de "diretor espiritual" ou de diretor de formação. O novo elemento é que, para além da ajuda oferecida ao formando para desenvolver uma vida espiritual consciente, eles deveriam ser capazes, antes de tudo, de acrescentar e integrar à esta ajuda a assistência necessária para libertar os candidatos da influência negativa de sua vida inconsciente; em segundo

---

23 O mecanismo de "transferência" é um grande empecilho a um real encontro e relação. O formador pode reconhecer num primeiro momento a relação de transferência, mas nunca poderá alimentar, e pior, iniciar a experimentar satisfação neste tipo de relação. O formador não deve se tornar o "amiguinho" do formando, nem seu parceiro ou companheiro. Infelizmente, é comum encontrar o caso onde a transferência parte do formador. E aí o formando pode significar o escravo do formador, o preferido do formador, o apoio afetivo do formador, o "filho" ou a esperança e futuro do formador.

24 Conheço uma província religiosa que tem como assessoria no campo formativo um psicólogo. Talvez muitas províncias religiosas mostrem-se refratárias ao uso da psicologia devido a experiências desagradáveis. Para citar, lembro de um mosteiro no México aonde os monges fizeram terapia. O resultado foi que 90% dos monges saíram. Confundiram vocação com perfeição psicológica? Realmente não tinham vocação?

lugar, deveriam ser capazes de aumentar nos candidatos suas capacidades de internalizar e de viver os valores vocacionais.

Os resultados desta pesquisa do Pe. Rulla e seus associados mostra a necessidade e urgência desta responsabilidade[25].

REFERÊNCIAS

CENCINI, Amedeo. **Amarás o Senhor teu Deus**. São Paulo: Paulinas, 1989, 192 p. (Coleção Psicologia e Formação, 9).

CENCINI, Amedeo; MANENTI, Alessandro. **Psicologia e formação**. São Paulo: [s.n.], 1988, 405 p. (Coleção Psicologia e Formação, 7).

MANENTI, Alessandro. **Viver os ideais**. São Paulo: [s.n.], 1988, 332 p. (Coleção Psicologia e Formação, 8).

_____. **Vocação, Psicologia e graça**. São Paulo: [s.n.], 1990, 85 p., 18 cm. (Coleção Psicologia e Formação, 10).

RULLA, L.M., **Antropologia da vocação cristã**. São Paulo: Paulinas, 1987, 567 p. (Coleção Psicologia e Formação, 6).

RULLA, L.M. et al., **Estrutura Psicologica e vocação**. São Paulo: Paulinas, 1985, 232 p. (Coleção e Formação, 4).

RULLA, L.M., **Psicologia do Profundo e vocação**. São Paulo: Paulinas, 1977, 206p. (Psicologia e Formação, 2).

---

25 Creio que inconscientemente existe uma resistência em responder (=responsabilidade) a este novo apelo, o que constitui uma lástima.

RELIGIÃO E EDUCAÇÃO:
desafio da época

*Irmã Nelcy Teresinha Zwirtes**

RESUMO

A religião é parte integrante da vida humana junto às demais dimensões da vida. Ela precisa ser conhecida, formada, aprendida e integrada, ser assumida pelas instituições educativas e integrada nos currículos de formação, fazendo frente aos impasses que o mundo moderno oferece. Abramo-nos para dialogar com as ciências humanas e sociais e interagir em vista do Projeto de Vida com dignidade e justiça.

Palavras – chave: Religião. Vida. Formação/Educação. Compromisso. Mundo.

ABSTRACT

Religion is part integral of the human life close too much dimensions of the life. Need to be acquainted, formed, learned an integrated, to be assumed for education's institutions an integrated in the curriculum of formation, doing lead the impasses that the moder world offer. Let's to open for dialogue with the humans science and socials and interact at sight of the life's project with dignity and justice.

Key-words: Religion. Life. Formation/Education. Compromise. World.

Em nossa corrida "corrida entre a educação e a catástrofe" nós precisamos do ministério da educação criativa. Cada igreja local e cada família em dificuldades torna-se um centro de aprendizado criativo em meio às dificuldades e aos dilemas concretos que enfrentamos. Face à urgência que nos

---

* Mestre em Teologia – IEPG – RS.

impõe a sobrevivência, temos que crescer ou sucumbir. Aprender é a primeira e última atividade de toda pessoa crescente-morrente, presa ao tempo e finita.

PAUL E. JOHNSON[1]

Com este desafio de Johnson iniciamos nosso texto, convidando o leitor[2] a mergulhar numa realidade que é muito "nossa" porque como seres humanos somos marcados pelo religioso. O religioso nos invade e nos perpassa bem mais do que podemos imaginar. Mas também é algo que nos inquieta, porque vivemos num mundo secularizado e pluralizado em todos os aspectos e termos e, porque temos consciência da responsabilidade na formação do educando.

Religião é crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada (s) como criadora (s) e a educação enquanto processo de desenvolvimento das capacidades do ser humano será verdadeira formação na medida em que busca criar a "unidade". Educar a pessoa significa desenvolver e intensificar nela a sua unidade na "totalidade", dando o justo realce à sua dimensão espiritual.

> A religião, segundo Rosmine[3], é o único princípio que pode dar unidade à educação humana [...]. O cristianismo apresentou e revelou este fim último da pessoa humana, para o qual deve orientar todo o seu ser.

A dignidade da pessoa consiste em ser alguém que está sempre em construção de nosso pensamento e ação. A pessoa como ser humano está sempre em construção de si mesmo.

---

1 CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento Pastoral**, p. 313.

2 Obs.: Queremos fazer uma leitura inclusiva, por isso, cada vez que usamos o termo masculino (ex.: leitor) referimo-nos igualmente aos dois gêneros masculino/feminino.

3 FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo. **Dicionário de espiritualidade.** p. 988-999.

Porém, ela não o faz sozinha (nenhuma pessoa é uma ilha), ela está inserida dentro do atual momento cultural e social.

Nós seres humanos, temos a possibilidade e o compromisso de realizarmos sempre atos completos e plenamente humanos. Um ato humano responsável se dirige e realiza segundo a dinâmica do sentir, refletir, decidir e agir. E as decisões se constroem no interior da pessoa. Deve haver o esforço para entender esta dinâmica e assumi-la como prática nossa, pois vivemos num paradoxo que nos dilacera. As pessoas, no contexto atual, prezam altamente pelo seu mundo particular. Incrível! Não queremos que ninguém interfira em nosso mundo pessoal adquirido, conquistado.

Entretanto, sabemos que somos bombardeados pelo mundo exterior. Literalmente, somos invadidos pelo barulho onipresente, pela propaganda atordoante e pela mídia poderosa. Nossos desejos se tornam cada vez menos nossos. São condicionados por sofisticados e insinuantes maneiras de marketing. Desse modo a fé é vivida neste confuso campo da autonomia e do condicionamento. As nossas práticas e opções religiosas experimentam a mesma ambigüidade de autonomia e condicionamento propagandístico.

A fé cristã de que fala Libânio[4] ainda é vivida em muitos lugares e por muitas pessoas como algo tranqüilo, quando possível. Quando este conjunto da fé permanece intacto na sua realidade própria, dispensa-se o esforço de buscar um primeiro fundamento que justifique todo o edifício. Está-se dentro dele. Não se sente necessidade de mostrar sua solidez; tem-se a convicção serena de que ele permanecerá firme. È a experiência humana que fazemos de nossas habitações materiais. Este mundo tranqüilo está cada vez mais ameaçado. Olhando a história, reconhecemos que com o avançar da

---

4 LIBÂNIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. p. 11.

mesma, questões concretas despertavam as inteligências humanas e a fé do cristão começou a ser questionada.

O texto Puebla[5] denuncia o "escândalo e contradição crescente entre ricos e pobres." Em outra parte diz:

> As situações de injustiça e de pobreza são sinais de que a fé não teve a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis da liderança ideológica e da organização da convivência social e econômica de nossos povos.

Eis o grande desafio à nossa fé: reconhecermo-nos como sujeitos complexos necessitados de uma fé renovada e integradora da experiência humana para superar os impasses da modernidade. Pois "a fé oferece o conhecimento do projeto salvífico realizado por Deus em Jesus Cristo, assim como o da situação do ser humano no interior desse projeto" (Juan Alfaro). Ela é um processo que se constrói, que se faz no duplo movimento da construção do próprio "eu" e do acolhimento do dom ao chamado de Deus para apostar na vida. É uma construção. Construção árdua. Construção de responsabilidade.

A educação também é uma construção e não pode ficar alheia a esta realidade, pois estaria ignorando elementos fundamentais da existência humana. Ela precisa evidenciar a necessidade da internalização de princípios básicos para que haja aprendizado da convivência humana. Devemos lembrar que a formação da fé se defronta com o medo da liberdade, pois o ser humano debate-se entre a vontade de construir-se e a tentação de abdicar de sua liberdade, confiando-a a outro. Poderá nos ajudar neste processo uma postura nova de assumir com coragem a dinâmica de formação

---

5 III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Conclusões de Puebla, 186.

de fé. A pessoa é um ser em movimento. Ela se constrói gradativamente, crescendo a partir da integração de suas experiências e conflitos do dia-a-dia ao longo de toda sua vida. E a formação da fé e da personalidade através dos ciclos da vida será tanto mais completa quanto mais integrar a religiosidade como "dimensão de profundidade de todas as dimensões da vida humana"[6]. Isso se tornará luz e direção no processo do desenvolvimento integral da pessoa.

A fé dá o sentido e a orientação para a vida humana. Sem fé, sem crença e religião as pessoas tornam-se desequilibradas na estrutura essencial do seu ser.De acordo com Moraes[7] , desde o momento da concepção o ser humano percebe um "núcleo de luz". Esse núcleo de luz é a nossa fé. No entanto, precisamos reafirmar que a fé dada, mas não é algo dado pronto. Ela é construção.E como construção enfrenta o surto da subjetividade que muitas vezes se comporta ambiguamente diante da fé cristã. Exige discernimento e clareza para que a pessoa não se engane, confundindo a explosão religiosa com a vivência da fé cristã. A subjetividade facilmente rejeita o passado e não acredita no futuro, fixa-se no presente, perde a dimensão histórica e social.

Hoje é muito familiar para nós o símbolo da rede. O teólogo Libânio[8] nos diz que "o ser humano tece-se como uma rede de comunicações". Imagem linda! Pois, se cremos que Deus nos toca profundamente e se revela porque somos criaturas suas, precisamos assumir a história e a dimensão social como nossas. Somente integrando a história e a sociedade, poderemos responder coerentemente a Deus que se revela. É por isso que o processo de integração pessoal,

---

6 ALVES, Luis; JUNQUEIRA, R. A. **Educação religiosa**. p.118.
7 MORAES, Renate Jost. **O inconsciente sem fronteiras**. p. 396.
8 LIBANIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. p. 28-29.

social e histórica nos conecta com nossos irmãos pobres. Deus foi o primeiro a colocar-se ao lado dos pobres.

Já falamos acima do processo de formação da fé e da personalidade. É uma aprendizagem. As instituições e os educadores precisam interar-se da dinâmica desta construção e dar o devido valor ao espaço do sagrado na vida dos educandos; precisam oferecer-lhes as condições da consciência crítica e cristã e atentar para a grande importância que o sagrado tem na vida humana. È uma tarefa sagrada para as instituições de educação e para os educadores. No espaço sagrado, os laços interpessoais são reforçados, as pessoas se encontram consigo mesmas, com o seu próximo e com o divino. É nesse espaço que a vida é compreendida, novas forças para a luta diária são buscadas e construídas. As esperanças se reforçam e se renovam[9] .

Acolhendo a importância da formação integral do ser humano compreendemos e assumimos o desafio de integrar e fazer interceptar os aspectos humano, social, político e religioso no processo educativo a fim de que se possa cada vez mais construir uma meta fundamental para a educação. Temos consciência de que o processo formativo em sua totalidade deve contemplar momentos em que se evoca na pessoa do educando a busca de se compreender frente à vida e frente ao mundo que o cerca, despertando nele o desejo e a responsabilidade de vivenciar a liberdade e a cidadania. Neste processo de aprendizagem queremos nos empenhar para que o educando tenha o direito de ser acompanhado e assessorado e possa "aprender a ser"[10] como sujeito que, além de assimilar a compreensão do mundo, possa elaborar pensamentos autônomos e críticos, para formular os seus próprios juízos de valor, de modo a poder decidir, por si mesmo, como agir e intervir nas diferentes circunstâncias da vida[11] . Dessa forma

---

9 ALVES, op. cit., p. 225.
10 FERREIRA, Amauri Carlos. **Ensino religioso nas fronteiras da ética.** p. 27.
11 DELORS, Op. cit., p.99.

estamos evoluindo para uma educação autêntica, "educação com ética e competência" , visando ao aprimoramento da pessoa humana em relação ao seu fim último e o bem da sociedade da qual participamos. Estaremos concretizando o objetivo do IESMA: "formar pessoas que assumem o positivismo passado; analisem criticamente o presente; sonhem um futuro melhor à luz do Evangelho"[12]. "Estaremos transformando a educação num processo amplo e global[13].

Conseqüentemente, na elaboração dos projetos de educação integral, teremos presente que é indispensável ter critérios claros e preciosos de avaliação para educandos e educadores, levando em consideração a busca de informações e articulação do conhecimento; o respeito às diferenças e abertura à diversidade; a participação, a cooperação e a criatividade que contemple e amplie os conhecimentos, experiências, atitudes e habilidades. Portanto, o papel do educador[14] é ser guia e estar atento e disponível aos caminhos do educando, deixando-o expressar suas propostas e necessidades, conectando os conhecimentos com outros conteúdos e realidades, dando organicidade ao processo educacional, tendo o educando sempre um sujeito competente e capaz que necessita partilhar sua vida e seu processo com o grupo e/ou um adulto que fez e elaborou esse processo.

Reconhecemos que o processo educativo é amplo, global e complexo, mas ao mesmo tempo é um processo pessoal, histórico e social, pois acontece à medida que houver o envolvimento e a participação crítica e ativa do educando na transformação sócio-política da realidade. Isto só será possível mediante a assimilação e a crítica da cultura, onde o "evangelho precisa ser contextualizado e inculturado"[15].

---

12 IESMA, 2001, p.3.
13 Id., Ibid., p.125.
14 Id. Ibid., p. 125.
15 SUESS, Paulo. **Teologia em diálogo**. p. 256.

Quando falamos de cultura, conforme Libânio[16], entendemos a teia de símbolos e sentidos com que representamos a vida. Ela perpassa nossas crenças, nosso código de convivência familiar e comunitária. Nela precisamos criar a solidariedade. Lutar para que a solidariedade se faça cultura. E toda a sociedade se modificará. E isso é fé.

Admitimos que o mundo em que vivemos não é mais como aquele onde viveram nossos antepassados, cercado de símbolos, sinais e afirmações de fé. Deram-se voltas gigantescas em todos os aspectos, também na compreensão de Deus e na vivência do sagrado. Vivemos num mundo onde a religião muitas vezes desempenha mais o papel de cultura e força civilizatória do que propriamente de credo, de adesão que configura a vida.

Passamos do Teocentrismo (Deus é a medida de todas as coisas) para o Antropocentrismo (o homem é a medida de todas as coisas). Façamos nossas as palavras de Bingemer[17]: "A emancipação do homem significa o crepúsculo de Deus" Então, criaram-se novos deuses (mercado, culto à personalidade, progresso, eficácia, poder, prazer, entre outros), que se constituem como verdadeiras idolatrias que interpelam profundamente a fé. Esta realidade deve ser levada em consideração. Precisamos reagir e interagir, pois nela Deus se encarnou.[18]

Revelamos a questão de Deus e da experiência de Deus que é delicada e que é preciso ser tratada com atenção. E que deve haver um aspecto místico e gratuito, um partilhar do mais profundo dos sentimentos e dos desejos. Pois sabemos que a experiência do sagrado em meio à secularidade só poderá ser encontrada por aquele que está em busca. É preciso

---

16 LIBÂNIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca e libertação.** p.142.

17 BIMGEMER, Maria Clara L. **Teologia em diálogo**. p. 285-332.

18 FI 2, 8: "Humilhou-se assumindo a condição humana..."

ser sempre um peregrino, permanentemente em busca, sempre a caminho. Por isso, as instituições educativas e os educadores comprometidos devem assumir o desafio de repensar categorias tão fundamentais da vida e da pessoa humana.

Oxalá pudéssemos, já agora, viver o "novo céu e a nova terra"[19] e concretizar o sonho de Deus: "VIDA EM PLENITUDE"[20] para todos, que vem como resposta de pessoas integradas em todas as dimensões, pessoas felizes e solidárias.

19 Is. 65, 17: "Eis que eu vou criar um novo céu e uma nova terra."
20 Jô 10, 10: Eu vim para todos tenham vida e a tenham em abundância."

REFERÊNCIAS

ALVES, Luis A . S.; JUNQUEIRA, Sérgio R. A . **Educação religiosa**: construção da identidade no ensino religioso e da pastoral escolar.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1995.

BRIGHENTI, Agenor. **Por uma evangelização inculturada**. São Paulo: Paulinas, 1998.

CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento Pastoral**. São Paulo: Moderna, 1998, 2002.

FERREIRA, Amauri C. **Ensino Religioso nas fronteiras da ética**. Petrópolis: Vozes, 2002.

FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo. (Org.). **Dicionário de espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1993.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LIBÂNIO, José B. **Crer num mundo de muitas crenças e ouça libertação**. São Paulo: Valência, 2003.

LIMA, Deglislando M. De. TRUDEL, Jacques. (Org.). **Teologia em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2002.

MORAES, Renate Jost. **O inconsciente sem fronteiras**. 3.ed. São Paulo: Santuário, 1997.

SUESS, Paulo. **Teologia em diálogo.** São Paulo: Paulinas, 2002.

CONTRIBUIÇÕES DA SEMANA TEOLOGICA PARA A IGREJA DO MARANHÃO

1 INTRODUÇÃO

Nos dias 13 a 17 de outubro de 2003, o Instituto de Estudos Superiores do Maranhão-IESMA, realizou a XII Semana Teológica, com o objetivo de:

- Estimular a reflexão e produção das ciências filosóficas e teológicas no estado.

- Oferecer um espaço de intercâmbio cultural entre as várias instâncias sociais e religiosas.

- Buscar alternativas que promovam a construção de uma sociedade mais justa solidária e menos violenta.

- Dar sua contribuição à Igreja do Maranhão que se prepara para a Assembléia do povo de Deus .

O tema desta semana foi **"Igreja e contemporaneidade: desafios e prospectivas"** tendo mais de 500 participantes, entre bispos, sacerdotes, religiosos, professores, estudantes, funcionários e leigos das comunidades. Esta semana teve como assessores o Pe. Agenor Brighenti, Prof. Mauro Gurgel Rocha, Pr. Arno V. Scheunemann, Ir. Silde Coldebella, e Pe. Javier Saravia, SJ.

Concluindo os debates, os participantes destacaram os seguintes pontos na linha da missão, identidade e estrutura da Igreja, visando uma Igreja encarnada e inculturada na realidade maranhense.

2 NA LINHA DA MISSÃO

A Igreja em nosso estado possui os seguintes desafios para viver a sua missão comprometida com as grandes causas do povo maranhense:

a) Formação integral: Critica, Politica, Social e Religiosa a partir das bases;
b) Trabalhar a comunicação entre as comunidades, paróquias e dioceses visando uma maior comunhão;
c) Ouvir o povo e tomar consciência desta realidade, resgatar sua identidade e provocar ações transformadoras nas comunidades;
d) Formação permanente dos Bispos, presbiteros para proporcionarem verdadeiras mudanças.
e) Reanimar o espírito profético da Igreja do Maranhão.
f) Assumir cada vez mais a dimensão missionária nas Dioceses.
g) Avançar na vivência do ecumenismo buscando atender o apelo do Mestre que nos diz: "Que todos sejam um" (João 17,21).
h) Assumir o papel decisivo na valorização de pessoa humana evitando a discriminação, o preconceito, a exclusão tão marcante no nosso estado.
i) Valorizar a participação de mulheres em suas decisões.
j) Elaborar um plano de ação pastoral, como respostas aos problemas detectados em nosso estado.
l) Apoiar o projeto "Rede Celebra" visando aprimorar a formação litúrgica das comunidades.
m) Levar em consideração a diversidade cultural de nossa gente dando especial atenção aos povos Afro - descendentes e indígenas.
n) Incentivar a pastoral dos migrantes.
o) Estimular a formação e ordenação dos Diáconos permanentes e apoiar criação e formação de novos ministérios não ordenados.
p) Trabalhar as relações interpessoais entre os agentes de pastorais e as lideranças das comunidades favorecendo um clima de diálogo, acolhimento e responsabilidade entre os mesmos;

q) Ir ao encontro dos que estão fora da comunidade eclesial.
r) Dar uma resposta satisfatória as saídas de católicos para outras igrejas ou confissões religiosas.
s) Preparação dos leigos para participarem com competência das instâncias decisórias na sociedade civil (conselhos comunitários, saúde, educação, planejamento participativo etc).

3 NA LINHA DA IDENTIDADE DA IGREJA

a) Uma igreja competente com padres, leigos e religiosos (as), qualificados para poder dialogar melhor com a sociedade e assumir o profetismo de forma clara voltada para os excluídos de maneira afetiva e efetiva
b) Que una fé e vida.
c) A Igreja encarnada, atenta as necessidades do povo.
d) Motivadora, conscientizadora, onde seus membros sintam-se identificados e comprometidos com o seu projeto;
e) Que os seus ministros estejam mais próximos da vida do povo;
f) Que tenha orientações claras acerca da pastoral sacramental.

4 NA LINHA DA ESTRUTURA

a) A Igreja que estimule mais a participação dos leigos em todas as suas dimensões, favorecendo economicamente também na sua formação;
b) Uma igreja que possibilite a participação co-responsável no processo formativo dos seus presbíteros .
c) Abertura para a formação e institucionalização de novos ministérios, como por exemplo o diaconato permanente;
d) Fazer acontecer as orientações do Vaticano II para a organização da Igreja local, (conselhos presbiteral,

conselho paroquial, econômico e administrativo).

e) Que na formação dos seminaristas haja uma mudança de mentalidade, redescobrindo os valores na dimensão intelectual, possibilitando uma base para dialogar com o mundo contemporâneo.

f) Que os Centros acadêmicos de nossas dioceses favoreçam e estimulem a participação dos leigos nos cursos de filosofia e teologia.

g) Repensar a estrutura da Igreja favorecendo o diálogo e a colaboração entre hierarquia e leigos.

h) Que os bispos exerçam os seus ministérios de forma colegiada, valorizando o papel do vigário geral ou bispo auxiliar; realizando as visitas pastorais, reunindo sistematicamente com os conselhos presbiterais e levando a sério as suas decisões;

i) Formar e deixar-se assessorar pelo Conselho de formação dos presbíteros diocesanos nos momentos de discernimento das ordenações diaconais e presbiterais.

j) Repensar a estrutura paroquial como rede de comunidades.

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

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

FICHA DE ASSINATURA

Nome:.....

Endereço:.....

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

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

CNPJ/CPF:.....

ECOS DO IESMA

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

Fone: (98) 231-3235 – Fax: (98) 221-3972

E-mail: revistaecos@iesma.com.br

Preços:

Assinatura anual: R$ 20,00

Exemplar avulso: R$ 10,00

Forma de pagamento:

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

Caixa Econômica Federal
Agência: 0027
Conta Corrente: 4998-2

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

LIVROS BÁSICOS DE TEOLOGIA



Livros Básicos de Teologia é a nova e mais atualizada coleção de teologia que a Paulinas, em parceria com a Editora Siquem, oferece ao seu público leitor. Serão 15 volumes que apresentam uma reflexão teológica articulada com a prática da vida, enraizada na Palavra, na liturgia e na mística cristã e delas se alimenta.

Características que garantem a qualidade e originalidade desta coleção:

- Apresenta os temas básicos do curso de teologia;
- De forma didática, com bibliografia básica, vocabulário e pistas para a compreensão teórica ligada à prática da vida;
- Os autores e autoras são experientes e renomados professores de teologia.

Finalidade:
Proporcionar uma formação teológica básica, orgânica e atualizada, que possibilite uma renovada adesão a Jesus Cristo e leve a um compromisso de vida.

TÍTULOS JÁ LANÇADOS:

Vol. 1: CRER NUM MUNDO DE MUITAS CRENÇAS E POUCA LIBERTAÇÃO / *J. B. Libânio*

Vol. 2: A HISTÓRIA DA PALAVRA
A. Flora Anderson / Fr. Gilberto Gorgulho / R. Rodrigues da Silva / P. Lima Vasconcellos

Vol. 4: ESPERANÇA ALÉM DA ESPERANÇA
Renold J. Blank / M. Angela Vilhena

Vol. 5: A CRIAÇÃO DE DEUS
Luiz Carlos Susin

Vol. 6: DEUS TRINDADE: A VIDA NO CORAÇÃO DO MUNDO
Maria Clara L. Bingemer / Vitor Galdino Feller

Vol. 7: DEUS-AMOR: A GRAÇA QUE HABITA EM NÓS
Maria Clara L. Bingemer / Vitor Galdino Feller

Vol. 9: O MISTÉRIO CELEBRADO – MEMÓRIA E COMPROMISSO I
Ione Buyst / José Ariovaldo da Silva

Paulinas
LIVRARIA

Rua de Santana, 499 – Centro
Tel: (98) 232-3068 / 232-3072
São Luís - MA