

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**INSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE MODERNA:
*A CONTRIBUIÇÃO DE INÁCIO DE LOYOLA E MARTINHO
LUTERO***

CÉZAR DE ALENCAR ARNAUT DE TOLEDO

Dezembro de 1996

T575i

30117/BC

BIBLIOTECA CENTRAL

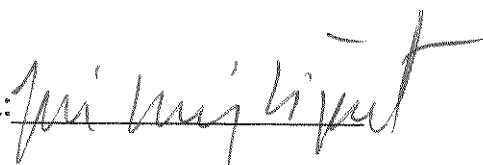
**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**INSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE MODERNA:
*A CONTRIBUIÇÃO DE INÁCIO DE LOYOLA E MARTINHO
LUTERO***

CÉZAR DE ALENCAR ARNAUT DE TOLEDO

Este exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida por
César de Alencar Arnaut de Toledo
e aprovada pela Comissão
Julgadora em 11 de dezembro de
1996.

Assinatura:

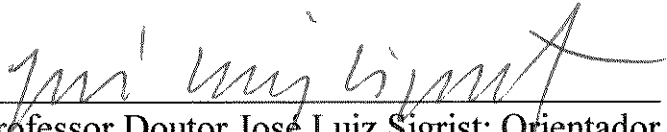


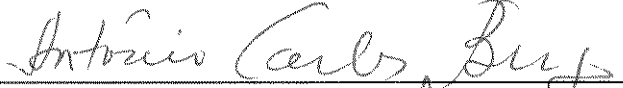
Campinas, dezembro de 1996.

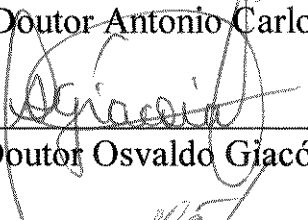
3705029

Tese apresentada por C  zar de Alencar Arnaut de Toledo, como exig  ncia parcial para a obten  o do T  tulo de DOUTOR EM EDUCA  O na  rea de concentra  o: Filosofia da Educa  o,   Comiss  o Julgadora da Faculdade de Educa  o da Universidade Estadual de Campinas, sob a orienta  o do Professor Doutor Jos   Luiz Sigr  st.

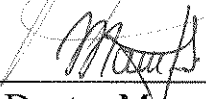
COMISSÃO JULGADORA:


Professor Doutor José Luiz Sigrist: Orientador


Professor Doutor Antonio Carlos Berço


Professor Doutor Osvaldo Giacóia Júnior


Professor Doutor João Luiz Gasparin


Professor Doutor Marcelo Fabri

FICHA CATALOGRÁFICA

Arnaut de Toledo, Cézar de Alencar, 1957-

A745e

Instituição da subjetividade moderna: A contribuição de Inácio de Loyola e Martinho Lutero/.

C. A. Arnaut de Toledo. Campinas: UNICAMP, 1996. p. 168 .
Tese (doutorado) - UNICAMP. Faculdade de Educação, 1996.

1. Educação - Filosofia.
2. Teoria do Conhecimento.
3. Renascimento.
4. Modernidade.
5. Cristianismo Ocidental.

CDD- 18^a. 370.1

AGRADECIMENTOS

Em especial, ao Professor Doutor José Luiz Sigrist, pela orientação repetitosa e segura e pelo companheirismo durante a elaboração deste trabalho.

À minha família, pelo apoio nos momentos mais difíceis.

À família Gobbo, pelo carinho e amizade.

À Universidade Estadual de Maringá, em especial o Departamento de Fundamentos da Educação e a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, pelo apoio institucional, através do Plano Anual de Capacitação Docente.

A elaboração deste trabalho também não teria sido possível sem o apoio institucional da CAPES, cuja bolsa permitiu a dedicação a esta pesquisa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
I - ANTECEDENTES DA SUBJETIVIDADE MODERNA	20
1. História do conceito de Pessoa	21
2. O livre arbítrio na Idade Média	32
II - NASCIMENTO DA SUBJETIVIDADE MODERNA.....	41
1. A disputa entre Erasmo e Lutero acerca do livre arbítrio	42
2. A doutrina calvinista da “predestinação”	68
3. A espiritualidade barroca e o sujeito moderno	95
4. Filosofia e espiritualidade em Descartes	121
III - CONCLUSÃO	132
Resumé.....	144
Abstract	146
ANEXO: CRONOLOGIA	149
BIBLIOGRAFIA	156

RESUMO

INSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE MODERNA: *A CONTRIBUIÇÃO DE INÁCIO DE LOYOLA E MARTINHO LUTERO.*

O tema deste trabalho é o nascimento da subjetividade moderna na cultura ocidental, tendo como ponto de partida, não o pensamento de René Descartes, que é comumente considerado como o pai da modernidade na filosofia, mas seus antecedentes imediatos na Teologia, especialmente dois autores cristãos que, do ponto de vista do nascimento da Modernidade, estão intimamente relacionados. São eles: Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, que atuou na defesa da fé católica e que desempenhou importante papel na formação da pedagogia moderna e Martinho Lutero, desencadeador da Reforma Religiosa no seio do cristianismo e que acabou gerando a grande ruptura na Igreja Cristã Ocidental e ainda contribuiu para o surgimento de uma nova economia da religião. Por caminhos e razões diferentes, estão ambos colocados nos umbrais do pensamento moderno devido às operacionalizações de uma nova subjetividade mais autônoma, emergente no século XVI. O trabalho relaciona duas referências conceituais para a subjetividade moderna e que são fundamentais à sua compreensão:

- A história do conceito de Pessoa no interior do cristianismo ocidental desde o seu surgimento e institucionalização até a Escolástica.
- A história e as polêmicas em torno do livre-arbítrio no mesmo período mas estendendo-o até Erasmo e Lutero. O primeiro reafirmando e o segundo negando a existência de uma vontade totalmente livre no homem.

É na afirmação-negação da vontade, da razão e do entendimento que serão estabelecidas as bases sobre as quais R. Descartes operará seu COGITO na filosofia. Assim, além de considerar que o brotamento da subjetividade moderna não é um fenômeno exclusivamente religioso, nem acontece isoladamente na sociedade, este trabalho também considera o fato de que R. Descartes “fundou” a filosofia e o sujeito modernos mas operou sobre fundações já estabelecidas anteriormente.

A conclusão é que os dois autores são necessários à “forja” da subjetividade moderna e tudo que a ela se relaciona: ética, ritualística cristã, pedagogia, filosofia política, moral e economia da religião. Se a subjetividade nasce controlada, acabará exigindo independência total com o Iluminismo.

Palavras-chave: subjetividade, século XVI, Inácio de Loyola, Martinho

Lutero, Renascimento, cristianismo ocidental.

INTRODUÇÃO

O advento da modernidade, que geralmente é situado pelo século XVI, traz como necessária aos novos tempos, uma idéia correlata porém central, que é a de sujeito (ou de subjetividade, falando mais propriamente). A partir de então, discutir a modernidade, é discutir a origem da idéia de sujeito, que nos é muito familiar. E nesse caso, para que ela seja compreendida é necessário que se explore a sua origem.

Uma definição de sujeito proposta por Alain Tourraine, pode nos ser útil como ponto de partida, por ser fundamentada na tradição da ciência econômica e histórica, além da psicanálise e filosofia:

" O sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator." (A. TOURRAINE, Critica da Modernidade, p. 220)

Esta definição, calcada na vontade e auto-afirmação, tem uma história que precisa ser estudada para que se compreenda a própria modernidade. É bem verdade, como diz Alain Tourraine, que a modernidade não pode nunca ser reduzida ao nascimento do sujeito, porque a produção e o consumo de massa também a caracterizam porque surgiram com ela (1). Ele também

chega a afirmar que o nascimento do sujeito moderno é que destrona a religião como fundamento da explicação do mundo:

“A modernidade é a criação permanente do mundo por um ser humano que desfruta do seu poder e da sua aptidão para criar informações e linguagem, ao mesmo tempo que se defende contra suas criações desde o momento em que elas se voltam contra ele. Eis porque a modernidade, que destrói as religiões, liberta e usurpa a imagem do sujeito até então prisioneira das objetivações religiosas, da confusão do sujeito e da natureza, e transfere o sujeito de Deus para o homem.” (A. TOURRAINE, Crítica da Modernidade, p. 243)

Esta secularização, segundo ele, é a humanização do sujeito e não sua destruição.

Tal explicação pode ser aceita, desde que relativizada. Sim, pois do contrário, não se poderia explicar nem o florescimento do protestantismo como *Weltanschauung*, ou do catolicismo renovado no século XVI e XVII. E podemos ainda hoje, observar o florescimento de certas formas de religiosidade que, de modo geral, são tão alienantes quanto militantes e que tanta importância têm como fenômenos de massa. Isto sem contar as formas transmutadas de religiosidade tão típicas de nossa sociedade e de caráter econômico. Assim, podemos dizer que mesmo tendo sido transferida de Deus para o homem, como afirma Alain Tourraine, a subjetividade não

perdeu totalmente aquela religiosidade em suas manifestações modernas. Adquiriu sim, novas configurações, mas não desapareceu (a religiosidade).

O tema deste trabalho é a subjetividade moderna. Seu nascimento na filosofia é dado comumente como oriundo do pensamento de Descartes (1596-1650). Ele seria então, o "pai" da filosofia moderna. Devemos principalmente a Hegel tal interpretação (2). Para ele, Descartes é um herói do pensamento pois parte de determinações fixas deste mesmo pensamento (3) e traduz uma concepção de que o pensamento deve partir de si mesmo, sendo assim um profundo desenvolvimento interior (e da interioridade) que tem como fundamento, a evidência como critério de verdade (4). A verdade passa a requerer então, uma espécie de chancela do indivíduo pensante. Este é o início da cultura moderna:

" Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores". (HEGEL, Lecciones de Historia de la Filosofía, III, p. 252)¹

"...En este nuevo periodo, el principio general que lo regula y gobierna todo en el mundo es el que parte de si mismo: esta interioridad que se señaló en general en lo tocante al cristianismo y que es el principio protestante por virtud del cual

¹“Com Descartes começa efetivamente, verdadeiramente, a cultura dos tempos modernos, o pensamento da moderna filosofia, depois de ter andado durante muito tempo pelos caminhos anteriores”. (trad. minha: C.A.A.T).

el pensamiento llega en general a la conciencia como aquello a lo que todos tienen." (idem)².

Assim, o nascimento da subjetividade moderna na filosofia tem uma estreita ligação com a interiorização da fé e da religiosidade, ambas trazidas pela Reforma do cristianismo no século XVI.

Na verdade, o que Descartes faz tanto nas *Méditations Métaphysiques*, quanto no *Discours de la Méthode*, com a "fundação" do sujeito moderno na filosofia, é uma tentativa, pode-se dizer, de realizar os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola na filosofia, e é com galhardia que ele dá conta desse propósito. A filosofia depois dele nunca mais será a mesma e suas referências estarão sempre presentes. É também verdade outrossim, que a subjetividade moderna configurada no "Cogito" já vinha sendo constituída antes de Descartes.

O Renascimento, aquele período de renovação espiritual e artístico no limiar dos tempos modernos, nos legou dois pensadores que estão paradigmaticamente colocados nos umbrais dos Novos Tempos (Idade Moderna) em cujo seio, a idéia de uma subjetividade libertada desenvolve-se com extraordinária rapidez tanto na filosofia quanto no âmbito da ética econômico-social, e por conseqüência, na pedagogia.

² "... Neste novo período, o princípio geral que o regula e governa tudo no mundo é o que parte de si mesmo: esta interioridade que se assinalou em geral no tocante ao cristianismo e que é o princípio protestante em virtude do qual o pensamento chega em geral, à consciência, como aquilo que todos têm". (trad. minha: C.A.A.T).

O ethos do período que inicia justamente quando o discurso eclesiológico não açambarca mais todos os aspectos da vida social em todos os lugares da Europa ocidental, é caracterizado tanto pelo fortalecimento dos Estados-Nação no século XVI quanto pelo vicejamento de um novo ponto de partida da reflexão na filosofia e assaz na teologia, que é o SUJEITO, que começa a ganhar, digamos, estatuto epistemológico. Descartes inaugura, é sabido, estes Novos Tempos na filosofia, mas antes dele vamos encontrar na religião e não na filosofia (primordialmente) o antecedente imediato da formulação cartesiana do sujeito que pensa o mundo partindo propriamente, de sua consciência-de-si.

Este trabalho tem por objetivo discutir a origem desta idéia moderna de sujeito, que se gesta no século XVI, no interior do cristianismo, não sem lutas. Para tal, são eleitos aqui, dois dos mais representativos autores cristãos do século XVI e que tiveram grande influência no pensamento de seu tempo e mesmo depois. Trata-se de Martinho Lutero e Inácio de Loyola, cujas reflexões sobre o homem, o mundo e a Igreja os transformam em marcos do pensamento cristão ocidental. Educação, Moral, Mística e Ritualística, não serão mais as mesmas depois deles.

E que pontos teriam em comum dois pensadores tão diferentes entre si como Inácio de Loyola e Martinho Lutero? A posição que tomaram e o papel que desempenharam no quadro teológico-político do século XVI no

ocidente cristão, afasta-os e muito, como é sabido. Mas, além deste fato, a visão de mundo que formulam ou melhor, que contribuíram para formar, pode ser um fator de aproximação entre eles?

A relação entre os dois autores será explorada por este trabalho, partindo de um tema cujo conceito (formulação moderna) é formada no período em que os dois autores tem desenvolvidas suas produções intelectuais. Este tema é a subjetividade, que em sua forma contemporânea, nasce junto com a idade moderna e torna-se cada vez mais desde então, um dos conceitos (ou temas) mais caros da filosofia ocidental. Nem um nem outro formularam especificamente uma teoria da subjetividade mas contribuíram sobremaneira de diversas formas para sua operacionalização e institucionalização mais subjetiva. Seria possível dizer que este é o fator de aproximação entre eles? Uma outra pergunta surge: Poderia a idéia de subjetividade ter florescido noutro terreno que não o do cristianismo ocidental? Pe. H. C. Lima Vaz demonstra que não, na obra ***Ontologia e História***, especialmente nos dois capítulos dedicados à questão da consciência histórica no cristianismo. Sua definição operacional de subjetividade moderna é expressa como:

"...a forma específica com que a consciência do homem moderno - manifestada nas suas criações culturais

'compreende' o mundo." (H.C. LIMA VAZ, Ontologia e História, p. 202)

Ele liga assim, por um lado, a subjetivação e por outro, a socialização à forma moderna de manifestação da subjetividade. Os dois lados são chamados por ele de Razão e Sentido da História e se colocam como fundamento da ciência e da técnica modernas. No entanto, são também, os pontos de partida de reflexão dos filósofos da contemporaneidade (ou quase).

"Razão e 'sentido da história' estão postos assim, os termos do problema mais profundo que trabalhará a 'consciência moderna' e lhe conferirá os delineamentos específicos de uma original 'consciência histórica'. Ele define a significação e determina a direção da evolução filosófica que vai do iluminismo a HEGEL, de HEGEL a MARX e KIERKEGAARD, a NIETZSCHE e ao historicismo, à fenomenologia e finalmente aos existencialismos." (H.C. LIMA VAZ, Ontologia e História, p. 210)

A razão moderna é, segundo ele, aquela que constrói o universo das leis ao suceder a razão antiga, que contempla o cosmos das essências (5). Em outras palavras, o eixo da nova subjetividade é antropológico enquanto que da antiga era cosmológico (6). Esta é uma referência fundamental para

se entender a modernidade, não só na filosofia, mas também, na educação e na religião, além das artes.

Podemos aduzir também, que a inauguração dos tempos modernos passa necessariamente pelas formulações (e principalmente práticas teológico-políticas) tanto de M. Lutero quanto de Inácio de Loyola porque é a eles que se deve a introdução definitiva da educação e da pedagogia como fundamento da realização subjetiva mas também social. É o novo sujeito dos novos tempos, a base sobre a qual se assenta suas visões e mundo, Deus e homem.

Cabe ainda uma palavra sobre a seleção de textos dos dois autores que são tratados neste trabalho. A proporção dos textos de Lutero é maior devido ao fato de que ele muito escreveu. (A edição “Weimar” de sua obra, é composta de 57 volumes com 71 tomos). Quanto a Inácio de Loyola, ele escreveu pouco, tanto que os escritos saídos de sua pena são juntados num só volume. A seleção de textos dos dois autores foi feita em função do objetivo que é: compará-los no tocante à operacionalização de uma nova concepção de sujeito. Maior é a quantidade de textos luteranos e a maior ênfase recai sobre o período da formulação de sua teologia diferenciada que vai aproximadamente de 1515 a 1520. Entre eles, convém destacar a *Introdução à Carta aos Romanos* e a *Liberdade do Cristão*, além do: *Das Boas Obras*, todos escritos neste período mas que já caracterizam em

grandes linhas, seu pensamento, que foi sendo mais explicitado ao longo do tempo em outros escritos. Na verdade, no que diz respeito a uma diferenciação teológica, os seus escritos posteriores desenvolvem as idéias já tratadas nestes textos. A indicação e análise de alguns escritos posteriores de Lutero, têm então, o sentido de explicitação e melhor compreensão de suas idéias.

Já em Inácio de Loyola, foram privilegiados os *Exercícios Espirituais*, que constituem o mais representativo texto da tradição jesuítica, sendo a base de toda esta espiritualidade. E, em menor proporção, *As Constituições...*, que condensam excelentemente seu pensamento. O *Diário Espiritual* é também utilizado, bem como sua *Autobiografia*, que foi ditada ao Pe. Nadal, um companheiro de Inácio. Estes dois textos não apresentam grandes novidades conceituais e nem mesmo novas formulações. Em relação aos *Exercícios Espirituais*, apenas explicitam um ou outro ponto já tratado anteriormente e narram algumas circunstâncias específicas.

E em suma, é à luz da comparação entre os dois autores e sua contextualização que este trabalho pode ser melhor compreendido. Além disso, o objetivo aqui, é oferecer uma atualização da discussão sobre o candente tema do nascimento da subjetividade moderna, trazendo como contribuição, uma ligação com o meio em que ele propriamente nasceu e

floresceu: a filosofia, a teologia e a economia da espiritualidade cristã ocidental.

Centrando nos dois autores, este trabalho estabelece um recuo histórico para, epistemologicamente, explicitar o ambiente e a origem dos temas relevantes para a filosofia e teologia no século XVI. O pensamento de R. Descartes é buscado no sentido de explicitação da forma de exercitação espiritual inaciana e também, pela importância que tem este autor, na formação da filosofia moderna.

NOTAS

- (1) Cf. A. TOURRAINE, *Crítica da Modernidade*, p. 242-243.
- (2) HEGEL, *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia III*.
- (3) Idem, p. 254-255.
- (4) Ibidem, p. 257-259.
- (5) H.C. LIMA VAZ, *Ontologia e História*, p. 213.
- (6) Idem, p. 231.

I

**OS ANTECEDENTES DA SUBJETIVIDADE
MODERNA**

1. HISTÓRIA DO CONCEITO DE PESSOA

A grande contribuição que o cristianismo oferece ao pensamento ocidental nos seus primeiros tempos, é o debate sobre o conceito de pessoa que mobilizou quase todos os pensadores cristãos originários, na tentativa de esclarecer com segurança, a pessoa do Cristo e como decorrência deste debate, mas não menos importante, definir o "livre-arbítrio" e seu alcance. Tais debates foram mais desenvolvidos no seio do cristianismo ocidental. Estes assuntos formam um dos núcleos mais importantes de reflexão sobre o homem, o mundo e divindade no interior do cristianismo (ou cristandade, como preferiam os medievais). A moral cristã está sempre embasada nestes conceitos porque a própria característica fundamental do cristianismo revela a face da interioridade da religião em oposição frontal à religião cívica e portanto coletiva dos gregos e dos romanos, por exemplo. Isto em parte se deve às discussões sobre o caráter que assume as necessidades de definição sobre o "quê" e "quem" é o Cristo, salvador dos homens para os cristãos.

Quando Boécio (476-525) propõe sua célebre definição de pessoa, encerra a discussão sobre a Humanidade-Divindade da Pessoa do Cristo. É a sua definição que servirá à Idade Média para tratar das questões éticas e morais, por exemplo. É Tomás de Aquino quem irá reforçar a definição boeciana, fundamentando-se em princípios metafísicos herdados de uma

tradição aristotélica - buscando definir os conceitos utilizados. É do entrecruzamento epistemológico entre estes dois conceitos que a idéia e a prática da subjetividade moderna ganhará contornos mais nítidos a partir do século XVI. Antes disso, ambos têm uma história. Vejamos!

É especialmente na questão 29 da primeira parte da Suma Teológica, que Tomás de Aquino começa sua discussão sobre o conceito de pessoa, para definir as pessoas divinas. Seu ponto de partida é a clássica definição dada por Boécio (Substância Individual de Natureza Racional) que, ao propor sua definição de pessoa tinha os mesmos objetivos que Tomás de Aquino: explicitação da teologia cristã no que tange às discussões sobre as pessoas divinas. Vejamos o que dizia o próprio Boécio:

"Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in uniuersabilibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: naturae rationabilis indiuidua substantia". (BOÉCIO. Contra Eutychem et Nestorium, III, 1-5)¹

Esta definição sobre o conceito de pessoa em Boécio, antes de mais nada, presta-se a uma discussão que o cristianismo de seu tempo fazia sobre

¹ “ Portanto, se a pessoa se encontra somente entre as substâncias e nas substâncias racionais, e se cada natureza é uma substância, e não reside nos universais mas nos indivíduos, eis a definição de pessoa: “substância individual de natureza racional”. (trad. minha: C.A.A.T)

a pessoa do Cristo. O texto foi escrito numa época em que as Igrejas do ocidente e do oriente tinham disputas teológicas e políticas sobre a pessoa do Cristo, oferecendo uma definição de pessoa que pudesse ser suficiente para explicar a divindade e humanidade de Cristo. Para tanto, ele refuta as heresias nestoriana e eutiqueana cujas proposições foram rejeitadas pela ortodoxia da Igreja) (1). A formulação de Boécio predominou na Igreja pois possibilitava uma definição precisa e ortodoxa. Para ele, **Persona** é a tradução de **prósopon** que não pode se resumir à definição de "máscara teatral"(2) mas, refere-se também ao que está por trás da máscara, a substância(3). A seguir ele faz uma relação de sua definição com termos clássicos da filosofia grega para definir o homem:

"Est igitur et hominis quidem essentia, id est ousía, et subsistentia, id est ousíosis, et hipóstasis, id est substantia, et prósopon, id est persona; ousía quidem atque essentia quoniam est, ousíosis uero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est, hipóstasis uero atque substantia, quoniam subest ceteris quae substantiae non sunt, id est ousíoseis, est prósopon atque persona, quoniam est rationabile indiuiduum."(BOÉCIO, idem: III, 79-87)².

² "Vejam os então: o homem possui uma essência, e isto é uma ousía, uma substância, isto é, uma ousíosis, uma hipóstasis, e isto, é uma substância, e um prósopon, isto é, uma pessoa; uma ousía ou essência, posto que existe, uma ousíosis ou subsistência, posto que não é inerente a nenhum sujeito, uma hipóstasis ou substância, posto que realiza função de sujeito para outras realidades que não são subsistentes, ou seja, ousíoseis; e um prósopon ou pessoa, dado que é um indivíduo racional". (trad. minha: C.A.A.T.)

Os termos filosóficos de origem grega (ou latina) contidos no texto acima, dizem respeito ao pensamento que se refere não só ao homem (indivíduo, particular) mas também e fundamentalmente, à metafísica do Ser (Esse) em sentido geral, que pode designar seres de qualquer natureza, quer seja espiritual, corpórea ou ambas conjuntamente, como é o caso do ser humano. É esta metafísica do Ser que na origem, conforma e até normatiza a reflexão filosófica e teológica do ocidente. Alguns termos devem ser precisados para que seja mais facilitada a compreensão do sentido em que estão sendo aqui utilizados.

Essência: (do latim *essentia*) é compreendida pela filosofia clássica como natureza de uma coisa ou, sua essecidade.

Hipóstase: termo grego utilizado para designar aquilo que está para além das aparências ou em oposição a elas. É aquilo que está sob alguma coisa, o ser real (especialmente em Platão). Daí, substância.

Ousía: é termo grego que no sentido clássico, diz respeito à substância primeira ou, aquilo que faz uma coisa ser, diferenciando-se de outras coisas. Por extensão, a palavra *ousía* era usada na Grécia antiga como sinônimo de riqueza ou riquezas.

Ousíoseis: Designa ação que serve de base (ou sujeito) para outras realidades (ou coisas) existirem.

Ousíosis: É a ação de chamar ou conduzir ao ser ou à existência.

Criar. Boécio identifica este termo com subsistência, que indica a substância mas COMO existente. É a hipóstase NA existência.

Persona: origem do termo pessoa em português. Designava a máscara do ator teatral na antigüidade e também o papel atribuído a essa máscara. No sentido figurado: função, caráter, individualidade, personalidade, personagem. Tentativa de traduzir o termo grego *prósopon*, de idêntico significado.

Subsistência: (*subsistentia*, do latim) é uma tentativa de traduzir a hipóstasis grega, mas, em latim, passa a significar o ser, a existência e até a substância.

Substância: (do latim *substantia*) é o sustentáculo e a realidade própria de uma coisa, ser real. Sustentáculo. É usado também como sinônimo de essência.

Boécio não faz grandes inovações para os sentidos dos termos oriundos da tradição filosófica greco-latina. O que ele faz é precisar a relação sinonímica nas duas línguas. Em geral, os autores posteriores a ele, tomam suas referências sem questionamentos. Ele consagra um uso já em vigor mas que depois dele, torna-se canônico.

Esta relação marca a presença da tradição filosófica grega sobre a constituição básica da filosofia e a teologia latinas, notadamente em Boécio,

autor fundamental para a formação da filosofia medieval latina. E a Patrística, apesar de ter centrada a sua produção intelectual acerca da Trindade, pôde contribuir e muito, para o aprofundamento do tema da pessoa, do ponto de vista antropológico. J. Barata-Moura, referindo-se a esta questão, nos dirá que:

"Não admira pois, que os Tratados acerca da Trindade e sobre a encarnação do Verbo constituam, durante os períodos patrístico e medieval o domínio onde, por excelência, podemos surpreender a reflexão em torno da pessoa. Apesar do enquadramento teológico e do inequívoco âmbito para que em última instância apontavam, não deixam todavia, muitas dessas tematizações de se revestir de maior interesse mesmo para quem pesquise o tema da "pessoa" a partir de um enfoque antropológico."(BARATA MOURA, José. "Da Pessoa Como Categoria Ótica × Pessoa Como Categoria Ética", In: DIDASKALIA p. 360).

Lançados assim é que os fundamentos da discussão sobre pessoa serão encontrados na *Suma Teológica*. Ao assumir integralmente a definição Boeciana de pessoa, ele acrescenta um dado importante e que nem sempre é levado em conta, que é uma grande contribuição à discussão:

"Dicendum quod anima est pars humanae speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non poteste dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomem."(T.AQUINO, Suma Teológica, 1 q. 29, a I, ad 5)³.

Isto indica a necessidade que este autor tem de definir pessoa considerando *alma e corpo* conjuntamente e não separadamente estes dois conceitos, pois nenhum dos poderia definir pessoa sem que se referisse ao outro. É importante destacar esta relação, até porque uma leitura superficial de Tomás de Aquino, poderia levar a uma simplificação na interpretação de seu pensamento. Assim, vemos na "**Suma...**"

"Dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde, in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma habet rationem hypostasis et personae. Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma..."(idem, 1 q 29. a II. ad 3)⁴

³ "A alma faz parte da espécie humana. Logo, como embora separada, tende por natureza para a união, não pode chamar-se substância individual, que é a hipótese, ou substância primeira; assim como não o pode a mão nem qualquer outra parte do homem. E portanto não lhe cabe a definição nem o nome de pessoa." (trad. Alexandre Correa)

⁴ "A essência propriamente é a significada pela definição, e esta abrange os princípios específicos e não os individuais. Por isso, nos seres compostos de matéria e forma, a essência significa não somente a

E mais adiante, para responder se se pode dizer que a alma é o homem, Tomás nos afirma que:

“Dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei . Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae”.(idem, 1 q. 75, a. IV, ad 2)⁵.

Mesmo atribuindo grande valor à alma humana, ele não aceita que se possa definir ou entender o homem tomando apenas sua alma para fazê-lo. Isto seria para ele, a negação dos fundamentos da crença cristã. E ainda: a alma só pode proceder ao ato de inteligir enquanto unida ao corpo, pois do contrário não poderia existir. No texto:

“Dicendum quod intelligere cum phantasmate est proprie operatio animae , secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore, habebit alium modum intelligendi similem

forma ou a matéria, mas o composto da matéria e da forma comum, como princípios da espécie. Ora, o composto de tal matéria e de tal forma é por natureza hipóstase e pessoa. Assim a alma, a carne, os ossos, são da essência do homem, mas tal alma, tal carne, e tais ossos são da essência de tal homem. Logo, a hipóstase e a pessoa acrescentam à noção de essência a de princípios individuais; nem são o mesmo que a essência, nos compostos de matéria e forma.” (trad. Alexandre Corrêa).

⁵ “ Não qualquer substância particular é hipóstase ou pessoa, mas a que tem a natureza completa da espécie. Por onde, a mão ou pé não se pode chamar hipóstase ou pessoa; e semelhantemente, nem a alma, que é parte da espécie humana”. (trad. Alexandre Corrêa)

aliis substantiis a corpore separatis,...”(idem, 1 q. 75, a VI, ad 3)⁶.

Na questão 89, mais adiante (a. I, ad 4) ele dirá que o intelecto é virtude e potência da alma mas não é sua Substância, reforçando a visão de que a alma não pode inteligir por si só. J. Barata-Moura nos mostra que, no que diz respeito à determinidade do conceito de pessoa, este tem um sentido preciso de concretude mesmo podendo ser aplicado a muitos:

“São Tomás nos pretende dizer que a ‘pessoa’ é, antes do mais, um ente determinado essencialmente pela racionalidade, é certo, mas um ente real e, como tal, individual, singular. Imediatamente, não se trata de uma categoria abstracta, de um universal que pode ser dito de muitos. Quem diz ‘pessoa’ diz alguém que está aí posto na existência.”(J.BARATA-MOURA. op.cit., p. 374)

Ao levar o conceito de Pessoa para Deus, Tomás de Aquino dirá que só podemos utilizar o conceito de pessoa para Deus, se o fizermos de maneira metafórica (4), tendo em vista sua origem (teatro grego) e sua

⁶ “ Inteligir por meio do fantasma é, propriamente, operação da alma, enquanto unida ao corpo. Separada dêste, porém, terá outro modo de inteligir, semelhante ao de outras substâncias separadas”. (trad. A. Corrêa)

significação que especificamente se refere à natureza. Mas, tal utilização deste conceito para Deus é possível porque “*Pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, isto é, o que subsiste na natureza racional*”(5). É sobre esta base que este nosso autor iniciará a discussão sobre as pessoas divinas na *Suma...*, a partir da questão 30 da primeira parte. Entretanto, ele nos chama a atenção para uma distinção muito sutil, que se não for bem compreendida, compromete o entendimento de seu edifício teórico. É a Substância, que no conceito de pessoa, não resume toda a sua essência. Vejamos:

*“Dicendum quod **substantia** non ponitur, in definitione personae, secundum quod significat essentiam ; sed secundum quod significat suppositum: quod pater ex hoc quod additur **individua**. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Graeci nomen **hypostasis**. Unde, sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem.”* idem, 1 q. 30, a. I, ad 1)⁷.

⁷ “ Na definição de pessoa não se introduz a *substância* como significando essência, mas como suporte; o que é manifesto por se lhe acrescentar *individual*. E para exprimir a substância, com tal significação, os Gregos têm o nome de hipóstase, por isso, como nós dizemos três pessoas, dizem eles três hipóstases. Nós porém, não nos acostumamos a dizer três substâncias para não se entenderem três essências, por causa da equivocação do nome.”(trad. Alexandre Corrêa)

O pensamento de Tomás de Aquino, que realiza "admiravelmente equilibrada síntese" do pensamento clássico e da tradição cristã irá marcar profundamente, não só o pensamento cristão, mas toda filosofia que vem depois dele (6). Com o fim do modo de produção e do modo de pensar típicos do mundo medieval e com a emergência dos tempos modernos com seu novo modo de pensar e de organizar a sociedade, a subjetividade começa a se desenvolver como conceito na política, na filosofia, na economia e também na arte - e traz uma relação estreita com aquele conceito de pessoa formulado por Boécio e aperfeiçoado por Tomás de Aquino, no que tange à epistemologia (ou Teoria do Conhecimento) da concepção sobre o homem que se desenvolverá na Idade Moderna, valorizando a consciência individual, base do agir humano (considerado genericamente), que requer sempre dois conceitos: vontade e escolha. Tendo já, noção desta relação, os medievais aperfeiçoam uma discussão muito profícua sobre a questão do livre-arbítrio, que tornou-o indissociável da discussão sobre o conceito de pessoa. Retomemo-lo brevemente.

2. O LIVRE-ARBÍTRIO NA IDADE MÉDIA

Todo o pensamento cristão medieval, que é derivado da patrística, funda-se na relação: fé e conhecimento humano (teologia e filosofia). Neste sentido, convém lembrar que a produção intelectual do período, tem imanente, a preocupação com a explicitação e defesa da fé cristã.

Este tema do livre-arbítrio, é de grande importância na história do cristianismo e sempre é estudado numa perspectiva teológica, pois sempre está relacionado com o tema da *graça*. Quando Santo Agostinho escreveu, em 426, o seu *De gratia et libero arbitrio*, tinha como objetivo dar uma resposta clara e ortodoxa aos extremos da questão do livre arbítrio e da graça (7). Ele buscava uma afirmação da liberdade do homem que não negasse a intervenção da graça divina e dizia que os mandamentos divinos de nada serviriam se o homem não tivesse a liberdade para cumpri-los (8). Sua concepção é fundada na idéia de que o livre-arbítrio é a capacidade do homem de se determinar, segundo sua vontade, pelo bem ou pelo mal. Esta liberdade de escolha que ao mesmo tempo é livre mas requer a intervenção da graça, será a marca da doutrina da Igreja sobre o tema, vindo a sofrer abalo apenas com a Reforma. Antes disso, os autores mais importantes da Idade Média, principalmente S. Bernardo de Claraval e S. Tomás de Aquino, explicitarão um ou outro ponto da questão, mas no essencial,

reafirmarão os fundamentos doutrinários que vêm pelo menos desde Agostinho.

Quanto a São Bernardo de Claraval, que em torno de 1128 escreve o seu *De gratia et libero arbitrio*, ele não pretende ultrapassar as idéias de Agostinho, mas elabora à sua maneira e à maneira de seu tempo, a questão do livre-arbítrio. Depois de diferenciar a vontade, prerrogativa do homem, de desejo natural, que é comum a todos os animais, São Bernardo nos oferece uma definição de livre-arbítrio:

“DIFFINITIO CONSENSUS VOLUNTARII - Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis, nec negat se, nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus. Non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium”. (S. BERNARDO. *De gratia et libero arbitrio*, I, 2: 3-9)⁸.

Esta definição, por um lado afirma o poder da vontade livre mas também requer o concurso da graça, pois “o livre-arbítrio é salvo e a graça

⁸ “ Definição de consentimento voluntário - é um hábito da alma, em si livre. Assim, pois, não é [não pode ser] coagido ou extorquido, com efeito, é próprio da vontade e não da necessidade; não se nega nem se oferece a alguém, a não ser por vontade. De outro modo, se pudesse ser compelido contra a vontade seria [hábito] violento, não voluntário. Onde porém, não há vontade, não há consentimento. Não existe pois, consentimento, a não ser voluntário. Portanto, onde houver consentimento, aí existirá vontade. Em decorrência disso, onde há vontade, aí há liberdade. É isto que penso chamar-se livre-arbítrio”. (tradução feita a pedido, pelo professor João Bento de Góes).

salva” (9). Ambos são necessários à obra de salvação e o livre-arbítrio coopera com a graça (10). São fundamentais a esta definição os conceitos de vontade e razão. Vontade é definida por ele como movimento racional que preside os sentidos e apetites, mesmo que às vezes se dirija contra a razão (11). A razão por sua vez, é dada à vontade, para torná-la eficiente e não para destruí-la. Se assim o fizesse, impor-se-ia à vontade uma necessidade, cerceando seu livre agir conforme seu próprio arbítrio e ela não seria mais vontade, mas sim necessidade (12). Assim, o livre-arbítrio tem duas referências fundamentais: livre se refere à vontade e arbítrio à razão (13). Sua teologia acaba se referindo depois a três tipos de liberdade: da natureza, pela qual a natureza é submetida; da graça pela qual a carne é submetida; e a da vida e a da glória, pela qual a morte é submetida. Elas são fundamentais ao homem e à sua salvação (14). Aqui está então, a doutrina clássica da Igreja sobre este tema.

Quando S. Tomás de Aquino trata da questão do livre-arbítrio na questão 83 da primeira parte da *Suma Teológica*, ele tem como ponto de partida, a definição acima referida de S. Bernardo, citando-a explicitamente. Na solução do artigo primeiro desta questão, vemos a afirmação de que é forçosa a existência do livre-arbítrio no homem devido à sua própria natureza racional. Nesta mesma solução, vemos também o argumento de Santo Agostinho ser retomado (15):

“Dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia, poenae.”(T. AQUINO, Suma Teológica, I, 83, a. 1, na solução)⁹.

Segundo ele, o livre-arbítrio é aquilo que leva o homem a agir (16) e é uma potência porque o importante é o ato de escolha e não uma boa ou má eleição, neste sentido, não é hábito nem natural nem adquirido do homem, pelo fato de o homem não tê-lo como inclinação natural mas como eleição (17). Esta potência é apetitiva e tem como fundamento a eleição mesma:

“Dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere.” (Suma Teológica, I, q. 83, a.3, R.)¹⁰.

Mesmo sendo uma potência apetitiva, pois o homem dela necessita, requer também o concurso de uma potência cognitiva, que opera como uma espécie de base sobre a qual o juízo é elaborado no ato da eleição (18). Assim, o livre-arbítrio e a vontade não podem ser entendidos como diferentes, mas são a mesma coisa (19). Este parentesco é digno de nota e é importante destacar o grau de valorização que Tomás de Aquino dá à

⁹ “ O homem tem livre-arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas”. (trad. Alexandre Corrêa).

¹⁰ “ A eleição é propriedade do livre-arbítrio. Pois, se temos livre-arbítrio é que podemos tomar uma coisa e recusar; e isso é eleger”. (trad. Alexandre Corrêa).

vontade e à capacidade de arbitrar presente no homem sem cair no voluntarismo inconseqüente.

A doutrina do livre-arbítrio assim composta, permanecerá como patrimônio inquestionável da doutrina cristã até o século XVI, quando será colocada em xeque pelos Reformadores, devido justamente à concepção sobre a graça. Em todo caso, é sobre esta base que serão feitas as discussões sobre o assunto.

Ao falar sobre a teologia de Tomás de Aquino no que tange ao tema do livre-arbítrio, E. Gilson nos dirá que depois dele, duas possibilidades de interpretação se desenvolveram, uma baseada na raiz do livre-arbítrio, que é a espontaneidade do querer e a outra, na causa, que é a razão:

*“La fin du moyen âge se trouva brusquement mise en face du problème par l'intervention soudaine de Wiclef, de Luther et de Calvin. Posant la question sur un terrain exclusivement religieux, les réformateurs ne pouvaient s' intéresser qu' au pouvoir du libre arbitre et, comme le libre arbitre ne peut plus rien sans la grâce, il ne leur restait d' autre ressource que de le nier. Le **De servo arbitro** de Luther est l'expression la plus complete de cette attitude: un vouloir qui a perdu tout son pouvoir a perdu tout sa liberté.”*(E. GILSON, L'Esprit de la Philosophie Médiévale. p.302)¹¹

¹¹ “ O final da idade média se achou bruscamente colocado diante do problema devido à intervenção de Wiclef, de Lutero e de Calvino. Colocando a questão sobre um terreno exclusivamente religioso, os reformadores não podiam senão se interessar pelo poder do livre-arbítrio e, como o livre-arbítrio nada

Os aspectos ligados à razão serão desenvolvidos por Descartes quando propõe a exercitação da dúvida planejada como sistema filosófico. É importante também, notar que a discussão sobre a questão do livre-arbítrio, por estar ligada a uma idéia de escolha, refere-se sempre ao próprio agir do homem, em que pese o fato de não haver uma discussão sobre a individuação deste agir, trata das ações de cada homem. E. Gilson acentua que o naturalismo cristão, próprio da filosofia medieval é um fundamento necessário para a existência de uma filosofia e uma moral cristãs, e que, negar a liberdade do homem é negar esta possibilidade (20). A seu ver, a Reforma, ao inaugurar a era do pensamento moderno, o faz abdicando do livre-arbítrio.

Assim, Pessoa é conceito constituído (Substância Individual de Natureza Racional, segundo Boécio), que se caracteriza e se afirma pela existência do livre-arbítrio. Vontade e escolha são imprescindíveis à pessoa. Tanto a razão quanto a vontade requeridas nesta conceituação, devem ser considerados não de modo particular mas sim, universal. Este é o *modus operandi* medieval para a filosofia e principalmente para a teologia. Desse modo, a espiritualidade é mais argumentativa do que propriamente

mais pode sem a graça, não lhes restava outro recurso senão negá-lo. O *De servo arbitrio* de Lutero é a mais completa expressão desta atitude. Um querer que perdeu todo o seu poder, perdeu toda a sua liberdade". (trad. minha: C.A.A.T.).

individualizada. Um conceito com fundamentação genérica não poderia propiciar um desenvolvimento de uma espiritualidade individualizada como aconteceu na Idade Moderna e a valorização da vontade não reside totalmente no indivíduo. Este assunto será o divisor de águas entre a teologia e ética católicas e por outro lado, a teologia e ética protestantes no século dezesseis. O tema é o sinal da separação (ou distanciamento) entre Erasmo e Lutero, emblemático no período, da futura divisão acima indicada.

Em 1522, Lutero, com a edição da tradução para o alemão do *Novo Testamento*, publica os seus comentários aos textos bíblicos. É em especial no *Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos* que aparece a formulação bem elaborada da chamada “doutrina da justificação pela fé”, marca registrada da teologia luterana desde então, e de seus seguidores, estes com menor ou maior ênfase (caso de Calvino) sobre a questão. Esta teologia se oporá à tradição doutrinal da Igreja no tocante aos temas da graça e do livre-arbítrio.

NOTAS

(1) Numa nota de rodapé, o tradutor italiano de Boécio comenta as formulações sobre pessoa do Cristo destas duas heresias. Vejamos o que ele mesmo diz: “La reduplicazione delle persone, tipica della tesi nestoriana, porta ad evidenti assurdità: ma anche la tesi eutichiana, apparentemente più consona alla verità cattolica, ne è altrettanto lontana. Il postulare in Cristo una sola natura, e sia pure dopo l’incarnazione, induce infatti a ritenere: a) o che in Lui sussiste la sola natura divina, e in tal caso l’incarnazione non si è verificata; b) o che sussiste solo la natura umana, ma allora Cristo è un semplice uomo, come giungeva a dire anche Nestorio. Le due ipotesi teologiche non colmano dunque soddisfacentemente il divario ontologico tra Creatore e creatura, e non riescono a spiegare il modo dell’incarnazione.” (L. OBERTELLO, In: BOEZIO: *La Consolazione della Filosofia/ Gli Opuscoli Teologici*, p. 337, nota 33 ao texto: “*Contra Eutychen et Nestorium*”, de Boécio).

(2) Cf: BOÉCIO, op. cit. III.

(3) A propósito dessa discussão em Boécio e sua influência no pensamento medieval latino e em especial Tomás de Aquino, v. J. BARATA-MOURA. “*Da Pessoa Como Categoria Ôntica à Pessoa Como Categoria Ética*”. In: DIDASKALIA. pp 357-361, capítulo 1.

(4) v. *Suma Teológica*, 1 q. 29, aIII, 2.

(5) Idem, 1 q. 29, aIII, R.

(6) v. H. C. LIMA VAZ. “*A Conceção Cristão-Medieval do Homem*”. In: *Antropologia Filosófica*, p. 71.

(7) AGOSTINHO. *De gratia et libero arbitrio* I, 1.

(8) “...quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium quo ea faciens ad promissa praemia perveniret.” (*De gratia...*, II, 2.)

(9) BERNARDO DE CLARAVAL, *De gratia et libero arbitrio*, I, 2.

(10) Idem.

(11) Ibidem, II, 3: 23-31.

(12) Cf: ibidem, II, 4.

(13) Cf: ibidem, III, 6.

(14) Cf: III, 7.

(15) v. *De gratia et libero arbitrio*, Capítulo II, 2, já citado acima.

(16) v. *Suma Teológica*, I, q. 83, a1, ad 3.

(17) Idem, I, q.83, a2, R.

(18) Cf. *Suma Teológica*, I, q. 83, a3, R.

(19) Idem, I, q. 83, a4, R.

(20) v. É. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 303.

II

NASCIMENTO DA SUBJETIVIDADE MODERNA

1. A DISPUTA ENTRE ERASMO E LUTERO ACERCA DO LIVRE-ARBÍTRIO

A querela sobre o livre-arbítrio (1), que teve posto entre Erasmo de Roterdã e Martinho Lutero no século XVI, tem início propriamente, com a publicação de Erasmo: *De libero arbitrio DIATRIBÉ*, em 1524, onde procurava rechaçar as formulações luteranas do *Prefácio à epístola de São Paulo aos Romanos*. Aqui, Lutero insiste no papel da graça em primeiro lugar, depois da fé para a salvação, preferentemente às obras. Ele diz que, apesar de não se poder separar as obras da fé (2), elas não são superiores à graça (3). As leis de Deus (preceitos bíblicos) são de caráter espiritual e por isso, requerem o concurso da graça divina (4). Se fossem carnaís (humanas), neste caso, as obras seriam mais importantes (5). São os escolásticos e sofistas (expressões de cunho pejorativo em seus escritos) que ensinam que as obras são superiores à fé:

“.....Sono dei disputatatori scolastici e dei sofisti seduttori che insegnano a prepararsi alla grazia con opere. Come puo prepararsi al bene con opere chi non fa alcuna opera senza disgusto e malavoglia nel cuore ? Come potrebbe piacere a Dio l'opera che viene da un cuore disgustato e svogliato?” (M.

LUTERO. “Prefazione all'Epistola ai Romani”, In: *Scritti Religiosi*, p.517)¹.

Graça e fé vêm pois, em primeiro lugar, como já vimos. Este fato pode ser observado também em seus primeiros textos já muito polêmicos, como por exemplo, as 97 teses que debateu em Wittenberg a 4 de setembro de 1517, quando Francisco Günther, um seu discípulo pleiteava o título de bacharel em estudos bíblicos. Nesta intervenção (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, WA. 1, 224-228), ele já esboçava sua doutrina, opondo vontade e lei, sobrevalorizando também, o papel da graça, em várias das proposições. Por exemplo:

“Sed necessario elecit actum difformem et malum sine gratia dei.”(M.L. WA, 1. p.224) (6).

Ou:

“Non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Contra Occam.” (idem, p. 227) (7).

É a graça que tudo pode. Ao homem cabe apenas aceitá-la (tão somente aceitá-la), como se pode observar claramente nas duas últimas proposições:

¹ “São litigantes escolásticos e sofistas sedutores que ensinam a preparar-se para a graça com obras. Como pode preparar-se para o bem com obras quem não fez obra alguma sem desgosto e malquerer no coração? Como poderia agradar a Deus a obra que vem de um coração aborrecido e preguiçoso?” (trad. minha C.A.A.T.)

“96. *Tenemur velle nostrum omnino conformare divinae voluntati.*

97. *Non tantum quod vult nos velle, sed prorsus quodcumque deus vult velle debemus.*” (idem, p.228) (8).

Já se pode notar, entre estas proposições, a aversão à mediação, mesmo que ainda não formulada de maneira tão explícita. Foram publicadas apenas neste século, os rascunhos de Lutero para as lições sobre a *Carta aos romanos*, curso que ele ministrou em 1515-1516. Este texto (*Römerbriefvorlesung*) é a pedra fundamental das idéias da Reforma, onde ele já demonstra clara consciência da diferença em relação aos pensadores medievais e onde busca também, fundamentação em Santo Agostinho, com especial ênfase ao *De spiritu et littera*, que lhe serve para fazer a relação entre fé e obras. G. Pani nos diz que as idéias de Agostinho são apenas ponto de partida para Lutero e que seu pensamento adquire independência muito cedo (9). Aparentemente, seu conceito de pecado, já formulado na *Römerbriefvorlesung*, de 1515-1516, editada em sua tradução do *Novo Testamento* em 1522, não difere do ensinamento clássico da Igreja, uma vez que ele pontifica:

“*Peccato nella Sacra Scrittura non significa soltanto l'opere esteriore che si compie nella vita terrena, ma tutto ciò che a un tempo si agita e spinge all'opera esteriore, il fondo del cuore*

con tutte le sue forze, così che la parola fare qui significa che tutto l'uomo cade e precipita nel peccato.”(M.LUTERO, “Prefazione all'Epistola ai Romani”, In: **Scritti Religiosi**, p.518)²

O que difere é a ênfase: mesmo sendo disposição interior, como na teologia precedente, não relaciona o pecado com a liberdade de escolha do homem. Ele prefere relacionar às obras. Seu edifício teórico se desenvolve a partir daí mas já com uma marca diferenciadora: as obras, mesmo vindas do homem (seu interior), dizem respeito a algo que está fora dele. Existe também no homem, uma disposição para o pecado. Tanto a graça quanto a disposição para o pecado estão presentes no homem. Como resolve esta antinomia? Ele não o faz mas, diferencia dom e graça, dissolvendo os opostos. Esta é dada gratuitamente por Deus e está presente em tudo enquanto que o dom é dado (no plural) parcimoniosamente (10) e desenvolvido diferentemente em cada homem (11). Outro conceito que merece especial atenção na leitura da **Römerbriefvorlesung** é o de fé, assim definido por ele:

“Fede è una fiducia viva e audace nella grazia di Dio, tanto certa di questa che morrebbe millevolte piuttosto che dubitarne. E una tale fiducia e conoscenza della grazia divina rende lieti,

² “Pecado na Sagrada Escritura não significa apenas as obras exteriores que se faça na vida terrena, mas tudo aquilo que, ao mesmo tempo, abala e impele à obra exterior, o fundo do coração, com todas as suas forças e deste modo, a palavra fazer, aqui significa que todo o homem incorre e se precipita no pecado.” (trad. minha, C.A.A.T.).

baldandozi, e giocondi dinanzi a Dio e a tutte le creature per l'opera dello Spirito Santo nella fede.” (idem, p. 520)³.

Nesta concepção, a fé é inseparável das obras (12). E a incredulidade é o pior vício espiritual de todos (13). Quanto às obras, elas são sinais exteriores (assim como a circuncisão é também um sinal exterior) e são como bons frutos, provando que determinado homem já é, interiormente, justo diante de Deus (14). Neste texto, as obras virão sempre como consequência e nunca como causa de nada. Ao lembrar o *Salmo* 32, diz que o homem é justificado sem as obras, mas não permanece sem as obras quando é justificado (15). Este argumento é repetido e mais adiante ele diz:

*“Dunque abbiamo provato che la fede giustifica senza opera alcuna, ma non ne consegue che si debba fare nessuna opera buona, anzi non devono mancare le opere giuste delle qualli nulla sanno gli ipocriti che inventano opere proprie in cui non v'è pace, né gioia, né certezza, né amore, né speranza, né costanza, né alcun carattere di una genuina opera cristiana della fede.” (M. LUTERO, *Scritti Religiosi*, p. 525)⁴.*

³ “Fé é uma confiança viva e audaz na graça de Deus, tão certa dela que morreria mil vezes antes de duvidar. E uma tal confiança e conhecimento da graça divina rende júbilos, destemida e alegremente a Deus e a todas as criaturas pela obra do Espírito Santo na fé.” (trad. minha: C.A.A.T.)

⁴ “Portanto provamos que a fé justifica sem obra alguma, mas disto não decorre que não se deva fazer nenhuma obra boa, pelo contrário, não devem faltar as obras justas das quais nada sabem os hipócritas que inventam as próprias obras, nas quais não existem paz, nem alegria, nem certeza, nem amor, nem esperança, nem constância, nem qualquer caráter de uma genuína obra cristã da fé.” (trad. minha: C.A.A.T.)

Ao comentar o capítulo XII da *Carta aos romanos*, Lutero diz que São Paulo faz de todos os cristãos, sacerdotes (16) e é sobre esta base que será estabelecida sua doutrina do sacerdócio universal, constituída para desautorizar a hierarquia vigente da Igreja Romana. A submissão das obras à fé e à graça, tem correspondência com sua concepção dualista de homem, que separa ainda mais, as "coisas espirituais" dos negócios humanos, pois "a pessoa humana é constituída de natureza dupla, a espiritual e a corporal"(17). É evidente que nesta dualidade, a preponderância do espiritual é explícita, sempre aparecendo a imagem da luta entre o corpo e espírito, lei divina e humana, homem velho (Adão) e homem novo (Cristo) (18). É uma luta constante e a sujeição do corpo virá:

*“...da lottare con noi medesimi durante tutta la vita, per tenere il nostro corpo in soggezzione, e mortificare i suoi piacere e costringere le sue membra, affinché siano obbedienti allo spirito e non alle proprie concupiscenze.” (M. LUTERO. *Scritti Religiosi*, p. 525-526)⁵.*

Esta sujeição do corpo é que nos permite falar de uma visão dualista de homem em Lutero. No texto: *Sobre a Liberdade do Cristão (Tractatus de liberdade christiana)*, de 1520, ele parte da seguinte tese:

⁵ “... de lutar conosco mesmo durante toda a vida, para manter nosso corpo em sujeição, e mortificar os seus prazeres e constranger seus membros, a fim de que sejam obedientes ao espírito e não às próprias concupiscências.” (trad. minha: C.A.A.T.)

“O cristão é um senhor libérrimo sobretudo, a ninguém sujeito. O cristão é servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito.” (M.L. *Obras Escolhidas*, vol. II, p.437)

Aqui, ele denuncia a forma visível da exteriorização da fé cristã e a sobrevalorização das obras em detrimento da fé e da graça divina. Na verdade, é justamente porque o mais importante é o aspecto exterior do cristianismo (a ritualística) que Lutero irá insistir no caráter espiritual e transcendente da religião. O que ele não gosta no cristianismo de sua época é justamente seu aspecto de exterioridade. Sua crítica se liga às denúncias do legalismo eclesiástico (vendas de indulgências, por exemplo). Mas isto é apenas o início de uma longa disputa (até guerras) e não pode ser explicada apenas por um prisma. Ao dizer que apenas a fé é o cumprimento de todos os mandamentos de Deus (19) ou que a fé faz a verdade, pois, através dela devolvemos a Deus o que lhe pertence e Deus, por sua vez, devolve glória à nossa justiça (20). Lutero começa então, a dispensar as mediações institucionais da religião cristã (como se fosse possível fazê-lo numa religião) e o “livre exame da Bíblia”, é consequência disto. É dada assim, uma importância muito maior à consciência individual. *O Tratado da liberdade do cristão (Von der Freiheit eines Christenmenschen)*, texto que data de novembro de 1520 é considerado um dos textos fundadores da

Reforma Protestante de século XVI. Ele foi escrito num momento em que Lutero era o centro das atenções na cristandade ocidental pois em 15 de junho deste ano, tinha sido excomungado mas também tinha publicado pouco antes, outros três textos que passaram também a ser considerados como fundamentais na elaboração do pensamento Reformado: *Sermon von den gutten Werkenn*, de junho; *An den Christlichen Adel deutscher Nation: von des Christlichen Standes besserung*, de agosto; *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium*, de outubro. Estes foram muito lidos por toda a intelectualidade de então e isto mostra o quão acalorado era o clima em torno de sua figura.

As críticas ao texto são as mais díspares possíveis, conforme nos demonstra J.L.Gasse (21), que aceita como válida a hipótese da anterioridade da versão alemã sobre a versão latina, isto porque esta última é enriquecida, é um texto mais longo e muito mais preciso no estabelecimento das idéias - em que pese o fato do maior lirismo do texto alemão (22). O ponto de partida do texto é a definição de cristão, já citada acima, fundada num paradoxo: O cristão é senhor ou servo? Para ele, essa tese paradoxal, que contém uma contradição, tem o mesmo caráter da natureza contraditória do homem, que é espiritual e corporal; interior e exterior; novo e velho homem (23). Lutero afirma querer falar primeiro da pessoa interior porque é este o aspecto que mais interessa:

“Voltemo-nos pois, em primeiro lugar, à ‘pessoa interior’, para ver o que faz com que ela se torne justa, livre e verdadeiramente cristã, isto é, pessoa espiritual, nova, interior. É evidente que em absoluto nenhuma coisa externa, qualquer que seja o nome que se lhe dê, tem qualquer significado para a aquisição da justiça ou da liberdade cristã, como também não o tem para a aquisição da injustiça ou servidão, como é fácil comprovar.”
(M. LUTERO. **Obras Escolhidas**, vol.II, p. 437)

E também porque a exterioridade não salva a alma, nem os ritos ou vestes ou mesmo a permanência em recintos sagrados (24). Mas mais adiante, depois de afirmar que todos são sacerdotes, dignidade que permite ao homem apresentar-se diante de Deus (25), ele passará a falar do "homem exterior" e mostrar que as obras são sinal dos que têm fé e não o contrário. Em outros termos, o homem que tem fé realiza boas obras mas as boas obras não levam à fé. Ele cita o exemplo de um Bispo, que não é sagrado pelas suas obras (crisma, consagração de igrejas, por exemplo) mas antes, é Bispo e por isso, as obras que faz têm o valor que têm (26). Do mesmo modo acontece com o cristão:

“Assim, o cristão consagrado por sua fé, faz boas obras, mas por meio delas não se torna mais consagrado ou cristão, pois isso é assunto exclusivo da fé, sim, se não cresse primeiro e não

fosse cristão, todas as suas boas obras não valeriam absolutamente nada, mas seriam pecados verdadeiramente ímpios e condenáveis.”(M. LUTERO. **Obras Escolhidas**, vol. II, p. 449).

É a fé que tem primazia em sua visão de mundo. Ele não chega a negar totalmente as obras mas as coloca como consequência, como sinal daquele que possui a fé. Para J.L. Gasse, esta é a indicação maior de sua herança nominalista, notadamente de Occam. Suas definições de fé e obra, filiam-no diretamente ao mestre.

“Mais Chez les deux auteurs, chacun travaillant sur son terrain, une parenté étroite se manifeste dans une commune tendance sous-jacente: réserve faite de la tournure ultime du traité de Luther, il y a chez tous deux refus, ou au moins réticence à objectiver la foi, dans un contenu pour Occam, dans un comportement pour Luther; dans les deux cas la foi s'enferme complaisamment dans le subjectivisme de l'individu.”(J. L. GASSE, **Le traité de la liberté du chrétien...**p. 31)⁶.

Esta subjetivação da fé é uma marca caracteristicamente moderna, consequência tirada do humanismo dos séculos XIV e XV. Mesmo não tendo sido um filósofo no sentido estrito do termo, Lutero tem referências

⁶ “Mas, nos outros autores, cada um trabalhando em terreno próprio, um parentesco estreito se manifesta numa tendência comum subjacente: reserva feita à última versão do tratado de Lutero, existe em todos os dois, recusa ou, ao menos, reticência em objetivar a fé, num conteúdo para Ocam, num comportamento para Lutero; nos dois casos a fé se encerra complacentemente no subjetivismo do indivíduo.” (trad. minha: C.A.A.T.)

filosóficas importantes. Sua antropologia dualista, no tratado de 1520 por exemplo, pode ser classificada como sendo de filiação platônica pois ele opõe mundo empírico e mundo das idéias (27). Isto não se opõe à herança nominalista, muito pelo contrário, completa-a:

"Ce dualisme platonicien, loin de s'opposer à l'influence exercée par l'héritage nominaliste, lui laisse tout son poids, le renforce même: il n'y a nullement incompatibilité entre les conceptions issues de nominalisme d'une part - subjectivisme de la foi, appréciation empiriste des oeuvres, identification de transcendance et arbitraire en Dieu - et le dualisme anthropologique et cosmique proclamé par les platoniciens d'autre part." (idem, p. 35)⁷.

Cabe aqui, uma palavra sobre o nominalismo. Ele é já, uma tentativa de dar mais sentido de autonomia ao sujeito por ser ele o nomeador das coisas, quer dizer, o detentor da palavra sobre o mundo, a natureza e os negócios humanos. Não se resume a uma simples querela sobre a definição dos Universais mas sim, ao contribuir com a criação de uma devoção nova, situa o sujeito humano (sem defini-lo) num outro patamar e que o difere basicamente, da concepção medieval e escolástica de sujeito (assazmente

⁷ "Este dualismo platônico, longe de se opor à influência exercida pela herança nominalista, deixa-lhe todo o peso, reforça-a mesmo: não existe de modo algum, incompatibilidade entre as concepções originadas do nominalismo, de uma parte - subjetivismo da fé, apreciação empirista das obras, identificação de transcendência e arbitrariedade em Deus - e o dualismo antropológico e cósmico proclamado pelos platônicos, pelo outro lado." (trad. minha: C.A.A.T.)

abstrato). O nominalismo é ligado então, a uma pastoral voltada para a interioridade. A grande contribuição do nominalismo, se é que se pode resumi-la, é a valorização da palavra, dita e escrita, claro, como repositório de um conteúdo humano: humanizante e humanizador. Se a palavra tem tão grande importância, a visão de mundo, de religião, pastoral e fé e por extensão, da filosofia, é mais antropocentrada. Isto acaba por desenvolver um dualismo na concepção de homem e de fé, no período. Tal movimento, que já vinha sendo desenvolvido desde o século XI, ganha corpo e nos séculos XV e XVI, representa uma alternativa às “canonizações” do escolasticismo.

Tendo a característica de uma antropologia dualista e podendo ser melhor compreendido quando situado dentre a herança nominalista no cristianismo, o tratado de Lutero nos fornece a possibilidade de compreensão da teologia do final do século XV e início do século XVI (desde o Concílio de Constança que foi de 1414-1418 e tinha reunificado a Igreja Ocidental, depondo os três papas mas também, definindo maior poder ao Concílio que ao Papa. Depois de muita discussão e vários Concílios, o papa Pio II, com a Bula: *Execrabilis*, de 1460, proíbe o apelo ao concílio geral, reforçando o cesaropapismo, que estava em xeque na visão de muitos intelectuais da época. Noutro texto, que é *À Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhoria do Estamento Cristão* (An den Christlichen

Adel deutscher Nation von des Christlichen Standes besserung), aparece mais nitidamente sua filosofia política de separação formal entre religião (institucional - católica - romana) e governo civil. Esta teoria será uma das mais importantes bases teóricas da formação dos Estados-Nação futuramente. Segundo ele, nenhuma questão temporal deve ser levada a Roma (28) e nenhum imperador deve beijar os pés do papa (29). É evidente que com esta atitude, ele está querendo o apoio dos príncipes alemães para seu projeto de "reforma do cristianismo". Aqui, ele também se manifesta contra o celibato sacerdotal (30), contra o ofício pelos mortos (31), que será posteriormente uma das mais importantes marcas da teologia protestante e realmente diferente na teologia cristã. Neste texto vamos encontrar também, uma severa condenação à leitura e estudo da Física de Aristóteles nas universidades, por considerá-la nociva à fé cristã (32).

Por conta, não só de suas posições nada ortodoxas em matéria de fé e teologias já citadas e que foram aprofundadas até 1520, mas também (e talvez principalmente) por suas críticas à venda de indulgências levada a efeito pelo Papa Leão X desde 1515 para o término da construção da Basílica de São Pedro em Roma, Lutero foi excomungado em 1520 através da Bula *Exsurge domine* de 15 de junho (33) e considerado herético em 1521, através da Bula *Decet romanum pontificem*, de 3 de maio. E mesmo tendo seus livros proibidos, as questões que suscitou passaram a ser

discutidas amplamente. Não foram poucas as tentativas de reconciliação de Lutero com a Cúria Romana. No calor destes debates, uma proeminente figura intelectual da época, se destaca ainda mais. É Desidério Erasmo de Roterdã, um pensador que exercia grande influência e era muito respeitado pelos seus estudos clássicos, recuperação das gramáticas grega e latina e ainda pela edição de textos antigos, principalmente do período patrístico, que não eram muito conhecidos em sua época . Ele é instado a se posicionar sobre as questões em disputa, tanto por Roma quanto por Lutero e seus partidários. E foi o tema do livre-arbítrio que o levou a se posicionar em 1524, quando publica um libelo intitulado *De libero arbitrio DIATRIBÉ* com o claro objetivo de estabelecer a paz e a concórdia na Igreja, que para ele devia estar acima e além de toda e qualquer disputa teológica ou política. Seu esforço se mostrou inútil além de gerar uma violentíssima reação da parte de Lutero, que publica em 1525, o seu *De servo arbitrio*, atacando Erasmo e defendendo intransigentemente suas posições , agora mais elaboradas, sobre a fé, a graça, a predestinação e a liberdade humana que é negada por ele no que tange à fé e à salvação.

O ensaio de Erasmo sobre o livre-arbítrio se divide em quatro partes:

- Introdução, com a colocação do problema.
- Explicação do método a ser utilizado (escolástico).
- As teses pró e contra o livre arbitrio.

- Sua solução (a via media) (34).

Ele busca sempre confirmação nos textos bíblicos para sua conceituação de livre-arbítrio, que é estabelecida na esfera da moral e da religião:

"...nous définirons ici le libre arbitre comme un pouvoir de la volonté humaine grâce auquel l'homme peut s'appliquer à tout ce qui le mène au salut éternel, ou au contraire s'en détourner."
(ERASMO, *Essai sur le libre arbitre*, I, B, 10)⁸.

Esta definição, baseada sempre na escolha, feita pela vontade do homem (sempre em relação à religião cristã estabelecida sobre a tradição da Igreja), não ultrapassa a esfera religiosa mas mesmo assim, por menor que seja, permite um espaço para a liberdade de um **détour** que o homem pode realizar. Este espaço é negado por Lutero. Para Erasmo, a caminhada do homem em direção ao bem tem leis de três tipos: natural, das obras e da fé (35). Os sábios da antigüidade, que não conheciam a fé cristã, já possuíam uma vontade inclinada para o bem mas não possuíam a fé e só ela pode salvar (36). Ele não discute sobre a "lei natural", mas sobre as outras ele dirá que a lei das obras acompanha o pecado e a morte e promulga castigos

⁸ "...nós definiremos aqui o livre-arbítrio, como um poder da vontade humana, graças ao qual o homem pode se dedicar a tudo o que diga respeito à salvação eterna, ou, ao contrário, desviar-se." (trad. minha: C. A. A. T.)

enquanto que a lei da fé, torna possível aquilo que é impossível, como o amor ao inimigo, por exemplo (37). Se o discernimento do bem e do mal fosse inacessível ao homem, não haveria possibilidade de se imputar a ele uma má escolha, conforme ele mesmo nos diz:

"Si le discernement du bien et du mal et la volonté de Dieu avaient été cachés à l'homme, on n'aurait pas pu lui imputer un mauvais choix. Si la volonté n'avait pas été libre, il n'eut pas été possible de lui imputer le péché, car le péché cesse d'exister pour autant qu'il n'est pas volontaire, sauf quand l'erreur ou l'asservissement du vouloir sont eux-mêmes le fruit du péché."
(ERASMO, *Essai...* II, A, 7.)⁹

Em II, B, 4, ele procura mostrar que as "promessas divinas" perdem o sentido sem o livre-arbítrio no homem, pois, não é possível lutar e combater com uma idéia de determinismo universal e com a vontade privada de ação, sendo unicamente passiva. Vê-se no texto, que a questão da liberdade no homem, é de uma importância muito grande, pois ele se nega a atribuir tudo à graça de Deus.

"Ce qui suppriment la liberté interpretent les textes de la façon suivantes Étends la main vers ce que te plaît signifie: la grâce étendra ta main vers ce qui lui plaît. Faites-vous un coeur nouveau signifie: la grâce de Dieu vous donnera un coeur

⁹ "Se o discernimento do bem e do mal e a vontade de Deus tivessem sido escondidos do homem, não se teria podido imputar-lhe uma má escolha. Se a vontade não tivesse sido livre, não teria sido possível imputar-lhe o pecado, porque o pecado deixa de existir quando não é voluntário, salvo quando o erro ou o assujeitamento do querer são eles mesmos o fruto do pecado." (trad. minha: C.A.A.T.)

nouveau. Quiconque a mis son espoir en lui se santifie; entendez: la grâce le sanctifiera. Rejetons les oeuvres des ténèbres; entendez: la grâce les rejettera. Et toutes les fois qu'il est écrit: il a pratiqué la justice, il a commis l'iniquité, il nous faudra comprendre: Dieu a pratiqué et commis en cet homme la justice et la iniquité." ERASMO, *Essai...* III, A. 17.)¹⁰.

Uma vontade livre que nada possa fazer, não pode ser concebida (38). A dificuldade daquelas que negam a existência do livre-arbítrio no homem é a de que, se Deus age sempre em nós, como é possível explicar o mal, se ele é o Bem (39). A graça não é negada por Erasmo, pois mesmo afirmando a liberdade do homem, ele deixa lugar para a graça, que necessita, da aceitação para agir. Ela opera entre os degraus do ato (ou agir) humano, que são três:

"...le premier, penser; le second, vouloir; le troisième, réaliser. Dans le premier moment et dans le troisième ils ne font pas intervenir le libre arbitre ; l'esprit est mû par la grâce seule à penser le bien, et par la grâce seule il trouve l'énergie requise pour effectuer ce qu'il a pensé. Mais entre ces deux extrêmes il y a le consentement où la grâce et la volonté humaines coopèrent

¹⁰ "Aquele que suprime a liberdade interpretando os textos do seguinte modo: estende a mão para o que te agrada, significa: a graça estenderá tua mão para o que lhe agradar [a ela, graça]. Tenhai um coração novo significa: a graça de Deus vos dará um coração novo. Quem quer que tenha colocado sua esperança nele, se santifica, compreendei: a graça o santificará. Rejeitemos as obras das trevas, compreendei: a graça as rejeitará. E todas as vezes que está escrito: ele praticou a justiça, ele cometeu a iniquidade, ele nos faria compreender: Deus praticou e cometeu nesse homem, a justiça e a iniquidade." (trad. minha: C.A.A.T.)

de telle façon toutefois que la grâce soit la cause principale et la volonté la moins importante."(ERASMO, *Essai...*III, C, 4.)¹¹

Deste modo, ele espera conciliar as posições divergentes sobre as questões do livre-arbítrio e da graça, para que não haja indesejáveis rompimentos definitivos na Igreja. Na verdade, ele tenta uma junção entre posições irreconciliáveis, do ponto de vista da teologia, dado que os extremos (maior importância dada à fé e portanto para a graça ou maior importância para o livre-arbítrio) levam conseqüentemente a formas (com práticas aí incluídas) religiosas bem distintas. Mesmo considerando que em matéria de teologia, não é de todo improvável a coexistência de posições contraditórias, é também sabido que Erasmo não logrou êxito em sua empreitada porque não era mais possível uma conciliação.

" Lo que Erasmo intenta salvar en este escrito [Ensaio sobre o livre-arbítrio] es la responsabilidad del hombre, la noción de mérito y de demérito. Para él no hay ética ni moralidad humana si no hay libertad para elegir el bien y rechazar el mal. Es el hombre quien, por voluntad de Dios, tiene que decidir libremente de su propio destino." (R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martín Lutero* vol. II, p. 191) (40)¹².

¹¹ "... o primeiro, pensar; o segundo, querer; o terceiro, realizar. No primeiro momento e no terceiro não é necessária a intervenção do livre-arbítrio; o espírito é movido pela graça apenas a pensar o bem, e apenas pela graça ele encontra a energia requerida para efetuar aquilo que pensou. Mas entre esses dois casos extremos, existe o consentimento, onde a graça e a vontade humanas cooperam de tal modo porém, que a graça seja a causa principal e a vontade, a menos importante." (trad. minha: C.A.A.T)

¹² " O que Erasmo intenta salvar neste escrito [Ensaio sobre o livre-arbítrio] é a responsabilidade do homem, a noção de mérito e demérito. Para ele, não há ética nem moralidade humana se não há

Mesmo tendo sido um grande impulsionador de uma nova mentalidade humanista com a revalorização da cultura clássica da antigüidade, Erasmo se mantinha fiel à maneira de tratar uma disputa: a melhor solução é sempre o termo médio encontrado entre os extremos, posição inadmissível para Lutero.

1525 é o ano em que finalmente os senhores de terra da Alemanha, apoiados tanto pela hierarquia da Igreja Romana quanto por Lutero (que a princípio apoiara as reivindicações dos camponeses revoltados, que se diziam até, seus seguidores, com Thomas Müntzer à frente) e alguns outros reformadores, derrotar finalmente os camponeses revoltosos que pediam terra e liberdade. É neste ano que M. Lutero publica o seu *De servo arbitrio*, com violentos ataques a Erasmo, chegando mesmo a zombar de seu oponente. Seu texto é conciso, compacto e seu método de exposição não difere da de Erasmo. A divisão do texto é a seguinte:

- Prefácio
- Introdução
- Primeira parte (argumentos usados por Erasmo a favor do livre-arbítrio)
- Segunda parte (argumentos contra o livre-arbítrio no texto de Erasmo)
- Terceira parte (refutação do livre-arbítrio)

- Conclusão.

Lutero recrimina Erasmo pelo fato de ele colocar as verdades cristãs no mesmo nível das afirmações dos filósofos que, nem acreditam em Deus (41). E ao reprovar em Erasmo a fuga ao debate (42) dá uma noção de seu conceito de moral, pois se trata, segundo ele, de discutir não como vivem os homens, mas como deveriam viver (43). E sobre o apelo à concórdia feito por Erasmo, ele dirá que:

"Tu estimes que pour sauver la paix extérieure, il convient d'être patient et de faire des concessions, afin d'éviter que le monde ne soit troublé. Tu donnes ainsi à entendre que la paix et la tranquillité de la chair te paraissent plus importantes que la conscience, le salut, la Parole de Dieu, la gloire du Christ, et Dieu lui-même. C'est pourquoi je te le dis ici, et je te prie de bien graver dans ton sprit: il s'agit pour moi d'une chose sérieuse et nécessaire, qui concerne le salut éternel." (M. LUTERO. *De servo arbitro*, In: **Oeuvres Choisies**, tome V, p. 42)¹³.

Também neste trecho, o Reformador mostra sua ética dualista e mais voltada para o espiritual. Mais adiante, ele dirá que Satã é o Senhor e Deus do mundo (44). Suas críticas ao "mundo da carne" demonstra visão de

¹³ "Tu avalias que para salvar a paz exterior, convém ser paciente e fazer concessões, afim de evitar que o mundo seja perturbado. Tu dás assim, a entender que a paz e a tranquilidade da carne, parecem-te mais importantes que a consciência, a salvação, a Palavra de Deus, a glória do Cristo, e o próprio Deus. É porisso que te digo aqui, eu te rogo para gravar bem no teu espírito: trata-se para mim, de uma coisa séria e necessária, que diz respeito à salvação eterna." (trad. minha: C.A.A.T)

mundo baseada na moral (45). Para ele, Erasmo se contradiz e não é conseqüente porque rejeita a faculdade do discernimento, exaltando o livre-arbítrio (46). Assim, o livre-arbítrio é destituído de sentido (47). Também segundo ele, há contradição em Erasmo porque ele tenta conciliar as duas posições. O livre-arbítrio, para sê-lo, tem que poder tudo e não poderia ser restringido pela graça (48). Lutero insiste em que a Bíblia, ao falar da graça de Deus, nega a possibilidade de existência de um livre-arbítrio no homem, pois para ele Deus é onipotente e isto por si só, nega qualquer possibilidade de que o homem possa se dirigir contra os desígnios divinos. Depois disso, Erasmo ainda se manifestará sobre o assunto em 3 ocasiões, mas sem o ardor do *De libero arbitrio*. Em 1526, ele escreve *Hyperaspistes I*, onde reafirma sua catolicidade irredutível e aponta também erros entre os seguidores de Lutero. Para Erasmo trata-se sempre, de procurar melhorar a Igreja que existe e não de criar outra.

"Or on supporte plus facilement les maux auxquels ont est habitué. Je supporte donc cette Église jusqu'à ce qui je la voie meilleure; et elle de son coté est obligé de me supporter jusqu'à ce que je devienne moi-même meilleur." (ERASME, Hyperaspistes I, In: Oeuvres Choiesies p.874).¹⁴

¹⁴ "Ora, suporta-se mais facilmente os males aos quais se está habituado. Eu suporto esta Igreja até porque a quero melhor; e ela, por seu lado, é obrigada a me suportar, até para que eu me torne melhor." (trad. minha: C.A.A.T.)

Em 30 de março de 1527, ele também se referirá à polêmica numa carta a Thomas More, sem no entanto ajuntar nenhum novo argumento. Aqui ele apenas cita diversos autores que se manifestaram sobre o tema (quase todos a favor de Lutero). E sua última manifestação data também de 1527 no texto: *Hyperaspistes II*, onde ironiza Lutero ao dizer que este, para "glorificar o Redentor, fez do homem um Satã" (49).

A polêmica entre M. Lutero e D. Erasmo, aparentemente restrita à religião, ultrapassou estes limites ao colocar uma das questões mais caras da modernidade: o indivíduo. É a partir dela e com referência a ela que as elaborações conceituais posteriores serão formuladas. Por um lado, a questão da predestinação, desenvolvida por J. Calvin na obra: *Christianae religionis institutio*, será a base de um puritanismo que permitirá a desvinculação entre governo civil e eclesiástico sem contudo eliminar a religião do centro da vida social. Por outro lado, Inácio de Loyola, com os seus *Ejercícios Espirituales*, mesmo defendendo ferrenhamente e ferreamente a ortodoxia da fé católica, operará com um conceito de subjetividade que é fruto do Cisma no cristianismo ocidental do século XVI - com uma religião centrada no sujeito e construída sobre uma rígida disciplina (militar). Para ambas formulações, a educação irá adquirir uma importância muito grande e cada vez maior pois educar, que num primeiro

momento é um ato relacionado à fé e à salvação, no âmbito da religião, logo depois irá assumindo pouco a pouco, um caráter de preparação para o trabalho na Revolução Industrial.

NOTAS

- (1) v. AGOSTINHO, *De gratia et libero arbitrio*, já citado. É importante lembrar que este trecho é referência obrigatória para a discussão do tema e os dois autores não fogem à regra e partem dele.
- (2) v. A tradução italiana do texto: *Römerbriefvorlesung* (*Prefazione all'Epistola ai Romani*), in: *Scritti Religiosi*, p. 520.
- (3) Também em seus principais textos considerados fundadores do corpo doutrinário evangélico, é tratada a questão, por exemplo: *95 Teses Sobre a Indulgência*, de 1517; *À Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhoria do Estamento Cristão; Do Cativo Babilônico da Igreja; Sobre a Liberdade do Cristão*, todos de 1518. E ainda no *De servo arbitrio*, de 1525.
- (4) M.L. *Scritti Religiosi*, p.517.
- (5) Idem.
- (6) “Na verdade, sem a graça de Deus, a vontade suscita necessariamente em ato disforme e mau.” Trad: Walter O. Schlupp, in: *Obras Escolhidas*, Vol. 1, p.15.
- (7) “Deus não pode aceitar o ser humano sem a graça justificante de Deus. Contra Occam.” Idem, p.18.
- (8) “96. Nosso querer deve conformar-se em tudo à vontade divina. Contra o cardeal Pedro d’Ailly.” 97. Não só devemos querer o que ele quer que queiramos, mas devemos querer absolutamente qualquer coisa que Deus queira.” Idem, p. 20.
- (9) Cf: G. PANI. *La relación entre Lutero y Agustín en la Römerbriefvorlesung*. In: *REVISTA AGUSTINIANA*, vol. 24, 1983, p. 544.
- (10) v. M. LUTERO. *Scritti Religiosi*, p. 519.
- (11) Idem.
- (12) Idem, p. 520.
- (13) Idem, p. 521.
- (14) Idem, p. 524.
- (15) Idem.
- (16) Idem, p.529.
- (17) v. M. LUTERO. *Tratado sobre a Liberdade do Cristão*, in: *Obras Escolhidas*, Vol. 2, p. 437.
- (18) v. M. LUTERO, *Prefazione all'Epistola ai Romani*, in: *Scritti Religiosi*, p. 525.

(19) v. M. LUTERO, *Obras Escolhidas*, vol. 2, p. 443.

(20) Idem, p. 442.

(21) J. L. GASSE. *Le Traité de la Liberté du Chrétien de Martin Luther. Étude Comparative de deux versions, allemande et latine*, p. 10.

(22) Idem, p. 51.

(23) Idem, p. 13.

(24) v. M. LUTERO. *Obras Escolhidas*, vol. 2, p. 437.

(25) Idem, p. 445.

(26) Idem, p. 449.

(27) Cf: J. L. GASSE. *Le Traité...*, p. 34.

(28) v. M. LUTERO. *Obras Escolhidas*, p. 302.

(29) Idem, p. 305.

(30) Idem, p. 312.

(31) Idem, p. 315.

(32) Idem, pp. 328-329.

(33) Esta Bula do papa Leão X é assim composta: primeiro são elencados 41 erros doutrinários atribuídos a Lutero ou que têm nele inspiração. Eles tratam da confissão, das indulgências, do purgatório e do livre-arbítrio, todos negados ou execrados por Lutero. A afirmação final da Bula pretende uma retratação pura e simples: “Condenamos, reprovamos e de todo ponto, rechaçamos todos e cada um dos anteditos artigos ou erros, respectivamente, segundo se prevê, como heréticos, escandalosos, falsos e ofensivos aos ouvidos piedosos, ou ainda, enganosos para as mentes simples e opostos à verdade católica.” Cf: DENZINGER, E. *El Magisterio de la Iglesia*, vol. 1, p. 219-222.

(34) Cf: P. MESNARD, na introdução da edição francesa de 1970, que foi traduzida pelo próprio P. Mesnard.

(35) ERASMO. *Essai Sur le Libre Arbitre*, II, A, 5.

(36) Idem.

(37) Idem, II, A, 6.

(38) Idem, IV, 11.

(39) Idem, IV, 12.

(40) Aqui, numa nota, este biógrafo de Martinho Lutero diz que a concepção erasmiana de liberdade humana será retomada pela Igreja Católica no século XX pelo Concílio Vaticano II, citando o documento *Gaudium et spes*, 17, deste concílio: “Voluit enim Deus hominem relinquere in manu consilii sui, ita utem Creatorem suum sponte quaeret et libere ad plenam et beatam perfectionem ei inhaerendo perveniat. Dignitas igitur hominis requirit ut secundum consciam et liberam electionem agat.” (Apud R. GARCÍA-VILLOSLADA. *Martin Lutero*, vol. II, p. 191.)

(41) M. LUTERO. *De servo arbitrio*, in: *Oeuvres Choiesies*, Vol. 5, p.30.

(42) Idem, p. 39.

(43) Ibidem.

(44) Idem, p. 43.

(45) Conforme passagem já citada acima, na nota 61, sobre “tratar as coisas como deveriam ser e não como são”.

(46) Idem, p. 86.

(47) Idem, p. 92.

(48) Idem, p. 122.

(49) v. *Hyperaspistes II*, in: *Oeuvres Choiesies*, p. 895.

2. A DOUTRINA CALVINISTA DA “PREDESTINAÇÃO”

O calvinismo é um aprofundamento conseqüente das idéias luteranas, especialmente no que diz respeito à fé. Considerando isto, é possível passar à discussão da doutrina elaborada por Calvino acerca da Predestinação. Mesmo porque suas conseqüências e desdobramentos são muito importantes para as futuras “economias espirituais” (ou religiosas).

Quando Calvino publica pela segunda vez em latim sua principal obra: *Christianae religionis institutio*, em 1539 e publica sua tradução para o francês logo a seguir, em 1541, ele consagra uma posição teológica que será a marca registrada dos primeiros tempos do calvinismo, acerca de um tema que já fora objeto de muitos estudos entre os autores clássicos do cristianismo: a predestinação. Até o século XVI, aqueles que trataram deste assunto, fizeram-no afirmando o lado positivo da predestinação, que trata da livre escolha de Deus, que a todos chama para a salvação. Este tema faz parte da tradição da Igreja, escudada na leitura tanto do Antigo Testamento quanto do Novo. As passagens que tratam do assunto, referem-se à eleição, primeiro do povo hebreu como "luz do mundo", como se pode ler em Isaías, 49, 6:

"...Pouca coisa é que sejas meu servo para restaurares as tribos de Jacó e reconduzires os sobreviventes de Israel. Também te

estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue às extremidades da terra."

Esta "escolha" de Israel, que se transforma em metáfora no cristianismo, adquirirá o sentido de "Plano de Salvação" de Deus para todos os homens:

"E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem do Filho, a fim de ser ele o primogênito entre os irmãos. E os que chamou, também os justificou, e os que justificou, também os glorificou." (Romanos, 8, 28-30).

A "escolha", parte claramente de Deus que, ao escolher, santifica e sobreleva os homens, convidando-os à salvação eterna. A iniciativa é de Deus:

"Ele nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo, conforme o beneplácito de sua vontade, para louvor e glória de sua graça." (Carta aos Efésios, 1, 5-7).

Este é também o ensinamento paulino em Corinto:

"Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa, oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória." (ICor. 2,7).

Ao tratar deste assunto, Tomás de Aquino (1) reforça a tradição que vem pelo menos desde Agostinho, afirmando que a predestinação é um ato livre de Deus (2) e faz parte da providência divina (3).

Bem, até o século XVI, a questão é vista com tranquilidade na Igreja, porque sempre se refere "àqueles que Deus amou", porém, o grande cisma da Reforma vem recolocá-la com uma intrigante e fundamental pergunta: e aqueles que não foram escolhidos por Deus? e decorrente desta: o que é predestinar para Deus? A origem destes questionamento deve-se a Lutero e seu *De servo arbitrio* que é resposta e provocação a Erasmo e seu *De libero arbitrio* que visava reafirmar as clássicas posições da Igreja sobre o tema. A definição de Erasmo é rechaçada por Lutero, como já vimos acima. Ele nega ao homem a liberdade de escolher ir contra Deus, por exemplo, porque, para existir, o livre-arbítrio teria que prescindir total mente da graça divina, o que segundo ele, contraria a verdade da fé. Neste sentido, o contrário é que é afirmado por ele:

"C'est Dieu seul qui par son Esprit opère en nous le mérite et la récompense; et il le fait connaître au monde entier par la Parole externe, afin que sa puissance et sa gloire soient annoncées même aux impies, aux incrédules et aux ignorants, ainsi que notre impuissance et notre honte - encore que seuls les hommes pieux et croyants recueillent dans leurs coeurs cette révélation, tandis que les autres la méprisent." (M. LUTHER, *Du Serf-Arbitre*, In: *Oeuvres*, t. V., p.122)¹

Assim, o homem é impotente diante de seu Deus que tudo determina e é a glória desse Deus o que mais importa. Quanto a Calvino, sua insistência é ainda maior na impotência do homem e ele afirma não só o aspecto positivo da predestinação mas também e principalmente, o seu aspecto negativo: Deus também escolheu aqueles que serão condenados. Para ele a predestinação é definida da seguinte maneira:

"Chamamos predestinação o eterno decreto de Deus pelo qual houve em si [por] determinado quê acerca de cada homem quisesse acontecer. Pois, não são criados em igual condição, pelo contrário, a uns é preordenada vida eterna, a outros a eterna danação. Portanto, como criado foi cada qual para um ou para outro [desses dois] fins assim [o] dizemos

¹ "É apenas Deus que, pelo seu Espírito, opera em nós o mérito e a recompensa; e o faz conhecer ao mundo inteiro pela Palavra externa, afim de que seu poder e sua glória sejam anunciadas mesmo aos ímpios, aos incrédulos e aos ignorantes, apesar de nossa impotência e nossa vergonha - ainda que somente os homens piedosos e crentes recolham em seus corações esta revelação, enquanto que os outros a desprezam." (trad. minha: C.A.A.T.)

predestinados ou para a vida ou para a morte." (J.CALVINO, *Tratado da Religião Cristã*, Livro III, Capítulo XXI, 5).

Seguindo sua lógica, mostrará mais adiante (III, XXI, 7) que a escolha feita por Deus não se deve a nenhum mérito humano mas a uma livre escolha dele mesmo. H. Bois nos diz que são três as bases da doutrina da predestinação em Calvino:

1. Negação do mérito do homem;
2. Certeza da salvação para os eleitos, que não podem se perder porque Deus não falha;
3. A soberania e majestade de Deus é que sempre opera tudo em todos (4).

É inegável o papel que esta concepção da predestinação (centrada tão somente na vontade divina) teve no desenvolvimento ulterior da teologia protestante, bem como sua influência na vida social, especialmente nos países onde o calvinismo teve grande florescimento e em alguns casos chegou a ser majoritário, como a Escócia. Erich Fromm afirma que o Deus de Calvino é um "Deus tirano sem qualquer atributo de amor e de justiça" (5) e que sua obra acentua o sentido de impotência do homem, um sentimento típico da época do Renascimento e Humanismo, não se desligando das questões econômicas de seu tempo.

R. H. Tawney nos mostra em seu livro: *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*, que os reformadores não tinham idéias tão novas em matéria de teoria social como tinham em teologia. Não era só a religião que mudava no século XVI, o modo de produção e reprodução da vida econômica dos homens também mudava. Segundo ele, os reformadores, no primeiro momento, não tinham teorias econômicas diferentes daquelas dos seus opositores. Vejamos o que ele diz:

*"...Mas as diferenças de teoria social não coincidiram com as diferenças de opinião religiosa ; e o marco de quase todo êsse corpo de ensinamento, tanto na Alemanha quanto na Inglaterra, é o seu conservantismo. Onde estavam envolvidos questões de moralidade social, homens cujos nomes são um símbolo de revolução religiosa defenderam quase sem exceções, costumes antigos, apelaram para as autoridades medievais e reproduziram em linguagem popular as doutrinas dos escolásticos."(R. H. TAWNEY. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*, p. 93).*

Ao fim, o individualismo que acabou derivando da matriz da Reforma, não foi, como pode parecer, uma grande bandeira, mas sim, corolário, necessário, mas não expresso de início, assim como também não foi expressa nenhuma nova teoria social, conforme requeria o momento. O choque então, entre as doutrinas religiosas é maior, por mais paradoxal que

possa parecer, justamente por não considerar mais acuradamente a economia. Daí, as lutas, oriundas do mundo das idéias religiosas, acabarem se chocando (com guerras inclusive, no mundo da economia). R. H. Tawney considera este ponto, um dos mais importantes para a compreensão da consolidação das idéias da Reforma e dirá:

"...o século XVI assiste a uma colisão, não apenas entre diferentes escolas de pensamento religioso, mas entre o ambiente econômico mudado e a teoria da sociedade aceita. Para compreendê-la, cumpre colocar-se no ponto onde ela partiu. Cumpre examinar, embora sumariamente, o fundo histórico." (R. H. TAWNEY, op. cit. p. 31).

É aí que Calvino dá um passo adiante de Lutero porque se propõe estabelecer uma teoria social partindo daquilo que os pensadores medievais, incluindo até Lutero, nunca viram com bons olhos: o comércio. É Calvino quem fornecerá o Credo das classes dirigentes do futuro porque aceitou pacificamente as bases de uma civilização comercial (6). Sua ética engloba todos os setores da vida social e seu Credo:

"Era um credo que buscava não meramente purificar o indivíduo, mas reconstruir a Igreja e o Estado, e renovar a sociedade permeando todos os setores da vida, tanto públicos quanto privados com a influência da religião." (R. H. TAWNEY, op. cit. p. 109).

Ainda no que diz respeito às idéias sobre economia, este autor afirma que Lutero pode ser colocado junto dos medievais porque ele pensa na economia natural, diferentemente de Calvino, que pensa e prevê a intervenção humana sobre a natureza (7). O calvinismo, segundo ele, é uma força urbana, muito típica às novas necessidades:

"Tal como o antigo cristianismo e o moderno socialismo, o Calvinismo foi em grande parte um movimento urbano; como eles, em seus primeiros dias, foi levado de país a país em parte por comerciantes e trabalhadores que emigravam; e seu baluarte residia naqueles grupos sociais para os quais o plano tradicional da ética social, com tratamento dos interesses econômicos como um aspecto de muito pouca monta nos negócios humanos, deve ter parecido irrelevante ou artificial."
(R. H. TAWNEY, *op. cit.* p.111).

A religião proposta por Calvino é baseada fundamentalmente na disciplina, ponto de partida da organização eclesiástica e que deve ser exercida, segundo ele, como um freio (8). Essa tal "disciplina eclesiástica" assumirá configurações diferentes, conforme o país ou as conjunções econômicas.

"Quer um individualismo intenso quer um socialismo cristão rigoroso eram deduzíveis da doutrina de Calvino. A

predominância de um ou de outro iria depender das diferenças de ambiente político e classe social. Iria depender sobretudo da questão de ver se os Calvinistas eram, como em Genebra e na Escócia, uma maioria capaz de imprimir seus ideais na ordem social, ou, como na Inglaterra, uma minoria vivendo na defensiva sob os olhos suspeitosos de um govêrno hostil." (R. H. TAWNEY. *op. cit.* pp. 117-118).

Ele nos diz ainda que Genebra foi transformada pelos calvinistas numa cidade de vidro com polícia espiritual por causa da ética social do calvinismo dos primeiros tempos, que só piorou com o tempo (9). Esta nova ética não traz inovações teóricas mas um novo zelo religioso desmedido no cumprimento das normas (10). Tal zelo sacrifica a liberdade em benefício da autoridade com entusiasmo e sua forma visível é a ditadura do sacerdócio, comparável apenas aos jacobinos e bolcheviques (11). E o calvinismo, como toda ditadura, além de atormentar os pobres, desconfia dos ricos através de uma vigilância religiosa (12).

É claro que devemos descontar deste autor uma certa dose de rancor anti-calvinista, mas os textos de Calvino e a história do calvinismo desde Estrasburgo, Genebra ou França nos ensinam, pelo menos, que o fenômeno religioso numa sociedade deve ser levado a sério se se quiser entender essa sociedade e a história do calvinismo é bem conhecida.

É preciso que se tenha muita clareza do fato de que todas as grandes mudanças pelas quais passou a Igreja Ocidental no século dezesseis, não surgiram espontaneamente neste mesmo século. Todas as questões levantadas ou bandeiras para propostas de mudanças, têm longo histórico tanto a nível teológico dentro da Igreja como econômico fora dela e que de um modo ou de outro, pressionava por mudanças radicais. Um exemplo disto é o fato de que as reflexões de Lutero sobre o homem, só podem ser entendidas quando relacionadas ao quadro geral da história da Igreja Ocidental. O período do Renascimento trouxe para a Igreja, convulsões que abalaram os fundamentos mais visíveis da fé. Não tanto com as novidades ou descobertas científicas, mas mais, com o surgimento de uma nova atitude dos pensadores, fruto novas relações econômicas (no sentido amplo) entre os homens e também do desenvolvimento científico.

Para K. Marx, que procura interpretar a religião ultrapassando seus limites para inseri-la numa relação com o modo de produção e reprodução da vida humana, o que Lutero faz é superar a hipocrisia da fé para transferi-la ao indivíduo; faz da religiosidade uma essência interior do homem, negando a separação entre o sacerdote e o leigo pois aquele acabou indo parar no coração deste. E assim o homem (indivíduo) passa a ser determinado pela religião. É por isso que K. Marx compara Lutero a A. Smith (e a clássica economia política) (13) pois ambos valorizam abstrações

(homem religioso e a propriedade privada) porque acabam negando aquilo que afirmam. Sobre a economia política clássica, ele dirá:

"Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada. O que antes era ser-exterior-a-si, exteriorização real do homem, converteu-se apenas no fato da exteriorização."(K.MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos. Terceiro manuscrito. Col. Pensadores*, pp. 3-4).

O que ela faz na verdade, ainda segundo Marx, é transferir a essência do homem para a propriedade privada (14). Daqui se pode tirar uma referência fundamental: Subjetividade e propriedade privada são indissociáveis na modernidade. E o princípio da alienação está ligado justamente a esta relação entre subjetividade e propriedade privada. Senão vejamos:

"Ao converterem [os economistas políticos] em sujeito a propriedade privada em sua figura ativa, ao mesmo tempo fazem do homem uma essência (Wesen) como do homem como não-ser (Unwesen) uma essência, de modo que a contradição da realidade corresponde perfeitamente à essência contraditória tomada como princípio." (idem, p. 4)

E é neste sentido que para se falar de Reforma, é preciso que se tenha muito cuidado com a extensão do termo. Pierre Chaunu procura mostrar que não houve apenas uma reforma, mas sim quatro reformas, entendidas por ele da seguinte maneira:

- Grande Cisma, Wyclif, hussitas, expansão da leitura. Todos grandes blocos que precisam ser entendidos em conjunto.
- Protestantismo. Que se sistematiza rapidamente.
- Divisão entre luteranos e calvinistas (1560-1620) e o Concílio de Trento cuja consequência é o catolicismo reformado(1545- 1563).
- As heterodoxias anti-eclesiais do século XVI (anabatismo, anti-trinitarismo e colegiantes holandeses) (15).

Todos estes blocos são muito ligados e não é possível separá-los, sob o risco de não se poder compreendê-los. Neste sentido, é também legítimo buscar os precursores da Reforma em G. Ockam, Eckart, ou Gabriel Biel, pois suas reflexões se situam na interioridade da Igreja de seu tempo. Assim também:

"En un mot, nominalisme est subtilement lié à l'humanisme et à la mystique. Indirectement, bien sur. On peut dire, que le tournant nominaliste de la scolastique, l'humanisme et les grands courants mystiques sont issus d'évolution parallèles dans

un même climat. Le climat du XIV^{ème} siècle décourage une contemplation satisfaite du monde, il pousse à une recherche au-delà du présent, du donné, du sensible. Ockham, les pioners de l'humanisme chrétien et les techniciens de la contemplation répondent par des voies propres à l'expérience commune d'une époque ." (P. CHAUNU, *Les Temps de Reformes*, p. 133)²

Esta indissolubilidade apontada por P. Chaunu a partir de um enfoque epistemológico tem, na esfera das relações sociais cotidianas nas pequenas cidades, uma outra base que também é muito importante. Neste sentido:

"À la fin du Moyen Âge, c'est la communauté qui, par le biais des status, réclame le service de la messe. Le besoin de messe n'est pas uniquement religieux, il répond à un pressant appel de sociabilité. On peut se demander dans quelle mesure ce besoin de messe n'apparaît pas plus fortement avec les mutations socio-économiques du monde plein. La petite exploitation familiale, qui triomphe aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, a fractionné le travail dans le cadre d'une famille conjugale réduite. Cette lente mais profonde réduction du cadre social du travail entraîne un besoin de sociabilité compensatrice, au niveau d'une assemblée rassemblant la communauté, et ceci une et pratiquement deux fois par semaine." (idem, p. 156)³

² “Numa palavra, nominalismo é sutilmente ligado ao humanismo e à mística. Indiretamente, claro. Pode-se dizer que o envoltório nominalista da escolástica, o humanismo e as grandes correntes místicas, são oriundos da evolução, paralelas, num mesmo clima. O clima do século XIV desencoraja uma contemplação satisfeita do mundo, ele incita a uma busca para além do presente, do dado, do sensível. Ocam, os pioneiros do humanismo cristão e os técnicos da contemplação, respondem por caminhos próprios à experiência comum de uma época.” (trad. minha: C.A.A.T.)

³ “Ao fim da Idade Média, é a comunidade que, pelo viés do *status*, reclama o serviço da missa. A necessidade de missa não é unicamente religioso, ele responde a um agigantador apelo de sociabilidade. Pode-se perguntar em que medida esta necessidade de missa não aparece mais fortemente com as mudanças sócio-econômicas do mundo todo. A pequena exploração familiar, que triunfa nos séculos XIII e XIV, fracionou o trabalho no quadro de uma família conjugal reduzida. Esta lenta mas profunda

Esta manifestação de sociabilidade é indício também do crescimento das cidades européias desde pelo menos, o século XIII. E um pouco antes, no século XII, o desenvolvimento das Ordens Mendicantes contribue para o desenvolvimento de uma espiritualidade solidária e que difere da ritualística medieval principalmente por causa de seu forte apelo emocional e solidariedade com os pobres. É interessante notar que é este forte apelo coletivo que contribuirá para o desenvolvimento do indivíduo. E isto ocorre no interior da Igreja.

"A acentuação do indivíduo no interior da Igreja, na ordem franciscana e na sociedade civil - leva ao nascimento do direito subjetivo e portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo como resultado, o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico. Essas são as conseqüências últimas da tese fundamental da separação entre razão e fé, entre a ordem espiritual e a ordem mundana, resultando sobretudo no primado do indivíduo sobre qualquer universal."(G.REALE et D. ANTISERI. *História da Filosofia*, vol. I, p. 632).

Mas além disso, é necessário que se leve em conta outros fatores para entendermos o surgimento das novas idéias religiosas no século XVI. Erich

redução do quadro social do trabalho ocasiona uma necessidade de sociabilidade compensadora, ao nível de uma assembléia reunindo a comunidade, e isto praticamente uma ou duas vezes por semana." (trad. minha: C.A.A.T)

Fromm por exemplo, ressalta que é necessária a compreensão da psicologia da formação e desenvolvimento, tanto das idéias de Calvino quanto de Lutero, a serem buscadas tanto na personalidade de seus autores quanto no clima cultural, psicológico e econômico da época (16). E em ambos, é necessário que se busque entender a atitude ambivalente de submissão e revolta em relação à autoridade (em vários matizes) e também o papel que desempenha a dúvida sobre "o destino eterno do homem" (17).

*"O significado psicológico da doutrina da predestinação é duplo. Ela exprime e acentua o sentimento de impotência e insignificância individuais. Nenhuma doutrina poderia exprimir mais veementemente do que esta a desvalia da vontade do esforço do homem. A decisão sobre o destino do homem é retirada completamente de suas próprias mãos e não há coisa alguma que o homem possa fazer para alterar tal decisão; êle é um instrumento inerme nas mãos de Deus. O outro significado desta doutrina, como a de Lutero, consiste em uma função amortecedora da dúvida irracional, que em Calvino e em seus seguidores era a mesma de Lutero."(E. FROMM. **O Medo à Liberdade**, pp.78-79).*

É interessante notar que o fato de asseverar a impotência do homem em relação à sua salvação ou não, não levou Calvino a propor uma indiferença em relação ao mundo, pelo contrário e contraditoriamente, ao menos na aparência da pregação, ele e seus seguidores imediatos, põem-se à

obra para construir uma cidade (primeiro em Estrasburgo e depois em Genebra) de conformidade com os princípios da "Nova Religião Cristã" e dando ao governo civil poder para legislar em matéria religiosa. Em outras palavras, a dedicação ao trabalho, típica no calvinismo, além de refletir uma tentativa de construção da cidade ideal (18) é um modo peculiar de fuga da angústia certa que assedia o fiel seguidor das idéias de Calvino sobre o fato de como saber se está salvo ou condenado eternamente. H. Bois afirma que este dogma traz um grande dilema ao fiel, gerando uma das três atitudes seguintes:

1. O sujeito se crê salvo e dispensado de tudo, até de crer;
2. O furor do fanatismo;
- 3.. O desespero da dúvida (19).

Isto fez com que o rigor do dogma fosse aos poucos sendo relegado a um plano inferior no calvinismo. Calvino porém, procurou mostrar que os eleitos de Deus se identificarão por sinais, sendo o trabalho um dos sinais que evidenciam (mas não garantem) a eleição divina. Tal concepção de trabalho parece desvinculá-lo de seu fim, transformando-o em compulsão, cujo produto pode ser avaliado pelo estudo do capitalismo a partir deste período.

"A compulsão interior foi mais eficaz em pôr tôdas as energias a serviço do trabalho do que qualquer compulsão externa jamais o poderia ser." (E. FROMM. *op. cit.* p. 83).

A atividade humana é compreendida por Calvino como operação da graça divina porque o homem, devido à sua insignificância perante Deus, não coopera com a graça. A graça divina sim é que opera, pelo livre querer de Deus (20). Nada escapa à ação da graça divina, pois "até Satanás é instrumento de Deus"(21). Tanto que para ele qualquer obra humana sempre será condenável para o juízo severo de Deus (22), pois as boas obras são frutos de Deus e não do homem (23). Tal concepção de Deus coloca o **poder** como primeiro e principal de seus atributos e só depois, amor e justiça. Isto muda a ordem da teologia clássica do cristianismo até então (24). É o mesmo decreto da predestinação que torna os homens diferentes entre si e este é um ponto bastante atacado na teoria de Calvino. Erich Fromm, por exemplo, indica uma implicação da doutrina calvinista da predestinação, o nazismo, que se baseia num princípio de desigualdade fundamental entre os homens (25). Sem dúvida uma idéia que chama bastante a atenção mas não se pode dizer que carece de logicidade.

Dentro do conjunto doutrinário do protestantismo, o tema da predestinação assumiu uma acentuada proeminência, tendo servido de ponto de partida para clássicas interpretações da psicologia e sociologia do protestantismo e suas relações com o desenvolvimento capitalista, com Erich Fromm no primeiro caso e Max Weber no segundo caso, com sua

clássica obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Ambos fazem uma estreita ligação entre o ideário da Reforma, principalmente em Lutero e em Calvino, com o capitalismo que já despontava nessa época. E dentro dos meios protestantes, a doutrina da predestinação de Calvino e dos calvinistas, desempenhou um papel de grande relevância histórica. Ela marcou uma diferença específica entre o protestantismo de tipo alemão para o de tipo francês, levado depois para os países de cultura anglo-saxônica. É certo que se por um lado, produz no fiel uma grande angústia, acabou servindo também para que os crentes se vissem como diferentes e os únicos escolhidos por Deus para a salvação, derivando disso toda a ideologia da operosidade típica ao calvinismo, ao puritanismo e ao pietismo dos primeiros tempos. Conseqüentemente, sem a doutrina da predestinação, o protestantismo talvez tivesse tomado um outro rumo. E é certo também que depois do cisma do século XVI e com tudo o que ele implicou, a Igreja Católica também já não seria nunca mais a mesma. Mas, depois disso, a doutrina da predestinação também teve por seu turno, a importância diminuída a ponto de, no século XIX, o calvinismo francês especialmente, para tentar se adaptar aos novos tempos, chegar mesmo a negá-la em alguns casos, para se manter atualizada (26). As bases do pensamento de Calvino estariam todas contidas expressamente ou não, já em Lutero ? Parece que sim.

Em junho de 1520 vem à luz uma reflexão de Lutero sobre o tema das Boas Obras. Questão polêmica, uma vez que ele estava sendo acusado de pregar a inutilidade de boas obras para a salvação eterna. Ele foi instado por Espalatino a publicar algo a respeito. O texto, publicado em alemão, cuja utilização ele defende (*Von den guten werckenn*- WA 6, pp. 202-276) foi dedicado ao duque da Saxônia na tentativa de angariar apoios entre os poderosos. Seu objetivo neste texto é mostrar que é da fé que derivam as boas obras e não o contrário. Esta posição sua já era conhecida desde pelo menos o curso que ministrou sobre a *Carta aos Romanos* de 1515- 1516 e que causava muita discussão. A referência fundamental é, como sempre, a Bíblia, mas ele também cita grandes teóricos do período patrístico (Ambrósio, Agostinho e Jerônimo, por exemplo). De início ele já procura relacionar seu tema à Bíblia, recurso este que era conhecido na Idade Média como "argumento de autoridade", pois sempre foi usado para encerrar discussões, escudando-se numa "autoridade reconhecida" para dar maior substância (ou credibilidade) à tese defendida. Lutero tem formação escolástica e seu método sempre esteve ligado a esta tradição. Após longa louvação ao príncipe (o que hoje nos parece extrema afetação era comum na época), ele começa seu texto dizendo:

*"1. Em primeiro lugar, é preciso saber que não existem boas obras senão aquelas que Deus ordenou, da mesma forma como não existe pecado senão aquele que Deus proibiu." (M. LUTERO. Das Boas Obras, In: **Obras Escolhidas**, vol. 2, p. 102).*

É o recurso ao argumento da autoridade. Ele Fala aqui dos Dez Mandamentos (27) e relaciona aos Mandamentos, virtudes que derivam (deveriam derivar) da fé. Na sua visão de homem e sociedade, nenhum dos dois pode subsistir sem a fé, que deve segundo ele, reger todas as relações entre os homens. Este é o caminho aberto para Calvino decretar depois, a vigilância eclesiástica estrita (ou estreita?) sobre toda sociedade. Senão vejamos: para ele existem quatro tipo de pessoas:

1. O justo, que não precisa da lei pois vive a fé no seu coração.
2. Os que se fiam na liberdade da fé e ficam preguiçosos.
3. As pessoas más e dispostas a pecar.
4. Os infantis, que precisam de ritos e devem ser conduzidos (28).

Todos precisam de orientação da Igreja, mas às pessoas do terceiro tipo, que são dispostas a pecar, reserva-lhes a ira:

"A estas é preciso obrigar com leis eclesiásticas e seculares, como cavalos e cães selvagens, e, quando isto não adiantar, privá-los da vida pela espada secular."(M. LUTERO, idem, p. 111).

A expressão "espada secular" se deve ao fato de que ele critica o magistério da Igreja que conhece e portanto, tira de suas mãos a forma da punição. A decisão da punição é eclesiástica e sua execução é secular. Isto é muito importante tanto porque aparece noutros textos como também chega a ser levada ao paroxismo por seus seguidores em algumas ocasiões.

A concepção de que o pecado habita a carne, genuína tradição de enformação maniqueísta, também é muito presente neste texto mas perpassando também, outros estratos de sua obra. Para ele, o fato do pecado (com sua quase onipresença) já é razão suficiente para se louvar a Deus constantemente:

*"Pois o pecado nos cercou com três exércitos fortes e grandes. O primeiro é a nossa própria carne; o segundo, o mundo; o terceiro, o mau espírito; por eles somos acossados e atribulados sem cessar. Com isto Deus nos dá motivo para fazer boas obras incessantemente, isto é, para lutar com estes inimigos e pecados. A carne procura o gozo e sossego, o mundo procura riqueza, favor poder e honra; o mau espírito procura soberba, glória e auto-complacência, bem como o desprezo por outras pessoas." (M. LUTERO. As Boas Obras, in: **Obras Escolhidas**, Vol. 2, p. 122.)*

Será que o mal é e por consequência o mau é necessário? Parece que sim. Interessante notar que a mística cristã parece não prescindir do mal para poder firmar-se (formar-se) solidamente. Isto também pode ser notado nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. A configuração que toma nele a necessidade do mal, é diferente de Lutero, mas aparece também como uma força muito importante, quando numa fase inicial dos Exercícios, propõe reflexão sobre o pecado (primeira semana) . No texto em questão, Lutero também afirma a necessidade absoluta da fé, pois que o maior de todos os pecados é a incredulidade (29). Esta é uma idéia que é reafirmada por ele inúmeras vezes.

Quanto à sua visão sobre educação, é evidente que também se subordina à fé pois, "fazer todas as vontades de uma criança é desonrar a Deus" (30). O texto deixa à mostra que a educação é baseada num princípio rígido de autoridade e mando. Educar sem a fé é perigoso porque:

"Educação no sentido mundano eu entendo ensinar a procurar não mais do que o gozo, a honra e os bens ou o poder deste mundo." (M. LUTERO, idem, p. 148).

Toda a educação se fundamenta na disciplina, base também da educação do corpo (dos sentidos) propostas por Inácio de Loyola e implementada depois pelos colégios jesuíticos. Parece ser do tamanho certo

da necessidade da classe social que já está se homogeneizando como mandante na sociedade do século XVI: a burguesia. É à burguesia que a educação disciplinada serve mais diligentemente.

Ao falar da educação, punição é algo que logo vem junto porque para ele, o maior inferno dos pais são os próprios filhos que não receberam instrução adequada (31). A obediência é outro fator de demonstração da fé e é necessária no trabalho e na religião. Sem inversão da "ordem". Vejamos o que ele mesmo diz:

"...a obediência cabe aos subordinados. Devem empregar todo o seu empenho e cuidado no sentido de fazer tudo aquilo que seus superiores desejarem, não se deixando afastar nem desviar disso, seja lá o que um ou outro fizer. De forma alguma deve pensar que está vivendo corretamente ou praticando boas obras, quer orando, quer jejuando ou seja como se chamem, se não se exercita com seriedade e dedicação nesta obra." (M. LUTERO, idem, p.159).

É através de todas estas referências que a fé vai se manifestar nas Boas Obras, segundo ele. Tudo volta ao mesmo ponto. Mesmo sendo um texto com claros objetivos de discutir teologia, podemos observar todos esses elementos constitutivos de sua filosofia política que, se está longe de um realismo maquiaveliano, é de fácil absorção e acabou ganhando grande

força no mundo moderno. Isto porque tal filosofia política será exacerbada nas comunidades ascéticas das novas seitas que se multiplicarão espantosamente nos séculos seguintes. E será nelas que aparecerão expressivas formas históricas de individualismo, bases do individualismo contemporâneo, segundo análise de Max Weber (32). Isto porque, diferentemente das guildas medievais, que congregavam concorrentes, as novas seitas a partir do século XVI, congregarão "companheiros crentes eticamente selecionados"(33). É o modo de vida ascético, comum nas seitas que possibilitará a universalização do "espírito" descrito por ele.

"Só o modo de vida metódico das seitas poderia legitimar e colocar um halo em torno dos impulsos econômicos individuais do ethos capitalista moderno." (M. WEBER, As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo, In: Ensaios de Sociologia, p. 370).

O que Max Weber não aponta em suas análises é que também no seio da Igreja Católica Ocidental do período, ocorre fenômeno paralelo. O surgimento de uma nova concepção de espiritualidade católica no século XVI, possibilitará a criação da pedagogia de tipo jesuítico, falando própria e analogamente. É a espiritualidade de tipo jesuítica que é moderna na acepção histórica (para o período) que possibilitará à Igreja Romana criar, pela primeira vez uma pedagogia de uma extraordinária coerência e com

uma força política cada vez maior (tanto que chegou a ser uma "ameaça" para o Império Espanhol e também para o Império Português) e que acabou sendo a expressão da própria educação, especialmente nos séculos XVII e XVIII. Temos dois exemplos que nos confirmam isto pelos extremos: A educação no Brasil, que tem enformação jesuítica desde seus começos. O outro exemplo é do movimento que ficou conhecido como *jansenismo*, surgido no final do século XVI mas que foi vencido (pelas armas) pela "pedagogia jesuítica". Por fim os jansenistas foram perseguidos como hereges (ou proto) quase como ou mais que os protestantes.

Mas passemos à outra parte deste trabalho que tratará de Inácio de Loyola e sua espiritualidade, começando pela análise dos *Exercícios Espirituais*.

NOTAS

- (1) Especificamente na *Suma Teológica*, I, nas questões 23 e 24.
- (2) Idem, q. 23, a1, na Solução.
- (3) Idem, q. 23, a6, na Solução.
- (4) Cf. H. BOIS. *La prédestination après Calvin*, in: **RÉVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE**, septembre/décembre, 1918, pp. 678-679.
- (5) E. FROMM. *O Medo à Liberdade*, p.78.
- (6) Cf. R. H. TAWNEY. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*, p. 103.
- (7) Idem, p. 110.
- (8) V. J. CALVINO, *Tratado da Religião Cristã*, Vol. 4, Capítulo XII.
- (9) R. H. TAWNEY, *op. cit.* p. 121.
- (10) Idem, p. 123.
- (11) Idem, pp. 133-134.
- (12) Idem, p. 134.
- (13) K. MARX, *Manuscritos Econômico-filosóficos. Terceiro Manuscrito*. In: **Col. Pensadores**. p. 3.
- (14) Idem, p. 4.
- (15) P. CHAUNU. *Les Temps de Reformes*, I, pp. 11-12.
- (16) E. FROMM. *O Medo à Liberdade*, pp. 60-61.
- (17) Idem, p. 61.
- (18) Conforme preconizado pelo próprio Calvino no Livro 4, Capítulo XII da *Christianae religionis institutio*.
- (19) H. BOIS. *op. cit.* p. 700.
- (20) Cf. *Christianae religionis institutio*, 2, Capítulo III, 12.
- (21) Idem, 2, Capítulo IV, 5.
- (22) Idem, 3, Capítulo XIV, 11.
- (23) Idem, 3, Capítulo XIV, 19.
- (24) V. H. BOIS, *op. cit.* p. 671.

(25) E. FROMM. **op. cit.** p. 79.

(26) Cf: H. BOIS. **op. cit.** p. 701.

(27) Cf: Ex. 20, 1-26.

(28) M. LUTERO. *As Boas Obras*, in: ***Obras Escolhidas***, Volume 2, p. 111.

(29) Idem, p. 133.

(30) Idem, p. 147.

(31) Idem, p. 149.

(32) M. WEBER. *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*, in: ***Ensaio de Sociologia***, pp. 347-370. Neste texto ele privilegia as análises sobre a relação das seitas (sua ética) e o desenvolvimento do capitalismo no interior dos Estados Unidos.

(33) Idem, p. 369

3. A ESPIRITUALIDADE BARROCA E O SUJEITO MODERNO

Antes de uma discussão sobre a obra de Inácio de Loyola, é importante lembrar o contexto do surgimento de uma liderança na Igreja Espanhola como a desse religioso. A Espanha contribuiu muito para a constituição do ataque (ou defesa?) da Igreja Romana contra os Reformadores. Lá, tinha-se muita experiência de luta contra “infiéis” (muçulmanos e judeus). E foi essa experiência que acabou orientando muitas das investidas contra os protestantes tanto antes quanto durante e mesmo depois do Concílio de Trento (1545-1563). A monarquia espanhola, que conseguira duas grandes proezas: a unificação interna e a expansão externa com a descoberta da América, era fiel a Roma. Inácio de Loyola era filho da nobreza Basca, nasceu a 1 de junho de 1491 em Loyola e morreu em Roma no ano de 1556. Ele era o décimo segundo e último filho. Sua educação foi cavaleiresca (militar, diríamos hoje), isto significa uma educação de disciplina rígida e conservadora por excelência. Inácio não é um homem muito letrado. Sua escrita é rústica e nem sempre clara.

O texto dos *Exercícios Espirituais* não é de leitura fácil pois foi redigido para ser utilizado no exercício espiritual que propõe. Funciona como um roteiro. Por isso, não vamos encontrar no texto formulações novas

ou tão bem elaboradas teoricamente. A grande contribuição do autor reside mesmo na própria operacionalização dos exercícios para o espírito que se tornou uma obrigação para os jesuítas e é inovador no desdobramento de uma nova pedagogia religiosa que exige a instituição de um novo sujeito e que nele é centrada.

Depois de sua conversão, logo após uma batalha onde foi ferido na perna, Inácio se retira a Manresa (Espanha) para rezar e meditar permanecendo neste local por quase um ano, em 1522. Neste período e especialmente nos últimos meses de sua permanência, compõe os *Exercícios Espirituais*, que é um extraordinário documento de registro do itinerário que ele próprio seguiu em suas reflexões.

O objetivo dos exercícios propostos são apontados numa introdução da edição brasileira, de modo que já indica uma valorização do sujeito (pessoa) no processo de aprendizagem espiritual:

*“Os Exercícios Espirituais foram escritos para ajudar as pessoas que procuram e desejam seguir a Jesus Cristo, no serviço do Reino de Deus. Nele vamos encontrar temas para a oração, que são o fio condutor de um itinerário espiritual e muitas séries de observações, novas regras que dizem respeito à mesma vida de oração e ao progresso da pessoa no conhecimento de si e na colaboração com a ação de Deus.” (F. COUREL., Introdução aos *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*, p. 5)*

É confirmado aqui que o texto se dirige a exercitantes e não a leitores. E se dirige muito mais aos *diretores espirituais* dos exercitantes porque é regra ainda hoje entre os jesuítas que os *Exercícios Espirituais* só sejam realizados individualmente e sob a orientação de um diretor espiritual que atua como guia para a exercitação. A expressão utilizada já é digna de nota: EXERCÍCIO, que é um conceito relacionado a trabalho, a esforço e, é claro, configura-se de modo individualizado; a expressão ESPIRITUAL designa o endereço dos exercícios, que é espiritual ou, melhor dizendo, a espiritualidade individual. pode-se ver então que a idéia de disciplina que irá perpassar todo o texto é necessária nesta visão de mundo militarizada. Para ele, tratava-se de defender a fé e como tinha formação militar, acabou criando uma *Milícia Espiritual*.

O autor já citado acima também mostra que o texto inaciano tem como fundamento dois conceitos fundamentais na tradição da metafísica cristã clássica: discernimento e eleição (p.5), ambos dons divinos e norteadores da composição dos *Exercícios Espirituais*.

O próprio Inácio de Loyola compara sua proposta com os exercícios do corpo:

“Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, também se chamam exercícios espirituais os

*diferentes modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas, e, tendo-as afastado, procurar e encontrar a vontade de Deus, na disposição de sua vida e para o bem da mesma pessoa.” (I. LOYOLA. **Exercícios Espirituais**, p. 11-12).*

É uma afirmação da *capacidade* individual da pessoa. O esforço de cada um, sem excluir a graça, leva à salvação. É uma idéia de que o próprio sujeito “trabalha” pela sua salvação. Assim ele reelabora a doutrina católica de que o sujeito através de boas obras, pode conquistar a sua salvação. A diferença é a novidade introduzida que é a forma e a operacionalização disto. Ele não fala apenas de *obras caritativas* mas de um aprendizado árduo no caminho do conhecimento de si e que o sujeito só pode realizar praticamente sozinho.

Na primeira parte já estão delineadas genericamente, as bases da futura pedagogia jesuítica: a idéia de aprendizagem como um trabalho espiritual, fundado na rígida disciplina, que terá sempre o sentido de “dominar a natureza”.

Ao afirmar que seus *Exercícios Espirituais* visam o bem da pessoa (p.12), ele também introduz uma novidade na mística católica, que é a regulamentação do exame de consciência, fundamental para o desenvolvimento de futuras noções de autonomia individual (ou

subjetiva). Isto pode ser observado com muita riqueza de detalhes na filosofia cartesiana, cuja afirmação da subjetividade e racionalidade do homem muito deve à novidade do modo de rezar e ser religioso que Inácio de Loyola funda no século XVI, quando afirma por exemplo, a necessidade do diretor espiritual para a realização dos exercícios e que ajudará o exercitante mas nunca substituirá a reflexão pessoal, que é mais importante.

“Porque não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e saborear as coisas internamente.” (p.15)

A reflexão adquire pois, um papel fundamental, se não central, neste texto. Ele será o meio de atuação por excelência da graça divina.

Os conceitos requeridos por ele na feitura dos exercícios são aqueles que também compõem a noção de subjetividade: vontade, entendimento e afeto. Vejamos o que ele mesmo nos diz:

“Em todos os exercícios espirituais seguintes, usamos dos atos do entendimento, quando raciocinamos e dos atos da vontade, em que falamos vocal ou mentalmente com Deus Nosso Senhor, ou com seus santos, se requer maior respeito do que quando usamos o entendimento refletindo.” (p. 13)

Vontade e entendimento devem então estar sempre juntos pois em última análise, são as bases teóricas de fundação do sujeito moderno. Esta forma é adotada depois por R. Descartes, que tanto no *Discurso sobre o Método* quanto nas *Meditações Metafísicas*, partirá da conceituação de alma feita por Tomás de Aquino (união com o corpo como indispensável à definição de pessoa) para operacionalização de seu *Cogito*, que se fundamenta, para dizer como os medievais, no entendimento e não prescinde da vontade. Não podemos nos esquecer que R. Descartes estudou num colégio jesuítico (La Flèche) de 1604 a 1614, num momento muito importante da constituição e hegemonização da pedagogia moderna que estava sendo levada a cabo pelos jesuítas desde o final do século anterior na França. Foi neste colégio que Descartes estabeleceu as bases de sua formação filosófica.

Os *Exercícios Espirituais* são propostos de maneira que possam ser adaptáveis de pessoa para pessoa, podendo ser mais ou menos prolongado (p.15), seguindo o ritmo próprio de cada um. São divididos em quatro partes que são chamadas de semanas (não correspondendo necessariamente a sete dias). É ao diretor que cabe avaliar as condições do exercitante (p. 16), funcionando como mestre e condutor na prática.

Cada semana privilegia um aspecto da doutrina do cristianismo mas não se constitui como fase separada das demais. Cada etapa que se sucede repete todas as anteriores, passo por passo. Esta técnica de repetição como mecanismo de reflexão, acabou se transformando depois em método pedagógico e modelo para qualquer forma de aprendizagem escolar, tendo sido questionada seriamente apenas neste século.

Cada semana tem uma forma própria de reflexão, assim explicados pelo editor numa nota (p.18):

- Na primeira semana, a via é Purgativa;
- Na segunda semana, a via é Iluminativa;
- Na terceira e quarta semanas, é Unitiva. No texto inaciano vemos assim:

“Os exercícios seguintes dividem-se em quatro grandes partes, o que correspondem quatro semanas: a primeira destina-se à consideração e contemplação dos pecados; a segunda, à contemplação da vida de Nosso Senhor Jesus Cristo até o dia de Ramos inclusive; a terceira, à contemplação da sua Paixão; a quarta, à contemplação da sua Ressurreição e Ascensão...”
(p.14)

É uma aprendizagem gradativa e para que os exercícios tenham sucesso, não é necessário que o exercitante esteja totalmente recolhido.

Pode-se fazê-lo sem abandonar os “negócios importantes” (p.23). Esta é uma idéia inovadora para a época: a espiritualidade desenvolvida no dia-a-dia das pessoas. É uma semente para uma futura espiritualidade no e do trabalho. Não é mais necessário o afastamento do “mundo” pois é “no” mundo que a nova espiritualidade se realiza e se projeta. Esta relação tem também seu equivalente na visão Reformada.

O progresso espiritual deve ser registrado no desenvolver da exercitação com o claro objetivo de desenvolver o auto-conhecimento. É importante que sejam registradas as faltas (defeitos) e progressos. Tudo deve estar programado. Em todos os dias deve haver um auto-exame, que é dividido em três partes:

1. Propósito de corrigir algum (s) erro (s) ou defeito, ao levantar;
2. Auto avaliação depois do almoço, anotando os erros para que depois sejam corrigidos;
3. Idem, depois do jantar (p. 32-33).

O Eu, que antes disso só era compreendido de modo difuso e genericamente, começa aqui a ser medido, testado, fustigado e, às vezes até, afastado de si mesmo. Enfim, vemos que a subjetividade moderna nasce sob o signo da dor e do sofrimento e ainda.

Pode-se até apontar um certo dualismo na visão de Inácio de Loyola, que não chega a ser como a de Lutero mas mesmo assim, separa e diferencia bem e mal:

“Pressuponho haver em mim três espécies de pensamento, a saber: um que é propriamente meu, e procede da minha liberdade e querer; os outros dois que vêm de fora: um do bom espírito e o outro do mau.” (p. 34)

Querendo ou não, isto leva a uma dicotomização da ação humana a tender ora para o bem, ora para o mal, com desígnios exteriores ao homem.

Quanto à questão das obras, existe um parágrafo (de número 42) todo dedicado a elas. E como não podia deixar de ser, a melhor obra é a obediência irrestrita à hierarquia da Igreja, por sinal, motivo de fundação da Companhia de Jesus. É considerada uma grande falta não seguir ou levar outros a não seguirem as determinações e exortações da Igreja (p.38).

O exame de consciência, que é necessário a todo período dos exercícios mas não só, têm uma marca católica indiscutível: é uma preparação para o Sacramento da confissão. Neste sentido, nosso autor demonstra aqui também sua ortodoxia católica. Mesmo utilizando um “mote” que é comum também aos Reformados das primeiras gerações

(principalmente Lutero e Calvino), ele o faz para reafirmar todo o peso da tradição da teologia e pastoral tradicionais. Esta é uma das maiores contribuições de Inácio de Loyola à renovação e atualização da Igreja Católica.

O auto-exame deve ser sempre rigoroso e ele o propõe desdobrado em cinco pontos:

“Primeiro ponto: dar graças a Deus Nosso Senhor pelos benefícios recebidos.

Segundo ponto: pedir graças para conhecer os pecados e rejeitá-los.

Terceiro ponto: pedir contas a si mesmo desde a hora em que se levantou até a hora presente, hora por hora, ou tempo por tempo, primeiro dos pensamentos, depois das palavras e em seguida das obras, pela mesma ordem que se disse no exame particular.

Quarto ponto: pedir perdão a Deus Nosso Senhor das faltas.

Quinto ponto: propor emendar-se com a graça. Pai-Nosso.”
(p.39).

A possibilidade deste auto-exame é uma grande avanço em direção à concepção moderna de sujeito (e subjetividade) mesmo tendo levado o sujeito a se deparar frontalmente com a “Culpabilidade”, sempre presente na visão religiosa de Inácio de Loyola. Chega mesmo próximo de um certo masoquismo, tendo em vista que os exercícios servirão, segundo ele, para se conhecer mais intimamente o pecado. A condição para se

evitar o pecado é conhecê-lo (estar próximo) (p. 40). É o “conhecimento íntimo” do pecado, propiciado pela exercitação, que leva o exercitante a tirar mais proveito da vida espiritual (p.40).

O método e a técnica de busca da espiritualidade firme e forte é uma espécie de nulificação do sujeito para que ele se encontre a si mesmo. Prova disso é o fato de que a base da primeira “semana”, é o pecado. Esta primeira semana se divide em cinco exercícios:

Primeiro exercício: Meditação, usando a imaginação. Para tal, é necessário buscar o concurso da memória, do entendimento e da vontade (v. p. 45). Podemos notar aqui três dos fundamentos de sua concepção de sujeito, de genuína filiação tomista (de Tomás de Aquino, propriamente).

Segundo exercício: Recordar-se do pecado para desenvolver a humildade. (v. p50).

Terceiro exercício: Repete as fases anteriores, passo por passo. É isto que segundo ele, garante a efetividade dos “Exercícios Espirituais”. Depois disso, oração.

Quarto exercício: Repetir tudo. É de notar que a repetição não é um simples recurso técnico, mas uma idéia central na sua pedagogia. É como um hábito que se adquire com a exercitação física. Esta valorização da

memória também aparece no documento que praticamente funda a pedagogia moderna, o *Ratio Studiorum*.

Quinto exercício: Pensar na punição dos pecados e no inferno. Ele propõe ainda, regularidade nos horários (p. 50), como a melhor técnica para o adestramento do corpo e da mente, antecipando de certa forma, a disciplinarização dos corpos na grande indústria do futuro.

Toda a segunda semana é baseada na reflexão sobre a Encarnação do Cristo e deve repetir as exercitações da primeira semana. Aqui se exercita uma busca da eliminação da vontade subjetiva para “encontrar o Cristo” e depois achá-la mais adiante muito mais fortalecida.

A terceira semana é reservada à contemplação do sofrimento de Jesus, com leitura do Evangelho e repetindo todas as fases anteriores (p. 109-117). Aqui, ele dá conselhos sobre alimentação, recomendando temperança (p.118-120). Todo excesso é pecaminoso (idem). É a louvação da frugalidade, que funcionará mais tarde, nos discursos eclesiásticos, como valorização da pobreza (apenas para os pobres) como uma via purgativa de salvação.

A quarta semana propõe “Contemplação do amor de Deus”. Nesta fase, são propostas formas de oração que se relacionem com o ritmo físico. Tudo deve ser tão pormenorizado que, para ele, o exame de

consciência deve durar o tempo de “3 Pai-Nossos e 3 Ave-Marias” (p.134). O tempo, que será muito caro na sociedade industrial posterior, já o é para a espiritualidade inaciana. Esta seja talvez, uma das mais importantes razões do grande sucesso das idéias de Inácio de Loyola e da prática pedagógica jesuítica que surge logo em seguida como decorrência direta desta espiritualidade.

Seguir o ritmo do corpo é também, aprender a recitar as palavras seguindo o ritmo da respiração (p. 139-140). O editor nos explica:

“O ritmo do corpo impõe um movimento ordenado que pode favorecer a concentração e o recolhimento. Através dele, se estabelece um ritmo espiritual, que permite à alma se expressar e sustentar sua oração como sua própria respiração.” (p.139).

A minuciosidade para determinação da espiritualidade tenta recuperar a hegemonia da fala eclesiástica (católica) para todos os momentos da vida social. E é justamente pelo fato de esta fala não tem mais a hegemonia que antes tinha é que as determinações morais (tanto católicas quanto protestantes neste período) serão extremamente rígidas. Ao catolicismo latino cabe afirmar os valores “que parecem se perder”, para se afirmar como guardião da tradição e da “verdadeira religião cristã”, fundada na tradição apostólica. Aos protestantes, por outro lado, cabe no século XVI, a tentativa de elaboração do discurso da “volta às origens”

do cristianismo para fundar um novo regime eclesiástico (também hierarquizado e não tão novo assim). Isto é feito de modo a se diferenciar da Igreja Romana mas, tentando justamente, recuperar os aspectos exteriores da autoridade eclesiástica. Se a idéia de uma “Cristandade Universal” já não pode mais sedimentar práticas religiosas (políticas, econômicas,...) busca-se então nesse momento, outra base de sustentação para a autoridade moral e efetiva da religião: o sujeito. É sobre ele que se assentam as novas e antigas práticas e fundamentações. Não no sentido de “libertação” deste mesmo sujeito, mas para a manutenção de sua sujeição (e é claro que isto não pode ser universalmente generalizado, mas o resultado pode ser encontrado na história).

O resumo dos Evangelhos e da vida de Jesus que aparece junto ao texto dos *Exercícios Espirituais* é um instrumento proposto para servir como roteiro de meditação e exame de consciência (p. 143-166).

A última parte do texto, chamada não por acaso de regras, preparam para o auto-conhecimento. Estas regras advertem contra as tentações demoníacas, sugerem regras para se dar esmolas e ainda estabelecem regras “para sentir verdadeiramente como se deve na Igreja Militante”. Este último termo: militante, está na origem de uma concepção e prática da religião sob um ponto vista digamos, militarizado. E não é à-toa que a

utilização desta expressão no século XX, pague um alto tributo à religião (de formatação jesuítica). A palavra “militante” acaba sendo incorporada ao jargão da esquerda num sentido figuradamente jesuítico: o militante crê e quer fazer crer que tem uma missão única e salvífica para toda a sociedade. Ele se crê como portador de uma “Boa-Nova”. Não se pode negar nem o valor moral nem o valor universal das teses defendidas por pessoas que assim se caracterizam no nosso tempo. Mas não se pode também, por isso, deixar de apontar as filiações teóricas de uma prática política presente em nosso meio. É uma pena que estas relações não sejam tão bem exploradas quanto deveriam.

Interessante análise dos *Exercícios Espirituais* é feita por Roland Barthes na obra: *Sade, Fourier, Loyola*, que tem um capítulo dedicado a Inácio de Loyola. Ele mostra que a contabilização do pecado, feita com minúcias e riquezas de detalhes, conforme preconizada no textos dos *Exercícios Espirituais* e também no *Diário Espiritual*, leva ao indivíduo, que nasce ao contabilizar seus pecados. Ele diz também que, como no capitalismo, o indivíduo se define pela posse (do pecado em primeiro lugar, conforme se pode ver às p. 72-73). Isto se deve ao fato de que, segundo ele ainda, Inácio de Loyola nunca fala de um corpo conceptual mas concreto e isto define a subjetividade moderna, que brota da

economia espiritual (p.65). Assim, na obra inaciana, o sujeito se salva (constrói sua identidade) *contra agere*, que consiste no esforço concentrado de afastamento (contrabalançar) das inclinações espontâneas para seu exato oposto. Isto é a embriaguez mística de que nos fala o forjador da nova espiritualidade.

Também Inácio de Loyola precisou defender a exterioridade da fé, através da justificação da religião no sujeito, e da defesa da hierarquia estabelecida da Igreja Romana. Nas duas frentes, pode-se dizer que ele tenha logrado êxito. Esta Igreja Romana também se reformou em função da Reforma mas centralizou e reforçou mais ainda a idéia de autoridade. Ele é desse modo, juntamente com Martinho Lutero, um dos marcos mais importantes da fundação da Modernidade.

A expressão: espiritualidade barroca, tomada de empréstimo mas sem a conotação negativa que geralmente acompanha, pode servir para entender melhor a forma da manifestação da espiritualidade jesuítica pois ela é rica dos detalhes, dos prismas, das imagens, aproximada da natureza e detalhadamente documentada. Pode parecer estranho mas não existe oposição entre vontade e razão em Inácio de Loyola. Elas se completam. Ambas são os “dois lados” da construção da subjetividade e do sujeito modernos, na ótica católica. É pela razão que a vontade se realiza em

plenitude e é por esse motivo que sua visão de igreja e teologia, passa ao largo da discussão sobre livre-arbítrio, à qual Lutero se remete insuflando-se contra a teoria clássica comumente aceita na Igreja. Liberdade e escolha são sinônimos de razão e vontade em Inácio de Loyola. Desse modo, é sua própria experiência espiritual ou conversão que servirá de modelo para os futuros jesuítas (e mesmo não jesuítas). Assim, Inácio estabelece uma novidade: não apenas a razão deve fornecer os argumentos para a sustentação da fé, mas esta, sem a vontade nada é pois não se trata mais de discussões sobre a fé e sim, como um indivíduo pode vivê-la plenamente. Em seu *Diário Espiritual*, podemos observar que o ponto de partida da reflexão é sempre “sentimento e emoção”. Sua espiritualidade é documentada passo a passo e só tem sentido ao ser e se for registrada. Como num movimento cogitatório do sair de si é que o sujeito se afirma e se firma em si mesmo (a si mesmo). Este movimento tem outra marca da catolicidade, que também é inconfundível: a culpabilidade. Ele vive, chora, sofre e busca entender a culpa pelo pecado (em sentido geral). Isto ele nos demonstra no segundo exercício espiritual, cuja referência mais importante é o pecado:

“Olharei quem sou, diminuindo-me por meio de comparações.

1. Que sou eu em comparação com todos os homens? 2. Que são os homens em comparação com todos os anjos e santos do Paraíso? 3. Que são todas as criaturas em comparação com

Deus? 4. Considerarei toda a minha corrupção e miséria do meu corpo. 5. Ver-me-ei como uma chaga e um tumor de onde saíram tantas maldades e veneno tão hediondo.” (Exercícios Espirituais, p. 50).

O movimento repetido e repetitivo de reflexão adentro de si é que cria o sujeito moderno e enforma a consciência deste sujeito cuja esseidade é balizada por uma culpa quase cósmica e pormenorizante, sendo assim, barroca em sua essência e manifestação.

A arte de descobrir-se a si mesmo (pecador, não importa!) é a novidade da espiritualidade inaciana. Se por um lado ela não inova a doutrina, inova na operacionalização desdobrada pela culpa do sujeito moderno que nasce assim, afirmando-se ao negar (ou afirmar?) o pecado, limite da ação do sujeito que se descobre já dilacerado na sua origem. E por mais paradoxal que possa parecer, isto não leva ao pessimismo, como poderia nos fazer crer uma observação superficial de seus textos. Leva sim, a uma militância muito comprometida com a Igreja hierárquica.

Alain Guillerrou (1), numa biografia do peregrino de Loyola, mostra que era comum na primeira metade do século XVI, os pequenos manuais de piedade cristã, onde Inácio teria buscado sua primeira mas não exclusiva fonte de inspiração. Segundo esse autor, tais manuais como os *Exercitatórios da Vida Espiritual*, de J. García de Cisneros (primo do

famoso cardeal espanhol), apóiam-se na *Devotio Moderna*, herdeira espiritual do nominalismo e da mística renana dos séculos XII e XIII. Mas esses eram manuais de oração e não incluíam o corpo nas exercitações espirituais. Eis aí a grande novidade dos exercícios inacianos. Tais manuais também não previam registros de impressões dos exercitantes.

O registro das impressões da forma da espiritualidade descrita acima, é documento de suma importância para a compreensão da gênese da nova forma de pensar que iremos encontrar tematizada logo em seguida no *Cogito* cartesiano, cuja busca do EU centrada na razão pensante não prescinde de modo algum da vontade, que é a materialidade da razão.

A partir do *Cogito*, é irreversível o movimento de constituição da subjetividade moderna e seus desdobramentos. Isso foi possibilitado a R. Descartes, fundamentalmente por sua formação jesuítica bem nos moldes dos *Exercícios Espirituais*. Podemos até arriscar e dizer que as meditações metafísicas de Descartes são a aplicação da espiritualidade inaciana na filosofia.

- As *Constituições da Companhia de Jesus* procuram ser o outro lado da estrutura desta espiritualidade subjetiva. Elas são a parte mais visível da encarnação desta nova forma religiosa de brotamento do

sujeito, centrada e manifestada agora, numa organização social e institucionalizada não mais como uma mera confraria de mendicantes ou estudiosos, mas muito mais parecida com uma moderna empresa e também com os partidos políticos de esquerda tão conhecidos no nosso século. Este documento pode ser assim esquematizado:

- - Normas para o ingresso na Ordem.
- - Avaliação detalhada do candidato antes do ingresso.
- - Normas para se despedir alguém.
- - Do cuidado de si (corpo e alma).
- - Sobre a instrução dos confrades.
- - A organização das escolas da Ordem.
- - Sobre os deveres missionários (inclusive tarefas especiais).
- - Estrutura da Congregação e eleição do Superior e Provinciais.
- - Divisão das tarefas cotidianas e cuidados com a saúde.

Na introdução do texto das ***Constituições..***, o editor, Pe. Iparraguirre busca mostrar a identidade deste com os ***Exercícios Espirituais***:

“Identidad de fondo y de espíritu, pero diversidad en su función y forma. Los ejercicios pretenden la renovación espiritual del individuo; las Constituciones tienen un fin estrictamente social. En los Ejercicios se da un método para un tiempo determinado, se va directamente al alma, se establecen las relaciones entre Dios y la persona; en las Constituciones se pretende legislar para toda la vida, regular las acciones no sólo internas, sino

*también las que se dán con los superiores, iguales y inferiores; establecer en una palabra, un ligamen jurídico y dar normas prácticas de acción” (I. DE LOYOLA, **Obras Completas**, p. 415)¹.*

Vemos através do texto que é uma Constituição que açambarca todos os aspectos da vida pessoal e social de um congregado e também da Congregação como um todo e partes. Este é um fertilíssimo terreno para o desenvolvimento de uma subjetividade que nasce esquadrinhada e controlada mas que acabará clamando independência total no Iluminismo, com a exacerbação do poderio da razão (racionalidade) humana.

A *Constituição...*, ao determinar minuciosamente a vida coletiva e também interna (pessoal e religiosa) da Ordem Jesuítica, possibilitou o desenvolvimento de uma nova espiritualidade bastante adequada aos modernos tempos que chegavam. Esta espiritualidade pode deste modo, ser chamada de barroca. Sim, barroca porque é perfeita (perfeccionista) nos detalhes, enfatiza as formas e contornos na definição de seu objeto, e é acima de tudo, centrada no homem e não

¹ “Identidade de fundo e de espírito, mas, diversidade em sua função e forma. Os exercícios pretendem a renovação espiritual do indivíduo; as Constituições têm um fim estritamente social. Nos Exercícios, dá-se um método para um tempo determinado, vai-se diretamente à alma, estabelecem-se as relações entre Deus e a pessoa; nas Constituições, pretende-se legislar para toda a vida, regular as ações não só internas, mas também as que se dão com os superiores, iguais e inferiores; estabelecer, em uma palavra, um liame jurídico e dar normas práticas de ação. (trad. minha: C. A.A.T.)

mais em Deus como nas espiritualidades anteriores. É uma arte. Até então, as igrejas eram construídas “para Deus”, como no caso da arte gótica e agora, as igrejas são construídas “para o homem” e são expressões artísticas brilhantes de uma nova economia religiosa e também, da arquitetura (das igrejas e do sujeito moderno), pois demonstram novas concepções e novas práticas, que não são apenas religiosas, claro. Mesmo tendo vindo depois do Humanismo, é sua expressão cristã, pois acaba possibilitando uma grande autonomia do sujeito humano. É um esforço de realização plena da natureza humana. Mesmo que não explicitamente, a espiritualidade do tipo jesuítico permite uma humanização maior da forma e do conteúdo da contemplação. Neste momento, contemplar não é mais afastar-se fisicamente do mundo (do trabalho) mas, encontrar a espiritualidade (Deus) proficuamente no mundo do trabalho, com muito esforço. É uma operosidade que parece se aproximar muito da valorização abstrata do trabalho ao modo de Calvino, porque considera o indivíduo com fundamento principal, mas se afasta dela ao reforçar os alicerces dos dogmas tradicionais do catolicismo, e entre eles, é bom destacar:

- Virgindade de Maria;

- Crença inquebrantável na hierarquia da Igreja e sua conseqüente defesa intransigente;

E outros derivados destes, mas que reforçam a tradição e a catolicidade. Convém também, lembrar que o século XVI vê florescer grandemente o culto mariano. Os jesuítas, como os dominicanos, incentivam muito as práticas devocionais como o **Rosário**, de origem não muito precisa na Igreja mas certamente popular e que remonta pelo menos, ao século XII (a tradição situa esta forma devocional em São Domingos, o fundador de uma ordem religiosa muito importante na Igreja Cristã do Ocidente, a dos dominicanos. Ele viveu entre 1170 e 1221 e foi contemporâneo de Francisco de Assis). Se, num primeiro momento, a reza do Rosário tem uma função de um mantra, à moda indiana, pois pela repetição e repetitividade, busca a Iluminação religiosa, num segundo momento, a partir do século XVI, contribue para a constituição de uma pastoral para o indivíduo. Não basta a forma social da religião, com os ritos, mas também, o coração do indivíduo, sua vontade e suas emoções precisam ser atingidos. Não é demais lembrar que o islamismo, o budismo, o hinduismo e até o judaísmo antigo têm práticas que se assemelham à do Rosário entre

seus fiéis, com pequenas variações de conteúdo. Todas buscam a união com o sagrado sem a contemplação separada do mundo cotidiano.

O incentivo à devoção do Rosário, contribue para identificar e diferenciar a catolicidade no ocidente, a partir do século dezesseis. E para a prática jesuítica dos primórdios, não existe diferenciação entre essa religiosidade privada ou privativa do indivíduo e incentivada pela prática da forma de oração do Rosário - e por outro lado, a estruturação da pedagogia e da educação, expressa genialmente num *Ratio Studiorum*, que abrange então, todos os aspectos da vida de um indivíduo: privada e coletiva. A prescrição de uma exercitação individual, junta-se à dos fins e ideais de catolicidade, expressa mesmo, nos princípios pedagógicos do *Ratio Studiorum*, princípios esses, é bom lembrar, são a base de estruturação de toda a pedagogia moderna, a partir do século XVI. Ambos, *Ratio Studiorum* e Rosário, pretendem ensinar, valorizando a memória, metodologia que por excelência, caracteriza o jesuitismo como método pedagógico e que influenciou todas as formulações pedagógicas posteriores. Enquanto a reza individual é difundida e ensinada a todos os fiéis, a outra forma de identificação da pedagogia moderna da catolicidade, dirige-se à formação de uma elite intelectual profissionalizada no exercício de

construção e propagação da fé mas também, sua defesa. Não existe exemplo melhor de resultado pedagógico do *Ratio Studiorum* do que René Descartes e sua filosofia.

Como na arte barroca, que culminou no extremado romantismo do rococó e valoriza sim, a natureza e a natureza humana mas idealizadas, a espiritualidade barroca jesuítica chegou à tentativa de construção da utopia da “Jerusalém terrestre”, como metáfora e como prática política da sociedade ideal. É o caso das Reduções Jesuíticas, construídas nos séculos XVI e XVII no Cone Sul da América. É interessante notar que, mesmo tendo ameaçado os dois reinos cristãos da Espanha e Portugal, a presença jesuítica nesse local, garantiu a ocupação e posse definitiva da terra por parte desses mesmos reinos, e até, sua expansão. Tal não seria possível sem a crença coletiva mas também pessoal dos jesuítas em sua missão salvífica e civilizadora para todo o mundo. Ou, dizendo de outra forma, esta espiritualidade contribue não só para a fundação da categoria moderna de sujeito, mas também para a filosofia política daí decorrente: o novo Estado (mercantil, por suposto). É principalmente neste ponto que se encontram as visões de mundo formuladas por Inácio de Loyola e Martinho Lutero. Ambas são imprescindíveis na construção das visões modernas sobre o Estado e o indivíduo. São até complementares

porque enfatizam aspectos diferentes da mesma realidade ou, estabelecem práticas diferenciadoras para o sujeito moderno, o que é adequado às novas práticas dos homens naquele período.

4. FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE EM DESCARTES

Descartes, como foi demonstrado acima, parte dos *Exercícios Espirituais*, aproveitando a técnica. Quando R. Descartes (1596-1650) ingressa no Colégio Jesuítico de La Flèche (entre 1604 e 1607, portanto logo que foi fundado por Henrique IV, em 1604) e lá permanece oito ou nove anos estudando (seu bacharelado em Direito na Universidade de Poitiers data de 1616), os jesuítas gozam de um extraordinário prestígio na educação, especialmente na França, onde já contam com escolas por todo o reino e representam os grandes progressos nos métodos escolares. *O Ratio Studiorum* é então, não só um manifesto pedagógico moderno mas também, a regulamentação das práticas escolares, tanto para professores quanto para alunos. Ele organiza a escola, a pedagogia, a didática e a espiritualidade de mestres e discípulos. É a concepção nele contida de estrutura curricular, normatização de métodos, hierarquização administrativa e pedagógica que é a base da escola, da pedagogia e enfim, da educação moderna. O texto desse documento é resultado de muitos anos debates com participação de toda a Ordem, que já estava se espalhando pelo mundo. O documento que serviu de base e ponto de partida foi o currículo utilizado no colégio de Messina, na Sicília, fundado em 1548 pelo

padre Nadal. este colégio seguia o *modus* parisiense de ensinar e aprender. Era inspirado na divisão dos alunos em classes, utilizado largamente na Universidade de Paris e cuja técnica se baseava nas:

- Repetições;
- Disputas;
- Composições;
- Interrogações;
- Declamações.

Os resultados alcançados por essa metodologia eram promissores desde o início. Assim, bons e excelentes retóricos eram formados. A divisão dos alunos em classes com programas e exercícios, sempre guiados por um mestre, foram a garantia do sucesso da nova prática pedagógica, que pretendia alcançar um desenvolvimento harmônico da educação intelectual e moral, ambas nascidas dos recursos humanos mas também, claro, da religião e da teologia, colocada no centro dos ensinamentos.

Nos seus ordenamentos, o *Ratio Studiorum* reforça a centralização tão típica da Ordem. São regras para quem ensina, para a formação de professores, vigilância da doutrina, didática e até sobre as

férias. Para cada complexo, a normatização começa sempre com a fixação dos fins espirituais, pedagógicos, didáticos e por fim, prescrições particulares. Os conteúdos da normatização são assim agrupados: administração, currículo e metodologia. Ao incluir as línguas clássicas no rol dos estudos, a complexa articulação das normas incorpora algumas práticas características do Humanismo. Também o modo de ensinar é buscado junto à prática dos Humanistas. Para a pedagogia jesuítica, o mestre desempenha um papel imprescindível pois é entendido como propulsor da vida intelectual e também moral. Neste sentido, esta pedagogia realiza organicamente os ideais do humanismo renascentista quando atribue grande importância a cada indivíduo no desenvolvimento da educação e da aprendizagem. Latim e oratória são ensinados através de um autor emblemático neste projeto: Cícero, que representa assim, uma humanização das formas e conteúdos da aprendizagem, mas não uma humanização desvairada. É moralizante, como se poderia esperar.

As Congregações Gerais da Ordem de 1565 e de 1573, já falam de uma *Summa Sapientia*. Comissões de estudos trabalharam até 1585. Entre seus componentes mais ilustres destacam-se Francisco Suárez e Roberto Belarmino. Em 1586, o *Ratio...* foi enviado a todos

os membros da Ordem para debates e sugestões que se dão apaixonadamente entre os jesuítas, até a composição final e edição definitiva do *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, feita em Nápoles em 1599. Sua vigência é incontestada até a supressão da Ordem em 1773. Renovações foram feitas no conjunto de normas a partir de 1814, quando a Ordem foi restaurada pelo papa Pio VII. O papel inovador e propulsor que o caracteriza nos séculos XVI, XVII e XVIII já não pôde mais ser desempenhado a partir do século dezenove. Novas correntes pedagógicas é que começam a ganhar espaço.² A educação integral é mantida como meta em todas as versões, com fundamentações e objetivos da religião mesmo nas preleções ou atividades extra-classe, como o teatro, que é um recurso muitíssimo valorizado na pedagogia institucional ou não dos jesuítas. Toda a conformação do texto visa formar um bom retórico, quer dizer, alguém muito competente na arte do convencimento, culminando com o ensino da retórica e tendo como procedimento métodos e técnicas buscados na teologia e filosofia perenes (patrimônio tomista e derivações). Toda a disciplina buscada e utilizada, pretende o desenvolvimento das potencialidades do indivíduo, no domínio da vontade e inteligência.

² Excelente introdução ao *Ratio...* é feita pelo Padre Leonel Franca na edição brasileira de 1952 do documento, que leva o título: *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Além deste estudo introdutório ele faz também a tradução do texto.

Tudo através da retórica. Entendimento, vontade e estimulação são os fundamentos da concepção e da prática pedagógica jesuítica, que é centrada no indivíduo. Se lermos a obra de R. Descartes considerando este fator, encontraremos nela a realização filosófica digamos, dos exercícios espirituais. Ele recebeu portanto, a educação mais primorosa, moderna e progressista de seu tempo, a jesuítica, ilustrada e erudita por excelência. E quando narra suas experiências com a dúvida metódica, produto da vontade de duvidar, no dizer de Jean Lacroix (2), ele o faz a partir da experiência espiritual que havia desenvolvido com os jesuítas. Sua dúvida não é cega, é programada. Ele duvida não por não acreditar, mas por querer duvidar. É, ao modo dos *Exercícios Espirituais*, um trabalho (físico) da vontade, que em toda a sua obra, é sinônimo de intelecto. Firmar-se apenas na maior evidência, é buscar o mais seguro refúgio na maior certeza, na certeza mais efetiva e evidente, como a existência de Deus e a certeza de que se pode duvidar amplamente. E ele mesmo assim, não tem como objetivo desfazer-se da dúvida mas, tê-la sempre no horizonte. A dúvida move sempre o pensamento cartesiano. É uma espécie de heroísmo da vontade, que torna a subjetividade, além de padrão da certeza, e evidência, afirmação absoluta na capacidade de elaboração de critérios e padrões para o pensamento. Todo seu pensamento é uma filosofia que **quer a**

verdade, como o exercitante espiritual quer a beatitude, que só pode ser encontrada pelo esforço individual, operado por uma férrea vontade. Pode-se dizer que o Cogito cartesiano é a resolução mais coerente e bem feita da exercitação espiritual proposta por Inácio de Loyola porque, ao aplicar esse método de espiritualidade à filosofia, ele encontra a certeza inabalável do sujeito em si mesmo e que assim o sente. Também o é , pelo fato de não abdicar da razão, mas de afirmá-la *in totum* e fundada na vontade. A vontade (*voluntas*) tem como meio operante, a razão (*ratio*), que lhe permite exteriorizar-se afirmando o EU (a subjetividade) que deseja e deseja a razão, que é o signo diferenciador do homem em relação a todos os outros seres vivos. A via Iluminativa, a via Purgativa e também a Unitiva, passos dos exercícios espirituais inacianos, estão presentes no método cartesiano: primeiro, suspender o juízo, depois, buscar evidências para enfim, afirmar a positividade do ser pensante. É uma aplicação rigorosa da exercitação espiritual na nova filosofia. As cadeias de razão, como diz Descartes na segunda parte do *Discurso do Método*, demonstram essa relação. Elas são na verdade, a técnica utilizada por ele na exercitação filosófica. São quatro princípios ou leis do pensamento:

- Não acolher nada como verdadeiro sem evidência clara e distinta;

- Divisão das dificuldades para melhor solução;
- Ordenar os pensamentos do mais simples para o mais complexo;
- Enumeração e revisão (3). Estes quatro princípios contém as vias da espiritualidade indicadas acima. *Agere contra* é a técnica do primeiro princípio, como duvidar. Seguindo a prescrição da exercitação espiritual inaciana. Para o segundo e o terceiro, vale a técnica do registro metodologicamente bem definido. E para o último, vale a repetitividade da ação como garantia de certeza. Também de inspiração inaciana.

As *Meditações Metafísicas* também trazem a mesma similaridade. O fato de Descartes utilizar a primeira pessoa do singular na narrativa é um poderoso indicativo da referência utilizada por ele na reflexão filosófica. Para ele, não é deselegante utilizar a primeira pessoa porque é dela que deriva tanto a forma da reflexão quanto a garantia de certeza. Na primeira Meditação, que trata das coisas que se podem colocar em dúvida, hiperbolizando-a, é o passo da Iluminação. A segunda, que trata da natureza do espírito humano e de como ele é mais fácil de se conhecer em relação aos sentidos, é a purgação dos sentidos (pecados, na religião). A terceira, ao tratar da existência de Deus (ou Razão?), propaga a via Unitiva, no encontrar da verdade. As

demais são derivações ou explicação destas três. E a sexta meditação mostra a leitura que Descartes faz da *philosophia perennis* (distinção entre corpo e alma, papel dos sentidos no conhecimento, papel da imaginação, idéia de verdade) e a influência que recebeu da tradição cristã e ele não pretende nem renová-la e muito menos negá-la.

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes desdobra seu plano de dúvida planejada, estabelecendo o paradigma do conhecimento moderno. Na primeira meditação, explora as possibilidades da dúvida, o que demonstra a racionalidade e o racionalismo desta dúvida. A segunda, apenas corrobora o primeiro princípio, ao afirmar que é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo humano. É assim que se pode chegar à primeira certeza que a dúvida metódica pode encontrar: o EU PENSAnte e como decorrência disto, a existência de Deus.

Hegel tem sim razão ao afirmar que Descartes é o pai da filosofia moderna pois ele cria um método que garante o surgimento de um novo modo de pensar, onde o asseveramento da evidência passa necessariamente pelo sujeito que pensa. É a filosofia que parte do próprio pensamento (que pensa), como ele demonstra na parte das *Lições Sobre a História da Filosofia* dedicada a Descartes e o nascimento da Modernidade.

Descartes realiza em sua filosofia tanto o ideário inaciano de busca da certeza mais absoluta (Deus), passando pela vontade exercitada no sujeito, quanto o de Lutero, que é a introjeção da fé, que se absolutiza ao ser enraizada no sujeito mesmo. Descartes não deve ter conhecido ou estudado com profundidade a obra de Lutero, mas sua influência podia-se fazer sentir nos meios acadêmicos do período. Se a verdade da fé, como prega Lutero, não pode ser dada pelas hierarquias eclesiais e nem pelo costume ou tradição, onde buscá-la senão no coração do homem? É o que Descartes faz, ao fundar a filosofia moderna com base no próprio sujeito que pensa e se pensa a si próprio, principalmente. Assim como Lutero elimina a separação entre sacerdote e leigo, superando a religiosidade exterior e transferindo para o coração do leigo, o sacerdote (4), também Descartes “encorpou” a “evidência objetiva”, até então externa ao sujeito pensante, nele mesmo, garantindo o nascimento de uma nova epistemologia, que parte da evidência, mas que deve também ser buscada no próprio sujeito que pensa.

Vale também notar que R. Descartes, ao estabelecer método novo, não o faz abolindo a antiga relação conhecimento e fé mas, realizando um conceito noutro. A fé é necessária ao conhecimento. É

mesmo uma condição para a sua realização. Centrada no sujeito, mas ainda mantida com maior força do que a antiga ritulística exteriorizada. O sujeito cartesiano pode então, crer em Deus porque crê em si. É decorrência. Daí à matematização do conhecimento do real, é um passo fácil e é por esta razão que a técnica e a tecnologia ganham supremacia na produção do conhecimento após Descartes.

NOTAS

1. V. Alain GUILLERMOU, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*. p. 61-62.
2. J. LACROIX, *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, p. 83ss, onde ele discute as ligações do existencialismo e personalismo com a dúvida programada (metódica) de R. Descartes.
3. Cf: R. DESCARTES. *O Discurso sobre o Método*, na segunda parte.
4. v. K. MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Terceiro Manuscrito, Col. **Pensadores**, p. 3, trecho já citado acima.

III

CONCLUSÃO

As bases da constituição do sujeito moderno são bem anteriores ao período do Renascimento e só poderiam ter sido constituídas no interior do cristianismo ocidental, devido à ligação com a teologia que este pensamento faz na sua constituição. Não se pode afirmar que a concepção de sujeito em Descartes seja a mesma de Boécio, Tomás de Aquino; Erasmo ou Lutero, mas existe um parentesco inegável entre sua concepção e as antecedentes. A união hipostática de corpo e alma, conceito-chave no cristianismo primitivo, matéria com a qual Boécio erige seu conceito de pessoa, incorporou-se à tradição valorizando justamente, a compreensão do homem como animal racional, definição constituída pela hipostase corpo-alma. Para além da simples união, está o próprio homem e sua história ou, para dizermos como Tomás de Aquino, o suposto; o continente da razão e naturalidade do homem. E o sujeito moderno requer e contém todas as nuances das aproximações feitas anteriormente e que constituirão sua definição:

- Ele é concebido, tendo como base, a união hipostática entre corpo e alma, sendo o suposto desta relação. É sobre ela que é constituído o sujeito moderno, numa tensão constante (origem: Tomás de Aquino).

- É a Pessoa, definida como substância individual de natureza racional (origem: Boécio), distinguindo-se da teologia e até negando-a, no limite, mas tendo tido sua origem nela e reclamando uma nova religiosidade muito mais imanente.

- É livre-arbítrio, pois opera sobre a vontade (volição) e por vezes sobrevaloriza esta mesma vontade ao tomá-la como referência fundamental (origem: Agostinho). Derivada não diretamente, mas com certeza ligada à discussão sobre as possibilidades (ou não) do arbítrio da vontade, a concepção de predestinabilidade (Lutero, Calvino), o que acaba exigindo a constituição de uma ética e de uma moral também imanentes à própria história do homem e suas relações sociais. Em alguns momentos até, o sujeito moderno oscilou entre a bruta naturalidade e a só razão. É esta tensão que constitui sua conceituação e operacionalização modernas. Assim é constituído e instituído o sujeito moderno. Todos estes elementos estarão presentes na definição deste sujeito, inaugurado pelo Cogito cartesiano, que é a exercitação espiritual inaciana aplicada à filosofia com maestria por Descartes. É quando a religiosidade se instala definitivamente no indivíduo que conhece, que temos a ascensão do novo sujeito, cartesiano, por suposto. Este é um dos fatores mais importantes da filosofia cartesiana: ela realiza genialmente o projeto das exercitações espirituais do primeiro jesuíta para o indivíduo, que se institui no exercício da vontade, que é criadora. Para tanto, precisou a relação entre evidência e verdade, não para além do sujeito, numa objetividade distante, mas, nele mesmo, o próprio sujeito que conhece.

Tanto Martinho Lutero quanto Inácio de Loyola, são herdeiros da mesma tradição. Eles se diferenciam porque o primeiro insiste no aspecto

institucional do sujeito (portanto, exteriorizante), enquanto que o segundo, insiste na constituição do sujeito (portanto, interiorizante).

Inácio de Loyola passou para a história, do ponto de vista da Igreja de Roma, como um santo e grande renovador da fé cristã. Já Martinho Lutero, para a mesma Igreja, é um heresiarca. Seu maior erro teria sido separar-se de Roma.

Ambos os autores têm sido interpretados com muita parcialidade pelos estudiosos (afiliados a um ou a outro, com poucas exceções). Mas, não se pode negar um fato: objetivamente, os dois autores deram alta contribuição à renovação e atualização do cristianismo na Idade Moderna, mesmo não tendo querido tanto, fizeram-no. Este é o primeiro fator de comparação (e onde mais se assemelham) pois tanto um quanto outro, são modernos no sentido da busca de novas formas de explicitação da religião na sociedade. Para a educação e a pedagogia (sentido geral e sentido específico), os dois autores são referências fundamentais, tendo contribuído de maneiras diferentes mas efetivas, para a criação da pedagogia moderna. Lutero, em dois textos específicos sobre educação, um de 1524 (*Aos Conselheiros de Todas as Cidades da Alemanha, Sobre o Dever de Instituir e Manter Escolas Cristãs*) e o outro de 1530 (*Sermão Sobre o Dever de Mandar as Crianças à Escola*) (1), coloca a questão da universalização da alfabetização como necessária e fala das obrigações dos pais em relação aos

filhos. O primeiro texto prega aos poderosos para que garantam escola para as crianças da Alemanha. É este o meio de propagação da fé evangélica por excelência, depois do século XVI. A educação tem assim, uma instrumentação feita pela fé. A educação deve servir à religião. A educação para ele, não é laica mas religiosa. O segundo texto conclama os pais a demonstrarem a eleição para a salvação, propagando a fé através da divulgação da Bíblia em seus lares. O princípio é o *Sola fide, sola scriptura*, base da doutrina protestante. Concretamente, para o indivíduo, o conhecimento da Bíblia (alfabetização), é o sinal da salvação e ainda, desenvolve-se nele, a noção de responsabilidade individual que é a base sobre a qual se assenta o direito moderno. Esses princípios, laicizados, serão bandeiras de luta dos educadores até nosso tempo.

Pelo outro lado, o *Ratio Studiorum*, a maior realização dos jesuítas e sua maior contribuição à educação e à pedagogia é a base da estruturação pedagógica da escola ocidental ainda hoje (com muitas mudanças). Este documento estabelece o currículo e até o conceito de aprendizagem na modernidade. Mesmo as escolas de inspiração calvinista na França, usarão (grosso modo), o modelo jesuítico de aprendizagem e currículo. O grande projeto foi elaborado entre dezembro de 1584 e janeiro de 1599, com participação de jesuítas do mundo todo. Numa linguagem de hoje, diríamos que o *Ratio Studiorum* foi elaborado segundo o *modus* do centralismo

democrático (bem sabemos que o centralismo democrático dos partidos de esquerda no século XX, têm inspiração jesuítica). É interessante observar que nesse aspecto, os dois autores e seus seguidores mais imediatos se completam. É da junção dos princípios e organização da aprendizagem que a escola moderna irá se constituir pouco a pouco.

Não é possível porém, dizer que tenham sido muito revolucionários pois pretenderam defender as fontes originárias do cristianismo ocidental. É a volta às origens.

Ambos dão grande valor à vontade. A volição (querer), situada no íntimo de cada homem, serve de fundamentação para R. Descartes “fundar” o sujeito moderno na filosofia, serve aos políticos para começar a pensar a ciência política (que diz respeito à vida do homem em sociedade). Tudo partindo do sujeito pensante, estabelecendo assim, um dos fundamentos do conceito de cidadania que será desenvolvido logo depois pelo Iluminismo.

Sem as novas religiosidades individualizadas, não seria possível nem o aparecimento da idéia de cidadania como objetivo e base dos contratos sociais (especialmente Rousseau), nem da crença tão extraordinariamente grande no poder da razão humana, alçada à deidade no fervor revolucionário da França em fins do século XVIII. Notamos aqui, que as duas formas de valorização da vontade humana localizada no indivíduo, são antagônicas enfatizando os mesmos pontos. No primeiro jesuíta, a vontade leva à

aproximação com Deus, na conquista da salvação. Isto o faz valorizar o ato humano porque pode, livremente, tornar um indivíduo santificado. Lutero, por sua vez, leva a crer que o ato humano é reflexo da ação de Deus se bom, se não, é afastamento e negação da vontade divina. Em Inácio de Loyola, a consciência engendra a culpa pelo pecado e assim se afirma posteriormente. Em Lutero, a culpabilidade assume uma dimensão mais cósmica porque a salvação de cada pessoa não depende em nenhum aspecto, de si, levando a uma concepção passiva de justiça.

O sujeito moderno nasce então entre a culpabilidade, a remissão, a submissão e a afirmação da racionalidade individual. Estes parâmetros norteiam tanto a filosofia cartesiana e imediatamente posterior quanto a filosofia política derivada de tal concepção.

Martinho Lutero e Inácio de Loyola não foram interlocutores diretos entre si mas, os desdobramentos e institucionalizações de suas respectivas visões de mundo, tocam-se em determinados momentos da história, principalmente na segunda metade do século XVI.

Os protestantes vêem nos jesuítas a terrível armada espiritual da Igreja de Roma, que representa o anticristo (potencialização máxima do mal). Juntamente com esta visão dos protestantes sobre os jesuítas, desenvolveu-se já desde o início, uma animosidade intracatólica contra os jesuítas. Outros setores do catolicismo viam nos jesuítas a mundanização da Igreja, devido

talvez à grande capacidade de sobrevivência da *Militia Christi* nas mais adversas condições políticas nas várias cortes da Europa, na Cúria Romana e também nas terras de Missão. Isto parece ter até, fortalecido seu múnus missionário.

Fruto talvez destas idéias sobre a Companhia de Jesus, podemos encontrar no mais famoso dicionário brasileiro da atualidade, o *Aurélio*, referências negativas para os termos jesuíta, jesuítico e jesuitismo, enfatizando o “sentido figurado”. O segundo sentido dado à palavra jesuíta (o primeiro é como membro da Companhia de Jesus) é (sentido figurado, depreciativo, enfatiza o dicionário) “indivíduo dissimulado, astucioso, fingido, hipócrita. Para o termo jesuítico, repete e acrescenta: fanático e faccioso. Para o verbete jesuitismo, os sentidos figurados também são pejorativos: falta de franqueza, dissimulação, fanatismo, facciosismo. No mínimo, tais conceitos revelam grande animosidade contra os jesuítas. Em razão disso é que há dificuldades no estudo dos dois autores. Fica difícil eliminar os preconceitos.

Da parte dos jesuítas (Inácio primeiro), é claro, o ódio aos protestantes também é muito grande. Inácio de Loyola refere-se a eles como hereges. Em carta a Pedro Canísio (2), datada de 13 de agosto de 1554, exorta-o a se aproximar mais de Fernando I, então rei de Áustria e Hungria, para influenciá-lo no “caminho do bem” e extirpar a heresia, vista como doença

no corpo social. A carta diz que os “hereges” devem ser nominados, os suspeitos investigados e não se pode permitir que ocupem cargos públicos, principalmente nos órgãos de governo e na educação (3). Recomenda expressamente que não sejam chamados de evangélicos porque isto seria alegrar o demônio (4). Tudo isso nos mostra quão acirrados eram os ânimos naqueles tempos. Não havia muita boa-vontade em relação aos opositores, fica claro. É que tanto para um lado quanto para outro, era vital a conquista de almas e territórios.

O Concílio de Trento procedeu algumas importantes mudanças na Igreja Católica mas também, agarrando-se ao passado, condenou severamente as teses de inspiração luterana. Os cânones sobre a justificação são prova disto. Neste conjunto, resultado da sexta sessão desse concílio, iniciada em janeiro de 1547, são condenadas 33 proposições que se não são luteranas, têm inspiração em Lutero. Dizem respeito à justificação e ao livre-arbítrio. É reafirmada a tradição. Quer dizer, é reafirmada a posição que tradicionalmente vinha sendo vencedora na igreja cristã do ocidente, desde as disputas dos primeiros concílios. O primeiro cânon (5) já condena as posições que muito valorizam a natureza humana na economia da salvação. Sem a graça divina e só pela natureza humana, o homem não pode justificar-se diante de Deus. Quanto ao livre-arbítrio, o Concílio condena a visão de que este nada pode diante de Deus ou que tenha perdido a sua validade

depois de Adão (6). São claras (ao menos formalmente) afirmações da liberdade da vontade do homem. A Igreja Católica então, não cede a nenhum ponto de vista das proposições teológicas dos Reformadores. Após este concílio, a reconciliação, que já não era desejada antes por nenhuma das partes, tornou-se impossível. A intransigência é o tom do concílio. A partir daí, católicos e evangélicos só fazem reforçar suas posições teológicas e políticas não sem recorrer a guerras em alguns momentos.

Finalmente, podemos retomar o ponto de partida do trabalho e tentarmos indicar o que é a subjetividade nos dois autores. Em Inácio de Loyola, a subjetividade, definida pela retomada da tradição filosófica de inspiração tomista, é centrada na pessoa mas já não mais definida metafisicamente como em Boécio e Tomás de Aquino mas sim, con-formada pela vontade, que é seu atributo principal depois da razão e pela qual a fé se constrói. Derivando disto, temos uma concepção de liberdade voluntarista mas também racional (construída pela razão). Esta visão reforça os aspectos epistemológicos da constituição da moderna conceituação de sujeito. Quanto a Lutero, pelo fato de que para ele, a fé não é uma conquista pessoal mas doação de Deus ao homem (não todos), não o vemos colocar a razão em primeiro plano mas sim, a imaginação, junto com a vontade, que não é constituída a partir do sujeito mas no sujeito, como ação de Deus. Isto permite, por um longo caminho, que passa pela Arte e pelo Direito, a

constituição da definição política do sujeito moderno, pelo fato de daí derivarem (não exclusivamente) as idéias de direitos e obrigações para o indivíduo. Mas, nos dois autores, o que encontramos como fator maior de aproximação é o fato de que ambos operam com uma pedagogia de um certo salvacionismo individualista e é nisto que consiste a grande marca da modernidade em ambos.

Mesmo não se confundindo, a ênfase no aspecto epistemológico e a ênfase no aspecto político da constituição (conceituação) do indivíduo na modernidade, serão encontradas sempre proximamente e se completando. E o sujeito moderno vai além do pensar, do querer, do sentir e da vontade. É tudo isso e muito mais...E modernamente, inicia com Descartes, ou melhor, é “batizado” por Descartes e como princípio explicativo, assume posteriormente, diversas outras configurações. É a constituição de um novo paradigma da reflexão filosófica e por conseqüência, a pedagogia decorrente como visão de mundo, vem constituir novos princípios explicativos da realidade, da natureza e do homem.

NOTAS

(1) In: M. LUTERO, *Scritti sull'Educazione*.

(2) Na tradição jesuítica, Pedro Canísio, santo, é chamado de apóstolo da Alemanha, foi incumbido da reconversão deste país pelo próprio Inácio.

(3) v. A. CARDOSO (org.) *Cartas de Santo Inácio de Loyola*, vol. 3, p. 98-104.

(4) Idem, p. 101.

(5) O texto do cânon diz: “Cânon 1. Se alguém disser que o homem pode justificar-se diante de Deus por suas próprias obras, que se realizam pelas forças da natureza humana ou pela doutrina da Lei, sem a graça divina, por Jesus Cristo, ANÁTEMA SEJA!” Cf. DENZINGER, E. *El Magisterio de la Iglesia*. vol. 1, p. 237. Tradução minha, C.A.A.T.

(6) É o quarto cânon o que se refere primeiro ao livre-arbítrio: “Se alguém disser que o livre-arbítrio do homem, movido e animado por Deus, não coopera em nada nem assentindo com Deus, que move e chama para que se disponha e se prepare para obter a graça da justificação, e que não pode dissentir, se quiser, mas que, como um ser inânime, absolutamente nada faz e se comporta de modo meramente passivo, ANÁTEMA SEJA!” Cf. DENZINGER, E. idem, p. 237. Tradução minha, C.A.A.T.

RESUME

L'INSTITUTION DE LA SUBJECTIVITE MODERNE:

LA CONTRIBUTION DE IGNACE LE LOYOLA ET MARTIN

LUTHER.

Ce travail s'agit de la formation de la subjectivité moderne dans la pensée religieuse chrétienne en occident, qui est le substrat du COGITO cartésien. René Descartes est considéré le père de la philosophie et du sujet modernes mais son COGITO n'est pas né sans histoire. Ignace de Loyola et Martin Luther, au XVIème siècle ont fourni le substrat, parce que ses pensées opèrent avec un concept assez nouveau du sujet. Ils ne le formulent pas, mais la nouvelle spiritualité et la nouveauté de l'économie religieuse, ensemble, forment ce substrat. Ainsi, R. Descartes forme sur ce substrat la modernité dans la philosophie. Cette modernité est fondée sur la volonté et l'intelligence .

Pour bien comprendre les deux auteurs: Luther et Loyola, il faut connaître l'histoire du concept de Personne et du Libre-arbitre dès le Moyen-Âge, Chez la chrétienté. Ils sont la condition pour la formation de la subjectivité moderne. La naissance de cette subjectivité dans le terrain de la religion chrétienne n'est pas un phénomène exclusivement religieux. Elle fait rapport avec l'histoire, l'économie et la culture occidental européenne.

La conclusion nécessaire: Ignace de Loyola et Martin Luther sont deux auteurs très importants pour la formation de la subjectivité moderne. Donc, la subjectivité moderne naît contrôlée et dans l'illumination, elle exigera l'indépendance. Ces deux formulations de la subjectivité font rapport dans le monde du travail et de la culture. Après ces auteurs, le christianisme occidental a été changé et divisé, jusqu'aujourd'hui. Après cette transformation, qui est née dans la religion chrétienne occidentale, les formulations pédagogiques doivent avoir un rapport avec l'une ou avec l'autre conception du monde. Le luthéranisme, le calvinisme, et les jésuites sont le point de départ de la pédagogie moderne.

Mots-clefs: subjectivité, seizième siècle, Ignace de Loyola, Martin Luther, Renaissance, Christianisme occidental.

ABSTRACT

THE INSTITUTION OF MODERN SUBJECTIVITY: *THE CONTRIBUTION OF IGNATIUS OF LOYOLA AND MARTIN LUTHER.*

The theme of this study is modern subjectivity's emergence in the Occidental Culture, started not in René Descartes thoughts, who is usually considered father of the modernity in Philosophy, but in his close precursors in Theology, two christian authors, Ignatius of Loyola, the founder of Society of Jesus, a man who defended the Catholic faith and played an important role in the formation of modern pedagogy, and Martin Luther, who made a Religious Reformation into the Christianity and caused a great rupture in the Occidental Christian Church; he contributed to the emergence of a new economy of the religion too. Although they have followed different ways and had different reasons they are connected to the modern thought because of their work on a new, autonomous and emergent subjectivity in the XVI Century. This study links two conceptual references to modern subjectivity which are essential to its comprehension:

- The history of Person's concept into the Occidental Christianity since its emergence and institutionalization until the Scholastics.

- The history and controversies around of Free Will in the same period but extending to Erasmus and Luther. The first reaffirming and the second refusing the existence of a totally Free Will in the man.

In this affirmation-refusal of Will, reason and comprehension will be established the bases on which Descartes will work his COGITO in Philosophy. Thus, further considering that emergence of modern subjectivity is not an exclusively phenomenon and doesn't happen in the society alone, this study considers the fact of René Descartes "founded" the modern Philosophy and the subject too, but he worked on bases previously established.

The conclusion is that both authors are important in the making of modern subjectivity and everything which are related on: Ethics, Christian Ritualistic, Pedagogy, Political Philosophy, Moral and economy of religion. If the subjectivity arises in control, it will demands complete independence with the emergence of Iluminism.

Keywords: Subjectivity, XVI Century, Ignatius of Loyola, Martin Luther, Renaissance, Occidental Christianity.

ANEXO:

CRONOLOGIA

1414 -1418 - Concílio de Constança. No decreto *Sacrosancta*, o concílio declara que representa toda a Igreja e que o papa lhe deve obediência. É a vitória do conciliarismo. Deposição de três papas e eleição de Martinho V. Condenação de João Hus, que pregava democratização do culto (comunhão sob duas espécies: pão e vinho) e maior liberdade nos púlpitos.

1460 - Na bula *Execrabilis*, Pio II proíbe todo apelo a um concílio geral. É o refluxo, com a vitória agora, do curialismo, fato que abala o meio intelectual eclesial. Até o final deste século, os papas serão ligados aos poderosos príncipes italianos. Período do Renascimento (especialmente nas artes) na Igreja. Os “Humanistas” ganham importância social e política por não se chamarem a si mesmos de teólogos. Grande renovação da pedagogia escolástica. Redescoberta dos estudos clássicos.

1469 - Nascimento de Erasmo.

1483 - Nasce Lutero em Eisleben.

1491 - Nasce em Loyola, no País Basco, Iñigo, futuro Inácio de Loyola.

1492 - Chegada dos espanhóis à América.

1500 - Chegada dos portugueses à América.

1506 - Papa Júlio II proclama indulgência para aqueles que contribuírem com a construção da Basílica de São Pedro em Roma.

1508 - A Coroa espanhola recebe de Roma a responsabilidade missionária para os territórios conquistados.

1509 - Erasmo publica o *Elogio da Loucura*. Nasce J. Calvino.

1512-1517 - Quinto Concílio de Latrão, convocado pelo papa Júlio II, reafirma a supremacia papal sobre o concílio, mas ignora os reclames para se pronunciar sobre os abusos eclesiásticos.

1514 - Direitos de missão para novas terras conquistadas são dados por Roma também a Portugal. Papa Leão X renova indulgência para a o término da Basílica Romana.

1515-1516 - Lutero dá curso sobre a *Epístola aos Romanos*, com prefiguração da futura Teologia Reformada.

1517 - Publicação das *95 teses sobre a indulgência de Lutero*. Início da Reforma.

1519 - Carlos V é eleito imperador, unindo Borgonha e Espanha.

1520 - Lutero publica os 4 textos considerados fundadores da Reforma: *Von den guten Werken* (Sobre as boas obras); *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (À nobreza cristã da nação alemã acerca da melhoria do estamento cristão); *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (O cativo de Babilônia da Igreja); *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (Sobre a liberdade do cristão). A bula *Exsurge domine*, de 15 de junho (Papa Leão X) excomunga Lutero.

1521 - Ainda Leão X, através da bula: *Decet romanum pontificem*, de 2 de maio, declara Lutero herético. Dieta de Worms (Vórmia), através do **Edito**

de Worms, decreta o banimento de Martinho Lutero, que se recusa a uma retratação.

1524 - 1525 - Guerra dos camponeses na Alemanha. Revoltosos são eliminados com apoio de Roma, dos Reformadores e dos Príncipes.

1526 - Primeira **Dieta de Espira**. Adia decisões sobre a Igreja para um futuro concílio.

1529 - Segunda **Dieta de Espira**. Maioria católica pretende impor a aplicação simples do **Edito de Worms** (que exige retratação dos sediciosos). Estados Evangélicos da Alemanha assinam protesto e se retiram. Daí o nome: **Protestantes**.

1530 - Melanchton, humanista que se liga aos Reformadores, redige a primeira profissão de fé dos Protestantes: *A Confessio Augusta*.

1531 - Estados protestantes da Alemanha fundam a **Liga de Esmalcada**, fortalecendo a institucionalização da nova religião.

1536 - Morte de Erasmo. Primeira publicação em latim da principal obra de J. Calvino, intitulada: *Chistianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, completens: omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum Regem Franciae, qua hic ei liber pro confessione fidei offertur* (*Instituição da religião cristã, que conduz ao mais alto grau de piedade e que inclui tudo o que é necessário que seja conhecido na doutrina da salvação: uma obra publicada agora e digníssima de ser lida por todos os pios estudiosos e com considerações prévias ao cristianíssimo rei da França, onde se lhe dedica este livro no interesse do testemunho da fé*). Entre 1537 e 1541 sai a primeira edição em francês feita pelo próprio autor, recebendo o título: *Institution de la Religion Chrestienne*.

1540 - O Papa Paulo III confirma a “Ordem dos Jesuítas” ou “Companhia de Jesus”.

1541 - Formação da “República Calvinista” em Genebra. Adversários da doutrina da predestinação são queimados como hereges.

1545 - 1563 - Concílio de Trento. Pronuncia-se sobre os temas levantados por Lutero e reafirma a tradição. Institui seminários diocesanos para melhor formar os padres.

1546 - Morte de M. Lutero.

1555 - Trégua entre papistas e evangélicos na Alemanha com a assinatura da “paz de Augsburg”, que consagra o princípio: *cuius regio, eius religio*. O Tratado permite a emigração dos insatisfeitos e proíbe aos príncipes de aderirem à nova fé. Esta regulamentação e divisão confessional da Alemanha persiste até o século XIX.

1556 - Morre Inácio de Loyola.

1564 - Morre J. Calvino.

1572 - 24 de agosto, na França, massacre dos Protestantes, é a “Noite de São Bartolomeu”.

1588 - Derrota da “Armada Espanhola”. Início da ascensão da Inglaterra como potência naval e comercial.

1596 - Nascimento de René Descartes em La Haye, na França.

1598 - **Edito de Nantes**, garante a liberdade religiosa aos huguenotes (calvinistas) em todo o reino da França.

1600 - Monge dominicano Giordano Bruno é queimado pela Inquisição como herege por defender a tese copernicana do heliocentrismo.

- SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 19. ed. São Paulo, Cortez, 1993.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- STEGMANN, A. *Édits des Guerres de Religion*. Paris, J. Vrin, 1979.
- STAUFFER, Richard. *La Réforme (1517-1554)*. 3. ed. Paris, PUF, 1983.
- TAWNEY, R. H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- TEICHMAN, Jenny. "The Definition of Person", in: *Philosophy*. Cambridge, Vol. 60, n. 232, April 1985, p. 175-185.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª ed. Porto Alegre, Sulina, 1980. 11 volumes.
- TOURRAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- TÜCHLE, Germano et BOUMAN, C. A. *Nova História da Igreja*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983, Terceiro volume.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 3. ed. São Paulo, Pioneira, 1983.
- WEBER, Max. "As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo", in: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1963, p. 347-370.
- WOOLPERT, Rudolf Fischer. *LÉXICO DOS PAPAS*. Petrópolis, Vozes, 1991.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Olivier. "L'éthique protestante et l'esprit de la démocratie", in:
Dieux en Sociétés. Paris, n. 127, février 1992, p. 116-122.
- ABICHT, Ludo. "Loyola, Lenin and the Road to Liberation", in: *Monthly Review*. New York, vol. 36, number 5, october, 1984. p. 24-41.
- AGNOLETTO, Attilio. *Lutero*. Milano, Mondadori, 1986.
- AGOSTINHO (Santo). *O Livre Arbítrio*. Braga, Faculdade de Fiosofia, 1990.
- AGUSTIN (San). *Obras*. Madrid, B.A.C., 1961, Vol. VI.
- ALAND, Kurt (ed.). *Lutherlexikon*. Göttingen. Vandenhoeck/Ruprecht, 1989.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo, Ática, 1994.
- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1982.
- AUGUSTIJIN, Cornelis. *Erasmus da Rotterdam*. Verona, Morcelliana, 1989.
- BAILLY, A. *DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS*. Paris, Hachette, 1992.
- BAINTON, Roland H. *Erasmus da Cristandade*. Lisboa, Fundação C. Goulbenkian, 1988.

- BARATA-MOURA, José. “Da Pessoa como categoria ôntica à Pessoa como categoria ética: A propósito do tema da ‘Pessoa’ em s. Tomás de Aquino”, in: *Didaskalia*, IV, Lisboa, 1974, p. 357-398.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa, Edições 70, 1979.
- BELLUCI, Dino. *Fede e Giustificazione in Lutero*. Roma, Università Gregoriana, 1963.
- BELTRÁN, Miguel. “San Agustín: La novicidad moral del *liberum arbitrum* en el *homo lapsus*”, in: *Revista Agustiniana*. Madrid, XXXII, Mayo-Agosto 1991, número 8, p. 579-594.
- BERNARDO (San). *Opere I*. Milano, Città Nuova, 1984.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.
- BIBLIA SACRA VULGATA. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- BLOCKX, K. “L’affichage des 95 thèses de Luther. État de la question”, in: *Révue d’histoire ecclésiastique*. Louvain, Université Catholique, LXII, n. 3-4, 1967, p. 776-791.
- BOÈCE. *Consolation de la Philosophie*. Paris, Rivages, 1989.
- BOECIO. *La Consolacion de la Filosofia*. 3. ed. Buenos Aires, Aguilar, 1964.
- BOETHIUS. *The Theological Tractates/ Consolation of Philosophy*. London, William Heinemann, 1936.

- BOEZIO, Anicio Manlio Severino. *La Consolazione della Filosofia*. 5. ed. Milano, B.U.R., 1991.
- BOEZIO, Severino. *La Consolazione Della Filosofia/Gli Opuscoli Teologici*. Milano, Rusconi, 1979.
- BOIS, Henri. “La prédestination d’après Calvin”, in: *Révue de Métaphysique et de Morale* (numéro spécial). Paris, Armand Colin, p. 669-705, septembre/décembre, 1919.
- BOISSET, Jean. *História do Protestantismo*. São Paulo, Difel, 1971.
- BOUYER, L. *DICCIONARIO DE TEOLOGÍA*. Barcelona, Herder, 1983.
- BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- CADAFAZ DE MATOS, Manuel. *Erasmus: da Sua Modernidade*. Braga, A.P.P.A.C.D.M., 1987.
- CALVIN, Jean. *Institution de la Religion Chrétienne*. Paris, Belles Lettres, 1961. 4 vol.
- CALVINO, João. *Tratado da Religião Cristã*. São Paulo, C.E.P., 1985. 4 vol.
- CANEVACCI, Massimo. *Dialética do Indivíduo*. 3. ed., São Paulo, Brasiliense.

- CARDOSO, Armando (Editor). *Autobiografia de Inácio de Loyola*. 4. ed.
São Paulo, Loyola, 1991.
- CARDOSO, Armando (Org.) *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. São
Paulo, Loyola, 1988. 3 vol.
- CARDOSO, Armando (Editor). *Diário Espiritual de Santo Inácio de
Loyola*. São Paulo, Loyola, 1977.
- CHADWICK, Henry. *Boezio*. Milano, Il Mulino, 1986.
- CHAUNU, Pierre. *Les Temps des Réformes*. Bruxelles, Éditions
Complexe, 1984. 2 vol.
- CLAIR, André. *Éthique et Humanisme*. Paris, Cerf, 1989.
- CORBIN, Michel. “Du libre arbitre selon s. Thomas d’Aquin”, in:
Archives de Philosophie. Paris, Tome 54, Cahier 2, Avril-juin 1991,
p. 177-212.
- COTTINGHAM, John. *DICIONÁRIO DESCARTES*. Rio de Janeiro,
Jorge Zahar Editor, 1995.
- CUSTÓDIO FILHO, Spencer. *Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio
de Loyola: Um Manual de Estudo*. São Paulo, Loyola, 1994.
- DAINVILLE, François. *L’Éducation des Jésuites*. Paris, De Minuit,
1991.
- DANIEL-ROPS. *L’Église de la Renaissance et de la Réforme*. Paris,
Fayard, 1968. 2 vol.

- DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, Labor, 1973.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona, Labor, 1967.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo, Pioneira, 1989.
- DENZINGER, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1963. 2 vol.
- DESCARTES, René. *Coleção Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Brasília, UNB, 1985.
- DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris, Flammarion, 1979.
- DILLENBERGER, John (Editor). *Martin Luther: Selection from his Writings*. New York, Anchor Books, 1962.
- DREHER, Martin N. (Org.) *Reflexões em Torno de Lutero*. São Leopoldo, Sinodal, 3 vol. (vol. 1: 1981; vol.2: 1984; vol. 3: 1988).
- DUMONT, Louis. *Ensaio Sobre o Individualismo*. Lisboa, Dom Quixote, 1992.

- ENGELS, Friedrich. *La Guerra Campesina en Alemania*. Moscú, Editorial Progreso, 1981.
- ERASME. *La Philosophie Chrétienne*. Paris, J. Vrin, 1970.
- ERASME. *Oeuvres Choiesies*. Paris, Le Livre de Poche, 1991.
- FEBVRE, Lucien. *Au Coeur Religieux du XVIe Siècle*. Deuxième édition, Paris, S.E.V.P.E.N. 1968.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: Um Destino*. Lisboa, Bertrand, 1976.
- FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus (editores). *MYSTERIUM SALUTIS IV/7: A Graça*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- FERRATER-MORA, José. *DICIONARIO DE FILOSOFÍA*. 5. ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- FRANCA, Leonel (ed.) *O Método Pedagógico dos Jesuítas ; O Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro, Agir, 1952.
- FRIES, Heinrich (diretor). *DICIONÁRIO DE TEOLOGIA*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 1982. 5 volumes.
- FRÖLICH, Roland. *Curso Básico de História da Igreja*. 2. ed. São Paulo, Edições Paulinas, 1987.
- FROMM, Erich. *O Mêdo à Liberdade*. 7. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.
- GAFFIOT, F. *DICTIONNAIRE LATIN-FRANÇAIS*. Paris, Hachette, 1992.

- GARCÍA, R. "Dimensiones filosóficas en el pensamiento de Ignacio de Loyola", in: *Pensamiento*. Madrid, vol. 48, n. 191, 1992, p. 279-307.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. *Martín Lutero*. Madrid, B.A.C., 1976. 2 vol.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. *Santo Inácio de Loyola*. São Paulo, Loyola, 1991.
- GARRISSON, Janine. *L'Homme Protestant*. Paris, Complexe, 1986.
- GASSE, Jean-Louis. *Le Traité de la Liberté du Chrétien de Martin Luther: Étude Comparative des deux Versions Allemande et Latine*. Paris, P.U.F., 1984.
- GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 2. ed. Paris, J. Vrin, 1983.
- GILSON, É. e BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 1988.
- GUILLERMOU, Alain. *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*. Paris, Du Seuil, 1960.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1990.
- HALE, J. R.. *La Europa del Renacimiento*. 7. ed. Madrid, Siglo Veintuno, 1986.

- HEGEL, G. W. F. *Lecciones Sobre la Filosofía de la Religión*. Madrid, Alianza Universidad. 3 vol. (vol. 1: 1984; vol. 2: 1987; vol. 3: 1987).
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía, III*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Leçons Sur la Philosophie de l'Histoire*. Paris, J. Vrin, 1967.
- IANNI, Octavio (org.) *Marx: Sociologia*. 6. ed. São Paulo, Ática, 1988.
- IGNACIO DE LOYOLA (San). *Autobiografía y Diario Espiritual*. Madrid, B.A.C., 1992.
- IGNACIO DE LOYOLA (San). *Obras Completas*. 4. ed. Madrid, B.A.C., 1982.
- INÁCIO DE LOYOLA (Santo). *Exercícios Espirituais*. São Paulo, Loyola, 1993.
- ISIDRO DE LA VIUDA, “De servo arbitrio’: Réplica de Lutero a Erasmo”, in: *Revista Agustiniana* (número dedicado a Lutero). Madrid, XXIV, p. 483-533, 1983.
- KASPER, Walter et KÜNG, Hans et alii. “Lutero ontem e Hoje”, in: *Concilium*. Petrópolis, 118, Vozes, 1976/8.
- LACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

- LANDIM FILHO, Raul. “Pode o ‘Cogito’ ser posto em questão?”, in:
Discurso. São Paulo, n. 24, 1994, p. 9-30.
- LEFORT, Claude. *As Formas da História*. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- LEUBA, Jean-Louis. “La actualité de la doctrine luthérienne des deux règnes”, in: *Archivio di Filosofia*. Padova, CEDAM, 1978, p. 173-187.
- LIMA VAZ, Henrique Carlos. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991.
- LIMA VAZ, Henrique Carlos. *Escritos de Filosofia*. São Paulo, Loyola, 1986.
- LIMA VAZ, Henrique Carlos. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo, Loyola, 1988.
- LIMA VAZ, Henrique Carlos. *Ontologia e História*. São Paulo, 2 Cidades, 1968.
- LINS, Ivan. *Erasmus, a Renascença e o Humanismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LOVY, René-Jacques. *Luther*. 3. ed. Paris, Quadrige/P.U.F., 1983.
- LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, Sinodal/Concórdia, 1987-1993. 4 vol.
- LUTERO, Martino. *Lieder e Prose*. Milano, Mondadori, 1983.

- LUTERO, Martino. *Scritti Religiosi*. Torino, U.T.E.T., 1986.
- LUTERO, Martino. *Scritti Sull'Educazione*. Treviso, Canova, 1972.
- LUTHER, Martin. *Les Grands Écrits Réformateurs*. Paris, Flammarion, 1992.
- LUTHER, Martin. "Du Serf Arbitre", in: *Oeuvres*. t. V, Genève, Labor et Fides, 1978.
- LUTHERS, Martin. *Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Weimar/Graz, Hermann Böhlau Nachfolger/Akademische Druck et Verlagsanstalt, 1966, (apenas os três primeiros volumes).
- MARQUES, Adhemar Martins et alii (seleção de textos). *História Moderna Através de Textos*. 2. ed. São Paulo, Contexto, 1990.
- MARQUES, Jordino. *Descartes e Sua Concepção de Homem*. São Paulo, Loyola, 1993.
- MARX, Karl. *Col. Pensadores* (Textos Escolhidos). 2ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo, Moraes, s.d.
- MARX, Karl e ENGELS, F. *Sobre a Religião*. Lisboa, Edições 70, 1976.
- MAZO HERNANDO, Martín, "La Libertad del Cristiano", in: *Revista Agustiniiana* (número especial). Madrid, XXIV, p. 573-601, 1983.
- MENDONÇA FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *A Invenção do Psicológico*. São Paulo, Escuta/Educ, 1992.

- METZGER, Wolfgang. (ed.) *Luther-Ausgabe*. Stuttgart, Calwer, 1983. 12 Bände.
- MICAELLI, Claudio. *Studi Sui Trattati Teologici di Boezio*. Napoli, M. D'Auria, 1988.
- MIEGGE, Mario et alii. *Protestantesimo e Capitalismo da Calvino a Weber: Contributi ad un Dibattito*. Torino, Claudiana, 1983.
- MONTANELLI, I., GERVASO, R. *L'Italia della Controriforma*. 30. ed., Milano, Rizzoli, 1983.
- NEVES, Flávio. "Santo Inácio de Loyola, suas 'Constituições' e sua gente", in: *Kriterion*. Belo Horizonte, 69, janeiro-dezembro, 1976, p. 146-164.
- OZMENT, Steven. "Eckart's mysticism and Luther's Protestantism", in: *The Thomist*. Washington, Vol. 42, n.2, April 1978, p. 259-280.
- PALAORO, Adroaldo. *A Experiência Espiritual de Santo Inácio e a Dinâmica Interna dos Exercícios*. São Paulo, Loyola, 1992.
- PANI, Giancarlo. "La relación entre Lutero y Agustín en la 'Römerbriefvorlesung'", in: *Revista Agustiniana* (número especial). Madrid, XXIV, 1983, p. 535-553.
- PARLAGRECO, Carlo. *DIZIONARIO PORTOGHESE-ITALIANO*. 6. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

- PEDRO DE RIBADENEYRA. *Vida de Ignacio de Loyola*. 3. ed. Madrid, Espasa-Calbe, 1967.
- PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Goulbenkian, 1983.
- PUECH, Henry-Charles (Org.) *Il Cristianesimo*. Bari, Laterza, 1988. 2 vol.
- RAPP, Francis. *L'Église et la Vie Religieuse en Occident à la Fin du Moyen Âge*. 4. ed. Paris, P.U.F. 1991.
- RASSAM, Joseph. *Tomás de Aquino*. Lisboa, Edições 70, 1980.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990. 3 volumes.
- RÓNAL, Paulo. *DICIONÁRIO FRANCÊS-PORTUGUÊS-FRANCÊS*. São Paulo, Nova Fronteira, 1989.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. São Paulo, Cortez, 1995.
- SCIEGIENNY, A. "De Pétrarque à Luther. Réflexions sur la vision du monde à la Renaissance", in: *Révue de Synthèse*. Paris, Albin Michel, Tome XCVI, 79-80, juillet-décembre 1975, p. 225-244.

- SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 19. ed. São Paulo, Cortez, 1993.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- STEGMANN, A. *Édits des Guerres de Religion*. Paris, J. Vrin, 1979.
- STAUFFER, Richard. *La Réforme (1517-1554)*. 3. ed. Paris, PUF, 1983.
- TAWNEY, R. H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- TEICHMAN, Jenny. "The Definition of Person", in: *Philosophy*. Cambridge, Vol. 60, n. 232, April 1985, p. 175-185.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª ed. Porto Alegre, Sulina, 1980. 11 volumes.
- TOURRAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- TÜCHLE, Germano et BOUMAN, C. A. *Nova História da Igreja*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983, Terceiro volume.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 3. ed. São Paulo, Pioneira, 1983.
- WEBER, Max. "As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo", in: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1963, p. 347-370.
- WOOLPERT, Rudolf Fischer. *LÉXICO DOS PAPAS*. Petrópolis, Vozes, 1991.