

**MEMÓRIAS  
DA  
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS  
DE  
LISBOA**

**CLASSE DE LETRAS**

---

**Acerca de algumas teorias filosóficas sobre o espírito**

MICHEL RENAUD

---



**ACADEMIA DAS CIÊNCIAS  
DE LISBOA**

LISBOA • 2024

*Título:* Acerca de algumas teorias filosóficas sobre o espírito

*Edição:* Academia das Ciências de Lisboa

*Data de edição:* 2024

*DOI:* <https://doi.org/10.58164/8tb9-1g28>

# Acerca de algumas teorias filosóficas sobre o espírito

MICHEL RENAUD

O espírito é um termo presente senão em todas as línguas, pelo menos no leque das línguas vivas ou mortas de que temos em geral conhecimento. Este vocábulo tem uma polissemia tal que, por exemplo, o tomo 8 de *Le trésor de la langue française – Dictionnaire de la langue du 19e et du 20e siècle* (de 1980) lhe reserva dezassete colunas de grande formato para abranger os seus mais variados usos. A apresentação à qual se destina esta comunicação, que não pode exceder o tempo que lhe é reservado, projecta manter-se globalmente, embora não exclusivamente, no campo da filosofia. Começar-se-á com uma breve introdução destinada a lembrar dados supostamente já conhecidos.

## 1. INTRODUÇÃO

Quando é que evocamos o espírito? Um dos sentidos importantes liga-se à avaliação espontânea da atmosfera de um grupo: por exemplo, numa família diremos que reina um excelente espírito entre irmãos e irmãs que gostam de se encontrar; um professor poderá reconhecer também que na sua turma reina um bom espírito, isto é, uma atmosfera agradavelmente participativa. Num outro uso habitual, falar-se-á do convívio com pessoas dotadas de espírito, com a sua ironia jocosa ou satírica. Mas neste sentido, ter espírito ainda não é ser espírito. Numa palavra, o sentido do termo espírito é multifacetado. Os seus usos primordiais ou metafóricos invadem a literatura, a poesia, a mitologia, a filosofia, a psicologia, a teologia e a espiritualidade, para não falar da neurologia e das ciências neuronais.

Além disso, deixaremos de lado os fenómenos pretendidamente reais com os quais videntes, cartomancias e espiritistas procuram ganhar a vida. Não se quer dizer que não existem raríssimos fenómenos de natureza parapsicológica, mas, aparentemente, a parapsicologia não ultrapassa actualmente o levantamento e a catalogação de situações cientificamente inexplicáveis até ao presente. Em meu

entender, o melhor teórico nesta matéria é Óscar Quevedo (1930–2019), Padre Jesuíta espanhol, naturalizado brasileiro, doutorado em teologia e em psicologia, que no Brasil dedicou a sua vida à análise de casos concretos e certificados que relevam da parapsicologia. Dos seus dezassete livros, os seus primeiros dois, intitutados *A face oculta da mente* ainda são os mais conhecidos.

Também outros usos não filosóficos não devem reter-nos aqui; por exemplo, a oposição entre o *espírito* e a *letra*, diz respeito à língua vernácula. Outros binómios muito antigos colocam-nos imediatamente no terreno da filosofia, da história das ideias: *espírito e matéria*, *natureza e espírito*, o *corpo* e o *espírito*. Por outro lado, na teologia de São Paulo encontramos a oposição entre *carne e espírito*, vida segundo a carne ou segundo o espírito, num sentido irreduzível à expressão dual *corpo e espírito*. E se abrimos um tratado de antropologia filosófica encontramos conceitos vizinhos e intimamente relacionados com o espírito, o que já complica a análise; o que é o espírito face à razão, à alma, à consciência e à autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) e mesmo mais radicalmente face ao conceito de pessoa? É sobre essas questões não transparentes que gostaria de me debruçar de modo muito sintético.

A primeira tarefa para quem investiga o sentido do termo espírito é a questão de sua etimologia. A esta respeito, verificamos um acordo pelo menos entre o latim, o grego antigo e o hebraico: espírito, nas línguas românicas, provém do latim, com o verbo *spirare*, *inspirare* e *expirare*; o ritmo da respiração está imediatamente posto em relação com a vida dos seres vivos, animais e humanos. Em grego, espírito, *pneuma*, provém da raiz *pne(w)*, que dá *pneô* soprar; em hebraico, do mesmo modo, é a *ruah*, substantivo feminino, que significa também em primeiro lugar o *sopro*, o *vento*, antes de conotar o que entendemos por espírito. Noutros termos, nessas três línguas, o espírito provém da metaforização de um termo cujo sentido primordial é físico, sopro e vento, como inspiração e expiração, sem as quais o ser vivo morre. Não é estranho, então, que o espírito tenha chegado a designar aquilo que torna vivo o ser vivo. Neste sentido, espírito e alma estão vizinhos e quase idênticos, para significar o princípio do qual o ser vivo recebe a vida e permanece nela. Esta observação permite compreender um problema de tradução de termos na Bíblia hebraica. Quando o Salmo 104:30 diz de Deus: “envias a tua *ruah* e eles [os vivos, animais e humanos] são criados”, alguns tradutores escrevem: “envias o teu sopro e eles são criados”, enquanto outros traduzem: “envias o teu espírito e eles são criados”. O mesmo pode afirmar-se

do Salmo 31:6: “nas tuas mãos, Senhor, entrego a minha *ruah*”, expressão que, segundo o *Evangelho de Lucas* (23:46) Cristo na cruz pronuncia antes de morrer o seu adeus: “nas tuas mãos, Senhor, entrego to pneuma mou, o meu espírito”, no duplo sentido de entrega da sua vida física (o último sopro) e da toda a sua alma, de toda a sua vida.

Estas observações de natureza etimológica explicam uma das dificuldades que temos, ainda hoje, para compreender o espírito. Viremo-nos para a palavra *corpo*. É fácil compreender que o corpo evoca, em primeiro lugar, o corpo humano. Mas o corpo é sujeito a múltiplas metaforizações: os corpos da nação, um corpo de exército, o corpo de um artigo a ler, o corpo fenomenológico em filosofia, ou na Igreja cristã, o corpo eucarístico, o corpo ressuscitado, o corpo místico. Em todos estes usos metafóricos do termo, o sentido biológico do corpo humano, exteriormente bem conhecido, ajuda a desvendar o sentido das suas várias metaforizações. Mas com o espírito, não é tão fácil, porque o sopro não se vê; tudo se passa como se o sentido de base do termo espírito não se pudesse compreender senão pelos seus efeitos: o sopro não se vê, o vento não se vê senão pela sua força capaz de desenraizar árvores e tectos de habitações. Será, portanto, mais difícil compreender o sentido do espírito na medida em que o seu primeiro referente é algo de quase invisível e, em geral, somente apreensível pelos seus efeitos.

## 2. O NOÛS GREGO E O ESPÍRITO BÍBLICO.

Na aurora da civilização grega o conceito de espírito não ocupa um lugar central na compreensão do ser humano. Ainda, que pré-socráticos, como Anaxágoras de Clazômenos na Jónia (500 a.C.– 428 a.C.), tenham compreendido o *pneuma* como um princípio omnipresente, diremos que a sua natureza estava próxima da matéria, numa espécie de indistinção entre o mental e o material. De modo geral, o sentido material do *pneuma* como sopro levará tempo para se tornar um conceito filosófico de primeira importância. Em Platão, é o conceito do *noûs*, o pensamento, a razão, que predomina quando se trata de analisar as partes do ser humano. Na verdade, o que se considera como o dualismo platónico — o corpo e a alma, forma do corpo — não traduz exhaustivamente o pensamento de Platão, porque existe nele também uma divisão tripartida do ser humano, a razão, no outro extremo as pulsões sensíveis e entre estes o *thumos*, energia, força dinâmica ou ímpeto do coração, o que se poderia traduzir como energia do desejo

devendo estar ao serviço da razão. Contudo, nesta tricotomia platónica, não intervem o pneuma. Aristóteles dará ao espírito uma função mais importante, mas não se pode afirmar que nele o pneuma seja um dos princípios fundamentais da inteligibilidade da alma especificamente humana.

Em contrapartida, na mesma época o antigo Israel já atribuía um lugar ao espírito, a partir do espírito de Deus. Já no segundo versículo do Génesis, primeiro livro da Bíblia (cuja última redacção é posterior ao ano 520 a. C. e à reconstrução do Templo de Jerusalém após o regresso do exílio a Babilónia), narra que antes da criação do mundo o sopro de Deus (*ruah Elohim*) “planava na superfície das águas”: o versículo 30 desta narrativa mítica da criação fala também de “todo aquilo que tem sopro de vida”. Nos profetas, e principalmente em Ezequiel, “o Espírito de Deus será cada vez mais apresentado como o princípio divino que dá a vida, sendo identificado com a Sabedoria”<sup>1</sup>. Mais tarde, nos últimos dois séculos antes de Cristo, os textos do mosteiro de Qumran falam da presença de dois espíritos, “um espírito bom — ou Luz — e um espírito mau — ou Trevas — sendo os dois criados por Deus e a ele submetidos”. Por outro lado, reina uma ambiguidade relativamente à dimensão pessoal do espírito. O espírito age como um princípio em Deus, mas não se identifica com a própria pessoa divina. Do mesmo modo, os dois espíritos no homem, luz e trevas, parecem agir como forças, como se a sua personificação ficasse na sombra.

Este breve comentário mostra que a filosofia grega não privilegiou a teoria do espírito, mas começou por centrar-se na função do *noûs*, *razão* e *pensamento*, assim como da *alma-psuquê*, para pensar a identidade do ser humano. Será preciso esperar pelo aparecimento dos primeiros filósofos cristãos — entre os quais Justino — para que o espírito se torne um conceito filosófico por assim dizer operacional. Esta afirmação interessa-nos na medida em que um dos objectivos desta comunicação reside na clarificação das relações entre os conceitos de espírito e de pessoa.

### 3. O ESPÍRITO COMO ESTRUTURA RELACIONAL.

Entre todas as manifestações do espírito a primeira que merece ser retida é a sua estrutura relacional. Demos exemplos simples; apenas um ser inteligente

---

<sup>1</sup> Bolgiani, F., *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, Tomo 1, Paris, Cerf, 1990, p. 865.

pode compreender que o seu parceiro de diálogo é inteligente. Do mesmo modo, é preciso já ter uma abertura à música, por exemplo, à música clássica, para reconhecer a qualidade de uma obra que se ouve pela primeira vez. É verdade, todavia, que no campo da estética e da arte, é preciso ter tido previamente uma educação do gosto para poder adequadamente apreciar a qualidade de uma obra não correspondendo ao estilo da época. A este respeito, os contemporâneos de Vincent Van Gogh não souberam apreciar no seu justo valor a pintura do mestre, porque o seu gosto ainda não estava educado para este novo estilo. Podemos avançar um último exemplo: para uma pessoa cujo agir é quase permanentemente guiado pelo egoísmo, um ser ético aparece como uma pessoa ou ingénuo ou incapaz de viver de modo inteligente. Noutros termos, é preciso ter uma abertura aos valores éticos ou, pelo menos, uma predisposição a seu respeito para reconhecer a sua presença no agir dos outros. Deste modo, podemos afirmar que só o espírito pode conhecer e reconhecer o espírito nos outros. Do ponto de vista do relacionamento humano esta estrutura relacional do espírito torna-se causa de sofrimento quando vemos, nos outros, a ausência parcial ou total dos valores que, para o nosso espírito, são considerados como fundamentais no bom relacionamento humano. O génio não é reconhecido como tal senão por alguém que está predisposto para os valores aos quais o génio dá uma determinada forma de excelência. Estas observações ilustram o adágio “o espírito é para o espírito”, mas ainda não avançam muito na compreensão da estrutura relacional do espírito. Numa palavra, o que é o espírito?

Queria procurar na filosofia de Hegel elementos fundamentais para esta definição, sem que seja necessário fazer nossos todos os meandros do seu sistema. Com efeito, a sua *Fenomenologia do espírito* (de 1807) e a sua última grande publicação em 1830, um ano antes de morrer, da terceira versão da sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, é susceptível de fazer progredir a nossa compreensão do espírito. Para este efeito vale a pena descrever de modo sintético o itinerário desta última obra.

Consultemos a *Enciclopédia das ciências Filosóficas* (1830) no seu § 381: “Para nós, o espírito tem a natureza como a sua *pressuposição*, de que ele é a verdade, e deste modo o [elemento] *absolutamente primeiro*. Nesta verdade, a natureza desapareceu, e o espírito tem-se produzido como a Ideia, que chegou ao seu ser-para-si, [Ideia] cujo *objecto*, assim como o *sujeito*, é o conceito. Esta

identidade é *absoluta negatividade*, porque se, na natureza, o conceito tem a sua objectividade exterior comprida, esta exteriorização-desapropriante [Entäusserung] é subsumida [=superada, aufgehoben], e, nesta, ele tornou-se, para si [próprio], idêntico a si [próprio]. Ele é, ao mesmo tempo, por conseguinte, esta identidade somente enquanto acto de voltar [a si próprio] a partir da natureza” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, Hamburg, Félix Meiner, 1959, p.381 – tradução nossa).

Levaria muito tempo para explicar em pormenor o teor desta definição. Apesar de tudo, queria lembrar apenas alguns pontos da filosofia hegeliana para nos aproximar desta compreensão. Mas a minha intenção primordial é, mais do que a ortodoxia hegeliana, apresentar o elemento conclusivo deste desvio por Hegel: o espírito para nós consiste em realizar-se enquanto tal e, para este efeito, passar pela mediação de outro que si próprio.

Hegel procura sistematizar toda a compreensão filosófica num círculo especulativo cujo fim deve ou deveria justificar o seu princípio. Para esta reflexão, o ponto de partida do sistema não pode ser senão uma afirmação global e única, mas ainda indeterminada: tudo é ser; com efeito, dado que não conhecemos nada no princípio, não podemos recorrer a outra categoria senão ao ser. Mas o que dizemos ao afirmar que “tudo é ser”? A resposta é simples: nada; com efeito, sem outras categorias mentais, a progressão fixa-se no nada. Contudo, o nada provém do ser, portanto não é um nada puro, mas um nada que incorpora ao mesmo tempo o ser. Deste modo, o movimento de vai e vem entre o ser e o nada deve ser retido como sendo o *devenir*: o devir vai então afectar todo o progresso da dialéctica; neste sentido, o devir é o conceito que permite pensar todas as formas de evolução, desde todo o movimento da formação das categorias conceptuais, passando em seguida pela evolução do real material até à evolução da própria história humana.

Esta realização do real dá então origem às três partes do sistema global: o pensamento, o qual constitui a lógica metafísica; em segundo lugar, a realidade natural, sucessivamente material e orgânica, e, em terceiro lugar, o espírito, que se abre com a aparecimento da consciência e da consciência de si humana.

A primeira parte consiste, portanto, numa lógica de tipo metafísico, que procura desvendar todo o movimento dos conceitos, os quais são, por assim dizer, os instrumentos especulativos graças aos quais vamos conhecer a realidade, o

real. Neste percurso é fundamental o conceito de *negação* e de *negatividade*. Para clarificar a negação e a negatividade, podemos recorrer a uma metáfora não hegeliana: o facto de andar a pé implica *abandonar*, isto é negar cada passo; mas este abandono é precisamente aquilo que permite *realizar* o progresso da marcha; do mesmo modo, é preciso abandonar a infância para poder crescer e *realizar* o caminho da nossa humanização. É neste sentido que a *negação* é o momento introdutório da *realização* de cada passo no movimento dialéctico. A negatividade do espírito exprime o movimento pelo qual todo o pensamento e toda a realidade natural (material e biológica) são assumidos, compreendidos e realizados no e pelo espírito humano. O espírito humano tem então o seu itinerário graças ao qual se desvenda e se desdobra o ser humano no seu agir multifacetado. Deste modo, para Hegel, a melhor definição do ser humano é *ser um espírito finito*.

Enquanto finito ele tem o seu caminho, desde o nascimento até à sua morte, pela realização de uma sociedade justa, pela vivência ética do agir e pela organização política da sociedade nacional e internacional. Estas esferas, chamadas respectivamente espírito subjectivo e espírito objectivo, devem levar até à compreensão total do cognoscível, dando acesso ao espírito absoluto. Não iremos falar aqui da dialéctica do espírito absoluto, em geral bem conhecida nos seus três momentos, respectivamente filosofia da arte, da religião e do espírito absoluto. Que cada momento incorpore uma forma concreta de negatividade significa que cada um deles, espírito subjectivo e espírito objectivo pressupõe, por um lado, a superação dos momentos anteriores — mediante a famosa *Aufhebung* hegeliana, como dupla negação — e, por outro, a sua futura integração no momento dialéctico ulterior. O espírito absoluto, que inclui a finitude humana e a absolutidade divina, constitui o momento em que todo o real foi compreendido pela razão e, reciprocamente, o momento em que a razão conseguiu dar sentido a tudo aquilo que parecia escapar ao ser racional.

Após Hegel, o ponto comum da toda a filosofia pós-hegeliana é a rejeição desta compreensão racional do absoluto. Mas isso não impede que percursos parciais da sua dialéctica sejam considerados ainda plenamente actuais. Do ponto de vista da teoria do espírito, o benefício que esta teoria nos oferece é o facto de ter compreendido que a identidade do espírito se ganha pela sua relação com aquilo que ele não é. O espírito deve por assim dizer sair de si próprio e conquistar a sua identidade mediante a relação que instaura com o que, à partida, ele

não é. Todavia não se pode esquecer que esta realização é dinâmica. Para nós, espíritos finitos, é pela nossa realização no mundo da cultura, com as suas múltiplas e variadíssimas ramificações, que o espírito ganha a sua realidade efectiva, na terminologia de Hegel, a sua *Wirklichkeit*.

O essencial, em nosso entender, consiste em perceber que a identidade do espírito implica a presença de uma mediação por algo que não seja ele e com o qual se instaura uma relação de reciprocidade, mediante a qual se realiza a sua existência enquanto espírito. A negatividade do espírito é, portanto, a expressão da necessidade que o espírito tem de se realizar em vista a conquistar a sua identidade.

Este dado é, na verdade, analisado de múltiplas maneiras nas análises da fenomenologia contemporânea quando se trata de descrever a intersubjectividade humana. Sabe-se que esta abrange múltiplas formas de relação, desde o respeito com o qual tratamos as desconhecidas até às formas mais estreitas de convívio com outras pessoas. A verdadeira amizade e o verdadeiro amor constituem deste modo relações de nível espiritual nas quais a identidade existencial de cada um passa pela relação que vive com o outro na sua diferença. Tudo se passa como se cada um de nós não pudesse pensar a sua identidade interior e exterior sem aquilo que dá e recebe dos outros, conhecidos ou desconhecidos, vivos ou mortos. O espírito está então presente enquanto consciência reflexiva desta dependência dos outros que, dir-se-á, fazem parte de nós. Este caso é apenas um entre muitos que ilustram a nossa dependência relativamente àquilo que constitui a nossa própria identidade.

#### 4. O ESPÍRITO, A PESSOA E A ALMA.

O existencialismo do século XX, cujos primórdios se encontram em Heidegger, e sobretudo em Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel, reflectiu sobre a pessoa de modo inovador. Julgo que, nesta perspectiva, a questão do espírito não foi o pilar da sua reflexão sobre a existência humana. E podemos interrogar-nos sobre a melhor definição da pessoa. O que é a pessoa? A resposta aristotélica é bem conhecida: a pessoa é um animal racional. E, saltando os séculos, com Boécio (Anícius Mânlius Torquatus Severinus Boethius — nascido no ano 480 em Roma e tendo morrido em Pavia no ano 524) dispomos da definição que atravessou mais de um milénio, e perdurou no neotomismo: a pessoa é uma “substância individual de natureza racional”, o que repete com dois substantivos

suplementares a definição aristotélica. Contudo, uma viragem importante surgiu com a filosofia prática de Kant: a pessoa é uma “finalidade em si”, por oposição a todos os objectos, os quais nunca têm a finalidade em si mesmos, mas para outra coisa. Ora, o ser que tem e é a sua finalidade em si, nunca pode ser instrumentalizado. Entre parênteses, verificamos que, nos trabalhos da Bioética, é esta definição de Kant que ainda hoje serve de fundamento último dos pareceres emitidos, o que se opõe a todas as formas de escravatura e de instrumentalização da pessoa.

Em 1990, no seu livro *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur articula toda a sua investigação sobre os aspectos da definição da pessoa humana: esta é um ser capaz de linguagem reflexiva, capaz de agir, capaz de se narrar e de se responsabilizar. O termo capaz, na sua quadrupla enunciação, culmina na dimensão ética, a qual corresponde ao processo da autorealização. É esta autorealização que confere à pessoa a sua identidade. Na última parte do livro, que retoma esta definição do ponto de vista de uma ontologia, Ricoeur analisa o conjunto dos dois conceitos privilegiados para definir a pessoa: esta é uma “ser conjuntamente agente e sofrente”.

Nesta definição notamos dois traços; em primeiro lugar não se fala do espírito, embora este esteja implicitamente suposto presente; em segundo lugar, está ausente também o conceito de alma. A este propósito, nota-se que na filosofia contemporânea, nomeadamente na fenomenologia, o conceito de alma não inter-vém enquanto conceito central. Dado que a fenomenologia acentua a autoconsciência ou consciência reflexiva de si, coextensiva com o corpo próprio, o binómio corpo — alma quase desaparece. Na verdade, como todos os humanos, os filósofos ouvem falar da alma apenas quando assistem a um funeral, rezando pela alma do defunto. Em meu entender, o conceito de *alma humana* podia e deveria ser reinterpretado: é primordialmente, e talvez exclusivamente para a fé e na teologia que ganha o seu sentido, mas um sentido importante: a alma designa a totalidade do ser humano, na sua unidade com o corpo, mas desta vez, unidade enquanto referida ao Deus criador e provindo dele. Noutros termos, a alma é a dimensão relacional que o ser humano recebe de Deus. Que o ser humano seja, para ele próprio, uma alma corresponde, do ponto de vista de Deus, ao facto de ser criador. A alma, do ponto de vista da fé, identifica o ser humano como criatura divina. Deste modo a dimensão correspondente à alma é o Deus no seu acto

criador, acto que não se restringe ao nascimento do ser humano, mas que é coextensivo a toda a sua vida. Por isso, diria que o conceito de alma deixou de ter o seu sítio na filosofia, mas pode e deve ser reinterpretado teologicamente. Esta observação deixa de lado os usos metafóricos da alma, como acontece quer na poesia e, na literatura, quer na dialéctica ética da “bela alma” em Hegel e Sartre.

Deixando então de lado o conceito de alma, a nossa atenção vira-se para a relação entre a pessoa e o espírito. Aqui uma observação de Paul Ricoeur, no princípio de um breve artigo intitulado *De l'Esprit*, merece a nossa atenção. Ricoeur recomenda, para uma melhor compreensão do espírito, partir não do substantivo espírito, mas do adjectivo *espiritual*. “O Espírito é *presentido conjuntamente como uno, único, unificante, e como força de dispersão em manifestações e figuras irredutivelmente múltiplas. (...) Mas a cada um [destes níveis] o Espírito deixa-se de novo apreender na unidade do seu acto além e aquém das múltiplas figuras nas quais se desdobra e se envolve*”. Desta citação sublinho a expressão: “na unidade do seu acto”. Logo a seguir, com efeito, Ricoeur descreve os momentos principais deste acto: actos do conhecer e do agir. Da reflexão deste tão brilhante filósofo retenho que o Espírito é a *actividade* pela qual a pessoa se *realiza* mediante o ritmo da conquista da sua unidade na e mediante a dispersão das figuras que, na sua totalidade, exprimem a existência humana. Esta *realização* do espírito abrange a aprendizagem elementar até às vivências nas múltiplas comunidades culturais, sociais e políticas e religiosas nas quais se configura o nosso viver em conjunto, tão bem analisado, entre outros, por Annah Arendt. Numa palavra, o *Espírito* define-se pelo movimento da autorealização da pessoa e dos grupos nos quais a pessoa está inserida.

Uma reciprocidade aparece então entre os conceitos de pessoa e de espírito. A actividade de uma pessoa pertence sempre, com os seus variados graus, à sua realização “espiritual”. Mas aqui, é preciso não reduzir o espírito à espiritualidade. Tal como sublinha Paul Ricoeur também, o espiritualismo desencarnado é “a armadilha posta a uma meditação sobre o espírito”! De todo o modo, não há espírito senão na actividade de autorealização da pessoa. E não há pessoa sem a exigência de uma realização de estilo espiritual, sendo o termo espiritual inclusivo do corpo e da vivência afectiva.

Um caso merece, todavia, uma atenção ética: será que as pessoas portadoras de diminuição mental, de perda ou de ausência das suas capacidades de

autorealização, perdem o seu estatuto pessoal? Aqui, é preciso manter sem transigir que a autorealização dessas pessoas passa pela assistência, pelo apoio de outros, familiares e cuidadores. A irreduzível dignidade da pessoa humana exige, com efeito, o respeito e a promoção de pessoas carentes de saúde mental, de respeito e de afecto. Aliás, o conceito de intersubjectividade faz compreender que a autorealização de cada pessoa nunca é solitária ou solipsista, mas vivida sempre no seio de uma comunidade. A atenção a esta dimensão de apoio aos mais frágeis está no coração do discurso da ética e da bioética actuais.

### 5. A POSSIBILIDADE DE UMA ONTOLOGIA DO ESPÍRITO.

As últimas três partes da minha reflexão serão reduzidas ao mínimo, e por isso terão um carácter meramente informativo. Após termos mostrado que o conceito de espírito implica a unidade de uma autorealização pela integração das fases de um percurso vital, levanta-se a questão de saber se é possível falar, não apenas do espírito enquanto dinamismo, mas do *ser do espírito*. Ora, a expressão *L'Être et l'Esprit*, é o título que Claude Bruaire (1932–1986), brilhante professor de metafísica na Universidade da Sorbonne, deu ao seu último livro<sup>2</sup>. Filósofo explicitamente católico, faz parte da escola francesa e francófona do idealismo alemão dos anos setenta e oitenta, com nomes como Gaston Fessard, Albert Chappelle e Xavier Tilliette. O livro citado de Bruaire, o penúltimo de uma série de dez, afirma-se, em meu entender, como um dos raros livros contemporâneos dedicados a uma ontologia do espírito.

Deste livro queria fixar apenas um elemento, nomeadamente a ideia do dom. O ser humano é dado a si próprio, não foi *causa sui*. Esta afirmação pode parecer banal, mas as conclusões que Bruaire tira dela são mais importantes. A procriação humana *permite* o aparecimento do espírito, mas não gera o espírito; deste modo, o ser do espírito é de uma outra essência que não o corpo físico, embora a sua sede seja o corpo. Na sua invisibilidade o espírito tem as suas potencialidades que lhe vêm de um dom, dom invisível, mas real. É assim que está presente “o *ser de espírito, em potência de manifestação e de autonomia de si*” (p. 36).

A maneira como Bruaire fala do espírito lembra aquilo que dissemos da pessoa, como se partisse da ideia hegeliana que compreende a pessoa como espírito finito. Mas Bruaire destaca-se nitidamente Hegel pela afirmação de uma filosofia

---

<sup>2</sup> Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 1983.

do dom. Naquilo que tem de mais precioso a pessoa humana não é o seu próprio autor; se recebeu a vida física, esta é também uma vida que recebeu as potencialidades do espírito. Ora, este não é dado pelos pais, mas, irá concluir Bruaire, vem de uma liberdade divina que deu ao ser humano a sua liberdade. Notemos que, no seu texto *De l'esprit*, texto ulterior ao livro de Bruaire, Ricoeur também chegou a tratar da relação entre a vida do espírito e o amor, nas suas várias formas de *eros*, *filia* e *agapê*, assim como da dialéctica entre justiça e amor.

## 6. A PESSOA DO ESPÍRITO SANTO SEGUNDO A TEOLOGIA CRISTÃ.

Não farei senão assinalar a particularidade da teologia cristã na sua compreensão do Espírito Santo, dado que esta problemática escapa à orientação filossófica da presente análise. Todavia, uma questão merece ser apresentada. Segundo a fé cristã a Trindade divina significa que nela há três pessoas, o Pai celeste, o Filho em Deus e o Espírito Santo, isto é, três pessoas (*hypostaseis*) na única substância (*ousia*) divina. Classicamente o Espírito Santo é compreendido como a reciprocidade do Amor entre o Pai e o Filho. Mas como é que o amor que reina entre o Pai e o Filho em Deus pode também ser chamado Pessoa? No nosso mundo terrestre, quando em comunidades humanas grandes ou pequenas reina um bom espírito, não nos vem à cabeça considerar que este espírito constitui uma pessoa diferente e suplementar relativamente aos membros das respectivas comunidades. Será a situação diferente em Deus, na medida em que o Amor intrínseco na relação do Pai e do Filho é também uma Pessoa divina? Se se afirmasse que este amor divino é *pessoal*, mas não pessoa, estaríamos espontaneamente de acordo, na base da aplicação a Deus daquilo que acontece no amor humano. De onde vem a compreensão teológica do Espírito divino como Pessoa diferente do Pai e do Filho divinos?

A resposta a esta questão deveria em primeiro lugar perscrutar os textos do Novo Testamento que falam do Santo Espírito. Já sabemos que são principalmente o Evangelho de São João, as Cartas de São Paulo, assim como textos de São Lucas e São Mateus que falam explicitamente do Espírito Santo. Todavia, foi apenas em 375 que a divindade do Espírito divino foi universalmente aprovada; em 381 foi proclamada no Concílio de Constantinopla, graças a Basílio de Cesária, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa; são eles que fizeram triunfar a divindade pessoal do Espírito Santo.

Tertuliano (160–220) foi o primeiro a utilizar o termo *Trinitas* em latim. Por outro lado, nunca a fé cristã falou de um triteísmo, ainda que tenha sido no 4.º século que os Padres da Igreja tenham aceitado a divindade pessoal do Espírito Santo. Este problema colocou-se tardiamente, porque se tratava de traduzir em categorias filosóficas gregas a terminologia do Novo Testamento.

Contudo este resultado final da personalidade do Espírito Santo poderia ter a sua justificação à luz da psicologia actual. É o que manifesta um texto de um excelente filósofo e teólogo da Idade Média, Michel Corbin. Num dos seus escritos de espiritualidade, ele tem palavras muito esclarecedoras. Ele interroga-se sobre as relações entre o amor de Deus para o ser humano e o nosso amor para os nossos irmãos, isto é para os outros seres humanos. Ele mostra que o verdadeiro amor exige mais do que uma relação dual. *“Uma relação apenas a dois é a perversão certa, o prémio ao narcisismo que muda o amor pelo próximo no seu contrário: um domina e possui, o outro é possuído, dominado; não há alteridade, mas fusão mortífera; nenhum sai verdadeiramente de si próprio. A consequência é evidente: não posso amar o meu irmão “como eu” se não há um Terceiro entre nós: o Pai [divino] de que ele e eu somos os filhos. Para amar-se como irmãos, é preciso acreditar no Pai. Do mesmo modo, não posso amar Deus mais do que a mim se não há entre nós um Terceiro: o irmão que me faz saber que não sou o centro do mundo, e que Deus é “maior do que tudo” (João, 10:29). Para ficar encantado que Deus seja Pai, fonte de todos os bens, é preciso ter irmãos com os quais se pode partilhar esta jubilação».*

À luz desta verdade de natureza ética, psicológica e ontológica, percebemos que é não apenas compreensível, mas por assim dizer necessário que a plenitude da existência de Deus não constitua uma simples dualidade, mas uma Trindade pessoal, na qual o Espírito Santo ocupe o lugar do Terceiro na relação dual entre o Pai e o Filho. Aliás, é aquilo que os Evangelistas e São Paulo compreenderam espontaneamente: invocar o Espírito Santo na oração não é apenas dirigir-se ao clima de amor entre o Pai e o Filho, mas pôr-se em relação com uma Pessoa, sem que, repitamo-lo, se caia num triteísmo. Em Deus, o Espírito é, deste modo, a pessoa que ocupa o lugar do Terceiro no exemplo acima apresentado. Contudo, será mais correcto exprimir o mesmo de modo inverso: do ponto de vista da teologia, é o Espírito Santo que tem a função de divinizar os membros da Igreja, assim como de toda a comunidade humana. O corolário do mistério da Trindade induz então a esperança que anima toda a vida cristã: o dom de ser, em

comunidade, incorporado no mistério de Deus mediante o Amor do Pai e do Filho, no qual o Espírito Santo nos congrega.

### 7. A POSSIBILIDADE DE UM NOVO DEBATE SOBRE O ESPÍRITO.

A conclusão da presente reflexão não fará senão operar uma viragem de 180 graus relativamente ao conjunto das considerações apresentadas. Contudo, a complexidade desta viragem é tal que exigiria, como dizia Platão, uma outra navegação. Não se fará senão evocar o problema, para mostrar a sua inevitabilidade. Quando as ciências humanas e a filosofia falam da razão e do espírito, não será que se esquecem das respectivas condições de possibilidade? No fim de contas, o pensamento supõe neurónios e uma mente que se apoia nas capacidades cerebrais de cada sujeito. Como então compreender a situação de dependência na qual o pensamento se situa face às suas condições de possibilidade neuronais? Esta objecção, particularmente sensível na problemática do espírito humano, volta regularmente, incidindo nos resultados de quase todas as ciências humanas e não especificamente nos da investigação filosófica.

Não será aqui o lugar adequado ao tratamento desta questão. Sabe-se que ela, está no centro do diálogo que recebeu o nome de *Mind-Body Problem*. Do ponto de vista filosófico, esta discussão deu origem, entre outros, ao livro de Paul Ricoeur e de Jean-Pierre Changeux, *A natureza e a regra. Aquilo que nos faz pensar* (1998). Limitar-me-ei a repetir apenas o âmago da resposta de Paul Ricoeur, numa frase que, no centro do debate e na perspectiva filosófica, constitui a célula metódica da resposta filosófica: as células neuronais não pensam, mas sou eu que penso com as células neuronais. Efectivamente a nossa identidade requer o trabalho das células neuronais, mas estas não têm nenhuma identidade, somente funcionam, devidamente ou não. Noutros termos, o regime do espírito humano trabalha necessariamente com células neuronais, mas é apenas com o trabalho do espírito que adquirimos a nossa identidade pessoal.

COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS  
NA SESSÃO DE 9 DE NOVEMBRO DE 2023

COMUNICAÇÃO RECEBIDA A 9 DE FEVEREIRO DE 2024

\* A presente comunicação não segue a grafia do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.