

# A noção de ordem no espaço das Ordens e Congregações

José Augusto Mourão OP\*

*Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble,  
et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité.  
Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.*

BLAISE PASCAL<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Pensées*, section 12.

*Deram origem a cosmogonias complexas, a geografias 'mentais' intensas e diversificadas, cujos factos não podem ser ditos em narrativas, nem expressos em sequências de causa-efeito. Objectos de linguagem não metafóricos, nem lógicos porque inverosímeis, e não obedecendo ao princípio de não-contradição.*

M. G. LLANSOL<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *O Senhor de Herbais*, Lisboa, Relógio D'Água, 2002, p. 127.

Um nominalismo extremo ganhou os espíritos, anulando qualquer hipótese de universalismo e afastando a argumentação da realidade. Para M. Beuchot<sup>3</sup>, apenas a analogia vem dotada da virtude da proporção que lhe permite equilibrar dois extremos: o univocismo dos literalistas e o equivocismo dos contextualistas ou alegoristas. A atitude analogista permite o uso da alegoria sem todavia destruir a literalidade e, paralelamente, permite utilizar a metáfora sem abafar a metonímia. A utilização da metonímia permite captar aquilo que é universal e necessário: enquanto passagem de um elemento a um conjunto e passagem dos efeitos às causas. Uma evidente afinidade liga tudo aquilo a que chamamos Ordens. Por razões analógicas, mais do que lógicas. Reconhecemos as Escolas como reconhecemos as famílias de frases cognitivas. O que entretanto acontece entre as Escolas (e as Ordens) é que se fraseia de modos diferentes. O facto de o nível individual ser um nível essencial não suprime a evidência que não há corpo solitário. «Pensar é o comum» (Heraclito). O que não significa que não nos devamos singularizar através de insígnias, atitu-

<sup>3</sup> Beuchot, «Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano», *Contrastes* (2004) 322.

---

\* Professor da Universidade Nova de Lisboa; Presidente do Instituto São Tomás de Aquino; co-Director do *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*.

des, sanções, carismas, jogos de linguagem e formas de vida específicas. Cada Ordem reivindica uma singularidade, não admitindo ser catalogada a partir da catalogação das virtudes que dão a cada uma o seu perfil, a sua gravidez formal.

Relativamente às Ordens e Congregações laicas, que critérios adoptar para as reconhecer como tais? Critérios nominalistas? Como reconhecê-las? Pelo horizonte de expectativa? Pelo singular de cada uma? E que ritmo marca uma Ordem em relação a outra? Seria possível traçar o retrato robô de uma Ordem? Onde situar a diferença (o carisma) que as define umas em relações às outras? A partir do que professam e do que fazem? E nas Ordens e Congregações religiosas: a partir das funções, já que os votos são comuns a todas elas?

### Ordem no discurso

<sup>4</sup> Greimas e Courtès, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette (1979, 263).

Para Greimas e Courtès<sup>4</sup>, o sentido do conceito epistemológico de ordem é o de uma sequência regular de termos que só pode ser afinado através de uma sequência de interdefinições sucessivas. Para a semiótica esse conceito designa a regularidade de presença ou de aparição de um fenómeno no interior de uma cadeia de fenómenos não definidos. A ordem aparece, pois, como o princípio explicativo da organização, sintáctica e semântica de qualquer discurso. Por outro lado, para que uma regularidade possa ser identificada na cadeia discursiva, o fenómeno recorrente tem de se apresentar, de um certo modo, como descontínuo e manifestar, em relação aos termos vizinhos uma relação assimétrica e transitiva. A apreensão do ritmo pressupõe não só a regularidade de aparição dum mesmo fenómeno, como também a presença de pelo menos dois termos distintos, situados numa 'ordem' de sucessão não reversível relativamente ao outro. É nesse sentido que se fala da *ordem das palavras* (na frase).

O dicionário é um género discursivo que compreende um engenho significante e um dispositivo semântico. A ordem dos vocábulos depende do arbitrário do alfabeto, enquanto o plano do sentido é definido pela relação «elástica» entre deno-

minações e definições. Note-se que a disposição paradigmática e descontínua evita uma apresentação sistemática e um tom definitivo. As diversas vozes que os diversos autores e as diversas entradas nos fazem ouvir, com a sua força fragmentária não significam a renúncia a uma cartografia de uma totalidade. Um dicionário, graças ao seu sistema de reenvios, por sinonímia, que podemos sempre ampliar, torna-se deste modo uma enciclopédia racional, única pela polifonia das suas vozes. A ordem alfabética, semanticamente imotivada e variável para cada tradução, neutraliza as classificações globais. É um filtro «contra natura» que rompe com as pretensões ontológicas e acentua a ordem empírica e não lógica do saber. Em suma, qualquer dicionário é um artefacto cultural com uma utilidade social: responde não apenas a um arquivamento da memória, a uma sincronização, em que cada «ordem» se reconhece e se sintetiza, mas também a um horizonte de expectativa (*protenções*) em que cada «ordem» se projecta e se diacroniza.

Existe uma ordem do discurso:

Nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois; qu'on veille depuis longtemps sur son apparition; qu'une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme; et que s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 9.

As linguagens são instrumentos do narcisismo de grupo. O seu uso serve sobretudo a formação do corpo de grupo que comunica. Os grupos, as tribos e as ordens são entidades de auto-celebração, auto-elogio. Há procedimentos de controlo e de delimitação do discurso internos e externos e que actuam como princípios de classificação, de ordenamento, de distribuição ou que actuam como sistemas de exclusão. A uniformização alfabética, a que Sylvain Auroux chamou gramatização, produz também aquilo que ele analisa como verdadeiros linguicídios, liquidações de idiomas. Para podermos falar uns com os outros é necessário um horizonte sincrónico da língua, como Saussure ensinou. Uma língua é um processo de individualização colectiva, de natureza metaestável. A diacronia é um

desequilíbrio e a sincronia um equilíbrio. Sem um terreno sincrónico de troca não há interlocução possível. Husserl sublinha a importância da função *comunicativa* do discurso. A figura da intersubjectividade articula-se na ideia do discurso como comunicação compreensiva mas sensível. A vida comunitária é aliás reinterpretada, como lembra Parret na sua leitura de Husserl, «como a vida histórica duma tradição e duma transmissão cultural intersubjectiva»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> H. Parret, «Présences», in NAS 76, 77, 78 (2001) PULIM, p. 109.

## Ordem na leitura

Há uma ordem na leitura. Na Idade Média o termo ordem usa-se pelo menos com dois significados. O primeiro é o que outorga ao indivíduo uma posição; é, portanto, um princípio de classificação. Neste sentido, uma ordem é um conjunto de indivíduos, um corpo privilegiado, isolado do resto, investido de responsabilidades particulares e que manifesta aos olhos dos outros a sua coesão, a sua superioridade, a sua dignidade pela categoria. Assim se fala da ordem dos guerreiros, por exemplo. A segunda acepção de ordem é a «missão de conservar»<sup>7</sup>. É este significado que utiliza S. Agostinho em *De Ordine*. É assim que denomina o caminho para Deus.

<sup>7</sup> Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, p. 115.

A reintrodução da ordem ternária na Idade Média deve-se à obra de Dionísio o Areopagita (em particular o *Da hierarquia sagrada* e o *Da Hierarquia eclesiástica*) que em resumo diz o seguinte: hierarquia quer dizer ordem sagrada, a divisão de qualquer hierarquia é ternária. Hugues de Saint Victor, na sua *Arte de ler*, fala de *ordo*: o leitor deve avançar com ordem, *ordinate procedere debet*, ou ainda progredir harmoniosamente. «Ordenar», sublinha Y. Ilich, é interiorizar essa harmonia cósmica simbólica que Deus estabeleceu no acto da Criação. «Ordenar» não significa nem organizar nem sistematizar o conhecimento segundo categorias preconcebidas, nem geri-lo. É a história que introduz o leitor na sua própria ordem. Os poetas e os místicos privilegiam o motivo da «caça» ou do «homo viator»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Ivan Illich, *Du lisible au visible*, Paris, Cerf, 1991, p. 40.

Voltemos à semiótica e ao conceito de regularidade de presença. Aí está a regra e a presença. Um fenómeno não é perceptível se não se apresenta com um bordo e uma permanência. Mas, ao mesmo tempo, um fenómeno só o é, distinguindo-se de um outro fenómeno. Por diferença. Essa é a noção de signo: diferencial e opositivo. Todo o sistema apela à estacionaridade, dado que só é identificável através das qualidades que o definem como tal. Os factos e os acontecimentos são colocados, sintetizados numa ordem. Sem a permanência nenhuma história se estruturaria. Todo o sistema assenta num espaço substrato, com fronteiras que o colocam em situação interior e exterior ao seu próprio espaço (aduto: *input* – e eduto: *output*). Saussure mostrou que a linguagem deve apresentar-se como uma organização. A esta organização, inerente a qualquer língua, chamou-lhe *sistema*. Dirá também este linguista que a unidade linguística é um *valor*. Os sistemas de conduta social, as etiquetas, organizam-se como sistemas de signos. Aqui a palavra «código» significa «sistema de imposições». A maior parte dos sistemas significativos que nos rodeiam são simultaneamente códigos, sistemas de signos e simbólicos. O signo entra em relações paradigmáticas com outros signos. Peirce refere-se a esta propriedade dos signos verbais sob o termo de *interpretante*, ou de «conhecimento colateral»; estas relações paradigmáticas que permitem a interpretação fazem parte daquilo a que Saussure chama *valor*, e Hjelmslev, *forma de conteúdo*.

### **Ordem, relação, dispositivo, pertença**

A noção de ordem evoca de imediato a ideia de relação entre um antes (*prius*) e um depois (*posterius*), as partes e o todo. Em matemática como em tudo. Os valores trazem a ganga da história que os deu à luz. A noção de Ordem é histórica. Situa-se num contexto de relações de sentido e de forças. Não há contextos nulos. A noção de ordem apela à noção de tempo, de espaço, de normativo, de comum, de conexão. A noção de ordem evoca a ideia de fazer corpo (corporação,

incorporação), de exército (houve exércitos de eremitas e de monges). Outra ideia: a de dispositivo. Não há ordem sem Constituição. Os dominicanos, v.g., dispõem de uma Constituição fundamental em que consta, em primeiro lugar, o ideal da Ordem, depois o desígnio, a missão e as regras da vida em comum. Os Institutos de vida consagrada, os Institutos seculares, as Sociedades de vida apostólica, visam, como o demiurgo, o Bem. Mas também as Ordens esotéricas e maçónicas visam a perfeição e o Bem, por outras vias, certo. Já as Ordens profissionais e honoríficas visam o reconhecimento, a distinção, a disciplina e a tutela do exercício dessas profissões. Uma outra ainda: a de pertença. Para «fazer corpo» há pelo menos três qualidades necessárias: durar, i.e., gerir, empregar fundos, fazer circular, manter a transmissão, conservar os arquivos, propagar uma imagem de si<sup>9</sup>. O uniforme é um meio clássico de assinalar uma pertença. «O uniforme conota uma espécie de alienação social pela imposição mais ou menos coerciva de um comportamento que leva à estupidez e ao sofrimento – incluindo o uniforme militar»<sup>10</sup>.

À primeira vista, teríamos de pensar as Ordens em termos fragmentários<sup>11</sup>. É esse, de resto, o tom pós-moderno em que vivemos. Podermos preferir pensar em termos de pluralidade, não em termos de fragmentação do Mundo. Podemos recusar, como os eremitas e ascetas, a reprodução, o gregarismo, o domínio de uns pelos outros. Podemos estar prevenidos contra os sistemas auto-referenciais, que são sistemas autólogos e auto-eulógicos. Tomemos a teoria da informação como ponto de partida. O mundo está, de facto, em entropia constante. Há formas de vida que se perdem. O mundo não caminha para um destino humano de progresso, não existe o progresso feliz e os homens e as culturas e as sociedades morrem constantemente. Que fazer então? A proposta das Ordens (religiosas) é a seguinte: criar zonas de paraíso (Calvino), criar um mundo a que dar forma (M. G. Llansol). Interromper o contínuo dos estilos de existência e criar outros.

O monaquismo representa uma quebra de monta relativamente ao estilo de vida «mundanal» ou simplesmente insti-

<sup>9</sup> Cf. Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003.

<sup>10</sup> Bernard Stiegler, *Philosopher par accident*, Paris, Galilée, 2004, p. 104.

<sup>11</sup> G. M. Duchet-Suchaux, *Les Ordres Religieux. Guide historique*, Flammarion, 1993.

tucional. A *metoikesis* assinala esse trânsito de um elemento de vida a outro e com um alcance muito mais vasto que o da morte de Sócrates a que vem normalmente associado<sup>12</sup>. A vida religiosa pode definir-se como uma demanda do lugar fora do lugar (uma utopia) em direcção à Jerusalém celeste. Para Sloterdijk, o anacoretismo e o monacato que povoam os desertos do Egipto, da Síria e da Palestina a partir do século IV, são práticas de autodeslocação para o «elemento» luminoso a que chamam Deus ou Amante. «O princípio-deserto fortalece-se no momento em que o cristianismo deixa de ser religião da oposição»<sup>13</sup>. Enfim, «com a revolução anacoreta, que esconde o modelo oriental da história da revolução do Ocidente, começa a ofensiva do extremismo diádico contra a forma de constituição triangular do mundo»<sup>14</sup>. Algo que se resume no *Soliloquio* de Agostinho: «Conhecer Deus e a alma: esse é o meu desejo»<sup>15</sup>.

Luís Salgado de Matos<sup>16</sup> pode ajudar-nos a esclarecer a terminologia que utilizamos para definir as Ordens. Mesmo se o seu estudo se situa no universo dos «corpos intermédios», com claros ecos das ordens platónicas, a seguir da trilogia das ordens (clero, nobreza e povo) de G. Duby, ou dos «Estados de Ordens» (século XVII). Com a noção de direito natural as ordens de Platão e Aristóteles vão sendo esquecidas<sup>17</sup>. Ordem deriva do latim *ordo*, um termo que releva da organização social no seu conjunto – e da família etimológica do urdir português – e que, por metáfora, designava as categorias censuais de cidadãos, organismos militares ou fiscais e, por antonomásia, o próprio Senado romano. A noção de ordem inclui um elemento activo e englobante, ao passo que a noção de estado é passiva e singularizante<sup>18</sup>. A noção de ordem insere-se, pois, no contexto geral de uma sociedade concebida como conjunto hierárquico de órgãos. É uma necessidade – a *ordinatio ad unum*, não um bem em si mesmo<sup>19</sup>.

## Comunidade religiosa

As Ordens religiosas, tais como as conhecemos, são sociedades de religiosos com votos solenes<sup>20</sup>. O que é uma forma

<sup>12</sup> Peter Sloterdijk, *Extranamiento del Mundo*, Valência, Pré-Textos, 1998, p. 90. Teria interesse cotejar as respostas ao inquérito já citado sobre aquilo de que os inquiridos não gostaram de ver nos religiosos com quem contactaram. Lá aparecem as atitudes de distância, a intransigência, a rigidez, as ideias pouco actualizadas, a dificuldade em compreender o nosso tempo (cf. p. 27).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>15</sup> Agostinho, *Soliloquia*, I, 7.

<sup>16</sup> *O Estado de Ordens*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>20</sup> Cf. Relatório elaborado pelo Centro de Estudos de Religiões e Culturas da Universidade Católica Portuguesa, *Inquérito sobre os Religiosos em Portugal, 2004*, 1.º vol., Lisboa, Março 2004.

com presença? Como definir uma comunidade de vida? O que constitui uma *communitas*? Não podemos continuar a definir a noção de comunidade como a figura hipertrofiada de uma unidade de unidades, como um eu alargado, como o sugere a expressão dos «membros duma comunidade». A comunidade não é objectivável, não podendo ser uma colecção de entes ou de indivíduos pessoa que pertencem a um território e a uma história própria. Porque a *comunidade* não se funda na ideia de propriedade ou de pertença, segundo relações de inclusão e de exclusão, que isolariam os subconjuntos uns dos outros. Roberto Esposito escreve: «A comunidade não é uma propriedade, um pleno, um território a defender e a isolar aqueles que não fazem parte dela. É um vazio, uma dívida, um dom – todos os sentidos da palavra *munus* que deu a expressão latina *cum-munus*, e não *cum-unus*, isto é «como unidade», tal como se crê demasiadas vezes. A comunidade é portanto um dom ou uma dívida «relativamente aos outros e lembra também, ao mesmo tempo, a nossa alteridade constitutiva con-nosco próprios»<sup>21</sup>. Tal significa que a comunidade é o que nos falta e aquilo que mutuamente nos damos trocando as nossas «faltas», desejos, direitos e deveres.

<sup>21</sup> R. Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000.

Memória, atenção e expectativa são os três modos segundo os quais um *objecto* se apresenta à consciência<sup>22</sup>. Podia dizer-se, em termos kantianos, que os sujeitos de «ocasião» (*kairos*) são *afectados* (Kant utiliza o termo *ansinnen*) ou «tocados», em sentido estésico, e é no e através do afecto que se põem de acordo.

<sup>22</sup> Agostinho, Livro XI das *Confissões*.

O *sensus communis* cria uma determinada inclinação para a sociedade, prepara e favorece a sociabilidade, mas é, antes de mais, o sinal ou o testemunho de uma Ideia, a de uma finalidade interior que não é concebida nem interessada<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> H. Parret, *art. cit.*, p. 108.

Na Constituição fundamental dos frades pregadores, o ideal da Ordem exprime-se assim:

O ideal da Ordem exprimi-o o Papa Honório III ao escrever a Domingos e aos seus irmãos: «Aquele que fecunda sempre a sua Igreja com nova prole, querendo conformar os tempos actuais com

os primitivos e propagar a fé católica, inspirou-vos um novo afecto (*pium inspiravit vobis affectum*), com o qual tendo abraçado a pobreza e a vida regular, vos entregais a exortação da palavra de Deus, evangelizando pelo mundo inteiro o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo» (I, 1).

## Os códigos

Trata-se, num primeiro tempo, de identificar um corpo que age e a seguir o seu reconhecimento (social). Começar pela visibilidade das Ordens: as casas, os bens, os emblemas, os hábitos. Depois o menos visível: o carisma. O espírito é indecível. Haverá sempre, pelo menos, duas posições sobre «isso». Depois passe-se às Regras e Constituições. Aí deve estar o núcleo fundacional, a intenção do fundador, a orientação de fundo do espírito de que parte a Ordem. Há os ritos de iniciação, depois a sanção: são os pares que definem os inter pares. Estude-se a questão da paridade e a mutualidade. Não se descure o problema da disciplina e do controlo dos enunciados.

A invasão dos códigos significa que não somos deuses: somos movidos por regras. Mas temos de decidir (e aqui as epistemologias dos códigos desentendem-se) se não somos deuses porque somos motivados com base nas regras que historicamente damos a nós mesmos, ou se não somos deuses porque a divindade é precisamente a Regra (o Código dos Códigos) que está por trás de nós<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Umberto Eco, *O signo*, Lisboa, Teorema, 1977, p. 27.

O código comporta, portanto, uma vertente institucional, uma normatividade e uma estabilidade ou instabilidade que variam de sistema para sistema. A linguagem literária vive da oposição entre tradição e inovação, conservação e mudança, ou, nas palavras de U. Eco, da «luta constante entre a Ordem e a Aventura». A escolha a fazer parece ser entre o histórico e o mecanicista. A questão é se os códigos são ou não uma base de mediação finita entre natureza e cultura, na qual o «Código dos Códigos» não é nem imutável nem por completo escolhido livremente dentro da cultura.

## O projecto de dicionário

A ilusão da totalidade espreita todos os projectos de dicionários. «A enciclopédia realiza o fantasma do saber total», diz Alain Rey<sup>25</sup>. Projecto do mito, diz H. Meschonnic. Os mitos são a primeira enciclopédia. «Antes que a ordem alfabética disperse o mundo, havia o acróstico cósmico»<sup>26</sup>. «Só o Espírito Santo conhece o número das congregações», diz um ditado monástico. Tão numerosas como as estrelas do céu, as ordens e congregações têm em comum situar-se todas na História, dos primeiros anacoretas e cenobitas que aparecem no Alto e Baixo Egipto desde o século III, às novas fundações do século XX.

Não há sociedade que não assente no fiduciário e no fantasma. Nenhuma herança é apenas uma retenção material: toda a herança transporta em si o fantasma e o afecto que a prolonga. Não há vida colectiva sem mito fundador e mobilizador, sem carisma e sem missão. A racionalidade não passa apenas e necessariamente pela discursividade (discussão e argumentação em função do consenso). O viver-com dos sujeitos não se reduz à comunicabilidade discursiva, como a Escola de Francoforte sustentava. Falta pensar a sua legitimação estética numa comunidade afectiva e não discursiva. «Viver o Nós é viver um mundo comum intersubjectivado e viver o sentimento de pertença à comunidade»<sup>27</sup>. A vida não é um estado, é um acto. Viver-com, é nascer, curar e ressuscitar<sup>28</sup>. Houve um meio eremítico, paisagens místicas hoje desertadas. «O Ocidente moderno não tem monges, e os últimos monges não têm deserto», escreve Sloterdijk<sup>29</sup>. Essa não é uma razão para não tentar reunir em livro, não a vida, que essa é invisível, mas as formas de vida que, entre nós, as Ordens e as Congregações tomaram.

<sup>25</sup> *Encyclopédies et dictionnaires*, p. 123.

<sup>26</sup> Henry Meschonnic, *Des mots et des mondes. Dictionnaires, encyclopédies, grammaires, nomenclatures*, Hatier, 1991, p. 214.

<sup>27</sup> Herman Parret, NAS, 76, 77, 78 (2001) PULIM, p. 113.

<sup>28</sup> Denis Vasse, *La Vie et les Vivants*, Seuil, 2001, p. 122.

<sup>29</sup> Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 110.