ISSN 1806–0315

ECOS

DO IESMA

ECOS DO IESMA	São Luis	v. 2	n. 1	jan./jun.	2004

ECOS DO IESMA

ISSN 1806–0315

ECOS DO IESMA	São Luís	v.2	n.1	jan./jun.	2004

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, 2004.

Semestral
ISSN 1806–0315
v.2, 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

ARTIGOS

A CAMINHADA DA IGREJA NO MARANHÃO COMO POVO DE DEUS.....9
João Maria Van Damme

CIÊNCIA NORMAL EM KUHN: a atividade científica sob a batuta de um paradigna.....25
Janilson José Alves Viégas

A CARTA APOSTÓLICA: fides et ratio.....45
Pe. João Pilotti

PADRE JOÃO MOHANA E O OUTRO CAMINHO DA CULTURA MARANHENSE.....61
Marcelo Antunes

REPENSANDO O ENSINO RELIGIOSO NO ESPAÇO ESCOLAR.....84
Francisca Antônia Ferreira Farias

AS RAZÕES DO CETICISMO EM HUME.....90
Gastão Clovis Lima Correia

CONTRIBUIÇÃO

FORMAÇÃO RELIGIOSA E PRESBITERIAL: teologia da vocação cristão e psicologia da profundidade.....100
Dom Frei Belisário da Silva

EDITORIAL

Uma Instituição de Ensino Superior atinge um nível de maturidade e autonomia acadêmica na medida em que não se restringe ao Ensino, mas os seus docentes e discentes realizam pesquisas relevantes em diversas áreas de conhecimento, publicáveis em revistas especializadas, de modo a comunicar a produção científica da instituição.

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

Através dos artigos aqui veiculados tem-se acesso a temas que têm sido objeto de reflexões, debates e estudos tanto entre professores como entre alunos desta instituição.

O IESMA sente-se contente e honrado em publicar este segundo volume da revista ECOS DO IESMA, que pretende explicitar as investigações reflexivo-críticas do seu corpo docente e discente bem como estabelecer um diálogo com os seus leitores.

Esta revista conta com o prosseguimento da colaboração dos professores e alunos desta Instituição de Ensino Superior no sentido de enviarem artigos para serem submetidos a apreciação, serem publicados em seus próximos números e, desse modo, continuar ecoando a produção científico-cultural do IESMA.

Que a semente lançada com o primeiro número de ECOS DO IESMA prossiga produzindo frutos, como é o caso deste primeiro número do segundo volume.

Raimundo Portela Filho
Membro do Conselho de Redação

A CAMINHADA DA IGREJA NO MARANHÃO COMO POVO DE DEUS

*João Maria Van Damme**

RESUMO

A Assembléia do Povo de Deus (APD), realizada em São Luís do Maranhão (janeiro de 2004), criou a oportunidade de refletir sobre a história da nossa Igreja a partir deste conceito introduzido recentemente pelo Concílio Vaticano II. Este evento histórico foi preparado durante a primeira metade do século XX por movimentos e experiências que estiveram presentes igualmente no Maranhão. A participação e a influência de leigos foi de uma importância decisiva para os avanços do Concílio. A decisão da APD de continuar esta história de compromisso social e político e de busca de renovações estruturais com base nas Comunidades Eclesiais de Base dá testemunho, mesmo que de forma hesitante, que o espírito do Vaticano II continua vivo e animará a pastoral dos próximos anos nas nossas Igrejas particulares.

Palavras-chave: Povo de Deus. Vaticano II.

RESUME

L'Assemblée du Peuple de Dieu (APD), realisée à São Luís do Maranhão (janvier 2004) proporcionne l'opportunité de réfléchir sur l'histoire de notre Église partant de cet concept, introduit récemment par le Concile Vatican II. Cet évènement historique a été preparé pendant la première moitié du XXième siècle par des mouvements et des expériences présentes également au Maranhão. La participation et l'influence des

* Mestre em Ciências Religiosas – Universidade Católica de Lovain – Bélgica.

laics fût d'importance decisive pour les avances du Concile. La décision de l'APD de continuer cet histoire d'engajement social et politique et de chercher des renouvellements structurels basé sur les Communautés Eclesiales de Base, témoigne que, même hésitante, l'esprit du Vatican II continue vive et animéra la pastoral des prochaines années de nos Églises particulières.

Mots-clefs: Peuple de Dieu. Vatican II.

A realização da Assembléia do Povo de Deus no Maranhão durante o ano de 2003 e o começo de 2004, constitui uma oportunidade singular para refletir sobre a história da nossa Igreja a partir deste conceito bíblico. Durante séculos, a Igreja esqueceu-se de que era o novo povo de Deus, sucessora de Israel que se tinha reconhecido como tal durante centenas de anos. Na própria historiografia, o centro das atenções costumava ir para a ação da instituição, representada pela hierarquia e pouco para a religiosidade e a ação dos leigos, daqueles que chamamos de "a base". É na segunda metade do século XX que, aos poucos e não sem resistências internas, a Igreja vai se redescobrir como povo e tentará tirar disso as conseqüências para sua organização e ação evangelizadora.

O Concílio Vaticano II foi o momento histõrico em que a redescoberta da Igreja como povo de Deus se cristalizou. Pretendemos neste artigo traçar, em linhas gerais, os antecedentes e os acontecimentos subseqüentes a este importante momento histórico eclesial e especialmente resgatar como a nossa Igreja do Maranhão fez parte ativa desta história. Queremos chamar atenção pelo fato de que houve um recuo, uma hesitação na nossa Igreja, em meados da década de 1980, que fez com que as ricas possibilidades de renovação e a urgente adequação da ação evangelizadora às exigências dos tempos modernos ou pós-modernos, não se realizou na intensidade que precisava e que era desejável. Ressaltamos, finalmente, o forte desejo da Igreja do Maranhão em dar continuidade ao movimento

profético que ela iniciou no período anterior ao Concílio e que ela conseguiu segurar até o presente momento, apesar das tempestades e de suas fragilidades.

A IGREJA EM MUDANÇA

Novos ventos iam soprar pela Igreja: era essa a impressão que transparecia quando o Papa João XXIII convocou o 21° Concílio [1] Ecumênico [2], o segundo realizado na Cidade do Vaticano. A novidade não caiu simplesmente do céu. Havia movimentos, indícios, necessidades que levavam à urgência da Igreja repensar seu lugar e papel na sociedade. Sua estrutura, fortemente marcada por valores, atitudes e práticas dominantes na cultura medieval, estava sendo questionada, interna e externamente. O anti-modernismo como imposição clerical [3] não encontrava mais eco nas mentes das pessoas. A emancipação política, social e cultural da sociedade laica não proporcionava mais uma aceitação cega de normas e instruções sem discussão, sem convencimentos, sem motivações, sem perceber razões lógicas. E a Igreja não se prestava muito a um diálogo franco e aberto, no qual seria instigada a ouvir e aceitar críticas e pontos de vista diferenciados. Pelo outro lado, o otimismo ocidental frente ao crescimento econômico era ofuscado pela miséria e as novas formas de escravidão social e mental que tomaram conta sobretudo dos continentes do terceiro mundo. João

---

[1] ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL. São Paulo, Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1987. Verbete "Concílio". Tomo 6, p. 2713.

[2] COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, decretos, declarações**. 5. ed. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg O.F.M. Coordenação Geral de Frei Frederico Vier O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1971. Concílio Ecumênico, "não no sentido tradicional de 'universalidade' ou 'catolicidade' (nesse sentido o Concílio evidentemente também foi ecumênico), mas na acepção moderna de favorecer a unidade dos cristãos".

[3] Em 1864, o papa Pio IX acrescenta a sua Encíclica "Quanta cura", uma lista de "erros" da modernidade.

XXIII, que se pensava ser um papa de transição, com breve pontificado, escolhido aos 77 anos de idade, captou estes sinais dos tempos e num ato inusitado para muitos iniciou o processo organizativo do Concílio.

A transição entre a idade medieval e a modernidade tem como um de seus principais movimentos a invasão européia nos continentes asiático, africano e americano. As potências ocidentais tinham como objetivos explícitos a expansão de seus territórios e a apropriação das riquezas que acreditavam ali encontrar. As atividades missionárias estavam atreladas a este projeto colonizador. As congregações religiosas serviam ora para abençoar os exércitos de ocupação nas suas investidas contra as populações nativas, ora para manter os territórios e seus habitantes sob controle do invasor. No Brasil, apesar da fama que construíram em torno da questão indígena, como defensores das nações nativas contra a exploração e seu uso como escravas pelos brancos, a contribuição dos jesuítas na região amazônica foi fundamental para o projeto colonial. Através de suas viagens pelos rios, de contatos com as tribos e da implantação de suas missões, tanto consolidaram a ocupação efetiva da região a favor dos portugueses como abriram a floresta e preparavam os nativos para a defesa das fronteiras contra as demais nações européias que disputavam estas terras. Conflitos entre Portugal e Espanha, com a França, a Inglaterra e a Holanda eram constantes e envolviam diretamente as "religiões" (congregações religiosas). A hostilidade entre os países se refletia na rivalidade entre os religiosos destes países.

Na Ilha de São Luís, as guerras de ocupação envolveram respectivamente a França e a Holanda. Mas há confrontos no rio Amazonas que envolveram navios e bandos ingleses e espanhóis. E em todos estes episódios, desde as primeiras viagens exploratórias, a presença de religiosos é patente. A implantação da estrutura eclesial e o projeto colonial se confundiam.

O padroado era expressão desta combinação. Enquanto o clero se comprometia em defender lealmente os interesses das coroas portuguesa e espanhola, estas se comprometeram em garantir a manutenção da estrutura eclesial. Os monarcas "cristãos" tinham o direito de cobrar os impostos e influíram na nomeação de bispos e criação de novas dioceses e paróquias. Esta influência durou, na Igreja do Brasil, até o final da época imperial.

A relação entre os poderes temporal e espiritual, não era pacífica. Havia desentendimentos sobre quem era o maior. Papas e monarcas consideravam-se superiores uns aos outros por ordem divina. A guerra da investidura mostra esta rivalidade entre papado e reinados. No Maranhão, eram constantes as brigas e intrigas entre governadores e bispos que testemunham desta rixa e ânsia pelo poder.

Com a difusão da sociedade burguesa industrial nos séculos XVIII e XIX, as relações sociais e políticas mudaram. A burguesia tomou o lugar da nobreza. Novas formas de exercício de poder se implantaram. Conceitos modernos sobre liberdade e progresso foram se formando. O conhecimento científico e técnico trouxe mudanças até na interpretação e avaliação da doutrina religiosa. Mas a Igreja Católica organizou uma resistência contra a penetração da nova cultura moderna, que entre suas expressões mais claras conta com o dogma da infalibilidade do papa, proclamado no Concílio Vaticano I (1870).

Não era fácil convencer uma estrutura herdada, forte e potente, convicta de que era portadora da única verdade, a retomar sua inspiração inicial. A postura de auto-defesa em que ela se viu posta a impediu de ver os sinais dos tempos. Mesmo assim, havia janelas para o mundo que, não sem contradições, deixaram penetrar os tempos novos dentro dela. A importantíssima Encíclica "Rerum Novarum" (Das coisas novas... - 1891) do papa Leão XIII exerceu uma influência enorme nos movimentos operários católicos. O tom da carta papal ainda é fortemente defensiva, sobretudo na parte primeira em que incrimina o socialismo como

falso remédio para o estado deplorável em que se encontra o operariado e para a concentração em poucas mãos das riquezas acumuladas. Mas a organização dos trabalhadores não passa despercebida, nem as crescentes injustiças sociais. Esta realidade exigiu da Igreja e do papa Leão XIII este posicionamento explicitado na Enciclica.

UM POVO? DUAS CLASSES?

Graciano, canonista do século XII [4], foi quem de forma mais lapidar e evidente consagrou a separação entre clero e laicato. "Há dois gêneros de cristãos", proclama [5]. Esta dicotomia não é encontrada na Igreja primitiva. A separação de um estamento clerical distinto do povo [6] é invenção teológica tardia: como se o clero não pertencesse a este mesmo povo. Nem sempre, as duas camadas adotam posturas semelhantes. A hierarquia se via como investida de um pátrio poder sobre seus "filhos e filhas". Entendia-se como o "responsável" daqueles que eram ignorantes e não instruídos na doutrina verdadeira e certa. Comportava-se como dirigente absoluto dos demais cristãos, incorporando e reproduzindo o poder absoluto da nobreza. Ela definia dogmas, regras de conduta, conceitos, conteúdos e interpretações da Palavra Sagrada à qual somente ela tinha acesso. Os cristãos-leigos tinham que aceitar o depósito interpretado e obedecer às normas e leis, definidas sem a sua participação.

Esta dicotomia exige que nas análises históricas sobre a Igreja, tratemos da distinção entre posicionamentos, atitudes e ações por parte, de um lado do clero, pelo outro dos fiéis leigos. Muito se tem escrito sobre o magistério.

---

[4] P. PIERRARD. **História da Igreja**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 111

[5] J. COMBLIN, **O Povo de Deus**.São Paulo: Paulus, 2002. (Temas de atualidade). p. 41-42.

[6] A palavra grega "laicos" (do qual é derivado nossa palavra leigo) tem como significado membro do povo e não contem a conotação de incompetente com status inferior que o conceito apresenta em nossa sociedade (ex.: parteira leiga, ele é leigo nesta matéria...)

Pronunciamentos, atitudes e ações de papas, bispos, religiosos e padres são ressaltadas com freqüência. Mas nem sempre expressam comportamentos e idéias da Igreja como um todo. Muitas vezes, quem não concorda com posições oficiais do magistério é posto de lado ou fora da Igreja, como aconteceu com muitos movimentos de cristãos que ousaram levantar críticas, muitas vezes fundadas, ou discutir equívocos cometidos pela hierarquia. Ao bom cristão não cabia discutir mas obedecer e aceitar.

No decorrer do século XX crescem as experiências de democracia nas organizações estatais e começa-se a resgatar as culturas nativas. O pluralismo não é mais vista como defeito, com acontecia na cristandade, mas como realidade que brota das experiências diferenciadas de vida pelas quais pessoas e povos passam. O ideal da unicidade, que dominou tanto a sociedade civil como as religiões, perde força. O pensamento dialético – muito combatido por todos aqueles que são investidos com poder, porque mina suas ambições e ameaça suas posições acima dos demais – mostrou como a forma de pensar, sentir, interpretar a realidade tem uma ligação profunda com as experiências diversas e contraditórias que as pessoas e grupos humanos vivenciam. Se não houver momentos em que esta diversidade possa ser intercambiada, trocada, discutida, dificilmente se chega a um consenso, a uma síntese que a todos apraz. E neste momento, o argumento da autoridade funciona para a imposição da percepção dos mais fortes sobre "o povo".

Como bem observa J. Comblin [7] a "teologia do povo de Deus foi a grande novidade do Vaticano II". A centralidade deste conceito nos textos oficiais do Concílio se apreende do fato que na Constituição sobre a Igreja [8], o segundo

---

[7] J. COMBLIN, o.c., p. 51.

[8] Constituição dogmática "Lumen Gentium" em Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg O.F.M. Coordenação Geral de Frei Frederico Vier O.F.M. Petrópolis: Vozes. 1971 p. 39-113.

capítulo é a ele dedicado. O esquema medieval dos tratados sobre a Igreja sempre iniciava com a hierarquia antes de falar sobre os leigos. De forma consciente, os Padres conciliares pretendiam quebrar com esta ordem. Antes da hierarquia existe o povo e é em função dele, para servi-lo, que alguns aceitam ser e são consagrados ministros.

A palavra "ministro" – minister em latim – originalmente significa servidor. É o contrário de hiereus (ιερευς), sacerdote. "Hierarquia" é o oposto de ministério. Archein (αρχειν - raiz de arquia) – palavra grega – significa governar, exercer poder. Hierarquia é o governo dos sacerdotes. Ministério é estar a serviço de alguém. Esta diferença, João XXIII e muitos Padres conciliares haviam entendido e colocar o capítulo sobre o povo de Deus antes de tratar do clero, simbolizava dar mais relevo, maior importância e lugar de destaque aos "leigos", aos integrantes ou membros do povo.

O esquema medieval em que duas ordens distintas de cristãos, uma superior, o clero, outra inferior, os leigos, era assim intrinsecamente criticado. Porém, o Concílio não conseguiu soltar-se por completo da ordem medieval, porque retomou no 4º capítulo o discurso sobre os leigos. A ruptura com a visão dicotômica sobre a Igreja não se concretizou. A volta para a Igreja da tradição apostólica não chegou a se completar.

Mesmo assim, a inspiração conciliar permanece viva nas CEBs, que foram suspeitas em determinados momentos de serem contrárias a padres e bispos. Nada é menos verdadeiro. As CEBs consideram estes seus companheiros e conselheiros, porém exigem que elas ,mesmas sejam reconhecidass e respeitadas como povo de Deus, todo ele ministerial, missionário, partícipe do múnus tríplice que Jesus conferiu a sua Igreja: ser profeta (com inserção social e política na sociedade e não separada ou acima do mundo), ser sacerdote (não como casta, mas como dimensão de toda a Igreja ser) e ser rei (com direito a co-responsabilidade na orientação e ordenamento interno da comunidade dos cristãos).

A VEZ DO LAICATO

Dois movimentos paralelos desenvolveram-se no decorrer do século XX dentro da Igreja. A valorização do laicato, não mais como rebanho passivo mas como ator evangelizador autônomo e revestido com responsabilidades próprias constitui-se inspiração central do primeiro. Expressão deste movimento é a Ação Católica (AC) que nasceu na Europa nos anos 1920, primeiro no meio operário, depois em outros meios sociais específicos (mulheres, trabalhadores rurais, estudantes, jovens operários, etc.). No Brasil e no Maranhão, a AC teve um papel importante na área rural (Ação Católica Rural, posteriormente chamada de Ação dos Cristãos no Meio Rural) e na cidade (Ação Católica Operária, que hoje persiste no Movimento dos Trabalhadores Cristãos – MTC). Nestes movimentos, aos padres eram reservados papéis de "assistentes", não de lideranças. Os leigos assumiam as funções dirigentes, o que às vezes resultava em pontos de vista contrários. Lembro-me como no JEC da parte flamenga da Bélgica na década de 1960 se desenvolveu uma forte discussão entre o então assistente, os dirigentes jovens, acerca do caráter do movimento. Toda a discussão girava em torno da questão: era a JEC voltada para a pastoral, sendo promotora, defensora e propulsora de práticas religiosas e de devoções no meio da juventude? Ou era sua vocação a inserção na sociedade com uma ação transformadora, envolvendo posturas críticas frente à sociedade estabelecida. O vínculo e a propagação entre os jovens da prática religiosa era obviamente a perspectiva defendida pelo representante do Magistério.

A segunda onda crítica e emancipatória tomou forma no seio mesmo da hierarquia. Os padres operários, que optaram juntar-se no trabalho fabril e nas lutas operárias, especialmente na França, era uma das expressões deste movimento. Mas também na hierarquia brasileira a renovada percepção aparece, por exemplo, quando em 1952,

sob impulso do padre Helder Câmara, posteriormente bispo auxiliar do Rio de Janeiro, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). "Era um tempo em que tal instituição não era julgada necessária, nem fazia parte da organização oficial da Igreja. Ainda como padre, dom Helder desenvolveu um trabalho extraordinário visando à criação da CNBB." [9] Mesmo contando com o apoio dos núncios e do papa, inicialmente a iniciativa da criação da Conferência era vista com desconfiança, como um movimento que introduzia algo inusitado numa Igreja caracterizada pelo centralismo e interpretada como ato de insurgência.

INICIATIVA DE RENOVAÇÃO NO MARANHÃO

A renovação eclesial conciliar não foi assim, simplesmente uma definição de cima para baixo, da hierarquia para o povo. Até aqui no Maranhão, vários movimentos anteciparam o Concílio, dando expressão ao sopro do Espírito. A Ação Católica especializada era um desses movimentos precursores. A Ação Católica tem raízes distantes no Maranhão. O II Encontro Nacional da Ação Católica Operária (ACO), por exemplo, realizou-se em São Luís no ano de 1962, antes do Concílio. O bispo auxiliar, Dom Fragoso, foi um dos promotores da ACO na arquidiocese de São Luís. E a preocupação com o trabalhador rural, com a educação e a comunicação transparece na instituição de vários organismos e instituições criadas durante o episcopado de dom José Delgado. Confirmam a ação social da Igreja no Maranhão naqueles anos a Missão Intermunicipal Rural Arquidiocesana (MIRA); o Conselho de Obras Paroquiais, de Educação e de Assistência (COPEA); a Ação Social Arquidiocesana (ASA); a Rádio Educadora Rural; a Fundação Universitária do Maranhão (FUMA); o Banco Rural, etc.

---

[9] Agenda Jubileu CNBB 2002.

As Comunidades Eclesiais de Base no Maranhão nascem antes de encerrada o Concílio Vaticano II. "A religiosidade e a catequese do povo do Maranhão já eram sementes bem plantadas quando as CEBs começaram. As rezas, as desobrigas e o zelo pelas capelas em certas regiões anteciparam o início das CEBs. A Ação Católica já dava seus frutos. O trabalho de comunidade encontrou núcleos bem desenvolvidos da ACR (Ação Católica Rural)." [10]

A CONFIRMAÇÃO CONCILIAR

Com a eleição do cardeal Roncali como novo papa, este processo recebeu um impulso inesperado. A opinião geral era que João XXIII seria um papa de transição, sem grandes realizações. Seu pontificado foi realmente de uma duração curta, de 1958 a 1963, mas com um impacto profundo nos rumos da Igreja Ocidental. Além das suas encíclicas Mater et Magistra (Mãe e Professora) e Pacem in Terris (Paz no Mundo), a convocação e o início da realização do II Concílio no Vaticano foi sua iniciativa mais significativa.

A novidade principal que o Concílio Vaticano II introduz na Igreja é a sua redefinição como povo de Deus. Assim, na Constituição sobre a Igreja (Lúmen Gentium, n. 9), os bispos escrevem: "Em qualquer época e em qualquer povo é aceito por Deus todo aquele que O teme e pratica a justiça (cf. At. 10,35). Aprouve contudo a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo..." O texto conciliar faz referência explicitamente à carta 1 Pedro 2,9-10, onde lemos: "...agora vocês são povo de Deus."

O próprio Concílio passou por um processo participativo. Lembro-me como meu pai, que era um homem

---

[10] CLEMENS, Carolina. **É bom lembrar**: um pedacinho da história das CEBs no Maranhão. São Luís: Gráfica Minerva. [19-?].

comum do povo, sem muita formação, porém ativo na paróquia, era convidado a participar de reuniões na casa paroquial onde ele e outros leigos participaram de uma consulta sobre assuntos que seriam tratados no Concílio. Foi certamente um processo inovador.

Muita coisa que o Concílio definiu, até hoje não está sendo exercida pela Igreja. Os documentos do Concílio estão cheios de caminhos e orientações, uma rica mina para a nossa atuação evangelizadora. Por isso, os textos precisam e merecem um estudo e aprofundamento continuado por parte da Igreja.

Na América Latina, as conclusões do Concílio Vaticano II foram concretizadas para o contexto local nas Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979). Na primeira, as CEBs foram apontadas como uma das estratégias de organização da Igreja no continente. Havia já diversas experiências de comunidades de base, entre outras em nosso Estado, um dos seus berços. Em Puebla afirmou-se a opção preferencial pelos pobres, como orientação para os rumos da Igreja. Em 1992 aconteceu a conferência de Santo Domingo, que recua frente aos rumos afirmados nas conferências anteriores e cujo processo organizativo recebeu críticas por causa de forte tendência de intromissão e direcionamento por parte do Vaticano.

COMPROMISSO SOCIAL E POLÍTICO DA IGREJA NO MARANHÃO

Nas décadas de 1960 e 1970, a ação pastoral da Igreja do Maranhão foi fortemente marcada pelo espírito do Concílio. As Igrejas particulares do Maranhão eram reconhecidas como Igrejas engajadas nas lutas sociais e em prol da justiça. Muito contribuíram para isso as comunidades eclesiais de base, que viveram um período de intensa missionaridade e realizaram, a partir de 1970, encontros regionais periódicos. Inicialmente, a partir de 1970, eram chamados de encontros provinciais. O

Maranhão ainda não era regional da CNBB, mas fazia parte de outro regional do Nordeste (do Nordeste 1, depois junto ao Piauí como Nordeste 4). Em 1977/78 foi fundada a Comissão Pastoral da Terra, que enfrenta até hoje a conflituosa realidade do campo. A CPT foi durante muitos anos referência para diversas lutas no campo e na cidade: a luta pela meia passagem dos estudantes; o Movimento contra a Carestia; a defesa dos migrantes que, expulsos do interior, ocupavam áreas e terrenos baldios em São Luís. Vale trazer na nossa memória os três pequenos (de estatura) mas grandes (de testemunho e ardor social) bispos, que animaram as Igrejas maranhenses de Bacabal, Balsas e Cândido Mendes (hoje Zé Doca) nestes anos difíceis de perseguições e mortes: dom Pascásio Rettler, dom Rino Carlesi e dom Guido Casulo.

O testemunho de martírio e luta da Igreja maranhense marcou o 4º Encontro das CEBs em itaici (1982). Mais da metade da delegação tinha sido vítima de prisão, perseguição ou tortura. E as lutas que os trabalhadores rurais, as mulheres e os pescadores, componentes do grupo, enfrentavam, impressionou as delegações dos outros Estados. Por causa disso, no encontro as comunidades do Estado são escolhidas para coordenar o 5º Encontro em Canindé (1985). Enquanto a equipe do Maranhão ficou responsável pelo conteúdo, o Ceará assumiu a responsabilidade sobre a organização.

Quando em 1996, o Governo do Estado junto com o Conselho Estadual de Saúde organiza a III Conferência Estadual de Saúde, o arcebispo de São Luís é convidado para a abertura porque a Igreja é avaliada como importante sujeito nas lutas sociais.

Este caráter da nossa Igreja ainda pode ser reconhecida nas cartas dos bispos do Maranhão de 2001 e de 2002 e nas suas responsabilidades nacionais, acompanhando o CIMI, a CPT e a Caritas.

Na segunda metade da década de 1980, novos movimentos religiosos leigos surgirão na Igreja do Brasil e

também do Maranhão. Focolares, Renovação Carismática, neo-catecumenato são trazidas de fora e suspeita-se com a intenção de neutralizar a ação renovadora das CEBs.

Fazer opção por um dos modos de pertencer à Igreja implica em pensar e agir diferente! Não dá no mesmo, militar nas CEBs e pastorais sociais ou vincular-se a movimentos espirituais. A concepção sobre o ser cristão e sobre o ser da Igreja não são iguais. Porém, todos se sentem Igreja! Para nós, é uma indagação importante: como tratar estas diferenças? Que visão sobre o papel da Igreja, estilos de liturgia, relação com a hierarquia, novos ministérios, etc. cultivamos? Que significados ou formas novas podem assumir a catequese, os templos, as igrejas, os adereços? Será que a predominância da cultura imperial romana ainda condiz com as formas de celebração e organização necessários ao espírito do nosso tempo e num continente com traços culturais indígenas e afro-descendentes?

Esta Igreja deve buscar novas formas de organização, adequadas à realidade e à cultura local e atual, que exigem presença crítica, entusiasmo, abertura também para receber críticas. Ter amor à Igreja implica preocupar-se pela sua significação social. Crer na Santa Igreja é acreditar que ela representa algo de importante para a sociedade, para o nosso tempo. Às vezes é necessário exercer pressão para que a voz de todos seja ouvida.

Apresentam-se ainda vários desafios, dos quais podemos ressaltar alguns: numa cultura individualista, defender e praticar o coletivo; num mundo monopolizado pelo modo americano (estadunidense) de viver, defender as contraculturas; num mundo marcado pelo pensamento único, respeitar o pluralismo; num mundo marcado por violências, promover a paz.

A Assembléia do Povo de Deus (APD), realizada no decorrer dos anos 2003/2004 mostrou o desejo, as possibilidades e algumas direções em que a Igreja pode caminhar se quiser intensificar a prática de viver como

povo de Deus. Os seus anseios são expressos pelas comunidades nos diversos relatórios diocesanos e sistematizados na "Síntese Regional"[11]. Na Assembléia Regional de Pastoral, realizada em Barra do Corda (março de 2004), a partir das orientações da APD, foi elaborada o seguinte objetivo para a atuação futura da Igreja maranhense, que expressa claramente a intenção de dar continuidade na busca de uma Igreja encarnada, libertadora, celebrativa, missionária, aberta, dialogal, ecumênica.

> Fiéis ao Deus dos pobres e aos pobres de Deus, optamos por uma Igreja que a partir do anúncio e seguimento de Jesus Cristo, caminho, verdade e vida, nos seus diversos níveis e instâncias, vive o espírito das CEBs;
> celebra e liga a fé com a vida;
> é povo de Deus no qual ninguém se sinta excluído;
> é ministerial e descentraliza poder e tarefas;
> é missionária, profética e samaritana;
> está comprometida com o social e promove a partilha;
> acolhe e se abre ao outro, ao diferente, é ecumênica..

---

[11] Esta Sintese Regional é publicada no 2º volume da série Regional Nordeste 5 da CNBB: Assembléia do Povo de Deus: processo de construção do 4º Plano Pastoral da Igreja do Maranhão. São Luís: Regional Nordeste 5 da CNBB, 2004.

REFERÊNCIAS

Agenda Jubileu CNBB 2002.

ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. **Cristianismo**: 2000 anos de caminhada. Coleção: Igreja na história. São Paulo: Paulinas, 1996.

REGIONAL NORDESTE 5 DA CNBB. **Assembléia do povo de Deus: processo de construção do 4º Plano Pastoral da Igreja do Maranhão**. Série Regional Nordeste 5 da CNBB, n. 2. São Luís: Regional Nordeste 5 da CNBB, 2004.

COMBLIN, José. **O povo de Deus**. (Temas de atualidade). São Paulo: Paulus, 2002.

CLEMENS, Carolina. **É bom lembrar**: um pedacinho da história das CEB's no Maranhão. São Luís: Gráfica Minerva, [198?].

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, decretos, declarações.** 5. ed. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg O.F.M. Coordenação Geral de Frei Frederico Vier O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1971.

GUTIEREZ, Exequiel Rivas. **De Leão XIII a João Paulo II**: cem anos de doutrina social da Igreja. Tradução de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995. (Coleção Sociologia atual).

INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). **Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002)**: jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003.

RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** Tradução de Neroaldo Pontes de Azevedo; revisão de Luiz Antônio Miranda. São Paulo: Paulinas, 1982. (Coleção Estudos e Debates Latino-Americanos).

CIÊNCIA NORMAL EM KUHN:
a atividade científica sob a batuta de um paradigma

*Janilson José Alves Viégas**

RESUMO

Caracterização da ciência normal em Kuhn como atividade de pesquisa que se desenvolve estavelmente, baseada nos resultados obtidos pelas tradições (paradigmas), a partir das quais uma determinada comunidade científica por um certo período de tempo reconhece a capacidade e a possibilidade de construir os fundamentos de sua prática científica.

Palavras-chave: Kuhn. Ciência Normal. Paradigma. Comunidade Científica. Quebra-cabeça.

ABSTRACT

Approach of normal science in Kuhn as research activity stably developed, basead on results obtained by traditions (paradigms), from wich a determined scientific community acknowledges the capacity and the possibility of building the foundations of its scientific practice by a certain period of time.

Key-words: Kuhn. Normal Science. Paradigm. Scientific Comummunity. Puzzle.

1 INTRODUÇÃO

Assim como uma comunidade religiosa pode ser reconhecida pelos seus dogmas especificos em que

* Mestre em Filosofia – UFBP.

acredita, ou como um partido político agrega seus membros em torno de valores e finalidades específicas, da mesma forma é uma teoria paradigmática que institui uma comunidade científica que, por força e no interior dos temas paradigmáticos, realiza o que Kuhn chama de ciência normal.

Portanto, para Kuhn (1998, p.29), ciência normal significa:

> [...] a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas, durante algum tempo, por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior.

Tais realizações científicas, são os próprios paradigmas. E para Kuhn, há uma necessária e estreita relação entre paradigma e ciência normal, o que nos permite afirmar que ciência normal é aquela realizada pela comunidade científica enquanto encarregada de efetivar as promessas de sucesso oferecidas pelo paradigma. Há, ainda, uma relação muito próxima que se verifica entre comunidade científica e ciência normal. Kuhn entende a comunidade científica como sendo composta pelos praticantes de uma especialidade científica. Estes foram submetidos a uma iniciação profissional e a uma educação similares, numa extensão sem paralelos, na maioria das outras disciplinas. Neste processo absorveram a mesma literatura técnica e delas retiraram muitas das mesmas lições e exemplos.

Daí entendermos a "ciência normal" como uma tentativa esforçada e até mesmo devotada de apreender a natureza e os fenômenos dentro dos quadros conceituais que são fornecidos pela educação profissional dos jovens cientistas, que desde cedo são treinados e educados dentro

de um padrão cultural comum; é neste sentido que "ciência normal" é entendida por Kuhn como a pesquisa que se desenvolve estavelmente baseada nos resultados obtidos pelas tradições, e a partir das quais uma determinada comunidade científica, por certo período de tempo, reconhece a capacidade e a possibilidade de constituir os fundamentos de sua prática científica.

2 CIÊNCIA NORMAL

A ciência normal é a condição normal da ciência, e se constitui, portanto, a partir de uma tradição intelectual comum na qual os praticantes da pesquisa científica são introduzidos desde jovens.

Assim, a ciência normal se realiza na aplicação dos conhecimentos e dos fatos que o paradigma relaciona e apresenta como relevantes. Significa que a pesquisa normal não é nada mais que a efetivação do paradigma, que consiste em ajuste dos fatos às predições do mesmo. Na ciência normal a pesquisa já parte do pressuposto de que as respostas e soluções dos problemas são possíveis. É por essa razão que Kuhn compara a atividade do cientista normal com a montagem de um jogo de quebra-cabeças, que o jogador sabe que a solução existe, porém se não consegue, o fracasso é seu. Em Kuhn, quebra-cabeças é uma categoria particular de problemas que serve para testar a capacidade e a habilidade do cientista na resolução de enigmas. Isto é, ciência normal é a solução de problemas definidos pelo paradigma; se a solução não ocorre a um determinado investigador, o fracasso não é uma inadequação do paradigma, mas sim do pesquisador.

Outro aspecto relevante que caracteriza a ciência normal é que ela se evidencia como um processo cumulativo. Na ciência normal podem ser construídos instrumentos novos e mais potentes, os conceitos e as medidas podem ser precisados, como também as teorias podem ser alargadas.

Isso denota, na pesquisa normal, uma preocupação constante em ajustar e, relacionar sempre mais os fatos aos paradigmas, ou seja, o objetivo da ciência normal não é criar novidades nem inventar novas teorias, mas sim enfatizar a adequação e a precisão do paradigma. O pesquisador, ao buscar soluções para um determinado quebra-cabeça, testa várias opções na tentativa de uma solução, rejeitando aquelas que não produzem os resultados desejados; ao fazer isso o cientista está, portanto, praticando a ciência normal. Vejamos agora como e que a ciência normal se constitui e qual a sua natureza.

Para Kuhn, como já evidenciamos anteriormente, ciência normal significa todas aquelas pesquisas realizadas com base em uma ou mais realizações científicas do passado. Tais realizações científicas são admitidas por algum tempo como legítimas por uma comunidade científica exclusiva, que terá nas realizações científicas do passado os pilares que fundamentarão toda a prática científica posterior. E, de acordo com Kuhn, essas realizações científicas do passado são transmitidas às gerações seguintes pelos manuais científicos elementares e avançados.

Tais manuais têm o papel de expor toda a tradição teórica, bem como ilustrar as aplicações que foram bem sucedidas na história. E que, por isso, desempenharam uma tarefa pioneira nos "*caminhos*" que levaram à ciência normal.

Assim podemos conferir nas palavras de Kuhn (1998, p.30):

> [...] muitos dos clássicos famosos da ciência desempenham uma função similar. *A Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* e a *Óptica* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier e a *Geologia* de Lyell - esses e muitos outros trabalhos serviram, por algum tempo, para

> definir implicitamente os problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa para gerações posteriores de praticantes da ciência.

Esses clássicos da história da ciência, conforme Kuhn, constituíram-se em embriões que levaram ao nascimento da ciência normal, porque possuíam em comum duas características fundamentais:

- suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científica dissimilares;
- simultaneamente, suas realizações eram suficientemente abertas para deixar toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência.

Foram essas realizações científicas do passado, que partilhavam essas duas características descritas a pouco, que Kuhn denominou de paradigmas. Um termo que passaria a estar em estreita relação com aquilo que Kuhn chamaria de ciência normal e que passara a fornecer, a esta última, instrumentos e modelos a partir dos quais brotariam "[...] as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica." (KUHN, 1998, p.30).

Foram as teorias paradigmáticas, que passaram a ser formuladas ao longo da história, como por exemplo: a Astronomia ptolomaica (ou copernicana), a Dinâmica aristotélica (ou newtoniana), Ótica Corpuscular (ou Ótica Ondulatória), bem como a teoria da evolução de Darwin ou a teoria da relatividade de Einstein, que prepararam o estudante em torno de uma formação comum para poder ser membro de uma comunidade específica de cientistas.

Seguindo os exemplos apresentados por Kuhn, entenderemos melhor os "*caminhos*" que conduzem à ciência normal.

Segundo Kuhn (1998, p.31):

> Os manuais atuais de Física ensinam ao estudante que a luz é composta de fótons, isto é, entidades quântico-mecânicas que exibem algumas características de ondas e outras de partículas. A pesquisa é realizada de acordo com este ensinamento, ou melhor, de acordo com as caracterizações matemáticas mais elaboradas a partir das quais é derivada esta verbalização usual.

Porém, para Kuhn, nem sempre foi assim. Esta caracterização da luz como entidade quântico-mecânica é bastante recente. E antes de ter sido tematizada e " [...] desenvolvida por Planck, Einstein e outros, no começo deste século [...]" (KUHN, 1998, p.31), no século XIX, um século antes, a Física ensinava que a luz era um movimento ondulatório transversal, concepção que teve sua origem nos escritos de Young e Fresnel. E durante o século XVIII, o paradigma que guiava a óptica era o paradigma newtoniano que, por sua vez, ensinava que a luz era composta de corpúsculos de matéria.

É, portanto, após a mudança de um paradigma para outro que se define o novo período de ciência normal.

Assim ilustra o texto a seguir, (KUHN, 1998, p.32):

> Essas transformações de paradigmas da Óptica Física são revoluções científicas e a transição sucessiva de um paradigma a outro, por meio de uma revolução, é o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida.

Vê-se, portanto, de acordo com a leitura de Kuhn, que em épocas diferentes, escolas e teorias diferentes deram contribuições expressivas ao corpo de conceitos, valores, instrumentos e técnicas de onde a ciência, como atividade de pesquisa amadurecida, extrai seus paradigmas.

Para entendermos melhor como se dá esse "*caminhar*" que leva à ciência normal seguiremos mais um exemplo que serve de roteiro para clarificar o itinerário percorrido pelos cientistas para chegar a um paradigma e conseqüentemente à ciência normal.

> A história da pesquisa elétrica na primeira metade do século XVIII proporciona um exemplo mais concreto e melhor conhecido da maneira como uma ciência se desenvolve antes de adquirir seu primeiro paradigma universalmente aceito. (KUHN, 1998, p.33).

Conforme Kuhn, no século XVIII havia tantas concepções sobre a natureza dos fenômenos elétricos quantos eram os pesquisadores dessa época. E todos os seus conceitos possuíam características comuns. Eram, de uma forma ou de outra, derivados de uma versão da filosofia mecânico-corpuscular que guiava as pesquisas científicas desse período.

Mas, embora essas concepções sobre a natureza da eletricidade fossem fruto de experiências concretas e propiciassem a interpretação dos mesmos fenômenos elétricos e os pesquisadores conhecessem os trabalhos uns dos outros, mesmo assim "suas teorias não tinham mais que uma semelhança de família" (KUHN, 1998, p.34), mas não possuíam um paradigma comum.

Nesse período, haviam concepções diferentes: "Um primeiro grupo de teorias, seguindo a prática do século XVII, considerava a atração e a geração por fricção como

os fenômenos elétricos fundamentais." (KUHN, 1998, p.34).

Outro grupo considerava, por sua vez, a atração e a repulsão como manifestação elementar da eletricidade e mudaram suas teorias e pesquisas em função dessa concepção; um terceiro grupo tentou interpretar o fenômeno elétrico como "[...] 'fluido' que podia circular através de condutores do que como um 'eflúvio' que emanasse de não condutores." (KUHN, 1998, p.34).

Todavia, esse terceiro grupo não conseguiu conciliar sua teoria com os problemas causados pelos efeitos dos fenômenos da atração e da repulsão.

Contudo, nos afirma Kuhn:

> Somente através dos trabalhos de Franklin e de seus sucessores imediatos surgiu uma teoria capaz de dar conta com quase igual facilidade, de aproximadamente todos esses efeitos. Em vista disso, essa teoria podia e de fato realmente proporcionou um paradigma comum para a pesquisa de uma geração subseqüente de 'eletricistas'. (1998, p.34-35).

Kuhn entende que, excetuando-se as áreas como a matemática e a astronomia, cujos "[...] primeiros paradigmas estáveis datam da pré-história, e também aquelas, como a Bioquímica, que surgiu da divisão e combinação de especialidades já amadurecidas [...]" (1998, p.35) todas as outras situações, a exemplo das que descrevi anteriormente, são modelos historicamente típicos dos "caminhos" percorridos para se desembocar na ciência normal.

Kuhn afirma que desacordos fundamentais como os que vimos sobre a natureza da luz e da eletricidade também existiram com relação ao estudo do movimento antes de Aristóteles, assim como da estática, do calor, da química e da geologia histórica antes de Arquimedes, Black, Boyle

e Hutton, respectivamente. As próprias palavras de Kuhn nos dão o testemunho de como é difícil o caminho da ciência extraordinária que dá acesso à ciência normal: "[...] a história sugere que a estrada para um consenso estável na pesquisa é extraordinariamente árdua." (1998, p.35).

Talvez seja essa a razão pela qual Kuhn é levado a afirmar que muitas áreas como a Biologia e, em especial, o estudo da hereditariedade, só recentemente adquiriram seus paradigmas universalmente válidos.

E com relação às ciências humanas, Kuhn é ainda mais contundente, para ele, "[...] permanece em aberto a questão a respeito de que áreas da ciência social já adquiriram tais paradigmas [...]" (1998, p.35).

O que passamos a entender após a leitura de Kuhn é que a ciência amadurecida ou ciência normal tem como condição de possibilidade o pressuposto que: "Nenhuma história natural pode ser interpretada na ausência de pelo menos algum corpo implícito de crenças metodológicas e teóricas interligadas que permita a seleção, avaliação e a crítica." (1998, p.37).

Fica evidente, desse modo, que em Kuhn sem paradigma não há ciência normal. Só será possível a ciência normal na medida em que um determinado grupo ou comunidade científica estabelece um paradigma para resolver seus problemas fundamentais.

Vejamos o texto seguinte:

> Em algum momento entre 1740 e 1780, os eletricistas tornaram-se capazes de, pela primeira vez, dar por estabelecidos os fundamentos de seu campo de estudo. Daí para frente, orientaram-se para problemas mais recônditos e concretos e passaram cada vez mais a relatar os resultados de seus trabalhos em artigos endereçados a outros eletricistas, ao invés de em livros

> endereçados ao mundo instruído em geral. Alcançaram, como grupo, o que fora obtido pelos astrônomos na Antiguidade, pelos estudantes do movimento da Idade Média, pela Óptica Física no século XVII e pela Geologia Histórica nos princípios do século XIX. Elaboraram um paradigma capaz de orientar as pesquisas de todo o grupo. Se não se tem o poder de considerar os eventos retrospectivamente, torna-se difícil encontrar outro critério que revele tão claramente que um campo de estudos tornou-se uma ciência. (KUHN, 1998, p.42).

Esse texto de Kuhn mostra-nos que somente no momento em que um grupo de cientistas encontra um paradigma universalmente reconhecido é que suas atividades poderão ser entendidas como científicas.

Segundo Kuhn, estar de posse de um paradigma é estar de posse dos instrumentos que possibilitam a ciência normal.

Além de todo esse itinerário histórico que constitui as fases de preparação para a ciência normal, que outros fatores contribuem ainda na formação dos iniciantes que caminham em direção à ciência normal?

Nos caminhos que conduzem à ciência, os estudiosos, além de assimilarem toda uma constelação teórica, isto é, uma tradição cultural comum (paradigma) e de se aperfeiçoarem em técnicas específicas, ainda entram em contacto com uma outra fonte de saber, que é aquilo que, no Posfácio de *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn chama de conhecimento tácito ou intuição.

Trata-se de uma espécie de saber não-pronunciado ou explicitamente formulado, que se transmite naturalmente do professor para o aluno, sem que o processo lhes seja consciente. Tal conhecimento tácito fundamenta-se na interiorização de determinadas formas sociais de

comportamento e no desenvolvimento de uma determinada postura mental.

Esse conhecimento tácito, tal como entende Kuhn, possibilita a adesão a um conjunto de hábitos que são necessários para o trabalho científico bem sucedido. Esses hábitos, adquiridos pela tradição, muitas vezes não admitem críticas nem são postos em discussão, uma vez que não é esta a tarefa principal da "ciência normal".

Estabelecidos os caminhos que nos levaram a entender como se constitui a ciência normal, poderíamos perguntar: mas qual é a sua natureza ou a sua condição própria ?

Diremos que a natureza e a principal tarefa da ciência normal se evidencia no esforço devotado dos cientistas em realizar e atualizar sempre mais as promessas do paradigma.

Não é outra a inferência que podemos tirar do texto de Kuhn (1998, p.44):

> [...] na ciência, um paradigma raramente é susceptível de reprodução. Tal como uma decisão judicial aceita no direito costumeiro, o paradigma é um objeto a ser melhor articulado e precisado em condições novas ou mais rigorosas.

Em Kuhn, a natureza da ciência normal, isto é, a sua essência ou a sua condição própria, assim como o seu objeto real se identificam com o esforço constante por parte dos cientistas em completar no paradigma aquilo que ainda lhe falta e na procura de articular e enquadrar sempre mais a natureza ao paradigma.

A condição natural da ciência normal é tornar possivel o sucesso do paradigma. O trecho a seguir ilustra melhor essa questão:

> De inicio, o sucesso de um paradigma – seja

> a análise aristotélica do movimento, os cálculos ptolomaicos das posições planetárias, o emprego da balança por Lavoisier ou a matematização do campo eletromagnético por Maxwell – é, em grande parte, uma promessa de sucesso que pode ser descoberta em exemplos selecionados e ainda incompletos. A ciência normal consiste na atualização dessa promessa, atualização que se obtém ampliando-se o conhecimento daqueles fatos que o paradigma apresenta como particularmente relevantes, aumentando-se a correlação entre esses fatos e as predições do paradigma e articulando-se ainda mais o próprio paradigma. (KUHN, 1998, p.44).

Segundo Kuhn, poucos dos que não trabalham com uma ciência amadurecida percebem a "*faxina*" necessária após o estabelecimento do paradigma ou o fascínio na execução desse trabalho. Para ele a maioria dos cientistas, durante toda a sua carreira, ocupa-se com operações de limpeza. Elas constituem o que chamou de ciência normal.

É esse trabalho de limpeza e de articulação do paradigma com suas predições que Kuhn identifica como uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites pré-estabelecidos e " [...] relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma." (1998, p.45).

A ciência normal, do modo como é descrita por Kuhn, "[...] está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma." (1998, p.45).

Portanto, é essa a razão pela qual Kuhn enfatiza categoricamente: "A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômenos; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma freqüentemente nem são vistos." (1998, p.45).

- harmonização dos fatos com a teoria e;
- articulação de teoria com os fatos.

A relação intrínseca entre a pesquisa normal e o paradigma é que determina a essência e a natureza da ciência propriamente dita e KUHN (1998, p.55), enfatiza essa relação de modo categórico: "[...] o trabalho orientado por um paradigma só pode ser conduzido dessa maneira. Abandonar o paradigma é deixar de praticar a Ciência que este define".

Conforme enfatiza Kuhn (1998, p.60), somente aquilo que o paradigma prevê é que se constitui como: "[...] os únicos problemas que a comunidade admitirá como científicos ou encorajará seus membros a resolver." O paradigma é tão determinante em Kuhn (1998, p.60) a ponto de poder até mesmo:

> [...] afastar uma comunidade daqueles problemas sociais relevantes que não são redutíveis à forma de quebra-cabeças, pois não podem ser enunciados nos termos compatíveis com os instrumentos e conceitos proporcionados pelo paradigma.

Portanto, o que dá convicção e incita o cientista a trabalhar na construção da ciência normal é a persuasão íntima "[...] de que, se for suficientemente habilidoso, conseguirá resolver um quebra-cabeça que ninguém até então resolveu ou, pelo menos, não resolveu tão bem." (KUHN, 1998, p.61).

Historicamente, "Muitos dos grandes espíritos científicos dedicaram toda a sua atenção profissional." (KUHN, 1998, p.61), a atividades complexas na tentativa de resolução de quebra-cabeças científicos.

Na ciência normal, tal como entende KUHN (1998, p.59):

> Quebra-cabeça indica, no sentido corriqueiro em que empregamos o termo, aquela categoria particular de problemas que servem para testar nossa engenhosidade ou habilidade, na resolução de problemas.

E o critério que funciona para indicar um bom quebra-cabeça na ciência normal é a certeza de que este possui previamente a sua solução assegurada. Mas para ser caracterizado como quebra-cabeça não basta a um problema ter solução assegurada. "Deve obedecer a regras que limitam tanto a natureza das soluções aceitáveis como os passos necessários para obtê-las." (KUHN, 1998, p.61).

Na ciência normal, quando as regras, as leis e teorias científicas são aceitos passam a auxiliar na "[...] formulação de quebra-cabeças e na limitação das soluções aceitáveis." (KUHN, 1998, p.63).

Kuhn verificou na história da Ciência que, no período de vigência de um paradigma. Os conceitos, os enunciados e as leis científicas fornecidos pelo mesmo funcionam como regras que auxiliam tanto na formulação quanto na resolução de quebra-cabeças.

> Por exemplo, as leis de Newton desempenharam tais funções durante os séculos XVIII e XIX. Enquanto essa situação perdurou, a quantidade de matéria foi uma categoria ontológia fundamental para os fisicos e as forças que atuam entre pedaços de matéria constituiram-se num dos tópicos dominantes para a pesquisa. Na Química, as leis das proporções fixas e definidas tiveram, durante muito tempo, uma importância equivalente ¾ para estabelecer o problema dos pesos atômicos, fixar os resultados admissíveis das análises

> químicas e informar aos químicos o que eram os átomos e as moléculas, os compostos e as misturas. (KUHN, 1998, p.63-64).

Em Kuhn, a ciência normal se revela como resolução de quebra-cabeça porque a comunidade científica possui em comum uma extensa rede de compromissos em torno dos conceitos, teorias, métodos, instrumentos e valores que lhe servem de base instrumental e teórica para resolver os enigmas da natureza.

Kuhn (1998, p.65-66) assim nos assegura:

> Esses compromissos proporcionam ao praticante de uma especialidade amadurecida, regras que lhe revelam a natureza do mundo e de sua ciência, permitindo-lhe assim concentrar-se com segurança nos problemas esotéricos definidos por tais regras e pelos conhecimentos existentes.

3 A CIÊNCIA NORMAL COMO PROGRESSO CIENTÍFICO CUMULATIVO

No quarto volume das *Atas do Colóquio Internacional sobre Filosofia das Ciências* realizado em Londres (1965), Kuhn afirma que tanto ele quanto Popper rejeitam "[...] O parecer que a ciência progride por acumulação" (KUHN *apud* MUSGRAVE; LAKATOS, 1979, p.6), confirmando que ambos enfatizam o processo revolucionário por meio do qual "[...] uma teoria mais antiga é rejeitada e substituída por uma nova teoria, incompatível com a anterior." (KUHN *apud* MUSGRAVE; LAKATOS, 1979, p.6).

Todavia, em sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn se contrapõe claramente ao pensamento de Popper ao rejeitar a idéia de que a ciência se desenvolve

através de continuas refutações como prevê a teoria popperiana.

Em Kuhn, de modo contrário, a ciência progride graças a uma tradição intelectual comum, que é representada pelas realizações científicas do passado, que ele denomina de paradigma. O paradigma é, na verdade, uma visão de mundo expressa em uma teoria que, por sua vez, agrupará uma comunidade científica em torno de uma perspectiva única que, utilizando os mesmos valores, crenças, técnicas e instrumentos, desenvolverão atividades científicas duradouras, que Kuhn conceitua como ciência normal ou ciência madura.

E nas fases chamadas "*normais*" da ciência, um determinado paradigma, a física Newtoniana, por exemplo, serve para auxiliar a comunidade científica na resolução de quebra-cabeças (problemas e enigmas) e o progresso na ciência se torna possível através das acumulações de descobertas.

Neste aspecto, a ciência normal portanto, é cumulativa, constroem-se instrumentos mais potentes, efetuam-se medidas mais exatas, precisam-se os conceitos da teoria, amplia-se a teoria a outros campos e o cientista normal não procura a novidade.

Sob a hegemonia de um paradigma estabelecido concretamente, a ciência normal caminha como um empreendimento relativamente tranqüilo, onde cada cientista habilidosamente procura encaixar a "*peça do jogo*" no local adequado para que o quebra-cabeça seja montado com sucesso.

Preocupado em aprimorar e adequar de maneira sempre mais precisa o paradigma aos fenômenos, o cientista faz da ciência normal uma atividade desprovida de senso crítico: "[...] apenas quando precisam escolher entre teorias concorrentes, os cientistas se comportam como filósofos." (KUHN *apud* MUSGRAVE; LAKATOS, 1979,p.12).

Isso significa que somente quando devem escolher e decidir entre valores opostos e entre teorias e métodos

diferentes é que os cientistas empreendem uma análise crítica em torno de seus trabalhos.

Quando a comunidade científica possui um paradigma comum e bem definido, seus membros não precisam mais perder tempo reexaminando seus fundamentos, mas uma vez de posse de um paradigma definitivo, este:

> [...] permite a seus membros concentrarem-se exclusivamente nos fenômenos mais esotéricos e sutis que lhes interessam. Inevitavelmente isso aumenta tanto a competência como a eficácia com as quais o grupo como um todo resolve novos problemas. (KUHN, 1998, p.205-206).

Desse modo, no estado de ciência normal, a comunidade científica se revela como um instrumento "[...] imensamente eficiente para resolver problemas ou quebra-cabeças definidos por seu paradigma." (KUHN, 1998, p.208).

A ciência normal, ao procurar resolver os enigmas, "*se desenvolve em termos de profundidade*" e o progresso na pesquisa se caracteriza por uma compreensão sempre mais refinada e detalhada da natureza.

É essa compreensão refinada e detalhada dos fenômenos dentro dos quadros da pesquisa normal que caracteriza a evolução e o progresso na ciência. Embora Kuhn sugira que o progresso científico na ciência normal não signifique necessariamente progresso em direção a algo ou em direção a uma verdade, ele admite que o progresso, enquanto atividade de aprofundamento e aprimoramento de uma teoria paradigmática, só é possível dentro dos quadros da ciência normal.

4 CONCLUSÃO

Em Kuhn, a ciência normal é na verdade a ciência propriamente dita, enquanto atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças; é um empreendimento

altamente cumulativo, extremamente bem sucedido no que toca ao seu objetivo, a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico.

É sob a regência de um determinado paradigma, o paradigma Aristotélico ou Newtoniano, por exemplo, que uma comunidade científica após aderir aos seus compromissos e valores, passa a dispender de todo o esforço possível e necessário para enquadrar a natureza e seus fenômenos dentro da perspectiva e da visão de mundo que paradigma possibilita.

É sob a hegeminia de um paradigma que a comunidade científica produzirá a ciência. Por sua vez, é essa ciência guiada e direcionada por um paradigma que Kuhn chamou de "*ciência normal*", que é no seu entendimento um empreendimento humano com uma historicidade e portanto sujeito a determinações externas de ordem social, psicológica e filosófica.

REFERÊNCIAS

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5.ed. São Paulo:Perspectiva, 1998.

___. Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa? In: ___. LAKATOS, Imre, MUSGRAVE, Alan. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento.** São Paulo: Cultrix, [19-?].

___. Reflexões sobre os meus críticos. In: LAKATOS, Imre, MUSGRAVE, Alan. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Cultrix, [19-?].

___. Reconsiderações acerca dos paradigmas: In: ___. **A tensão essencial.** Lisboa: Edições 70, 1977.

____. **The road since structure**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

____. **A tensão essencial.** Lisboa: Edições 70, 1977.

POPPER, Karl Raymund. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1993.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea.** São Paulo: EPU/EDUSP, 1977, 2v.

A CARTA APOSTÓLICA:
fides et ratio

Pe. João Pilotti, PSDP *

RESUMO

Diante dos graves problemas da indiferença e da apatia da mulher o do homem do nosso tempo pelas questões doutrinais e por seus respectivos porta-vozes o Magistério da Igreja, através de seu representante máximo, o Papa João Paulo II, em 1998 lançou a Encíclica *Fides et Ratio*. O presente artigo procura fomentar nos leitores o interesse pela perene questão da relação entre "Fé e Razão" e suas implicâncias. Por uma concepção errônea, particularmente incrementada pelos filósofos da era moderna, procurou-se por todos os meios possíveis declarar a "morte de Deus" e o início da era da razão, quem sabe, agora "livre" do "tabu religioso". O documento em foco é assim estruturado: após breve introdução é apresentada a questão central; ou seja, a razão e a procura da verdade. A seguir focaliza os destinatários da encíclica e a estrutura do documento papal. Por fim são apresentados alguns enfoques: a razão natural e seu alcance; o dinamismo do documento; conotações com Malebranche?; o problema do individualismo moderno. O artigo visa contribuir com os leitores do documento, oferecendo-lhe algumas chaves de leitura do mesmo e estimular o interesse pela sempre emergente questão da relação entre Fé e Razão.

Palavras-chave: Fé. Razão. Verdade. Procura. Revelação. Doutrina. Indiferença. Complementaridade.

ABSTRACT

Before the serious problems of indifference and apathy of both women

---

* Mestre em Teologia Sistemática – PUCRS.
Professor do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA.

and men of our time as regards doctrinal questions and by their respective spokeswomen and spokesmen, teaching of church, by means of its greatest representative, Pope John Paul II, published Fides et Ratio Encyclic in 1998.This article tries to foment in readers the interest by the perennial question of relationship between " Faith and Reason" and their implications. Due to a mistaken conception, specially developed by philosophers of modern age, it was tried by all possible means to declare " God's death" and the beginning of reason age, who knows now " free" of "religious taboo". The document in focus has the following structure: after a short introduction the central question is shown, that is to say, reason and the search of truth. Then it focus the addresees of the encyclic and the structure of Pope's document. Finally some approaches are presented: natural reason and its reach; document's dynamism; connotations with Malebranche? the problem of modern individualism. The article intends to contribute with readers of the document offering them some reading keys of it, and to stimulate the interest by the always emergent question of relation between Faith and Reason.

Key-words: Faith. Reason. Truth. Search. Revelation. Doctrine. Indifference. Complementarity.

1 INTRODUÇÃO

O Papa João Paulo II é o grande apóstolo das multidões, que procura acompanhar a vertiginosa mobilidade em que entrou o homem da sociedade pós-moderna. É tido também como o apóstolo da globalização da verdade quando manifesta-se solidário nas relações entre dogma e ciência, entre fé e razão[1], ao evidenciar o caráter holístico do ser

---

[1] JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998. Esta carta em seu conteúdo principal visa esclarecer a Verdade diante da razão e da fé (homem e Deus). Tal conteúdo tem elementos filosóficos que se projetam para além do mundo fisico, entrando assim no mundo da metafisica. Seu autor, João Paulo II, tem a alma filosófica, ama a arte, é discípulo do filósofo Lagrange (tomista), é político e sociólogo. A *Fides et Ratio* (1998) é a seqüência da *Veritatis Splendor* (1993), vem, portanto, de cinco anos de preparação e tem como seus colaboradores mais próximos o Cardeal Ratzinger, Maritain, Congar e Paulo VI. O documento é de estilo condensado, portanto não fácil à leitura.

cristão envolvendo a lei – mandamentos - e todos os já conhecidos acréscimos da Igreja.

O pragmatismo e o individualismo caracterizam o nosso tempo deixando o batizado a ponto de quem se acha no direito de escolher o seu menu religioso: seguir o Papa, visitar santuários, viagens turísticas por lugares sagrados, freqüentar grupos e comunidades esotérica ou de experiências religiosas mistas, prontos a ignorar dogmas e interditos por não possuírem o sentido de obediência e pertença.

Nos últimos cinqüenta anos, houve uma perda significativa em campo católico da submissão e da audiência dos fiéis à doutrina e a seus representantes e porta-vozes mais significativos, até mesmo o Papa. Como resolver o problema? O tempo das imposições e das excomunhões não é conveniente que seja reanimado. A mentalidade hodierna é bem outra, e um tal método surtiria mais desgaste eclesial e um surto ainda maior de indiferença e antipatias, sem contar as reações globalizantes promovidas e propagadas pelos meios de comunicação.

Hoje existe, dentro e fora do catolicismo, um sortilégio de "pro-postas" e "res-postas" às crises existenciais do homem moderno. À Igreja, no limiar deste milênio "resta o investimento mais intelectual, muito tradicional no passado, numa razão aberta ao transcendente, à fé religiosa suscetível de aprofundamentos teológicos. Caminho árduo que este Papa não podia evitar, como São Paulo não podia evitar confrontar-se com a cultura grega".[2]

Podemos dizer que João Paulo II não descobriu um novo caminho de acesso à reflexão teológica, mas de maneira muito oportuna ele lembra caminhos já percorridos, hoje carentes de peregrinos do fazer teológico mais laborioso. Com boa motivação o Papa sabe que a

---

[2] SARTORI, Filippo. Fides et Ratio: a audácia da razão e o fascínio da fé. **REB**, Petrópolis, v. 59, n. 233, p.43, 1999.

ortodoxia da fé passa por uma boa fundamentação advinda da reflexão filosófica, obra da razão.

O caminho mais recente percorrido pelos Papas passa por Pio IX, quando, em 1860, fala em coesão da ordem natural com a ordem sobrenatural, que desemboca na *De Fide*. No Concílio Vaticano I e no Decreto *Optatam Totius* no Concílio Vaticano II. Isto não quer dizer ainda que se tenha estabelecido diálogo com toda e qualquer filosofia. Muitos filósofos destes últimos séculos caracterizam-se por uma total oposição à religião, professando-se ateus abertamente e, em alguns casos "pregadores" da erradicação da religião. Como exemplo disto poderíamos citar Russell, que considerava nefastas e falsas todas as grandes religiões, e que era necessário bani-las de forma sistemática.

Este trabalho tentará de colocar em foco o documento papal como tal e focalizar algumas questões que o perpassam, sem ter a pretensão de esgotar o assunto.

2 A QUESTÃO: a razão e a procura da verdade

Na procura de uma realidade transcendente fé e razão irmanam-se, uma mais direcionada na compreensão da natureza, a outra na busca de um melhor discernimento do mistério, com a humilde consciência de quem pouco sabe e procura perscrutar.

Em campo científico, como também no mundo cristão, ao longo da história, e particularmente neste século houve muitas desavenças no tocante à fé e à razão: houve subordinação, antagonismos, separação e complementação. Tais atitudes teceram muitos pólos de debate e:

> [...] após doze encíclicas, João Paulo II experimentou compreensivelmente o desejo de voltar a essa temática tradicional, na esperança de encerrar definitivamente este espaço de atrito com a cultura secular. O documento é também um apaixonado e

> oportuno apelo à busca da verdade transcendente.[3]

Hoje engana-se quem pensa que o cristianismo esteja crescendo, pois o aumento é mais de ordem vegetativa, isto é, cresce proporcionalmente com o crescimento demográfico mundial e o número de cristãos é maior nos países culturalmente mais desenvolvidos; sinal de que a luta entre razão e fé ainda está em ato.

Nos primórdios da vida cristã já aconteceram situações de confronto entre a fé cristã e as culturas por onde a mensagem evangélica ia se disseminando. Testemunho loquaz e fiel espelho destes atritos são as cartas de São Paulo às comunidades, onde tomado por zelo mais místico que teológico, coloca a sabedoria divina da cruz acima das operações racionais: 1Cor 1,18.21.25; 3,19; 2Cor 11,1.

Combate também os agnósticos, em geral provenientes do ateísmo com a veemência tipicamente paulina, pois segundo ele, deveriam reconhecer Deus pelas suas obras: Rm 1,12.

No século quinto Santo Agostinho influenciado pelo platonismo deixa à luz da desconfiança a razão humana na busca da verdade, vendo-a mais como parte da realidade degradada, e por isso suspeita. Tal compreensão da razão perdurou longamente no Ocidente, até chegarmos a Tomás de Aquino, que influenciado pelos escritos aristotélicos, passa a fazer uma leitura otimista da relação entre as duas vias da Revelação: a natureza, auxiliada pela razão humana e a Bíblia, como dado revelado. Tomás estabelece portanto um elo de compatibilidade e harmonia entre ambas embora não desconheça os limites da razão e a fraqueza da vontade, mas não estabelece um conflito: "A graça não destrói a natureza mas a completa".[4]

---

[3] Id. Ibid., p.44.

[4] AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios.** Caxias do Sul: EST, 1990. Livro I. ap. 3-8.

Houve momentos felizes e benéficos no diálogo entre fé cristã e filosofia grega, especialmente em Alexandria, tornando-se fator de expansão do Evangelho por quase todo o Mediterrâneo.

Na Idade Média foi de grande mérito o esforço de Tomás de Aquino e de Alberto Magno na conciliação entre as Sagradas Escrituras e uma sã filosofia argumentada pela razão, como a de Aristóteles. Com isso tentou-se rejeitar a tese da "dupla verdade" (razão e Revelação) sustentada pelos averroístas pois "a teoria da dupla verdade admitia a possibilidade de conflito entre as conclusões da razão e as afirmações das Escrituras, assim como a impossibilidade de se optar seja contra a razão, seja contra a Revelação".[5]

3 OS DESTINATÁRIOS DA ENCÍCLICA: o episcopado

A encíclica parte da Revelação divina, no capítulo primeiro, e sempre supondo a fé o enunciado do capítulo segundo "creio para entender" precede o terceiro capítulo "entendo para crer". Há uma inversão da tradição apologética no estilo habitual de apresentar a doutrina. Normalmente apresenta os dogmas - dados oferecidos - para a seguir desenvolver a análise subjetiva, do nocional ao dado sobrenatural e sua respectiva adesão. Isto nos evidencia que o documento não é oferecido a todo mundo. Seria duramente contestado por cientistas, filósofos do nosso tempo e por quem não comungasse do credo católico.

Por outro lado há um retorno à valorização do poder da razão, atualmente depreciada em certos setores da Igreja, por isso a *Fides et Ratio* "visa não encetar um diálogo direto com os representantes dos saberes humanos, mas confortar os bispos em sua missão evangelizadora. Importa não se equivocar sobre esta natureza da encíclica: não é

---

[5] SARTORI. Op. cit., p.47.

de diálogo, mas de instrução por parte da instância hierárquica que sabe, ensina e manda. Não se dirige ao público em geral, nem aos cristãos piedosos, mas aos bispos".[6] Tal endereço aparece muito claro no próprio documento ao número 6.

Ao proceder a leitura do texto tem-se a sensação de uma reciclagem ou de um curso de filosofia. Quem pretende sob o sugestivo título "*FIDES ET RATIO*" encontrar um diálogo com a cultura atual se engana. Aliás, sobre isto, no final do documento encontramos as devidas condenações e fortes reservas.

O toque de mestre e não de diálogo faz com que um não-católico no máximo aprecie a coerência de João Paulo II, mas que jamais comungue com os enfoques descritos no documento. Não há diálogo com a filosofia moderna, como bem o faz notar Gianni Vattimo:

> A filosofia - que se torna hermenêutica, escuta a interpretação de anúncios transmitidos - vê-se chamada à renúncia da presença. Não há mais fatos, mas interpretações. Esta renúncia à presença confere à filosofia pós-metafísica, e particularmente à hermenêutica, um caráter de desfecho inevitável.[7]

A filosofia, especialmente na Idade Média, é tida como serva da teologia e mesmo usando conceitos de obras pagãs vem lapidada, sistematizada e transformada a tal ponto de inconscientemente parecer-se com uma nova filosofia. Embora embrionário ou quase virtual este modo de proceder tornou-se o preâmbulo da filosofia secular moderna, bem caracterizada pela sua reflexão não mais geral, mas bem

---

[6] Id. Ibid., p. 47.
[7] JOÃO PAULO II .Op. cit., p., 12-14, n. 6.

delimitada sobre setores da vida real, levando assim a uma série de segmentações:

> A distinção e disjunção da filosofia e da religião na época moderna deu-se tanto sob o efeito do progresso das especializações das áreas de conhecimento, que exigem metodologias distintas de abordagem, quanto da descrença religiosa de não poucos cientistas e pesquisadores".[8]

Por isso a encíclica situa-se entre o materialismo desencantado e ateu e o fundamentalismo, que pouca luz reflete em nossos dias.

A recomendação que é feita aos bispos vai no sentido de incentivar abertamente o retorno a Santo Tomás, evidenciando que a Igreja não deve tomar posição exclusivista frente a qualquer filosofia. Preferência sim, exclusivismo não. O endereço é claro: o progresso das ciências não pode ser nem desprezado, nem ignorado mas convergir para uma maior conscientização cristã. A orientação do magistério vem no sentido de que "a reflexão teológica não dispensa os serviços da filosofia ao Ter de travar intercâmbios com as diversas pistas filosóficas, consistentes, do nosso tempo, o que supõe certa participação nas próprias ciências, notadamente nas humanas e biológicas".[9]

4 A ESTRUTUTRA DO DOCUMENTO

A *Fides et Ratio* está organizada em oito capítulos, todos com um esquema bipartido, exceto o capítulo quatro que está tripartido, além de uma introdução e uma conclusão num total de cento e oitenta parágrafos.

---

[8] DERRIDA, J. e VATTIMO, G. **A religião.** Lisboa: Ed. Porto, 1997. p.112.
[9] SARTORI. Op. cit., p. 48.

A INTRODUÇÃO sob o titulo "conhece-te a ti mesmo" evidencia a sede que o ser humano tem da verdade, começando assim a vislumbrar uma visão de sentido para a sua existência. Az entrever que aos pouco tal visão da realidade vai desembocar numa outra indagação, que é mais propriamente de cunho religioso, porque pergunta-se pelo fim último da existência.

O CAPÍTULO I coloca o presente documento inequivocamente no âmbito da revelação cristã, sob o título "A Revelação da Sabedoria de Deus": 1) Jesus, o revelador do Pai; 2) A razão perante o mistério.

O CAPÍTULO II trata da crença como chave de compreensão, ou seja "*Credo ut imtellegam*": 1) A Sabedoria perpassa todo o Antigo Testamento; 2) Começamos a entender algo do mundo graças à sabedoria bíblica.

NO CAPÍTULO III com o "*Intellego ut credam*" a encíclica procura acentuar mais o processo de compreensão da realidade através da razão: 1) A verdade é uma busca ("caminhar"); 2) Admite que a verdade tem pluralismo de facetas, como num prisma.

O CAPÍTULO IV aborda as relações entre fé e razão: 1) Parte com uma narrativa deste relacionamento nos primórdios da era cristã; 2) Tomás de Aquino, no século XIII acende uma luz perene e inesquecível nesta relação; 3) O drama da separação da fé e da razão que se processou depois da Idade Média.

O CAPÍTULO V relembra as intervenções do magistério em matéria filosófica: 1) O magistério está a serviço da Verdade; 2) A Igreja preocupa-se pela filosofia.

O CAPÍTULO VI continua a temática do capitulo IV (fé e razão), analisando as interações entre filosofia e teologia: O que acontece com a "ciência da fé" face às exigências da razão filosófica?; 2) A Igreja ao dizer-se "solícita" com a ciência filosófica entende dizer que é uma ciência evolutiva, como disciplina autônoma.

NO CAPÍTULO VII há uma tentativa de definição das exigências e tarefas que concernem aos cristãos: 1) A

Palavra de Deus (Revelação) apresenta exigências irrenunciáveis; 2) A Teologia deve continuar o seu caminho, tendo em conta as exigências e os desafios da hermenêutica.

A CONCLUSÃO aponta para um melhor entrosamento entre Filosofia e Teologia, não ignorando a ciência, mas tendo clareza que deve caminhar na direção da sabedoria.

Numa época secularizada como a nossa onde se marcam as distâncias das normas éticas provindas da Revelação é sempre oportuno, com o apoiada sempre perene e atual filosofia, buscar ajuda e maior clareza, ao mesmo tempo sabedores de que "a firmeza do ensino não elimina várias perguntas que o leitor pode se formular ao estudar a enciclica.".[10]

5 ALGUNS ENFOQUES

Pelo seu estilo condensado, filosófico e de retomada de algumas temáticas em capitulos sucessivos, não é fácil delimitar de maneira exaustiva todos os enfoques que a enciclica desenvolve dentro do esquema acima apresentado. No entanto algumas caracteristicas aparecem com evidência ao longo dos documentos, aqui considerados como enfoques, através dos quais o Papa e o Magistério querem chamar a atenção de seus interlocutores.

5.1 A razão natural e seu alcance

Um dos debates mais estimulantes do nosso tempo é a valorização da razão e da natureza humana, que, aliás, João Paulo II no documento vê de forma otimista, conferindo ao homem a capacidade metafísica de desembocar no abstrato e que as falhas humanas nesta busca - alusão indireta ao pecado original - são devidas ao "clima de

[10] Id. Ibid., p. 49.

suspeita e desconfiança, que, por vezes, envolve a pesquisa especulativa e ignora os ensinamentos dos filósofos antigos".[11] Isto não impede que o espírito crítico, com todas as outras aquisições da cultura não tenham o seu valor. Uma crítica exercida de forma sadia é benéfica, pois vem purificar a razão. Um exemplo neste sentido pode ser a psicanálise, a arqueologia, a hermenéutica e a bioética, incontroláveis à graça e à Revelação.

Um são exercício da razão natural pode induzir o homem ao sobrenatural. Jacques Maritain ao dirigir a sua crítica a Maurice Blondel lhes adverte que seus argumentos filosóficos postulam por si o sobrenatural. Blondel responde que

> [...] a ordem do sobrenatural escapa à consciência do filósofo - enquanto homem *in concreto* -, mas a consciência não escapa dos estímulos que ela deve levar em conta [...] nosso conhecimento [...] se fundamenta [...] sobre o que está posto no concreto.[12]

A grande questão na qual se vê com evidência o problema do limite de campo e competências e ao mesmo tempo a necessidade de diálogo – crítica - entre as mesmas é a eternidade ou não-eternidade do mundo. Judeus e cristãos afirmam a não eternidade. Budistas, filósofos gregos, atualmente a Nova Era e inclusive pensadores cristãos, como Orígenes e Tomás de Aquino que recusam a demonstrabilidade da não-eternidade do mundo. O ponto é delicado pois se a reflexão teológica e a filosófica por muito tempo misturaram suas águas e após a segregação da religião por muito tempo da parte das ciências e agora a religião volta a substituir, isto prova a influência da razão

---

[11] JOÃO PAULO II. Op. cit., p. 46-48. n.33.

[12] BLONDEL, Maurice. **Itinéraire philosophique**. Paris: 1966. p.27. apud: SARTORI. Op. cit., p.52.

para explicar o real integral, mesmo levando em conta os equívocos históricos da busca religiosa. Qual crença religiosa? Qual visão do mundo? Qual ciência? Eis a questão.

5.2 O dinamismo

> Uma das mais fortes impressões que a leitura do documento nos deixa é a confiança que o Soberano Pontífice professa na natureza humana e na mente de nossa espécie, não salientando os desgastes do pecado original que, de fato, atingiu mais as faculdades sensitivas, emocionais e volitivas , do que a capacidade intelectiva.[13]

O número 49 do documento é, por assim dizer, a profissão de otimismo ao afirmar que a razão por sua natureza está "orientada" para a verdade. É um otimismo que se projeta para além da natureza do gênero humano chegando a envolver a capacidade do espírito humano. O documento estabelece aqui uma dialética entre a Igreja - tradicional defensora do poder da razão - e as ciências modernas - à procura de certezas empiricamente assentadas - que levaram à provisoriedade e ao relativismo cultural. A Igreja além de elogiar a razão a eleva à capacidade de se abrir à transcendência, que é um dos pontos chaves desta encíclica.

Nos números 24 e 25 do documento se evidenciam a profunda sede de saber que todos os homens tem e apoiando-se em Tomás de Aquino postula que introduz mais à compreensão inteligível a fé do que a razão possa introduzir à fé. No entanto a ordem que vai da natureza à graça não é absolutizada pelo Papa, o que permite que se

---

[13] SARTORI. Op. cit., p. 50-51.

possa considerar como aberta a questão do alcance da razão natural - filosofia.

5.3 Conotações com Malebranche?

A *Fides et Ratio* aos números 53 e 81 nos deixa entender o seguinte: para uma melhor compreensão da fé é necessário o conhecimento filosófico e para o pleno desabrochar da filosofia é necessária a aceitação da fé. Ora Malebranche (1638–1715), eclesiástico muito renomado, tentando resolver a dicotomia cartesiana postulou que só Deus pode garantir o paralelismo das operações corporais e das produções mentais. Entendia, portanto, mostrar a verdade da religião cristã por meio da filosofia. É fato notório que posteriormente a filosofia moderna tenha tomado as devidas distâncias de tal posição e "João Paulo II é muito tomista para esposar este ocasionalismo de Malebranche, mas a aliança que ele abençoa entre filosofia e teologia, debaixo do olhar da divindade, lembra o pensamento do ilustre religioso...".[14]

O Papa vem de uma formação tomista, a qual confia de uma maneira inabalável no acordo entre verdade terrena – razão - e verdade de fé - Revelação. Daí o porquê a presente encíclica respeita a autonomia e a distinção entre as duas disciplinas. Não podemos nem cair no extremo de a teologia absorver a filosofia – Malebranche -, nem no outro extremo de a filosofia absorver a teologia - o que fará Hegel mais tarde. Podemos dizer que este é o postulado da presente encíclica.

5.4 O problema do individualismo moderno

Como ignorar um problema tão crucial e evidente qual o individualismo que se move rumo a um neo-sincretismo?

---

[14] Id. Ibid., p. 55.

Esta grave preocupação acompanha a *Fides et Ratio*. Este fenômeno tem suas raízes ancoradas a partir da cultura medieval, onde a união entre fé e razão significou o surgimento das primeiras universidades em torno da teologia, alimentada pela dialética secular, porém controlada pela hierarquia que disciplinava dentro e fora da Igreja. Mais tarde o iluminismo e o cartesianismo emanciparão a razão separando-a da religião gerando uma visão dessacralizada do cosmo, no qual a razão investigará mais à vontade. O ulterior degrau será a modernidade, marcada pelo individualismo generalizado.

Os vínculos entre sociedade e indivíduo não são mais regidos nem pela submissão, nem pela obediência a nenhuma hierarquia, conseqüência da democracia do século XX. O desfecho não seria outro: o *individualismo* no tocante à gestão da fé e da razão. Assim "o indivíduo quer conhecer o objeto de sua adesão para lhe consentir a adesão... Para si mesmo abre-se a perspectiva ilimitada do sincretismo, que escolhe os itens de sua vinculação e aprovação, em contradição com o pacote dogmático que a instituição eclesial entrega em bloco".[15] E o recente fenômeno da globalização vem a reforçar ainda mais este quadro podendo escolher o seu menu entre as culturas do mundo inteiro. A síntese hoje está a cargo do indivíduo e não mais da hierarquia, embora se esforce por sê-lo.

Observadores do fenômeno atual afirmam que o quadro descrito em *Gaudium et_Spes*, ao número 37, que descreve o sincretismo antigo, parece não corresponder mais ao atual estágio de evolução do problema, pois "a diferença parece estar antes na total despreocupação atual por uma autoridade que teria de avaliar e julgar a conveniência das novas incorporações"[16], especialmente em se falando de Nova Era.

---

[15] Id. Ibid., p. 60.
[16] Id. Ibid., p. 61.

O sincretismo é motivado por querer defender para o indivíduo ou um grupo determinado um conforto interior, onde o bem estar individual hoje assume proporções gigantescas, especialmente nos fenômenos de curas e de quietismo.

Num contexto de erosão ética, anomia e descompromisso com o transcendente não há desvio, pois não há credo e muito menos autoridade. Este é o novo quadro que se contrapõe à universalidade e missionariedade das religiões hierarquizadas.

6 CONCLUSÃO

Com 25 anos de pontificado e mais de 100 grandes viagens pelo mundo podemos dizer que João Paulo II é possuidor de um vasto horizonte cultural e de uma síntese de sabedoria que achou oportuno transmitir a toda a Igreja na iminência da celebração dos 20 séculos da era cristã. Ele, com otimismo faz perceber a profícua continuidade que existe entre a razão e a fé e não consegue admitir que a mente pare antes de aderir a um absoluto que possa nortear a existência da pessoa: "existem verdades religiosas, que de algum modo têm as suas raízes na filosofia".[17]

A preocupação do Papa é de caráter pastoral, pois, sabe da fraqueza do argumento de autoridade, especialmente na sociedade pós-moderna. Porém, em razão dela na parte final do documento dirige críticas a várias escolas de pensamento sem o objetivo de entrar em diálogo com as mesmas. Cabe aos bispos, os primeiros destinatários, tomar eventuais medidas de evangelização. Condena o fideísmo, o racionalismo e outros erros que levam ao niilismo.

A grande originalidade deste documento está na importância que é dada à filosofia para a conceituação do homem enquanto ser natural. Apresenta também numa

---

[17] JOÃO PAULO II. Op. cit., p. 43-44.

maravilhosa síntese a filosofia católica e a teologia atual, porém, conforme o número 39 da *Fides et Ratio*, deve-se evitar o historicismo.

Outro aspecto inovador da encíclica é a fundamentação bíblica do que é afirmado: a busca do sentido religioso. E ainda mais inovadora é a afirmação que está no número 80, onde diz que na Bíblia há uma filosofia natural e realista do homem, em outras palavras, há uma metafísica implícita.

Como não ver o humanismo, muito peculiar a esta Papa? O documento mostra interesse pelo humanismo moderno. Evidencia o sentido humano da cultura: conhece-te a ti mesmo. João Paulo II mostra esta sua opção desde o começo de seu pontificado, quando, em 1979, publicou a *Redemptor Hominis*.

Todavia o que há de mais característico na *Fides et Ratio* é a especificidade tomista. O pensamento do angélico foi colocado ao centro da encíclica, citando-o por oito vezes de forma explícita e direta. Não parte do ser metafísico e sim do ser existencial.

Em conclusão, como não admitir que João Paulo II, juntamente com todos os Papas deste século, não sejam profundamente admiradores da busca da verdade?

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Caxias do Sul: EST – Sulina – UCS. 1990.

BLONDEL, Maurice. **Itinéraire philosophique.** Paris: [s.n.], 1966.

DERRIDA, J. e VATTIMO, G. **A religião**. Lisboa: Porto, 1997.

JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

SARTORI, Filippo. Fides et Ratio. A audácia da razão e o fascínio da fé. **REB**, Petrópolis, v. 59, Fasc. 233, 1999.

PADRE JOÃO MOHANA E O OUTRO CAMINHO DA CULTURA MARANHENSE

*Marcelo Antunes**

> [...] É possível porém, que justamente para eles resulte de algum modo escandaloso ver um problema estético ser tomado tão a sério, caso não estejam em condições de reconhecer na arte mais do que um divertido acessório, do que um tilintar de guizos que se pode muito bem dispensar ante a "seriedade da existência"... A esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafisica desta vida [...]. (Friedrich Nietzsche).

RESUMO

Apresenta aspectos da vasta obra do escritor maranhense Padre João Mohana, no que concerne à sua tenaz contribuição para a discussão contemporânea em torno do estado de decadência em andamento na Educação e na Cultura do Maranhão, em sua proximidade com a reflexão proposta pelo filósofo contemporâneo Martin Heidegger.

Palavras-chave: Arte. Mohana. Heidegger. Decadência. Vanguarda. Modernidade.

---

* Mestrando em Filosofia PUC-Rio. Professor da Universidade Federal do Maranhão e do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão.

ABSTRACT

It is presented aspects of vast work of maranhense writer priest João Mohana concerning to his tenacious contribution to contemporary debate about the decadence in course in Education and Culture of Maranhão, in nearness to reflexion proposed by contempory philosopher Martin Heidegger.

Key-words: Art. Mohana. Heidegger. Decadence. Avant-garde. Modernity.

1 O PENSAMENTO E A AÇÃO DE UMA ÉPOCA EM QUESTÃO

Em entrevista concedida à revista *CULT* o poeta maranhense Ferreira Gullar tornou exposta uma das principais fissuras por onde se define o questionamento nas assim chamadas Ciências Humanas. Passando a limpo a postura de toda uma geração o poeta reexamina o modo de pensar da sua época, através das questões a ele impostas em seus respectivos engajamentos. Nesta entrevista, em que trata da questão também contemporânea do fim da vanguarda, aquela geração tem sua perspectiva revista principalmente no que se refere à compreensão em que se define a dimensão sócio-política para a maior parte do mundo acadêmico do século XX, confrontando os posicionamentos da vanguarda e da arte engajada, o poeta relembra sua posição adotada no livro *Vanguarda e subdesenvolvimento*. Sua revisão coincidirá com a revisão do discurso que não sustentaria mais tarde as forças rebeldes de uma juventude que, na atualidade das reflexões sobre o golpe militar, nos enche de saudade.

De um lado temos a perspectiva vanguardista, que já é por si uma perspectiva artística engajada, por outro o posicionamento da arte engajada, que o poeta passa a defender e mais tarde revisar, sua conclusão da maturidade acena para o caráter ingênuo com que era colocada a discussão político-econômica em sua época revolucionária: "Por um lado, havia o reconhecimento de nossa

ingenuidade política ao acreditarmos que íamos fazer a revolução. Por outro lado eu aprendi que a realidade social é tão ou mais complexa do que a estética". (CULT, 2002).

Sua preocupação toca em um dos principais problemas de que se ocupa o pensamento das Ciências Humanas no momento contemporâneo: a postura acadêmica moldada pela referência histórico-dialética, referência que orientou teses, monografias e corações ao longo de todo o século XX, de que como Ferreira Gullar, todos nos orgulhamos das lutas até hoje travadas pelos excluídos, da dor de sua geração, que dos porões da tortura nos irradiarão por muito tempo entusiasmo e sonho, encontra na atualidade deste questionamento uma revisão inadiável.

Transpor a condição histórica tem sido o traço mais marcante com que a vida dos grandes homens toca e convoca seus companheiros de existência. O entremeio das décadas de 50 e 90 do século XX compõem a realidade da qual se lança à história a vasta obra do Pe. João Mohana. Simultânea a esta sorte, esta época é também caracterizada pelo auge da mentalidade a que o poeta encaminha sua revisão, tanto no ambiente acadêmico laico como nos seminários, este momento se caracteriza pelo predomínio das correntes advindas do materialismo dialético. Soará a este momento como burguesa qualquer tentativa de compreensão dos problemas sociais que não tenha sua origem nestes fundamentos economicistas. O entendimento da realidade pela via social se impõe como o centro das atividades intelectuais, se quiséssemos constatar esta afirmativa, bastaria consultar os títulos dos trabalhos desenvolvidos ao longo deste período, no ambiente universitário, vive-se neste momento um pensamento insular, cercado de política e economia por todos os lados. Das inesquecíveis canções de Chico Buarque, Ednardo, Caetano Veloso, às manifestações e presença das universidades nas ruas guiadas pelo maio parisiense,[1] a questão inaugurada por Marx segue ocupando com o seu

---

[1] Manifestação promovida pela juventude universitária francesa em maio de 1968, com repercussão no espirito universitário de todo o mundo.

convincente percurso o centro da cena intelectual de nossa época.

A partir do grande Concilium Vaticano II, e no caso específico da América Latina, dos documentos de Medelim e Puebla, a questão político-econômica determina também como urgência a atenção à leitura revolucionária, e facilmente tem-se identificado o projeto de libertação espiritual ao mesmo projeto, tomando o mesmo homem, morador da realidade, determinante dos caminhos da instituição. Contribuição que tornou a Igreja Latino-americana um dos principais instrumentos de libertação com que conta sua sofrida história de opressão, atingindo mesmo o nível de principal instituição politizadora e formadora da consciência de luta e resistência que, apesar do domínio que parece interminável da desigualdade e da injustiça a ele contrapõe o reino de Deus.

Nos cursos de ciências humanas como nos seminários, respira-se a dialética marxista. Neste ambiente de lutas e conscientização, qualquer manifestação do pensamento que escape às definições de cunho social ou político soará como atitude burguesa. Este momento histórico se define: por um lado - pelo processo de alienação em andamento, a implantação definitiva das ideologias de consumo e de defesa do projeto de domesticação democrático-liberal. Neste contexto falar de arte e beleza implica considerar quem as vende (shoping), ou na sua conseqüência imediata, quem as compra, as consome, com ela se entretém e se distrai; se distrai da existência, e precisa acionar assim outra possibilidade de consumo, a terapêutica, como quem busca a cura das doenças desencadeadas nos processos anteriores – por outro a compreensão da realidade encontra-se submetida à interpretação historicista, que mantém sob seus auspícios os conteúdos das monografias e das mentes e se ocupa em expulsar de sua companhia qualquer reflexão que não se constitua, direta e mecanicamente, parte do seu projeto revolucionário.

2 IGREJA E FILOSOFIA

Este encontro de caminhos entre a perspectiva acadêmica, com as suas frutíferas conseqüências ao longo do século XX, perpassam inegavelmente a ação pastoral católica. Esta segunda Instituição, que por sinal é criadora da primeira, comunga sua orientação teórica em conjunto com sua filha espiritual. As instituições além de conduzirem sua forma de pensar e sua atitude estrutural orientadas pelos seus fins últimos, carecem na realização desses fins de um instrumental que atualize e justifique sua compreensão, junto ao seu tempo da problemática com que se depara e em que se define seu caráter institucional. Neste sentido a relação da Igreja Católica com a filosofia, ou a comunhão entre pensamento teológico e filosófico deve ser considerada para além do mero complemento intelectual. Não se trata de uma visita à filosofia como propedêutica ou como fonte de explicitações meramente para fins de erudição, este relacionamento se confunde com a própria história do mundo ocidental, além de salvaguarda dos textos gregos a Igreja Católica é a Instituição responsável pela constituição do continente europeu, e conseqüentemente pela instauração de um projeto civilizatório que na atualidade assume dimensões planetárias.

O drama da existência humana, sua realização a produção da sua história confunde-se no tempo com a história das religiões, assim como a história da filosofia. Pensamento, existência e fé encontram-se ligados para além do que pode dar conta o mero projeto pedagógico ou tecnológico de compreensão desta aproximação em andamento na maioria de nossas universidades, resumidas à qualificadoras de profissionais. A "Cidade de Deus" e a "Cidade dos homens" constituem o nosso modo de "*estar aí*", já dizendo isto de um dos mais prováveis lugares de onde provém as coisas a serem ditas, da obra de um pensador. Entre as explicações da existência pelo

sobrenatural de antes da civilização helênica, ao sobrenatural da cultura após os acontecimentos da Grécia antiga interpõe-se o pensamento racional que por sua vez, se constitui desde a origem como metafísica, por ela encontrando explicações, a partir dela montando seu entendimento de si. Portanto o diálogo entre estas duas áreas da existência humana articula-se para muito além, também, da noção de interdisciplinaridade de que fala a atualidade do discurso acadêmico. O serviço prestado pela filosofia, ou pelas ciências à teologia encontra-se definido pela noção mesma de verdade em que se regula a passagem humana por este mundo. Os exemplos são do número da contagem dos feitos históricos e das revoluções sociais, dos quais quero mencionar como destaque estratégico do sentido deste texto a montagem da concepção moderna de mundo, advinda da teoria heliocêntrica, datada de uma época em que ainda não estavam erigidos os muros que separam fisica e filosofia.

A Igreja da época em que o Pe. João Mohana torna-se um dos escritores mais lidos do país, representa bravamente este ideal de conquista da justiça social. São inumeráveis as atividades na América Latina ligadas ao engajamento cristão às lutas e à resistência popular, sua determinante influência na consciência de luta e libertação das camadas populares pelo mundo inteiro, com destaque definitivo para o nosso lado da América, entretanto, em seu caráter de universalidade, existem no seu seio posicionamentos diversos, sua maturidade milenar sabe dar ouvidos tencionados dialeticamente a outros caminhos.

O seu trabalho pastoral consiste nesta ampla atividade de compreensão desenvolvida pela Igreja no mundo, atividade esta que envolve diretamente as esferas da existência conceituada pelos gregos como: *ethos* e *práxis*, conceitos que indicam nossa ligação e imersão na cultura e que constituem toda ação consciente a partir dela. Dentre a multiplicidade de exemplos que teria à disposição, quero distinguir o que encontro na obra deste escritor, esteta e

sacerdote maranhense, autor de uma obra que se estende por mais de quarenta títulos entre romances, peças de teatro e ensaios, nos quais, assim como o desenrolar de sua história pessoal, consistiu em uma luta promotora de encontros, de entrecruzamentos de caminhos: do médico que se tornara por proposição e exigência do seu pai (conferir a comparação entre a sua bata de médico e sua batina de padre relatada em seu livro *Plenitude Humana*, intitulada: "carta de amor à minha batina branca"), ao grande sacerdote que se definira desde a tenra e já produtiva idade; da premiada e reconhecida carreira de romancista que iniciara ainda jovem à carreira de escritor da família cristã, de prolífero pregador do evangelho em mares literários. Da submissão da sua ótica romanesca à dimensão escatológica e teológica que assumiram seus livros, das teorias de estilística e encantamento literário aos encontros com Freud e Victor Frankil na psicologia, e que teve como sua principal aliada em sua pregação da palavra escrita e falada, ou ainda de encontros menos possíveis à cegueira intelectualista contemporânea, como entre o filólogo e filósofo Friederich Nietzsche e da fenomenologia com os papas Paulo VI e João Paulo II.

Excederia as dimensões propostas para este artigo o exame mais cuidadoso destes encontros teóricos extremamente vivos, no campo da psicologia, sua maior fonte de investigação assumia uma postura de síntese, em que conjugava com eficácia teorias como a psicanalítica e a logoterapia de Victor Frankil. Ambas as teorias que questionam com profunda radicalidade as noções de consciência e subjetividade inauguradas na modernidade. Ao mesmo tempo em que estas leituras guiavam suas orientações e atividades no campo da psicologia, sua menção constante à fenomenologia ou mesmo às análises da escola de Frankfurt, fonte de conceitos pela qual um dos seus principais livros: *Plenitude Humana*, examina a vida moderna, expõem uma fundamentação intimamente comprometida com o discurso filosófico contemporâneo.

A sua apresentação da vida do apóstolo Paulo, em: *A Cristo por Paulo* (1985), reforça este argumento, demonstrando, como em diversos outros momentos da sua obra, a proximidade que mais interessa à composição da tese deste artigo. Naquele livro o padre explicita a substituição da perspectiva histórica, relativa à historiografia tradicional, pela noção de *historial* (termo que aparece com grifo do autor na referida obra) desenvolvida na filosofia de Heidegger, envolvimento este que indica mudança de perspectiva em uma das disciplinas mais decisivas na formulação das indagações da filosofia contemporânea, a história. Comprometimento que também pode ser percebido quando pôs em andamento o conceito de autenticidade (um dos termos conclusivos na principal obra de Heidegger: *Ser e Tempo*), com muita propriedade transportado para o cristianismo, e para a formação conceitual do movimento jovem do qual fora orientador espiritual por dezessete anos (JUAC – Juventude Universitária Autêntica Cristã).

Com efeito, a centralidade do papel desempenhado pela psicologia na obra do Pe.Mohana de modo algum ofusca seu comprometimento com a fundamentação filosófica, o entusiasmo de fogo daquele que foi um dos maiores oradores sacros de todos os tempos, esteve sempre associado ao fato de que ele tenha acionado junto a sua literatura e pedagogia bíblica, a compreensão filosófica, tanto em sua possibilidade de crítica social desenvolvida pela dialética quanto a noção de ontologia, epistemologia e método que o seu contado com os arquivos fenomenológicos da universidade de Louvain na Bélgica o conduziam. Entretanto pela estreiteza do que aqui pôde ser mencionado, e lembrando do imenso número de vínculos aqui incabíveis, pode ser destacado apenas um aspecto no que se refere ao comprometimento hermenêutico de sua obra, qual seja sua crítica e seu lamento quanto ao estado de ausência relativo ao caráter pedagógico-edificador contido na formação artística da educação brasileira, e

mais especificamente no estado do Maranhão. O contagiante entusiasmo, advindo da fé, com que trabalhava o Pe. João Mohana não escondia o exame crítico com que seu olhar se dirigia à realidade de decadência que envolve o terceiro mundo, em especial a decadência mais explícita, a que estados como o seu, tomados ao avesso, foram tornados periféricos nas modificações do processo produtivo, na dança injusta dos ciclos econômicos, em que a cultura do Estado do Maranhão sucumbiu à assustadora possibilidade de sua única fonte de orgulho consistir na admiração ante os escombros e ruínas deixados como *souvenirs* deste processo.

Em conferência proferida por ocasião do lançamento da missa solene do compositor maranhense Antonio Rayol, gravada por professores e alunos da Escola de Música do Maranhão em março de 1982, contida na mais importante obra de pesquisa musical empreendida no Brasil (1974), o padre pesquisador torna explícita sua preocupação, que é comum à intelectualidade contemporânea. Acompanhando a perda que a sua descoberta fez revelar, na qual resgatou dos escombros de nossa história 1.416 músicas compostas entre o final do século XVIII e início do século XX, paira o fantasma evidenciado por esta revelação. Quem seria o responsável pelas pás de terra sobre um patrimônio de tamanha significação? Qual seria o por quê deste abandono que corta nossas esperanças turísticas e culturais com sua insidiosa pergunta? Sob este sentido nossa visitação às ruínas dos casarões de São Luís e Alcântara ganha nova tonalidade, uma confusa tonalidade que poderia ser a mesma de inúmeras cidades da América Latina corroídas na alma e no tempo, esta indagação pode agravar-se ainda, se considerarmos outras cidades do mundo mais antigas e que, entretanto, não sofreram tal processo em que o abandono e a indigência se converteriam no motivo de sua exploração turística. Uma síntese do seu sentimento pode ser percebida no seu comentário sobre o fechamento da Escola de Música do Maranhão em 1947:

> Nenhuma medida afroxou a corda, aliviou a asfixia, barrou o fim. A morte vinha a galope, amazona malvada, montada no tempo, seu cavalo fogoso. (MOHANA, 1974, p.112)

Denunciando a decadência cultural do estado e da cidade que escolheu para viver e como base de onde lançar seu apostolado literário, o Pe. Mohana nos instiga à uma proficua investigação por um caminho que certamente nos conduzirá à consciência de que na perda cultural está contida uma íntima perda de nós mesmos. Atento à teologia da libertação que marcava a Igreja em que trabalhava, atento às questões sócio-econômicas que, conforme declara nesta conferência se colocam como fatores determinantes desta decadência do momento histórico do seu apostolado, o Pe. Mohana, entretanto, considerava, com muita veemência, o processo mais amplo no qual se envolve esta problemática. Sua postura de síntese ao mesmo tempo que indicava sua tendência para afastar-se dos sectarismos e partidarismos com que são colocadas estas questões no meio acadêmico de sua convivência, indica simultaneamente a independência intelectual de quem não se acha convencido, somente pelas perspectivas das teorias deste mundo, das possibilidades de superação imediatas tão prometidas nestes tempos. Talvez com isto estivesse independente das amarras ideológicas revolucionárias que à filosofia de Heidegger soarão como justificativa teórica de uma falsa oposição, como compreensão deslocada dos elementos mais fundamentais em que se resolve o que aí está constituído como social, político e econômico.

Assim, por um lado a sua percepção concordará com a versão sócio-econômica no exame da decadência espiritual, porque passara este estado, que no início do século XX, precisou somente de cinco dias para compor uma orquestra, formada por músicos locais. Por outro sua

busca pelas partituras resgatadas por vinte e três anos de pesquisa, como ele mesmo classificava: de *raça* e *luta*, consistirá em uma das mais radicais lutas pelo resgate da consciência artística de um povo e irá concordar com uma tendência do pensamento contemporâneo, cujo questionamento tem como um dos principais desdobramentos uma reflexão estética sobre a verdade, pelo seu modo de instauração através da cultura e pelos esquecimentos de que também é feito este percurso, em especial o esquecimento do *Ser* trazido à tona na obra do filósofo Martin Heidegger (1898 – 1976), em cujo esboço se fará perceber nossa relação esquecida com a arte.

Será adiada aqui, pelos limites impostos pela dimensão deste texto, a problemática da atenção à cultura popular que, do modernismo brasileiro aos nossos dias nos conduz aos bumbas-meu-boi e às demais manifestações, cujo exame exigiria toda uma atenção às críticas ao caráter mercadológico e planificador que acompanha a divulgação midiática desta verdade cultural; bem como também está adiada para um segundo momento a discussão em torno do título concedido à população maranhense, que teve a sua capital tombada como patrimônio histórico. Que os baiões e os xaxados, como os sambas e as sinfonias e os concertos para clarinete e outros, não tenham sido executados com dignidade até hoje, como esperava o Pe. Mohana, como o que a sua alta *esperança aguarda* (entrevista ao Jornal O Imparcial do dia primeiro de novembro de mil novecentos e oitenta e um), contribui para a sua denúncia desta decadência. Enquanto nós aguardamos o início dos trabalhos de execução de "suas" músicas por musicistas maranhenses, e mais ainda a fabricação destes, podemos refletir sobre o significado desta denúncia. Ainda que o Maranhão não tenha lhe correspondido, nossa pedagogia ou nossa contra-pedagogia pode contar com o poder de investigação e crítica de uma das mais radicais lutas travadas em nosso estado contra o estado de miséria a que chegou a nossa consciência cultural e artística.

3 O DEBATE ATUAL: o advento da *produção capitalista* ou crise do *moderno*?

A subsunção quase que por completo da perspectiva pedagógico-educacional a objetivos mercadológicos e profissionalizantes, não ofuscará, ou mesmo servirá de ponto de partida a que esta crítica tenta aproximar. Compreendendo, em si, esta problemática local. Uma indagação maior contém nossas preocupações com a cultura, bem como nossa auto-crítica histórica, no campo da filosofia contemporânea esta indagação assume a partir de Nietzsche uma direção inusitada. Como leitor do que a fenomenologia articulava de mais contemporâneo, e como crítico tenaz do estado de coisas a que sucumbia a sua terra a obra do Pe. João Mohana constitui-se uma fonte poderosa de orientação das pesquisas acadêmicas e de estímulo à dimensão de sereno combate que esta filosofia insinua.

Ainda que as Universidades tenham sido no momento contemporâneo um dos principais alvos do mundo globalizado, que o seu silêncio associado ao lento processo degenerativo a que esta antiga Instituição vem sendo submetida diante do mundo da qualificação profissional, suas atividades a definem ainda como principal sede da compreensão e do dimensionamento reflexivo em que se faz a sociedade. Seus seminários, seus encontros e realizações ainda se constituem como uma das últimas instâncias em que o livre pensamento ensaia a formação das consciências e exercita a importância em que se coloca a reflexão no mundo; o seu interior, mesmo que se considere aqui apenas uma minoria quantitativa no universo geral das academias, ainda abriga a fecundidade das reflexões e esperanças com que as chamadas Ciências Humanas e o pensamento filosófico buscam nos mostrar compreensão. Gostaria, portanto, de acrescentar mais uma ponte a minha argumentação, a que liga a luta pelo resgate do espírito cultural e artístico, perdido por estas bandas, à

questão central da investigação da mais recente semana teológica promovida pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA), cuja centralidade das suas problematizações motivou alunos e professores em torno do debate sobre a noção de modernidade.

Conduzidos pelo seu principal conferencista, o Pe. Agenor Brighenti, o tema desta semana nos remete diretamente a questão dos novos paradigmas ou nas novas indagações surgidas em simultaneidade com um dos seus momentos mais perplexos e complexos de sua história. Aproximando a temática da modernidade e sua possibilidade de superação dos novos caminhos a serem tomados pela Igreja da atualidade, os participantes desta semana foram conduzidos à atmosfera de reaproximação entre a pensamento teológico e a hermenêutica filosófica, ou seja, um dos desdobramentos últimos a que tem sido conduzida a reflexão filosófica de nosso tempo. Arrefecidos ou esgotados os ânimos revolucionários, as Ciências Sociais neste início de milênio nos comunicam a perplexidade de que se compõe sua incapacidade de reflexão deste momento. A Igreja do futuro e o futuro da Igreja", podem ser extraídas algumas sínteses da questão em andamento:

> Não é só a Igreja ou as religiões que estão diante de uma encruzilhada. Há, ao nosso redor, uma crise holística uma crise epocal, de paradigmas, das utopias, dos metarelatos etc..., que obriga as instituições em geral, incluídas as religiões, a re-situarem-se no novo cotexto, a re-elaborarem sua auto-compreensão e sua compreensão de Deus e do mundo. (BRIGHENTI, 2002, p. 5).

Não resta dúvida aos olhos das ciências humanas a urgência com que esta é provocada pela situação de crise em que se define o momento atual, precisamente agora no entrecruzamento dos séculos XX e XXI a realidade parece

exigir outro nível de atenção, outra possibilidade hermenêutica. Ao que parece ao mercado editorial, a atenção da atualidade acadêmica tem sido ampliada na direção dos autores que guardam a escuta do seu pensar à momentos mais fundamentais em que se constrói a realidade contemporânea, a esta centralidade serão conduzidas noções como: *moderno* e *arte*; às questões decisivas dos posicionamentos anteriores, filósofos como Nietzsche, os fenomenólogos e Heidegger acrescentarão a vertigem da reflexão sobre os seus fundamentos. Em seu livro *O fim da modernidade*, o filósofo contemporâneo Gianni Vattimo situa nestas filosofias os fundamentos da questão lançada, agora com tanta unanimidade nos debates acadêmicos, à modernidade, na sua opinião a condução da questão nas obras desses autores nos acostuma a pensar, não mais pela estrutura enconômico-social que a partir da filosofia moderna sustenta o projeto civilizatório ocidental, senão por um desvio que encontrará nos *princípios* que definem o ordenamento planetário, em sua decisão onto-epistemológica, o seu novo sentido.

Em seu texto, linguagem e estética constituem-se os momentos decisivos para os quais aquelas duas filosofias indicam caminho, em suas voltas às origens querem promover o reencontro do pensamento que organiza tecnicamente o mundo em seu sentido primeiro, em sua coincidência com o logos (sentido, palavra), e com o que dele houvera sido feito a partir do renascimento. Com efeito, a outra via encontra a filosofia de Martin Heidegger como direção, sua perspectiva deslocará o entendimento do século XX como estágio de um ancestral destino, decidido em instâncias pouco consideradas ao longo da filosofia tradicional, e descobrindo no modo de compreensão do ser uma reorientação definitiva do sentido do pensamento. A modernidade não mais será questionada pela estrutura do seu processo produtivo, mas na sua montagem onto-gnosiológica, em que se constitui a noção de subjetividade. Ao longo de uma vasta obra este laço

descrito pela sua filosofia, em seu compromisso com a subjetividade moderna, perpassa uma maneira nova de compreender a constituição do pensamento ocidental, cuja interpretação terá como um dos pontos culminantes a dominação planetária da técnica.

Da sua primeira e central obra, que nasceu como propósito de contribuição à pesquisa acadêmica: *Ser e Tempo*, aos desdobramentos últimos após a Khere (virada) ocorrida na sua leitura, o marcante modo de pensar heideggeriano encontra compromissos do pensamento e da verdade com a perda do sentido originário em que se definia a relação do homem com a arte. A subjetividade moderna será interpretada à luz ou sob a sombra do sentido do ser reinterrogado em sua filosofia, que menciona nexos explicativos, cuja complexidade será medida pelo novo comprometimento em que se define a constituição do social e do histórico, sua dificuldade deverá ser proporcional ao abandono em que nos encontramos de teorias explicativas que nos movam novamente como ideais revolucionários. Arte e política compõem simultaneamente o grau de complexidade a que também estarão submetidas às soluções das injustiças e dos abandonos em que pode se encontrar a existência humana. Em entrevista concedida a Richard Wisser, quando do seu octogésimo aniversário, Heidegger expõe uma possível visão sintética em que se apresenta este novo modo de indagar nossas origens:

> Não falo na história do declínio, mas somente do destino (geschick) do Ser na medida em que ele se retira cada vez mais em relação à manifestação do Ser entre os Gregos - até que o Ser torna-se uma simples objetividade para a ciência e, hoje, um simples fundo de reserva (Bestand) para a dominação técnica do mundo. (WISSER, 1996, p.13).

O olhar crítico lançado para a cultura do Maranhão

pelo Pe. João Mohana, como a profundidade em que se reindaga a modernidade na filosofia de Heidegger, quer servir, ao momento contemporâneo dos seminários, como da Igreja, como dos cursos da área de humanidades, de uma entusiasta convocação à extensão de suas leituras, como de suas reflexões a estes diferentes horizontes, e, como na sugestão do poeta àquela época com sua indagação mais crítica, com sua indigência menos resolvida, com seu afã de liberdade mais sincero; mesmo agora, no início do novo século, em que até mesmo a implantação de um governo no Brasil, com ideais socialistas e com sensibilidade social, tem se deparado com estas instâncias de dominação mais profundas pelas quais devem ser reinterpretados o social e o político.

A compreensão desta união, que significa muito mais que "interdisciplinaridade", tem tido crescente atenção, e embora o pensamento acadêmico contemporâneo ainda esteja muito longe da compreensão das questões propostas por estas filosofias, alguns de seus elementos entrecortam a atualidade da literatura mundial. Como exemplo estratégico, tomo aqui, a noção de desconstrução (palavra que o computador em que escrevo se recusa a dar como correta) da modernidade, como algo de que nos está admoestando a filosofia contemporânea que de Nietzsche a Heidegger faz soar em outro tom palavras como ética, política, linguagem e história.

Para além de uma construção teórica, esta aproximação entre a postura do esteta maranhense e a análise crítica da filosofia contemporânea integra uma possibilidade de leitura que, sem se distanciar das mazelas que compõem uma realidade como a maranhense, busca engajamento no âmbito da alteridade. A nossa condição de indigência diante da arte denunciará a esta busca diferentes focos de sua percepção, a relação da existência humana com o mundo, e nesta condição com seu modo de concepção e construção implicarão na escuta do enigma artístico. Quando da comemoração dos vinte anos da morte

do poeta Rainer Maria Rilke, em 1946, Heidegger proferiu em cunho privado uma conferência em sua homenagem, ali o centro da sua indagação girava em torno da missão dos poetas nos tempos de abandono em que vivemos, seu modo de propor e responder essa questão nos envia ao centro de uma meditação sobre o estado de abandono em que se encontra o espírito de nossa época. Não se trata de um reclame de um crítico de arte ou da crítica cultural, ou ainda de um exame minucioso a cerca de como nos devemos comportar diante das obras de arte, mas de um pensamento que encontra nesta indigência espiritual uma das possíveis vias interpretativas da condição a que nos é dado viver este momento de dominação planetária da concepção tecnológica, na mais absurda possibilidade de que este filosofar nos encontre sob as amarras de uma vontade subtraída de nós, no esquecimento de um modo de conceber a existência em sua possibilidade mais livre, em sua inteligibilidade mais cuidadosa.

Meditando sobre a ausência de uma relação autêntica para com a arte, forjada nas engrenagens em que nos determinou o pensamento moderno, Heidegger procura, naqueles vinte anos de ausência do poeta, um caminho de reflexão sobre este momento partindo da indagação de uma elegia de Hölderlin:...*et pourquoi des poetes en temps de detresse?*, e nesta procura quer propor ao ambiente filosófico bem mais que uma análise do momento estético pelo que estaria passando sua época, fazendo da leitura de suas análises um modo novo de conceber os fundamentos em que se determina a sociedade que oscila: entre a mais primitiva miséria e os avanços da cibernética.

> Não somente o sagrado, enquanto vestígio da divindade se perde, mais ainda, os vestígios de que este vestígio perdido esteja próximo de se apagar. Mas os vestígios se apagam menos a um mortal atento ao abismo, é ele ainda capaz de estar atento a

> um signo, a uma significação. (HEIDEGGER, 1996, p.324, tradução do autor).

A escuta atenta aos seus textos, quer ser um vigoroso instrumento de análise a se justapor à compreensão de que dispomos sobre a realidade contemporânea, se os seus desdobramentos chamarem a nossa investigação para uma mudança de foco, talvez seja pelo fato de que aí consista nossa morada mesma, de onde se lança a idagação. Seu percurso, que vai das *coisas mesmas* às camadas mais secretas em que se montam nossas concepções do mundo, encontrará na arte um elemento decisivo para esta reinterpretação da subjetividade elaborada na filosofia moderna.

Para além da construção teórica do mundo liberal da indústria e da técnica, assim como da sua ética e política, esta nova topografia, encontrará a arte em sua realidade que remonta às origens em que se constitui o pensamento. A partir de Heidegger este retorno não se define mais como revisionismo, nem tampouco como saudosismo, com que a filosofia irradiaria ao mundo acadêmico seu sinal de revolução ou superação, assim como as sugestões e o empenho do Pe. Mohana não significam um mero retorno ou reinício de uma época áurea ateniense para o Maranhão; mas se lá onde o pensamento se decidiu, se nas estruturas do destino arquitetado pela cultura grega para nossas vidas a dimensão estética tivesse sido distendida para lugares impossíveis à nossa compreensão, significa que devemos nos ocupar desta meditação, e talvez signifique ainda que a definitiva arrumação da estante de nossa história, não seja tão definitiva ou séria como nos tem parecido. Talvez signifique ainda que a erudição humanista e política esteja comprometida com um conteúdo que até aqui lhe tem sido estranho, apesar do convívio hamonioso e complementar em que arte e pensamento têm se definido historicamente, o lugar sugerido pela filosofia de Heidegger quer fazer pensar nos princípios para os quais se dirigem a teologia e

o conhecimento científico quando, desviando-se dos seus objetos modernamente definidos, ocupam-se da reflexão sobre suas origens.

Conduzindo seu ouvinte à investigação dos princípios onto-epistemológicos em que se resolve o moderno, o seu *pensamento preparatório*, quer sugerir uma nova literatura, assim como um novo cuidado com a que já podemos contar. A composição deste ambiente literário já pode contar, no Brasil, com significativos textos, apesar de o próprio Heidegger visualizar a pouca simpatia que o seu pensamento poderia ter nos países ditos subdesenvolvidos, sua obra tem tido um vasto eco em nosso meio, a atualidade do seu exame nos envolve na proporção que envolvidos estamos pela "noite" de que se constitui para si o momento atual. De Nietzsche a Heidegger, assim como de Graça Aranha a Mário de Andrade, o empreendimento desta possibilidade de verdade se insinua em sua tarefa de busca pelos fundamentos, quer encontrar o sentido de uma nova luta acadêmica. As pesquisas do professor Eduardo Jardim de Moraes sobre o pensamento de Mário de Andrade (*Limites do Moderno - o pensamento estético de Mário de Andrade*), vem a ser exemplo de um destes destinos em que se pode definir nossa reflexão sobre a arte e a verdade, em que o *pensamento preparatório* de Heidegger se estende para além de onde ele reconheceu não ter poder de previsão, fracasso do qual podemos depreender decisivas reflexões:

> No mundo em que vivemos marcados pela presença da tecnologia, a arte está relegada a um plano secundário. Estamos afastados de sua vivência e não dispomos dos meios para pensá-la. "Máximo velamento" quer dizer que o ambiente em que vivemos se caracteriza pela acentuada indigência de tudo que a arte poderia proporcionar. [...] A arte, sendo parente, e ao mesmo tempo tão diferente da técnica ocupa uma posição

> privilegiada na nossa civilização. Ela tem a possibilidade de nos conduzir através da era da técnica até seu ultrapassamento. (MORAES; RELUME, 1999, p.15).

Arte e verdade são articuladas em dimensões que estão para além dos desígnios a estes termos concedidos pelo pensamento moderno. O *fim da arte* proclamado por Hegel e reinterpretado por Heidegger servirá de base à sua pesquisa sobre o pensamento estético de Mário de Andrade, neste vínculo o professor examina o estado de abandono que nossa experiência reserva no momento contemporâneo à arte. Não se trata de um reclame acerca das condições em que nos divertimos ou nos entretemos da existência, tampouco de uma crítica sobre o gosto com que a contemporaneidade se dirige às coisas belas, mas de uma reflexão que, conduzida da filosofia estética de Kant às conclusões contemporâneas do autor de *Ser e Tempo*, enuncia pelas perdas implicadas no processo de constituição moderna, instâncias esquecidas com que a existência humana se constitui. Em meio a um mundo estetizado pelas exigências da produção tecnológico-industrial, que nos reduz a consumidores, sua pesquisa enuncia o escritor modernista em sua contribuição crítica para a compreensão deste fenômeno do fim da arte.

Deste encontro da reflexão filosófica com o posicionamento de autores que denunciam a situação de perda em andamento na montagem atual do mundo cultural, resulta uma profunda revisão pela qual deverá passar a experiência humana como um todo. Na medida em que estas formas de pensamento nos colocam em contato com vivências esquecidas de que ele se constitui, elas nos ensinam que o debate sobre a política e a ética retrai-se também a esses domínios da reflexão, ofuscados pela eficácia com que a civilização resolve a vida moderna. A memória exaltada neste momento, que remonta a esta relação ausente com a arte, desloca a cena intelectual

para experiências expulsas de si pelo projeto moderno de constituição do pensamento. Neste sentido o posicionamento da filosofia contemporânea surpreende as soluções que dela esperam as ciências políticas e humanistas, seja pelo esgotamento com que demonstram estas últimas em suas habilidades atuais, seja pela possibilidade estranha de que a solução destes problemas se retire, como na Grécia antiga, para longe do que dela pensa a seriedade e a competência das instituições e doutrinas que as administram.

No Maranhão, continuamos a espera da "excelente safra de profissionais da música" (O IMPARCIAL, 1981), que o pe.Mohana gostaria de ver executando os tesouros que ele resgatara de nossos escombros, e para além disso podemos juntar a particularidade da nossa problemática ao projeto maior da compreensibilidade filosófica, captando-as como as reflexões de que são feitas nossas esperanças, ou como a espera de quem, pensando reencontra o sentido. Deste modo alarga-se nossa disposição em compreender a ação deste teólogo-artista, cuja contribuição à literatura e ao teatro, às reflexões sobre o cinema e a música, assim como sua convicção sobre a ênfase na dimensão estética do apostolado, permanecem como viva referência na condução das nossas atividades acadêmicas.

Com esta preocupação, terá tido a obra do Pe. Mohana, um papel hermenêutico definitivo, ela terá sido um desdizer constante desta perda, sua contribuição de esteta para a Igreja e para o Estado do Maranhão será a sugestão de um reencontro, de um recomeço, em que ganharia novo sentido a luta destes povos, que já expulsam arte e pensamento, antes que dele tenham feito parte integralmente. Reler estas idéias significará uma abertura aos horizontes em que o compromisso intelectual assuma sua significação mais libertadora. Reinterpretar o tempo perdido é uma das mais importantes atividades de que se deve ocupar a intelectualidade contemporânea, porque a perda em que se mostra a educação e a cultura do Maranhão, corre o

perigo de ser desdita, de ser dita do mesmo modo que dela se diz nas repartições e instituições públicas, tão indolentes quanto corruptas em sua época, que é ainda a nossa, e tão criticadas pelo nosso padre, e neste sentido cairmos no amortecimento da fala burocrática em que estes termos são enfraquecidos, e enfraquecido com eles seu significado.

A este risco, da conscientização e da luta, devem corresponder nossos esforços de compreensão. Seu ensinamento se aproxima, embora por diferentes vias, daquelas filosofias que, descobrindo um nexo mais profundo de entendimento da civilização, descobriram que o perigo de uma época guarda, vela, o que o põe em perigo, em cuja descoberta consiste nossa tarefa.

Este caminho, portanto, abriga a sugestão do encontro com o pensamento filosófico, talvez porque os poetas, e os profetas guardem ainda em seu fazer, o segredo do fim dessa "noite", mesmo que ele venha sob a forma da denúncia de sua indigência; o resgate e redimensinamento cultural do Maranhão tem muito a reaprender, no difícil, caminho de suas dunas e ruínas, com um comprometimento maior de sua busca de uma atenção renovada a já antigos pensadores a quem nos devem conduzir estas esquinas e lagoas.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTE, Agenor. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja.** São Paulo: Paulus, 2002.

MORAES, Eduardo Jardim; RELUME, Dumará. **Limites do moderno.** Rio de Janeiro: [s.n.], 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Chemins qui ne mènent nulle part.** Paris, Gallimard, 1996.

_____.**Ser e tempo.** Petrópolis: Vozes, 1989.

MOHANA, João. **A Cristo por Paulo**. Rio de Janeiro: Agir, 1985. 168p.

_____. **A grande música do maranhão.** Rio de Janeiro: Agir, 1974.

_____. **Plenitude humana.** Porto Alegre: Globo, 1983.

WISSER, Richard. Entrevista pelo 80° aniversário de Martin Heidegger. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, out. 1996.

NIETZSCHE, Friendrich. O nascimento da tragédia no espírito da música. In: _____. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

CULT. **Entrevista com Ferreira Gullar**, n. 17, p. 8, ago. 2002.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1992.

REPENSANDO O ENSINO RELIGIOSO NO ESPAÇO ESCOLAR

*Profª. Francisca Antônia Ferreira Farias**

RESUMO

Uma compreensão profunda e genuína do Ensino Religioso, como parte integrante da formação dos alunos, tornará o espaço da escola um lugar onde todos acabarão por compreender que redescobrir a alma é transcender e desenvolver-se em sua totalidade.

Palavras-chave: Pluralidade. Tolerância. Transcendência. Ensino Religioso. Liberdade.

ABSTRACT

A deep and genuine understanding of religious Teaching as integrant part of the formation of pupils will become the space of school a place where all will finish for understanding that to discover again the soul is to transcend and to develop themselves totally.

Key-words: Plurality. Tolerance. Transcendence. Religious Teaching. Liberty.

Para repensar o Ensino Religioso no espaço escolar, precisa-se ter consciência que ele é muito mais que uma proposta de definição confessional, que está além de

---

* Professora de Ensino Religioso da Rede Municipal de São Luis. Bacharel em Educação Religiosa com habilitação em Didática e Administração pelo Seminário de Educação Cristã – SEC – Recife. Licenciada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Pós-Graduanda em Ensino Religioso pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA.

questões de conteúdos bíblicos, é mais do que uma prática pedagógica religiosa e doutrinária. No espaço escolar o Ensino Religioso é o desafio de ajudar os educandos na construção de valores, na formação do caráter, na constituição da integridade, na vivência prática da cidadania e no respeito pela diversidade.

Cabe ao professor de Ensino Religioso repensar sua prática para vivenciar a expressão de valores de justiça, de amor e de liberdade, constituindo-se assim um referencial seguro para a comunidade escolar , oportunizando aos alunos desenvolverem-se em sua totalidade.

Repensar o Ensino Religioso é preciso. Sem esta postura consciente de reaprender, mudar e transformar, corre-se o risco da prática do Ensino Religioso continuar repetindo, ano após ano, os mesmos erros do passado com um ensino centralizado na catequese e doutrinamento gerando um ensino deficiente e salas de aulas indiferentes e desinteressadas.

Para repensar o Ensino Religioso torna-se necessário uma volta aos primórdios da educação no nosso país.

> No período colonial o propósito explícito de converter os índios à fé católica, escondeu a situação real de sujeição e dominação a que eles foram submetidos; o ensino das primeiras letras tinha a função real de criar as condições necessárias à catequese e à imposição dos costumes europeus (PILETTI, 1990, p.26).

Com o domínio português e o trabalho catequético dos jesuítas temos em solo brasileiro as primeiras escolas e a preocupação de formar professores que atendessem aos interesses catequéticos da Igreja.

> O importante é ressaltar que a formação intelectual oferecida pelos jesuítas [...] será

> marcada por uma intensa rigidez. Planejaram, e foram bastante eficientes em sua execução, converter, por assim dizer, seus alunos ao catolicismo, afastando-os das influências consideradas nocivas. É por isso que dedicavam especial atenção ao preparo dos professores – que somente se tornam aptos após os trinta anos -, selecionavam cuidadosamente os livros e exerciam rigoroso controle sobre as questões a serem suscitadas pelos professores, especialmente em filosofia e teologia. (RIBEIRO, 2001, p.25).

É este resgate histórico do passado que lança luz sobre o Ensino Religioso nas escolas brasileiras no decorrer dos anos. Era necessário que no início ele fosse catequético, era a afirmação da própria identidade do colonizador nas terras estrangeiras, pois com os movimentos da Reforma Protestante onde novas crenças estavam sendo disseminadas, precisava-se preservar a fé primeira e buscar novos adeptos. Só que os protestantes também chegaram em solo brasileiro e seus missionários vieram dispostos a estabelecer um plano de educação no Brasil, admitindo-se a escola como um poderoso agente de evangelização.

Nemézio Machado, falando sobre a educação nas escolas protestantes em um resgate deste capítulo da história da educação brasileira, afirma o seguinte:

> O povo demonstrou interesse na educação de seus filhos, pois, até então, pouca opção havia, além da educação católica [...] era a necessidade de preparo da liderança e a dificuldade (perseguições) dos alunos evangélicos em escolas católicas. (MACHADO, 1999, p.61).

Firma-se assim em nosso país as escolas confessionais, e o Ensino Religioso está diretamente ligado

à confissão religiosa da escola. No que diz respeito a escola pública, esta tem seu referencial de Ensino Religioso a catequese católica embora a freqüência, em nível legal, fosse opcional para o aluno.

Com as novas perspectivas de educação e diante das profundas mudanças da sociedade hodierna, é necessário que o espaço escolar favoreça ao educando o respeito e a formação em todas as suas dimensões humanas: físicas, psíquica, afetiva, cognitiva, social, política, econômica e religiosa.

Evidencia-se então que uma educação que prima pela qualidade, deve contemplar a dimensão religiosa. Sendo impossível subtrair do contexto escolar algo que é fator integrante do seu dia a dia, o fenômeno religioso, pois este, é o veículo de relação do ser humano com o transcendente, "[...] a recusa da transcendência é trágica para o ser humano, pois o torna resignado em sua mediocridade." (PCN DE ENSINO RELIGIOSO, p.19).

Nessa visão de formação integral do aluno, o Ensino Religioso deve ser vivenciado preservando-se o princípio de liberdade que nos é assegurado na Constituição Federal no título II – Dos Direitos e garantias fundamentais, Capítulo I, Artigo 5º e que a LDB 9394/96 reafirma no Título II – Dos princípios e fins da educação nacional, Artigo 2º. Essa liberdade exige que o professor de Ensino Religioso seja vigilante, tolerante e criativo. Pois "o respeito pela vida religiosa dos outros, por suas opiniões e seus pontos de vida, desde que estes não violem os direitos humanos básicos [é um direito assegurado a todos]" (GAARDER et al., 2000, p.15).

Repensar o Ensino Religioso requer do professor uma postura de pesquisador comprometido com o que faz e consciente que o seu trabalho nesta área deve fortalecer a formação de cidadãos críticos e participativos na sociedade.

O Ensino Religioso hoje precisa estar voltado para a construção de uma mentalidade do aluno sobre si, sobre o

outro e sobre a comunidade elaborando assim sua identidade, alteridade e transcendência. Partindo-se desse referencial é possível compreender as noções de religiosidade na história do homem como construtor da espiritualidade, compreendendo a fé como elemento catalisador com o transcendente e o próximo, respeitando-se o diálogo entre as diversas tradições religiosas, vivenciando-se a cidadania pelo respeito à pluralidade. Tais ações no Ensino Religioso só se tornam possíveis através de reflexões sobre o sentido da vida e dos principios éticos.

> O Brasil é um pais rico em diversidade de confissões. Porém temos que reconhecer que a sectarização das confissões é um empobrecimento [...]. É próprio da educação aberta a facilitação de convivência entre diferenças confessionais e de formas pedagógicas que promovem o crescimento pelo diálogo. (JOSGRILBERG, 2003, p. 76 - 77).

O Ensino Religioso deve favorecer o respeito à pluralidade para que o próprio aluno questione-se e busque respostas sendo consciente do seu papel no mundo, intensificando assim o sentido da própria existência, como sujeito que tem por meta o respeito pelo outro.

Ao propormos que o Ensino Religioso seja repensado enquanto prática pedagógica do cotidiano escolar, queremos que ele seja visto como uma área de estudo que tem por objetivo reconhecer a imensidão do ser humano que precisa ter na sua formação a oportunidade de conhecer e desenvolver sua própria redescoberta da alma e conseqüentemente sua transcendência. "Sabemos que todo homem é chamado para o transcendental" (FERNANDES, 2000, p.71). E nesta busca pelo sobrenatural, nossos alunos terão no Ensino Religioso o referencial para descobrir através do respeito e do diálogo, respostas que os ajudem

no desenvolvimento da construção dos seus valores e no encontro do absoluto que ocorre através do reconhecimento e da valorização da religiosidade na existência humana.

REFERÊNCIAS

FERNANDES, Maria Madalena. **Afinal, o que é Ensino Religioso?** Sua identidade própria em contraste com a catequese. São Paulo: Paulus, 2000.

FORUM NACIONAL DO ENSINO RELIGIOSO. **PCN DO ENSINO RELIGIOSO**. Ave Maria, 2001.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Estruturas existenciais da confessionalidade na educação. **Revista Educação e Missão,** Brasília, n.1. 2003.

MACHADO, José Nemézio. **Educação Batista no Brasil:** uma análise complexa. São Paulo: Cortez, 1999.

PILETTI, Nelson. **História da educação no Brasil.** São Paulo: Ática, 1990.

RIBEIRO, Maria Luisa Santos. **História da educação brasileira:** a organização escolar. Campinas: Autores Associados, 2001.

AS RAZÕES DO CETICISMO EM HUME

*Gastão Clovis Lima Correia**

RESUMO

Discute-se as razões do ceticismo em Hume e, em caso positivo, em que consiste este ceticismo.

Palavras –chave: Hume. Ceticismo. Relações de idéias.

ABSTRACT

It is discussed the basis of Hume's scepticism and it is investigated what this scepticism consists in.

Key-words: Hume. Scepticism. Relations of ideas.

Como Hume nos coloca que "os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos naturalmente em duas espécies, a saber: *relações de idéias e questões de fato*"[1], resta-nos esclarecer quais destes objetos iremos tratar. Isto porque Hume traça uma radical distinção entre ambos. As relações de idéias tratam das ciências da geometria, aritmética e álgebra; são intuitiva e demonstrativamente certas; são descobertas por operações do pensamento, e não necessitam de ter existência real. Podemos, em razão disso, afirmar com uma certa licenciosidade que tais relações de idéias não são problemáticas na filosofia humeana.

---

* Mestre em Filosofia.

1 HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 143.

As proposições com respeito às questões de fato não podem ser tratadas da mesma forma que as proposições que tratam das relações de idéias; isto porque:

> "[...] a evidência da verdade das proposições sobre os fenômenos é de natureza diferente da que é atingida por intuição e dedução (demonstração), métodos exclusivos das 'ciências da quantidade e do número"[2].

As asserções sobre questões de fato são de outra natureza, haja vista que os seus contrários são sempre possíveis (o que não acontece nas relações de idéias). Dito isto nos cabe indagar, o que é que faz possível fazermos afirmações sobre as questões de fato, e quais as evidências que possuímos para estas afirmações?

Caso respondêssemos afirmando que são os registros de nossa memória e a evidência dos sentidos que nos permitem afirmações sobre os fenômenos, cairíamos em uma incongruência, pois impossibilitaríamos toda e qualquer forma de conhecimento científico, visto que nunca poderíamos ultrapassar os limites do meramente perceptivo. Para isto, segundo Hume, necessitamos descobrir uma relação que permita este salto, que é a relação de causa e efeito. Salientamos que o principal objetivo da teoria humeana é determinar como se estabelece esta relação[3].

É necessário esclarecer que o conhecimento da relação de causa e efeito não pode ser feito por meio de raciocínios *a priori*, isto porque não "há quem imagine que a que a explosão da pólvora ou o poder de atração do imã pudessem ser descobertos mediante argumentos *a priori*[4]; por outro lado,

---

[2] MONTEIRO, J. P. **Hume e a espistemologia**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984. p. 23.
[3] HUME, op.cit., p. 144.
[4] Id. Ibid., p. 145.

> [...] após descobrir, pela observação de muitos exemplos que duas espécies de objetos, como a chama e o calo, a neve e o frio, aparecem sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresentam aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a *acreditar* que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto.[5].

Dito isto podemos concluir, como faz Hume, que as "causas e os efeitos não podem ser descobertos pela razão, mas sim pela experiência" [6].

O principal fator que faz com que a razão não possa conhecer a relação de causa e efeito reside no fato do intelecto não poder encontrar o efeito na suposta causa, devido a eles diferirem radicalmente.

Neste ponto nós já podemos afirmar que o nosso conhecimento sobre questões de fato baseia-se na relação de causa e efeito e que conhecemos esta relação pela experiência. Mas, fica a seguinte questão: "qual é o fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência?"[7]

Hume responde a esta questão afirmando que as conclusões que tiramos da experiência não são fundadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento, podendo ser justificadas apenas pela "suposição de que o futuro será conforme ao passado"[8], o que nos força a aceitar que tais argumentos são apenas prováveis e injustificados, pois "não é o raciocínio que nos obriga a supor o passado semelhante ao futuro e a esperar efeitos análogos de causas aparentemente análogas"[9].

---

5 Id. Ibid., p. 153.
6 Id. Ibid., p. 144.
7 Id. Ibid., p. 146.
8 Id. Ibid., p. 148.
9 Id. Ibid., p. 150.

Como não é o intelecto que nos permite dar um passo para a justificação de um argumento indutivo, devemos nos perguntar sobre qual o princípio que norteia a relação de causa e efeito; pois só desta forma é que poderemos justificar o conhecimento sobre questões de fato.

Podemos responder a esta afirmação colocando que não há princípio que conduza às relações de causa e efeito, já que estas relações não se manifestam aos sentidos. A conjunção de causa e efeito pode ser casual. Agora, por outro lado, se observarmos,

> [...] que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que esta propensão é um efeito do hábito [...]. [Que é] um princípio da natureza humana, que é universalmente admitido e bem conhecido pelos seus efeitos.[10].

É necessário neste ponto diferenciarmos entre a razão e o hábito, pois da mesma forma que a razão necessita de um único círculo para retirar as suas conclusões, apenas com a conjunção constante de dois objetos é que podemos pelo costume ou hábito realizar inferências indutivas para saber qual é a causa e qual é o seu efeito. Desta forma, podemos afirmar que o hábito é o que nos faz esperar no futuro acontecimentos semelhantes ao que vimos no passado e que sem o hábito só utilizaríamos os conhecimentos imediatamente presentes à memória e aos sentidos; ele é também a única razão para acreditarmos que "toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos

---

[10] Id.Ibid., p. 151.

sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro"[11]. Desta forma, podemos afirmar que o hábito é a causa das nossas crenças nas inferências causais.

O problema ainda não está resolvido, pois ainda não sabemos em que consiste a crença, já que o próprio Hume nos diz "que é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou modo de concepção."[12] como ficamos então?

Hume procura esclarecer esta questão procurando mostrar que na crença reside um componente, sensação ou sentimento que não é possuído pela ficção;

> [...] a crença não é senão uma concepção mais vívida, enérgica, vigorosa, firme e constante de um objeto, concepção essa que a imaginação [enquanto ficção] jamais poderá atingir. [...] [Desta forma podemos] admitir que o sentimento da crença nada mais é do que uma concepção mais intensa e firme do que as simples ficções da imaginação, e esse *modo* de concepção provém de uma conjunção habitual do objeto como algo presente à memória ou aos sentidos.[13]

É importante assinalar que a noção de crença, a que fomos levados pelo princípio do hábito, assume uma grande importância na filosofia humeana quando notamos que relações como semelhança, contigüidade e causação só são possíveis devido à existência da crença, pois de outra forma as relações acima não poderiam existir, impossibilitando mesmo a inferência indutiva. Salientamos que "inferência indutiva" deve ser entendida aqui como um transcender a observação, na medida em que vai além

---

[11] Id.Ibid., p. 153
[12] Id.Ibid., p. 154
[13] Id.Ibid., p. 154-5.

dos casos meramente observados, mas não além dos eventos observáveis. Pois "[...] as relações causais estabelecidas por indução dão-nos informação que vai além do que está registrado nos sentidos e memória; mas apenas o observado é assim transcendido, não o observável."[14]

Considerando que o princípio que norteia a relação de causa e efeito é o hábito, no qual somos levados a acreditar devido à crença, e que o intelecto pode identificar os diversos graus de crença na ocorrência de um fenômeno e que nas questões de fato os fenômenos parecem completamente soltos e separados, podemos então perguntar qual a nossa idéia de poder ou de conexão que nos permite relacionar causa e efeito nesta matéria?

É claro que a resposta a esta questão tem que se originar da experiência, pois "quando vemos que uma dada espécie de acontecimento acompanha sempre e em todos os casos a uma outra" a partir de um determinado número de repetições:

> [...] o intelecto é levado pelo hábito a prever, à manifestação de um dos acontecimentos, o seu acompanhante usual, e a acreditarmos que ele existirá, [...] [e nos dá] o sentimento ou impressão que nos leva a formar a idéia de poder ou conexão necessária.[15]

Salientamos que estas idéias só apreendemos pela experiência, pela conjunção freqüente dos objetos, não possuímos nada que nos dê uma idéia de poder ou de conexão entre eles, isto porque "todos os acontecimentos parecem completamente soltos e separados" e não observamos as relações existentes entre eles.

---

[14] MONTEIRO, op.cit., p. 26.
[15] HUME, op. cit., p. 165.

Desta forma como sairemos deste dilema? A resposta está no início do penúltimo parágrafo: pelo hábito; ele é que nos faz ter a noção de causa e efeito. De acordo com a experiência podemos definir a causa

> [...] como sendo um objeto seguido de outro, quando todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos de objetos semelhantes ao segundo" ou por esta segunda definição [...] um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre transporta o pensamento para esse outro.[16]

É necessário esclarecer que nas duas definições acima necessitamos de uma idéia que relacione a causa ao seu efeito e que esta relação consiste, "na conjunção constante de objetos semelhantes, ou na inferência do entendimento ao passar de um objeto para outro"[17], e que estas características são necessidades das ações e vontades humanas.

Dito isto podemos afirmar que a característica dos nossos raciocínios sobre questões de fato é que eles se baseiam em uma relação de analogia, que nos permite esperar a partir de uma mesma causa o mesmo efeito; porém, quando os objetos não são tão semelhantes "[...] a analogia é menos perfeita e a inferência menos conclusiva, embora tenha ainda alguma força em proporção ao grau de similaridade e semelhança."[18]

É interessante observar neste ponto que surge aqui uma idéia de que quanto mais forte a relação de analogia, maior a probabilidade e que quando a analogia é menos perfeita diminui o grau de probabilidade. Porém, deixemos isto para mais adiante.

---

[16] Id.Ibid., p. 166.
[17] Id.Ibid., p. 175.
[18] Id.Ibid., p. 178

Até o presente momento temos dito que o conhecimento das questões de fato origina-se da experiência. Mas, como ficamos se concordamos com Hume em que a experiência "não é absolutamente infalível"? A resposta de Hume é assaz esclarecedora para o ponto levantado no final do último parágrafo, haja vista que:

> Nem todos os efeitos se seguem com a mesma certeza de suas supostas causas. Certos acontecimentos se têm apresentado, em todos os países e em todas as épocas, numa conjunção invariável; outros se mostram mais variáveis, e por vezes decepcionam as nossas expectativas; de forma que em nossos raciocínios sobre questões de fato verificam-se todos os graus de segurança, desde a mais alta certeza até a mais ínfima espécie de evidência moral.[19]

Desta forma, podemos ver que o que irá determinar o grau de crença de um evento qualquer é a evidência.

Mas será esta evidência tão forte que nos possa garantir a certeza ou mesmo o grau de probabilidade de um evento? Considerando que a evidência se funda na experiência passada, e:

> [...] essa experiência não é absolutamente uniforme de um dos lados, acompanha-a uma inevitável contrariedade de nossos juízos e a mesma oposição e destruição mútua de argumentos que ocorrem em todas as demais espécies de evidência.[20]

E essa contrariedade nas evidências pode surgir: "[...] de diferentes causas: da oposição de depoimentos

---

[19] Id. Ibid., p. 180.
[20] Id. Ibid., p. 181.

contrários; do caráter ou do número das testemunhas; da maneira pela qual formulam o seu depoimento; ou da união de todas essas circunstâncias."[21]

Podemos então perguntar, o que nos faz decidir sobre as evidências? A resposta dada por Hume é que:

> A razão de depositarmos crédito em testemunhas e historiadores não deriva de qualquer *conexão* percebida *a priori* entre o depoimento e a realidade, mas de estarmos acostumados a encontrar uma conformidade entre ambos.[22]

Em outras palavras, isto quer dizer, que como a evidência não se apóia em nenhuma conexão percebida *a priori* ela só pode se apoiar na experiência, que conhecemos pelas percepções dos sentidos, mas eles não são absolutamente infalíveis. Então, como ficamos?

O problema é o de saber se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos exteriores semelhantes a elas. Mas aqui a experiência nada pode responder, pois:

> Nada está jamais presente ao intelecto a não ser as percepções, e não lhe é possível ter qualquer experiência das conexões destas com os objetos. A suposição de uma tal conexão não tem, por conseguinte, nenhum fundamento no raciocínio. [...] [A razão] nunca poderá encontrar um argumento convincente, colhido da própria experiência, para provar que as percepções estão ligadas a quaisquer objetos exteriores.[23]

---

[21] Id.Ibid., p. 181.
[22] Id. Ibid., p. 181.
[23] Id. Ibid., p.199.

Neste momento nós podemos concluir afirmando que a razão do ceticismo de Hume baseia-se no fato de que o testemunho dos sentidos e da memória não é suficiente para justificar a relação de causa e efeito, como também no fato de que essa relação só poderia ser justificada caso nos baseássemos em uma crença sobre a evidência dos sentidos, o que já vimos que é impossível de ser justificado.

É necessário esclarecer que o ceticismo de Hume não acarreta uma recusa ao dogmatismo, com relação às questões de fato, haja vista que podemos falar que existe em sua obra algo como uma teoria da probabilidade, como já colocamos acima; e que se a filosofia de Hume não nos permite falar em uma evidência justificada dos sentidos, ela não nos proíbe de falar sobre um determinado grau de crença nas evidências disponíveis. Como fizeram, e fazem ainda, vários filósofos da ciência.

REFERÊNCIAS

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia.** Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984.

FORMAÇÃO RELIGIOSA E PRESBITERAL:
teologia da vocação cristã e psicologia da profundidade*

*Dom Frei Belisário da Silva***

INTRODUÇÃO

Boa parte de minha vida tem transcorrido em seminários e casas de formação. Já durante o meu tempo de estudo - tempo de grandes mudanças na Igreja e no mundo, tempo do Vaticano II e de Medellín – me vi envolvido nas discussões a respeito dos rumos a serem adotados por nossos seminários. Questões como:

- Seminário tipo internato ou pequena comunidade?
- Estudo em estabelecimento comuns a leigos e não-leigos ou em estabelecimentos exclusivos para futuros presbíteros?
- Exigir o estudo da filosofia para todos como pré-requisito do estudo de teologia ou abrir as possibilidades de outros cursos na área das ciências humanas?
- Em que momento concentrar os esforços da pastoral vocacional: na infância, na puberdade, no início da juventude ou na entrada na vida adulta?
- Que filosofia e que teologia estudar e com quais métodos?

Essas e muitas outras questões preenchiam nossas preocupações, conversas e encontros. Após minha

---

** Texto da aula inaugural do ano acadêmico do IESMA – 2004.*

*** Bispo de Bacabal – MA.*

ordenação presbiterial, tive pouco tempo de afastamento das casas de formação, apenas um ano. A época era de urgência. Com a dissolução das casas de formação do tipo, digamos, pré – conciliar, nossa geração foi chamada muito cedo para assumir cargos e responsabilidades. Sem tempo para uma formação específica, essa geração teve que improvisar. Em alguns momentos, essa improvisação produziu melodias lindas e inusitadas, merecendo aplausos; em outros, porém, apenas ruídos.

Para diminuir esses ruídos, nas décadas posteriores ao Concílio Vaticano II, organizaram-se dentro da Igreja vários cursos de treinamento para formadores de seminário. Aqui no Brasil, têm sido muito valiosas as iniciativas promovidas pela OSIB (Organização dos Seminários e Institutos de Filosofia e Teologia do Brasil), pela CRB (Conferência dos Religiosos e Religiosas do Brasil) e por algumas escolas de formação filosófica e teológica. Para todos os países da America Latina, há de se lembrar dos cursos do ITEPAL (Instituto Teológico – pastoral para América Latina), instituto ligado a Conferencia Episcopal Latino – americana.

Em 1976, tive a oportunidade de participar, em Itaici – SP, de um curso promovido pela CRB. Quem o ministrou foi Pe. Luigi Rulla[1]. O contato com os resultados das pesquisas de pe Rulla e com sua teorização, provocaram em mim reações de alegria e de espanto. Alegria, fragilidades e pretensões, tanto pessoais como de nossas instituições.

---

[1] Padre Luigi M. Rulla S.J. nasceu na Velenza (provincia de Alessandria, na Itália) em 30.06.1922 e faleceu em Roma, no dia 31.03.2002. Laureado em Medicina pela Universidade de Turim, aos 24 anos, trabalhou como assistente na mesma Faculdade de Medicina, especializando-se em cirurgia torácica. Com a idade de 32 anos, entrou na Companhia de Jesus. Estudou Filosofia na Itália e concluiu seu curso de Teologia em Wodstock (USA). Depois, estudou Psicologia em Chicago e Psiquiatria em Montreal. Nos anos sessenta, iniciou suas amplas pesquisas sobre vocação religiosa e sacerdotal, juntamente com Pe. Franco Imoda S. J. e irmã Joyce Ridick S.S.C. Os frutos desta pesquisa se encontram principalmente nos três volumes da Antropologia da Vocação Cristã. No Brasil, as edições paulinas publicaram, pelo menos, dois livros de Pe. Rulla.

O que apresento aqui tem muito de minhas anotações deste curso, bem como dos livros de pe. Rulla e de seus discípulos, publicados posteriormente no Brasil.[2]

A PESSOA HUMANA, SUJEITO DA FORMAÇÃO

Na base de todo projeto formativo – queiramos ou não sejamos ou não conscientes – há, inevitavelmente, certa imagem do sujeito em formação. É a partir dessa imagem que se articula o plano de formação.

Muitas vezes, acontece que nós formadores temos uma concepção antropológica não suficiente definida. A conseqüência é que teremos projetos formativos inadequados e aproximativos.

Pode acontecer também que caiamos em unilaterismos. Na história da espiritualidade e da ascética, bem como das varias disciplinas que se referem a pessoa humana, surgem diferença entre a antropologia freudiana e rogeriana. A primeira, negativa e pessimista, vê a pessoa humana sempre as voltas com suas tendências instintivas inconscientes; a segunda positiva e otimista, entende que a pessoa humana seria naturalmente boa e capaz de escolher adequadamente seus valores. Essas duas perspectivas fazem surgir maneiras diversas de realizar a formação.

Existe – ou existiu – um modelo educativo bastante rígido, inspirado no controle, sutilmente marcado pela desconfiança em relação ao educando; como tambem existe – e acho que isso acontece muito em nossa época! – um modelo que dá por suposto que uma pessoa, pelo simples fato de ter sido chamada por Deus, já tenha disposições interiores adequadas e é capaz de escolher o bem real, não necessitando de particulares limitações e sim de

---

[2] Veja, por exemplo, CENCINI, A. **Vida consagrada:** itinerário formativo no caminho de Emaús. São Paulo: Paulus, 1994. - CENCINI, A. **Amarás o senhor teu Deus**. São Paulo: Paulinas, 1989.

encorajamento para expressar o melhor de si, para assim alcançar a realização.

Pe. Rulla recolhe as aquisições recentes da pesquisa científica ao mesmo tempo em que procura ser fiel a tradição ascética e teológica da Igreja. Aqui, certamente, está um dos elementos mais atraentes das pesquisas do Pe. Rulla.

O que ele diz?

Conforme as aquisições científicas recentes, a pessoa humana não se enquadra em nenhum esquema antropológico simplista. A pessoa humana é ambivalente. E o é por natureza, por constituição. Ela é, ao mesmo tempo, atraída pelo bem e pelo mal; aberta ao absoluto, mas tentada pelo relativo. Há na pessoa humana, em toda ela, uma dialética de base não ligada à cultura, ao caráter, à má vontade.Trata-se de uma dialética ontológica e constitucional. Ora, tal afirmação ajusta-se muito bem ao que tem vivido e afirmado a tradicional ascética e mística cristãs.

Poeticamente, poderíamos expressar essa realidade nas palavras de Pascal:

"L' homme n' est ni ange ni bête et Qui veut faire l'ange fait la bête" [3]

Ou então, como Boff[4] falando de São Francisco de Assis:

> No coração de cada um moram anjos e demônios; a passionalidade vulcânica se ramifica em toda a tessitura humana; institutos de vida e de morte dilaceram o interior de cada pessoa; impulsos de ascensão, de comunhão com o diferente e

---

[3] A pessoa humana não é nem anjo nem animal; e quem quer fazer dela um anjo a transforma em um animal. Não sei onde se encontra esse pensamento de Pascal; estou citando a memória.

[4] BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis, ternura e vigor**. Petrópolis: Vozes, p.157.

> de doação convivem com pulsões de egoísmo, de rechaço, de mesquinharias. Tudo isto não está ausente da vida dos santos. E se são santos é porque sentiram tudo isto mas não con-sentiram com as energias destruidoras, antes pelo contrário souberam enfrentar-se com elas, não recalcá- las e canalizá-las para um projeto de bondade. [...] Dento de um grande santo convive sempre um grande demônio. [...] Por detrás de todo santo se esconde um homem que conheceu os infernos dos abismos humanos e a vertigem do pecado, do desespero e da negação de Deus. Lutou como Jacó com Deus (Gn 23) e saiu marcado deste embate.

ELEMENTOS DA PERSONALIDADE HUMANA: pressupostos teóricos

Segundo Pe. Rulla, a vocação a vida religiosa ou ao ministério presbiteral, para ser psicologicamente compreendida – em sua motivação inicial, em sua permanência e eficácia apostólica – deve ser analisada a partir de três elementos que compõem a personalidade humana, a saber: valores, atitudes e necessidades.

Valor é um ideal duradouro e amplo que uma pessoa possui a respeito de seu estado de vida e do modo de viver essa vida. Há dois tipos de valores.

1. Valores terminais: que dizem respeito aos objetivos ou metas finais (end – states of existence) daquela vida. Ex.: a união com Deus, a imitação de Cristo etc..
2. Valores instrumentais: que se referem aos modos concretos de se viver àquela meta ideal. Ex.: os três votos religiosos, o ministério pastoral etc.

Atitudes são disposições que a pessoa tem ao agir; dizem respeito a aspectos específicos e pequenos da vida e se referem seja aos valores seja as necessidades.

Necessidades ou tendências são potencialidades inatas e universais de base do ser humano. A psicologia moderna descobriu muitas necessidades, como: agressividade, sexualidade, estima de si etc... As necessidades podem ser:

- conscientes – quando a própria pessoa tem acesso a elas;
- pré – conscientes – quando se encontram em um nível mais profundo, mas ainda acessível. Habitualmente a pessoa não as conhece, mas pode chegar até elas, por exemplo, por auto – análise, meditação, diário, etc.;
- inconscientes – aquelas necessidades as quais a pessoas não tem acesso algum. Por definição, não vêm a consciência por meios ordinários.
- cada pessoa possui: 1 ou 2 valores terminais; 12 a 20 valores instrumentais; mais ou menos 20 necessidades de base; centenas de atitudes.

O INGRESSO NO SEMINÁRIO/ NA VIDA RELIGIOSA

Quando um jovem entra no seminário, em praticamente cem por cento dos casos, é de se supor que ele entra com motivações conscientes boas. Mas – conforme resultados de pesquisas levadas a efeito por Pe. Rulla e sua equipe – 60 a 80% apresentam inconscientemente motivações não genuínas. Outro resultado da pesquisa é que essas motivações com as quais se entra no seminário tendem a persistir.

Tal realidade não deve nos escandalizar, pois em toda

pessoa humana verifica-se aquela dialética de base entre o eu que transcende e o eu que é transcendido; entre consciente e inconsciente; entre necessidades e valores; entre auto-realização e auto – transcendência; entre querer emotivo e querer racional; e, finalmente, em termos mais espirituais, entre graça e exigências de natureza, entre homem velho e homem novo, entre frutos do Espírito e obras da carne.

Quem entra na formação presbiteral ou religiosa – seja como formando, seja como formador – há de se preparar para uma luta dura. Por quê? Porque, se de um lado, o ideal consciente dos presbíteros/religiosos é mais alto do que o dos leigos e as tendências inconscientes são iguais, os conflitos dos presbíteros/religiosos são mais fortes.

Conclusão: o processo formativo não pode se limitar aos aspectos superficiais da vida. E, na medida em que desde as profundezas, é mais que normal que se defronte com a dialética de base da pessoa humana e produza tensões e conflitos. Alias, o formador não apenas deve conhecer essa realidade e supor essa dialética. De alguma maneira, ele deve provocá-la, se necessário.

Cencini observa que, em nossa época, assiste-se a um fenômeno de achatamento, quase uma tentativa de neutralização do conflito,uma espécie de pacto tácito (inconsciente) com o próprio eu, ou com uma parte dele com as instituições: seminários em que tudo parece correr as mil maravilhas escondem, muitas vezes, pactos subterrâneos[5].

Podemos terminar esse item com duas citações bíblicas.

A primeira refere-se aos dois modos de viver a vida humana: Portanto, não existe mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus. A Lei do Espírito da

---

[5] CENCINI, A. **Vida consagrada**: itinerário formativo no caminho de Emaús. São Paulo: Paulus, 1994.

vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte. De fato – coisa impossível a Lei, porque, enfraquecida pela carne – Deus, enviando seu próprio Filho numa carne semelhante a do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne, a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o espírito (Rm 8,1-4)

Na Segunda, participamos de diálogos nos quais se discutem projetos de Deus: O que é impossível para a pessoa humana, é possível para Deus. (Cfr. Mt 19, 26; Lc 1,37)

A PERSEVERANÇA

Para se entender a maneira psicossocial de uma pessoa receber a mensagem dos valores evangélicos – por exemplo, do diretor espiritual que tenta transmitir algo nas conversas pessoais e nas conferências –, é preciso distinguir três modos de receber a mensagem, psicologicamente muito diversos.

a) complacência – acha-se presente quando o sujeito aceita a influência do outro (mestre, formador, diretor espiritual) não porque crê no conteúdo da mensagem, mas porque (consciente ou inconscientemente) quer ganhar uma recompensa (sobretudo externa) ou quer evitar uma punição que vem do grupo ou de outra pessoa. Ex.: Seguir as normas do seminário porque se quer admissão a ordenação (recompensa externa) ou se busca diminuir o senso de culpa (recompensa interna, inconsciente).
b) identificação – Dá-se quando o sujeito aceita a influência do outro ou do grupo porque o relacionamento com essa pessoa ou grupo aumenta a estima de si e o gratifica afetivamente, mesmo se só em nível de

fantasia, o importante no caso da identificação é saber que parte do sujeito está implicada do relacionamento afetivo e na aceitação da influência.

- se é uma parte que pode ser integrada com valores evangélicos (parte consciente, livre e capaz de amar conscientemente), estão tendo uma identificação internalizante.
- se é uma parte inconscientemente inconsciente, então não haverá integração dos valores, por mais que o sujeito pareça aceitar a mensagem. Trata-se de uma identificação não-internalizante.

Ex.: o rapaz que se identifica com o padre X porque inconscientemente está buscando satisfazer uma necessidade infantil de dependência, apresenta uma identificação não-internalizante.

c) internalização – existe quando o sujeito aceita a influência ou exemplo do outro ou do grupo porque o comportamento daquela outra pessoa ou grupo é compreendido em seu valor intrínseco.

Dentro de dois anos após o ingresso, os que tem capacidade de internalizar os ideais e as atitudes e os que não tem, se distanciam dos níveis. Isto porque os últimos caem num círculo vicioso:

1. Quando maiores as inconsistências, maiores as expectativas irrealistas sobre a vida do seminário/vida religiosa.
2. Mais pobre a capacidade de internalizar valores e atitudes.
3. Mais frustrações.
4. Menor a capacidade de internalizar valores... etc.

Deste círculo vicioso, pode resultar uma perseverança pobre ou o egresso. A perseverança pobre é o que Pe. Rulla chama de "fazer um ninho" na vida do seminário/vida religiosa. Quanto ao egresso, a pergunta "porque uma pessoa larga a vida religiosa" está mal formulada. Deve ser formulada assim: "Porque ela entrou na vida religiosa?"

Se uma pessoa não internaliza os valores, ela gasta muito de sua energia psicológica consigo mesma. Isto traz três conseqüências para a vida espiritual.

a) essas pessoas têm uma certa incapacidade de escutar. Não sabem dialogar. Isto diz respeito também à Palavra de Deus;
b) Essa surdez à Palavra de Deus induz uma outra coisa: atinge o discernimento do espírito;
c) Estas pessoas têm dificuldade de amar, porque têm atitudes contínuas de defesa. (Se o grão de trigo não morrer).

CONTRIBUIÇÃO DA PSICOLOGIA NA FORMAÇÃO SEMINARÍSTICA/RELIGIOSA

A psicologia pode exercer as seguintes funções na formação seminarística/religiosa:

1) **função pedagógica** – É a mais importante. É distinta da função psico-terapêutica/ religiosa. Aqui, trata-se de ajudar o formando a aumentar sua capacidade internalizante;
2) **função preventiva** – Distingue-se da função reparadora. Na entrada já se pode prever as dificuldades do indivíduo em internalizar os valores. Porque esperar muitos anos para que essas inconsistências se tornem crises?
3) **função interativa**- Não se pode fazer uma

dicotomia entre maturidade espiritual e maturidade psicológica;

4) **função seletiva** – Deve ser feita uma seleção em profundidade. Não brincar com a vida espiritual dos candidatos. Ter a coragem de mandar embora. Essa seleção deve ser:
   - Prévia: antes do ingresso;
   - Durante os anos de formação antes da decisão definitiva.
5) **função psico-terapêutica** – 2 a 3% dos que se apresentam são casos patológicos. Não devem ser aceitos. Uns 20% apresentam patologias latentes. Podem ser aceitos com a condição de receberem uma ajuda proporcional.

A dinâmica de grupo[6] apresenta todas as vantagens e defeitos da teoria de Carl Rogers. A dinâmica de grupo é inútil para mudar casos de inconsistências (60 a 80%). Pesquisas têm provado que quem aproveita da dinâmica de grupo depende não dessa experiência educativa, mas de experiências fora do grupo. Não se guardem ilusões: a dinâmica de grupo não atinge o inconsciente, não toca as motivações profundas da personalidade. Ela pode, por vezes ser inadequada (não resolve o problema) ou danosa (a pessoa com problemas, por vezes, não tem defesas num grupo).

Os **testes** são importantes para descobrir patologias latentes. Mas, um formador experimentado pode dispensa-los.

Mandar nossos candidatos profissionais leigos – sem mais nem menos – é um erro. Por duas razões:

---

[6] Entre as dinâmicas de grupo podemos incluir reuniões de comunidade para planejamento e/ou revisão, bem como reuniões de cunho espiritual, como leitura bíblica e outras.

- em geral, os leigos não conhecem em profundidade a vida pesbiteral/religiosa. Por isso, não chegam a estudar em profundidade nossos problemas;
- é necessário ter unidade entre maturidade espiritual e psicológica.

O NOVO TIPO DE FORMADOR

O novo tipo de formador deve possuir as seguintes qualidades:

Ele deve saber fazer a distinção entre os tipos comuns de problemas:

a) problemas de natureza espiritual. Por ex.:dúvida de fé ou moral; dificuldade em aceitar as orientações da Igreja.
b) problemas de desenvolvimento normal. Por ex.: problemas da idade evolutiva.;
c) inconsistências inconscientes que não chegaram ao nível da psicopatologia;
d) dificuldades que provenham de formas de psicopatologia.

Os primeiros dois tipos de problemas podem não estar em relação com os outros dois tipos. Neste caso, a dificuldade em superá-los não é grande. Pode ser pelos meios sobrenaturais, pelo tempo etc.

Mas, pode ser – e isso ocorre em 60 a 80% dos casos! – que sejam apenas a expressão de c) e d). Neste caso, ser realista. Não basta tempo, nem só a ajuda espiritual.

Os novos formadores devem já ter reconhecido e superado em si mesmos suas inconsistências. Se não, podem ocorrer três conseqüências:

a) ele tenderá a projetar em seus candidatos seus problemas não resolvidos. Por ex.: interpretando de um modo unicamente subjetivo as orientações da Igreja.

b) Ele poderá realizar a transferência de seus problemas;
c) Pode ocorrer "double bind" (dupla mensagem), isto é, inconscientemente e sem querer, pode transmitir uma mensagem dupla. Essa transmissão, em geral, é não- verbal, através do tom de voz, da face, de movimentos de braços etc. Ex.: O formador que se rebela através dos formandos.

Os novos formadores devem saber ajudar seus candidatos a superarem suas inconsistências.

OBSERVAÇÕES SOBRE LIDERANÇA:

- um líder autoritário mantém seus liderados meninos; um líder permissivo os faz voltar a meninos, pois estes enfrentam desafios além de suas possibilidades.
- exercer com sucesso a liderança num campo não quer dizer sucesso em outro.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis, Ternura e vigor**. Petrópolis: Vozes, p.157.

CENCINI, A. **Vida Consagrada:** Itinerário formativo no caminho de Emaús. São Paulo: Paulus, 1994.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REVISTAS EM PERMUTA COM A ECOS

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

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

Neste 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:

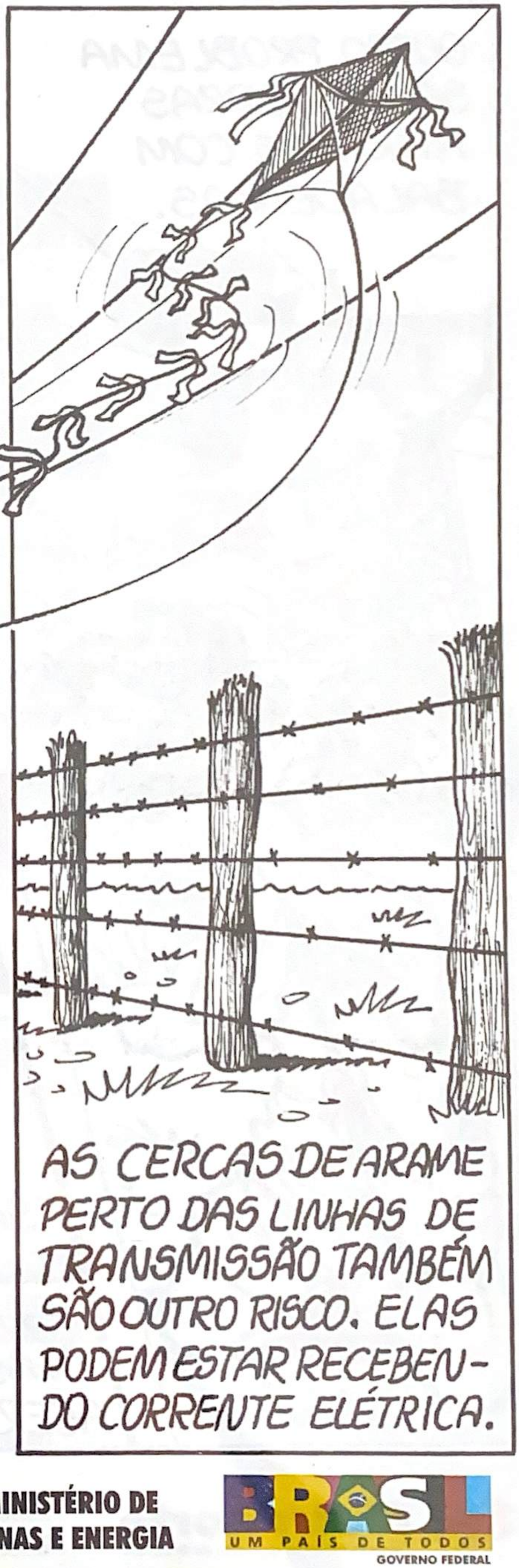
Depósito bancário em favor da SOMACS – Sociedade Maranhense de Cultura Superior (enviar comprovante de depósito para contabilização junto com a ficha de inscrição).

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

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

Vandalismo não é legal

AS CRIANÇAS COM SEUS PAPAGAIOS PODEM, INOCENTEMENTE, SER VÍTIMAS DE CHOQUE MORTAL. POIS A LINHA DO PAPAGAIO, EM CONTATO COM OS FIOS DE ALTA TENSÃO, PODE CONDUZIR ENERGIA.



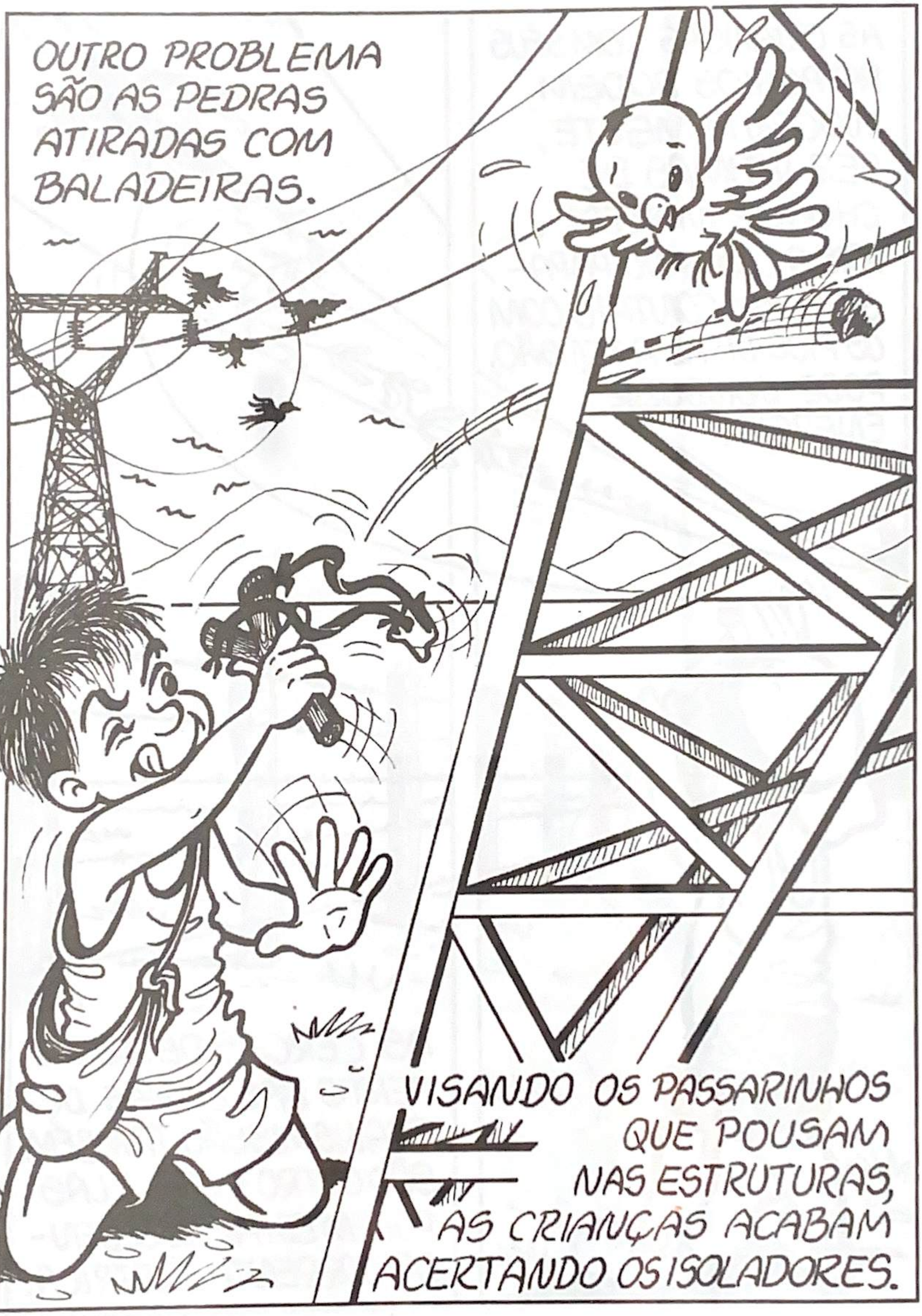
AS CERCAS DE ARAME PERTO DAS LINHAS DE TRANSMISSÃO TAMBÉM SÃO OUTRO RISCO. ELAS PODEM ESTAR RECEBENDO CORRENTE ELÉTRICA.

Eletronorte
Centrais Elétricas do Norte do Brasil SA

MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA

BRASIL
UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

Vandalismo não é legal



Eletronorte
Centrais Elétricas do Norte do Brasil SA

MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA

BRASIL
UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

TEOLOGIA E PRÁTICA PASTORAL!

1 - Crer num Mundo de muitas crenças e pouca libertação
2 - A História da Palavra I
3 - A História da Palavra II
4 - Esperança Além da Esperança
5 - A Criação de Deus
6 - Deus Trindade: A vida no coração do Mundo
7 - Deus que é amor: graça que habita em nós
8 - Vida nova para todos os povos
9 - O mistério celebrado memória e compromisso I
10 - O mistério celebrado memória e compromisso II
11 - Aprender a viver elementos de teologia moral cristã
12 - Direito eclesial. Instrumento da justiça do Reino
13 - Eu estarei sempre convosco
14 - Espiritualdiade. Um caminho de transformação
15 - Ide e proclamai a boa nova da salvação

Paulinas
LIVRARIA

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

CONHEÇA O IESMA

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

- **Bacharelando em Ciências Religiosas**
  Curso Superior, em nível de graduação, autorizado pelo MEC em 20 de maio de 2002, por meio da Portaria Nº 1.522. Consta de quatro anos de duração e as aulas são no período noturno. O ingresso é por meio seletivo realizado ao início de cada semestre. A formatura da primeira será em 2006.

- **Curso livre de Filosofia**
  Acontece no período matutino e tem a duração de três anos. Em setembro do ano 2002 iniciamos as práticas com o MEC para conseguir a Licenciatura plena com duração de quatro anos.

- **Curso livre de Teologia**
  É um curso, em quatro anos, no período matutino, oferecido aos que se preparam para o presbiterado. Neste ano iniciarão as práticas com o MEC para conseguir o Bacharelado.

- **Pós-graduação lato sensu em Ensino Religioso**
  É uma iniciativa inédita no Estado do Maranhão, que pretende capacitar professores para lecionar Ensino Religioso nas escolas públicas. O curso é oferecido na modalidade modular; iniciou em janeiro e terminará em janeiro do ano 2005.

- **Pós-graduação lato sensu em Educação de Jovens e Adultos EJA**
  É uma iniciativa inédita no Estado do Maranhão. Objetivo do curso é preparar professores, instrumentalizando-os para o exercício do magistério a Educação de Jovens e Adultos, na perspectiva de intervir e transformar a realidade. O curso é oferecido na modalidade modular. Iniciou no dia seis de março e terminará em março de 2005.

- **Extensão em Pastoral fundamental; Pastoral Litúrgica; Pastoral Catequética**
  Acontecerá no turno noturno, de agosto a dezembro, com duas aulas por semana por curso. São abertos a todos os agentes de pastorais.

Ajude-nos a divulgar nossos cursos e nosso Instituto!

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO

Credenciado pelo MEC - Port. 1521, DOU 22/05/02

Rua do Rancho, 110 - Centro - Cx. P. 931 - Fone: (98) 231 3235

Fax: (98) 221-3972 CEP: 65.010-540 - São Luís - Maranhão

www.iesma.com.br