

pensar

Revista Eletrônica da FAJE



PENSAR - REVISTA ELETRÔNICA DA FAJE

ISSN: 2179-9024

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação:

Rafael Patrick de Souza

José Carlos Carvalho de Sant'Anna

Apoio e Incentivo

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: *Dr. Washington da Silva Paranhos*

(Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE)

Coeditor: *Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira*

(Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL 2022

FICHA CATALOGRÁFICA

--	--

SUMÁRIO

1. EDITORIAL	4
---------------------	----------

2. ARTIGOS

ARTIGOS PHILO

1. Vitor Luiz Viana Figueiredo; Elton Vitoriano Ribeiro <i>Aristóteles, MacIntyre e o comunitarismo</i>	7
2. Juliane Corrêa <i>Em busca da compreensão da tridimensionalidade da experiência humana</i>	20
3. Dulcinea Dirce Salgado Mattar <i>A realização humana a partir da coextensividade do espírito humano no contexto sociocultural atual</i>	29
4. Rafael Lourenço Navarro <i>O paradigma do Bem como verdade apropriada de Deus</i>	39
5. Hugo França de Souza <i>A importância da religião na visão de Panikkar</i>	62
6. Gustavo Henrique Custódio da Silva <i>O paradigma do trabalho e a dialética do senhor e do escravo</i>	72
7. Fabricio Biela Vassoler <i>A reprodução humana em tempos de hedonismo e utilitarismo</i>	83
8. Igor Thiago de Santana Pereira <i>Um intelecto único para toda humanidade: Interpretações do De Anima e a formação da noção de Averroísmo Latino</i>	90

ARTIGOS THEO

9. Matheus da Silva Bernardes <i>A Igreja, sacramento da misericórdia</i>	104
10. Renato Quezini; Washington Paranhos <i>Espiritualidade litúrgico-sacramental: A vida espiritual alimentada na riqueza da liturgia</i>	120
11. Patrícia Mara Rodrigues Silva <i>O laicado e a Igreja pós-conciliar</i>	143
12. José Célio dos Santos <i>Da Sagrada Escritura às primeiras antropologias: o ser humano em Irineu e Orígenes</i>	152
13. Marlone Pedrosa <i>Metaverso e Igreja: algumas implicações à prática cristã</i>	164
14. Leidson de Farias Barros <i>O humano no aberto e sua responsabilidade por uma ecologia integral</i>	174

RECENSÕES

15. Renato Quezini	187
---------------------------	------------

Dizer “Deus” é legítimo?

Dizer “Deus” é legítimo? Não há homem que não o conheça, pelo menos por boatos; porque falamos sobre isso: não há linguagem que não o nomeie. Legitimamente? [...] Uma tradição secular e autoritária reconheceu-o como a origem da realidade, a causa e a fundação do mundo.

Nos tempos modernos, as escolas filosóficas de impacto extraordinariamente vasto e credenciado negaram à razão humana o direito de falar de Deus e a possibilidade de conhecer Deus (Kant); desacreditaram toda a estrutura tradicional que exigia sua presença (Nietzsche); denunciaram a referência a Deus como evasiva de um compromisso humano responsável (Feuerbach-Marx).

Foi mais ou menos assim que Zelindo Trenti se expressou em um de seus textos de reflexão sobre o tema da religiosidade e da fé. Hoje provavelmente seríamos levados a pisar as cores e considerar a situação das religiões e da religiosidade humana de uma maneira diferente e com tons mais dramáticos. A pandemia a nível planetário, o surgimento de novas ameaças climáticas e infecciosas, a guerra no coração da Europa, o sinal das “igrejas vazias” são fenômenos que caracterizam a nossa era enquanto cenários inesperados e imprevisíveis continuam a tomar forma.

Existem muitas e variadas abordagens científicas para essa fronteira do pensamento humano e a gama interpretativa que vai da negação ao absoluto é vasta. Entre os extremos destacam-se várias posições peneiras de considerações mais ou menos incertas, mais ou menos autênticas, mais ou menos significativas dependendo da singularidade de sujeitos e grupos aos quais pertencem, culturas e experiências históricas.

A missão evangelizadora e a catequese da Igreja são afetadas por este hús mais ou menos resistente ou acolhedor, mais ou menos ingênuo (para não dizer intolerante) ou crítico e cético, mais ou menos significativo e interessado na vida ou desamarrado dela, muitas vezes indiferente e desviado para outros horizontes de sentido ou não-sentido.

Entre as muitas experiências emblemáticas, a do sociólogo e teólogo Tomáš Halík é um indicativo não apenas para ler a complexa realidade em que habitamos, mas também para traçar novos caminhos e espaços¹. Livres para a pesquisa religiosa, talvez tenha chegado a hora de abandonar muitas daquelas palavras piedosas que temos continuamente em nossas bocas e bandeiras. Essas palavras, devido ao uso contínuo, muitas vezes muito superficial, são consumadas, usadas, perderam seu significado e seu peso, esvaziaram-se, tornando-se leves e fáceis. Outras, por outro lado, estão sobrecarregadas, rígidas e enferrujadas; tornaram-se demasiadas pesadas para poderem exprimir a mensagem do Evangelho, a Boa Nova. Algumas palavras piedosas hoje soam como tambores estourados, eles não são mais capazes de cantar a glória de Deus – “eles não sabem dançar”, assim como Nietzsche esperava de um Deus em que ele poderia ter acreditado. Nietzsche, que descendia de uma linhagem de pastores protestantes, havia implacavelmente diagnosticado em nossos sermões a presença de um “peso de espírito”, e especialmente da “moralina”, o veneno da moralização rude e azeda. Essa pseudo-seriedade, soberba e sombria – uma indicação de falta de humor e espontaneidade, de falta de liberdade interior – sempre me lembra de Micol, a filha de Saul, que o desprezara quando o rei Davi dançou diante da arca, depois de todo esse tipo de devoção ser punida, como no caso dele, com a esterilidade².

As reflexões recolhidas neste segundo número da Revista Pensar em 2022 oferecem uma visão geral e variada, fruto da atenção inter e transdisciplinar que a própria Revista sempre cultivou, em conexão e colaboração com várias e diversificadas instituições. Aos especialistas envolvidos que concordaram em interagir sobre os vários temas vai nosso agradecimento e, em particular, aos professores que continuam motivando e incentivando os discentes a produzirem boas reflexões que favoreçam a discursão com outros pensadores.

Assim, a nossa Revista sente-se continuamente desafiada a interagir com a investigação, com os desafios do passado e a captar os do presente para um serviço cultural e eclesial que, olhando para o futuro, seja igual ao novos desafios e evangelicamente proféticos.

Washington Paranhos

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Luiz Carlos Sureki

1 HALÍK Tomáš, A Igreja existe para todos, não apenas para aqueles que têm fé. Entrevista com Tomas Halik é editada por Céline Hoyeau, publicada por La Croix, 30-05-2020. A tradução é de Luisa Rabolini. Em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/599609-a-igreja-existe-para-todos-nao- apenas-para-aqueles-que-tem-fe-entrevista-com-tomas-halik>. Acesso em 16 de dezembro de 2022.

2 Cf. 2Sm 6,15-16.

ARTIGOS PHILO

DOI: 10.20911/21799024v13n2p7/2022

Aristóteles, MacIntyre e o comunitarismo

Vitor Luiz Viana Figueiredo¹

Elton Vitoriano Ribeiro²

Resumo: Nesse artigo apresentaremos a tese de Alasdair MacIntyre sobre a interrelação entre a justiça e a racionalidade prática na filosofia de Aristóteles. Para tanto, dividiremos nosso texto em três partes. Primeiro, acompanharemos a exposição de MacIntyre nos capítulos VI, VII e VIII do livro *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. Veremos, nessa seção, como a justiça e a racionalidade prática somente podem ser bem compreendidas se levarmos em consideração o papel que uma desempenha sobre a outra, bem como o papel que a *pólis* exerce sobre ambas. Em seguida, analisaremos criticamente essa tese. Tomaremos como apoio o artigo de Enrico Berti sobre a justiça, no qual tece-se uma crítica à interpretação de MacIntyre sobre Aristóteles. Com base nessa crítica estaremos aptos, na terceira seção, a delimitar melhor o alcance e as limitações da tese macintyriana.

Palavras-Chave: MacIntyre; Aristóteles; Enrico Berti; Justiça; Racionalidade prática.

Abstract: In this article we will present Alasdair MacIntyre's thesis about the interrelationship between justice and practical rationality in Aristotle's philosophy. To this purpose, we will divide our text into three parts. First, we will follow MacIntyre's exhibition in chapters VI, VII, and VIII of the book *Whose Justice? Which Rationality?*. In this part, we will see how justice and practical rationality

1 Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE- BH). E-mail: vitorluizvf@hotmail.com

2 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). E-mail: eltonvitoriano@gmail.com

can only be well understood if we take into account the role that one plays on the other, as well as the role that *polis* plays on both. Next, we will critically analyze this thesis. We will support our enquiry on Enrico Berti's article about justice, in which a critique of MacIntyre's interpretation of Aristotle is made. Based on this review, we will be able, in the third section, to better delimit the scope and limitations of the Macintyrian thesis.

Key words: MacIntyre; Aristotle; Enrico Berti; Justice; Practical rationality.

1. Introdução

Alasdair MacIntyre é considerado um dos principais representantes da reabilitação da filosofia aristotélica na modernidade. Sua forma inovadora de interpretar Aristóteles, não se cingindo a uma análise de textos, mas avançando criativamente na apropriação do instrumental conceitual aristotélico para responder aos desafios da modernidade, gerou inúmeras reações, tanto favoráveis como críticas, no meio acadêmico. No presente texto, daremos especial atenção a crítica de Enrico Berti à interpretação macintyriana da categoria de justiça em Aristóteles. Veremos que o ponto culminante dessa crítica se dirige a uma suposta opção teórica de MacIntyre em assimilar a filosofia aristotélica ao esquema comunitarista. Tal assimilação perderia de vista o caráter peculiar da concepção aristotélica de comunidade humana.

Nosso texto tem por objetivo analisar essa acusação de Berti à interpretação de MacIntyre da filosofia aristotélica. Para tanto, levaremos em consideração o contexto global da filosofia macintyriana, a fim de avaliarmos a pertinência da crítica. Ao longo dessa análise, poderemos perceber com clareza que as críticas de Enrico Berti contribuirão significativamente para uma melhor compreensão dos verdadeiros propósitos da filosofia moral de Alasdair MacIntyre.

2. A tese de MacIntyre: A interdependência entre a justiça, a racionalidade prática e a *pólis* na filosofia de Aristóteles

Nessa seção temos por objetivo apresentar a leitura de MacIntyre sobre a ética aristotélica³. Veremos a forma original do filósofo compreender os conceitos da ética de Aristóteles de modo a formar uma rede conceptual, na qual todos os termos aparecem interligados. Segundo a tese, não se pode compreender o que é a justiça sem discutir o papel exercido pelo raciocínio prático para que alguém seja justo. Igualmente, não podemos explicar o que o raciocínio prático é sem elucidar porque, para Aristóteles, ninguém pode ser racional de modo prático sem ser justo. Por fim, ambos os termos permanecerão ininteligíveis se não levarmos em conta o papel da *pólis*, tanto na formação da racionalidade prática

³ Apesar de ser recorrente o tema da ética aristotélica nos escritos de MacIntyre, nos cingiremos a análise apresentada no livro *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Essa escolha se justifica porque, nesse livro, MacIntyre apresenta de modo mais claro e sistematizado a sua reflexão sobre a ética aristotélica.

como na formulação dos princípios de justiça⁴.

Como podemos perceber, a presente tese é composta por três elementos intrinsecamente relacionados, a saber, a *pólis*, a *justiça* e a *racionalidade prática*. Seguindo esse pensamento, apenas poderemos compreender adequadamente cada um desses termos se levarmos em consideração suas relações com os demais. Com o objetivo de explicitar com acerto essa tese, dividiremos essa exposição em três momentos. Primeiro, apresentaremos como a concepção de justiça defendida por Aristóteles, a justiça pensada a partir dos bens de excelência, somente pode ser compreendida dentro do contexto de uma *pólis*. Em seguida, revelaremos como a razão prática igualmente depende da *pólis* para sua formulação. Por fim, apresentaremos a interdependência da racionalidade prática e da justiça na filosofia aristotélica.

Como indicamos acima, Aristóteles pensa a justiça a partir dos bens de excelência (*areté*). A distinção entre bens de excelência e bens de eficiência é fundamental para a compreensão adequada da teoria da justiça aristotélica. Os bens de eficiência são caracterizados por serem extrínsecos às práticas⁵. São bens externos, como o dinheiro e a fama, aos quais não dependem de sua inserção em uma prática específica para serem alcançados. Os bens de excelência, ao contrário, são intrínsecos às práticas. Isso quer dizer que tais bens somente podem ser obtidos dentro do contexto de uma determinada atividade.

Ao embasar a concepção de justiça em uma dessas diferentes classes de bens, teremos como consequência o surgimento de formas completamente distintas de justiça. Definir a justiça em termos de bens de eficiência significa tomar como elemento organizador da vida política a busca pelos bens exteriores, tais como o dinheiro, o poder e as honrarias. Em tal busca, cada indivíduo é livre para escolher os meios mais eficazes para alcançar os fins propostos. Assim, para a justiça da eficiência, o campo político é compreendido como uma arena de conflitos, onde os mais fortes asseguram que seus desejos sejam cumpridos⁶.

Em contraste, a justiça da excelência organiza o campo político através da ideia de mérito. Ora, como foi dito acima, se os bens de excelência se caracterizam justamente por serem intrínsecos a uma prática, a excelência é, então, também específica de uma determinada atividade. Por exemplo, na prática da produção literária encontramos escritores comuns e escritores que alcançam a excelência. Logo, a justiça definida em termos dos bens de excelência prescreverá que a distribuição de bens assuma como critério o mérito de cada um dos membros de determinada atividade. Assim, o escritor excelente terá maior participação na distribuição de bens que os demais.

4 Essa tese é postulada de modo explícito no sétimo capítulo de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (MACINTYRE, 1991, p. 117-137).

5 Por prática compreendemos todas as formas de atividades humanas cooperativas, socialmente estabelecidas, por meio da qual os bens internos a essas formas de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados a tais formas de atividade. Assim, as práticas envolvem regras e estruturas definidas socialmente. Para uma melhor compreensão desse conceito (RIBEIRO, 2012, p. 105-110).

6 Segundo MacIntyre, "no núcleo dessa concepção está uma noção de indivíduo humano como tal, cujas medidas de valor são dadas por quaisquer desejos ou bens que possa ter. (MACINTYRE, 1991, p. 123). Tal concepção de justiça, portanto, nega as heranças sociais e históricas da formação da racionalidade prática do agente moral.

Entretanto, aqui surge um possível problema. É simples entender a lógica da justiça da excelência ao tratar de diferentes desempenhos no interior de uma mesma prática. No entanto, existem diversas práticas na vida social, cada uma buscando sua respectiva excelência. Ora, se a excelência é sempre específica a algum tipo particular de atividade, então o merecimento será também específico e, assim, haverá uma multiplicidade de padrões de merecimento, cada um independente. Logo, surge a questão: como devem os bens de recompensa externa ser distribuídos entre os diferentes tipos de atividade? Como comparar, por exemplo, o merecimento do bom escritor com o merecimento do bom soldado?

A incapacidade de fornecer algum padrão de avaliação das realizações em diferentes atividades e de seus respectivos merecimentos impossibilitaria a sociedade determinar a justa divisão de bens e méritos. Segundo MacIntyre, “o único tipo de comunidade que pudesse proporcionar a si mesma tal padrão seria aquela cujos membros estruturassem sua vida comum em termos de um tipo de atividade cujo objetivo fosse integrar todas as outras formas de atividade praticadas por seus membros [...]. O nome dado pelos gregos a essa atividade era ‘política’, e *pólis* era a instituição cuja preocupação não era com este ou aquele bem particular, mas com o bem humano enquanto tal [...]. A constituição de cada *pólis* particular podia, portanto, ser compreendida como a expressão de um conjunto de princípios sobre como os bens devem ser ordenados de modo a constituir uma forma de vida” (MACINTYRE, 1991, p. 45). Igualmente, a constituição deveria fornecer os parâmetros sobre como os bens e méritos particulares devem ser distribuídos no interior da *pólis* de acordo com essa ordenação.

Uma vez esclarecida a natureza da justiça embasada nos bens de excelência, podemos compreender porque, para Aristóteles, tal justiça é indissociável da *pólis*. É, pois, somente por meio da ordenação das atividades e de seus respectivos méritos proposta pela *pólis* que a distribuição de recompensas e merecimentos pode ser efetuada. Dentro desse contexto, cada prática tem seu devido lugar na tessitura social, sendo assim possível avaliar sua realização específica em comparação às demais práticas. Mas é preciso recordar que a *pólis* não somente fornece um princípio de avaliação para pesar as realizações nas diferentes atividades, mas também uma compreensão do que é o bem humano como tal e, desse modo, como os demais bens devem ser ordenados de forma a alcançar esse bem último.

Assim, a justiça pensada a partir dos bens de excelência revela um duplo caráter. Por um lado, ela se figura como um princípio objetivo, comumente expresso em constituições e em leis, sobre a maneira correta de dividir as recompensas e os méritos em determinada comunidade e sobre quais ações possibilitam ou impossibilitam a realização dos bens na vida pública. Por outro lado, ao referir essas normas ao horizonte do bem, a justiça da excelência assume papel decisivo na condução do indivíduo à realização (*eudaimonia*). Logo, a justiça é fundamental tanto na vida coletiva, como na vida individual.

Agora que esclarecida a ligação entre a concepção de bem, proveniente da *pólis*, e os princípios de justiça, podemos compreender adequadamente a concepção de justiça de Aristóteles. Para o filósofo, a justiça se divide em dois

tipos. De um lado, temos a justiça distributiva, a qual reparte os bens de acordo com a concepção da *pólis* sobre a hierarquia de bens e merecimentos. De outro, temos a justiça corretiva, a qual tem a função de restaurar a ordenação justa de distribuição de bens da *pólis*, ordenação essa que frequentemente é ameaçada por ações injustas. Por tudo isso, fica claro que cada *pólis* particular apresentará um princípio de justiça embasado em sua concepção de bem. Tal princípio é expresso e codificado em uma constituição⁷.

Chegamos, assim, à primeira afirmação da tese acima exposta, a saber, de que a concepção de justiça somente pode ser compreendida dentro do contexto de uma *pólis*. De fato, a justiça se apresenta como uma expressão dos princípios da *pólis* sobre como se ordena os bens e qual sua correta distribuição aos membros da comunidade. Logo, a definição do que é justo implica no conhecimento do que é o bem, algo que somente a comunidade pode oferecer ao cidadão.

Até este ponto definimos como o contexto da *pólis* influência nas concepções de justiça. É preciso ainda esclarecer as condições necessárias para que essa concepção de justiça da *pólis* seja assimilada e praticada pelos cidadãos. Para tanto, é preciso conferir especial atenção à atuação da *pólis* na formação da racionalidade prática dos cidadãos. Por meio dessa explicação poderemos compreender porque a racionalidade prática é necessária para que o indivíduo desenvolva a virtude da justiça e, do mesmo modo, como a justiça é indispensável no processo de formação da razão prática.

A fim de se compreender o papel da *pólis* na formação da racionalidade prática é necessário, em primeiro lugar, esclarecer o que Aristóteles entende por *razão prática*. Trata-se de uma diferenciação fundamental da razão, distinta tanto da *razão fabricadora* (*poiética*) quanto da *razão contemplativa* (*theoria*). Essa diferenciação da razão prática em face às outras formas de racionalidade decorre de dois pontos, a saber, o objeto ao qual se aplica e sua forma de exercício.

Para cada diferenciação da razão, é verdadeiro que o seu atuar depende da natureza do objeto ao qual se aplica. Por exemplo, a razão teórica se ocupa com entes necessários, que não podem ser de outro modo. É, pois, justamente em função dessa especificidade de seu objeto que a tarefa dessa forma de razão é determinada. Ora, como os entes necessários apenas podem ser objeto de conhecimento, segue-se que a tarefa da razão teórica somente poderá consistir em uma atividade contemplativa. Da mesma forma, ao investigar o objeto da razão prática poderemos determinar seu modo de atuação. Diferentemente da razão teórica, a razão prática se ocupa com entes não necessários, mas que possuem certa constância e que dependam de nós para existir. As ações humanas satisfazem esses critérios. Logo, a razão prática consiste em um conhecimento voltado à ação. Tal conhecimento é caracterizado como um tipo de raciocínio dedutivo, ao qual o agente moral evoca para a realização da ação.

7 Veremos mais adiante que dessa afirmação não se conclui que a *pólis* encerra uma justiça particular. É preciso re-
cordar que a justiça expressa nas constituições são, para Aristóteles, representantes da forma (*eidos*) da justiça, ainda
que de modo imperfeito. É particularmente notável que Aristóteles empregue o método da *epagogé* para definir a melhor
forma de justiça. Esse método, que podemos traduzir por “indução”, consiste em fazer uma coleção de constituições a
fim de descobrir o princípio (*eidos*) que permite qualificar todas as manifestações particulares como representantes de
uma forma, a saber, a forma da justiça.

Esse tipo de raciocínio que imediatamente precede a ação e a determina é chamado de silogismo prático (MACINTYRE, 1991, p. 144-160). É somente por meio da enunciação desse raciocínio que podemos considerar a ação humana propriamente racional⁸. Tal silogismo consiste em duas premissas seguidas por uma conclusão. A primeira premissa expressa o bem ao qual a ação pretende realizar. A segunda premissa é aquela na qual o agente declara sua situação e destaca os aspectos relevantes da condição em que se encontra para a realização da ação. A conclusão que se chega a partir dessas premissas é a ação exigida. Para compreendermos melhor a estrutura lógica de tal raciocínio, analisaremos separadamente cada um de seus momentos.

A premissa maior de um silogismo prático afirma o julgamento de um indivíduo a respeito daquilo que é o *seu* bem. Ora, como vimos anteriormente, é a *pólis* a instituição responsável por ordenar hierarquicamente os bens de forma a constituir um modo de vida no qual os diversos bens particulares têm lugar. É a partir dessa ordenação que o sujeito sabe em que consiste o *seu* bem. Assim, a premissa inicial do silogismo prático, pela qual o indivíduo determina o bem a ser realizado, somente pode ser proferida dentro do contexto de uma *pólis*. Sem a ordenação e a concepção de bem da *pólis*, o indivíduo torna-se incapaz de proferir juízos acertados sobre o que é o bem para ele.

Podemos perceber, já nesse ponto, como a razão prática depende da *pólis* para sua formação. É a *pólis* que fornece a concepção de bem que serve como pano de fundo para o sujeito em particular discernir qual é o *seu* bem. Um indivíduo abstraído da *pólis* não pode saber o que é o bem como tal⁹. Consequentemente, também é incapaz de avaliar o bem ao qual deve buscar e, por fim, torna-se incapaz de operar um raciocínio prático válido.

Uma vez que o indivíduo é capaz, graças a sua inserção na vida da *pólis*, de determinar qual é o seu bem particular aqui e agora, ao qual lhe fornecerá o *telos* imediato para a ação, tal sujeito deverá ser capaz de caracterizar a situação a qual se encontra. Tal caracterização das circunstâncias relevantes para a ação é própria da virtude da *phronesis* e deve ser expressa na segunda premissa. Assim, podemos dizer que a *phronesis* (sabedoria prática) é responsável por assegurar a passagem da universalidade dos princípios, expressos pela primeira premissa, para a singularidade da ação, expresso na conclusão do silogismo prático.

A conclusão do silogismo *prático* consiste, desse modo, em uma ação. Não devemos entendê-la apenas como uma *decisão* de agir. De fato, se a conclusão de um silogismo for apenas um juízo teórico sobre qual ação deveria ser realizada, tal silogismo não será prático. Será um silogismo *teórico* sobre a prática. O verdadeiro silogismo prático exige como conclusão a ação efetiva.

Entretanto, nesse ponto poderíamos ser objetados que conhecer o bem e

8 É importante recordar que isso não significa dizer que o agente racional deve enunciar esse silogismo sempre antes de agir. Na verdade, ele pode agir racionalmente mesmo sem que o invoque. É suficiente o agente moral saber dar as razões por que age, mesmo se indagado depois do cumprimento do ato. Portanto, no primeiro caso o silogismo está presente de modo implícito. No segundo, ele é explicitado pelo agente racional.

9 Assim, a *pólis* não é somente necessária porque encerra uma concepção de bem e de justiça, mas porque é ela mesma condição de possibilidade do conhecimento do que é o bem e das regras da justiça.

saber como praticá-lo não é o mesmo que praticá-lo efetivamente. Na passagem do juízo de como se deve agir para a ação propriamente dita podem interferir fatores que impeçam a realização da ação exigida. Um indivíduo, por exemplo, pode ser suficientemente informado para saber qual o seu bem e até mesmo conseguir destacar as circunstâncias relevantes para a realização desse bem, entretanto ainda assim pode falhar praticamente. Isso pode ocorrer devido à falta de controle desse sujeito sobre os seus desejos.

Para que a ação se cumpra como conclusão do silogismo prático é necessário que os desejos do agente sejam ordenados de acordo com o que verdadeiramente deve ser seu bem. A conclusão do silogismo prático depende, assim, da vontade do sujeito de realizar aquilo que foi racionalmente deliberado por ele. Em outros termos, a conclusão ou a ação exigida somente pode resultar da deliberação daquele cujo caráter formado é o resultado da disciplina e da transformação sistemática de seus desejos iniciais segundo a virtude.

Por tudo isso, podemos concluir que a racionalidade prática não pode ser efetiva sem a interferência das virtudes. Um indivíduo não educado nas virtudes não pode ser racional de modo prático justamente por não ter seus desejos moldados pela norma do que é melhor. Sem essa educação nas virtudes, torna-se impossível a efetivação das normas do bem agir em ações propriamente ditas.

A partir dessa exposição podemos compreender a interdependência entre a racionalidade prática e a virtude da justiça. Ora, como dissemos acima, a justiça consiste em uma expressão formulada pela *pólis* de como os bens devem ser distribuídos. Portanto, para um indivíduo ser justo, é necessário que ele saiba levar em consideração a concepção de bem da *pólis* e, igualmente, seja capaz de destacar os aspectos relevantes de sua condição a fim de agir de acordo com a justiça. Desse modo, não se pode ser justo sem ser racional de modo prático.

Da mesma forma, podemos dizer que a racionalidade prática não existe sem a justiça. Ora, vimos que a racionalidade prática somente é efetiva quando se cumpre em uma ação eticamente boa. Vimos também que, para que se efetue essa passagem do juízo à ação, é necessário que o agente ético não somente conheça o bem, mas igualmente o desejo realizar. Para tanto, deve ele ser educado nas virtudes, a fim de que seus desejos sejam moldados pela norma do que é melhor. Tal norma é a concepção de bem da *pólis*, expressa no princípio de justiça. Assim, o princípio de justiça adotado pela *pólis* será responsável por formar a concepção de virtude na qual o sujeito deve ser educado.

Essa tese de MacIntyre, como pudemos ver ao longo da exposição, apresenta grande plausibilidade e coerência. Entretanto, ela não deixou de ser alvo de crítica por parte de outros filósofos estudiosos de Aristóteles. Uma das mais importantes críticas à leitura de MacIntyre sobre Aristóteles é, certamente, a de Enrico Berti. Na segunda seção daremos especial atenção às ponderações de Berti sobre a tese acima exposta. Veremos que o ponto culminante das críticas reside em uma suposta opção teórica de MacIntyre de ler a filosofia aristotélica a partir do comunitarismo, em especial no que diz respeito às considerações sobre a *pólis*.

3. A crítica de Enrico Berti

Nessa segunda seção apresentaremos a crítica de Enrico Berti à interpretação de MacIntyre sobre a concepção aristotélica da justiça. Para tanto, acompanharemos a exposição de Berti no artigo *A justiça como proporção* (BERTI, 2014, p. 83-93). Veremos, primeiramente, o objetivo central do texto de Berti, bem como seu entendimento sobre a concepção de justiça em Aristóteles. A partir dessa exposição poderemos, em seguida, estabelecer com precisão as críticas do autor dirigidas especificamente à interpretação macintyriana da justiça em Aristóteles.

No texto, Berti tem como objetivo examinar se a noção de justiça como igualdade proporcional, desenvolvida no livro V da *Ética a Nicômaco*, contribui para a solução do problema de como conciliar as demandas opostas de uma ética universalista, cujo acento está na justiça como garantia de respeito pelos outros, e a de uma ética individualista, cujo foco está no direito do indivíduo de buscar a própria felicidade respeitando sua identidade pessoal. Para realizar esse objetivo, é preciso esclarecer a noção de justiça como igualdade proporcional.

Como sabemos, Aristóteles, ao longo do livro V da *Ética a Nicômaco*, diferencia a justiça, compreendida como virtude específica, em duas modalidades particulares. Tal distinção tem por fundamento a forma de igualdade buscada por cada uma dessas concepções de justiça. Ora, como virtude específica, a justiça é definida como uma disposição que torna o homem justo, e o homem justo, por sua vez, é compreendido como “aquele que é igual”. Desse modo, a justiça busca, a princípio, a igualdade. Entretanto, o que é a igualdade e qual o critério para sua identificação em uma situação particular ainda deve ser esclarecido.

A igualdade, em uma primeira aproximação, pode ser entendida como uma proporção aritmética. Tal concepção de igualdade leva em consideração apenas a diferenciação quantitativa, não a diferenciação qualitativa. Por exemplo, poderíamos operar a divisão de uma quantia de dinheiro repartindo-a em partes iguais correspondente ao número de pessoas. Não importaria, aqui, quem são essas pessoas. Apenas seria levado em consideração o *número* de pessoas para a partilha. Essa concepção de igualdade, é fácil perceber, pode conduzir a inúmeros problemas quando o que está em questão é uma distribuição. Entretanto, a igualdade aritmética é eficiente quando concerne não a distribuições, mas a relações contratuais ou trocas entre pares. Tais relações podem ser justas na medida em que ambos são beneficiados em igual proporção. Contudo, podem ocorrer também relações de injustiça, uma vez que determinada parte pode levar um ganho indevido sobre a outra. A justiça exigirá, nesse caso, que a parte lesada seja ressarcida com uma indenização correspondente à quantidade de dano sofrido, e a parte que obteve um ganho ilícito deverá ser penalizada na mesma proporção. Não importará, nessa circunstância, quem são as pessoas envolvidas. A justiça procurará apenas reestabelecer a igualdade anterior. É, pois, precisamente em função desse caráter corretivo da justiça aqui considerada que ela foi denominada “justiça corretiva”. Dessa forma, a justiça corretiva surge como a primeira forma de justiça no sentido específico.

Há, no entanto, outra forma específica de justiça. Como dissemos acima, a igualdade aritmética não é eficaz para as questões distributivas. Para essas situações é necessário buscar um sentido de igualdade mais complexo. Aqui surge o conceito de igualdade proporcional, central para a compreensão da justiça em Aristóteles. Essa forma de igualdade se diferencia da apresentada acima em função de sua atenção particular aos partidários da distribuição. Ela leva em consideração não apenas aspectos quantitativos, mas também qualitativos. Assim, se retomarmos o exemplo da divisão de uma determinada quantia de dinheiro a um número de pessoas, podemos perceber que, para promover uma justa distribuição, não é necessário somente nos atentar ao número de pessoas envolvidas, mas igualmente é preciso avaliar quem está envolvido nessa repartição, a fim de garantir a cada um sua parte correspondente. Tal parte cabível a cada um é determinada em termos de méritos. Logo, para promover a justa distribuição, é necessário avaliar o mérito de cada membro envolvido segundo um critério válido.

Pelo o que foi exposto, podemos perceber que a igualdade proporcional permite a efetividade da justiça distributiva. É, pois, exatamente enquanto sublinha a diferença entre os indivíduos que a igualdade proporcional promove uma justa distribuição. Chegamos, desse modo, à resposta ao questionamento inicial de Berti. O conceito de igualdade proporcional, apresentado por Aristóteles, é capaz de articular as demandas da ética universalista e da ética individualista. Ora, ao tomar o mérito, ao qual é uma característica puramente individual, por critério da distribuição, a igualdade proporcional assegura os direitos individuais. Mas, se lembrarmos que o mérito é um padrão de avaliação proposto pela sociedade, também a noção de igualdade proporcional atenderá as demandas da ética universalista.

Uma vez esclarecido o tema central do artigo de Enrico Berti, podemos compreender a estrutura de sua crítica à interpretação macintyriana da justiça em Aristóteles. Para Berti, a leitura do conceito de justiça proposta por MacIntyre é, de certo modo, redutiva. Exatamente ao articular justiça e racionalidade prática, MacIntyre vincula ambos os termos a comunidade particular da *pólis*. Porém, de acordo com Berti, essa leitura incorre em dois problemas específicos. Concentremo-nos, pois, nesses problemas da leitura de MacIntyre.

O primeiro corresponde ao lugar atribuído ao indivíduo particular. Ao que tudo indica, toda ênfase dada por MacIntyre ao indivíduo particular se volta para o pertencimento à comunidade. Assim, os direitos individuais apresentam-se comprometidos. O segundo problema, profundamente vinculado ao primeiro, corresponde às opções teóricas da interpretação macintyriana da filosofia aristotélica. Segundo Berti, a filosofia de Aristóteles não pode ser coerentemente assimilada nem ao liberalismo, nem ao comunitarismo. O problema da interpretação de MacIntyre, dessa forma, é ter incorporado Aristóteles ao esquema de pensamento comunitarista.

De modo mais preciso, a interpretação macintyriana não teria levado em consideração a diferença da concepção de Aristóteles e dos comunitaristas sobre a comunidade humana. De fato, para Aristóteles, a *pólis* não é uma comunidade

particular, mas a sociedade perfeita, fundada na natureza do homem (BERTI, 2014, p. 92). Definido como animal possuidor de razão (*logos*), o homem também é caracterizado como um ser político¹⁰. Assim, só é possível a realização humana no interior da *pólis*. Por conseguinte, a racionalidade pertencente a *pólis* e a justiça nela exercida não são *uma* racionalidade particular e *uma* justiça particular, que satisfazem as questões centrais de MacIntyre "*Justiça de quem? Qual racionalidade?*", mas simplesmente *a* racionalidade e *a* justiça.

Por tudo que foi exposto, podemos perceber que as críticas de Berti são direcionadas ao núcleo da interpretação macintyriana da filosofia de Aristóteles. É preciso, portanto, avaliar essas críticas para compreender melhor a tese de MacIntyre e justificar qual a sua pertinência.

4. Respostas às críticas de Berti

Nosso escopo, nessa seção, consiste em provar que as críticas de Enrico Berti à interpretação macintyriana da justiça em Aristóteles vão muito mais no sentido de uma contribuição para o refinamento da posição de MacIntyre que propriamente para seu descrédito. A fim de cumprir esse propósito, examinaremos a pertinência de cada crítica levando em conta o contexto global da filosofia de Alasdair MacIntyre.

Como foi possível perceber acima, as duas críticas de Berti estão profundamente interligadas. Portanto, ao lançar luz sobre uma teremos, simultaneamente, progredido em direção à resposta da outra. Começaremos considerando a segunda crítica, visto que é mais ampla e, de certa maneira, por englobar a primeira. Essa segunda crítica tem como elemento central a opção teórica de MacIntyre de assimilar a filosofia de Aristóteles ao comunitarismo. Tal assimilação não levaria em conta a particularidade da compreensão aristotélica da *pólis*. É, então, considerando a *pólis* que devemos iniciar nossa resposta.

A grande inconsistência da interpretação de MacIntyre, segundo Berti, decorre de sua opção teórica de invocar Aristóteles a favor da sua filosofia comunitarista. Ao fazer isso, MacIntyre perderia de vista importantes distinções conceituais, sobretudo as concernentes à concepção da *pólis*. Em nosso entendimento, não é esse o caso de MacIntyre. De fato, no livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre faz amplas observações sobre o entendimento aristotélico da *pólis*. Em momento algum o filósofo parece perder de vista a especificidade das considerações de Aristóteles sobre a *pólis*. Podemos evidenciar isso através de uma reflexão. No capítulo VI da obra citada, MacIntyre ressalta a condição natural da *pólis* no pensamento aristotélico. Isso quer dizer que a *pólis* é a comunidade fundada na própria natureza do homem. Portanto, o homem, compreendido como ser social, não pode atualizar suas capacidades próprias senão na *pólis*.

10 Nesse sentido, como esclarece Berti, "Aristóteles estava nos antípodas da posição defendida por filósofos modernos, como Hobbes, para os quais a natureza e a sociedade são opostas, uma vez que para ele a mais autêntica expressão da verdadeira natureza do homem é a *pólis*." (BERTI, 2014, p. 93).

Para explicitar esse ponto, MacIntyre recorre a uma analogia, feita por Aristóteles, sobre a relação do indivíduo com a *pólis*. Tal analogia emprega o raciocínio sobre a relação da parte com o todo. Segundo Aristóteles, o homem está para a *pólis* assim como a mão está para o corpo. Ora, se separarmos uma mão do restante do corpo, essa mão perde tanto a função específica como sua capacidade. Não é mais uma mão, no mesmo sentido. Assim, se a função própria da mão é servir para pegar, ela não poderá atualizá-la abstraída do corpo. Sua capacidade permanecerá apenas uma virtualidade.

Do mesmo modo, um homem separado da *pólis* não pode ser considerado um homem no mesmo sentido. Faltarão a ele tanto a função própria como sua capacidade. Dito de modo mais acertado, o homem abstraído da *pólis* não será capaz de desenvolver sua racionalidade e, conseqüentemente, não poderá exercer raciocínio teórico ou prático, tornando-se completamente alheio aos ditames da justiça. Desse modo, é preciso concluir que a *pólis* não encerra somente uma racionalidade e uma justiça particular, mas simplesmente a racionalidade e a justiça. A inserção na vida da *pólis* é, em suma, condição indispensável para o homem assumir sua própria identidade de ser dotado de razão.

Como vimos na primeira seção, é graças a inserção na *pólis* que um indivíduo aprende o que é o bem. Ao longo da educação no interior da *pólis*, gradativamente o indivíduo aprende a fazer juízos mais acertados sobre o que é e como alcançar o seu bem. Logo, a capacidade *phronética*, indispensável ao agir ético, só poderá ser adquirida no interior de uma *pólis* por meio da educação nas virtudes. Do mesmo modo, o homem só poderá ser virtuoso e apreciar a virtude de modo pleno depois que essa capacidade for adquirida. Assim, há o mais acentuado contraste entre o homem disciplinado e educado pela *pólis* e o ser humano privado dessa educação no pensamento aristotélico. Separado da *pólis*, o que poderia ser um ser humano completo, isto é, um ser que desenvolve sua capacidade racional tanto teórica como prática, tornar-se-á um animal, isto é, um ser incapaz da atividade racional.

Fica claro, por essa exposição, que MacIntyre não negligencia a característica peculiar das considerações aristotélicas sobre a *pólis*. Ainda mais, essa mesma exposição já contém em si a resposta para a primeira crítica, isto é, sobre o lugar do indivíduo singular na *pólis*. De modo algum MacIntyre suprime o indivíduo, colocando toda ênfase em seu pertencimento à comunidade. A comunidade é, ao contrário, justamente o que permite o desenvolvimento do indivíduo singular. Sem a comunidade jamais poderia emergir um sujeito consciente de seus direitos individuais. Logo, o pertencimento à *pólis* não é fator restritivo, mas condição de possibilidade do indivíduo.¹¹

Por todo argumento construído, podemos afirmar que crítica sobre a opção teórica de MacIntyre de assimilar Aristóteles ao comunitarismo não pode ser efetiva. MacIntyre é perfeitamente cômico dessa impossibilidade. A racionalidade

11 Nesse sentido, podemos evocar uma passagem elucidativa de Depois da virtude: "o fato de ter de procurar sua identidade moral dentro de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade. Sem essas particularidades morais *como ponto de partida*, não haveria nunca um ponto de partida" (MACINTYRE, 2001, p. 371).

dade pertencente a *pólis* e a justiça nela encerrada não são, de forma alguma, racionalidade e justiça particulares no pensamento aristotélico. Ao refletir sobre a filosofia de Aristóteles em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre não procurava sustentar seu comunitarismo invocando Aristóteles. O seu objetivo consistia em provar a tese da necessária vinculação da racionalidade e das formas de justiça às sociedades e tradições nas quais emergem. Assim, a reflexão sobre Aristóteles não deve ser interpretada como uma justificativa do comunitarismo, mas como exemplificação de uma das mais importantes tradições de pensamento ético de nossa cultura.

Conclusão

Ao final desse percurso, podemos perceber que as críticas de Enrico Berti se apresentam muito proveitosas à compreensão correta do pensamento macintyriano. Justamente por atacar um dos principais eixos do pensamento de MacIntyre, as críticas de Berti colaboram para a melhor inteligência dos objetivos do filósofo escocês, desde que corretamente respondidas. Ora, toda a empreita macintyriana é um esforço por recuperar o tratamento histórico das questões morais. Assim, é seguro afirmar que MacIntyre concorda perfeitamente com o veredicto de Berti sobre a impossibilidade teórica de invocar Aristóteles para defender uma corrente de moralidade contemporânea. Tomar a filosofia aristotélica por justificativa de uma corrente de ética contemporânea nada mais é que tratar a moralidade de forma a-histórica, algo que MacIntyre certamente desqualificaria. Aristóteles não pode ser invocado a favor nem do liberalismo, nem do comunitarismo, exatamente porque essa distinção não estava e nem poderia estar acessível ao seu horizonte filosófico. Em nosso entendimento, o projeto de MacIntyre de retomar a filosofia aristotélica para dar uma resposta aos problemas da moral contemporânea não deve ser compreendido como um simples retorno ao passado. A força da qualificação *neo*-aristotélica de MacIntyre não pode ser perdida de vista. Isso quer dizer que o filósofo assume o pensamento aristotélico não com o mesmo instrumental conceptual com o qual vigorou no passado, mas o repensa a partir das exigências próprias da modernidade. Entretanto, não é aqui o lugar para avançar esse argumento. Deixaremos esse ponto para os especialistas, certamente mais autorizados no assunto.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERTI, Enrico. A justiça como proporção. In: BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia Prática*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 83-93.

BERTI, Enrico. Alasdair MacIntyre: Comunità e Tradizione. in: CHIOSSO, Giorgio (Ed.). *Sperare Nell'Uomo: Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*. Torino: Società Editrice Internazionale, 2009, p. 177-195.

CARVALHO, Helder. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

_____. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 28, n. 90, 2001, p. 37-66.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões e revisão de Helder de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. *Ethics in the Conflits of Modernity: an essay on desire, pratical reasoning, and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.

_____. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

PERINE, Marcelo. Alasdair MacIntyre: Um aristotelismo revolucionário? *Síntese - Revista de Filosofia*, 2019, p. 359-375.

RIBEIRO, Elton. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p20/2022

Em busca da compreensão da tridimensionalidade da experiência humana

Juliane Corrêa ¹

Resumo: Neste texto, apresento algumas inquietações e questionamentos sobre *experiência* e relação sujeito-objeto decorrentes da forma como interagimos com as coisas e nos apropriamos das atuais tecnologias de comunicação e informação no contexto educativo. Para isso, retomo estudos de Semetsky (2006, 2010) e Ellsworth (2005) sobre *experiência* e *relação*, enquanto *lugar de aprendizagem*, assim como, estudos de Buber (1974), Rosenzweig (1989) e Levinas (2011) sobre a dimensão ética, enquanto relação, proximidade e sensibilidade frente ao outro. Em seguida, busco, de forma ainda incipiente, ampliar a compreensão do fenômeno educativo, enquanto experiência, considerando a visão tridimensional e trinitária abordada por Panikkar (2016). E, por fim, reitero o desafio que consiste em reconhecermos a *inter-independência* entre Deus, Homem, Mundo e superarmos a separação entre o conhecimento e o amor.

Palavras-chave: Ética Contemporânea. Contexto Educativo. Visão Trinitária.

Abstract: In this text, I present some concerns and questions about *experience*, subject/object relationship arising from the way we interact with things and appropriate the current communication and information technologies in the educational context. For this, I return to studies by Semetsky (2006, 2010) and Ellsworth (2005) on *experience* and *relationship*, as a *place of learning*, as well as, studies by Buber (1974), Rosenzweig (1989) and Levinas (2011) on the ethical dimension, as a relationship, proximity and sensitivity to the other. Then, I seek, in an incipient way, to broaden the understanding of the educational phe-

¹ * Professora da FAE/UFG (1996-2022), Coordenadora da Cátedra da Unesco de formação docente/EAD (1996-2008), do GIZ- rede de desenvolvimento de práticas de ensino superior (2008-2014) e do GRAOS - grupo de pesquisa e desenvolvimento de experiências educativas mediadas pelas TIC (2014- 2022).

nomenon, as an experience, considering the three-dimensional and trinitarian vision addressed by Panikkar (2016). And, finally, I reiterate the challenge that consists of recognizing the *inter-independence* between God, Man, World and overcoming the separation between knowledge and love.

Keywords: Contemporary Ethics. Educational Context. Trinitarian View.

Introdução

Normalmente, em meus trabalhos acadêmicos, enquanto professora e pesquisadora em educação, abordava diferentes contextos educativos e seus sujeitos, explicitando suas necessidades e possibilidades nas dimensões: material, emocional, mental e espiritual; o que se compreendia, na maioria das vezes, como aspectos culturais de acordo com uma perspectiva etnográfica. Mas, ainda assim, considerava que algo escapava, permanecia desafinado e ressoava como uma inquietação. E, numa escuta silenciosa, fui sendo chamada a perceber harmonias e desarmonias, assim como, afinações possíveis, decorrentes de algo muito sutil que apenas podia ser acessado pelo agir do coração.

Isso ocasionou a necessidade de uma revisão das possibilidades investigativas no contexto educacional e, conseqüentemente, de uma virada onto-epistemológica, que demandou estudos sobre os novos materialismos, a compreensão sobre *lugar de aprendizagem* e, inclusive, sobre a relação entre humanos e não humanos. Essas inquietações adquiriram visibilidade a partir de minha prática de ensino como professora da disciplina de Comunicação educativa no curso de Pedagogia da Fae/UFMG e de minhas ações em vários programas de formação docente quanto ao uso das tecnologias de informação e comunicação no processo de ensino aprendizagem.

Nesse contexto, fui desenvolvendo uma prática de ensino que partia da corpo físico, dos sentidos para se conectar com a corporeidade/materialidade das diferentes tecnologias de comunicação e informação, assim como, problematizando a relação quanto ao uso dessas tecnologias, a vivência corporal e a relação sujeito-objeto. Essa articulação funcionou muito bem enquanto estratégia de ensino aprendizagem, mas ainda me angustiava a forma como as pessoas assumiam uma relação de adicção frente aos novos artefatos, em paralelo a um esquecimento de si e do outro. Essas indagações me levaram a propor o tema: *Formação Humana em contextos contemporâneos* como minha investigação de pós doutorado, na qual desenvolvi os estudos metodológicos na Universidade de Barcelona e realizei o trabalho de campo na cidade de Auroville/Índia. Nessa investigação me aproximei dos estudos relativos à educação integral, à experiência, enquanto *relação* e possibilidade de formação humana, o que me despertou para a busca de uma ética encarnada, o que encontrei nos estudos de ética contemporânea realizados na Faculdade Jesuíta/BH.

1. Inquietações e estudos iniciados

A intenção de ir além das abordagens investigativas pautadas por modelos explicativos do vivido possibilitou a conexão com perspectivas de investigação pós-qualitativas, a realização de estudos etnográficos, cartográficos, rizomáticos (Corrêa, 2021) e um diálogo mais honesto com a *experiência* (Semetsky, 2006, 2010; Ellsworth, 2005). A possibilidade de tocar e dizer o que acontece na relação com o outro foi se configurando por meio da compreensão da experiência, não como algo que eu tenho ou eu observo o outro tendo, pois ela antecede o Eu, ela acontece *entre*, na relação. De fato, é possível viabilizar o processo de aprendizagem dependendo da qualidade da experiência que engloba as sensações, o pré-linguístico e o pré-subjetivo. Entretanto, é crucial uma disponibilidade que precede conceitos, imagens e identidades, para que essa experiência ocorra como um evento emergente.

Ellsworth (2005, p.30) nos diz que esse *lugar da aprendizagem* é onde “the world and I exist in difference, in encounter. In the feeling, being is in sensation”, ou seja, expõe a compreensão de uma outra existência onde temos “neither self nor other but the reality of relation”. De forma semelhante Semetsky (2010, p.477) compartilha isso ao dizer que a experiência é a-subjetiva e impessoal, possui a capacidade de afetar à medida que se torna significativa por sua experimentação ativa. Com isso, Semetsky (2006, p.16) vai nos aproximando daquilo que Deleuze (1988a, p. 98) nos dizia “Being as fold is an interiorization of the outside. It is not a doubling of the One, but a redoubling of the Other.” Nesse sentido, podemos reconhecer a experiência como contextual e única; como encontro, onde algo se passa para além de mim.

Nessa mesma direção, buscando compreender o significado da *relação*, me aproximo da fenomenologia da relação de Martin Buber, que trata a natureza do homem como uma unidade que repousa sobre a própria experiência existencial e se revela na realidade da diferença entre EU-TU. Compreendendo o EU, não como uma realidade em si, mas que depende do mundo, do Isso, do TU, os quais por estarem na relação, não podem ser possuídos. Buber argumenta (1974, p. 60) que a atualidade vivida é somente ação, na qual tudo, o EU unificado e o TU ilimitado se dirigem a ação mútua e “somente aquele que conhece a relação e a presença do TU, está apto a tomar uma decisão”, portanto é livre. Com isso temos a explicitação do encontro no qual a criação se revela e se atualiza. Conforme Buber nos diz,

se eu penso a necessidade e a liberdade, não em um universo de pensamento, mas na atualidade de minha presença-diante-de-Deus, - se eu sei que ‘estou entregue em suas mãos’ e que ao mesmo tempo ‘tudo depende de mim’, então não posso tentar escapar ao paradoxo que tenho que viver, consignando aos dois princípios inconciliáveis, dois domínios separados (Ibid., p.111).

Isso posto, considero que devemos quebrar o encanto da separação, no qual o mundo “se nos revela duplo, visto que nossa atitude é dupla” (Ibid., p. 89), e concordo com Buber quando afirma que não precisamos superar o mundo

da aparência, do sensível, não precisamos renunciar ao EU, pois ele é indispensável para a relação EU-TU. Precisamos sim, superar aquilo que impele o homem a fugir da "relação em direção às coisas" (Ibid., p. 91) e adquirir uma maior disponibilidade para o encontro com o outro.

Em parceria com Martin Buber, Franz Rosenzweig² aborda o novo mundo da revelação e da liberdade como disposição e entrega em contraposição ao velho mundo lógico, e apresenta o pré-mundo do conceito, o mundo da realidade e o supra-mundo da verdade como âmbitos desse novo pensamento. Dessa forma, contrapõe a unidimensionalidade do idealismo ao novo pensamento, que não parte do conceito do ser, mas sim, do nada em sua forma tripla do não saber dos três elementos primordiais, ou seja, das três faticidades elementares de uma filosofia da experiência: Deus, Homem e Mundo.

Rosenzweig (1989) declara que "cada particular posee impulso y voluntad de relación con todos los demás particulares; el todo queda más allá de su horizonte visual, ve únicamente el caos de las particularidades." (Ibid., p.82) e, conseqüentemente, pondera que "La forma pregnante del 'Y' hace que el hombre reconozca en cada un de sus experiencias su propia esencia fragmentaria" (Ibid., p. 111). Esse posicionamento, consciente de que o empírico escapa a toda totalização, ao enfatizar a pluridimensionalidade e a singularidade da experiência, irá, por sua vez, orientar seu programa filosófico a repensar um novo conceito de experiência.

Reconheço que a minha intenção de abordar questões, da conduta e do agir humano, fundamentadas na *experiência* e na *relação*, já permeava meus estudos, de tal forma que a partir da ética da alteridade apresentada por Emmanuel Levinas, com destaque para a questão da proximidade e da sensibilidade, percebo a conexão entre *lugar de aprendizagem*, *experiência* e *relação*, que, por sua vez, favorece a compreensão de um *agir* capaz de realizar sua responsabilidade frente a vulnerabilidade humana.

Levinas (2011, p. 46), recorrentemente, nos fala acerca de *outro modo que ser*, que é para além da questão do ser ou não ser ou de ser de outro modo, ou seja, nos fala de como o pensamento lógico é interrompido pelo *para lá do ser*, pela promessa de tangenciamento. E afirma que é na sensibilidade fazendo-se ideia, que o sensível anuncia-se para além de, orientado a alguém ou alguma coisa, de tal forma que "o fato de a sensibilidade poder fazer-se *intuição sensível* e entrar na aventura do conhecimento - não é uma contingência. Sua significação contém a motivação da sua função cognitiva" (Ibid., p.83), pois a sensibilidade enquanto intuição sensível já é conhecer, que toca a vulnerabilidade humana e, com isso, nos remete para o sentido pelo outro e para o outro.

Essa significação que anima o sensível não se refere à tematização, mas sim, a uma "língua prestes a ser falada", a uma melodia que nos antecede. Recordando que a significação do sensível é a proximidade do outro, ou seja, é "o imediato derramamento para o outro da imediatez da fruição - da imediatez do sabor - materialização da matéria - alterada pelo imediato do contacto" (Ibid.,

2 Estudos realizados com o Professor Nilo Ribeiro Junior na disciplina: T.E. em Ética Contemporânea: "Pensar a ética [filosófica] *outramente*" do Mestrado em Filosofia/ FAJE (2020/2).

p.93), sendo a fruição “a singularização de um eu no seu dobrar-se sobre si.”(Ibid., p.92). Ou seja, não é no Dito que o psiquismo significa, mas, sim, no um-para-o-outro, no Dizer, na relação, na exposição; pois sensibilidade é exposição ao outro, é oferecer-se sem proteção, é a própria vulnerabilidade. Aproximação que permanece como rastro do infinito, abandono no vazio, intervalo entre o visível e o invisível, tendo em vista que quanto mais próximo, mais me afasto.

Em síntese, Levinas nos diz que o sujeito é de carne e osso porque “a matéria é o próprio lugar do para-o-outro” e “a subjectividade é sensibilidade - exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um-para-o-outro, ou seja, significação” (Ibid.,p.95). De tal forma, que nos possibilita explicitar o contato, a proximidade presente na relação que se visibiliza no encontro e nos instiga a ir além das entificações que aprisionam o movimento e a sensibilidade frente ao outro.

2. Conexões e estudos em andamento - a visão tridimensional da realidade

Em vista de aprofundar os estudos iniciados, me aproximo da abordagem de Raimon Panikkar³ que descreve a tridimensionalidade da experiência a partir do princípio cosmoteândrico, no qual “lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real, es decir, toda realidad en cuanto real”(2016b, p. 331). Nesses termos, Panikkar (2016b, p.333) considera que “todo ser tiene una dimensión abismal, sea transcendente o sea inmanente”, a qual possibilita o espaço para a mudança, pois, sem essa dimensão, nenhum “ser sería lo bastante flexible para permitir tanto la variación como la continuidad”. E, quanto a dimensão humana ou da consciência, nos diz que “las aguas de la consciencia humana bañan todas las orillas de lo real”, ou seja, só podemos conhecer o ser que esteja vinculado à consciência, ademais, esta relação é constitutiva desse mesmo ser.

De acordo com Panikkar (2016b, p. 353) “La relación constitutiva de las tres dimensiones de la realidad no es la interdependencia propia de un modalismo monista, sin una relación de inter-in-dependencia, porque reconoce en todo ser su grado de libertad.” Como pode ser observado, nenhuma das três dimensões estão individualizadas ou particularizadas, elas estão em relação e se constituem nesta relação, o que nos remete para uma “concepción integrada de toda la realidad” frente os conhecimentos fragmentários da época moderna.

Em tal perspectiva, encontramos uma abordagem do corpo como dimensão da realidade, como manifestação do sensível e integração do material, mental e espiritual. Em contraposição, percebo o corpo, extremamente, negado nos estudos das humanidades e, especialmente, na educação, apesar de atuar com sujeitos cuja corporeidade ocupa um espaço/tempo na relação pedagógica. Cotidianamente, encontramos a recorrência de uma atitude depreciativa do corpo, por vezes, incorporada inconscientemente em nossa cultura e proveniente de

3 Estudos realizados com o Professor Luiz Carlos Sureki na disciplina: T.E. em Ética e Filosofia da Religião: “A dimensão ética da religião e a dimensão religiosa da ética” do Mestrado em Filosofia/ FAJE (2022/2)..

um ascetismo ou de uma valorização do corpo enquanto instrumento com valor meramente funcional.

Panikkar nos fala de um corpo que é, ao mesmo tempo, *domos*, forma corporal viva e *soma*, corpo morto, o qual aparece como fenômeno, envoltura, como algo que se transforma e que nos revela o invisível por meio da forma, na qual “las apariencias nos hacen ver la realidad” (2016a, p.376). Na visão tridimensional da realidade humana, “cuando vemos un cuerpo, por ejemplo, no solo vemos su forma y su belleza, sino que percibimos también su verdad y su bondad, vemos que aquel cuerpo tiene vida y nos damos cuenta de que la vida es un misterio”(Ibid.; p.379), ou seja, o corpo é tratado como verdade, beleza e bondade. E, de acordo com essa abordagem, utilizando o triple conhecimento sensível, intelectual e espiritual, temos a relação da religião e corpo a partir da sua relação com a verdade, a beleza e o bem. De tal maneira, que possamos pensar o corpo como possibilidade de movimento e de harmonia, como componente da *relação* constitutiva da realidade, na qual o invisível é visto como chegando a ser.

E, nesse sentido, enfatiza que os conceitos de corpo e alma são abstrações que se contrapõem a vida e promovem uma visão do corpo separado do espiritual. Por vezes, o corpo é visto como matéria, algo observável e verificável, oposto ao espírito, por vezes, é visto como aparência do sensível, cujos sentidos considerados como janelas para a realidade, de acordo com o materialismo, nos levam ao sensível; cuja razão, de acordo com o racionalismo, nos leva ao mental e cujo intelecto, de acordo com o intuicionismo, nos leva ao místico. Do mesmo modo, podemos dizer que “No hay ni cuerpo en sí ni alma en sí... sino un - en sí- de nuestra mente, un in mente de una subjetividad sedienta de objetividad - lo que no significa que la distinción (siempre mental) entre lo objetivo y lo subjetivo no tenga su razón de ser y su fundamento” (PANIKKAR, 2016a, p.374) , podendo ainda o corpo ser visto como símbolo, fruto da percepção sensível, se situando para além da separação sujeito-objeto. Por isso mesmo, considerando que não há religião sem corporeidade, sem conexão com a vulnerabilidade humana, podemos afirmar que “la experiencia religiosa es la experiencia de la realidad” (2016a, p. 394).

Consequentemente, a experiência *integral* da realidade é o que Panikkar compreende por mística. Neste sentido, mística é uma experiência religiosa enquanto experiência da realidade-em-relação. A realidade é pura relação; é relatividade radical; é uma rede de conexões e interconexões. Conceber o todo da realidade como um-todo-em-relação significa que compreendemos as coisas a partir das relações e não as relações a partir das coisas. Se na tradição aristotélica, a relação era vista como um acidente da substância, aqui não existe substância, ou seja, não é possível dizer o que algo é (essência) isolando-o do conjunto das relações que o constituem como tal. Seria como, numa rede, tentar determinar um de seus nós isolando-o dos fios da rede que o constituem! A realidade é a rede que constitui os nós; é relação que constitui as coisas.

Ao buscar a quididade, a essência, ao abstrair os traços particulares que me permitirá aplicá-los a todos daquela espécie, o pensar conceitual reduz a

pluralidade à unidade (*reductio ad unum*). Conceito é aquilo que a mente capta, conceptus, é o que a razão concebe, e somente a unidade é inteligível à razão. Nossa atenção se vê atraída pela substancialidade das coisas, a partir das quais pensamos as relações. Quando pensamos (as) relações, o fazemos substantivando-as ao modo como fazemos com as coisas. Tomamos a relação como uma substância e, conseqüentemente, passamos a perguntar por seus atributos/acidentes. É claro que deste modo não estamos pensando a relacionalidade como tal.

Nas palavras de Panikkar,

Até agora, a substância era considerada o fundamento da relação, de tal maneira que a relação era considerada dependente das coisas. Neste caso a perspectiva se inverte. Não há coisas fundamento da relação, mas sim que as coisas mesmas não são nada mais que em virtude de sua relação. [...] Em uma palavra: não há "substâncias", que logo entram em relação com outras, mas sim que o que chamamos "coisas" não são mais que simples relações. [...] A rigor não é preciso dizer que a relação é o fundamento das coisas, porque isso significará que ainda estamos dentro do esquema substancialista, já que, desde este ponto de vista, não há coisas que "se apoiem" na relação para subsistir; isso seria converter a relação em substância, ou seja, equivaleria a uma simples mudança de termos" (cf. PANIKKAR, 1996, p. 237).

Em outras ocasiões, Panikkar chama a relatividade radical de *reciprocidade total*. E, assim, por exemplo, buscar um conceito essencial de cultura não faz jus à riqueza e à diversidade das culturas nem à diversidade presente no interior de cada cultura. Com efeito, as culturas não são espécies de nenhum gênero, são incomensuráveis, não há parâmetro de classificação. O em-si das coisas é uma ficção ontológica. Não são as coisas que se relacionam, mas as relações é que são constitutivas das coisas. *Trindade radical* é outra expressão de Panikkar para se referir à relatividade radical que a visão a-dual cosmoteândrica exige. Repete ele, que Deus, Homem e Mundo não são nem um, nem dois, nem três. Não há três coisas, nem tampouco uma só. (PANIKKAR, 1998, p. 94).

Considerações finais

Reitero que, por um lado, "en cada nivel y periodo de la consciencia humana, ha existido siempre la tentación de reducir lo real, de encontrar atajos para la síntesis, eliminando aquellas partes de la realidad que son difíciles de asimilar o manejar" (PANIKKAR, 2016b, p.326), por outro, o homem é "un ser conscientemente abierto, inacabado, imperfecto; es un ser social y politico; y es un ser inteligente y racional, que intenta comprender su condición humana" (Ibid., p. 372) e, por fim, que em sua complexidade, o homem busca por uma realidade última e inteira.

Ainda assim, na maioria das vezes, omitimos e permanecemos fixados nos entes como se esses fossem independentes e tivessem um "em si", mas como nos diz a tradição advaita: "las relaciones son la verdadera realidad; los polos

son en cuanto son polos de la realidad: un polo solo no existe; es una abstracción” (Ibid., p. 327). Por esse motivo, a questão da visão trinitária não é algo que se conecta com o conteúdo de uma determinada religião, pois diz respeito à relação que se estabelece para além do dual, como se tivéssemos uma mediação que possibilitasse manter a relação sem que ela se tornasse um. Essa mediação não é uma outra coisa, mas um “entre” que possibilita o encontro, a relação e que se manifesta em qualquer religião, em qualquer relação humana.

Pondero que Buber (1974), Rosenzweig (1989) e Levinas (2011) já nos alertavam para essa dimensão relacional da realidade com destaque para o fato de que “a capacidade do ser é insuficiente para conter a intriga que se ata no rosto de Outrem, rastro de um passado imemorial, que suscita uma responsabilidade que vem de alguém e vai para lá daquilo que fica em suspenso numa época” (LEVINAS, 2011, p. 114). De fato, percebo que essa proximidade, essa sensibilidade frente ao outro, implica numa responsabilidade para com nossa vulnerabilidade humana, que pode ser acolhida na escuta do ser que estamos sendo e no reconhecimento daquilo que nos antecede e também numa honestidade, que implique no reconhecimento da complexidade do real e da sua constituição relacional.

Portanto, nosso grande desafio consiste na mudança dos fundamentos baseados na separação entre o conhecimento e o amor e no desenvolvimento de uma visão cosmoteândrica que coloca em relação as três dimensões “inter-independentes”: Deus, Homem e Mundo. E, conforme Panikkar, ao incorporarmos essa intuição cosmoteândrica estaremos reconhecendo a complexidade do real, resolvendo uma série de antinomias presentes na contemporaneidade e constituindo uma nova visão de realidade.

Referências

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

CORRÊA, Juliane. Ethnographic educational research as assemblages of teachers and researcher’s movements and their learning environments. In: SANCHO, Juana M. & HERNANDEZ, Fernando (Eds.) *Becoming an Educational Ethnographer: The Challenges and Opportunities of Undertaking Research*. Routledge, London, 2021. pp.141-151.

ELLSWORTH, Elisabeth. *Places of learning: media, architecture, pedagogy*. New York: Routledge, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Universitas, 2011.

PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buddha*. Uma introducción al ateísmo religioso. Madrid: Siruela, 1996.

PANIKKAR, Raimon. *Iconos del Misterio*. La experiencia de Dios. Barcelona: Península, 1998.

PANIKKAR, Raimon. *Panikkar per Panikkar*. Barcelona: Fragmenta editorial, 2018.

PANIKKAR, Raimon. Religion y Cuerpo. In: *Religion y Religiones*. Barcelona: Ed. Herder, 2016a. p.369-397.

PANIKKAR, Raimon. La experiencia cosmoteándrica. In: *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Barcelona: Herder, 2016b. p. 321- 363.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrela de la redenção*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.

SEMETSKY, Inna. *Deleuze, Education and Becoming*. Educational futures: rethinking theory and practice. Rotterdam: Sense Publishers, 2006.

SEMETSKY, Inna. *The folds of Experience or Constructing the pedagogy of values*. Educational Philosophy and Theory, 2010. vol.42, N.4, p. 476-488.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p29/2022

A realização humana a partir da coextensividade do espírito humano no contexto sociocultural atual

Dulcinea Dirce Salgado Mattar¹

Resumo: A caminhada humana traz questões em termos da realização enquanto ser humano no sentido de encontrar a vida ética, a liberdade autônoma, a verdade, o bem, a justiça, a beleza. Ao longo da história da filosofia esta questão foi abordada e reflexões profundas uniram Antropologia Filosófica, Ética Filosófica e Metafísica no sentido de indicar a possibilidade de um caminho. Num contexto sociocultural de controvérsias, crises vindas da modernidade, capitalismo neoliberal globalizado, sociedade de controle, domínio por paranótipos digitais, o ser humano se encontra imerso na imanência e eclode em conflitos internos buscando sentido na existência. Autores mostram que a coextensividade intencional do espírito humano (transcendência) entende a dimensão última ou suprema e o ser humano se realiza na relação de intersubjetividade, de alteridade com o outro, apresentando uma possibilidade de mudança do contexto.

Palavras-chave: Coextensividade do Espírito. Metafísica. Ética. Antropologia Filosófica. Lima Vaz. Crise da Modernidade.

Abstract: The human walk brings questions in terms of fulfillment as a human being in the sense of finding ethical life, autonomous freedom, truth, goodness, justice, beauty. Throughout the history of philosophy this issue has been approached and deep reflections have united Philosophical Anthropology, Philosophical

¹ Cirurgiã Dentista formada pela USP, especialista em Gerontologia Social, Saúde Coletiva, Odontogeriatria, membro da Academia Mineira de Odontologia cad. Nº3, Escritora, Graduanda em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia FAJE.

Ethics and Metaphysics in order to indicate the possibility of a path. In a socio-cultural context of controversies, crises arising from modernity, globalized neoliberal capitalism, a society of control, domination by digital paratypes, the human being finds himself immersed in immanence and erupts in internal conflicts seeking meaning in existence. Authors show that the intentional coextensivity of the human spirit (transcendence) understands the ultimate or supreme dimension and the human being is realized in the relationship of intersubjectivity, of otherness with the other, presenting a possibility of changing the context.

Keywords: Coextensivity of the Spirit. Metaphysics. Ethics. Philosophical Anthropology. Lima Vaz. Crisis of Modernity.

Introdução

A civilização ocidental passa por uma revolução profunda e silenciosa, há quase dois séculos, com repercussões sobre o psiquismo e comportamento humano. A crise se agrava paulatinamente e o ser humano adoecido, imerso no sistema capitalista, ignora o perigo que o cerca. Autores mostram a possibilidade da cura humanística pela mudança do indivíduo, ao encontrar a dimensão última na transcendência e assim tornar-se um ser humano livre e ético, relacionando-se com o outro e com o mundo, pautado no bem e na verdade.

Com o objeto de avaliar e fundamentar a tese acima, faço uma explanação em três passos: 1. A crise da sociedade contemporânea – o ser humano imerso na imanência; 2. Antropologia, Metafísica e Ética se interceptam e 3. O sentido transcendente da existência humana.

Visto que cabe a Filosofia refletir sobre a essência e existência humana no tempo histórico, meu estudo busca compreender a possibilidade da realização humana a partir da coextensividade do espírito humano no contexto sociocultural atual, como esperança para o futuro.

1. A crise da sociedade contemporânea – o ser humano imerso na imanência

O neoliberalismo surge nos anos 30 como uma doutrina econômica. Nas décadas posteriores torna-se cada vez mais onipresente como interpretação sobre o lugar e a importância do mercado econômico na sociedade. Finalmente, chega-se à concepção contemporânea onde o neoliberalismo é compreendido como uma forma radical do capitalismo que tende a absolutizar o mercado financeiro. “Nessa absolutização, o mercado financeiro se converte em meio, método e fim de todo comportamento humano, subordinando a vida das pessoas (seus corpos e suas psiques), o comportamento das sociedades e a política dos governos aos seus ditames” (cf. RIBEIRO, acesso 2022).

Em “Psicopolítica - O neoliberalismo e as novas técnicas do poder”, Byung-

-Chul Han fala da sociedade digital de controle que faz uso intensivo da liberdade com exposição pessoal sem coerção (paranótipos digitais: mídias e redes sociais). Há hiper informação e hiperconsumo e o sujeito neoliberal é um sujeito de desempenho, de otimização, de produtividade, escravo do sistema. (CHUL HAN, 2020, p.10-13). Segundo ele, o poder neoliberal é o capitalismo do curtir, é sutil, inteligente, busca agradar em vez de oprimir (Ibid., p. 53), emprega emoções para alcançar mais produtividade e desempenho, trabalha para estimular os desejos para consumir mais porque cria as necessidades. (Ibid., p. 24,27,60-66). É espaço de jogo na imanência. O Big-Data é conhecimento movido por dados e o Dataísmo renuncia aos sentidos, é niilista. (Ibid., p. 23,79,82). Assim, o sujeito sai de sua sujeição também pela experiência e há um controle psicológico. "O plano da imanência, ao qual ele tem acesso, é matriz de dessubjetivação e da despsicologização." (Ibid., p. 105,117). Segundo o autor, o Covid-19 é "O vírus capitalista do cansaço", vivemos a sociedade do cansaço, pela compulsão de realização levando o sujeito a doenças, depressão, o esgotamento, o *Burnout*, sintomas de profunda crise na liberdade. É um sinal patológico e indica que a liberdade de hoje, muitas vezes, acaba virando compulsão (Ibid., p.18).

Já no regime neoliberal da autoexploração, a agressão é dirigida contra si mesmo. Esta autoagressividade não converte o explorado em revolucionário, mas em depressivo (CHUL HAN, 2020, p. 16).

Elton Ribeiro comenta a crítica de Byung-Chul Han ao regime neoliberal da forma como emprega nossas emoções, sentimentos e desejos como recursos para mais produtividade e desempenho. Para Chul Han, o neoliberalismo, como mutação do capitalismo, converte o trabalhador em empreendedor, assumindo cada um o controle de sua vida para fazê-la produzir cada vez mais. Somos pessoas extremamente ocupadas com uma infinidade absurda de atividades que visam a um mesmo fim: tornar-nos empreendedores de nós mesmos. O sujeito que se pensava livre e autônomo, é na verdade, um explorador de si mesmo. Fica claro como as novas técnicas de poder e controle social funcionam. "Assim, as novas restrições ao parecerem voluntárias, parecem naturais e geradas pela própria liberdade" (cf. RIBEIRO, 2022).

"Uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial desenvolvida, um testemunho de progresso técnico", segundo Marcuse, e os meios de informação em massa encontram pouca dificuldade em fazer aceitar interesses particulares como se fossem de todos os homens sensatos. O julgamento das necessidades e sua satisfação envolve padrões de prioridade que se referem ao desenvolvimento ótimo de todos os indivíduos sob a ótima utilização dos recursos naturais e intelectuais à disposição do homem. A racionalidade tecnológica revela seu caráter político ao se tornar grande veículo de melhor dominação, criando um universo verdadeiramente totalitário no qual sociedade e natureza, corpo e mente se subjugam (MARCUSE, 1973, p.13,23,27, 37).

Para Markus Gabriel o neoliberalismo global se converteu em um modo rápido de destruição. Segundo ele, estamos metidos numa crise de valores,

acentuada pela do Covid-19, que infectou nossa economia. Em tempos de crise, a solidariedade e cooperação não funcionam, apenas o mercado tem voz. O curso da crescente disseminação das mídias sociais deixou visível que a história não conduziu a avanço moral-jurídico. “Frente a pilha gigantesca de problemas afetando todos os âmbitos da sociedade, o que devemos, afinal, fazer?” (GABRIEL, 2022, p.10-13).

Assim a humanidade vive um momento importante de sua história. O capitalismo neoliberal globaliza o mundo com força expressiva no comportamento humano como vimos acima. Resulta numa crise ética, moral, social, política e espiritual e a pandemia do Covid-19 agravou este contexto trazendo à tona as crises da nossa sociedade. O *ethos* que rege a vida ética se transforma, assim surge um novo imaginário social e ético. As redes sociais levam o ser humano cada vez mais no em-si-mesmo, o progresso utilitarista leva ao individualismo, ao hedonismo. Aceleraram-se as diferenças e há falta de sentido na existência. Desta forma, é importante compreender e refletir o caminho que a humanidade será conduzida e, principalmente, o que a filosofia tem a dizer sobre tudo isto.

2. Antropologia, Metafísica e Ética se interceptam

O tema homem é uma questão trans histórica, coextensiva da cultura e na civilização ocidental aparecem diversos paradigmas conceituais sobre o homem. A Antropologia Filosófica intersecta a Metafísica e a Ética e toma o homem como seu objeto na questão: “o que é o homem”? O objeto da Antropologia Filosófica é o homem enquanto sujeito, enquanto ser-sujeito. A modernidade caracteriza-se pela cisão entre “o mundo da vida” e o “mundo da razão”, as imagens de homem e as teorias científicas sobre o homem. E a Antropologia Filosófica coloca-se na linha de reflexibilidade metafísica, como discurso portanto sistemático e aberto pois, é a expressão sempre atual do homem enquanto ser que realiza o seu si mesmo. (Ser-no-mundo, Ser-com e Ser-a-si – fundamento ontológico da própria existência do homem). Estrutura-se com um vir-a-ser, como um movimento de reflexibilidade polarizado pelo Transcendente (Outro absoluto, concebido como unidade totalizante). A experiência que o homem tem de si mesmo como sujeito é atravessada por uma intencionalidade universal. Assim, o homem enquanto ser sujeito é um movimento dialético de supressão, o sujeito lógico revela-se em sua significação plena como sujeito ontológico. E a Ética se coloca, neste nível de compreensão, como a metafísica da vida, e neste movimento de transcendência o sujeito empírico encontra a sua autorrealização como sujeito ético. Torna-se assim, sujeito universal com um bem agir ético, virtuoso, realizando-se pela liberdade autônoma deste encontro com o Bem Supremo, a Verdade, o conhecimento último, o fim a que todos caminhamos. Assim, segundo Lima Vaz, a tradição filosófica no que diz respeito a concepções do homem, tomam-no como ser universal, reflexo ou receptáculo intencional de toda realidade. É a imagem clássica do microcosmos que reflete o cosmo, a universalidade do homem que Platão fala do “parentesco” da alma com as ideias, e Aristóteles como o “ser de todas as coisas” que compete a alma. Na filosofia

moderna esta ideia de universalidade está presente no Cogito de Descartes, no a priori do entendimento de Kant, no Espírito em Hegel onde se encaminha o desenvolvimento dialético da natureza, no “ser genérico” de Feuerbach e em sua transposição dialética pelo materialismo histórico. E os modelos antropológicos conservam a ideia do *homem universal*, mas a ideia da universalidade e centralidade do homem em relação à natureza e a sua utilização mostra-se cada vez mais problemática em face do progresso, da enorme diversificação e crescimento das ciências da natureza e do próprio homem. Assim as antropologias filosóficas contemporâneas concebem o homem como um *ser pluriversal* (na representação de sua situação em face a realidade, os vetores que circunscrevem o lugar ontológico do sujeito – reflexão sujeito realidade – vetores irradiam; no homem universal – convergem). (Para Paul Ricoeur- pensamento e ação, como também para André Jacob). Assim o homem pluriversal se abre em diversas direções: o metafísico, o ético, o social, o natural, o lógico e o fundamental (LIMA VAZ, 2014, p. 154 -156).

É o paradoxo do ser que, ao interrogar-se a si mesmo, irradia sua interrogação a todas as dimensões do Ser (LIMA VAZ, 2014, p.156).

3. O sentido transcendente da existência humana

A Antropologia Filosófica na obra de Henrique Vaz delineia a figura conceitual do SER do homem segundo sua estrutura e segundo suas relações com os outros seres. Enquanto finito é necessariamente um ser de relação. Ele se manifesta nas três categorias: relação de objetividade (ser-no-mundo), relação de intersubjetividade (espírito-no-mundo) e relação de transcendência (ser-para-a-transcendência-suprassunção da finitude real ao dar conteúdo objetivo da sua infinitude intencional. Funda o seu ser-no-mundo e o seu ser-com-o-outro, ou seja, o seu ser-em-situação).

As categorias de estrutura são: espírito, psiquismo e corpo. Estrutura e relações são duas categorias que se opõem dialeticamente: ser-em-si (ipseidade) e ser-para-outro (alteridade) e unidade (ser-para-transcendência) vivendo a vida segundo o espírito.

Como o homem não tem intuição intelectual de si mesmo não pode apreender-se em sua unidade e totalidade, só o faz através da delimitação de uma região de objetividade (limitação eidética - corpo), a forma categorial exprime sua unidade sistemática. E como é um sujeito transcendental-ontológico irreduzível a qualquer determinação objetiva por ser tensionado à infinidade do ser (ilimitação tética – espírito), é atravessado pela negatividade, pela oposição que leva a um movimento dialético de suprassunção da pluralidade num discurso sistemático. Assim o discurso totalizante exprime-se: determinação formal-objetiva do ser do sujeito em sua finitude e a abertura transcendental do sujeito ao ser em sua infinitude. Assim, numa forma Totalizante temos que a estrutura bio-psíquica do homem (corpo, psiquismo, espírito) é suprassumida no Espírito, que exprime o ser homem como estruturalmente aberto; as relações objetivas

e intersubjetivas do homem são suprassumidas na Transcendência, que exprime o ser homem como abertura para o absoluto (objetividade, intersubjetividade, transcendência); a unidade do homem enquanto auto-realização é o ato de supressão das categorias de estrutura e relação que exprime o homem como essência estruturalmente livre (Espírito) e irreduzivelmente relacional (transcendência), como espírito livre vocacionado ao Absoluto (LIMA VAZ, 2014, p. 159).

Segundo Lima Vaz o ser humano está manifestando-se, expressando-se. A sua autoexpressividade é buscar sua realização (unificação) e autoconhecimento como pessoa (unidade) surgindo uma identidade pessoal profunda (*ipseidade*). O ser humano é uma Natureza (dado) original e diferente e assim surge o Sujeito (espírito), e a Forma como sujeito ético. Cabe, ao procedimento sistemático da Antropologia Filosófica coordenar estes três polos sem que se desequilibrem em favor de um deles à ordem sistemática do discurso. O objeto do discurso sistemático é o homem, que é também sujeito portanto importante a compreensão espontânea e natural que o homem tem de si mesmo, formando uma imagem de si mesmo, dentro de uma tradição cultural (estilo de vida – *ethos*). As Formas (conceitos) exprimem um aspecto da realidade, ou seja: da experiência moral enraizada no mundo do *ethos*. A forma de *existência* ética a mais significativa autoexpressão de nosso ser (LIMA VAZ, 2014, p. 160).

O ser humano é naturalmente um ser moral, há uma virtualidade que o leva à busca do Bem, realizando-se como liberdade e razão, assim há a personalidade ética constituída (LIMA VAZ, 2015, p. 22-23).

Elton Ribeiro, em “Reconhecimento ético das virtudes”, investiga o universo simbólico da sociedade contemporânea e a dinâmica da intersubjetividade ética, na herança filosófica de Aristóteles e Hegel na ótica de três filósofos Lima Vaz, MacIntyre e Taylor. Falando de MacIntyre, argumenta que todo seu projeto “se funda no esforço interpretativo de compreender o papel das comunidades como lugares nos quais deve nascer e amadurecer as virtudes, dentro de uma tradição, que constituem um caminho de vida boa para o ser humano”. (RIBEIRO, 2012, p.10). “É a realização da própria vida orientada pela razão prática”, a obra humana por excelência segundo Lima Vaz, conclui ele (RIBEIRO, 2012, p.186).

“A prática ética só pode ser justificada em razão a uma ciência da prática que tenha como princípio e fundamento uma metafísica do Bem” e o esquecimento da subjetividade conduz ao niilismo metafísico e ético. E diante da falta de sentido que inquieta o ser humano, Lima Vaz propõe a *memória do ser* (releitura dialética da metafísica de Tomaz de Aquino), para superar o niilismo e encontrar sentido para o existir e agir humanos. E surge “a pessoa absoluta”, o *Ser absoluto* que se constitui como condição de possibilidade da experiência do ser como unidade dinâmica de essência e existência. Ao perguntar pelo próprio ser se descobre Ser aberto à verdade, ao perguntar pelo agir, ele se descobre Ser aberto ao horizonte do Bem (OLIVEIRA, C.R.M., 2013, p. 12,15,18).

Para Puntel a metafísica propriamente dita contém duas teorias: a Ontologia que é a teoria dos entes, teoria da totalidade dos entes contingentes e da conexão de todos os entes, parte da grande teoria do Ser em si mesmo e em seu

tudo; e a Einaílogia ou Metafísica Primordial, que é a teoria do Ser em si mesmo, além da ontologia. O Ser primordial é compreendido em sua singularidade como ser (características imanentes) e em sua qualidade de abranger simplesmente tudo. A Einaílogia é a dimensão originária que abrange a dimensão do sujeito cognoscente (subjetividade) e da realidade, do objeto (objetividade). Para ele a filosofia compreende o fundamento religioso a partir do espírito humano intencionalmente coextensivo com o Ser em seu todo. O homem entende sua posição no universo e entende esta como inteligência suprema derradeira e vontade suprema derradeira. E entende a partir de si mesmo a dimensão última ou suprema que é a referência central da religião (OLIVEIRA, M., 2020, p. 485). Para ele o ser humano se manifesta como realidade material orgânica (corpo orgânico contingente) que constitui o pressuposto da consciência, da autoconsciência, da intersubjetividade humanas. E ainda o “espírito humano” ou “inteligência” enquanto faculdade de referência ao mundo ilimitado, abrangente que diz respeito à vontade e à consciência/autoconsciência como constituintes absolutamente necessários do ser humano (OLIVEIRA, M., 2020, p. 479). Assim compete ao ser humano como ser espiritual uma “coextensividade intencional” com o universo ou com o Ser que abrange tudo. Há portando, segundo Puntel, uma unidade fundamental que subjaz à distinção entre ser humano e mundo. O ser humano é paradoxal: é portador de uma determinação biológica de um lado (corpo) e por outro, está para além de qualquer determinação, transcende a esfera do imediato (espírito). Daí a grandeza ontológica específica do ser humano e seu lugar no universo. Ele se revela como o ente capaz de se distanciar de tudo pela reflexão, inclusive de si mesmo e pode tomar tudo como seu objeto, inclusive a si mesmo (semanticamente na esfera da verdade). O ser subjetivo se revela coextensivo com o todo, inserido no todo, sendo a esfera da revelação da inteligibilidade universal (dimensão universal da subjetividade). Não pode ser reduzido a puro meio por ser o ponto de referência do universo (OLIVEIRA, M., 2020, p. 480). Puntel, citado por Manfredo, diz:

O espírito subjetivo desvela o espírito objetivo, a racionalidade do sujeito detecta a racionalidade de todo ente, recebe o conteúdo inteligível de tudo (OLIVEIRA, M., 2020, p. 480).

O círculo do espírito é oníabrangente, se encontra em tudo que encontra já que tudo lhe é inteligível (unidade). Com isto o ser espiritual, à medida que transcende tudo é “eu livre” o que constitui a condição de relacionamento com os entes. O ser subjetivo afirmando-se como ser espiritual, como conhecimento (inteligência: ser para a verdade, para o acolhimento do ser) e liberdade (vontade: ser para o bem, para o valor, para o consentimento do ser) e só se compreende adequadamente enquanto correlação com o outro (intersubjetividade- alteridade). O Ser Supremo – Deus – é a inteligência suprema e a vontade suprema (OLIVEIRA, M., 2020, p. 481-483).

Considerações finais

Puntel brilhantemente elucida o caminho da realização humana ao explicitar como a filosofia compreende o fundamento religioso a partir do espírito humano intencionalmente coextensivo com o Ser em seu todo.

Carl Rogers, preocupado com as bases filosóficas da Psicologia, desenvolveu a Abordagem Centrada na Pessoa, as abordagens psicológicas são enriquecidas na compreensão e reflexão da experiência humana através de conceitos filosóficos ligados ao movimento humanista, existencial e fenomenológico. Para ele, “ser o que se realmente é” é efetivar no sujeito a potencialidade que ele tem para ser melhor, engajado na descoberta de ser plenamente ele mesmo, descobrindo que ser esse processo em si mesmo é capacidade de crescer e transformar. Lao-Tsé disse há mais de 25 séculos atrás: “A maneira de agir é ser”, confiança no ser humano quando funciona livremente e a qualidade existencial de uma vivência satisfatória. (cf. ROGERS, 2017). E Rogers nos indica um caminho para cura da humanidade, a possibilidade de uma forma de vida autêntica e livre com responsabilidade, assumindo a autodireção da sua própria vida e do seu comportamento.

O ser humano é um ser em processo, em movimento, dinâmico, em construção, nunca passível de ser esquematizado redutivamente e possuidor de recursos para superar as condições existenciais adversas. É detentor de um poder sobre as determinações que o afetam, tem autonomia crescente numa relação intersubjetiva e dialógica. Isto é uma visão ética, onde a ética aqui é enfatizada como uma postura onde o ser humano não é tratado de modo utilitário, mas como possuidor de um valor próprio e inalienável (BEZERRA, 2012, p. 25).

O desafio da realização humana, segundo Álvaro Pimentel, consiste em que cada ser humano assuma sua condição finita na tensão de suas relações, no enigma humano “torna-te o que és”. Sua essência singular somente se realiza na existência relacional, com relações justas. Assim, a união entre essência e existência delineia-se: o Absoluto como ideal do ser realizado, sempre visado na existência, ou seja, harmonizar a realidade segundo a inteligibilidade da Verdade e amabilidade do Bem (PIMENTEL, p. 223,224, 225).

Concluindo, o sentido transcendente da existência humana com o humanismo teocêntrico proposto por Padre Lima Vaz é itinerário para a realização plena do homem tanto pessoal como social. A tradição filosófica também nos indica um caminho principalmente a contribuição do paradigma platônico-aristotélico-tomista e Lima Vaz, recria essa tradição de modo dialético, organizado com a ideia do homem como auto-expressividade, no agir ético dos indivíduos e na comunidade (HERRERO, 2012, p. 393).

Segundo Lima Vaz, o ser humano é um paradoxo, possui uma abertura ao infinito e ao mesmo tempo uma abertura à objetividade, por ser um espírito finito. No curso das civilizações o movimento de transcendência exprime uma das experiências mais profundas e decisivas do homem permitindo, teoricamente, o manifestar do Ser no mundo, da essência na existência, do Eu Sou no mun-

do. É o ser universal, o ser pluriversal, cuja existência ética, constitui a mais significativa autoexpressão de ser (LIMA VAZ, 2014, p. 156), um ser humano naturalmente um ser moral, com virtualidade pela presença do Bem, realizando-se como liberdade autônoma e razão (a personalidade ética constituída) (LIMA VAZ, 2015, p. 25).

O homem pluriversal de Lima Vaz traz consigo a rede de relações numa realização ética e moral. É o *amor* e a bondade suprema mudando o comportamento humano. O homem não é capaz de humanizar o capitalismo, mas só este homem pluriversal poderá fazer surgir uma sociedade solidária e verdadeiramente livre. É pela liberdade que o homem é capaz de examinar seu passado e projetar um futuro melhor, segundo Kant. Somente a interiorização trará cura para estas mazelas humanas sendo esta, a *esperança* para o futuro da humanidade e a *fé* guia o caminho.

Bibliografia

BEZERRA, M. E. *Aspectos Humanistas e fenomenológicos presentes na Abordagem Centrada na Pessoa*, Rev. NUFEN [online] v.4, n.2, julho-dezembro, 21-36, 2012, <https://www.academia.edu>, acesso em: 07/12/2022.

CHUL HAN, B. *Picopolítica- O neoliberalismo e as novas técnicas do poder*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyné, 2020, p. 10-13,18,23,24,27,53,60-66,79,82,105,107.

GABRIEL, M. *Ética para tempos sombrios: Valores Universais para o século XXI*, Tradução Lucas Machado, RJ, Petrópolis: Vozes, 2022, p. 10-13.

HERRERO, J. J. *A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*; Síntese Revista de Filosofia, v. 39 n. 125, 2012, p. 393-432.

LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica. Volume I*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 153-156.

LIMA VAZ, H. C. *Introdução à Ética Filosófica 1- Escritos de Filosofia IV*, São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 7-28.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial, O homem unidimensional*, trad. REBUÁ, G. Rio de Janeiro: Zakar Editores, 1973, p. 13, 23,27,37.

OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 13, 15,18.

PIMENTEL, A. M., OLIVEIRA, C.R.M (org.). Realização humana e a afirmação do absoluto: Lima Vaz diante do drama da modernidade, cap.13 in: *O que torna uma vida realizada*, Porto Alegre: RS, Editora Fi, 2020, p. 12,15,18.

OLIVEIRA, MANFREDO A. D. *A nova Metafísica e a Compreensão da Religião*, Síntese, Belo Horizonte, v.47, n.149, p.469-501, Set./Dez. 2020 p. 477-486.

RIBEIRO, E. V. *Reconhecimento ético e virtudes*, São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 10, 186.

RIBEIRO, E. V. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as técnicas do poder*, Palavra & Presença, <http://faculdadejesuita.edu.br>; Acesso em: 07/12/ 2022.

ROGERS, C. R. *Tornar-se pessoa*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p39/2022

O paradigma do Bem como verdade apropriada de Deus

Rafael Lourenço Navarro ¹

Resumo: O argumento deste texto é apresentado em quatro partes. Na primeira parte é apresentada a questão tradicional da verdade no modo da matriz kantiana da busca por um conhecimento seguro. Em seguida a segunda parte sustenta o Evento como elemento constitutivo da realidade em detrimento da noção tradicional de fato destacando o caráter valorativo do desvelamento do Ser. Na terceira parte é apresentada uma compreensão do paradigma do Bem a partir da filosofia de Platão lida harmoniosamente com o inferencialismo de Robert Brandom. O texto finaliza em sua quarta parte compreendendo o caráter atual do símbolo enquanto elemento constitutivo do interesse de Deus na Revelação.

Palavras-chave: revelação. Brandom. Platão. Heidegger. Panikkar.

Abstract: The reasoning of this paper is presented in four parts. It starts with a presentation of the traditional question of truth in the kantian way of search for a secure knowledge. The second section follow with the understanding of Event as constitutive of reality in detriment of the traditional notion of fact, with emphasis on the valorative character of Being unfolding. The text follows with a understanding of the paradigm of Good based on Plato's philosophy interpreted harmoniously with Brandom's inferentialism. The goal is to demonstrate the objectivity of the Idea of Good and its relation with the person that make the appropriation of Good's Paradigm. The text end with a comprehension the actual aspect of the symbol as a constitutive element of God's interest in Revelation. It is highlighted the communicative aspect proper of intersubjectivity that convert the Paradigm of

1 Doutor em Teoria do Direito pela PUC-Minas (2017); mestrando em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). kendernavarro@gmail.com

Good in Divine Revelation.

Keywords: Revelation. Brandom. Plato. Heidegger. Panikkar.

Introdução

O conceito de Verdade é ambivalente e possui pelo menos duas referências às quais é importante se reportar se se pretende estabelecer o conceito de modo semanticamente consistente. O termo latino *veritas* e o grego *alétheia*. Pretendo destacar o conteúdo conceitual que permite a eles serem usados como premissas em inferências com referência à verdade, mas não realizar uma exegese rigorosa ou remontar a sua história semântica em detalhes. *Veritas* será apresentado como verdade em sentido formal, *Alétheia* como verdade em sentido ontológico.

A *veritas* se refere fundamentalmente à concepção de verdade como a correção do pensamento em relação ao que quer que seja a realidade. Seja “realidade” assumida como o Real tal como ele é e compreendido por um intelecto agente capaz de conhecer o Real, seja “realidade” concebida como “realidade cognoscível” alcançável à Razão na forma de fenômeno. A reconstrução apresentada a seguir tem por finalidade demarcar a dificuldade de se alcançar um padrão de correção que seja unívoco ao ponto de negar qualquer possibilidade de interpretação divergente. Espera-se que a apresentação dessa dificuldade sirva para destacar a insuficiência desta compreensão de verdade na determinação do que seria exatamente Deus.

Em seguida o argumento do artigo apresenta o Evento como elemento constitutivo da realidade que se propõe mais apto a revelar a verdade do que o modo da correção sobre o que seriam as coisas. O caminho escolhido parte dos fatos aos Eventos destacando o sujeito que se apropria do Evento como elemento fundamental. Após, o artigo apresenta *aletheia* como o conteúdo conceitual da realidade objetiva que é apropriado pelo sujeito sábio. Nestas seções a ideia do Bem é apresentada como paradigma que confere inteligibilidade aos acontecimentos sendo, por isso, o critério assumido para se alcançar a verdade que não se reduz ao modelo de correção da *veritas*.

Nas seções finais o artigo termina com uma compreensão de Revelação na qual o conteúdo conceitual objetivo da realidade, *aletheia*, possa ser compreendido como um conteúdo conceitual intersubjetivo na Revelação. O argumento busca realocar a centralidade visual do desvelamento da *aletheia* para a relação comunicativa interpessoal fundamental a Revelação Divina.

1. Veritas

Por *veritas* compreendo a união de conceitos em uma proposição apofântica que Aristóteles oferece como uma definição de verdade gnosiológica² e

2 “Quanto ao ser como verdadeiro e ao não-ser como falso, devemos dizer que se referem a conjunção e à divisão de

que influencia profundamente a Escolástica medieval europeia. A definição escolástica, *veritas est adaequatio intellectus et rei*, demarca uma concepção que busca radicalmente um padrão de correção para a Verdade. Nesta compreensão a mente cognoscente é concebida com a analogia de algo capaz de armazenar conhecimento. Aristóteles usa a analogia de que o intelecto passivo, *nous pathetikós*, seria como uma cera quente que recebe as impressões das coisas como se estas fossem um selo. Com o recebido pelos sentidos o intelecto agente, *nous poietikos*, junta corretamente as coisas como são e se identifica à verdade.

Entendido deste modo, *veritas* foi chamada de “concepção tradicional de verdade”³ e sua principal característica é conceber a verdade como essência e o conhecimento como uma substância. Interpretada como *veritas* com este sentido, a verdade teria uma essência que seria capaz de ser presentificada na mente cognoscente. Uma vez alojada na mente, o sujeito conhecedor seria então capaz de expressar este conhecimento em um enunciado apofântico. *Veritas*, então é “verdade” compreendida como uma enunciação afirmativa que determina de modo claro e distinto um estado de coisas em termos inequívocos, cuja referência possui o maior grau de exatidão possível. O padrão aristotélico/tomista para medir a exatidão da verdade gnosiológica é a verdade ontológica, afinal, “todas as coisas possuem tanto de verdade quanto possuem de ser” (Metafísica a 2, 993 b30)⁴.

Entretanto, na modernidade, Kant muda o centro da questão da *veritas* da coisa-em-si para aquilo que a razão humana é capaz de conhecer. O autor da Crítica da Razão Pura atribui um status *normativo transcendental* ao conhecimento. Quando ele defende um valor positivo à sua Crítica, afirmando que a imposição de limites à Razão confere maior validade àquilo que ela pode de fato conhecer, Kant estabelece sua concepção de Razão – transcendental – como o critério para se medir a adequação entre intelecto e coisa conhecida, reduzindo a coisa conhecida ao seu manifestar, o fenômeno. Para o filósofo de Königsberg é necessário reconhecer as condições de possibilidade que a razão consegue estabelecer segundo sua faculdade de julgar. A distinção entre o ato de julgar, a primeira ação cognitiva da qual o sujeito é responsável e o juízo enquanto conteúdo resultante do ato de julgar constitui na maior contribuição kantiana à teoria do conhecimento. A verdade torna-se o produto da faculdade racional de uma consciência.

O conceito de *veritas* estabelece, portanto, que a verdade é expressa enquanto um fato normativamente estabelecido segundo as leis da razão.

É importante demarcar que Kant assume integralmente e sem reservas o modelo newtoniano de razão científica como aquele capaz de conferir um conhecimento seguro. Aliás, “colocar a filosofia no caminho seguro de uma ciência” é uma citação famosa do filósofo prussiano. Por isso Kant considera como condi-

noções e ambos envolvem as duas partes da contradição. O verdadeiro é a afirmação do que é realmente unido e a negação do que é realmente separado; o falso é a contradição dessa afirmação e dessa negação” (Metafísica E 4 1027 b18s).

3 Heidegger usa essa expressão em mais de uma ocasião ao longo de seus textos, ver, por exemplo: *Sobre a Essência da Verdade (Vom Wesen der Wahrheit)* e *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*.

4 Tomás usa fórmula levemente diversa: *ens et verum conventantur*.

ção necessária de uma lei que esta possua como referência uma forma categorial, ou seja, que sua *regularidade* possa ser estabelecida e uma previsibilidade seja alcançável. Assim ele estabelece o padrão para se determinar um fato em um juízo analítico.⁵

Analítico porque a regularidade que constitui a lei em questão precisa constar na definição desta lei. Aplicando-se uma lei a um caso particular qualquer se determinaria um fato. Fato pretende-se termo exaustivo de possibilidades interpretativas por conta de sua alegada objetividade. Kant assume que um “Fato da Razão” possa ser derivado de elementos de caráter mais simples e permanente possível⁶ e que uma lei, uma vez estabelecida, sempre poderá se valer do *caeteris paribus*.

Kant afirma que são os fenômenos que possuem a possibilidade de serem determinados transcendentemente de acordo com categorias universais. Que fenômenos possam ser entendidos como proposto por Kant não se duvida. Que a realidade possa ser reduzida a estas regularidades e que o conceito de *veritas* dê conta de responder o que é verdade já é uma afirmação que buscamos superar.

Uma distinção que Kant faz em sua filosofia Moral, se for aplicada a sua epistemologia, pode ajudar a solucionar o problema de seu dualismo radical entre fenômeno e coisa-em-si. Trata-se da diferença entre ser obrigado por uma lei e ser obrigado pela concepção de uma lei. Ser obrigado por uma lei, por exemplo, como o são os corpos em relação às leis da física, é algo que não requer a faculdade do juízo. Portanto as “leis científicas” seriam válidas independentemente da vontade e julgamento do indivíduo pensante. Entretanto, em uma análise consistente do método científico, Feyerabend diz o seguinte:

Teorias são testadas e possivelmente refutadas por fatos. Fatos contêm componentes ideológicos, visões antigas que sumiram da vista ou talvez jamais foram formuladas de modo explícito. Tais componentes são altamente suspeitos. Primeiramente, por conta de sua idade e origem obscura: não sabemos como e porque elas foram introduzidas; em segundo lugar, porque sua própria natureza os protege e sempre as protegeu de exame crítico. Na ocasião de uma contradição entre uma nova e interessante teoria e uma coleção de fatos firmemente estabelecidos, o melhor procedimento, portanto, não é abandonar a teoria, mas usá-la para descobrir os princípios escondidos responsáveis pela contradição. Contraindução é uma parte essencial de tal processo de descoberta. (FEYERABEND, 1993 p.61-62).

Ser obrigado pela concepção de uma lei significa, então, agir de acordo com as razões que explicitam a validade desta lei. Quando Heidegger apresenta sua definição de Fenomenologia no §7 de *Ser e Tempo*, além de afirmar que o fenômeno é o mostrar-se da coisa mesma, ele argumenta que *logos* é o discurso que torna explícito este desvelamento. Assim, são as razões que justificam os

5 Kant declara que as leis científicas levam a juízos sintéticos a priori, contudo, a exigência transcendental de que os juízos devam se limitar à lei geral implica na limitação silogística na qual a conclusão não pode ser mais ampla que a premissa maior. Assim, qualquer juízo verdadeiro cuja correção seja uma lei científica deve estar dentro dos limites de tal lei e, portanto, devem ser compreendidos como analíticos por sua verdade já se encontrar na lei em si mesma.

6 Conteúdos conceituais atômicos, e não holísticos, e que Kant qualifica como Entendimento (Verstehen).

fatos e não os fatos por si mesmos, que nos revelam a Verdade enquanto *Alé-thea*.

No paradigma lógico-formal da verdade, a adequação constitui-se como um dever de submeter a sua própria concepção de uma lei a uma regularidade identificável. A arbitrariedade na escolha da regularidade que será a medida de adequação, já que regularidades diferentes podem ser estabelecidas a qualquer ato dado, é um grave problema desta concepção. Outra questão problemática é a possibilidade da adequação lógica se confrontar com um conteúdo conceitual material inferencialmente consistente.⁷

2. Contra fatos há argumentos?

Kant distingue entre se sujeitar a uma lei e se sujeitar à concepção de uma lei. Uma pedra jogada ao alto está sujeita à lei da gravidade, mesmo sem ter nenhum entendimento sobre isso. Já um sujeito livre deve conhecer uma lei moral para poder segui-la. O que Kant não leva em conta nesta distinção é seu próprio argumento de que declarar que um estado-de-coisas segue uma lei é efetuar um juízo e que juízos são de responsabilidade do sujeito racional.

Aos argumentos kantianos se opõe a questão se fenômenos possuem um único modo de aparição ou se eventos são indexados através de múltiplos modos.

Uma resposta possível entende um evento como mudanças ocorrendo em uma substância que serve de referência para avaliar o Evento⁸. Assim, uma mudança só pode ser percebida como tal se se reconhece a permanência *daquilo que está sendo modificado*. Reconhece-se uma substância como o principal e detecta-se um acontecimento como uma transformação de suas características acessórias. Mantém-se a essência e percebe-se a modificação de seus predicados.

Entretanto, como se poderia conceber um Evento como, por exemplo, um relâmpago sem ter de se recorrer a uma substância que se altera. Pois um relâmpago não pode ser estabelecido como uma substância que sofre modificações, já que ele mesmo é o Evento. Esta impossibilidade de univocamente atribuir uma substância ôntica (um ente, uma coisa) a eventos, como uma de suas características fenomenológicas, não diz respeito apenas a esta categoria de eventos, a saber, eventos onde a mudança não ocorre dentro de um sujeito. Já que “sujeito” – relâmpago, chuva – não é nada além do que seu próprio acontecimento. Portanto, *fenomenologicamente*, não há como estabelecer “fatos objetivos universalmente válidos.”⁹

7 Para a Lógica de referência material em Platão e refutação da mera referência formal: *Lisis* 216; *Fedro* 90, 101; *República* V 453ss; *Teeteto* 164.

8 Usarei ao longo do trabalho os termos “acontecimento” e “evento” escrito com minúscula como intercambiáveis. Quando me referir tecnicamente à unidade sintética de apreensão usarei o termo Evento, escrito com maiúscula.

9 Heidegger, em seu projeto filosófico de buscar uma verdade mais originária afirma que “na medida em que se compreende verdade no sentido natural da tradição como a concordância, posta à luz ao nível do ente, do conhecimento com

Isto porque aquele que avalia as mudanças que constituem um evento está avaliando um fenômeno e ao estabelecer quem é o sujeito ao qual o fenômeno se apresenta, para quem aconteceu o Evento, determina-se uma perspectiva. Rui-se, portanto, a pretensão de um conhecimento objetivo a partir de um ponto de vista privilegiado, objetivo e desinteressado. Considere, por exemplo, o Evento “a maçã cai”: quando se pergunta: “para quem ou o que estes acontecimentos ocorrem?”, a primeira resposta, não importa quão óbvia pode ser (para a maçã), é radicalmente insuficiente. O acontecimento de cair não ocorre apenas para a maçã, que enquanto sujeito formal lógico receberia novas características por meio de uma mudança em seus predicados: ela é uma maçã “madura” que “caiu no chão”, onde antes era uma maçã “verde” em seu galho. Ao contrário, o acontecimento da queda pode ser descrito igualmente bem como acontecendo com a árvore (a macieira perde seu fruto), com o observador desta queda (Newton observa a maçã cair), ou para o pomar como um todo (uma maçã a mais está jogada no pomar). Assim, *um Evento não pode ser encarado e descrito como uma substância*, como um sujeito do qual se diz as qualidades. Fenomenologicamente um Evento não é hipostasiável.

Disso conclui-se: 1) Um acontecimento, considerado em si mesmo, não é da ordem dos entes ou coisas e não pode lhe ser designado um ser univocamente determinado; 2) A ausência de qualquer suporte ôntico determinado para designação distingue dois tipos de eventos: fatos intramundanos, por um lado, e eventos no sentido propriamente *ontológico*, por outro; 3) Há uma contraparte positiva para o sujeito ôntico de atribuição para que fatos intramundanos sejam fundamentalmente indeterminados: fatos não possuem uma designação ôntica unívoca, mas um *contexto de acontecimento* e só com relação a este contexto eles possuem sentido.

Neste ponto o que interessa na produção do conceito de verdade é refutar a noção de que haja tal coisa como “fatos puros” que possam servir, sem mais, como razões de ações de uma pessoa. “Em uma análise mais atenta nós até mesmo percebemos que a ciência não conhece ‘fatos puros’ de modo algum e que os ‘fatos’ que entram em nosso conhecimento já são vistos de uma certa maneira e são, portanto, essencialmente ideacionais” (FEYERABEND, 1993. p.11). Afinal, “quando qualquer *fato* é citado como uma razão (seja como a justificação de um compromisso cognitivo ou prático), uma história precisa ser contada sobre como este fato supostamente será entendido como uma *premissa* em alguma inferência” (BRANDON, 2009. p.4).

Desta maneira, o projeto de vida de um sujeito estabelece um mundo ao emoldurar o horizonte interpretativo deste sujeito. Neste projetar distinguem-se os fatos dos acontecimentos. Nele o sujeito, ao estabelecer seus fins almejados, atribui sentido àquilo que compreende como parte de seu projeto de vida. Só há *sentido* em uma interpretação. Interpretar e relacionar conceitos são atos de um agente *sapiente*. Disso decorre que aqueles fatos que um sujeito não consegue

o ente; mas também na medida em que a verdade é interpretada a partir do ser como a certeza do saber a respeito do ser, a *alétheia* o desvelamento como clareira, não pode ser identificada à verdade. Pois a verdade mesma, assim como ser e pensar, somente pode ser o que é, no elemento de clareira. Evidência, certeza de qualquer grau, qualquer espécie de verificação da *veritas*, movem-se já com esta no âmbito da clareira que impera” (HEIDEGGER, 1989a, p.79).

relacionar à sua própria realidade como capazes de influenciar em seu projeto de vida são negligenciados e acabam sendo tomados como irreais.

3. A intencionalidade da verdade

Quando o conceito de verdade é compreendido a partir de seu termo grego, como *aletheia*, a separação entre fenômeno e coisa-em-si perde seu sentido. No §7 de *Ser e Tempo* Heidegger argumenta que *phainomenon* é aquilo que mostra a si mesmo, *phainestai*. O que mostra a si mesmo enquanto tal é o que se desvela, *a-letheia*, como verdade. Enquanto algo que se mostra apenas para impedir que o verdadeiro possa ser visto é o falso, *pseudos*. Deste modo, enquanto o real a partir da divisão kantiana entre noumeno e fenômeno se esconde atrás de um fenômeno, sendo assim *pseudo*, a partir do entendimento de *Aletheia* oferecido por Heidegger, fenômeno mostra a coisa mesma. É por isso que em *Ser e Tempo* pôde se afirmar que “nós *devemos* pressupor a verdade, ela *deve ser* como abertura do *Dasein*, assim como este mesmo *deve ser* como cada vez meu e cada vez este” (2012 p.631). E que “um cético não pode ser refutado, assim como o ser da verdade não pode ser ‘provado’. O cético, se ele de fato o é no modo da negação da verdade, também *não necessita* ser refutado. Na medida em que é e se entendeu nesse ser, ele, no desespero do suicídio, dissolveu o *Dasein* e com isso a verdade” (2012. p. 631-633). Aqui se destaca uma premissa básica da Fenomenologia, um Evento propriamente dito só pode sê-lo para um sujeito, um objeto inteligível é sempre um objeto para uma intencionalidade. E isso implica em reconhecer que não há realidade inteligível indissociável da intencionalidade que se apropria dela.

Assim, um acontecimento ocorre enquanto tal, com suas próprias modificações intramundanas e, para colocar mais rigorosamente, *como* estas modificações mesmas. Para que este acontecimento ocorra enquanto tal é necessário que ele ocorra *para alguém*, que ele seja o acontecimento próprio a algum sujeito. Isto implica na distinção que estabelece de modo geral a diferença entre um fato intramundano e um Evento como seu *sentido*. E um sentido requer como necessário um sujeito designado a estabelecer este sentido. Por um lado, eventos em si mesmos são impessoais, já que eles ocorrem de fato, em um fato, mas, por outro lado, pelo seu sentido mesmo, eles são inseparáveis de serem apropriados ou designados. A impessoalidade de eventos pode, então, ser reconciliada com seu designar característico, que os separam dos fatos intramundanos.

O que está em jogo aqui é o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito que possibilita a um fato intramundano se transformar em acontecimento ao ser apropriado por este sujeito que se apropria do acontecimento como um evento seu. Neste reconhecimento um fato é significado e convertido em um evento vivenciado e carregado de sentido. Neste apregoar sentido o sujeito estabelece um “mundo”, uma concepção da realidade. Tal concepção se estabelece enquanto uma síntese *aperceptiva normativa*.

O elemento normativo das apercepções é o que permite reconhecer a objetividade dos conteúdos conceituais do jogo de linguagem por meio do qual o

sujeito se apropria do Evento. De outro modo, as regras de um jogo linguístico seriam estabelecidas em si mesmas sem nenhum tipo de referência outra e tal ausência de objetividade conceitual exclui a possibilidade de se errar ao seguir uma regra linguística. Se este fosse o caso, qualquer apropriação do Evento se validaria em si e por si e o Real não se diferiria do Irreal. Toda comunicação então seria perfeita, pois *sempre* estaria de acordo com as regras do jogo linguístico em questão, o que é absurdo.

Mundo, fenomenologicamente, significa que quando fatos ocorrem, um sujeito que se percebe e se reconheça em um contexto determinado é capaz de interpretar este fato, apropriando-se dele e estabelecendo um acontecimento. Assim, um mundo constitui-se principalmente de eventos aos quais alguém atribui *razões* e confere-lhes *sentido*, colocando-os em primeiro plano. Enquanto que os meros fatos são relegados a um plano de fundo por uma indiferença que lhes furta o sentido.

“Mundo” refere-se à totalidade de possibilidades interpretativas articuladas entre si, *das quais* tudo que acontece pode se dar como dotada de sentido. Nós encontramos dentre essas possibilidades não apenas as possibilidades anteriores pelas quais tudo que ocorre acontece, mas também aquelas possibilidades que dependem somente das projeções do *sujeito* e *em razão das quais* certos eventos ocorrem: ações. Estas possibilidades *em vista das quais* um sujeito age são “fins”. Fins só podem ser estabelecidos se se oferece *razões* para fundamentar o *interesse* da ação. “Estados intencionais e ações possuem conteúdos em virtude dos quais eles são essencialmente sujeitos à avaliação da ‘força do melhor argumento’”. (BRANDOM, 1994, p. 17). Este é um caráter *normativo* dos conteúdos conceituais possíveis de articulação linguística.

O que demarca a apropriação de um Evento por um sujeito qualquer é seu *interesse*. Propriamente entendido, interesse significa “ser em meio a”, *inter-esse*. A condição de “em meio a” contrasta-se radicalmente com a noção humanista antropocêntrica de que o humano estaria “no centro do mundo”. Quando as teorias filosóficas centradas no sujeito interpretam a realidade como uma projeção realizada pelo humano, o “local” do conteúdo proposicional de um conceito é designado na consciência de um sujeito. Mas

nem linguagem nem pensamento podem ser completamente explicadas um nos termos do outro, e nenhum deles tem prioridade conceitual. Os dois são, aliás, ligados no sentido de que cada um requer o outro para ser compreendido, mas o vínculo não é tão completo ao ponto de que algum deles seja suficiente, ainda que reforçado razoavelmente, para explicar o outro (DAVIDSON, 2001 p.156).

Assim, tratar a realidade como projeções do sujeito é um equívoco. Se se absolutiza a autonomia, deve-se relativizar a transcendência; mas se a transcendência não puder ser relativizada, autonomia em si mesma deve ser relativizada. Logo, o Evento é interpretado a partir do interesse do sujeito, mas em si mesmo não é determinado por este interesse. Antes, é a objetividade do acontecimento que delimita as possibilidades de apropriação. A valoração que confere

sentido ao Evento – e consequentemente nos confere acesso à realidade – não pode recorrer somente às projeções subjetivas. Pois se o Ser em si mesmo não possui valor, não podemos dar-lhe valor algum, pois nosso ser mesmo, e tudo que fazemos, incluindo o valorar do Ser, em última instância não tem valor. O valorar humano do Ser é ulteriormente sem valor. Isso implica em Eventos serem apropriados a partir de uma perspectiva interessada, mas também que essa perspectiva deve se confrontar com uma valoração objetiva.

Em seu étimo, “objeto” e seus cognatos significam “o que é posto em frente”, indicando sempre uma *relação* com aquilo que se está objetivamente em frente a. O termo se refere ao que se opõe a algo, contrastando para destacar ou refutar. Assim, um valor objetivo é algo que, originário do Evento, se oferece como contraponto para a projeção subjetiva daquele que se apropria do Evento. O horizonte hermenêutico é objetivo.

Quem se apropria de um Evento está, necessariamente, em meio ao mundo. Este encontrar-se em meio ao mundo do humano ocorre a partir de um estado-de-ânimo que direciona sua relação com o mundo que o cerca e do qual faz parte. Isto constitui o *interesse* da condição humana. É em seu dar-se que o Ser possibilita o espanto que é o originar da atitude filosófica que reconhece a liberdade fundante. Isto significa, o princípio de realidade ao qual o conhecimento humano tem de se confrontar não parte de hipóteses já confirmadas buscando uma adequação imparcial. Antes, o humano percebe a realidade concebendo, a cada vez, uma interpretação que lhe permita se apropriar do Evento no qual se encontra.

A tradição filosófica iluminista ocidental confia na capacidade da razão de alcançar esse espanto por si mesma. Todavia é Ser, em seu dar-se, que possibilita o espanto originário da atitude filosófica. Heidegger nos lembra com a expressão dá-se Ser [*es gibt Sein*] que não podemos arbitrariamente conquistar o espanto, ele é dado. É um dom. Já em *Ser e Tempo* o puro mostrar-se do “que é isso” não é suficiente, pois aqui permanece obscuro o de onde e para onde, o em-vista-de (Ser e Tempo §29). “O encontrar-se [*Befindlichkeit*] abre o Ser-aí em sua dejectão [*Geworfenheit*] de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquia” (Ser e Tempo §29 p. 389). Tal desviar-se do Ser-aí é um desvio do Ser, enquanto sentido, em direção a um repouso no ente, enquanto coisa ou substância. Se o pensamento não ultrapassa o ente então não é capaz de conhecer coisa alguma que não seja o ente. Sem a transcendência o pensar só conseguirá conceber o que não é ente (o Ser) como nada.

Heidegger, na elaboração da questão “que é metafísica?” (1989b, p. 37), afirma: “[a] totalidade [das coisas] deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada [enquanto *outro* que a determinação positiva do real como *veritas*] deverá se manifestar”. Nestas palavras está implícito como a tradição filosófica compreende Ser como ser inteligível e ser inteligível como ser determinado ônticamente. Mas a manifestação deste nada possibilita a percepção do ocultamento do em-vista-de, permitindo ao Ser-aí buscá-lo na forma do fundar como projetar (*Stiften*), como determinação de um estado intencional. É neste

projetar que o humano pode reconhecer no nada o poder-ser, na possibilidade de determinação de seu futuro o agir humano pode adquirir sentido. Somente a partir de um em-vista-de pode-se estabelecer uma intencionalidade e conceber as razões que dão sentido a um Evento.

O direcionamento para a determinação do Ser experimentado no encontrar-se [*Befindlichkeit*] que se torna espanto [*thaumasein*] é a tarefa na qual se encontra o pensamento, num primeiro momento de *perplexidade* resultante do entendimento de que algo pode ser diferente. “No entender reside [ontologicamente] o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser” (Ser e Tempo §31 p. 409). Entender significa abrir-se à perplexidade constituída por uma falta de definição cognitiva, impelindo-nos para a transcendência a fim de suprir esta falta. Perplexidade segue, portanto, o espanto, como consequência da consciência do oculto em-vista-de.

No modo-de-ser constituído pelo poder-ser, o humano já se entende sempre “mais” do que realmente é, entende-se em seu amplo horizonte de possibilidades (Ser e Tempo §31 p. 413). O estado intencional (fundamento como projetar, *Stiften*), contudo, é sempre condicionado pelas condições ônticas daquele que projeta (fundamento como alicerce, *Bodennehmen*). Deste modo, o amplo horizonte aberto pela liberdade como fundamento do projetar transcendente é experimentado como ignorância, como falta que aguça um desejo por um conhecimento determinado. Porém, a condição humana de ser em meio ao mundo estabelece limites para a liberdade de nosso projeto. Todavia, somente se se reduz a verdade e o real ao *veritas* esta condição, com a qual deve lidar a transcendência, torna-se uma limitação essencial à qual a liberdade não seria capaz de superar.

Há, pois, um problema quando Eventos são apropriados apenas pelo paradigma da efetividade e apenas por meio de proposições predicativas. Se o paradigma operativo é tomado como condição para a apropriação de um Evento, logo se percebe que esta apropriação reiteradamente falha em dar conta da realidade, pois se restringem às regras da lógica formal e do pensamento categorial. Mas o Ser se apresenta sempre excessivo para a capacidade de enunciação *predicativa formal*. Tal constatação conduz o pensamento para uma segunda perplexidade. Perceber a familiaridade entre Ser e nada traz à tona novamente a perplexidade. A constatação da insuficiência das respostas de sua curiosidade focada impele o pensador a indagar novamente pelos sentidos do Ser. No limite máximo do *logos* enquanto expressão lógica do Ser, desvela-se a necessidade de buscar o Ser apesar da lógica.

4. A ideia do bem como inteligibilidade do real

No Filebo¹⁰ é apresentado um esquema do método divino de saber dividido em quatro partes: 1 os fenômenos ilimitados da realidade sensível do Ser em Movimento; 2 a imutabilidade cognoscível determinada pelas ideias; 3 a

10 As referências aos textos platônicos são retiradas da versão crítica de Burnet: PLATÃO; BURNET, John. *Opera*. Oxford: Oxonii, 1900-1907. 5v. A tradução para o português é feita pelo autor.

comunhão entre as ideias imutáveis e o ilimitado e; 4 a causa desta mistura. Respeitando este esquema é possível afirmar que existem coisas reais (1), cujas qualidades são independentes de nossas crenças (2). Esta realidade é passível de apropriação segundo padrões regulares (3) de tal modo que, com base nas regras da inteligibilidade e através do raciocínio inferencial (4), podemos saber com segurança como as coisas verdadeiramente são.¹¹

Intelecção significa *mediar* a relação da subjetividade racional com a objetividade do real buscando o *paradigma* desta relação. Paradigma significa aqui o modo no qual as coisas são estruturadas e, portanto, exprime a normatividade ontológica da comunhão [*koinonía*] e participação [*metéxis*] na teoria das Ideias platônicas. Um raciocínio formal no qual há mediação da razão apenas consigo mesma é incapaz de realizar tal relação. Por isso um raciocínio que se *limite* ao formal não segue as regras da inteligibilidade. No modelo lógico-formal da verdade como correspondência, a adequação constitui-se como um dever imposto ao sujeito de se apropriar dos eventos apenas segundo uma regularidade identificável. E porque regularidades diferentes podem ser estabelecidas a qualquer ato dado, a arbitrariedade na escolha da regularidade que será a medida de adequação é um grave problema desta concepção.

Porém, a racionalidade e liberdade inerentes ao espírito humano nos fazem sermos condicionados não pelas coisas, mas pelo nosso conhecimento delas. Quando Heidegger apresenta sua definição de Fenomenologia no §7 de *Ser e Tempo*, além de afirmar que o fenômeno é o mostrar-se da coisa mesma, ele argumenta que *logos* é o discurso que torna explícito este desvelamento. Há, porém, uma distinção entre o *logos* enquanto verbo e ação do Sujeito e *logos* enquanto o produto efetivo desta ação. Esta diferença consiste no que Brandom distingue como o *claiming* e o que é *claimed* em um *truth claim*. Assim, são as razões que justificam os fatos e não os fatos por si mesmos, que nos revelam a Verdade enquanto *Alethea*, sem a qual não pode haver qualquer ação autônoma.

Com isto quero dizer que somos sujeitos *de* Eventos, mas também sujeitos *a* Eventos. Um dado paradigma, produto da relação inteligível entre as Ideias, só se dá no presente. Ser sujeito a um Evento significa que o real se dá segundo um paradigma que não é determinado pela subjetividade do indivíduo. Antes, a subjetividade individual só é capaz de tornar-se sujeito do Evento quando se apropria do conteúdo conceitual paradigmático determinado eventualmente. Isso implica “que conteúdos conceituais são papéis inferenciais e que as inferências que importam para tais conteúdos em geral devem ser concebidos para incluir aqueles que são em algum sentido materialmente corretos, e não apenas aqueles formalmente válidos” (BRANDOM, 1994, p.105).

Se fenômenos manifestam as coisas mesmas e podem ser conhecidos e “para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser

11 Esta declaração é uma adaptação da premissa pragmaticista de Pierce, em “*The Fixation of Belief*” (5.384) de 1877, acerca do conceito de realidade como base do método científico. A substituição das expressões “atua sobre nossos sentidos” e “leis da percepção” por “passível de apropriação” e “regras da inteligibilidade” visa demarcar as diferenças entre o “método científico” como entendido por Pierce e a proposta deste texto que se reporta à “ciência dialética” como entendida por Platão.

e a essência lhes são adicionados, apesar de o Bem *não ser uma essência*, mas estar acima e para além da essência” (República, 509b grifo adicionado), então é preciso explicitar como o Bem proporciona esta possibilidade. Na República (608d8-609a) fica claro que o Bem não é absoluto, pois sempre se relaciona com alguma coisa. A ideia do Bem é boa e por isso as coisas que participem desta ideia também são boas. Todavia, estar acima e para além da essência implica em o Bem não ser redutível a uma assertiva meramente predicativa, é impossível simplesmente dar as qualidades substantivas do bem. O *logos* é incapaz de dizê-lo enquanto tal, pois o Bem extrapola as definições predicativas (República 517b-c). Neste sentido a ideia transcendente do Ágaton não é transmitida com palavras e verbos.

Enquanto aquilo que permite a algo ser conhecido, o Bem é uma ideia concreta e imanente às coisas. É a ideia do Bem que produz a coerência de um paradigma e nesse sentido ele comunga com a Ideia de Harmonia ou Medida (Filebo 20d). A impossibilidade de uma descrição exaustiva não impede a apreensão sapiente de um conceito, apenas demanda mais trabalho da inteligência (República 518b-d, 526d-e). Assim, o Bem pode ser explicitado pela fundamentação que resulta em um conjunto coerente de convicções de quem o conheça.

Em tal ponto de vista, a intuição do dialético acerca do bem conta como um alcançar de uma *arché* não hipotética, porque simplesmente em virtude de seus status como uma *arché*, ele contribui ao máximo para a coerência do conjunto de convicções do dialético e, portanto, para o tipo de justificação que alguém deve ter para que qualquer das posições do dialético conte como não hipotética (GENTZLER, 2005, p.487).

Porque não hipotético, o Bem constitui a autossuficiência de um paradigma. Um bom paradigma não depende de qualquer outra coisa para ser cognoscível e sua estrutura ontológica lhe garante o estatuto de efetividade independentemente de suas relações com uma subjetividade conhecedora. Neste sentido, o Bem é auto-suficiente (Filebo 60c, 61a) e por isso se identifica com a realidade e pode fundamentar o Real enquanto unidade.

O Bem é o objeto universal do desejo (Górgias 488c, 499c). Universal para quem? Para todas as criaturas racionais (Filebo 20d), seres humanos (Filebo 11d), todas as coisas vivas, plantas e animais (Filebo 22b). Assim, o Bem imanente às coisas boas é aquilo que é desejado (Filebo 61a). A aparência do bem não satisfaz o desejo pelo bem. Outras benesses, como a riqueza, a beleza ou o prazer são capazes de, por vezes, satisfazer mesmo quando ilusórias. Mas algo que não seja um bem *apropriado* é incapaz de satisfazer. Só o genuinamente bom satisfaz o desejo pelo bem. Porque o bem sempre se relaciona com alguma coisa, ele pode se manifestar de tantos modos quantas forem as pessoas capazes de fundamentar um conjunto coerente de convicções. Entretanto, contra a ilusão que conceber o valor apenas como criação humana, é preciso reconhecer que o Bem se relaciona com a verdade (Filebo 61a). Logo, o Bem é apropriado e não é uma única propriedade substantiva que nos dá razões para promover ou preferir as coisas que a possua. Ao invés, chamar algo de bom é declarar que esta coisa possui outras propriedades (diferentes a cada caso) que fornecem tais

razões. Um bem que não seja apropriado não pode servir razoavelmente como premissas em inferências práticas de um sujeito.

5. O Paradigma da Aletheia

Por *Alétheia* compreendo o conteúdo conceitual proposicional holisticamente determinado que pode ser endossado como conhecimento e que serve como fundamento para boas inferências materiais. *Alétheia* fundamenta, pois, o compromisso doxático que alguém assume ao se apropriar de um Evento conferindo-lhe o estatuto de realidade. Conferir estatuto de realidade a um Evento significa atribuir ao Evento uma função inferencial de garantia de um estado pragmático. *Alétheia* consiste, portanto, em uma classificação conceitual apropriada e nesse sentido é Verdade Objetiva. Mas consiste também na apropriação do Evento e nesse sentido é Verdade Intersubjetiva.

Um modo possível de explicitar a estrutura ontológico-epistemológica da *Alétheia* é seguir a qualificação feita por Platão na Carta VII 342a-b. Ali o filósofo antigo afirma: “Há três coisas necessárias para o conhecimento do que quer que seja, pelas quais o conhecimento de tal objeto é adquirido; e o conhecimento é em si mesmo uma quarta coisa; e como uma quinta coisa há o objeto mesmo que é cognoscível e verdadeiro”. Platão declara que destas cinco coisas, a quinta constitui a realidade efetiva. As outras quatro são apresentadas em ordem da mais obscura até o conhecimento que é o que mais se aproxima da verdade e do real. “Primeiramente há o nome [*onoma*], seguido da definição [*logos*], em terceiro a imagem [*eidolon*] e em quarto o conhecimento [*epistémē*]”.

Para todos os efeitos o nome [*onoma*] a que Platão se refere é o mesmo que o vocábulo que serve apenas de rótulo [*label*] para Brandom. Sabemos, por conta do *Crátilo*, que Platão considera o nome como convenção, não havendo uma identidade natural entre um nome e uma coisa. Um nome é apenas um som ou sinal grafado que pode ser usado como um símbolo que aponte a um significado convencionalizado qualquer, todavia sem conseguir explicá-lo. Assim, para que a expressão “*Alétheia* é a verdade” possa ter algum sentido e servir como premissa em inferências e/ou compromissos doxáticos, é necessário que algum dos nomes, “*Alétheia*” ou “*Verdade*”, seja substituído por pelo menos uma definição [*logos*]. Com tal substituição supera-se a mera tautologia ao se alcançar um *termo singular*.¹² Termos singulares são “substitutivamente discriminados, essencialmente expressões subsentenciais que exercem uma dupla função. Sintaticamente eles exercem a função substitutiva-estrutural de serem substituídos *por*. Semanticamente sua ocorrência primária tem uma significância substitutiva-inferencial *simétrica*” (BRANDOM, 2001, p.151, *tradução nossa*). Um *termo singular* constitui-se com conteúdos *de dicto* e conteúdos *de re*.

O que Platão chama de Definição [*logos*] é aquilo que Brandom trata como o conteúdo *de dicto* de uma expressão. Isto porque as definições podem variar de acordo com as palavras usadas. Contudo, substituindo o conteúdo *de dicto*

12 *Sofista* 252c2-4 para termos mínimos do discurso como relação proposicional holística.

por um conteúdo *de re*, faz com que cada expressão formulada sirva de premissas para inferências sem perda de significado (*Crátilo* 435). Brandom argumenta consistentemente¹³ acerca das possibilidades e consequências inferenciais das substituições possíveis em termos singulares. Em outras palavras, uma definição sempre pode ser expressa com outras palavras (*Crátilo* 394). Um conteúdo *de dicto* apresentado como uma definição da verdade é a forma mais comum das respostas recebidas por Sócrates nos diálogos platônicos (por exemplo, o livro I da *República* e *Teeteto*). E o inquirir socrático consiste exatamente em analisar quais são as possibilidades e consequências inferenciais das substituições realizadas em termos singulares. O dialético busca ultrapassar o conteúdo *de dicto*, buscando a coisa mesma da qual se trata no diálogo. Pois “o tipo de inferência cuja correção envolve essencialmente o conteúdo conceitual de suas premissas e conclusões pode ser chamado, seguindo Sellars, ‘inferências materiais’” (BRANDOM, 1998, p.97).

O método da pesquisa socrática e de outros interlocutores dos diálogos platônicos, como o Estrangeiro de Eléia, é pragmático e foca em locuções *condicionais*. “O [teórico] pragmatista começa com uma noção de normas implícitas na prática e então é obrigado a desenvolver uma argumentação sobre o que seria para tais coisas se tornarem explícitas proposicionalmente, como vindicações ou regras” (BRANDOM, 1998, p.26). No processo dialético, um *logos* determinado é oferecido como premissa por um participante do diálogo, daí seus interlocutores apresentam conclusões sempre se reportando à premissa. O processo dialético busca uma transição do *de dicto* ao *de re* progredindo da definição [*logos*] e da imagem [*eidolon*] à sapiência [*nous*]. Ademais, “porque condicionais tornam explícitos compromissos inferenciais como os conteúdos de compromissos assertivos, enfraquecer inferencialmente o antecedente de uma condicional inferencialmente fortalece a condicional” (BRANDOM, 2001, p.145). O caminho da *diakrisys* e *diaerésis* é um percurso de enfraquecimento do antecedente para que o degrau argumentativo resultante da condicional se torne mais firme e seguro¹⁴. Pode-se assumir que quanto mais *geral* for o antecedente e mais *específico* o consequente, mais *fraca* será a condicional. E de modo inverso, quanto mais *específico* o antecedente e mais *geral* o consequente, mais *forte* será a inferência condicional.

Quando Platão descreve o quarto elemento (CARTA VII 342c-d)¹⁵, é equiparado conhecimento [*epistémē*], sapiência [*nous*] e opinião verdadeira [*aléthea doxa*], declarando que *epistémē*, *nous* e *aléthea doxa* formam um todo singular na *psyché*. Sabemos pelo *Mênon* que não é possível transmitir a excelência [*areté*] por meio de palavras, definições e imagens, porém sabemos que

13 Capítulo 4 de Articulating Reasons e 6 de Making it Explicit.

14 Sobre a *Diakrisys* e *Diaerésis* ver MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

15 “O quarto elemento consiste no conhecimento [*epistémē*], sapiência [*nous*] e opinião verdadeira [*aléthea doxa*] em respeito às coisas. Estes três devem ser tomados como um todo singular, que não existe em formas corpóreas ou expressões predicativas, mas na mente [*psyché*]; portanto é bastante claro que difere tanto da natureza do objeto quanto dos três elementos [*onoma*, *logos*, *eidolon*] previamente mencionados. E desses quatro elementos a sapiência [*nous*] se aproxima mais em relação e similaridade ao quinto, e os outros estão mais distantes [...] E para cada caso, aquele que não tiver de algum modo uma noção dos outros quatro fatores, jamais conseguirá um conhecimento perfeito [*teléos epistémēs métoxos estai*] do quinto” (CARTA VII 342c-d).

o conhecimento, e consequentemente a excelência, é alcançável por qualquer pessoa que consiga se dedicar a tanto.

Esse todo singular do qual Platão fala consiste na *Alétheia* enquanto apropriação do conteúdo conceitual. E neste sentido, conhecimento, sapiência e opinião verdadeira se identificam com a verdade. O conteúdo conceitual, no entanto, dá-se como paradigma e não mera representação. Para Platão, a coisa mesma [*tó auto to ónta*] é paradigma que exerce uma função inferencial. Assim, na proposta aqui almejada

conteúdo conceitual deve ser compreendido em termos de sua função em raciocínios ao invés de exclusivamente em termos de representação, e a capacidade para tais raciocínios não deve ser identificada exclusivamente com o domínio de um cálculo lógico, e apesar de raciocínios teóricos e práticos serem feitos usando conteúdos constituídos por suas funções em inferências materiais, há um tipo de racionalidade *expressiva* que consiste em fazer de conferências de conteúdos inferenciais implícitas, conteúdos de compromissos assertivos explícitos (BRANDOM, 1998, p.116).

Ora, atos de fala assertivos constituem-se sempre enquanto atos de fala performativos. Por isso, a verdade enquanto apropriação do Evento é uma *performance*¹⁶ e

Comportamentos são inteligíveis ao exibi-los como racionais conferindo-lhes convicções e pro-attitudes, e fazer isso é exibir uma parte do raciocínio prático que é assumido como, de algum modo, no plano de fundo ou como implícito ao comportamento. O raciocínio imputado demonstra porque um organismo com os estados ou atitudes que proporcionam as premissas, *devem*, racionalmente, se comportar do modo especificado pela conclusão. Mas o que pode servir como uma premissa em raciocínios deve ter um conteúdo proposicional. [...] Então conteúdos proposicionais possuem uma prioridade pragmática, não apenas no estabelecimento de assertivas de significados de atos de fala, mas também no estabelecimento de atribuições de estados intencionais que não dependem obviamente de práticas linguísticas (BRANDOM, 1998, p. 83).

Logo, um comportamento se faz inteligível ao se estabelecer qual paradigma constitui sua premissa e de como a apropriação deste paradigma vincula o agente a certas condutas apropriadas. A propriedade da conduta vinculada é inteligível pela coerência do paradigma e de como este pode ser estabelecido como a finalidade da ação.

Paradigma deve ser compreendido como a relação das diferentes ideias entre si que, normativamente determinada, confere inteligibilidade a um "isto" ou a um Evento. Assim, o conhecimento de algo se dá como atividade sapiente de apreensão holística das ideias que compõem a coisa mesma. E quando explicitado expressivamente ou tomado como a garantia de crença [*belief*], constitui uma opinião verdadeira.

Epistême é saber determinar as Ideias nelas mesmas e por isso conhecer

16 O Sofista 248e para o Ser como passivo e a apropriação do Evento, o pensar, como ativo.

é apreender a *diferença* entre universais. *Nous* aqui é sapiência enquanto atividade, é entender a relação entre uma coisa ou um Evento e as Ideias que permitem apreendê-lo com sentido. *Doxa* é o compromisso (*commitment*) e a única garantia de que a inteligência humana é realmente capaz na vida prática, mas quando a atividade de saber respeita as Ideias, o conhecimento delas torna a opinião verdadeira.

Platão divide as Ideias em dois grupos, Ideias transcendentais, "invisíveis", abstratas e Ideias que são imanentes, visíveis e concretas [*orómenaeíde*, República 510d]. Tal distinção é feita explicitamente no *Parmênides* (130d), com o contraste entre "semelhança em si mesma" [*auté*] e a semelhança que possuímos e novamente no *Fédon* (102d-3b) com o par grandeza em si mesma [*auto to mégetos*] e grandeza em nós [*enemin*]. O modo como as Ideias se relacionam é diferente para cada um dos dois grupos. Entre as ideias em si mesmas, a relação de harmonia é recíproca e simétrica. A ideia de Ser participa das ideias que participam dela, seja nas menos extensas que ela como Movimento e Repouso, seja nas igualmente abrangentes como Mesmo e Outro.

Platão deixa explícito (*Sofista* 251d) que nem todas as ideias podem participar de todas as outras, há algumas que são contraditórias em si mesmas e, apesar de poderem harmonizar perfeitamente com terceiras ideias, não podem comungar entre si. No *Sofista*, o exemplo dado para este tipo de ideias contraditórias é Movimento e Repouso e sua igual receptividade à Ideia de Ser. Isso significa que Ser não é redutível nem à Imutabilidade do Repouso nem ao Fluxo constante do Movimento, mas se mistura com ambos, apesar de Movimento e Repouso serem contraditórios.

Como exemplo de Ideias abrangentes que comungam com todas as outras e que, apesar de opostas, não são contraditórias entre si é usada a ideia de Mesmidade e a ideia de Alteridade (*Sofista* 254d ss.). A relação entre Ser, Mesmo e Outro, presente em cada coisa, permite a dissolução da aporia do ser do não-ser, a possibilidade do paradigma falso. Tal relação, quando harmonicamente constituída, faz saber que a coisa mesma permanece si mesma quando em comunhão com outra coisa. E que uma coisa determinada qualquer é sempre outra em relação a todas as outras coisas que ela não é. Desta maneira, o modo como as ideias se relacionam determina o *conteúdo conceitual* da *Alétheia*.

Já na relação com um particular, a ideia não participa do particular e sua imanência não a modifica pela participação dos particulares nela mesma. Por permanecerem imutáveis, as ideias constituem o âmbito no qual os particulares são passíveis de inteligibilidade. Um particular é inteligível na medida de sua participação em uma multitude de ideias, cujo conjunto estabelece o paradigma desta inteligibilidade. As ideias de Mesmidade e Alteridade são misturadas ao particular sempre que a determinação de participação de uma Ideia qualquer for estabelecida. Se no presente Maria participa da ideia de criança, então a relação Maria/infância é estabelecida pela ideia de Mesmidade, Maria é mesmo uma criança. Neste caso, a ideia de Alteridade torna a participação de Maria na ideia de velhice desmedida, desarmoniosa. O que mostra a si mesmo enquanto tal é o que se desvela, *a-letheia*, como verdade. Enquanto algo que se mostra apenas

para impedir que o verdadeiro possa ser visto é o falso, *pseudos*. É por isso que em Platão “paradigma” possui valor ontológico e não meramente lógico ou epistemológico: um paradigma é uma relação singular que se mostra a si mesmo enquanto tal se constituindo como a verdade apropriada.

Minha própria concepção de cada paradigma é uma opinião [*doxa*] que fundamenta meus compromissos [*commitments*], doxáticos e práticos, em relação à realidade. Se eu vindico [*claim*] o paradigma que explicitiei, então sou normativamente obrigado a tratá-lo como real. E se a relação paradigmática que endosso constitui-se apenas de ideias harmoniosas entre si, então possuo *aléthea doxa*, opinião verdadeira.

A importância epistemológica da opinião pode ser explicitada ao se reportar ao fato que Platão não escreveu tratados, mas diálogos.¹⁷ Assim, cada discussão possui seu próprio contexto, colocando uma questão filosófica em uma perspectiva determinada. Deste modo, nenhum argumento platônico visa valer para todo e qualquer caso indistintamente. Argumentos constituem-se por palavras, pelo *logos* e um *logos* pode variar imensamente sem alterar o conteúdo *de re* da proposição (*Crátilo* 435). Por isso é perfeitamente coerente que a resposta sobre a identidade entre *nous* e *doxa* seja uma no contexto de como elas se dão na *psyché* [*Timeu*] e outra quando a questão forse é ou não possível ensinar a excelência [*Mênon*]. Afinal, a medida da relação entre ideias é um dever-ser que não demanda precisão matemática (*Político* 285).

E a partir disso podemos nos valer dos argumentos do Estrangeiro de Eléia em *O Sofista* (254e ss) para superar a aporia de uma suposta dicotomia entre *nous* e *aléthea doxa*. Esta é a passagem que distingue as ideias de Mesmidade e Alteridade. Assim, pensada em si mesma, a ideia transcendente e abstrata de Sapiência, enquanto mesclada à ideia de Mesmidade, é idêntica a si mesma. Neste sentido, a ideia abstrata e transcendente de Opinião, que em relação à ideia de Sapiência comunga com a ideia de alteridade é, portanto, outra que a Sapiência.

Contudo, um conteúdo conceitual particular, que serve de premissa para inferências materiais – paradigmaticamente *Alétheia* – participa ao mesmo tempo das ideias de Sapiência e da ideia de Opinião Verdadeira. Quando declaro que há uma Copa do Mundo em curso no Qatar em Novembro de 2022, expresso ao mesmo tempo minha sapiência sobre este Evento particular e uma opinião verdadeira.

Logo, no processo dialético e intersubjetivo os compromissos que assumo com a expressão de um paradigma podem ser confrontados, posto sumariamente, de dois modos fundamentais. De modo objetivo, demonstrando que a relação entre as ideias imutáveis que assumi não é harmoniosa e por isso deve ser revista. O fundamento da refutação é a contrariedade própria às ideias em si mesmas. Neste caso, a refutação é epistemológica.

17 Sobre este aspecto do legado platônico: FINKELBERG, Margalit. *The Gatekeeper narrative voice in Plato's dialogues*. Leiden; Boston: Brill, 2019. Ver também: MERLAN, Philip. *Form and Content in Plato's Philosophy*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1947), pp. 406-430.

De modo intersubjetivo, apresentando *razões* que embarguem a relação constitutiva do paradigma singular e presente. Neste caso um outro sujeito refuta a ideia que busco harmonizar com o paradigma dando razões pelas quais a ideia deve participar da ideia de alteridade em relação ao paradigma. A realidade não deveria ser como o paradigma que pretendo estabelecer. Aqui a refutação é ética e normativa.

Como Brandom ressalta em várias ocasiões, os compromissos que assumo vão muito além daqueles que eu explicitamente declarei. E a validação das referências materiais só podem se dar pelo confronto dialético entre minhas razões e as reivindicações que meus interlocutores estão intitulados a fazerem a respeito delas.

Alétheia é, portanto, o paradigma hypertextualmente estabelecido de participação de singulares nas ideias. Um Evento é hypertexto sem demanda de estrutura narrativa linear. Um paradigma pode oferecer uma linearidade, neste caso se tratará da comunhão entre as ideias inteligíveis, transcendentais e abstratas e fornecerá um critério de legitimação para *veritas*. Todavia, o paradigma da realidade não requer estruturação formal e a participação de um singular em uma ideia pode ocorrer em um momento presente, para jamais se repetir.

Uma implicação importante desta concepção é que a Revelação do Divino (seja qual for o significado atribuído a esta expressão) deve poder ser apropriada pelo Sujeito a quem o Divino se revela e, portanto, a Revelação deve se adequar ao elemento normativo das apercepções para que seja inteligível e tratada como real. A questão da Revelação enquanto o dar-se de um Deus Pessoal na realidade demarca o interesse de Deus.

6. A Revelação enquanto adualidade de símbolo religioso e paradigma apropriado do interesse divino

O argumento apresentado até aqui se reportou ao *logos* como elemento fundamental da apropriação do paradigma do Bem. Entretanto, conforme sustentado por MacDowell (2002), a experiência de Deus não se dá como resultado de um raciocínio ou produto da capacidade racional do espírito humano. Tal experiência é possibilidade de uma escolha livre do espírito humano a favor de uma *fé radical* naquele cujo nome sempre será “Eu Sou”. E por se tratar *daquele* que é, e não apenas *daquilo* que é, a apropriação do paradigma do Bem como interesse divino se estabelece intersubjetivamente entre as pessoas do Criador e da Criatura.

Isso implica na relação ética normativa¹⁸ do paradigma, não na epistemológica. Tal distinção é compreensível no termo *pisteuma* usado por Raimon Panikkar para diferenciar a verdade simbólica da religião do *noema* próprio à reflexão racional. *Pisteuma* é a fé radical que nos impele a apropriarmos da realidade não apenas intelectivamente, mas confiando na verdade apropriada do Bem a

18 Uma vida que se compreende segundo as regras que lhe dão sentido, a vida refletida em busca de excelência que é a mais valiosa. Este é o sentido de “ética normativa” aqui, em clara oposição à deontologia de modelo kantiano.

ser buscado em nossas ações e como satisfação de nossa vontade. Enquanto *noema* se dá como termo cognoscível na relação entre sujeito pensante e objeto pensado, a *pisteuma* se refere a uma relação ontônômica.

“Uma relação ontônômica se refere αὐτὸς τοῦ νόμου [nomos tou on-tos], ao *nomos doon*, ou seja, à regularidade interna de qualquer ser em sua relação constitutiva com o todo do qual é parte. [...] No nível mais profundo, a ontonomia é a estrutura da adualidade” (PANIKKAR 2016, p.404). A ontonomia consiste na apropriação do paradigma do Bem em âmbito ontológico e não apenas epistêmico. Na relação ontônômica o paradigma do Bem não é concebido como objeto ao qual o sujeito estaria ligado, mas apropriado como elemento constitutivo do sujeito e o vinculando ontologicamente de modo adual¹⁹ ao todo da realidade.

As partes de um todo podem ser as divisões que nossa mente faz, porém nem o todo é a soma de suas partes nem suas partes são como segmentos de um conjunto. A interpenetração, a περιχώρησις (perichōrēsis), a interconexão, a relacionalidade é constitutiva. Não há uma dimensão sem a outra. É a experiência cosmoteândrica da Realidade (PANIKKAR 2016, p.391).

E nesse âmbito relacional a objetividade da *Alétheia* converte-se na intersubjetividade da Revelação. *Aletheia* acontece na ocorrência do Ser à intencionalidade de um sujeito, enquanto a Revelação é uma ação pessoal de Deus revelando seu *inter-esse* ao sujeito intersubjetivo, à criatura que é capaz de reconhecer Deus em sua majestade e dignificá-lo enquanto Deus, não apenas Ser.²⁰

O que se propõe é uma adualidade entre *noema* e *pisteuma*, *aletheia* e Revelação compreendida na adualidade entre *paradigma* e símbolo. O símbolo, diferentemente do sinal, é polissêmico e relativo (no sentido de que a relacionalidade lhe é constitutiva), pretende-se concreto e não demanda explicação, mas diz imediatamente a quem o percebe (PANIKKAR, 2016, p. 235). O símbolo dá-se como sentido da realidade, a epifania do Ser, a revelação da realidade; o é, é o símbolo do real (PANIKKAR, 2015, p. 65).

O entendimento de Panikkar sobre símbolo se aproxima ao significado apresentado de fenômeno neste texto, sem se confundir com ele. O símbolo não é outra coisa, nem tampouco é a realidade imediata em si, mas é o que aparece no símbolo precisamente como símbolo, junto de, con-junto. O símbolo é mediador real, não intermediário, σύμβολον [simbolon] significa pôr-junto, conjunção. O símbolo con-junta realidades, as relaciona. Assim, o *inter-esse* de Deus é passível de ser apreendido simbolicamente pelo sujeito humano como *pisteuma* na Revelação, que é simbolizada dentro de uma tradição religiosa.

19 *Advaita* (sânscrito): «adualidad» (a-dvaita). Expresión metafísica de la imposibilidad de reducir la realidad a pura unidad o a mera dualidad, elaborada filosóficamente por muchas religiones, sobre todo en Oriente. Intuición espiritual acerca de la realidad última que reconoce que el problema meramente cuantitativo de lo uno y lo múltiple de la razón dialéctica no se aplica al reino de la realidad última. No debe confundirse con el monismo (PANIKKAR, 2016).

20 É significativa a diferença entre a primazia da escuta na tradição semítica em relação ao primado da visão na tradição grega. *Aletheia* é descoberta na visão, a Revelação é escutada na palavra divina.

O símbolo situa-se além da separação entre sujeito e objeto, entre outras coisas porque o que o símbolo simboliza não está além do simbolizado nem aquém do simbolizante. Símbolo não é signo em estrutura signo/significado ou dicotomia noumeno/fenomeno, um conteúdo *de dicto* remetendo a um conteúdo *de re* alheio (PANIKKAR, 2016, p.380).

O símbolo simboliza o simbolizado no símbolo mesmo. Esta é a diferença simbólica. O símbolo não é o simbolizado, porém o simbolizado não é separável do símbolo, não é a coisa em si oculta na aparência simbólica, mas exatamente é o que aparece na manifestação quando a reconheço enquanto tal. Tal qual o fenômeno que se mostra a si mesmo, o símbolo manifesta o saber adual da aparência simbólica. Não uma coisa em si plenamente compreendida em sua essencialidade imutável (PANIKKAR, 2016, p.380). O símbolo não é a coisa em si, mas a relação que se mostra a si mesma.

O símbolo não é a realidade —simbolizada no símbolo—. Isto seria um erro. Porém, tampouco se conhece a aparência como pura aparência, ou seja, como simplesmente um véu que cobre outra coisa ou como mero signo que aponta também a outra coisa. A aparência simbólica se conhece como tal quando, por assim dizer, se a conhece como encarnação do invisível, como o que nos é dado conhecer sobre a coisa, porque o conhecimento está sobretudo em nossa relação com ela. A coisa é símbolo dela mesma quando estamos co-implicados com ela” (PANIKKAR, 2016, p.380).

7. A estrutura metafórica da comunicação simbólica da Revelação

O pensamento de Donald Davidson sobre sentido e metáfora pode ser esclarecedor aqui. Para este autor a linguagem constitui-se principalmente como comunicação. Nesta comunicação estão presentes pelo menos dois interlocutores e a cada momento do diálogo estes assumirão os papéis de falante e intérprete. A única característica que ambos compartilham, no contexto anterior ao estabelecimento do diálogo, é a posse de uma teoria prévia sobre o sentido, pessoal e particular.

Na Revelação concebida como comunicação entre divino e humano, os interlocutores convertem momentaneamente suas teorias prévias em transitórias. Na teoria transitória há um esforço por parte de cada participante para adequar sua fala ao ouvinte e do ouvinte para interpretar suas emissões. A interpretação da fala de alguém não pode ser realizada desconsiderando o uso que o falante propõe para suas emissões. Assim, sem a fé radical na Revelação a *pisteuma* se reduziria em *noema*.

O primeiro significado (*firstmeaning*) atribuído por um intérprete à fala de alguém é o que Davidson chama de sentido-literal. Disso o filósofo conclui que a primeiro significado atribuído na interpretação pelo ouvinte é um sentido-literal, e isso se aplica integralmente à metáfora.

A interpretação parte, então, de uma teoria prévia possuída pelo intérprete-

te. No exercício da interpretação esta teoria prévia converte-se momentaneamente em uma teoria de transição. Nesta teoria transitória ocorre uma ressignificação dos termos compreendidos na teoria prévia. Com esta ressignificação o intérprete é capaz de dar sentido à proposição metafórica do falante, a princípio desconexa com a realidade. Logo, a limitação do espírito humano condiciona a apropriação do paradigma do Bem como Revelação.

Isto se dá pelo caráter holístico da linguagem. Não construímos ou nos apropriamos de uma linguagem aos poucos, mas realizamos um salto de intraduzibilidade com um interlocutor para o entendimento mútuo entre os comunicantes ao compartilharem de uma mesma linguagem. Deste modo a linguagem seria como uma fotografia que no quarto escuro vai se revelando cada vez mais nítida e determinada, não uma parte de cada vez, mas como um todo até que se torne inteligível.

Entre dois sujeitos que não compartilham uma mesma linguagem há uma intraduzibilidade maligna ou benigna. Este é o caso da criatura em relação ao Criador, mas não do Criador em relação à criatura. Em caso benigno esta intraduzibilidade pode ser superada com uma explicação como, por exemplo, na Revelação de Deus a Maomé que a princípio julga ter enlouquecido.

No outro caso, tal processo explicativo não é suficiente, pois o ouvinte não possui o arcabouço semântico para distinguir o significado das proposições do falante. Este é o caso do Antigo Testamento na tradição Cristã, que precisava da Ressurreição para ser compreendido segundo a Boa Nova e antes da Encarnação não conseguiria compreender a Revelação de Cristo.

Assim, é preciso que aquele que se encontra no polo inferior de uma intraduzibilidade maligna realize o salto que permita distinguir o símbolo utilizado na Revelação. Com este salto é possível converter a intraduzibilidade maligna em benigna. Esta é uma característica distintiva e constitutiva da *pisteuma* no Evento religioso.

Portanto é possível afirmar que a metáfora constitui uma tentativa do falante de incitar a interpretação do ouvinte, seja na tentativa de se fazer entender ou mesmo em casos onde não se deseja comunicar-se diretamente. A interpretação da metáfora deve considerar a peculiaridade da proposição metafórica não indicar mentira ou erro, mas configurar-se como um caminho, às vezes o único, para se alcançar algo digno de ser chamado Verdade.

A Revelação se dá como símbolo *pistêumico* do paradigma do Bem apropriado dentro de uma tradição religiosa. Fora do Evento religioso a Revelação se determina apenas como *alétheia* paradigmática do Bem, a verdade objetiva daquilo que é. Mas, se o espírito humano é coextensivo ao Ser e a pessoalidade de Deus converte a objetividade do paradigma na intersubjetividade do símbolo, a apropriação do paradigma do Bem se dá na *fé radical* na verdade, não daquilo que é, mas daquele cujo nome será sempre “Eu sou”.

Considerações Finais

No texto acima buscou-se estabelecer uma compreensão da Verdade que não recusasse a pretensão de univocidade ao mesmo tempo que não se reduzisse a mera equivocidade na qual a determinação subjetiva da realidade valesse em si e por si mesma. Isso foi alcançado pela compreensão da verdade como *aletheia* e do conteúdo conceitual da *aletheia* como o paradigma relacional entre a ideia objetiva do Bem e a apropriação do paradigma por parte do sujeito sábio.

Buscou-se estabelecer que o indivíduo recorre à tradição cultural na qual se instituiu como sujeito para ser capaz de se apropriar dos Eventos que constituem seu viver. Nesta recorrência, o indivíduo se converte em sujeito ao reconhecer que o mundo não é meramente objetivo, mas intersubjetivo. Quando tal característica do desvelamento do paradigma do Bem é considerada, a tradição cultural do qual alguém faz parte oferece a possibilidade de se apropriar deste desvelamento dentro de uma tradição religiosa, na qual a objetividade do Bem se comunica como Revelação do ser em meio a nós de Deus.

Assim, o que se pretendeu com o artigo não é a demonstração da necessidade de que a realidade seja compreendida a partir de verdades reveladas, longe disso. O texto visa apenas apresentar a possibilidade de se compreender o Bem para além das determinações subjetivas derivadas do desejo humano e que o Bem objetivo possa ser revelado como o divino na comunicação da Revelação.

Referências bibliográficas

- BRANDON, Robert B. *Articulating Reasons*. An introduction to inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- BRANDON, Robert B. *Making it Explicit Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- BRANDON, Robert B. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- BURNET, John; PLATÃO. *Opera*. 5v. Oxford: Oxonii, 1900-1907.
- DAVIDSON, Donald. *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- FEYERABEND, Paul K. *Against method*. 3rd. ed. London; New York: Verso, 1993.
- FINKELBERG, Margalit. *The Gatekeeper narrative voice in Plato's dialogues*. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- GENTZLER, Jyl. *How to Know the Good: the Moral Epistemology of Plato's "Republic"*. *The Philosophical Review*, vol 114, n4, (Outubro de 2005), pp. 469-496.
- HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e*

escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1989b. P.33-63

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Unicamp, 2012.

MAC DOWELL, João A. *A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano*. Síntese - Rev. de Filosofia V. 29 N. 93 (2002), p. 5-34

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

MERLAN, Philip. *Form and Content in Plato's Philosophy*. Journal of the History of Ideas. Vol. 8, No. 4 (Oct., 1947), p. 406-430.

PANIKKAR, Raimon. *Mística. Obras Completas I*, Vol. 1. Barcelona: Herder, 2015.

PANIKKAR, Raimon. *Religión y Religiones. Obras Completas II*. Barcelona: Herder, 2016.

PLATÃO. *Great Books of Western World: Plato*. Chicago: Britannica. 1952.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p62/2022

A importância da religião na visão de Panikkar

Hugo França de Souza ¹

Resumo: A religião faz parte da vida do ser humano. Ela é um caminho que dá sentido, orientação à vida. O presente artigo procura apresentar, a partir do pensamento de Raimon Panikkar, que Deus não é patrimônio exclusivo de uma única religião, nem denominador comum para todas as religiões. A manifestação de Deus na história é plural assim como as religiões o são. Panikkar mostra que toda religião oferece caminho de crescimento ao homem. Por isso, é necessário deixar de lado o preconceito contra as demais religiões. Panikkar ainda afirma que não há religião anônima. Cada uma delas tem um nome carregado de vitalidade. Desse modo, cada fiel deve conhecer e valorizar sua religião e estar aberto para manter sempre um diálogo respeitoso com as demais religiões.

Palavras-chave: Religião. Caminho. Valor. Pluralismo. Diálogo.

Abstract: Religion is part of human life. It is a path that gives meaning and direction to life. This article presents, from Panikkar's thought, that God is not the exclusive heritage of a single religion, nor the common denominator for all religions. God's manifestation in history is plural, just as religions are. Panikkar shows that every religion offers man a path of growth. Therefore, it is necessary to put aside prejudice against other religions. Panikkar further claims that there is no anonymous religion. Each of them has a name full of vitality. In this way, each believer must know and value their religion and be open to always maintain a respectful dialogue with other religions.

Keywords: Religion. Way. Value. Pluralism. Dialogue.

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (MG). E-mail: hugofranca1985@hotmail.com.

Introdução

Raimon Panikkar (1918-2010) é sem sombra de dúvida um dos nomes mais relevantes para aqueles(as) que desejam se aprofundar no tema da religião. Além de apresentar um rico conhecimento teórico a partir de seus escritos, fornecendo as grandes linhas para uma filosofia da religião atenta ao pluralismo religioso, Panikkar também deixa claro a sua própria experiência no contato prático-existencial com outras religiões.

Nesse sentido, a sua vida foi marcada pela abertura às demais religiões, especialmente ao hinduísmo e ao budismo. Isso faz dele alguém que entende em profundidade o valor e a importância que existem, em primeiro lugar, na sua própria religião sem, contudo, deixar de reconhecer a importância das demais religiões. Panikkar não defende a sua religião como a única, melhor ou correta ao modo de um apologeta; ele aceita e respeita as demais religiões e tradições religiosas na mesma medida em que percebe nelas, homeomorficamente, o sentido e o valor presentes na sua religião.

Nesse sentido, Panikkar consegue identificar que a manifestação de Deus acontece também em outras religiões. Um Deus que só pudesse manifestar-se na exclusividade de uma única religião seria um *Deus diminutus*, um Deus apenado que nada tem a ver com o Criador do céu e da terra do Credo monoteísta. A partir da relação de diálogo respeitoso com as religiões, Panikkar procura refletir a importância que a religião - e que cada religião - tem para o ser humano. Panikkar oferece uma visão pluridimensional da religião a partir da pluridimensionalidade do ser humano. (ver: PANIKKAR, 2016, p. 58-115). A partir de sua capacidade de refletir e dialogar, Panikkar abre espaço para uma relação positiva, deixando de lado todo tipo de preconceito sobre a outra religião e proporcionando um caminho de crescimento em todas as denominações religiosas.

O desejo de abertura para a religião do outro é fruto da realidade familiar que o próprio Panikkar experimentou dentro de sua família. O pai professava a religião hindu, enquanto sua mãe era profundamente católica. Em razão desse ambiente familiar profundamente respeitoso, já iniciado pelos seus progenitores, compreende-se, em boa medida, a atitude de abertura de Panikkar ao universo religioso plural.

E, assim, o presente trabalho é desenvolvido levando em conta três pontos relevantes no pensamento de Panikkar. Primeiro, se existem religiões anônimas; depois, o valor que tem cada religião; e, por fim, a importância do diálogo respeitoso entre as religiões.

1. Existem religiões anônimas?

A partir de sua experiência com outras religiões (hinduísmo e budismo e suas respectivas tradições e denominações), Panikkar levanta o questionamento sobre a existência de alguma religião anônima. Para responder tal indagação, é necessário descobrir o que seja realmente religião. "A tese deste seu estudo é

a de que a religião não é uma coisa, nem uma entidade, nem um conceito, nem uma noção, mas um nome, uma palavra” (PANIKKAR, 2016, p. 260), e mais ainda, um símbolo (PANIKKAR, 2015, p. 392).

Diferentemente dos conceitos, os símbolos são polissêmicos. O símbolo é relativo, no sentido de que a relacionalidade *lhe* é constitutiva; pretende ser concreto e imediato, falar imediatamente a quem o percebe, sem necessidade de explicações ulteriores, e ao alcance não somente dos sábios e entendidos. O símbolo requer um sentido global que não exclui a razão, mas tampouco se reduz a ela. Com efeito, há muitos conceitos de Deus, mas nenhum deles o “concebe”. “Se compreendes, não é Deus”, dissera Agostinho. Se Deus fosse um conceito, seria uma criação de nossa razão, um *noema*. No símbolo está o simbolizado. O símbolo é um mediador, não um intermediário. Na religião está o homem no mundo conectado com Deus (salvação, libertação), e vice-versa. “Deus” é certamente um grande símbolo da religião, não, porém, o único. (Panikkar, 2016, p. 233-234).

Que a religião não é uma coisa, uma existência particular, uma substância, deveria ser aceito praticamente por todos. Com efeito, uma coisa, uma entidade chamada religião não existe para ser encontrada em algum lugar entre outras coisas. A religião engloba o todo da realidade cosmoteândrica (PANIKKAR, 2026, p. 390-391). Do mesmo modo, religião não é um conceito. Um conceito é produto de nossa faculdade de pensar; um conceito pensado não pode prometer conduzir o pensante à sua salvação. (Ibid., p. 262). A religião é algo que tem uma dimensão de vitalidade, e por isso, afirma que seja um nome, uma palavra. De fato, um nome não é uma coisa nem um conceito. Nome é uma realidade potente e até perigosa. Dar nome (aos seres) é uma atividade humana cheia de responsabilidade, pois o nome dado expressa o mais característico de um ser. O nome “religião” expressa a *ligação*, a relação cosmoteândrica. Do mesmo modo, uma religião sem nome (anônima) não é uma religião. (PANIKKAR, 2016, p. 265).

A indagação sobre a existência de religião anônima passa a ser importante a partir de três importantes características do nosso tempo. Primeiro que a globalização favorece a circulação das pessoas por vários lugares, e com isso, essas pessoas têm conhecimento de outras expressões religiosas. Depois, devido à crise interna na própria civilização, o ser humano é forçado a sair em busca de resposta que mais *lhe* conforte ou agrade a partir do que é colocado por cada religião. Por fim, o desejo ocidental de querer entender tudo de um único modelo de inteligibilidade (PANIKKAR, 2016, p. 260).

Essas três características supracitadas aparecem especialmente quando um processo de comparação tem lugar. Isso porque tal processo já exige, por parte daquele que compara, uma abertura para o lado desconhecido. Ainda, aquele que compara precisa, de certo modo, relativizar partes de suas convicções para melhor entrar no mundo novo totalmente desprovido de julgamento. E por último, ter confiança em algo que seja maior que ele possa exercer como parâmetro de confiança. (PANIKKAR, 2016, p. 260).

Com isso, fica visível a crise que passam a viver as religiões monoteístas

diante da pluralidade de religiões que também buscam ganhar cada vez mais espaço na sociedade com suas propostas doutrinárias. “Nosso conceito de religião está em crise porque o pluralismo religioso pôs a descoberto a pluralidade religiosa e, com ela, a insuficiência do nosso conceito ocidental teísta (monoteísta) de religião” (SUREKI, 2018, p. 1177). É preciso recordar que o ser humano é por natureza um ser cheio de curiosidades. E ao ter contato com outras culturas sempre vai acolher algo de novidade, o que pode provocar também um enriquecimento para a (sua) vida pessoal, religiosa e social. “Quase todo grupo humano quer aprender com as outras tradições, seja para se enriquecer, seja para superá-las ou para refutá-las. Mas comparar é mais do que aprender ou criticar” (PANIKKAR, 2016, p. 261).

Como bem destaca Panikkar, a atitude de comparação que acontece em relação à outra religião não deve ser no sentido de simplesmente afirmar ou negar o que seja correto ou errado na outra religião. É preciso reconhecer que cada religião tem sua forma de orientar o caminho para seus fiéis poderem atingir sua meta, tal como seja o caso de encontrar-se com a sua divindade (Deus). “Difícilmente pode-se negar a existência do fenômeno religioso como algo que, de alguma forma e muitas maneiras, marca a vida e a cultura dos povos” (OLIVEIRA, 2013, p. 13).

Para uma melhor segurança na compreensão da noção do que seja realmente religião é necessário, porém, uma fundamental atitude de abertura para contemplar as demais religiões sem fazer juízo de valor sobre elas. “Supostamente, tentamos entender melhor a noção de religião comparando as religiões. Essa é uma opção bastante correta” (PANIKKAR, 2016, p. 261), mas também deficitária sempre e quando os critérios da comparação são arbitrários ou superficiais.

Na busca de descobrir o que seja realmente uma religião, não se pode deixar de reconhecer que toda cultura influencia a religião, como também a religião influencia a cultura. Senão a principal, a religião é uma das principais expressões de uma cultura. Em razão disso, ao lançar um olhar sobre uma outra religião, este olhar já carrega consigo os traços de sua cultura originária. “Podemos assimilar outra cultura e rejeitar alguns princípios explícitos ou certos costumes de nossa cultura anterior, mas ao fazê-lo contribuimos para criar uma nova cultura cujas origens não podemos anular” (PANIKKAR, 2016, p. 261).

É preciso supor que o contato com uma outra religião não pode ser ou não deveria ser algo negativo, mas sim um processo de enriquecimento mútuo, não apenas no que concerne à relação do ser humano com a fé ou divindade que ele professa, mas também, ao conhecimento da forma de vida na qual o homem vive inserido e comprometido com a sociedade. A religião é um constitutivo (mais ou menos impregnante) dessa forma de vida e, por isso, ganha um sentido que não pode de forma alguma ser deixado de lado, desvalorizada. “Falar de religião faz sentido, não é um discurso vazio; refere-se a algo que não é uma coisa atoa” (PANIKKAR, 2016, p. 261).

Diante do que apresenta Panikkar, falar sobre religião é falar de algo essencial na vida e para a vida do próprio ser humano. Consequentemente, é

necessário abertura para reconhecer que não existe a melhor religião, a mais perfeita, a mais correta ou que uma tenha a divindade mais poderosa do que as demais. É necessário reconhecer e acolher o que é particular em cada religião sem juízo de valor de uma sobre a outra. “Numa palavra, trata-se de compreender o fenômeno da religião, que é uma dimensão da existência humana, no contexto de uma teoria do ser humano em sua integralidade, que, por sua vez, se faz no contexto de uma teoria do ser em si mesmo e em seu todo” (OLIVEIRA, 2013, p. 14).

Panikkar procura deixar claro que a reflexão sobre o tema da religião não pode ser, de forma alguma, algo secundário na vida do ser humano porque cada religião tem a sua visão de mundo e esta engloba o próprio ser humano, e, assim, esse assunto é parte constituinte de sua existência. (PANIKKAR, 2016, p. 261).

Também é certo que mesmo a religião sendo algo essencial para o ser humano, não se pode deixar de identificar que muitos não aceitem ser mencionados como religiosos ou pertencentes a alguma denominação religiosa. Porém, eles têm em suas próprias atitudes muitos elementos que expressam profundas semelhanças com pessoas fielmente religiosas. “Muitos rejeitam a própria noção de religião, declarando-se a-religiosos. Mas, embora afirmem isso, muito provavelmente podem adotar para suas vidas a mesma atitude básica de muitos outros que professam ser religiosos” (PANIKKAR, 2016, p. 262).

Certamente existem várias compreensões do que seja realmente religião, assim como há variações ao longo da história dos perfis sob os quais se identificavam um homem religioso. As práticas religiosas que identificavam um fiel como um bom católico na Idade Média, por exemplo, não mais corroboram, do mesmo modo, para o Período Contemporâneo. Vale dizer que a compreensão cristã de Revelação Divina apresentada no Concílio Vaticano II difere qualitativamente daquela apresentada pelo Concílio anterior. E, assim, o primeiro fruto produzido por um estudo comparativo é o de que a religião não é uma coisa nem um conceito.” (PANIKKAR, 2016, p. 263).

A religião é um fenômeno na história, e devido a esse fator temporal vai também adaptando-se às novas circunstâncias, tempos e lugares, renovando-se nas suas práticas e orientações, atualizando-se nos seus discursos religiosos, repondo com criatividade o caminho que os fiéis devem seguir. “Em suma, as religiões não são coisas em si, não são essências separadas, não são rótulos nominalistas. São palavras: e as palavras têm vida própria, estão incorporadas na história e são poderosas. Religião é uma dessas palavras” (PANIKKAR, 2016, p. 265).

2. O valor das religiões

A partir dos seus estudos e observações, Panikkar proporciona uma mudança de mentalidade sobre as outras religiões, destacando que cada religião tem uma importância e precisa ser respeitada como tal. Nesse sentido, seu

trabalho nos abre para olhar a outra religião com respeito e descobrir a beleza existente também naquela expressão religiosa que, por sua vez, é diferente da outra. É necessário, pois, romper os preconceitos alimentados contra o mundo sagrado na diversidade das religiões.

Panikkar não é um escritor de gabinete, alguém que permanece na sua sala escrevendo por horas ou que passa o dia todo dentro de grandes bibliotecas pesquisando sobre uma determinada religião. Ele foi alguém que escreveu a partir do que viveu ao longo de sua experiência familiar e da convivência com as demais religiões que teve contato. "Alguém que não apenas se dedicou ao tema desde muito tempo, como viveu experiência de fronteira, avançando em áreas singulares do mistério do outro" (TEIXEIRA, 2018, p. 01).

Com essa abertura às demais religiões, Panikkar não está de forma alguma desvalorizando sua religião. Ele apenas tem clareza de que a manifestação do sagrado pode e acontece também em outras religiões, e que, a sua não é de forma alguma a única e mais perfeita e, por esse motivo, mostra a importância de respeitar as demais manifestações sagradas além da sua religião. "E viveu sua experiência sem muita angústia ou expectativa, com a tranquilidade de alguém que se encontra radicado na experiência cristã, mas aberto para viver a experiência da ultrapassagem" (TEIXEIRA, 2018, p. 01).

Na busca de conhecer e valorizar a religião do outro, não se pode, contudo, deixar de compreender que cada religião tem elementos singulares, como por exemplo os ritos de passagens e funerais. "Panikkar tem plena consciência do caráter de uma experiência religiosa, de seu traço único e singular, que não pode ser comparável a outra. Há nela um mistério que é intransponível" (TEIXEIRA, 2010, p. 368). No entanto, uma determinada pessoa pode reconhecer e fazer a experiência desse mistério intransponível em mais de uma religião. O próprio Panikkar enquadra-se dentro dessa realidade, o que ratifica que isso não é de forma alguma algo impossível. "Acredita ser possível alguém penetrar de modo 'existencial e vital' em outras cosmovisões, de encarnar-se numa outra cultura, de penetrar sua linguagem e partilhar o seu modo" (TEIXEIRA, 2010, p. 368).

Para que essa possibilidade seja real e concreta é necessário descobrir na outra religião a realidade da manifestação do sagrado que lhe confere um valor, de modo que também ela proporciona ao ser humano um caminho de vida nova, de salvação. "O pluralismo religioso não constitui, portanto, um mal a ser eliminado ou manifestação da pecaminosidade humana, e sim uma expressão viva da riqueza e diversidade da automanifestação de Deus ao gênero humano e a toda a criação" (DUPUIS, 1999, p. 08).

A teoria da religião defendida por Panikkar mostra a grandeza de Deus que pode se manifestar de vários modos, assim também, em povos diversos, sem diminuir em sua natureza divina espiritual. Essa posição é também compartilhada e defendida por alguns teólogos cristãos. "Certamente existem elementos de outras fés que estão em harmonia com a fé cristã e que podem ser combinados e integrados com ela" (DUPUIS, 1999, p. 519).

3. O diálogo entre religiões

O fato de compreender que em cada religião exista algo que precisa ser respeitado e valorizado já aponta para a necessidade de um diálogo com o diferente. Nesse sentido, passa a ser fundamental olhar para a outra religião buscando descobrir e reconhecer valores de edificação do ser humano.

Para a construção de abertura com uma outra religião é fundamental, diga-se uma vez mais, a suspensão de qualquer tipo de juízo sobre as outras religiões. Esse desafio elimina todo tipo de barreira como o exclusivismo e a certeza de que apenas a minha é a melhor e a mais perfeita em relação às demais. "O caminho revela-se na abertura para uma nova dinâmica relacional, que resguarde a particularidade de cada uma das tradições envolvidas. Não é um trajeto simples, mas importante e inevitável, doloroso, mas purificador" (TEIXEIRA, 2010, p. 374).

Nesse caminho de abertura para que se tenha uma frutuosa relação de diálogo com as outras religiões, é fundamental um aprofundamento primeiro das verdades e dos valores defendidos por sua própria religião; importante o conhecimento da doutrina da minha própria religião. Caso contrário, o diálogo não será continuado por faltar conteúdo que delimite o que seja realmente importante na sua religião. "Existem noções díspares de religião. Alguns são mutuamente contraditórios" (PANIKKAR, 2016, p. 262).

Por haver várias religiões, e conseqüentemente, uma variedade de entendimentos sobre o que seja realmente religião é que passa a existir a necessidade de não chegar a um fim a relação dialogal entre as religiões. Colocar um fim é na verdade fechar-se cada um do seu lado e não reconhecer valores e aprendizagens ao conhecer uma outra religião. "Esse processo não é pontual, mas contínuo e progressivo, e envolve abertura e paciência. É um caminho que está sempre se fazendo" (TEIXEIRA, 2010, p. 374).

A abertura à alteridade é caminho importante que tem muito a contribuir com os dois lados. Contudo, é precioso praticar o exercício constante da paciência e da coragem, para sair de si e descobrir a novidade presente também no outro, sem fazer nenhum tipo de julgamento. "Requer também muita humildade, pois deve estar animado pela consciência da contingência e do limite. Nenhuma religião é capaz de exaurir o campo da existência humana e das manifestações do sagrado" (TEIXEIRA, 2010, p. 374).

Também é fundamental deixar claro que, segundo o pensamento de Panikkar, o objetivo de uma abertura ao diálogo com outras religiões não deve ser realizado com vistas à conversão de ninguém a uma determinada religião. Não é no sentido de se fazer um caminho para aumentar o número de fiéis para a minha religião. "Trata-se de um diálogo mais existencial, sem intenção de convencer, mas sobretudo compreender o outro e deixar-se enriquecer por ele" (TEIXEIRA, 2010, p. 375).

A vivência desse caminho não tem como objetivo aumentar o número de fiéis de uma religião e provocar o extermínio de uma outra. O caminho do diálogo

go favorece para todas as religiões um crescimento em cada uma das religiões envolvidas, e então passa a existir um fortalecimento a partir da relação com as demais. "Cada vez mais os alunos sentem que, para serem firmes em sua própria religião, têm de se familiarizar com outras" (KNITTER, 2008, p. 21).

Na descoberta dos elementos essenciais das outras religiões, descobre-se também que em cada uma delas há uma maneira singular de reconhecer os seus respectivos fenômenos milagrosos, o que já deixa explícito que o milagre não é algo privativo de uma única religião. Esse fenômeno acontece em outras e é reconhecido e ratificado a partir de regulamentos de cada religião. "Cada tipo de religião parece ter suas próprias alegações de milagre, cada uma delas demonstrando a veracidade dessa religião" (WILKINSON; CAMPBELL, 2017, p. 415).

O fato do reconhecimento da presença de milagres em outras religiões deixa claro que nenhuma religião tem o direito de reclamar para si a certeza que somente ela cultua ou tem posse do Deus verdadeiro e as demais não têm. Até porque, Deus não é patrimônio de nenhuma religião exclusiva. "Quanto ao argumento de que os milagres podem ser encontrados em todas as religiões, poder-se-ia argumentar que Deus desejou revelar-se de diferentes modos através de diferentes religiões" (WILKINSON; CAMPBELL, 2017, p. 415).

E, em razão disso, é que nenhuma religião pode reivindicar para si o monopólio de Deus, ele não está preso em nenhuma religião. Desse modo, a relação de diálogo pode oferecer algo importante para a sociedade no que toca a uma relação de respeito com todos os seus membros. "O diálogo, portanto, não funciona como instrumento para um fim ulterior. Ele não tende, nem de uma parte nem de outra, à 'conversão' do interlocutor à própria tradição religiosa" (DUPUIS, 1999, p. 521).

Essa arriscada aventura deve fazer parte de cada religião, sobretudo travando uma luta, não contra a outra religião, e sim, na busca de dignidade para os membros de suas religiões. "Como sustenta Panikkar, ele é um fato importante, inevitável e urgente, mas também desconcertante e perigoso, pois coloca em questão o fundamento mesmo das próprias convicções" (TEIXEIRA, 2010, p. 377).

A urgência está em reconhecer que o ser humano é sedento de realização, de sentido. Com isso, os membros das religiões precisam descobrir que a salvação ou a sua realização não estão na religião a qual ele faz parte. "Religião é caminho pelo qual alguém, conscientemente, segue, buscando o seu fim, sua realização absoluta, a plenitude da vida. A vida como tal já é um caminho" (SUREKI, 2018, p. 1180).

Com isso, é necessário reconhecer que todas as religiões devem proporcionar aos seus seguidores certos mapas para que eles possam fazer esse caminho com mais segurança possível, e ao chegar ao ponto desejado, descubram a verdade que tanto almejavam. "É no caminho da vida que se experimenta a verdade, o que tem consistência, o que permanece. A verdade do caminho se confirma quando ele conduz à vida. A verdade da religião está em ser ela um caminho de vida para o vivente" (SUREKI, 2018, p. 1181).

Considerações finais

O pensamento de Panikkar sobre o tema da religião é valioso para a formação do ser humano nos tempos atuais. Primeiramente, para descobrir que a religião a qual cada uma pertença não é a única que existe. Ela é uma entre tantas outras que também oferece um caminho para chegar ao definitivo, ao encontro com Deus, o Sagrado, ou outra denominação.

De acordo com Panikkar, não pode e não deve existir religião anônima, pois cada religião tem posse de um nome, que por ser uma palavra passa a ter vida própria. É fundamental reconhecer o nome da outra religião que, igual à que pertenco, também tem diretrizes de orientações, doutrina. É fundamental ainda deixar claro que nenhuma religião tem a posse da salvação. Cada religião oferece um caminho que conduz o ser humano a chegar à sua salvação.

A abertura ao diálogo para com as demais denominações religiosas é um imperativo do nosso tempo. Além disso, reconhecer que na relação de diálogo o outro não precisa pensar do mesmo jeito que penso, pois pensar diferente é enriquecedor, favorece o crescimento para ambos os lados. Desse modo, não deve existir na prática do diálogo egoísmo ou superioridade em relação ao outro.

Em síntese, por não existir religião anônima passa a ser fundamental reconhecer que cada religião é também possuidora de um depósito de valores, que, por sua vez, tem muito a contribuir com a busca de sentido que o ser humano procura incansavelmente. Por fim, para que a religião possa melhor viver em harmonia com as outras e contribuir com o homem e a sociedade, não pode deixar de haver um precioso diálogo respeitoso. Nesse diálogo, há crescimento de todos os lados. Panikkar mostra que deve-se respeitar cada denominação religiosa e estar aberto para conviver com todos, sendo fundamental ter consciência da própria religião de pertença.

Referências

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã no pluralismo religioso*. Tradução Márcia de Almeida, Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. (Coleção pensamento teológico).

KNITTER, Paul F. *Introdução às teologias das religiões*. Tradução Luiz Fernando Gonçalves Pereira. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção kairós).

OLIVEIRA, Manfredo A. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).

PANIKKAR, Raimon. *Mística y Espiritualidad. Obras Completas I*, tomo I. Barcelona: Herder, 2015.

PANIKKAR, Raimon. *Religión y Religiones. Obras Completas II*. Barcelona: Herder, 2016.

SUREKI, Luiz C. *A religião do futuro e o futuro da religião: Aportes de Raimon Panikkar e Karl Rahner*. Belo Horizonte: Congresso Internacional da Soter, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. Raimon Panikkar: A arriscada aventura no solo sagrado do outro. *Revista perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v.42, 2010, p. 363-380.

TEIXEIRA, Faustino. Raimon Panikkar: O mergulho no mistério da alteridade. *Simpósio internacional filosofia – teologia & ciência da religião: diálogos inter-religioso e intercultural, no centenário de Raimon Panikkar*. Belo Horizonte, 2018.

WILKINSON, Michael B; CAMPBELL, Hugh N. *Filosofia da religião: Uma introdução*. Tradução Anoar Jarbas Provenzi. São Paulo: Paulinas, 2017.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p72/2022

O paradigma do trabalho e a dialética do senhor e do escravo

Gustavo Henrique Custódio da Silva ¹

Resumo: O trabalho é um fenômeno humano, ato de sua criatividade e expressão da sua existência. Entranto com o advento da modernidade e a opressão no mundo do trabalho, ele passou a ser visto de forma negativa. O objetivo do presente artigo é analisar se a partir da dialética do senhor e do escravo na filosofia hegeliana, e a análise que Simone Weil faz a cerca da opressão no mundo do trabalho proveniente da modernidade, seja ainda possível pensar o trabalho como lugar de liberdade. Para atingir tal intuito, o tema estará limitado a analisar um pequeno trecho da fenomenologia do Espírito de Hegel em paralelo com a visão que Simone Weil traz sobre o conceito de trabalho em sua filosofia.

Palavras-chave: Hegel. Weil. Opressão. Trabalho. Liberdade

Abstract: Work is a human phenomenon, an act of your creativity and an expression of your existence. However, with the advent of modernity and oppression in the world of work, it began to be seen in a negative way. The purpose of this article is to analyze whether, based on the dialectic of master and slave in Hegelian philosophy, and Simone Weil's analysis of oppression in the world of work from modernity, it is still possible to think of work as a place of freedom. To achieve this purpose, the theme will be limited to analyzing a small excerpt from Hegel's phenomenology of Spirit in parallel with the vision that Simone Weil brings about the concept of work in her philosophy.

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (MG). E-mail: gustavobh12@hotmail.com

Introdução

O trabalho é uma condição fundamental na existência humana. Por meio dele, o ser humano se relaciona com a natureza, constrói sua realidade, significa-se, insere-se em contextos grupais, atua em papéis e finalmente promove a perenização de sua existência (ROHM; LOPES, 2015, p. 333). Todavia, na modernidade, o trabalho não foi visto de forma tão positiva. Com o advento da Revolução Industrial, processo iniciado no fim do século XVIII e que implicou uma mudança radical na cultura material do Ocidente, ocorre uma gradativa substituição da utilização da força manual pela força das máquinas, o que configurou a transição do feudalismo para uma nova forma de organizar e pensar o mundo do trabalho: o sistema capitalista.

O sistema adotado pela revolução fez surgir uma nova forma de escravidão, com o crescimento daqueles que detinham a fortuna e a servidão dos menos abastados. Tal sistema fez com que o ambiente de trabalho se tornasse cada vez mais opressivo e sem liberdade, devido a uma grande demanda de produção. Com o aparecimento da burguesia e o surgimento do capitalismo, o trabalhador começa a ficar sem a propriedade dos seus meios de produção e, aos poucos, sua sobrevivência torna-se dependente da venda de sua força de trabalho (DUARTE, 2004, p. 48). O desenvolvimento das máquinas muda a relação do homem com a natureza e leva à paulatina desintegração da liberdade no trabalho dentro da sociedade.

O objetivo do presente artigo não é fazer uma análise do mundo do trabalho na modernidade. Mas apenas apresentar como, neste contexto, a opressão ocorre. Assumiremos como ponto de partida uma leitura da dialética do senhor e do escravo na filosofia hegeliana e na filosofia de Simone Weil. Questionaremos se é possível pensar o trabalho de forma positiva e como o trabalho ainda pode ser um lugar de liberdade.

1. A modernidade e o mundo do trabalho

Com o advento da modernidade e a emergência do capitalismo, ocorre uma gradativa substituição da utilização da força manual pela força das máquinas. O trabalhador começa a ficar sem a propriedade dos seus meios de produção e, aos poucos, sua sobrevivência torna-se dependente da venda de sua força de trabalho. Newton Duarte estudioso de Marx afirma que: *“o operário vende sua força de trabalho, ou seja, a força de trabalho do operário é, na sociedade capitalista, uma mercadoria”* (DUARTE, 2004, p. 48).

O sistema capitalista visava à produção em massa por meio de uma racionalização baseada no incremento do ritmo de trabalho como forma de aumento da exploração do trabalhador (ANTUNES, 1998, p.73). Adota-se o modelo de gerenciamento empresarial que se revela extremamente prejudicial à saúde do trabalhador. Isso porque o modelo não permitia que as atividades fossem realizadas com autonomia, deixando marcas acompanhadas de queixas de sofrimen-

to físico e psíquico.

Tendo em vista a alta produtividade, houve também a divisão do trabalho, ou seja, a pré-determinação de funções, inibindo a autonomia e a criatividade do trabalhador. O processo produtivo passou a ser fragmentado, o trabalhador deixou de ter a sensação de elaborar sozinho o produto, como acontecia anteriormente na fase do trabalhador artesão. Tal sistema causava ainda, uma maior exploração e controle sobre a força de trabalho, bem como uma maior flexibilização do trabalho por meio da redução dos direitos sociais e trabalhistas (ABRAMIDES; CABRAL, 2003, p.3-10).

O que precisamos entender é que o capitalismo tem como prioridade a acumulação do capital. Assim, compreende-se que, na medida em que se expande o sistema capitalista, o trabalho deixa de ser, um prolongamento das ações do homem, uma projeção de sua vontade, para se tornar então um processo no qual o homem não participa dos destinos do seu trabalho, e que quase sempre nem vê o produto final, não se sentindo criador da sua obra.

Estava claro que a mecanização tendia a desumanizar o trabalho, a alienar o operário na sua tarefa, reduzindo o homem à condição de mero elemento num processo mecânico, destruindo o meio ambiente, poluindo a atmosfera e abrindo, um abismo infranqueável entre a cidade e o campo (JOLL, 1870, p.146-147).

Inicia-se, então, um sistema de escravidão, no qual o maior problema é a especialização e a submissão daqueles que executam àqueles que coordenam, de forma que, ao invés de ser livre, o trabalho torna-se opressor (WEIL, 2020, p.17). Além disso, a inversão da relação entre meios e fins torna-se aqui total, ou quase, estende-se a quase tudo (WEIL, 1979, p.296).

Embora se observem inúmeras mudanças no que se refere ao trabalho, ainda hoje se estabelece a mesma dinâmica do passado. Por um lado, o trabalho dissociado do seu sentido não passa de uma atividade em que o trabalhador perde-se a si mesmo, negando sua própria vida. Por isso é interessante entender a partir da dialética do senhor e do escravo na filosofia hegeliana como ocorre a relação de opressão entre aqueles que comandam e aqueles que executam. Na dialética do senhor e do escravo, Hegel não tem com objetivo explícito falar sobre o mundo do trabalho na modernidade, mas a partir da sua análise pode-se inferir uma luz para entendermos o sistema de opressão vigente na sociedade do mercado.

2. A dialética do senhor e do escravo em Hegel

A metáfora do senhor e do escravo, criada por Hegel no século XIX, revela um caminho da experiência do sujeito a partir da categoria sujeito e objeto. O intuito é conciliar o indivíduo com o mundo objetivo da ciência, em contraposição às distinções entre os fenômenos e a coisa em si (PAULA, 2010 p.99-100). O objetivo de Hegel é trazer uma perspectiva histórica, que reconcilia o sujeito

ao objeto.

Precisamos entender que há uma dupla face na Fenomenologia. A primeira é histórica, isto é, a ciência da experiência da consciência que ocorre numa determinada cultura. A segunda face é dialética, isto é, que obedece a uma lógica que conduz ao momento fundador da ciência, ou seja, ao saber absoluto. Esta seria a plena adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto. (PAULA, 2010 p.99-100)

No entender hegeliano o homem precisa conciliar sua vida natural com a história e tal processo faz nascer a consciência de si. O “eu” que deseja o objeto e que realiza uma duplicação da consciência de si para o reconhecimento do outro. É nesse contexto literário que se insere a dialética do senhor e do escravo, como passagem para o reconhecimento, em Hegel.

O objetivo aqui, não é explorar toda a concepção de Hegel sobre a ciência, ou sobre a consciência na *Fenomenologia do Espírito*. O que propomos é analisar como a metáfora do senhor e do escravo pode levar a perceber como senhor e escravo se relacionam dentro da dialética.

Na dialética do senhor e do escravo, Hegel traça como se dá a formação das consciências a partir das categorias sujeito e objeto e como a consciência se reconhece como consciência de si ao se deparar com a consciência do outro (DRAWIM, 2022).

A consciência, tal como afirmada por Hegel, é uma consciência desejante, pois ela não só contempla o objeto, mas ela tem como pretensão apropriar-se dele. Ao perceber que o objeto é distinto dela, que ele é outro em relação a ela, ela se percebe como consciência de si. É a partir dessa relação sujeito e objeto que se pensa também a relação senhor e escravo.

O senhor segundo Hegel é aquele que arrisca a sua vida para apropriar-se do objeto que é do escravo. Já o escravo, num primeiro momento, é aquele que por medo da morte não se arrisca e por isso permanece na condição de escravo. É a partir daí que o senhor passa então a depender dos objetos que o escravo produz. E o escravo só se reconhece como consciência por causa da angústia do seu penoso trabalho (DRAWIM, 2022).

Um dos mais importantes intérpretes do pensamento de Hegel no século XX foi sem dúvida, o russo Alexandre Kojève. Segundo ele, o senhor é a sua própria consciência de si, porém, a despeito disso, ele parece necessitar do escravo, que cumpre o papel de sua consciência:

Essa consciência é o escravo que, ao se identificar com sua vida animal, forma um todo com o mundo natural das coisas. Ao recusar-se a arriscar a vida numa luta de puro prestígio, ele não se eleva acima do animal. Considera-se como tal, e como tal é considerado pelo seu senhor. Mas o escravo, por sua vez, reconhece o senhor em sua dignidade e sua realidade humana, e comporta-se de acordo. A certeza do senhor é, portanto, não puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo. Enquanto o escravo continua sendo um Ser imediato, natural, bestial, o senhor por sua luta já é humano, me-

diatizado. Seu comportamento é, por conseguinte, mediatizado ou humano, tanto em relação às coisas quanto aos outros homens; esses outros que, para ele, não passam de escravos (KOJEVE, 2002, p. 21).

Com efeito, segundo o pensador russo, o escravo vive na dependência de seu senhor. E o senhor possui os seus desejos e tenta permanentemente alcançá-los. Contudo, o curioso é que o senhor dependa de alguém a quem ele tem como escravo. Nesse sentido, o escravo é quem proporciona ao senhor o objeto do seu desejo. O seu trabalho promove o encontro do senhor com o seu objeto desejado. Isso faz com que o senhor veja no outro apenas o seu escravo e, o próprio escravo, se reconheça enquanto tal. Desse modo, o senhor é reconhecido, mas não reconhece. Sua contradição é ser reconhecido por quem ele não reconhece (KOJEVE, 2002, p. 23).

É preciso ressaltar que nesse processo o senhor nunca está satisfeito, enquanto o escravo pode até mesmo se conformar com a sua situação. Sendo assim, o senhor só é reconhecido pelo número de escravos que ele controla, mas depende deles para obter, inclusive, o seu sustento, uma vez que o mesmo é obtido através do labor do servo. E é justamente por isso que a história começa a se configurar aqui como uma história de escravos, isto é, aqueles que se sujeitam ao domínio do seu senhor, mas que também trabalham e transformam o mundo onde vivem. É nesse sentido também que o trabalho não pode ser visto de forma negativa. O problema exposto pela dialética do senhor e do escravo faz perceber que o grande problema no mundo do trabalho é a opressão dos que comandam sobre os que executam, mas, não o trabalho em si.

A relação entre o escravo e a natureza é mais saudável do que a relação do senhor com a natureza. O escravo tem consciência dela e dos seus limites diante dela. O senhor é que ao abdicar da relação com a natureza e do trabalho de transformá-la, perde a noção do todo. Já o escravo, que domina a natureza, pode também criar os meios adequados para se emancipar e alcançar a sua autonomia através do trabalho.

Só depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivamente mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivo que ele toma de fato consciência de sua realidade humana e subjetiva. Portanto, é pelo trabalho que o homem é um Ser sobre-natural real e consciente de uma realidade; ao trabalhar, ele é o Espírito encarnado, é um mundo histórico, é História objetivada (KOJEVE, 2002, p. 28)

Nesse sentido, o homem autônomo é aquele que se reconhece no seu trabalho, é aquele que passa pela angústia da morte, pela servidão e supera tudo isso. Segundo Kojève, o trabalho libertador é pois, necessariamente, à primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todo-poderoso, detentor do poder real (KOJEVE, 2002, p. 29).

Entretanto, no entender de Kojève, para Hegel o trabalho servil ainda é uma inconsciência de si que, na medida em que vai sendo superado atinge a

consciência de si, realizando sua efetiva liberdade. Ou seja, a opressão no mundo do trabalho para Kojève não passa de um nível que precisa ser superado para que haja a verdadeira liberdade no interior do trabalho.

Sendo assim, a reflexão aqui não pretende fazer apologia ao trabalho escravo. Através da dialética do senhor e do escravo, o que se propõe é mostrar que apesar da opressão que ainda é vigente no mundo do trabalho, contra a qual se deve lutar, ainda assim o trabalho não pode ser visto de forma negativa. Pois o real problema não é o trabalho, mas o mundo capitalista do trabalho.

3. Simone Weil e a reflexão sobre a opressão

Simone Weil viveu no século XX, aos arredores da França. Sua reflexão foi elaborada em um período muito turbulento no mundo, pois ela nasceu pouco antes do início da Primeira Guerra Mundial e morreu durante a segunda Guerra, ou seja, seu pensamento encontra-se em meio às duas catástrofes mundiais, momento em que a barbárie e o sofrimento apresentaram-se explicitamente, destruindo grande parte da humanidade (LARRAURI, 2011, p.20). Deve-se levar em consideração também, o sistema industrial vigente em sua época, que por desejo desenfreado por capital, não levava em consideração valores como: justiça, igualdade e dignidade da vida humana. Diante desse contexto, Weil se propõe à difícil tarefa de refletir sobre a realidade. Para ela, o sistema industrial é marcado por relações de forças, que têm como pretensão a busca por capital e poder sem levar em consideração o bem da humanidade, resultando assim, em um grande desacordo moral que acarreta em guerras, opressão e caos, um verdadeiro projeto negador da vida e das tradições.

Entende-se que Weil busca em sua reflexão compreender como a opressão está vinculada ao sistema de produção vigente em sua época. Segundo ela, dentre todas as formas de organização social que a história apresenta, poucas são as isentas de opressão, e dentre essas todas correspondem a um nível extremamente baixo de produção, de modo que a divisão do trabalho nesse caso é desconhecida, pois, cada família produz o que precisa para consumir.

Sendo assim: “Nesse estágio cada homem é necessariamente livre em relação aos outros homens, porque está em contato imediato com as condições de sua própria existência” (WEIL, 1979, p.256). O homem se encontra tendo sua ação restrita à natureza. Ao passo que na sociedade industrial, Weil percebe que ao invés do homem ser esmagado pela natureza, o homem é esmagado pelo próprio homem.

Outro aspecto a ser ressaltado é que a opressão, segundo Weil, procede de condições objetivas. A primeira delas consiste na existência de privilégios, ou seja, condições de existências que fazem surgir às forças que transparecem o monopólio de alguns, por não serem repartidas entre todos.

Esses privilegiados dependem, para existir, do trabalho de outros. Além disso, quem detém privilégios termina por dispor do destino daqueles dos quais a existência dos privilégios depende. Em consequência, a existência de privilé-

gios faz com que a igualdade na relação patrão e empregado pereça. É nesse sentido que, conservar o poder é para os poderosos, uma necessidade vital, visto que é o poder que os alimenta (WEIL, 1979, p.258).

A partir daí Weil falará também sobre as lutas pelo poder. A partir delas, o senhor consegue não só submeter o escravo, mas fazer com que este sinta que o seu senhor sempre será mais poderoso que ele. (WEIL, 1979, p.259).

De uma forma geral, entre seres humanos, as relações de dominação e de submissão, por não serem nunca plenamente aceitáveis, constituem sempre um desequilíbrio sem remédio e que se agrava continuamente; o mesmo acontece no domínio da vida privada, onde o amor, por exemplo, destrói todo equilíbrio na alma assim que tenta sujeitar seu objeto, ou sujeitar-se a ele. Mas aí, pelo menos, nada de externo se opõe a que a razão venha colocar tudo em ordem estabelecendo a liberdade e a igualdade; ao passo que as relações sociais, na medida em que os próprios procedimentos do trabalho e da luta excluem a igualdade, parecem fazer a loucura pesar sobre os homens como uma fatalidade exterior. Pois, como não há termo, sem limite, sem medida, não há também limite nem medida para os esforços que ela exige (WEIL, 1979, p.260).

Nesse sentido, também aqueles que se entregam ao sistema de forças, dentro da sociedade capitalista, sacrificam a própria existência. A corrida pelo poder sujeita o mundo inteiro, tanto os poderosos quanto os fracos.

Segundo Weil, o erro da humanidade é antes de mais nada a substituição dos fins pelos meios. Ora, não seria isso que a procura pela riqueza e a demanda de produção no século XX carregam em si?

O mundo do trabalho se tornou o sacrifício da vida humana, em si mesmo e em outrem, por coisas que não passam de meios para viver. Nessa busca incansável pelo capital não são, portanto, os homens, mas as coisas que dão a esta corrida pelo poder seus limites e suas leis.

O que Weil percebe é que enquanto os processos do trabalho e da luta derem a alguns um poder discricionário sobre as massas, e enquanto a sociedade estiver dividida em homens que ordenam e homens que executam, toda a vida social continuará fadada ao sistema de opressão. Pois, os poderosos continuarão obtendo aquilo que querem, seja pela persuasão ou pela força, seja colocando os oprimidos numa tal situação que eles tenham um interesse imediato por fazer o que lhes é pedido, ou inspirando-lhes um fanatismo capaz de lhes fazer aceitar todos os sacrifícios. Mantendo, então, a opressão ligada ao mundo do trabalho.

O que é importante frisar aqui é que apesar da opressão estar alastrada no mundo do trabalho, Simone Weil não é contra o ato do trabalho, mas a forma com que ele se encontra vigente na sociedade capitalista. E é esse o ponto que queremos abordar no próximo tópico. Para ela o que precisa acabar é a opressão no mundo do trabalho e não o trabalho em si mesmo, pois esse deve ser visto, como condição de possibilidade de uma vida pautada na liberdade (CHENAVIER, 1998, p.187).

4. O trabalho como lugar de liberdade em Simone weil

Para Simone Weil, diferente do que costumamos pensar, o conceito de trabalho apoia-se numa filosofia da liberdade que se expressa na seguinte frase: *"a liberdade verdadeira não se define por uma relação entre desejo e satisfação, mas por uma relação entre pensamento e ação"* (WEIL, 2001, p. 109).

Weil define liberdade como o livre cumprimento de qualquer obra, pela combinação de esforços que procede de uma reflexão (WEIL, 1995, p.116). Sendo assim, é no trabalho, mais do que em qualquer outra atividade, que é possível aproximar-se da liberdade verdadeira. Num contexto mais amplo, para Weil o valor do trabalho está em permitir a libertação com relação à imaginação, às paixões, ao retraimento do eu, ou em exigir a suspensão de qualquer perspectiva individualista. Mas, a possibilidade de uma espiritualidade do trabalho vem da capacidade de realizar nele a união perfeita entre a liberdade, identificada com a ação metódica, e a necessidade. Ou seja, uma vida social bem ordenada só pode assentar-se no trabalho enquanto ele é o único domínio no qual é possível ser realizada a adequação perfeita do pensamento e da ação.

Ao desenvolver também uma espiritualidade do trabalho, Simone Weil salienta que o trabalhador é, por excelência, aquele que possui acesso ao sobrenatural. Para Weil, o trabalho possui todas as características de um intermediário, ou seja, uma realidade temporal e social que permite à alma abrir-se ao sobrenatural, ou a este nela enraizar-se.

Mas, a partir da identificação imediata da opressão e do trabalho, seria possível uma organização social que tivesse como centro o trabalho não-servil?

Para Simone, essa realidade é impossível sem a prévia derrubada do esquema moderno taylorista, pois somente assim haveria a verdadeira possibilidade de retorno ao trabalho, como uma relação verdadeira entre o pensamento e a ação. E não apenas como desejo desenfreado por produção. Nesse sentido, para ela a transformação aconteceria quando o fim do trabalho fosse exatamente a dignidade do trabalho (atividade) e não o valor da coisa produzida, como é o caso do trabalho nas fábricas, na qual o produto é mais valorizado do que a atividade. Com outras palavras, é por sua relação com o homem que o executa que o trabalho manual deve se tornar o mais alto valor (WEIL, 1995, p. 137). Pois o fim da *práxis* deve ser sempre o aperfeiçoamento do agente. É nesse sentido também que Simone nos alerta que o trabalho não pode ser considerado como algo negativo por estar vinculado à necessidade de sobrevivência. Para Weil, a necessidade nunca pode ser exterior à atividade.

Assim, uma vez que a necessidade deixa de ser exterior à atividade, desaparece o perigo de ela servilizar a atividade, a qual, por isso, já não tem motivo para fugir da necessidade, pois, a atividade metódica penetra a necessidade, nela se inserindo e, com isso, de atividade vazia que era, passa a ser atividade livre. Nesse sentido, Simone Weil entende que uma atividade sem necessidade não é livre, mas vazia. A liberdade no mundo do trabalho deve ser entendida não como arbitrariedade, mas como o trabalho que só possui o seu valor na exatidão

e no rigor com o modelo que lhes fornecem que trabalham com esmero.

Mas poder-se-ia perguntar por que um trabalho ligado à necessidade é necessário e ainda assim pode ser chamado de livre? Para Weil isso ocorre porque “são os obstáculos com os quais a pessoa se defronta e a necessidade de superá-los que lhe proporcionam a oportunidade de vencer a si mesma” (WEIL, 1995, p.114).

E aqui não cabe espaço para se pensar na escravidão, pois esta só acontece quando o homem está submetido à vontade de outros homens. Não que não haja submissão no trabalho, mas no caso da matéria ela não pode penetrar ou manipular o pensamento humano, mas apenas oferecer obstáculos que libertam (WEIL, 1995, p.114). Como defende Weil, “desvinculadas do trabalho, as atividades ‘desinteressadas’ (ou ‘livres’), no melhor dos casos, nos entregariam à ‘arbitrariedade’, ao ‘capricho’, no pior dos casos, à ‘loucura’” (WEIL, 1995, p.114).

Por isso, não se deve enganar ao ouvir, que na relação entre o senhor e o escravo, o senhor é o livre. Para Weil, ele é senhor, mas nem por isso livre, pois, é escravo dos próprios caprichos e déspota para com os outros, está entregue a ideia de que não há necessidade que lhe venha apontar um limite. E nesse caso, como não concebe outro método de ação a não ser comandar, quando lhe acontece de comandar em vão, ele passa de repente do sentimento de um poder absoluto ao de uma impotência radical (WEIL, 1995, p.128). Incapaz, portanto, de compreender os próprios sucessos, surpreso diante dos fracassos, o senhor vive na fantasia (CHENAVIER, 1998, p.194). Nesse sentido, a única coisa que impede o trabalho de ser livre é justamente o fato do escravo ser antes de tudo, dependente da vontade dos outros e não o fato de trabalhar.

A solução dada por Simone Weil para o problema da opressão no mundo do trabalho, não seria, portanto, como muitos sugerem a redução da jornada de trabalho (CHENAVIER, 1998, p.196), pois para ela, isso nada mudaria a situação do trabalhador. Ela defende que o certo seria um plano para “reenraizar” o operário, no qual está previsto meia-jornada de trabalho, devendo o resto do tempo ser dedicado aos laços de companheirismo, ao aperfeiçoamento de um patriotismo de empresa, às palestras, técnicas destinadas a fazer com que cada operário entendesse a função exata das peças que ele produz e como as dificuldades são superadas pelo trabalho dos outros, além disso, palestras geográficas para ensinar a todos para onde vão os produtos que ajudam a fabricar. Em outras palavras, diz Simone Weil, uma sociedade ideal não pode ser aquela na qual predomina o interesse material do consumidor, mas, pelo contrário, aquela na qual predomina a dignidade do homem no trabalho, o que representa um valor espiritual. Além disso, uma sociedade ideal não poderia ser aquela que elimina o trabalho, pois, uma sociedade sem trabalho estaria entregue a própria loucura da arbitrariedade.

O que precisamos entender é que não há, forçosamente, contradição entre trabalho e autonomia, trabalho e liberdade contanto que não se confunda o trabalho socialmente necessário, sempre heterônomo, com o trabalho enquanto atividade autônoma, a qual supõe que alguém escolha os fins e os meios daquilo

que faz. O trabalho é um processo necessário, tanto quanto o raciocínio. A situação do homem que trabalha corretamente é semelhante a daquele que raciocina com rigor. É verdade que, no trabalho não-servil, o indivíduo não se acha privado de iniciativa, até pelo contrário.

Fora dessa inserção do trabalho, a atividade subjetiva, segundo Simone Weil, é feita de arbitrariedade, imprevisibilidade, contingência. Não é produtora de sentido, mas de absurdo, fantasia, loucura. Daí a recusa da atividade livre como criação de si por si mesmo. Nesse sentido, Simone Weil toma o modelo de que todo tipo de atividade na qual está fundada no saber é liberdade.

Conclusão

A análise da dialética do senhor e do escravo na filosofia hegeliana, bem como a presença da opressão apresentada por Simone Weil no mundo do trabalho vigente no século XX, nos mostra como esse regime opressivo não deixa de acompanhar o universo do trabalho até os dias de hoje. Esse fator reforça ainda mais a carga negativa que é construída quando falamos do conceito de trabalho.

Entretanto, o que se procurou mostrar neste artigo é que, apesar da opressão ser um dado da existência de milhares de trabalhadores do século XXI, ela não pode ser o motivo pelo qual o conceito de trabalho deve ser visto como algo negativo. É preciso por, urgentemente, um fim na opressão gerada no mundo do trabalho. Mas, antes disso, é preciso desvincular o conceito de trabalho do conceito de opressão. Pois, embora, haja opressão no universo do trabalho não se pode dizer que o trabalho é a opressão em si mesmo.

Diante desta constatação, o que propomos a partir da leitura que Alexandre Kojève faz da filosofia hegeliana, e da reflexão que Simone Weil faz sobre o trabalho, é desconstruir essa visão pessimista do trabalho e defender que ele é e deve continuar sendo visto como lugar de liberdade para humanidade. Propomos ainda, a partir dessa nova perspectiva, a denúncia do sistema opressivo no mundo do trabalho, bem como uma nova forma de ver essa realidade.

Referências

ABRAMIDES, M. B. C.; CABRAL, M. S. R. *Regime de acumulação flexível e saúde do trabalhador*. Revista São Paulo em Perspectiva, v. 17, n. 1, p. 3-10, 2003.

ANTUNES, R. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

CHENAVIER, Robert. *Civilização de trabalho ou civilização de lazer?* (01 de Abril de 1998). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9046>. Acesso em 10 Nov. 2022.

ECOBIO, Miguel, A, S. *A Revolução como Teodicéia: Simone Weil e a persistência da opressão*, 2012. Disponível em:

<https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/16029/Dissert-miguel-angel-suarez-escobio.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 09 Nov. 2022.

DUARTE, N. *Formação do indivíduo, consciência e alienação: o ser humano na psicologia de A. N. Leontiev*. *Caderno CEDES*, v. 24, n. 62, p. 44-63, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito* – parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

JOLL, James. *Europe Since 1870*. London: Penguin, 1983.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002.

MARIZ, Déborah. *Reflexões acerca do corpo do trabalhador no pensamento da filósofa francesa Simone Weil* (11 de Julho de 2014).

Disponível em: [file:///C:/Users/Flavio/Downloads/74350-Texto%20do%20artigo-120035-1-10-20141008%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Flavio/Downloads/74350-Texto%20do%20artigo-120035-1-10-20141008%20(2).pdf). Acesso em 09 Nov. 2022.

MERLO, A. R. C.; LAPIS, N. R. *A saúde e os processos de trabalho no capitalismo: reflexões na interface da psicodinâmica do trabalho e da sociologia do trabalho*. *Revista Psicologia & Sociedade*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 61-68, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Filosofia Política: De Hobbes a Marx. Síntese*, Belo Horizonte, v.12, n.33, p.37-60, jan. 1985.

OLIVEIRA, Gustavo M. *Opressão e Liberdade: Uma Aproximação ao Pensamento de Simone Weil* (16 de janeiro de 2016). Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/opressao-e-liberdade-uma-aproximacao-ao-pensamento-de-simone-weil/139519>. Acesso em 03 jun. 2022.

PAULA, Marcio G. *A Dialética do Senhor e do Escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise Lacaniana*. *Psicanálise e Barroco em Revista*, v.o, n.1, p.98-113, jul. 2010.

ROHM, Ricardo, H, D; LOPES, Natália, F. *O novo sentido do trabalho para o sujeito pós-moderno: uma abordagem crítica* (10 de Junho de 2014). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/kvLGggJXwsQhgWypXXnpZ9r/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 09 Nov. 2022.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WEIL, Simone. *O Enraizamento*. 1. Ed. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001. WEIL, Simone. *Oppression et liberté*. Paris, Gallimard, 1995.

WEIL, Simone. *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2008.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p83/2022

A reprodução humana em tempos de hedonismo e utilitarismo

Fabrizio Biela Vassoler ¹

Resumo: Tido como um filósofo que, dentre outros assuntos, se dedica aos estudos de integração da sociedade por meio do desenvolvimento da capacidade de autonomia do sujeito, uma das temáticas contemporâneas debatidas por Jurgen Habermas é a eugenia, um procedimento genético capaz de gerar um ser humano com características pré-definidas. Tal processo, quando usado sem uma necessidade biológica que o justifique, contribui para a desintegração da sociedade, aumentando ainda mais os abismos sociais que dificultam o acesso a uma vida digna por aqueles que vivem à margem. Nesse sentido, o filósofo põe em discussão o aspecto ético-moral dessa prática que contém finalidades divergentes.

Palavras-chave: eugenia, integração, reciprocidade, moral, hedonismo.

Abstract: Regarded as a philosopher who, among other subjects, is dedicated to studies on the integration of society through the development of the subject's capacity for autonomy, one of the contemporary themes debated by Jurgen Habermas is eugenics, a genetic procedure capable of generating a human being with pre-defined characteristics. Such a process, when used without a biological need that justifies it, contributes to the disintegration of society, further increasing the social abysses that hinder access to a dignified life for those living on the margins. In this sense, the philosopher discusses the ethical-moral aspect of this practice, which contains divergent purposes.

Keywords: eugenics, integration, reciprocity, morality, hedonism.

¹ Bacharel em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). O autor é religioso, pertencente a Companhia de Jesus.

Introdução

O ser humano, com sua inteligência e necessidade de transgressão, busca superar as intempéries colocadas pelas circunstâncias que o enredam em cada tempo. Assim, o conhecimento científico avança em direção à uma vida mais prática, com maiores possibilidades e novas mediações capazes de driblar os desafios, considerados como obstáculos para uma existência digna de ser vivida. Nessa dinâmica, discussões do ponto de vista ético e moral se fazem presentes quando se percebe qual a necessidade de transgressão que se dá por meio do conhecimento científico, cuja finalidade é um bem, pois, à princípio em função da superação dos limites relacionados às condições para uma existência humana digna, acaba desmedida em relação a vida real contribuindo para o deterioramento das próprias condições para a existência como, por exemplo, o aprofundamento dos abismos das desigualdades sociais.

Dessa maneira, se por uma via avança o conhecimento científico, como que em via de mão de dupla, faz-se necessário avançar em direção oposta acompanhados por quem se dedica a analisar a realidade com olhar crítico chamando a atenção para a necessidade de uma rota que promova a coesão social. Sendo assim, nesse trabalho avançaremos com o filósofo Jurgen Habermas, às vezes confundido com sociólogo, que cumpre à risca a função do seu ofício, isto é, por tudo em questão para mediante a dúvida e a busca por novos caminhos, abranger a realidade por meio da argumentação racional.

Jurgen Habermas nasceu em 1929, na cidade de Dusseldorf, Alemanha. Hoje, com 93 anos de idade, ele é tido como o filósofo mais influente do mundo e o principal membro da escola de Frankfurt (BLACKBURN, 1997, p. 176). Por meio do seu pensamento, ele alimenta a filosofia de sua tarefa de responder as questões da humanidade. Tornou-se “conhecido por seu estudo persistente dos problemas da natureza da comunicação e da autoconsciência e de seu papel causal na área social” (AUDI, 2006, p. 442). Suas obras apresentam “uma defesa crítica sistemática das instituições modernas e uma justificação das reivindicações da razão prática pública” (BLACKBURN, 1997, p. 176).

Preocupado com o avanço capitalista gerador de uma sociedade consumista que se desintegra e forma pessoas dependentes, seus estudos giram em torno de processos capazes de integrarem a sociedade por meio do desenvolvimento da capacidade de autonomia do sujeito, com o objetivo de torná-lo apto a se guiar pelo próprio entendimento. Dessa maneira, duas palavras-chave propulsoras das suas ideias são *autonomia* e *integração*.

Considerar como provável a integração social por meio da autonomia do sujeito requer primeiro lançar um olhar apurado sobre a organização da sociedade atual, bem como sobre o seu caminho até aqui e seus processos inerentes, para identificar e aprofundar os fatores de desintegração social. A ideologia positivista combatida por Habermas defende a ciência como base absoluta para o conhecimento humano, sendo a sua descrição o único relato adequado sobre a natureza. Portanto, um desses principais fatores é a primazia do conhecimento científico que objetifica a natureza, o ser humano e as coisas, trazendo todas as

relações para o âmbito da praticidade que valoriza apenas a eficiência e a produtividade.

Nesse sentido, suas pesquisas percorrem vários temas sociais, como o nacionalismo, a imigração, a internet, a religião, dentre outros (HABERMAS, 2018). Este estudo abordará o pensamento do filósofo a respeito da eugenia², um método científico capaz de determinar “capacidades, disposições e qualidades condicionadas geneticamente” (HABERMAS, 2004, p. 84). Mais precisamente nos debruçaremos sobre o aspecto da moralidade neste tema. Trataremos a eugenia como uma prática com finalidades divergentes à reintegração social por meio das diferenças.

1. Questões morais do processo eugênico: hedonismo e utilitarismo

À princípio, diante de um processo eugênico é esperado que as pessoas perguntem sobre a necessidade de um método de controle genético, quando os pais que desejam ter filhos possuem todas as condições biológicas necessárias para a geração de uma criança. Ou, os pais financeiramente aptos a uma reprodução geneticamente condicionada, poderiam questionar qual o problema em buscar tal método se biologicamente não haveria nenhuma diferença na constituição do corpo do filho, se comparado aos bebês gerados de forma natural, alegando que o método garante o melhoramento e aprimoramento da espécie humana.

Atualmente, muitos são os motivos para que uma criança não nasça de fecundação natural e seja proveniente de algum método artificial. Tanto a mulher quanto o homem podem apresentar uma série de problemas biológicos que justificam um bebê de proveta³. Porém, de acordo com o professor Henry Greely, diretor do centro de lei e biociência da universidade de Stanford, “pessoas residentes em países desenvolvidos deixarão de fazer sexo para reprodução e passarão a conceber filhos exclusivamente com a ajuda de laboratório” (GREELY, 2016). Desse modo, chama atenção a busca pela reprodução assistida⁴ quando as pessoas possuem todas as condições naturais para a fecundação. Podemos nos perguntar: o que está por trás dessa busca sem que haja um problema biológico justificável?

Essa é uma questão profunda que exige olhar as características da contemporaneidade capitalista. Em nossa sociedade, o prazer se estabeleceu como perspectiva para os acontecimentos da vida. Assim, a dor e a tristeza devem ser evitadas a qualquer custo. Segundo Fortes, “falar do sofrimento hoje é tocar em uma questão crucial, pois o que caracteriza o homem na atualidade é o hedonis-

2 Uma teoria baseada na genética de que seria possível criar seres humanos melhorados a partir do controle genético dos mesmos. Esses aprimoramentos não seriam, porém, apenas biológicos, mas também sociais, psicológicos, econômicos e culturais. <https://www.infoescola.com/genetica/eugenia/>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

3 É uma criança proveniente de inseminação artificial ou fertilização *in vitro*, ou seja, não resulta de uma fecundação em condições naturais proveniente de uma relação sexual entre um homem e uma mulher, mas antes da fecundação gerada em laboratório. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Beb%C3%A9-proveta>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

4 Nome dado a tratamentos que podem ajudar a pessoa engravidar sem ter relações sexuais. <https://fertilidade.org/content/reproducao-assistida>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

mo⁵, o imperativo de ter prazer e evitar o sofrimento” (FORTES, 2009, p. 1125). Para o sustento do hedonismo, mercantiliza-se a felicidade no desejo de evitar qualquer possibilidade de dor.

Essa problemática reverbera-se com vigor na forma como as pessoas vivem a relação entre o sexo e a reprodução. Considerando o prazer que ambos podem gerar, qualquer variável vista como possibilidade de interferir na felicidade, pode levar à busca de meios que visam controlá-las. Ou seja, no desejo de ter um filho, pessoas saudáveis e com boas condições financeiras podem se perguntar: por que partir do meio natural se existem possibilidades laboratoriais que garantem a qualidade dos embriões? Nesse sentido, para que a reprodução por meio do sexo não se torne um risco que venha a gerar dor, causada pelo nascimento de um bebê sem as características esperadas, é preferível consumir o que, por natureza, já está dado.

Para alguns pensadores, acrescenta-se ao hedonismo, um modo de proceder utilitarista. O medo de que algo possa dar “errado” com o filho é fruto dessa cultura, onde todo aquele que não se encaixa nos padrões pré-definidos deixa de ser útil e, conseqüentemente, não traz felicidade. Jeremy Bentham, um dos principais filósofos da ética utilitarista, citado por Fortes, explica que “o termo utilidade designa o seguinte: a propriedade do objeto de produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (...), ou (...) a impedir que aconteça o dano, a dor, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta” (FORTES, 2009, p. 1133).

Podemos dizer, portanto, que o modo de reprodução assistida é útil enquanto aumenta a possibilidade de felicidade. Esse método interfere nas variáveis, diminuindo as chances de alguma anomalia genética. Há alguns anos já se dizia que

o diagnóstico genético pré-implantacional poderá servir no futuro como uma forma de controle de qualidade de embriões humanos, levando à substituição da reprodução espontânea pela fertilização *in vitro*, no intuito de selecionar características específicas de indivíduos, ou para eliminar pessoas ‘defeituosas’, caracterizando a eugenia (CARDIN; ROSA, 2013, p. 189).

Até aqui, estão em evidência as expectativas das pessoas que pretendem ter filhos e a utilidade da técnica. Mesmo cientes de que “com vistas à liberdade ética de levar uma vida própria sob condições orgânicas iniciais não escolhidas por ela mesma, a pessoa programada encontra-se, inicialmente, numa situação que não é diferente da pessoa gerada de forma natural” (HABERMAS, 2004, p. 84), além das questões levantadas pela crítica hedonista e utilitarista, emergem várias outras relacionadas à temática abordada.

5 Uma teoria ou doutrina filosófico-moral que afirma que o prazer é o bem supremo da vida humana. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Hedonismo>. Acesso 31 de outubro de 2022.

2. Reciprocidade e liberdade: incidência da ciência na vida humana e na organização social

Podemos pensar, por exemplo, na constituição da reciprocidade nos nascituros geneticamente modificados. Sabemos da essencialidade desta virtude humana nos diferentes contextos relacionais da vida, como na amizade, no trabalho e na família, e principalmente nas inúmeras relações simétricas que tecem o desenvolvimento humano. É justamente a reciprocidade que nos permite estabelecer contatos mútuos para além de uma utilidade de favores apenas; contatos marcados pelas diferenças entre as pessoas, no que se refere tanto às suas qualidades quanto às fragilidades tidas como parte da condição humana.

Se na relação entre pais e filhos não se fizer necessária a reciprocidade pelo fato dos pais “que moldam o destino genético de seu filho conforme suas próprias preferências” (HABERMAS, 2004, p. 91), as interações sociais desses filhos ficarão comprometidas porque não terão aprendido uma qualidade crucial para o estabelecimento de vínculos que tendem ao equilíbrio da vida com aquilo que os outros complementam na pessoa. Porém, tal envolvimento requer uma maleabilidade que escapa ao já programado. “Uma intervenção genética não abre espaço de comunicação para dirigir-se à criança planejada como uma pessoa e incluí-la num processo de compreensão” (HABERMAS, 2004, p. 86).

Somada a reciprocidade há a indispensabilidade da liberdade.

As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ela rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-as de se compreender livremente como o autor único de sua própria vida (HABERMAS, 2004, p. 87).

A liberdade se faz necessária para uma vida autônoma apta a desenvolver o seu próprio projeto, fruto do emaranhado de ressonâncias interiores que brotam naturalmente das nossas experiências.

Quando algo é determinado de fora para dentro, e ainda mais por terceiros, aquilo que poderia surgir naturalmente, primordial para plasmar a autenticidade do indivíduo na dimensão subjetiva e objetiva, dá lugar a algo imposto provido de uma “espontaneidade” formatada. Nesse sentido, “uma programação eugênica de qualidades e disposições desejáveis suscita considerações morais sobre o projeto, quando ela instaura a pessoa em questão num determinado plano de vida, portanto quando a restringe especificamente em sua liberdade de escolha de uma vida própria” (HABERMAS, 2004, p. 84).

Outro ponto a ser observado é a incidência da ciência sobre a vida humana. Sabemos a capacidade que o aparato tecnológico possui de evoluir e de matematizar a natureza em fórmulas e conceitos, responsáveis por avanços antes inimagináveis. Por um lado, o conhecimento cada vez mais avançado torna a vida humana mais qualificável, a ponto de diante de uma pandemia, como a Covid19, termos uma vacina em menos de dois anos.

Por outro, na medida em que é considerado apenas o que for passível de verificação científica, há o enorme risco das relações se reduzirem apenas à dimensão prática, em que o valor das coisas e principalmente das pessoas será medido pela eficiência e produtividade, conforme comentado no início. Nesse sentido, podemos conjecturar que todo aquele que não se encaixa nos padrões definidos deixa de ser útil. Existe o medo que algo possa dar “errado” com o filho. Daí, prefere-se a reprodução artificial, contudo, um processo que também estaria objetificando a vida de alguém, quando as suas habilidades já estariam programadas antes mesmo de nascer.

Dessa maneira, faz-se necessário chamar atenção para a imprescindibilidade de pensar sobretudo o futuro dos filhos. Considerando-os desde o ciclo embrionário, como fica seu direito de existir naturalmente? Jurgen Habermas questiona o seguinte: “É compatível com a dignidade humana ser gerado mediante ressalva e, somente após um exame genético, ser considerado digno de uma existência e de um desenvolvimento? Podemos dispor livremente da vida humana para fins de seleção?” (CARDIN; ROSA, 2013, p. 189).

Um procedimento como esse aprofunda as desigualdades sociais, particularmente no âmbito subjetivo, como os dons e talentos dos indivíduos, quando é forjada uma pré-disposição do sujeito para áreas afins que o põe em destaque em relação aos demais. Além disso, sustenta uma cultura que valoriza determinadas características, ao mesmo tempo excludente de tantas outras igualmente humanas e necessárias para um processo de integração. Caso contrário, o que pode ocorrer é o estabelecimento de um modelo único desprovido de qualidades humanas relacionais entre os diferentes.

Práticas da eugenia de aperfeiçoamento não podem ser “normalizadas” de modo legítimo no âmbito de uma sociedade pluralista e democraticamente constituída, que concede a todo cidadão igual direito a uma conduta de vida autônoma, porque a seleção das disposições desejadas *a priori* não pode ser desatrelada do prejulgamento de determinados projetos de vida (HABERMAS, 2004, pp. 91-92).

Conclusão

A busca por uma reprodução assistida sem a existência de algum problema biológico nas pessoas aptas a gerarem um filho naturalmente, revela a não-acolhida daqueles que possuem alguma variável fora dos padrões sociais, como a síndrome de Down ou algum tipo de deficiência física ou mental. Isso é não reconhecer o quanto uma vida feliz pode acontecer fora do planejamento familiar ideologizado pela cultura hedonista e utilitarista, mas pautado na dignidade da pessoa humana. Além de subestimar a capacidade de autonomia do indivíduo para governar-se com tomada de decisões que atendam às suas necessidades.

Quando as necessidades primeiras são impostas por um modo organizacional desintegrador, a demanda para controlar as variáveis, sobretudo subjetivas, tendo em vista o indivíduo como a principal peça da engrenagem e o aperfeiçoa-

mento da técnica, será sempre crescente para garantir e evoluir o sistema. Contudo, um sistema, por mais sofisticado que seja, jamais será capaz de abarcar toda a complexidade e as necessidades do indivíduo. Portanto, o discernimento imprescindível e perene para uma sociedade que seja capaz de incorporar os diversos indivíduos em um mesmo nível de concordância e estabilidade, alcançando assim a integração social por meio da autonomia do sujeito, será a determinação das suas prioridades.

Não cabe diante de um avanço científico como esse simplesmente uma atitude de aprovação ou recusa. Aquilo que contribui para uma vida humana autônoma e relacional, que em meio as diferenças geram aproximação e igual dignidade, é possível de ser visto como algo benéfico para a sociedade. A questão que precisa estar em permanência é sobre as motivações que levam ao uso do método. Não se deve apenas chegar a um único ponto de vista sancionado igualmente para todas as situações. A questão permanente deve aplicar-se a uma avaliação personalizada, pois assim é possível de que o método não favoreça casos de objetivos particulares que escapam ao bem comum.

Referências

AUDI, Robert. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 442.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1997, p. 176.

CARDIN, Valéria; ROSA, Letícia. "Da vulnerabilidade do embrião oriundo da reprodução humana assistida e a ética da vida". *Revista Brasileira de Direito Animal*. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/330402262_DA_VULNERABILIDADE_DO_EMBRIO_ORIUNDO_DA_REPRODUCAO_HUMANA_ASSISTIDA_E_DA_ETICA_DA_VIDA. Acesso em 31 de outubro de 2022.

FORTES, Isabel. "A psicanálise face ao hedonismo contemporâneo". *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. IX, n. 4, p. 1123-1144, dez. 2009.

GREELY, Henry. *Entrevista a Will Worley*, jornal *The Independent*, em 29 mar. 2016. Disponível em: <https://curiosamente.diariodepernambuco.com.br/project/em-20-anos-sexo-deixara-de-ter-funcao-de-reproducao-diz-cientista/>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

HABERMAS, Jurgen. *Entrevista a Borja Hermoso*, jornal *El País*, em 06/05/2018. In. Revista IHU online. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578694-juergen-habermas-nao-pode-haver-intelectuais-se-nao-ha-leitores>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

HABERMAS, Jurgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p90/2022

Um intelecto único para toda humanidade: Interpretações do *De Anima* e a formação da noção de Averroísmo Latino

Igor Thiago de Santana Pereira ¹

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de expor um pouco da polêmica medieval que envolveu a recepção e interpretação do *De Anima* de Aristóteles e a formação do chamado averroísmo latino. Para tal, refaz-se o percurso interpretativo que o texto do Estagirita sofreu desde os gregos, passando pelos árabes até ser recebido no medievo latino. É importante que o leitor possa entrever a plausibilidade da tese da unicidade do intelecto, bem como o imperativo histórico em respondê-la, sobretudo da parte dos filósofos cristãos. Também será discutida a caracterização historiográfica do movimento que se tornou conhecido sob o título de averroísmo latino.

Palavras-chave: História da Filosofia. Filosofia Medieval. Unicidade do Intelecto. Averroísmo Latino.

Abstract: This paper presents some aspects of the medieval polemic that involved the reception and interpretation of Aristotle's *De Anima* and the formation of the so-called Latin Averroism. To this end, it retraces the interpretative path that the text of the *Stagyricus* underwent from the Greeks, through the Arabs, until it was received in the Latin medieval period. It is important that the reader can see the plausibility of the thesis of the unicity of the intellect, as well the historical imperative to answer it, especially by the Christian philosophers. The historiographical characterization of the movement that became known under the title of Latin Averroism will also be discussed.

¹ Licenciado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). e-mail: igth93@gmail.com

Keywords: History of Philosophy. Medieval Philosophy. Unicity of the Intellect. Latin Averroism.

1. Introdução

Aos olhos contemporâneos, a ideia de um intelecto único para a toda humanidade soa estranha e até absurda. Porém, no ocidente medieval essa era uma opinião muito recorrente advinda de interpretações do tratado *De Anima* de Aristóteles, sustentada por alguns intérpretes árabes e seus discípulos, a justificar a existência de diversos textos medievais que tratam sobre esse assunto. Dentre eles estão os conhecidos *De unitate intellectus contra Averroem*, de Alberto Magno, e o opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*, de Tomás de Aquino.

A polêmica medieval gravita, mais precisamente, em torno da interpretação do que diz Aristóteles sobre a potência intelectual humana no *De Anima*, onde podem ser lidas suas teses a respeito do intelecto: este seria “separado”, “capaz de se tornar todas as coisas” e “capaz de produzir todas as coisas” (DA II.2, 413 b 24; III.5 430 a 10-20). Todos os intérpretes de Aristóteles tinham de se defrontar com essas afirmações e estabelecer se essa separação do intelecto seria ontológica ou conceitual. E depois estabelecer como isso se dava em relação ao homem individual. Os temas da individualidade e singularidade do ser humano, bem como a sua capacidade de produzir um saber científico, que por natureza é universal, estão inteiramente implicados nessa discussão e na interpretação do texto do Estagirita. Nenhum desses temas pertence somente ao mundo medieval. Na verdade, constituem problemas filosóficos até os nossos dias.

A teoria da unicidade do intelecto é normalmente atribuída a Ibn Rushd (Averróis)² e seus seguidores, os assim chamados *averroístas*, e tem sua origem remota, como já mencionamos, no texto do *De Anima* de Aristóteles ou, ao menos, nas suas interpretações. Mesmo datado de aproximadamente 350 a.C., as divergências nas interpretações daquele tratado sobre a alma do Estagirita se tornaram fortes na Idade Média, especialmente no século XIII. Contexto no qual ganha destaque a interpretação de Ibn Rushd, que posteriormente será chamado entre os latinos *O comentador* de Aristóteles por antonomásia. O caminho da investigação empreendida neste trabalho começa pelo *De Anima* e termina nas grandes disputas universitárias do século XIII. Passa pela proibição dos estudos aristotélicos no Ocidente latino, pelo florescimento dos peripatéticos no Oriente islâmico e pela retomada dos estudos de Aristóteles na Europa medieval. Também será discutida a caracterização historiográfica do movimento que se tornou conhecido sob o título de averroísmo latino.

2 Neste trabalho, a grafia latinizada *Averróis* será preterida em favor do uso de *Ibn Rushd*, por esta ser mais próxima do original árabe (إبْن رُشْد) que aquela.

2. Origens de uma teoria do intelecto único

Em um primeiro momento, é importante investigar a origem da ideia do intelecto como sendo uma substância distinta do organismo do homem e numericamente única. Algo que parece tão absurdo ao pensamento moderno não o era, no entanto, incomum na interpretação da letra aristotélica. Nesse sentido, faz-se necessária uma regressão até Aristóteles e ao seu tratado sobre a alma, o *De Anima*.

2.1 O *De anima* na origem do problema

Aristóteles não dedicou nenhum tratado específico ao intelecto. As observações sobre o *nous* estão dispersas nas suas várias obras. Contudo, o *De Anima* se destaca dentre os escritos aristotélicos por ter partes dedicadas inteiramente às investigações sobre o intelecto humano (SCHNEIDER, 2021, p. 1450).

Dentre as características dadas pelo Estagirita ao intelecto, pode-se destacar a de ser *separado*. Diz Aristóteles: “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser *separado*, tal como o eterno é separado do corruptível” (DA II.2, 413 b 24)³.

No entanto, o intelecto é *parte da alma*, a saber, a parte da alma que conhece e pensa, que não tem em si nenhuma natureza além da potencialidade para pensar. Porém, depois que pensa, ou seja, estando em ato, se converte em cada coisa pensada (DA III.4, 429 a 20; DA III.4, 429 b 5).

Daqui surgem as primeiras questões que deverão ser enfrentadas pelos intérpretes: O intelecto é separado em relação a quê? Separa-se ontológica ou apenas conceitualmente? Se se separa ontologicamente, como é possível atribuir o ato de pensar ao homem individual? Como coadunar essa separação com a doutrina aristotélica da alma como forma do corpo?

Aristóteles também afirma que

Como em toda classe de coisas, tal como na natureza inteira, constatamos dois elementos, a saber, uma matéria que é, em potência, todos os particulares pertencentes à classe, e uma causa que tudo produz (esta posicionando-se em relação à matéria como uma arte com seu material), é de esperar que esses distintos elementos sejam também necessariamente encontrados na alma. E, de fato, há, de um lado, o pensamento que é capaz de converter-se em todas as coisas, ao passo que, de outro o pensamento de produzir todas as coisas, o qual assemelha-se a uma espécie de estado positivo como a luz. De uma certa maneira, também a luz transforma as cores em potência em cores em ato. Nesse aspecto, o pensamento é dissociado, sem mistura e impassível, sendo ato por essência (DA III.5 430 a 10-20).

³ Lê-se: *De Anima*, Livro II, capítulo 2; e o que segue é a referência das edições clássicas das obras de Aristóteles, com fôlio e linhas, universalmente presente nas boas edições. As demais referências de Aristóteles serão feitas do mesmo modo.

Dito de outro modo, Aristóteles explica a atividade intelectual pelas categorias metafísicas de potência e ato. Na metafísica aristotélica para que algo se atualize, é necessário que haja o princípio potencial (matéria) a ser informado pelo princípio atualizante (forma). Daí surge a necessidade de um intelecto “capaz de converter-se em todas as coisas” e um outro capaz de “produzir todas as coisas”. Um intelecto no qual haja a disposição de receber os pensamentos e outro disposto para produzi-los. No entanto, não está claro como se articulam as capacidades de tornar-se e de produzir todas as coisas⁴.

Outra questão não precisada é como exatamente o intelecto agente atualiza o intelecto humano. A analogia com a luz ajuda a estabelecer alguns parâmetros. A luz é diferente tanto do sujeito que vê como do objeto que é visto, o que remete àquela separabilidade mencionada anteriormente, mas agora referida ao intelecto agente. Também vale destacar o que Reale comenta em relação a essa analogia:

[...] assim como as cores não seriam visíveis, e a vista não poderia distingui-las se não houvesse a luz, também as formas inteligíveis, contidas nas imagens sensíveis, permaneceriam em estado potencial; o intelecto em potência também não as poderia captar em ato se não houvesse uma luz inteligível, permitindo ao intelecto “ver” o inteligível e permitindo ao inteligível ser visto em ato (REALE, 2012, p. 107).

Os adjetivos atribuídos por Aristóteles ao intelecto agente acentuam as indagações sobre sua natureza. Não fica claro se ele é uma parte do organismo humano, ou uma substância que se separa ontologicamente da matéria. Os intérpretes gregos e árabes fizeram diversos desenvolvimentos a esse respeito. Essas interpretações contribuíram paulatinamente para o contexto que será enfrentado séculos mais tarde no ocidente latino.

2.2 Os gregos e o *nous poietikós*

Os gregos interpretaram o intelecto agente, aquele descrito como capaz de se tornar todas as coisas, como uma substância separada ontologicamente da matéria, ou seja, transcendente e incorpórea (DAVIDSON, 1992, p. 13). Nesse caso, a separação da qual fala Aristóteles não é entendida como conceitual somente, mas como real. Como exemplo, três dos principais comentadores gregos de Aristóteles podem ser citados: Temístio, Teofrasto e Alexandre de Afrodísias. Também vale a pena falar sobre Plotino e Filopono de Alexandria.

Alexandre de Afrodísias foi o primeiro a conceber o intelecto agente como um ser transcendente. Ele afirmou que o intelecto agente é nada mais que a própria causa primeira da Metafísica de Aristóteles. Assim, a divindade, a causa primeira de todo o universo, seria ela mesma a responsável por operar a passa-

4 Estes dois aspectos serão posteriormente denominados entre os gregos νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*) e νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*). Já entre os latinos, temos o par *intellectus possibilis* (intelecto possível) e *intellectus agens* (intelecto agente). No decorrer deste trabalho, para que se evite repetições, sempre que for necessária a referência a esses conceitos, utilizar-se-ão como sinônimos os termos dos pares *nous pathetikós*-intelecto possível e *nous poietikós*-intelecto agente.

gem do intelecto humano da potência ao ato (DAVIDSON, 1992, p. 14).

Pode-se também considerar Plotino dentre os que concebem o intelecto como uma substância transcendente. O Uno da cosmologia plotiniana emana eternamente um *intelecto (nous)* cósmico, cujas operações são análogas às do intelecto agente aristotélico. Além de Plotino, Teofrasto também parece ter concebido o *nous poietikós* como um ente separado do homem (DAVIDSON, 1992, p. 14).

Temístio diverge de Alexandre de Afrodísias pois não afirma a absoluta identificação do intelecto agente com a causa primeira. O óbice a tal afirmação se encontraria no fato de Aristóteles ter de alguma forma localizado o intelecto agente “na alma” (DA III.5 430 a 13). Mas Temístio não afirma, por isso, a imanência do *nous poietikós*. Ao contrário, já que Aristóteles compara o intelecto agente com a luz, ele o entende como uma fonte luminosa externa. Dela viriam algo como raios luminosos que entrariam na alma de cada ser humano. A comparação aqui é com a metáfora do sol que Platão usa para a Ideia do Bem. Como Plotino já havia identificado a Ideia do Bem platônica à Causa Primeira aristotélica, a crítica de Temístio a Alexandre deve ser entendida como sendo contra a identificação total do intelecto agente com a causa primeira. Aquele em parte entra no homem enquanto a causa primeira é totalmente transcendente (DAVIDSON, 1992, p. 14).

Davidson também cita Filopono de Alexandria dizendo que o intelecto seria algo “demoníaco”⁵ ou angélico; ou ainda um outro intelecto, diferente do intelecto divino e mais próximo do nosso. “Em ambas as afirmações, e mais explicitamente na segunda, o intelecto agente é uma substância incorpórea externa ao homem e que está próxima dele na hierarquia da existência.” (DAVIDSON, 1992, p. 15, tradução nossa).

Nota-se que, apesar das divergências entre as posições, os gregos posteriores a Aristóteles conceberam o intelecto capaz de “produzir todas as coisas” como uma substância incorpórea distinta do organismo do homem. Seja como uma entidade transcendente – como em Alexandre, Temístio, Teofrasto e Plotino – ou um ser sobrenatural inteligente – como para Filopono de Alexandria.

2.3 Os árabes na continuidade dos comentadores gregos

Os filósofos árabes, assim como os judeus, seguiram a interpretação grega⁶ sobre o intelecto na obra de Aristóteles, acrescentando vários matizes. Além disso, desenvolvendo a cosmologia aristotélica, deram um lugar preciso ao intelecto agente na hierarquia dos seres.

Al-Farābi, seguindo seu antecessor Al-Kindi, explicou a diferença e a rela-

5 No sentido que vem do grego δαίμων (daimon), não no sentido cristão ou naquele do senso comum.

6 Davidson enfatiza que “Al-Farābi, Avicena e Averróis, como praticamente **todos os filósofos islâmicos e judeus** de tradição aristotélica, aceitaram a interpretação transcendente sem questionar” (1992, p. 13, grifos e tradução nossos; no original: “Alfarabi, Avicenna, and Averroes, like virtually all Islamic and Jewish philosophers in the Aristotelian tradition, accepted the transcendent interpretation without question.”).

ção entre o *nous poietikós* e o *nous patetikós* a partir de sua interpretação da cosmologia de Aristóteles. O pensador árabe concebeu o intelecto agente como sendo o último de uma série de inteligências que emanavam do Primeiro Motor Imóvel. Nesse esquema, cada uma das nove esferas celestes tem uma alma racional, e da última das esferas, a esfera que governa o mundo sublunar, emana uma décima inteligência, que é o *nous poietikós*. Uma tal entidade é necessária, segundo Al-Farābi, para explicar a passagem do intelecto humano da potência ao ato, da mera capacidade de pensar ao pensamento de fato (KENNY, 2008, p. 254–255). Quanto ao intelecto humano na concepção farabiana, Corbin (1986, p. 230–231) resume seus três estágios do seguinte modo: em relação ao conhecimento, o *intelecto potencial* é a capacidade inata para pensar; durante a aquisição do conhecimento (gerada pela ação do intelecto agente), é *intelecto atual*; por último, findado o processo abstrativo, é *intelecto adquirido*⁷.

Os filósofos posteriores a Al-Farābi enfatizaram o caráter sobre-humano e sobrenatural do intelecto agente. Ibn Sina, assim como seu antecessor, localizava o *nous poietikós* como a décima e última inteligência da série de emanções advindas da Causa Primeira. Porém, na cosmologia aviceniana, muito antes de ser a causa da passagem do intelecto da potência ao ato, o intelecto agente é *causa da existência* das coisas materiais. É a partir dele que emana a matéria das coisas do mundo sublunar. É também ele quem dá as formas à matéria⁸, em diferentes graus de complexidade, como as almas dos vegetais, dos animais e dos seres humanos. Somente depois dessas instâncias é que ele é pensado como a causa da atualização do pensamento do homem (KENNY, 2008, p. 256).

2.4 Ibn Rushd e o intelecto material

Segundo Kenny, Ibn Rushd aceitava uma teoria sobre o intelecto muito parecida com aquela de Avicena (2008, p. 261). No que diz respeito ao intelecto possível, de início o cordovês entendia que ele era uma faculdade individual, de cada ser humano, assim como Ibn Sina. Porém, ao longo de sua carreira filosófica, o pensamento de Ibn Rushd migra em direção à defesa de que nem o *nous poietikós* nem o *nous patetikós* poderiam ser considerados disposições individuais. Ou seja, assim como o intelecto agente, o intelecto possível é uma substância transcendente, eterna e una.

Em favor de sua posição, o Comentador lembra Aristóteles, o qual dizia que, para que o intelecto possível pudesse receber todas as formas materiais,

7 Sobre esse estágio: “[...] o intelecto humano atinge o estágio de intelecto adquirido quando possui ‘todos’ ou ‘a maioria’ dos pensamentos inteligíveis que podem ser conhecidos através da abstração. O estágio do intelecto adquirido traz consigo a intelectção dos seres incorpóreos, e como tais seres são verdadeiros objetos de pensamento por sua própria natureza, sem que haja a abstração de uma forma de um substrato material, o intelecto adquirido tem os seres incorpóreos como um objeto de pensamento simplesmente por ‘encontrá-los’ (*sadafa*)”. (DAVIDSON, 1992, p. 69, tradução nossa; no original: “[...] the human intellect reaches the stage of acquired intellect when it possesses ‘all’ or ‘most’ of the intelligible thoughts that can be known through abstraction. The stage of acquired intellect brings with it thought of incorporeal beings, and since such beings are actual objects of thought by their very nature, without the abstraction of any form from a material substratum, the acquired intellect has incorporeal beings as an object of thought simply by ‘encountering’ (*sadafa*) them.”).

8 Segundo Kenny, o título preferido de Avicena para o intelecto agente é “doador das formas” (راوِضِلَا بَهاوِ, *Wāhib al-suwar*, Dator formarum).

não podia conter em si mesmo nenhuma forma (DA III.4, 429 a 20-25). Logo, se não há forma, não pode haver também um corpo. Se não é possível que o *nous patetikós* seja corpóreo, daí decorre que não pode estar misturado à matéria. Da conclusão anterior advém também o argumento sobre a unicidade. Sendo imaterial e incorpóreo, tem de ser uno, pois é na matéria que se encontra a multiplicidade. É necessariamente incorruptível, pois é na matéria que há corrupção. Do ponto de vista cosmológico, o intelecto possível passa a ser a última das inteligências incorpóreas, hierarquicamente abaixo do intelecto agente. Apesar de transcendente, eterno e uno, o modo do intelecto possível se relacionar com o intelecto agente é semelhante à relação da matéria com a forma nos corpos materiais. Por isso, Ibn Rushd o denomina *intelecto material* (KENNY, 2008, p. 261).

Em relação à atribuição de um determinado pensamento a um determinado indivíduo, o pensador cordovês sustenta que cada homem contribui no processo da formação dos pensamentos de modo substancial, como sujeito. Isso se dá através de sua imaginação individual. Não há conhecimento intelectual e objetivo sem essa contrapartida do indivíduo. De modo que para a formação dos pensamentos, intervém dois sujeitos: o indivíduo pela sua imaginação e o intelecto material separado (CARVALHO, 1999, p. 17).

Com a sua teoria sobre o intelecto, Ibn Rushd ainda se mantém na linha de interpretação majoritária do texto aristotélico. Apesar da inovação em relação ao intelecto material, está em continuidade com a tradição anterior que já interpretava o intelecto agente como uma substância incorpórea distinta do organismo do homem. Além disso, a tese de Averróis apresenta uma possibilidade de solução ao problema da articulação entre os polos da experiência individual e da universalidade do conhecimento. E por mais que a defesa da unicidade do intelecto soe estranha à modernidade, Kenny nos lembra que, por exemplo, costumamos dizer que a ciência é um corpo coerente e duradouro de verdades e que certamente não está inteiramente contido na mente de um único cientista vivo (KENNY, 2008, p. 263).

A recepção das teses de Ibn Rushd no medievo ocidental cristão seria certamente conturbada. Ainda mais quando se observa que o que há de verdadeiramente intelectual (portanto, incorruptível, como queria Aristóteles) no procedimento do pensamento não tem caráter pessoal. Assim, não há qualquer incorruptibilidade do que é individual nos seres humanos. Na morte, a alma intelectual junta-se ao intelecto universal e ali se dissolve. De modo que certos conceitos importantes para o cristianismo, como a imortalidade da alma e a salvação individual, ficam comprometidos. Os pensadores cristãos responderam a essas confrontações de diversos modos. À guisa de exemplo, a opção de Tomás de Aquino no *De Unitate Intellectus* foi de, apesar de motivado teologicamente, tentar responder de modo estritamente filosófico.

Parece oportuno fazer referência, mesmo que brevemente por causa da limitação desse trabalho, a esse movimento histórico de recepção pelo Ocidente do pensamento aristotélico através dos pensadores árabes.

3. O Averroísmo Latino

3.1 Antecedentes

O século XII foi marcado por uma grande efervescência de traduções de textos aristotélicos até então indisponíveis no Ocidente. Enquanto o Ocidente não teve acesso aos textos do Estagirita, no Oriente os filósofos muçulmanos se dedicaram com afinco à sua filosofia (MINECAN, 2010, p. 65). O estabelecimento dos árabes na Península Ibérica possibilitou a aproximação do Ocidente do estudo de Aristóteles. Por isso, muitas dessas traduções do século XII foram feitas a partir das traduções árabes dos textos gregos. Cabe destacar a tradução completa do *Órganon*, bem como outros textos importantes como a *Ética* a Nicômaco, a *Física* e a *Metafísica*. Apesar das traduções de Guilherme de Moerbeke no século XIII terem se tornado importantes por terem sido utilizadas por Santo Tomás, convém destacar o trabalho de tradução de Michael Scot. Suas traduções latinas dos textos árabes de Ibn Rushd e Ibn Sina sobre Aristóteles exerceram grande influência sobre a Europa (KENNY, 2008, p. 76).

O Século XIII foi marcado pelo surgimento das universidades na Europa. E logo o grande interesse dos círculos universitários pelos textos aristotélicos recém-traduzidos provocou a preocupação dos teólogos católicos. As obras do Estagirita traziam diversas doutrinas contrárias à fé cristã, como a defesa da eternidade do mundo, para citar apenas um exemplo. É importante destacar o papel da Universidade de Paris com sua Faculdade de Artes nesse momento. Em 1210 houve em Paris uma proibição de se lecionar sobre os textos aristotélicos de filosofia natural. Esta proibição foi reforçada por intervenções papais, mas caiu logo em desuso. Em 1255, física, ética e metafísica aristotélicas passaram a integrar oficialmente o currículo obrigatório da Faculdade de Artes (MINECAN, 2010, p. 65-68).

3.2 Avanço do aristotelismo e as grandes condenações

O avanço do aristotelismo na Faculdade de Artes apontava para um desejo de que a filosofia se tornasse cada vez mais independente da Teologia. É nesse cenário de acirramento das tensões entre os mestres de artes e os teólogos que Boaventura diz em um de seus sermões:

Da ousadia atrevida da investigação filosófica procedem os erros em filosofia, como sustentar que o mundo é eterno e que há um só intelecto em todos. Com efeito, sustentar que o mundo é eterno é perverter toda a Escritura Sagrada e dizer que o Filho de Deus não se encarnou. Mas sustentar que há um só intelecto em todos é dizer que não há nem verdade de fé, nem salvação das almas, nem observância dos mandamentos. E isso é dizer que o pior homem se salva e o melhor é condenado. (BOAVENTURA; apud NASCIMENTO, 2016, p. 06)

No meio das turbulências, Tomás de Aquino foi chamado de volta a Paris para se ocupar, dentre outras questões, do problema do intelecto. Ao escrever o *De unitate intellectus contra averroístas*, já mencionado, o Aquinate insiste que o erro estava não no texto do Estagirita, mas na interpretação de Ibn Rushd. É também a primeira vez na história em que se fala de “averroístas”, como um grupo que segue a doutrina do Comentador (MINECAN, 2010, p. 70).

Além de São Tomás e São Boaventura, também Egídio Romano se pronunciou sobre essas querelas em Paris. No seu *Errores Philosophorum*, o agostiniano refuta diversas doutrinas que estariam sendo ensinadas na Faculdade de Artes e atribuía seus erros principalmente aos filósofos judeus e árabes e, dentre estes, Ibn Rushd (MINECAN, 2010, p. 71).

Mesmo diante dessas posições e de diversas intervenções eclesiásticas, a situação conflituosa crescia em Paris. Os teólogos se sentiam pressionados a responder à doutrina da unidade do intelecto e às outras interpretações propostas pelos filósofos árabes. Em dezembro de 1270, o bispo de Paris condenou 13 proposições, dentre as quais estavam as teses sobre a unidade do intelecto e a eternidade do mundo. Em 1272, os teólogos tentaram novamente impor severas restrições ao ensino de Aristóteles em Paris, impondo sanções aos mestres de Artes. Em 1277, o papa exigia saber de Estevão Tempier, bispo de Paris, o porquê de a situação ainda se prolongar. Tempier, pressionado e apressado pelas autoridades romanas, condenou outras 219 teses, retiradas dos mais diversos autores e lugares.

Por meio desses fatos, é possível entrever a efervescência intelectual do medievo no processo de recepção da obra do Estagirita e de seu principal comentador árabe. Os debates medievais em torno de Aristóteles e Ibn Rushd marcariam para sempre a história da Filosofia. Porém, ainda cabe a pergunta: quem são os averroístas? Havia ou não um grupo homogêneo e organizado? Será que é possível mesmo falar de averroísmo latino?

3.3 Problemas historiográficos e a influência de Ibn Rushd

Não haveria espaço neste trabalho para aprofundar as minúcias dos problemas historiográficos que orbitam os termos “averroísta” e “averroísmo”. No entanto, faz-se necessária uma breve menção ao estado destes debates, visto que concernem diretamente ao contexto histórico da investigação empreendida aqui.

Os primeiros problemas são referentes à cronologia. Alguns autores, tais como Kuksewicz, localizam o averroísmo latino como tendo surgido na primeira metade do século XIII, enquanto outros o situam na segunda metade, como é o caso de Guerrero. Van Steenberghen, por sua vez, sustenta que a corrente teria se dado em todo o século XIII, enquanto Ayala Martínez crê que o averroísmo latino, tal como o conhecemos, não passa de uma ficção historiográfica. Essas diferenças entre os estudiosos se dão pelo modo de compreender o termo “averroísmo”. Houve pouca preocupação em dar ao termo uma consistência con-

ceitual gerando diferentes interpretações do que teria sido este movimento ou mesmo se ele teria existido (MINECAN, 2010, p. 75).

Antes de explorar brevemente o que as principais correntes entenderam por averroísmo, é importante lembrar que parece impossível negar a influência de Ibn Rushd no período anterior às condenações de 1277. O Comentador foi citado por Alberto Magno e Alexandre de Hales (entre outros) em textos anteriores àquela data. Tomás de Aquino cita Ibn Rushd ostensivamente, em quantidade inferior somente à Aristóteles e Agostinho. Portanto, não se pode falar que o debate em torno desse tema é uma ficção (MINECAN, 2010, p. 75-76).

No entanto, além das menções textuais, é importante ressaltar a presença rushdiana numa certa atitude metodológica, presente em muitas obras do cordovês, mas de forma bastante clara na obra *A Incoerência da Incoerência*⁹, que o cordovês deixou como resposta a um escrito de Al-Ghazālī intitulado *A Incoerência dos Filósofos*¹⁰. O Comentador distingue ali os tipos de argumentação: para a filosofia a via é a demonstrativa; já para a teologia, é a dialética. Ibn Rushd, seguindo Aristóteles, entendia a dialética como uma categoria de argumentação inferior ao modo lógico-demonstrativo dos filósofos.¹¹ Estabelece-se assim uma diferença radical entre esses dois campos. A filosofia é superior, própria dos sábios e o homem pode aperfeiçoar-se através dela. Com isso, ficam estabelecidas as bases de um modo de fazer filosofia que, segundo Minecan, valendo-se de Granada, mostra a influência de Ibn Rushd e pode se resumir assim:

Miguel A. Granada insiste no peso de Averróis, salientando que o seu pensamento está onde quer que se afirme a independência da filosofia e o caráter profissional do filósofo, cuja tarefa é a exposição e análise da obra de Aristóteles em âmbito puramente racional, à margem da fé cristã, fato que acabaria por romper com a concepção secular de uma *sapientia* unitária e sem fraturas entre o conhecimento natural e o sobrenatural (2010, p. 77, tradução nossa)¹².

3.4 Desenvolvimento da noção de averroísmo latino em três etapas

O desenvolvimento do que se entende por averroísmo pode ser dividido em três etapas. Numa primeira fase, encontramos os estudiosos que afirmam a

9 Tahāfut al-Tahāfut, no original árabe

10 Tahāfut al-Falāsifa, no original.

11 O tema da dialética nas obras de Aristóteles e de Ibn Rushd é complexo e difícil de circunscrever em poucas linhas. Para uma análise mais aprofundada sobre o assunto, recomenda-se: HALPER, Yehuda. Dialecticians and dialectics in Averroes' *Long Commentary* on gamma 2 of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy*. New York, v. 26, n. 1, p. 161-184, Mar. 2016; TAYLOR, Richard C. Averroes: Religious dialectic and Aristotelian philosophical thought. In: TAYLOR, Richard C; ADAMSON, Peter (orgs.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 180-200; CAMPANINI, Massimo. Averroes' hermeneutics of the Qur'an. In: AVERROES ET LES AVERROÏSMES JUIF ET LATIN, 2005, Paris. Atas [...] Turnhout: Brepols, 2007. p. 215-229. Ver também a seção *Relations entre la philosophie et la religion* em HAYOUN, Maurice-Ruben; DE LIBERA, Alain. Chapitre II: Les Doctrines d'Ibn Rushd. In: _____. *Averroès et Averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

12 No original: "Miguel A. Granada insiste en el peso de Averroes, señalando que su pensamiento está ahí donde se afirma la independencia de la filosofía y el carácter profesional del filósofo, que tiene como tarea la exposición y el análisis de la obra de Aristóteles como un ámbito puramente racional, al margen de la fe cristiana, hecho que acabaría rompiendo con la concepción secular de una *sapientia* unitaria y sin fracturas entre el saber natural y el sobrenatural."

existência de uma corrente filosófica com contornos bem definidos, “o averroísmo latino”. O frade dominicano e historiador Pierre Mandonnet representa essa categoria, colocando em Siger de Brabante a coroa de principal personificação do averroísmo latino. Mandonnet, por sua vez, se baseava sobretudo nos estudos de Ernst Renan para sustentar seus argumentos, além de alguns poucos textos de Siger. Renan, sem apoio de fontes primárias, demonstrou a existência do averroísmo latino apenas por recurso às citações dos inimigos da corrente. E resumiu a doutrina dos peripatéticos árabes em duas teses: a defesa da eternidade da matéria e o monopsiquismo. Mandonnet, desenvolvendo essa ideia de Renan, parece ter exagerado no nível de demarcação das fronteiras entre as forças intelectuais, como se houvesse três polos muito bem definidos (Agostiniano, Peripatetismo árabe e Aristotelismo ortodoxo) que com muita força se combatiam. Além disso, o historiador dominicano defendeu que Siger de Brabante professava um determinismo averroísta que negava a liberdade humana. E para conciliar essa tese com as referências explícitas à liberdade do homem nos textos de Siger, acusou de sem sentido o que aquele autor entendia por livre arbítrio. As ideias sobre Siger de Brabante e os averroístas foram reforçadas posteriormente por Grabman, já no século XX, que concluiu que podiam ser considerados averroístas todos os que não interpretavam Aristóteles em consonância com a fé cristã (MINECAN, 2010, p. 77–81).

A segunda etapa é caracterizada pela posição de Van Steenberghen, que rejeita totalmente a existência de um averroísmo latino no século XIII. O historiador belga prefere falar de um aristotelismo radical ou heterodoxo, marcado por uma atitude intelectual que buscava a autonomia da filosofia e o estrito seguimento do Estagirita. Além dessa autonomia, a defesa também das teses sobre a eternidade do mundo e a unidade do intelecto não era, segundo ele, suficiente para classificar alguém como averroísta. Ninguém no século XIII parece ter considerado e defendido a filosofia de Ibn Rushd por si mesma, no seu conjunto. Isso só teria acontecido mais tarde com Jean de Jandun, no século XIV (MINECAN, 2010, p. 81).

O advento do século XX, marcando a terceira etapa, não solucionou o problema. Ao contrário, o número das correntes discorrendo sobre o que teria sido o averroísmo ou se ele teria mesmo existido só aumentou. Pode-se destacar a posição mais estrita de Bertelloni, que defende que o averroísmo latino foi muito mais uma atitude intelectual do que uma corrente doutrinal. Uma atitude que defendia uma leitura mais literal do texto de Aristóteles e uma relação entre fé e razão parecida, mas não idêntica, com aquela defendida por Ibn Rushd. Por outro lado, De Libera, Xavier-Putallaz e Imbach rejeitaram a categoria do averroísmo latino, buscando mostrar os diversos matizes e a heterogeneidade dos pensamentos de Siger de Brabante e dos outros mestres de artes condenados em 1277. E Gauthier, mais radical, sustenta que o averroísmo não passa de uma invenção dos teólogos. Étienne Gilson parece ter defendido uma posição mais intermediária, ao sustentar que nenhuma categoria estática pode definir corretamente uma doutrina. Assim, o averroísmo seria aquele grupo de autores que poderiam ou não tomar partido nas doutrinas características de Ibn Rushd e sustentavam a independência da filosofia e o distanciamento da interpretação

do *corpus* aristotélico feita pelos teólogos (MINECAN, 2010, p. 82–84).

4. Considerações Finais

Como demonstrado nessa breve reconstrução histórico-filosófica, a tese sobre a unidade do intelecto agente já contava com o apoio majoritário dos intérpretes do *De Anima* aristotélico. A novidade inserida por Ibn Rushd, a tese da unicidade do intelecto possível (ou material), também se mostrava bastante plausível. Diante do avanço dessas ideias, houve a reação radical dos teólogos cristãos de Paris contra os mestres de Artes. Dentre as respostas, pode-se destacar a de Tomás de Aquino, que optou pela via média: mostrar que era possível coadunar Aristóteles e o cristianismo. E por mais que do ponto de vista historiográfico não se possa atribuir com exatidão o averroísmo latino a uma determinada pessoa ou grupo, Santo Tomás é muito preciso ao determinar não as pessoas, mas os argumentos que irá combater no seu *De unitate intellectus contra averroistas*. Porém, este é um assunto para uma outra investigação.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Da Alma*. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BARRERA, Jorge Martínez. Aristóteles en el Occidente latino: Santo Tomás, Averroes y los averroístas. *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 40, p. 66–76, 2018. Disponível em: <<https://www.hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/545>>. Acesso em: 26 mai. 2021.

CAMPANINI, Massimo. Averroes' hermeneutics of the Qur'an. In: AVERROES ET LES AVERROÏSMES JUIF ET LATIN, 2005, Paris. *Atas [...]* Turnhout: Brepols, 2007. p. 215–229.

CARVALHO, Mário Santiago de. *Falsafa*: Breve introdução à filosofia arábico-islâmica. 2. ed. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 2020. *E-book*. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/colecoes_eqvodlibet. Acesso em: 26 maio 2021.

_____. Apresentação In: TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 9–34.

CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

DAVIDSON, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

DE BONI, Luis Alberto. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 65–106, 1995.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

HALPER, Yehuda. Dialecticians and dialectics in Averroes' *Long Commentary* on gamma 2 of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy*. New York, v. 26, n. 1, p. 161-184.

HAYOUN, Maurice-Ruben; DE LIBERA, Alain. *Averroès et averroïsme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. *E-book*.

JÚNIOR, José Urbano de Lima. Tomás de Aquino e o averroísmo: uma introdução ao tema. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 4, n. 1, p. 41-51, 2004. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7137/7137.PDF>>. Acesso em: 26 maio 2021.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental: Filosofia Medieval*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008. v. 2

LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MINECAN, Ana María C. Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de "averroísmo latino". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, [s. l.], v. 27, p. 63-85, 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110003>>. Acesso em: 26 maio 2021.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas de Tomás de Aquino. *Poliética*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 185-193, 2015.

_____. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 5-16.

REALE, Giovanni. A Psicologia: Análise de De Anima. In: INTRODUÇÃO À ARISTÓTELES. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 95-109.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Teorias do Intelecto na Idade Média Latina. De anima III, cap. 5 de Aristóteles e sua tradição medieval. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 34, n. 72, 2021. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/53142/31125>>. Acesso em: 25 maio 2021.

SUÁREZ-LLANOS, Jesús de Garay. La unidad de la conciencia en los comentadores griegos de Aristóteles. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, Málaga, v. 22, n. 3, 2017. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6261944>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

TAYLOR, Richard C. Averroes: Religious dialectic and Aristotelian philosophical thought. In: TAYLOR, Richard C; ADAMSON, Peter (orgs.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 180-200.

TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Loyola, 2021.

ARTIGOS THEO

DOI: 10.20911/21799024v13n2p104/2022

A Igreja, *sacramento da misericórdia*

Matheus da Silva Bernardes ¹

Resumo: em 2015, mediante a Bula *Misericordiae Vultus*, Francisco convocou a Igreja para a celebração de o Jubileu Extraordinário da *misericórdia*. O bispo de Roma vindo “do fim do mundo” destacava, assim, mais um elemento central de Ecclesiologia: além de uma Igreja *em saída*, ela é *misericordiosa*. Não se trata, contudo, de uma novidade de Francisco, a Igreja *da misericórdia* foi ressaltada por João XXIII na abertura do Concílio Vaticano II: “Nos nossos dias, a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade” (1962). É possível pensar uma Igreja *da misericórdia*, mais ainda, uma Igreja que seja *Sacramento da misericórdia*? Mediante a apresentação de alguns resultados de sua pesquisa “A Igreja, *Sacramento da misericórdia*. Um diálogo com Jon Sobrino e Walter Kasper”, defendida como tese doutoral na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em maio de 2022, o autor afirma que não só é possível pensar uma Igreja, *Sacramento da misericórdia*, mas tarefa urgente para a Teologia dados os desafios impostos pela contemporaneidade.

Palavras-chave: Ecclesiologia; misericórdia; Jon Sobrino; Walter Kasper.

Abstract: through the Bulla *Misericordiae Vultus* Francis called the Church to celebrate the Extraordinary Jubilee of Mercy in 2015. The “from the end of the world” bishop of Rome stressed one more element of his Ecclesiology: beyond a Church which goes forth, she is *merciful*. But it is not a Francis’ new idea, the Church *of mercy* was highlighted by John XXIII. at the opening of the Second Vatican Council: “Nowadays, however, Christ’s Bride prefers the balm of mercy

1 Presbítero da Arquidiocese de Campinas/ SP. Doutor em Teologia Sistemática pela da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – Belo Horizonte/ MG e professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas (matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

to the arm of severity" (1962). Is it possible to think a Church of mercy, even more, a Church, *Sacrament of mercy*? By the presentation of some results of his research "The Church, *Sacrament of Mercy*. A dialogue with Jon Sobrino and Walter Kasper", defended as a doctoral thesis at Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), in May 2022, the author points not only the possibility to think a Church, *Sacrament of mercy*, but its urgency to Theology face the challenges of the contemporary times.

Keywords: Ecclesiology; mercy; Jon Sobrino; Walter Kasper.

Introdução

Diante do fracasso humano, Deus oferece a possibilidade de recomeçar como testemunha com vigor e energia a Revelação: eterna e sem-fim é sua *misericórdia* (Sl 106; 118; 136). A tragédia do pecado não é empecilho para que Deus ofereça a aliança (Gn 8,1-9,7) e abra um horizonte de salvação (Gn 12,1-3). Na manifestação de seu nome, ele não promete algo, mas promete a si mesmo (Ex 3,14) e se mostra capaz de se subverter deixando para fora sua ira para preservar seu Povo (Os 11,8).

Em Jesus de Nazaré a *misericórdia* divina ganha rosto (Jo 14,9), nele a vida em plenitude deixa de ser promessa (Jo 10,10). Mediante a ação de seu Espírito, o ser humano é introduzido em uma nova dinâmica de vida e de amor com o Deus: no *Reino* vivido e anunciado pelo Nazareno ele se faz próximo e convida à salvação; ele é o *abbá* de Jesus que oferece a todas e todos, pela ação de seu Espírito, o dom de se tornarem filhas e filhos (Gl 4,6).

Por outro lado, não se deve esquecer que a aproximação bondosa e *misericordiosa* de Deus é parcial, como revela a *práxis* de Jesus: seu *Reino* pertence aos pobres (Lc 6,20), ele é o pai dos órfãos e o defensor das viúvas (Sl 68,6). Sua parcialidade mostra quem ele verdadeiramente é: é o Deus que sobrepõe o abismo da injustiça e do pecado (SOBRINO, 1993, p. 105-106) e dá esperança e vida aos injustiçados e às vítimas do mundo.

Se por um lado a *práxis* de Jesus revela a proximidade bondosa de Deus, condena, por outro, a injustiça e o pecado. Logo, não é possível pensar a *misericórdia* como uma atitude lasciva ou complacente. Crer em um Deus *misericordioso* como o revelado por Jesus, em suas palavras e sua *práxis*, é convite à conversão e ao compromisso.

Embora seja um "tema imperdoavelmente esquecido" (KASPER, 2015, p. 21), a *misericórdia* não pode ocupar segundo plano na Teologia e na Igreja. Como pensar a Igreja a partir da *misericórdia*? Este breve artigo pretende apresentar, a partir de uma ampla revisão bibliográfica, a Igreja como *Sacramento da misericórdia* dialogando com dois teólogos contemporâneos: Jon Sobrino e Walter Kasper. Não se trata de um trabalho exaustivo, mas a de um itinerário eclesiológico que permite contemplar a Igreja a partir da *misericórdia*.

1. A *práxis* eclesial

O princípio estruturante da *práxis* eclesial deve ser a *misericórdia*, ou como indica J. Sobrino, o *princípio-misericórdia* (SOBRINO, 1990, p. 660). Como Jesus, a Igreja se esforça por interiorizar o sofrimento alheio e eliminá-lo; como ele sentiu compaixão daquelas e daqueles que dele se aproximavam (Mc 8,2), a Igreja é chamada a ter seu “mesmo sentimento” (Fl 2,5). Porém, a *misericórdia* não pode estar somente no início da ação, ou melhor, da *re-ação* diante do sofrimento alheio; ela permanece operante e converte-se em *primeira* e *última* motivação para aquilo que se faz, ou seja, não há outra motivação alheia à *re-ação*.

Deixar-se inspirar pela *práxis* de Jesus implica para a Igreja *des-centralizar-se*, isto é, sair de si mesma e ir ao encontro dos feridos e abandonados à beira do caminho (Lc 10,33), converter-se em *Igreja dos pobres*. As dores de mulheres e homens, crianças, idosas e idosos não podem ser simplesmente obviadas por ela; ao mesmo tempo, a Igreja tampouco pode espiritualizar rápido demais toda essa dor. A dor dos corpos de quem tem fome, quem é marginalizado e excluído, que está enfermo e preso, que não pode viver em sua pátria e é perseguido deve ser interiorizada para que seja extirpada (SOBRINO, 1990, p. 673).

W. Kasper, por outro lado, explicita a Igreja como *Sacramento da misericórdia*; partindo da renovada compreensão de *sacramento* do Concílio Vaticano II, o autor afirma que a Igreja é sinal e instrumento da *misericórdia* de Cristo (LG 01). Por sua dimensão visível, social e institucional, a Igreja torna visível o Cristo *misericordioso* (KASPER, 2016, p. 31). Sendo assim, não é de se estranhar a denúncia de escândalo quando a Igreja se mostra inflexível e severa ou se empenha muito mais para em manter seu *status quo* que ir ao encontro de quem sofre, inclusive pelo pecado de seus membros.

A Igreja possui uma tríplice missão com relação à *misericórdia*: anunciar sua *Boa-notícia*, celebrá-la nos sacramentos, principalmente no Sacramento da Penitência, e praticá-la em sua ação pastoral (KASPER, 2016, p. 32). Não se deve confundir, porém, a prática da *misericórdia* com uma pastoral complacente ou *light*; sua verdadeira prática conduz à conversão do coração e faz brilhar a beleza da fé e do Evangelho, sem deixar de lado suas exigências.

2. A Igreja, obra da *misericórdia*

Absolutismo e triunfalismo eclesiológicos são discursos que não correspondem à Igreja, *Sacramento da misericórdia*. Como evitá-los? A Eclesiologia da Libertação de J. Sobrino brota de sua Cristologia, sendo assim, retomar-se-á a reflexão sistemática do autor sobre os títulos cristológicos *Messias* e *Senhor* que, além de expressarem quem Jesus é, indicam o que será a pretensão da Igreja e o alcance de sua missão no mundo.

Contudo, deve-se partir de um pressuposto fundamental: a Igreja não anuncia a si mesma, mas o *Reino de Deus*, isto é, Deus que se aproxima bondoso-

samente das mulheres e dos homens, ao longo da história. Além disso, é preciso estabelecer a correta relação entre santidade e pecado na Igreja: ela é santa, porque o Espírito do Ressuscitado a move, mas pecadora ao mesmo tempo, porque seus membros pecam.

2.1 Não ao *absolutismo*, ao *triunfalismo* e ao *despotismo* na Igreja

A primeira aproximação que se faz à Igreja parte de sua santidade, ou seja, do fato de ela se constituir pelo chamado daquele que é Santo. Por si mesma e por seus membros, ela não pode ser chamada *santa*, porque *nela* e *em* seus membros o pecado é real; mas ela é santa porque aquele que é Santo se mostra *misericordioso* para com ela e faz com que ela e seus membros participem de sua santidade. A Igreja não pode vangloriar-se de sua santidade, reconhecê-la implica confessar seus pecados.

Jesus, nos Evangelhos, já fala do joio e do trigo que crescem juntos (Mt 13,24-40) e de peixes bons e ruins apanhados pela mesma rede (Mt 13,47-50), quando apresenta o *Reino de Deus*. Tanto o livro dos Atos dos Apóstolos (At 5,1-11; 13,13; 15,36-41), como as Cartas de Paulo (1Cor 1,10-17; 6,12-20; 10,14-11,34) não fazem segredo de que nas primeiras comunidades o pecado estava presente. A primeira Carta de João fala de movimentos anti-cristãos (1Jo 2,18-27) e a Carta aos Hebreus, do perigo da apostasia, da tibieza e da fadiga dos membros da comunidade diante das perseguições (Hb 10,26-38).

Não tardou muito para que nas primeiras comunidades cristãs se desenvolvessem meios penitenciais como confissão de culpa, expressão da *misericórdia* e caminho para o retorno à comunidade (2Cor 2,5-11); eram meios medicinais e pedagógicos que, com o passar dos séculos, converteram-se em disciplina e ordem eclesial. Jesus concedeu à Igreja o poder de *atar* e *desatar* (Mt 16,19; 18,18) o que, sob nenhuma perspectiva, deve ser entendido como fortaleza, mas reconhecimento de fraqueza e debilidade da comunidade (KASPER, 2011, p. 248).

Embora os Padres, tenham insistido que a Igreja é a esposa de Cristo “sem mancha, nem ruga” (Ef 5,27), jamais negaram que ela pode assumir traços de uma prostituta e deixar que o “espírito da Babilônia” a domine. Nesse sentido, a pretensão de ser absoluta não tem razão de ser e, menos ainda, minimizar as faltas, os pecados e os comportamentos escandalosos dos representantes eclesiais. Se por um lado não é possível falar de uma estrutura pecaminosa na Igreja, sim é possível refletir sobre a estrutura do pecado que *nela* há: mentalidades, comportamentos e atos pecaminosos que se tornam habituais e *nela* persistem (RP 16; US 34).

Santa, a Igreja, *Sacramento da misericórdia*, apresenta-se ao mundo como pecadora; nisso consiste sua condição paradoxal no mundo, *communio sanctorum* e *communio peccatoribus*. *Communio* de santas e santos, porque elas e eles comungam com o Santo; *communio peccatoribus* não porque estejam em comunhão com o pecado, mas porque são pecadoras e pecadores, membros

de uma Igreja que lhes oferece cura e santificação. Ela não é santa apesar dos pecados de seus membros, a Igreja é santa *nas* pecadoras e *nos* pecadores que são seus membros, cujos pecados traz sobre si.

Quando abandona o anúncio do *Reino*, a Igreja, em seus membros peca. J. Sobrino destaca o processo, mediante o qual isso acontece: a *des-messianização* do *Messias*. O *messianismo* se caracteriza por concretizar a salvação e suscitar esperança de libertação nos pobres (SOBRINO, 1999, p. 261-282). Recuperar esse sentido do *messianismo* em Jesus é essencial para a Cristologia e a *práxis* eclesial.

Dito processo não ocorreu sem contradições: *christós*, em grego, (*messiah*, em hebraico) é usado no Novo Testamento para se referir diretamente a Jesus, tanto que se converteu em seu nome próprio, Jesus Cristo. Suas seguidoras e seus seguidores também assumiram esse título-nome ao se referirem a si mesmos, como cristãs e cristãos.

No Antigo Testamento, a figura do *Messias* está diretamente vinculada à esperança do Povo; ele será “uma figura pública, enviada por Deus para salvar seu povo” (SOBRINO, 1999, p. 262). *Messias* e *messianismo*, portanto, não correspondem a noções esotéricas, mas a uma esperança concreta de salvação e libertação.

Ao longo do Novo Testamento o que deve ser destacado é o uso que a comunidade fez do título para se referir a Jesus. “És tu aquele que há de vir, ou devemos esperar um outro?” (Mt 11,3) e “nascido da estirpe de Davi, segundo a carne” (Rm 1,3) indicam que ele, de algum modo, correspondeu às expectativas de um *Messias* (SOBRINO, 1999, p. 265). O Evangelho segundo Marcos suscita a pergunta pelo tipo de *messianismo* de Jesus, mantendo o claro traço anti-triunfalista; Mateus e Lucas, em seus evangelhos, são mais explícitos e não mostram reparos no uso da expressão *Filho de Davi* para se referir a Jesus (SOBRINO, 1999, p. 266).

Entretanto, a esperança de uma salvação histórica cede passagem à salvação transcendente; a esperança *messiânica* já não se relaciona com esperança concreta, mas com a esperança de indivíduos e da comunidade. A esperança dos pobres, daquelas e daqueles que são marginalizados e excluídos historicamente, perde centralidade (SOBRINO, 1999, p. 271-272).

Para resgatar a esperança histórica do *Messias*, a Igreja não pode se colocar somente na perspectiva do *Mediador*, isto é, de Jesus, mas na perspectiva da mediação, o *Reino de Deus* proclamado e vivido por ele. Logo, a Igreja não pode estar, nunca, no centro de seu próprio anúncio; ela anuncia, como Jesus, a chegada do *Reino* para os pobres deste mundo. Tal como Jesus, a *práxis* eclesial não pode caracterizar-se pelo triunfalismo, mas pela proximidade dos pobres, daquelas e daqueles que são deixados de lado e esquecidos pela história (SOBRINO, 1999, p. 278).

A Igreja também é *Sacramento da misericórdia* de um *Senhor* humilde. Por essa razão, é oportuno resgatar porque a comunidade apostólica usou o título *Senhor* (*kyriós*) para Jesus de Nazaré, o que revela, em primeiro lugar, quem ele

é e, em segundo lugar, como será seu anúncio ao longo dos anos. Quem é Jesus de Nazaré, o *Senhor*?

De entrada, deve-se ressaltar o título *Senhor* expressa diversas dimensões da Pessoa de Jesus Cristo: sua relação com o *cosmos* e sua presença atual na comunidade, a relação íntima e profunda com os fiéis e com Deus e, na perspectiva funcional, seu *senhorio* (SOBRINO, 1999, p. 283). Contudo, com o passar dos anos, *Senhor* também se converteu em um título polêmico, pois exigia das cristãs e dos cristãos proclamar sua fé no único *kyriós* e renegar os *kyriói*, o que foi deflagrado nas diversas perseguições dos primeiros séculos cristãos.

Chama atenção, ao mesmo tempo, seu uso vinculado a *mestre*, ou mais especificamente, nas passagens em que Jesus é chamado de *o Mestre* e *o Senhor* (Jo 13,14); nessas passagens fica expressa sua autoridade e uma vinculação com sua Pessoa, no sentido do seguimento (SOBRINO, 1999, p. 285). Logo, seu *senhorio* se entende, em um primeiro momento, como autoridade soberana que convoca ao seguimento e capacidade de configurar quem que o segue.

Por outro lado, o título *Senhor* expressa, conforme o uso paulino, a realidade vivente e atual do Ressuscitado na comunidade; trata-se de uma profissão de fé (Fl 2,11; 1Cor 12,3; Rm 10,9), de uma expressão litúrgica (1Cor 10,16-22; 11,20) e o anúncio do Evangelho é sua obra (1Cor 15,58). *Senhor* também expressa aquele que configura e regula a vida diária da comunidade (1Cor 7,10s; 7,25s), aquele com quem se estabelece uma relação pessoal (2Cor 12,8), aquele que configura toda a história da salvação (1Ts 4.15-17) e já exerce seu *senhorio* sobre os vivos e os mortos (Rm 14,9) e sobre todo o *cosmo* (1Cor 15,24).

É necessário unir o que diz Paulo com o que o próprio Jesus afirma nos Evangelhos: “Nem todo aquele que me diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus” (Mt 7,21). Para Jesus, não se trata somente da precisão da fórmula da fé (*orto-doxia*), mas, em primeiro lugar, está a *práxis* (*orto-práxis*).

O *senhorio* de Jesus de Nazaré – inclusive, seu *senhorio* depois da ressurreição – nunca aparece em relação ao despotismo de *baal* ou ao poderio de um *kyriós* qualquer; seu poder é *força-para-servir* (SOBRINO, 1999, p. 296). Seu *senhorio* é apresentado pelos Evangelhos em relação direta com o *Reino de Deus*: “aquele que quiser tornar-se grande entre vós seja aquele que serve” (Mt 20,27). Jesus de Nazaré subverte a noção de poder, mas a tentação de transformá-lo em *baal*, depois da ressurreição, é latente.

A Igreja da Cristandade, mediante suas práticas impositivas, expressou unilateralmente o esplendor de seu *senhorio*. Diante de tal tentação, é mister que a Igreja volte ao Jesus histórico e se confronte com os textos neotestamentários que o apresentam como *Senhor* ressuscitado, mas jamais um todo-poderoso arbitrário, manipulador e despótico (SOBRINO, 1999, p. 297).

Seu poder não se impõe de cima para baixo na história, mas inspira e dá vida. A Igreja, *obra da misericórdia* divina, exerce seu poder da mesma forma? A história se desenvolve não só sob o poder de Jesus, como já foi exposto, mas sob o poder de outros *kyrioi*: o poder de César, da riqueza, do Estado. Entretan-

to, seus poderes não são o último da história; eles serão submetidos ao poder do único *Senhor*. Toda vez que a Igreja não se rende aos poderes dos *kyrioi*, manifesta historicamente o *senhorio* de Jesus e gera esperança entre quem é por eles subjugado.

3. A *misericórdia* na vida da Igreja

Anunciar a *Boa-notícia* da *misericórdia*, celebrá-la em seus sacramentos e praticá-la em sua ação pastoral constitui a tríplice missão da Igreja com relação à *misericórdia* (KASPER, 2016, p. 32). Vale ressaltar que a *práxis* da *misericórdia* é *conditio sine qua non* para a credibilidade da Igreja, quando não de Deus mesmo, na atualidade.

Em um mundo marcado pelo pecado e pela injustiça, pela violência e pela morte, principalmente dos pobres, *re-agir* diante do sofrimento alheio, interiorizando-o para eliminá-lo, é princípio estruturante para a ação da Igreja que pretende ser *Sacramento da misericórdia*. Tal *re-ação*, que expressa seu descentramento, como bem destaca J. Sobrino, acontece por pura gratuidade (SOBRINO, 1988, p. 255-256).

É mister, portanto, aprofundar-se no conteúdo do anúncio da *misericórdia* que a Igreja deve levar adiante. Do mesmo modo, em sua celebração da *miseri-córdia*, especialmente no Sacramento da Penitência e em sua prática pastoral, que em nada corresponde à simples complacência ou ao exercício de um cristianismo *light*.

3.1 Não ao *moralismo*, ao *rigorismo* e ao *exclusivismo* na Igreja

De todas as tarefas que a Igreja possui com relação à *misericórdia*, a primeira delas é anunciá-la. Em um tempo no qual muitos vivem como se Deus não existisse, a Igreja deve avançar rumo o centro da mensagem do Evangelho, pondo em destaque o Deus bom e *miseri-cordioso* anunciado por Jesus (KASPER, 2015, p. 196). Diante de um cenário religioso difuso, está a tentação de anunciar um deus *genérico*, um simples conceito filosófico vago que pode se converter em um denominador comum para todos os credos. Anunciar um “Deus bom”, que se mostra complacente diante do pecado e da injustiça de indivíduos, ou um “Deus justo e vingador”, que se impõe pelo medo, não é tarefa da Igreja.

Para que seu anúncio corresponda à *Boa-notícia* da *misericórdia* divina, a Igreja deve narrar a história concreta de Deus com seu Povo, em que ele se revelou como “o Pai das misericórdias e Deus de toda consolação” (2Cor 1,3). O resgate da história de salvação, tal como é narrada pelo Antigo e pelo Novo Testamento deve se converter no centro do anúncio da Igreja.

Ao mesmo tempo, todo o movimento de redescoberta do *Reino de Deus* está em plena sintonia com o anúncio da *misericórdia*. O anúncio do *Reino* e o anúncio da *misericórdia* não se excluem, pelo contrário, se supõem: “Deus se

aproxima [...] porque é bom e é bom para os homens que Deus se aproxime” (SOBRINO, 1993, p. 109). Pode-se afirmar que o grande esforço da Igreja seja fazer com que a história da revelação da *misericórdia* divina se converta em realidade para as mulheres e os homens de hoje (Lc 4,21).

A árdua tarefa da evangelização não pode se restringir à adaptação do Evangelho a circunstâncias temporais; ele não pode se acomodar a modas ou a estados anímicos das diversas épocas. A verdadeira evangelização é aquela que leva a única *Boa-notícia* de Jesus ao coração daquelas e daqueles que se encontram, principalmente, sob o pesado jugo do sofrimento e da dor, do pecado e da injustiça (KASPER, 2015, p. 198).

Ao mesmo tempo, a Igreja celebra a *misericórdia* em seus sacramentos: no Batismo pelo perdão da culpa original, na Eucaristia pela remissão dos pecados atuais, na Unção dos Enfermos pelo perdão das “reliquias” do pecado. Todavia, a Penitência se converteu em sacramento da *misericórdia* por excelência.

Desde os começos, a Igreja experimentou o fato de ter filhas e filhos seus, renascidos para a fé e para o Espírito Santo pelo Batismo, voltarem aos antigos vícios. A pergunta pela segunda penitência, depois da reincidência, converteu-se em grande contenda para a jovem Igreja. Mas o próprio Jesus concedeu a seus discípulos o poder de *atar* e *desatar* (Mt 16,19; 18,18), como dom de sua Páscoa (KASPER, 2015, p. 201).

Sobre esse dom, a Igreja desenvolveu um caminho penitencial que precedia a reconciliação sacramental, possibilidade de recomeçar. Embora a prática da Penitência esteja marcada por uma séria crise, a Igreja a reitera como celebração da *misericórdia* em seu seio. É urgente que a Igreja, *Sacramento da misericórdia*, reelabore sua prática penitencial e favoreça a renovação do sacramento (KASPER, 2015, p. 202), abandonando, porém, de toda forma de moralismo.

Anunciar e celebrar a *misericórdia* é essencial para a Igreja que pretende ser *Sacramento da misericórdia* divina no mundo. Contudo, como afirma W. Kasper, é urgente que ela desenvolva uma *cultura da misericórdia* (KASPER, 2015, p. 205), que permite a compreensão total de suas palavras e seus gestos rituais; sem uma prática correspondente, discursos e ritos tornam-se vazios.

A Igreja se distanciou das práticas de “beneficência” e “filantropia” do mundo greco-romano que não atendiam os pobres, mas os cidadãos. A *práxis* eclesial incluiu o que já se realizava no Judaísmo, porém em uma perspectiva muito própria, isto é, a atenção para com as necessitadas e os necessitados, as excluídas e os excluídos se institucionalizou, superando a tendência de uma prática unida somente à piedade individual.

Com a expansão da comunidade, os Apóstolos se viram obrigados a instituir servidores para a *mesa* das viúvas de origem grega (At 6,1-6). Não demorou para que o serviço das comunidades fosse organizado pelos *episkopói* que se valiam de *diakonói* para atender os órfãos e as viúvas, os pobres e os enfermos, os presos e os escravos (KASPER, 2015, p. 206).

Se por um lado, o anúncio e a missão da Igreja sofreram negativamente

com a Cristandade medieval e com os abusos de poder da hierarquia, por outro, o surgimento de ordens dedicadas ao cuidado de necessitadas e necessitados mostrava seu compromisso para com elas e eles. Trata-se de uma prática bondosa e *miserericordiosa* que ainda produz frutos na atualidade. Todavia, o risco de enrijecimento faz com que a fecundidade, outrora vivida, já não seja mais visível (KASPER, 2015, p. 207).

Não são poucas as comunidades que se enrijeceram e não oferecem mais espaço para aquelas e aqueles que não se enquadram em seus “padrões de conduta”. Pessoas que são vítimas de mecanismos sociais ou que simplesmente tenham se perdido, não atendendo ao “estilo de vida cristão”, não têm lugar no seio da Igreja, o que não corresponde à *práxis* de Jesus de Nazaré que tomava refeições com pecadores e cobradores de impostos (Mc 2,16) e encontrou maior fé entre as prostitutas e os publicanos (Mt 21,31).

Tal prática é a origem de grave crítica à Igreja: como ela trata as divorciadas e os divorciados? As pessoas LGBTQIA+ são acolhidas pelas comunidades eclesiais? O que dizer daquelas e daqueles que apresentam demandas sociais justas, como o direito à terra, à moradia e ao trabalho; encontram elas e eles espaço na Igreja? Assegura-se à mulher o âmbito eclesial que lhe corresponde, incluindo o poder de decisão?

Contemplar a Igreja a partir dos ricos, dos governantes e dos que gozam de privilégios sociais e religiosos é um erro. Seu lugar está entre os pequenos e os pobres, os enfermos e os incapacitados, os excluídos e os marginalizados, os migrantes e os discriminados, aquelas e aqueles que vivem em situação de rua, que sofrem com as mais diversas dependências químicas (KASPER, 2015, p. 208). Ainda que tenha se popularizado a expressão “opção preferencial”, a Igreja, *Sacramento da misericórdia*, faz sua opção – sem adjetivos – por elas e eles. Nela se expressa a *parcialidade*, distante de todo rigorismo, de Deus e do próprio Jesus, quando anunciou o *Reino de Deus*.

Não se deve esquecer, tampouco, de que *práxis* eclesial nasce do seguimento de Jesus, ou seja, do compromisso real e efetivo com as necessidades e as esperanças da grande maioria da humanidade, os pobres e os oprimidos. Pela *práxis*, a Igreja se mostra bondosa e *miserericordiosa*, mas sem deixar de atender às exigências da justiça. *Misericórdia* não é um mero sentimento religioso que se manifesta em uma falsa complacência.

Não é possível separar a ação evangelizadora da Igreja da *práxis* do amor e da *misericórdia* e, conseqüentemente, a promoção da justiça. Isso é assim porque a evangelização parte da totalidade da *Boa-notícia* de Jesus (SOBRINO, 1981, p. 55). Contudo, qual seria a realidade totalizante do *Evangelho*? Trata-se de uma realidade *teo-lógica* em sentido estrito, por um lado, e, por outro, da realidade do Deus de Jesus, aquela que ele anunciou; trata-se do *Reino de Deus*.

O *Reino* permite articular todos os conteúdos centrais do *Evangelho*, a saber o Deus do *Reino*, Jesus que o anuncia, a esperança que surge desse anúncio, os destinatários do anúncio e a prática concreta que corresponde a esse *Reino* que se aproxima (Mc 1,15). Além disso, permite apontar para a mistério defi-

nitivo revelado pelo próprio Jesus: o *Reino* do Pai como realização plena de sua vontade.

Portanto, a redução cristológica do *Evangelho* não é correta, porque implica restringir a última vontade salvífica histórica de Deus à Encarnação do Verbo (SOBRINO, 1981, p. 56). Jesus Cristo, sim, é o *Mediador* definitivo do Pai; ele é sua Palavra, seu Filho, mas, não, a *mediação* definitiva. Contudo, a concentração cristológica do *Evangelho* não é só correta, é necessária; é preciso voltar ao *Mediador*, a suas palavras e a seus gestos que revelaram o *Reino*.

A redução cristológica da *Boa-notícia* do *Reino de Deus* esvazia a presença do Espírito na história, o que não acontece mediante a concentração cristológica do *Evangelho*. A plenitude em Cristo não é apresentada na perspectiva individual de sua Pessoa, mas na relação dele com outros, isto é, ele é cabeça da humanidade, da Igreja (Ef 5,22; Cl 1,18), o primogênito de muitas irmãs e muitos irmãos (Cl 1,15). A humanidade renovada pelo Espírito de Cristo se converte, assim, em *mediação* do mistério salvífico de Deus (SOBRINO, 1981, p. 58).

Começar a ação evangelizadora pelo anúncio do *Reino de Deus*, portanto, explicita o melhor sentido da *mediação* de Jesus de Nazaré e a ação do Espírito Santo ao longo da história. Entretanto, o que corresponde ao anúncio do *Reino*? Por ser uma realidade totalizante, aponta à correta relação com Deus e com o próprio Jesus Cristo e compromete a existência humana em todos seus níveis: *práxis*, sentido, esperança, transformação da realidade, aceitação e superação de um destino imposto (SOBRINO, 1981, p. 59).

Portanto, o anúncio da proximidade do *Reino de Deus* suscita esperança e aponta à *dimensão prática* do *Reino*, ou seja, à sua realização e não só à esperança em seu advento futuro. Deus quer que seu *Reino* chegue e que a ação dos seres humanos corresponda a seu conteúdo. Seria possível, portanto, sintetizar a vida de Jesus como *práxis* amorosa, como *práxis misericordiosa* (SOBRINO, 1981, p. 60).

A *práxis* do amor manifesta afinidade entre o ser humano e o Deus que se revelou na história da salvação como o criador, o doador da vida, o libertador, aquele que faz valer a justiça ou, segundo o anúncio de Jesus de Nazaré, o Pai *misericordioso*. Mediante a *práxis* do amor, mulheres e homens aproximam-se, historicamente, da realidade divina e transformam suas vidas em *pró-existência, são-para-os-outros*, não somente para aqueles que pertencem a um determinado grupo. Não se trata de uma *práxis* exclusivista, mas inclusiva.

Esse amor *in actu*, ou seja, o amor histórico é exigência fundamental para a evangelização, missão fundamental da Igreja, *Sacramento da misericórdia*. Anunciar, celebrar e praticar a *misericórdia* assumem traços muito concretos quando são realizados *desde baixo*, quando superam noções idealistas e genéricas do amor.

4 As estruturas da *misericórdia*

Por ser *Sacramento da misericórdia* divina no meio do mundo, a Igreja não pode restringir seu anúncio, sua celebração e suas práticas da *misericórdia* à boa-vontade de seus membros, é preciso que nela existam estruturas sensíveis nas quais sejam possíveis reconhecer o amor e a bondade que Deus tem para com o mundo, especialmente para com os pobres.

J. Sobrino indica como princípio organizador da estrutura eclesial a *solidariedade*. Não se trata, porém, de uma simples compreensão sociológica do tema, mas de uma clara abordagem *teo-lógica*. Sob essa perspectiva abordar-se-á a pergunta sobre os ministérios e os carismas na Igreja, sobre os fiéis ordenados e não-ordenados, em seus mais diversos ofícios e funções. Não se deve encarar o tema desde uma perspectiva sociológico, ou seja, os ministros se restringiriam a um pequeno grupo separado e privilegiado (*clerus*); todo e qualquer ministério na Igreja brota do Sacramento do Batismo e está a serviço dos carismas suscitados pelo Espírito. Finalmente, é preciso abordar a *misericórdia* na esfera institucional da Igreja como W. Kasper e Markus Graulich fazem ao relacionar a *misericórdia* e o direito canônico.

4.1 Não ao *conservadorismo*, ao *clericalismo* e ao *laxismo* e ao *legalismo* na Igreja

Inspirado pela frase “Suportai-vos uns aos outros” (Cl 3,1), J. Sobrino, se dedicou ao tema da *solidariedade*; sua perspectiva, porém, é clara: ela deve ser entendida a partir da realidade dos mais pobres. Seu ponto de partida é a *práxis* de Jesus de Nazaré, que soube viver em *solidariedade* com as mulheres e os homens de seu tempo.

Ao mesmo tempo, a *solidariedade* é a forma fundamental de as Igrejas se relacionarem. O autor chegou a tal conclusão a partir da *solidariedade* vivida pela Igreja em El Salvador: por ter sido solidária com os pobres, experimentou uma grande *solidariedade* de outras igrejas. É um erro pensar que uma Igreja particular necessitada só receba ajuda solidária – ela também se mostra solidária para com as demais: oferece a esperança, a alegria e a perseverança de suas filhas e de seus filhos no seguimento de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, a *solidariedade* cristã não é um movimento unidirecional; é um *dar e receber mutuamente*.

No entanto, chama a atenção, especialmente em uma Igreja que pretende ser contemplada como *Sacramento da misericórdia*, o excesso de estruturas que a sustentam e mantêm sua missão evangelizadora. Se por um lado, não se deve desconsiderar o zelo, sobretudo dos pastores, por outro, o que se vê é uma estrutura pesada e pouco maleável.

Com todo o excesso de estrutura, corre-se o sério risco de se fechar diante da gratuidade e do mistério divino. Nesse sentido, a problemática não pode ser encarada simplesmente do ponto de vista material – excesso de estruturas –,

trata-se de um problema formal, ou seja, uma pergunta dirigida ao “como” a Igreja tem se posicionado no mundo.

A *práxis* eclesial nasce do seguimento de Jesus, de sua *solidariedade* para com a humanidade empobrecida; trata-se, verdadeiramente, da *práxis teo-logical*, isto é, a *solidariedade* de Deus para com o que não é Deus, para com a carne frágil do ser humano. Deus se aproxima, *misericiosamente*, daquilo que é distinto de si para oferecer o que é mais próprio de si, a vida (SOBRINO, 1999, p. 372). Logo, essa *práxis teo-logical* solidária se converte em *norma normans* da *práxis* eclesial.

A permanência da *solidariedade* na Igreja não se dá somente pelo fato de que ainda há cristãos e cristãs perseguidos, como J. Sobrino vivenciou em El Salvador, mas acontece pela própria missão da Igreja no meio do mundo. O mandato missionário se torna visível na *solidariedade* de uns para com outros, se vê na verdadeira conversão para a alteridade. Portanto, a organização da pastoral da Igreja deve favorecer a missionaridade e não somente as estruturas de conservação.

Ao mesmo tempo, a *solidariedade* se converte em princípio que estrutura a própria Igreja, não só a ação pastoral. Não são poucos os exemplos das assim chamadas “igrejas-irmãs”, igrejas particulares que são solidárias umas para com outras enviando ajuda pessoal e material (DAp., 182). Há mais que boa vontade: há projetos concretos de envio de missionárias e missionários, planos de arrecadação de fundos e construção de templos, centros pastorais e dispensários.

Na Igreja, *Sacramento da misericórdia*, a *solidariedade* é vivida concretamente e se torna princípio de estruturação social. Não se deve pensar que a *solidariedade* seja traduzida somente em ações que visam a conservação pastoral e patrimonial em comunidades mais pobres; a *solidariedade* cristã, como explicita J. Sobrino, é real para que a Igreja, em sua totalidade, seja decididamente missionária.

Deve-se lembrar, porém, que a missão pertence à toda a Igreja, por isso, o anseio por uma “maior democratização” da comunidade eclesial é justo, como indica W. Kasper. O Concílio Vaticano II e seus desdobramentos são exemplos de uma maior “democratização” da Igreja: a criação do Sínodo dos Bispos, das conferências episcopais, dos conselhos diocesanos e paroquiais, das comissões e conselhos de leigos e leigas; o próprio Concílio é uma expressão democrática da vida eclesial (KASPER, 2009, p. 19).

Todo o Povo de Deus é chamado a anunciar a *Boa-notícia* da salvação, oferecer sacrifícios espirituais por meio de Jesus e, nele, conduzir mulheres e homens ao encontro com Deus (1Pd 2,5-10; Ap 1,6; 5,10). “Anúncio, liturgia e responsabilidade pela unidade da Igreja pertencem a todos os cristãos e é função de toda a Igreja. Todos os cristãos participam dos serviços de Cristo de ensinar, pastorear e oferecer sacrifícios, todos juntos são responsáveis pela Igreja” (KASPER, 2009, p. 21).

Instituição e carisma pertencem à realidade da Igreja (LG 12); ambos se amparam e possuem a razão de ser no amor. Na Igreja, *Sacramento da mise-*

ricórdia, aquelas e aqueles, que exercem os diversos ministérios institucionais ou são portadores de carismas, se contemplam desde a igualdade fundamental de todos os fiéis e desde a fraternidade, que une todas e todos em uma mesma profissão de fé e missão (KASPER, 2009, p. 25).

Não se desconhece a distinção entre instituição e carismas, tampouco entre fiéis ordenados e não ordenados; todavia, a unidade erguida sobre “um só Senhor, uma só fé e um só batismo” (Ef 4,5) se destaca. Não obstante, a discussão sobre os ministérios institucionais da Igreja não se dá por encerrada com a afirmação acima; trata-se de uma discussão de relevância ímpar na atualidade (KASPER, 2009, p. 26).

O ministério ordenado assumiu muitas formas sociológicas com o passar dos séculos. Tais formas, em não poucos casos com traços feudais e autoritários, causam repulsa em leigas e leigos e até mesmo entre outros ministros ordenados. Não é tarefa fácil libertar o ministério ordenado do anacronismo dessas formas, mas é tarefa urgente. Ao mesmo tempo, os estudos, sobretudo bíblicos, estimulam a redescoberta da responsabilidade de todos os fiéis pela Igreja, o que torna a distinção entre leigas e leigos e ministros ordenados uma linha tênue.

Diante do exposto, o que seria o mais próprio do ministério ordenado na Igreja? A primeira resposta é negativa, isto é, não é próprio dos ministros ordenados assumirem categorias sociológicas e políticas para se distinguirem de leigas e leigos. Logo, o conceito *clero* perde completamente seu sentido; mesmo que a palavra se encontre em textos neotestamentários dentro do contexto de “eleição” ou “destino” (At 1,16-26), o sentido adquirido pelo conceito, principalmente depois do giro constantiniano, está diretamente relacionado com “privilégios”.

Para formular a resposta positiva é necessário voltar aos fundamentos bíblicos dos ministérios institucionais na Igreja. É clara a intenção bíblica de se afastar das noções mundanas que expressam autoridade; a noção fundamental encontrada no Novo Testamento para expressar o ministério eclesial é *diakonía*, logo ministério e serviço encontram-se intimamente relacionados na Escritura (KASPER, 2009, p. 27).

Finalmente, ao refletir sobre a *misericórdia* na Igreja é preciso afirmar que ela não pode ser reduzida à esfera da vida do indivíduo e equiparada a um sentimento religioso. Entretanto, não basta expandi-la ao âmbito institucional se ainda é considerada como “débil indulgência” (KASPER, 2015, p. 213). De fato, a Igreja enfrenta o desafio do abrandamento de sua disciplina a partir de uma compreensão equivocada da mensagem neotestamentária da misericórdia e o desenvolvimento de uma ação pastoral pouco vigorosa (GRAULICH, 2016, p. 146).

Se, por um lado, era urgente dismantelar o legalismo e o rigorismo para o cumprimento das normas eclesiásticas, por outro, propor uma disciplina distante das exigências do Evangelho não corresponde à Revelação divina. Deve-se evitar tanto o extremo legalista, que caracteriza a ampla tendência de abordagem

o *Direito Canônico* na atualidade, ou seja, abordá-lo só na perspectiva do *Codex Iuris Canonici*. Porém, é mister compreender o *ius ecclesiasticum* como momento social constitutivo da Igreja; separar Teologia e Direito se mostra caminho inviável para sustentar o ser sacramental da Igreja.

A vivência do amor na Igreja está juridicamente ordenada. Passagens do Novo Testamento, relatam pecados que excluem indivíduos do *Reino de Deus* e, portanto, da Igreja; há relatos de expulsões (At 5,1-11; 1Cor 6,9; 5,1-5) e recomendações para evitar todo convívio (Rm 16,17; 1Cor 5,11). Antes, porém, é preciso proclamar a Palavra, insistir, convencer, advertir e exortar com compreensão como mostra visível de *misericórdia* (2Tm 4,2).

Exame e discernimento eram exigidos principalmente para a participação na Eucaristia (1Cor 11,27-29). Evidentemente, pertencer à Igreja era um critério muito importante para a admissão à Ceia do Senhor, mas não o único; às cristãs e aos cristãos era exigida uma vida em consonância com o Evangelho (KASPER, 2011, 238-254).

Não obstante, a disciplina eclesial deveria ser aplicada de acordo com o Evangelho; Paulo insiste que a exclusão da comunidade é uma *pena coerciva*, ou seja, deve conduzir o pecador à reflexão e à conversão (1Cor 5,5). Se ele se converte, a comunidade é convidada a agir para com ele com caridade (2Cor 2,5-11). As penas impostas são a *ultima ratio*, isto é, “o último e drástico meio da misericórdia” (KASPER, 2015, p. 215).

Interpretar o *Direito Canônico* a partir da *misericórdia* não significa aplicação subjetiva da lei, contrária a seu sentido ou meramente situacional. O que se procura é a aplicação da lei, em seu sentido objetivo, nos casos particulares, de modo que justiça e equidade sejam preservadas. Tal aplicação não é resultado de uma dedução lógica, mas da execução concreta da lei, cuja pretensão permanece objetiva e mantém a validade do direito. Toda interpretação do *ius ecclesiasticum* deve acontecer na Igreja, isto é, segundo o Espírito de Cristo e em fraternidade cristã.

Conclusões

“[...] Uma Igreja verdadeira é, antes de tudo, uma Igreja que ‘se parece com Jesus’” (SOBRINO, 1990, p. 665). Diante da dor e do sofrimento alheio, Jesus *re-agiu* internalizando essa dor e esse sofrimento para eliminá-los; assim, espera-se que seja a Igreja “que se parece com Jesus”. Se Jesus teve como princípio de sua *práxis* o *princípio-misericórdia*, espera-se que a Igreja verdadeira seja movida pelo mesmo princípio.

Diante da crueldade e da violência, sobretudo do século XX e começo do século XXI, resgatar a *Boa-notícia* da *misericórdia* é tarefa urgente. Que sentido teria a humanidade diante da injustiça, da guerra e da morte? Se tivessem a última palavra, o verdugo se sobreporia sobre a vítima e já não haveria possibilidade de recomeço, nem sentido para a esperança. A vida estaria fadada ao fracasso. Entretanto, não é isso que o testemunho do Antigo e do Novo Testamento

revela: Deus, em seu infinito amor, tem suas entranhas estremecidas e preserva a obra de suas mãos (Os 11,8).

Ao contrário daquilo que era muito comum nos manuais de Teologia dogmática, a *misericórdia* não pode ocupar um espaço secundário, não se trata de um de tantos atributos que brota da essência metafísica de Deus, mas seu atributo principal (KASPER, 2015, p. 22). Aquilo que vale para a Teologia, vale ainda mais para a Igreja; a partir do resgate da *sacramentalidade* da Igreja realizado pelo Concílio Vaticano II é possível apresentar a Igreja como *Sacramento da misericórdia*.

Do diálogo com dois autores contemporâneos, J. Sobrino e W. Kasper, a Igreja, *Sacramento da misericórdia* apresenta-se como aquela que reconhece que nela e em seus membros há pecado negando o absolutismo eclesiástico; é a Igreja do *Messias* crucificado e do *Senhor* humilde não assumindo traços triunfalistas e despóticos. A Igreja, *Sacramento da misericórdia*, anuncia e celebra a *misericórdia* divina afastando-se do moralismo; também a pratica deixando de lado o rigorismo estéril; pelo *amor in actu*, a Igreja se torna inclusiva acolhendo em seu seio a todas e a todos. Por fim, a Igreja, *Sacramento da misericórdia*, por viver a solidariedade a Igreja desenvolve uma estrutura missionária e não simplesmente conservadora; reconhece em si mesma ministros leigos e leigas e ordenados, porém não se sustenta sobre uma noção sociológica de privilégios, como é o *clero*; finalmente, a sadia vivência do *ius ecclesiasticum* possibilita à Igreja afastar-se tanto do laxismo, como do rigorismo propondo uma disciplina conforme a *misericórdia* divina.

Referências:

BERNARDES, M. *A Igreja, Sacramento da misericórdia*. Um diálogo com Jon Sobrino e Walter Kasper. 330 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2022.

BÍBLIA de Jerusalém. 11ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (LG). Roma: 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 08 nov. 2022.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e caribenho. 7ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.

FRANCISCO, Papa. *Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia Misericordiae Vultus*. Roma: 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 08 nov. 2022.

GRAULICH, M. Derecho canónico y misericordia. In: AUGUSTIN, G. *El evangelio*

de la misericordia. 1ª ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 2016 (Colección Presencia Teológica, 237).

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Ut Unum sint* (US). Roma: 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Acesso em: 08 nov. 2022.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Reconciliatio et Paenitentia* (RP). Roma: 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html. Acesso em: 08 nov. 2022.

JOÃO XXIII, Papa. *Discurso de sua Santidade, Papa João XXIII, na abertura solene do SS. Concílio*. Roma: 1962. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em: 16 mar. 2022.

KASPER, W. *Die Kirche und ihre Ämter*. Schriften zur Ekklesiologie II. 1. Aufl. Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder Verlag, 2009 (Gesammelte Schriften, 12).

KASPER, W. *Katholische Kirche: Wesen, Wirklichkeit, Sendung*. 2. Aufl. Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder Verlag, 2011.

KASPER, W. *A misericórdia, condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola. 2015.

KASPER, W. *O desafio da misericórdia*. 1ª Ed. Brasília: Ed. CNBB, 2016 (Coleção Misericórdia, 04).

SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología. 1ª ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981 (Colección Presencia Teológica, 08).

SOBRINO, J. Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como "intellectus amoris". *Revista latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 15, p. 243-266, sep./ dic. 1988.

SOBRINO, J. La Iglesia y el principio-misericordia. *Sal Terrae*, Santander, v. 78, n. 10, p. 665-678, oct. 1990.

SOBRINO, J. *Jesucristo Liberador*. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas. 1ª ed. San Salvador: UCA Editores CRT, 1999.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p120/2022

Espiritualidade litúrgico-sacramental: A vida espiritual alimentada na riqueza da liturgia

Renato Quezini ¹

Washington Paranhos, SJ ²

Resumo: Neste ensaio, pretendemos discutir a situação atual da vida espiritual alimentada na riqueza da liturgia. A espiritualidade nasceu na liturgia, alimentada pela Palavra de Deus dos dois Testamentos. Não é *uma* espiritualidade cristã, mas é *a* espiritualidade cristã. A sua qualificação própria é a vida dos cristãos em permanente encontro com Jesus Cristo sob a ação do Espírito Santo. Num primeiro momento terçemos algumas observações preliminares sobre a espiritualidade litúrgica, depois avançamos com uma reflexão sobre o tema da interligação entre a liturgia e espiritualidade e finalmente no último ponto apresentamos quais são as características da espiritualidade derivada da liturgia.

Palavras-chave: Espiritualidade; liturgia; Palavra de Deus; fé;

Abstract: In this essay, we intend to discuss the current situation of the spiritual life nourished in the richness of the liturgy. Spirituality was born in the liturgy,

¹ Presbítero da Arquidiocese de Maringá. Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES. Especialista em liturgia (UNISAL), espiritualidade cristã e orientação espiritual (FAJE) e counseling (FAV), bacharel em filosofia (IFAMA) e teologia (PUC-PR). rquezini@yahoo.com.br

² Doutor em teologia pela Universidade Pontifícia Salesiana de Roma; professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); líder do Grupo de Pesquisa "A Recepção da Reforma Litúrgica e o Debate Litúrgico-Sacramental Contemporâneo"; membro da Associação dos Liturgistas do Brasil (ASLI); e da Jungmann Society – Associação Internacional de Jesuítas Liturgistas. wparanhossj@gmail.com

nourished by the Word of God from both Testaments. It is not Christian spirituality, but it is Christian spirituality. Its proper qualification is the life of Christians in permanent encounter with Jesus Christ under the action of the Holy Spirit. At first, we make some preliminary observations on liturgical spirituality, then we move on with a reflection on the theme of the interconnection between liturgy and spirituality and finally, in the last point, we present what are the characteristics of spirituality derived from the liturgy.

Keywords: Spirituality; liturgy; God's Word; faith;

Introdução

A situação pós-conciliar da liturgia católica é evidentemente caracterizada por uma dialética entre um cansaço paralisante por um lado e o desejo de uma liturgia muito mais viva por outro. Na verdade, de uma liturgia, que se desenvolve fora do ambiente bem protegido das Igrejas a serviço dos homens. Qual é a posição da reforma litúrgica promovida pelo Concílio?

Um exame de consciência deve ser feito, o que poderia levar a uma nova consideração e avaliação da importância de uma espiritualidade litúrgica. Se o Concílio fala da liturgia como "fonte", "cume" ou "coração" da vida cristã, deve-se ter presente que esses conceitos caracterizam apenas uma parte, mas não a totalidade da vida cristã. Devemos, portanto, pensar em superar o tradicional isolamento de nossa liturgia.

Antes de tudo, deve-se buscar integrar a liturgia na atividade da Igreja, que se desenvolve (ou deveria desenvolver-se) sobre três planos, isto é, no anúncio, no serviço e na liturgia (μαρτυρία-διακονία-λειτουργία). Mas estes três planos de atividades da Igreja devem formar apenas uma unidade, devem ser três aspectos integrados da única realidade da Igreja³. Libertar a renovação litúrgica da esterilidade e estagnação significa superar a unilateralidade e integrar os diversos aspectos e elementos na totalidade da ação salvífica da Igreja.

A espiritualidade litúrgica é, nesse sentido, a espiritualidade da Igreja, portanto, deve sempre considerar todas as atividades e deveres para a edificação da Igreja. A objetividade da ação litúrgico-sacramental requer, neste aspecto, também a plena subjetividade do ato humano, para não cair em magia. Não podemos ignorar que, na história, a espiritualidade litúrgica infelizmente, tornou-se uma espiritualidade no momento da Liturgia, e que se perdeu a síntese da Liturgia. Como nos diz o Papa Francisco na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* n. 16:

Devemos ao Concílio — e ao movimento litúrgico que o precedeu — a redescoberta de uma compreensão teológica da Liturgia e de sua importância na vida da Igreja. Como os princípios gerais enunciados na *Sacrosanctum Concilium* foram fundamentais para a reforma da liturgia,

3 LANG O., *Spiritualità liturgica. Questioni e problemi scelti di spiritualità liturgica* (Manoscritto), Einsiedeln 1982, 17.

continuam a ser fundamentais para a promoção dessa celebração plena, consciente, ativa e fecunda (SC n. 11; 14), na liturgia “a fonte primária e indispensável da qual os fiéis devem derivar o verdadeiro espírito cristão” (SC n.14). Com esta carta, quero simplesmente convidar toda a Igreja a redescobrir, salvaguardar e viver a verdade e a força da celebração cristã. Quero que a beleza da celebração cristã e suas consequências necessárias para a vida da Igreja não sejam prejudicadas por uma compreensão superficial e escorçada de seu valor ou, pior ainda, por serem exploradas a serviço de alguma visão ideológica, seja qual for⁴.

As questões que o Papa levanta, em primeiro lugar, nos faz ver a necessidade de aproximar novamente culto e espiritualidade do culto. Apesar dos progressos realizados na reflexão doutrinal e na sua implementação prática na vida da Igreja, a “conversão” litúrgica da vida espiritual permanece, no entanto, incompleta. Os pedidos do SC parecem ser discretamente recebidos hoje, se pensarmos na lentidão e esforço requeridos pela mudança de mentalidade. Não é fácil abandonar uma concepção da Liturgia como um rito externo a ser cumprido, um dever religioso a ser observado, e em vez disso considerá-la como lugar da memória que estabelece o caminho da fé em uma genuína experiência religiosa⁵.

O Papa Francisco em diversas ocasiões tem alertado contra uma perigosa tentação para a vida da Igreja, que chama de “mundanismo espiritual”. Ele fala longamente sobre isso na Exortação *Evangelii Gaudium* (nn. 93-97), apontando o gnosticismo e o neopelagianismo como duas versões conectadas entre si que alimentam essa mundanidade espiritual. A primeira reduz a fé cristã a um subjetivismo que “em última análise, mantém a pessoa aprisionada em seus próprios pensamentos e sentimentos”. (EG 94) A segunda anula o papel da graça e “conduz a um elitismo narcísico e autoritário, pelo qual, em vez de evangelizar, analisa e classifica os outros, e em vez de abrir a porta à graça, esgota as suas energias em inspecionando e verificando” (EG 94).

É necessário fazer da liturgia um verdadeiro processo de aprendizagem e, portanto, um evento comunicativo. E aqui também devemos ver a tarefa e responsabilidade dos pastores, que devem fazer os fiéis conhecerem essa espiritualidade. Se a espiritualidade cristã é a vida segundo o espírito ou mais precisamente, a acolhida do dom de Deus e a busca da conformidade a Cristo, deixando-se guiar pelo Espírito Santo, a espiritualidade não pode senão ser litúrgica. De fato, é na liturgia que o cristão se torna participante do Mistério de Cristo.

O presente artigo está dividido em três partes com as devidas subdivisões em cada uma delas. Num primeiro momento trazemos algumas observações preliminares sobre a espiritualidade litúrgica, depois avançamos para a reflexão sobre o tema da interligação entre a liturgia e espiritualidade e por fim no último ponto quais são as características da espiritualidade derivada da liturgia.

4 PAPA FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi sobre a formação litúrgica do povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2022.

5 NOVELLA G., *Integrazione tra liturgia e spiritualità: problemi e proposte*, in «Credere oggi», n. 98, fasc. n.2 (1997), 77; Cf. AUGÉ M., *Spiritualità liturgica*. “Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio”. Cinisello Balsamo, San Paolo, 6.

1. Observações preliminares sobre a espiritualidade litúrgica

O tema da espiritualidade litúrgica é um assunto muito complexo. É muito mais caracterizado pela discussão sobre a liturgia renovada e pelo problema da secularização. É a princípio uma questão da liturgia, depois uma questão da espiritualidade (qual espiritualidade e para quem?), logo após uma questão de fé e finalmente a convergência entre fé e liturgia.

1.1 A questão da liturgia

Começando a reflexão sobre o nosso tema, devemos primeiro ver que esta é a questão da própria liturgia. A Liturgia em si é hoje desafiada por muitos que veem o verdadeiro culto no compromisso e serviço pelo mundo e aos homens, e se referem a São Paulo: "Eu vos exorto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a oferecerdes vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso verdadeiro culto" (Rm 12,1).

Mas mesmo dentro da liturgia há discussões entre conservadores e moderados. Como deve ser visto o papel da liturgia cristã em um mundo secularizado, como a liturgia pode ser eficaz na transformação do mundo? O Papa Francisco nos diz:

Se o gnosticismo nos intoxica com o veneno do subjetivismo, a celebração litúrgica nos liberta da prisão de uma autorreferencialidade alimentada pelo próprio raciocínio e pelo próprio sentimento. A ação da celebração não pertence ao indivíduo, mas à Igreja-Cristo, à totalidade dos fiéis unidos em Cristo. A liturgia não diz "eu", mas "nós", e qualquer limitação na amplitude desse "nós" é sempre demoníaca. A liturgia não nos deixa sozinhos na busca de um suposto conhecimento individual do Mistério de Deus. Pelo contrário, leva-nos pela mão, juntos, como uma assembleia, para nos levar ao fundo do Mistério que a Palavra e os sinais sacramentais nos revelam. E faz isso, coerente com toda ação de Deus, seguindo o caminho da Encarnação, ou seja, por meio da linguagem simbólica do corpo, que se estende às coisas no espaço e no tempo (DD n. 19).

Falando-se de "liturgia" nos referimos à sua referência objetiva intrínseca ao Mistério da Aliança, fundada em Cristo morto e ressuscitado, torna-se evidente que, por sua natureza, ela é colocada ao lado da própria origem da experiência cristã, delinea sua estrutura e representa o seu conteúdo. Portanto, a princípio, não se concebe uma experiência cristã que seja colocada fora ou ao lado da celebração litúrgica. Poder-se-ia dizer: a experiência cristã, por sua própria natureza, assume o evento expresso na celebração litúrgica, torna-se a realidade viva, por assim dizer⁶.

6 Cfr. MOIOLI G., *Liturgia e vita spirituale*, in «Rivista Liturgica», 61 (1974) n. 3, p. 330.

1.2 A questão da espiritualidade

O fundamento comum de toda espiritualidade cristã é a obra salvadora de Cristo, na qual todos os fiéis participam ativamente, por um lado, em sua fé, por outro lado, nos sacramentos da fé, em primeiro lugar, na participação ativa e frutuosa da Eucaristia. Assim, a liturgia torna-se verdadeiramente “fonte” e “cume” de toda a vida cristã; “ela é a primeira e necessária fonte onde os fiéis hão de beber o espírito genuinamente cristão”⁷.

Para Marsili, fica claro que a liturgia é a espiritualidade da Igreja. Em um de seus artigos, ele afirma claramente: “Se por ‘espiritualidade’ se entende a soma de atitudes e de expressões, no pensamento e na ação, que determinam nossas relações com Deus, então fica claro que a Igreja tem precisamente na liturgia sua própria forma de espiritualidade”⁸. Se a espiritualidade é uma experiência cristã (compreendida ou não) ela não existe fora da liturgia ou próxima à liturgia. De fato, esta é a história da salvação em contínua atuação na celebração pela vida dos fiéis, que por sua vez culmina na celebração para que a salvação não desapareça. Todo fiel faz uma verdadeira experiência por causa da liturgia⁹.

1.3 A questão da fé

Liturgia e espiritualidade como questão de fé, significa que devemos hoje ver o problema da espiritualidade litúrgica em um contexto mais amplo, um contexto dado pela situação em que nossa fé se encontra. O Papa Francisco assim caracteriza esta situação:

Se o neopelagianismo nos intoxica com a presunção de uma salvação conquistada por nossos próprios esforços, a celebração litúrgica nos purifica, proclamando a gratuidade do dom da salvação recebido na fé. Participar do sacrifício eucarístico não é uma conquista nossa, como se por isso pudéssemos nos gloriar diante de Deus ou diante de nossos irmãos e irmãs. A liturgia nada tem a ver com um moralismo ascético. É o dom do Mistério Pascal do Senhor que, recebido com docilidade, renova a nossa vida. Não se entra no cenáculo senão pelo poder de atração de seu desejo de comer a Páscoa conosco (DD n. 20).

Bento XVI também colocava a questão explicitamente sobre a relevância da fé: para nós, hoje a fé cristã é também uma esperança que transforma e sustenta a nossa vida?¹⁰ A humanidade vive na opinião de que Deus não existe. E a fé cristã é também responsável por este ateísmo teórico e prático? O ateísmo ou o indiferentismo religioso dá ao homem uma visão da vida sem a menor fé – sinal de uma secularização total. Entretanto, um novo renascimento da fé se manifesta aqui e ali, mas essa fé é entendida principalmente como fé a-cúltica.

7 SC, 14.

8 MARSILI S., *Liturgia-Vita della Chiesa*, in «Sacra Doctrina», 7/28 (1962), p. 567.

9 TRIACCA A.M., *Per una definizione di "spiritualità liturgica" dell'ambito liturgico*, in «Notitiae» 272, 25 (1989), p. 287

10 BENTO XVI, *Spe Salvi*, n. 23.

Uma certa discrepância é observada hoje entre a fé e a liturgia.

1.4 Convergência entre fé e liturgia

A vida do cristão tem a fé como raiz: ela desenvolve-se em proporção à sua fé, da sua abertura consciente e livre à graça do Cristo. Pela fé, entra-se na consciência de Deus, que cria e aprofunda uma dinâmica de comunhão. A fé cresce proporcionalmente ao quanto o coração do homem se abre para o mesmo amor que Jesus revelou aos homens.

A princípio, trata-se de uma transparência da fé pessoal, para a qual a liturgia não deve ser um obstáculo. A liturgia deve ter o caráter de um apelo à decisão pessoal na fé. Deve, portanto, favorecer o compromisso pessoal do cristão de hoje. A liturgia deve superar-se para mostrar-se eficiente além da esfera cultural. Por outro lado, a fé também deve encontrar sua própria estrutura na celebração litúrgica. É acima de tudo a aceitação do “primado” cristológico. A fé deve inserir a sua própria história na história da salvação.

O resultado positivo da problemática “Liturgia e espiritualidade” é, portanto: todos os fiéis da Igreja são chamados à santidade. O fundamento desta santidade é a obra salvífica de Cristo, na qual os fiéis participam na fé e na liturgia (sobretudo nos sacramentos). Assim, há uma certa convergência entre fé pessoal e liturgia¹¹. Nesta dinâmica teologal e sacramental, a espiritualidade é a expressão autêntica da antropologia cristã, que não se detém simplesmente num discurso sobre o homem cristão, mas desenvolve o projeto cristão sobre o homem, que é chamado a ser e a tornar-se a “imitação” viva do Cristo. A verdadeira espiritualidade, no projeto divino, visa à realização do homem, eleito no Espírito, a amadurecer na vocação plena para ser imagem e semelhança de Deus¹².

2. A liturgia e espiritualidade

A espiritualidade cristã se relaciona com a liturgia como a fonte de sua vitalidade. É da Liturgia que brota o conhecimento essencial da vida divina doada aos fiéis¹³. Ninguém pode colocar seriamente em discussão esta afirmação, que o Concílio Vaticano II consagrou e que nestas décadas após o Concílio se mostraram frutíferas. As celebrações do povo de Deus são lugar de autêntica experiência do Espírito e de verdadeira oração, capaz de imprimir um estilo à vida cristã.

11 LANG O., *Spiritualità liturgica*, p. 24.

12 Cfr. DONGHI A., *Alla tua luce vediamo la luce. L'esperienza spirituale cristiana vive nel mistero della celebrazione liturgica*. Roma: LEV 2008, p.20.

13 Cf. TRIACCA A.M., “Préface”, in Triacca A. M. e Pistoia A. (Edd.), *Liturgie spiritualité cultures. Conférences Saint-Serge. XXIX Semaine d'Etudes liturgiques*. Roma: CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1983, p. 9.

2.1 O que é espiritualidade?

Por espiritualidade se entende um itinerário de vida no Espírito de Deus, itinerário caracterizado por certas formas em que diferentes espiritualidades existem de acordo com as modalidades. O conceito “espiritualidade”, geralmente se entende a chamada “vida espiritual”. Mas como este conceito está exposto a vários mal-entendidos, é necessário especificá-lo. Do ponto de vista negativo, a vida espiritual – espiritualidade – não é o oposto da vida corpórea. Espiritualidade não é privilégio de um estado especial na Igreja. Na espiritualidade e na vida espiritual, não se trata apenas da vida interior (no sentido de um intelectualismo helenista, por exemplo).

“Espiritualidade” ou “vida espiritual” referem-se à experiência vivida à luz do Espírito, pois tem seu princípio objetivo no dom do Espírito. Poder-se-ia dizer: o homem-em-Cristo e, portanto, “segundo o Espírito” pode fazer (e em certa medida sempre faz) uma “experiência (de si mesmo e de Deus) segundo o Espírito”¹⁴.

A definição positiva do conceito de espiritualidade cristã baseia-se na Sagrada Escritura, sobretudo no Novo Testamento. Espiritual – pneumático é, portanto, um conceito fundamentalmente escriturístico¹⁵. Espiritualidade no sentido positivo da palavra é a totalidade de nossa vida humano-cristã sob a orientação do Espírito de Deus, do Espírito Santo, com a integração do homem na esfera do sobrenatural: *“Nós não recebemos o espírito do mundo, mas recebemos o Espírito que vem de Deus, para conhecermos os dons que Deus nos concedeu. Desses dons também falamos, não com palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas com palavras ensinadas pelo Espírito, aplicando a realidades espirituais uma linguagem espiritual. O homem não-espiritual não aceita o que é do Espírito de Deus, pois isso lhe parece loucura. Ele não é capaz de entendê-lo, porque só pode ser avaliado pelo Espírito. Ao contrário, o homem espiritual julga tudo, mas ele mesmo não é julgado por ninguém. Pois quem conheceu o pensamento do Senhor, de maneira a poder lhe dar conselho? Nós, todavia, temos o pensamento de Cristo”* (1Cor 2,12-16).

2.2 Formas da espiritualidade cristã

A Igreja antiga praticamente conhecia apenas uma forma de espiritualidade, que encontramos por exemplo nas catequeses mistagógicas dos pais da Igreja. A característica dessa espiritualidade é a harmonia ou o equilíbrio entre a vida de oração e a vida ativa, como é demonstrada, por exemplo um texto de Orígenes em *De oratione* (12,1-2): “Aquele que une a oração e as ações obrigatórias às obras obrigatórias, reza incessantemente; pois só assim podemos acolher a “oração sem trégua” como um mandamento que pode ser traduzido em prática, se chamarmos a vida inteira do santo uma única, contínua e grande oração”.

14 MOIOLLO G., *Liturgia e vita spirituale*, in «Rivista Liturgica», 3 (1974), p.326.

15 Se pode conferir especialmente em: Jo 3,5; 4,24; 16,13; At 2,17s; Rm 5,5; 6; 8,2.5.9.11.14s; 1Cor 2,4.10-16; 3,16; 6,16s; 12,13...

Depois podemos observar uma mudança de atitude devido ao movimento monástico. Somente na Idade Média (por exemplo, com São Francisco de Assis) há uma nova espiritualidade também para os cristãos no mundo ("ordem terceira"). Outros movimentos: o movimento místico, a devoção moderna, a piedade inaciana, teresiana, a piedade barroca de São Francisco de Sales, etc., são formas concretas, mas especiais para a realização da vida cristã – em um certo sentido, no entanto, também formas parciais e unilaterais.

Qual é, no entanto, o fundamento comum de todas as formas de espiritualidade cristã? Qual é a forma típica da espiritualidade da Igreja? A resposta que encontramos nos decretos do Concílio Vaticano II: *Lumen Gentium* nn. 39-49 (principalmente n. 42) em relação com o capítulo VII da Constituição sobre a Igreja. "Com efeito, Cristo, Filho de Deus, ... amou a Igreja como esposa, entregou-Se por ela, para a santificar e uniu-a a Si como Seu corpo, cumulando-a com o dom do Espírito Santo, para glória de Deus. Por isso, todos na Igreja, quer pertençam à Hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade... Esta santidade da Igreja incessantemente se manifesta, e deve manifestar-se, nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fiéis; exprime-se de muitas maneiras em cada um daqueles que, no seu estado de vida, tendem à perfeição da caridade, com edificação do próximo..." (LG n. 39).

A (LG n. 40) determina com mais precisão esta vocação universal à santidade na Igreja. Já na (LG n. 41) destaca as consequências para os bispos, os padres e outros graus de ministério na Igreja, mas também para cônjuges e pais cristãos, etc. De acordo com a (LG n. 42) a fonte dessa forma válida de espiritualidade para todos é a liturgia, realizando-se nos atos de caridade: "Para que esta caridade, como boa semente, cresça e frutifique na alma, cada fiel deve ouvir de bom grado a palavra de Deus, e cumprir, com a ajuda da graça, a Sua vontade, participar frequentemente nos sacramentos, sobretudo na Eucaristia, e nas funções sagradas, dando-se continuamente à oração, à abnegação de si mesmo, ao serviço efetivo de seus irmãos e a toda a espécie de virtude" (LG n. 42).

É uma experiência não tanto e não necessariamente de "contemplação", mas de "conhecimento de Deus, como caridade manifestada em Cristo"¹⁶. A experiência cristã, por sua própria natureza, assume o evento expresso na celebração litúrgica, torna-se a realidade vivida, por assim dizer. Portanto, a princípio, não se concebe uma experiência cristã que seja colocada fora ou ao lado da celebração litúrgica.

2.3 Espiritualidade litúrgica

Depois de tanto tempo em que a liturgia fora reduzida a um conjunto de cerimônias, a recentralização litúrgica de sua espiritualidade não foi automática ou sem dificuldades a nível da implementação e prática, tanto na vida das dioceses e das paróquias, como nos Institutos religiosos, onde a prática e as tradi-

16 Cf. MOIOLLO G., *Liturgia e vita spirituale*, in «Rivista Liturgica», 3 (1974), p. 326.

ções dos últimos séculos, negaram à liturgia o poder de se configurar como fonte natural da vida espiritual.

Hoje, o problema não se dá tanto pela dificuldade em reconhecer a “fontalidade” primária da liturgia em relação à vida espiritual cristã, mas pelo contexto cultural e social contemporâneo, que se mostra insensível e indiferente à realidade espiritual, ou até mesmo, privilegia o acesso à vida espiritual não através da liturgia, mas por meio de critérios oferecidos por culturas, religiões e métodos de internalização de tipo oriental ou da psicologia, da sociologia, do estudo dos fenômenos religiosos e até da estética. O fenômeno da secularização impede a compreensão da linguagem simbólico-ritual e, em um lado mais interno do cristianismo contemporâneo, devemos enfrentar o contraste entre fé e ritos.

Estas dificuldades não nos desanimam, mas sublinham a urgência de propor uma convicção fundamental que perpassa toda a história da Igreja, isto é, toda a vida cristã deve estar baseada na liturgia, ou seja, na celebração dos sacramentos, sobretudo nos sacramentos da iniciação cristã e, em princípio, sobre a celebração da Liturgia das Horas, no marco do ano litúrgico¹⁷.

2.3.1 Espiritualidade litúrgica no magistério do Concílio Vaticano II

A interação necessária entre a liturgia e a vida espiritual foi fundamentalmente esclarecida pela abordagem doutrinal do Concílio Vaticano II, a partir da própria (SC nn. 9-14) que nos ofereceu uma necessária resposta inicial às muitas questões levantadas sobre a relação geral entre a liturgia e a vida da Igreja nos anos que antecederam o Concílio. As referências à oração à ascese, na (SC n. 12), e à piedade popular e aos exercícios piedosos na (SC n. 13), bem como as afirmações fundamentais (SC n. 10 e 14) que colocam teologicamente, contra qualquer visão polêmica, a relação entre liturgia e espiritualidade.

Mas não é interessante parar na (SC). A solução real para o problema e, portanto, a superação do dilema é encontrada na linha da teologia bíblica, aberta pela (LG n. 10) sobre o sacerdócio dos fiéis e o culto espiritual da existência cristã, na sua lógica exigência de celebração litúrgica e vida quotidiana dos crentes, da vida dos fiéis, baseada nos sacramentos e nas virtudes (LG n.11). É com base na teologia bíblica do culto existencial cristão que deve ser valorizado o significado “litúrgico”, “cultual” da vida espiritual em todas as suas manifestações: oração, ascese, caridade, apostolado, trabalho... no dinamismo da caridade e na constante ação do Espírito Santo, cujo nome e ação devem estar subjacentes a qualquer referência à “espiritualidade”¹⁸. Toda a vida dos cristãos em virtude do batismo, da confirmação, da Eucaristia, dos outros sacramentos e do exercício das virtudes torna-se um culto espiritual (LG n. 34). Uma perspectiva unitária nos é apresentada na (LG n. 42) quando fala da vocação universal à santidade.

17 Cf. NEUNHEUSER B., Espiritualidade litúrgica, in TRIACCA A.M. (Ed.), *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004, 370-388, 382. Cf. TAMBURINO F.P., *La Liturgia fonte di un'autentica spiritualità cristiana*, in Centro di Azione Liturgica (a cura di), *Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia*. Roma: Edizione Liturgiche, 2004, pp.161s.

18 CASTELLANO CERVERA J., *Liturgia e spiritualità: un binomio e un problema*, in RPL 30 (1992) p. 21.

As relações que intercorrem entre a liturgia e a vida espiritual dos fiéis podem ser vistas esboçadas na afirmação que diz: “a Liturgia é simultaneamente a meta para a qual se encaminha a ação da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força” (SC n. 10). A liturgia é “cume e fonte” só depois de tê-la proposto na sua verdadeira natureza, isto é, à luz do Mistério de Cristo e da Igreja, depois de ter entendido a sua função na vida da Igreja. “A Liturgia, pela qual, especialmente no sacrifício eucarístico, se opera o fruto da nossa Redenção, contribui em sumo grau para que os fiéis expressem na vida e manifestem aos outros o Mistério de Cristo e a autêntica natureza da verdadeira Igreja” (SC n. 2).

A Constituição conciliar pressupõe o aspecto cristológico como essencial e constitutivo, a ponto de falar de uma presença ativa de Cristo nas múltiplas formas “*praesertim in actionibus liturgicis*” (“especialmente nas ações litúrgicas”, (SC n. 7): no santo sacrifício da Missa, na pessoa do ministro, sob as espécies eucarísticas, com o seu dinamismo nos sacramentos, na sua palavra, na oração e no louvor da Igreja reunida em seu nome. Portanto, o fundamento comum de toda espiritualidade e de todas as formas de espiritualidade cristã é a obra salvadora de Cristo, da qual os cristãos participam ativamente (cf. SC nn. 5-13).

O aspecto eclesial é particularmente evidente: na liturgia, a Igreja manifesta-se em sua própria natureza, de maneira privilegiada (SC 41) e, a partir dela, é edificada no corpo de Cristo (SC n. 2). Toda celebração litúrgica é “*opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis, quod est Ecclesia*”: ação, portanto, de Cristo e da Igreja em vínculo inseparável, ação sagrada por excelência e nenhuma outra ação da Igreja, da mesma maneira e no mesmo grau, iguala sua eficácia (SC 7), ação simbólica e eficaz que atualiza economia salvífica e predispõe, associando-a já agora, à liturgia celeste (SC n. 9).

As interpretações pós-conciliares da liturgia como “*culmen et fons*” tendem a diluir seu escopo, limitando o princípio à Eucaristia somente. É verdade que a própria Constituição litúrgica afirma que o princípio enunciado se aplica sobretudo à Eucaristia, quando conclui dizendo: “Da Liturgia, pois, em especial da Eucaristia, corre sobre nós, como de sua fonte, a graça, e por meio dela conseguem os homens com total eficácia a santificação em Cristo e a glorificação de Deus, a que se ordenam, como a seu fim, todas as outras obras da Igreja” (SC 10).

Mas também é verdade, como C. Vagaggini explicou muito claramente, que a Eucaristia pertence à liturgia de modo a ser seu coração e centro ou sua parte decisiva, com respeito aos outros componentes. O Mistério eucarístico é a própria quintessência da liturgia, sem a qual a liturgia cristã não é teologicamente concebível e com a qual é salva e subsiste em sua existência. É, portanto, perfeitamente correto dizer que a liturgia, em sua realidade concreta, é o “cume” e “fonte” da vida da Igreja, mesmo que isso não seja o mesmo para todas as partes, mas formalmente para a Eucaristia¹⁹.

Os documentos da Igreja pós-Vaticano II retomam nosso tema com inúmeras citações, por exemplo *Ratio fundamentalis* (1970); *Familiaris consortio* (1982); *Catecismo da Igreja Católica* (1992), *Eucaristicum Mysterium* (1967);

19 Cf. VAGAGGINI C. – MARSILI S., *Costituzione sulla sacra liturgia. Testo latino e italiano*. (Presentazione: C. Vagaggini). Torino-Leumann: LDC, 1964, p.17. AUGÉ M., *Spiritualità liturgica*, o.c., p. 89.

IGMR (1970); *Redemptor hominis* (1979); *Sacramentum caritatis* (2007). Mas merece atenção especial a Carta Apostólica de João Paulo II *Vigésimus quintus annus*, de 1988 onde ele nos diz que os frutos emanados da Liturgia são os mais visíveis do Concílio e o mais recente documento do Papa Francisco, a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* (2022) onde ele nos diz:

Gostaria que esta carta nos ajudasse a reavivar nossa admiração pela beleza da verdade da celebração cristã, a nos lembrar da necessidade de uma autêntica formação litúrgica e a reconhecer a importância de uma arte de celebrar que está em o serviço da verdade do Mistério Pascal e da participação de todos os batizados nele, cada um segundo a sua vocação. Toda essa riqueza não está longe de nós. Está em nossas igrejas, em nossas festas cristãs, na centralidade do Dia do Senhor, no poder dos sacramentos que celebramos. A vida cristã é uma jornada contínua de crescimento. Somos chamados a deixar-nos formar na alegria e na comunhão. Para isso, desejo deixar-lhes mais uma indicação para seguir em nosso caminho. Convido-vos a redescobrir o sentido do ano litúrgico e do Dia do Senhor. Ambos também nos foram deixados pelo Concílio (DD nn. 62-63).

Pode e deve ser afirmado que a experiência cristã nasce “diretamente” da liturgia, em particular do batismo e da Eucaristia: a iniciação cristã é “a primeira participação sacramental na Morte e Ressurreição de Cristo”, diz a Introdução ao Ritual da Iniciação Cristã de Adultos (RICA, n. 8). Por outro lado, não é uma questão da quantidade ou ritmo das celebrações, mas de um estilo de vida espiritual que parte da e leva à celebração. Não se pode esquecer que, ao longo da história, houve períodos de grande esplendor ritual que foram, ao mesmo tempo, um óbvio declínio da espiritualidade litúrgica.

A celebração litúrgica não pretende ser a única possibilidade do encontro salvador do homem com Deus, nem é concebível que seja sempre de um modo culminante. Sendo ligada à sua atuação prática, pode acontecer que lhe venha menos a radicalidade e determinação existencial, que podem vir a existir em outras situações da vida. Não há dúvida de que o cristão pode ter momentos fortes de experiência espiritual fora da celebração litúrgica em que sua resposta a Deus atinge um verdadeiro cume. Assim, por exemplo, no martírio, na contemplação, num momento de intensa oração, de oferta de si, de amor ao próximo, etc. Mas, mesmo nestes casos, devemos dizer que tal resposta procede da graça batismal agindo ao máximo e tende ao culto dado ao Pai por Cristo na Eucaristia com toda a Igreja²⁰. Podemos, portanto, afirmar que a liturgia é o elemento unificador da experiência espiritual do crente. A espiritualidade litúrgica está no fundo de toda espiritualidade cristã e não há alternativa possível entre ela e as outras “espiritualidades”, mas acoplada e em conjunção²¹.

A espiritualidade entendida como a força do crescimento para a maturidade em Cristo tem sua origem e seu ápice na realidade litúrgico-sacramental. A vida espiritual cristã nos é transmitida, se desenvolve, amadurece e atinge a perfeição através da liturgia. Ou seja, trata-se do amadurecimento da vida cristã

20 AUGÉ M., *Spiritualità liturgica*. “Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio”. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998, pp. 92-93.

21 Idem, p. 91.

que nasce do contato com Cristo em virtude do Espírito Santo e se dirige para a plena comunhão com Ele: *vida – mysterium*.

Nos textos eucológicos, os fiéis são constantemente chamados ao exercício da vida cristã, seguindo o exemplo de Cristo, modelo do agir divino: isso não é outra coisa senão a espiritualidade litúrgica. Portanto, podemos dizer que a espiritualidade que brota da liturgia é uma espiritualidade que coloca o momento da celebração e da vida cristã em estreita união. Portanto, a espiritualidade não se limita exclusivamente à ação litúrgica. A celebração, realizada de forma vital, ativa e conscientemente vivida, torna-se a cume da vida dos fiéis e fonte de uma espiritualidade que envolve toda a vida e piedade pessoal do cristão.

Todo o progresso da vida cristã é caracterizado pelo aspecto *mistérico*, isto é, pelo, no e com o *mysterium*. É, portanto, uma questão do caráter histórico-salvífico da espiritualidade que encontra sua expressão mais perfeita na Eucaristia. A espiritualidade litúrgica não é a forma especial de espiritualidade própria de uma determinada ordem religiosa ou própria a um determinado tempo. Todas as outras formas de espiritualidade cristã devem ser orientadas para esta forma fundamental.

3. Características da espiritualidade derivada da liturgia

A liturgia é descrita pelo Concílio Vaticano II como: “exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens; nela, o Corpo Místico de Jesus Cristo – cabeça e membros – presta a Deus o culto público integral” (SC n. 7). A partir desta definição, surgem algumas notas que determinam o estilo de vida espiritual inspirado pelos princípios da liturgia.

As principais características são o cristocentrismo sacramental, a esfera eclesial, o papel do Espírito Santo, a ênfase eucarística e uma visão antropológica particular. Estas ênfases, já presentes na “*devotio antiga*” da Igreja, nos Padres, nos livros e nos ritos litúrgicos da antiguidade cristã e que o movimento litúrgico primeiro, e depois a reforma conciliar, procuraram destacar²². Vamos compreender o que parecem ser as características distintivas da espiritualidade que brota da liturgia.

3.1 Dimensão histórico-salvífica e Pascal

O fundamento da vida espiritual do cristão não repousa no homem, na sua boa vontade, nos seus esforços e programas, mas nos sinais memoriais que se fazem presentes nas ações litúrgicas a “*mirabilia Dei*” realizada na história da salvação e que culmina no Mistério Pascal da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo.

22 Cf. TAMBURINO F. P., *La liturgia fonte di un'autentica spiritualità cristiana*. in AA.VV., *Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia. 54 Settimana liturgica Nazionale*. Roma: Edizioni Liturgiche, 2004, pp. 159-174. Aqui, p. 163-164.

O Mistério de Cristo, em toda a sua amplitude, é o fundamento objetivo de toda a vida espiritual cristã e está na celebração, no memorial real, na atualização, na representação do "Mistério", isto é, de Jesus Cristo, na sua Morte e Ressurreição, à edificação da Igreja, à santificação dos crentes e de todo o povo de Deus, na conformação ao Crucificado Ressuscitado para a glória de Deus e à sua adoração em Espírito e verdade²³. A íntima conexão entre os movimentos bíblico e litúrgico ressurgem no aprofundamento da espiritualidade litúrgica, em que a dimensão bíblica é fundamental²⁴.

A dimensão histórico-salvífica constitui a estrutura (suporte) dos Mistérios celebrados na liturgia. Um exemplo é dado na própria celebração da Páscoa, especialmente na Vigília, construída sobre o fio da história da salvação, do Gênesis ao Novo Testamento e celebra o Mistério cristão em sua totalidade, abrangendo toda a economia da Verbo, da Encarnação à Ascensão, mesmo que o ponto de convergência continue sendo o evento da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo²⁵; será suficiente lembrar, entre todos, os escritos da antiguidade cristã, a *Peri Pascha* (Sobre o Pessach) de Melitão de Sardes, que vê realizado em Cristo todas as figuras dos dois Testamentos: "Ele é a Páscoa da nossa salvação (...), ele é aquele que foi morto na pessoa de Abel, preso em Isaque, vendido em José, exposto em Moisés, imolado no cordeiro, perseguido em Davi, vilificado nos profetas. Este é aquele que se encarnou na Virgem, que foi pregado no madeiro, que foi sepultado na terra, que ressuscitou dos mortos, que foi assumido nas alturas dos céus (nn. 69-70)"²⁶.

Um elemento importante do processo celebrativo é o aspecto santificador produzido pela "conformação" ao Mistério Pascal de Cristo. Neste ponto, é de particular interesse o que a Constituição litúrgica afirma: "a liturgia dos sacramentos e sacramentais faz com que a graça divina, que deriva do Mistério Pascal da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, onde vão buscar a sua eficácia (*vis-tus*) todos os sacramentos e sacramentais, santifique todos os passos da vida dos fiéis que os recebem com a devida disposição. A ela se deve também que não deixe de poder ser orientado para a santificação dos homens e para o louvor de Deus o bom uso das coisas materiais" (SC n, 61). Toda a graça que os sacramentos e sacramentais comunicam emana do Mistério Pascal, portanto, é de algum modo uma graça Pascal; a "*virtus*" santificador que estes sinais eficazes de graça possuem, também deriva do Mistério Pascal; a "*virtus*" santificadora que estes sinais eficazes de graça possuem, também deriva do Mistério Pascal; esta graça e esta "*virtus*" destinam-se a santificar, isto é, a penetrar na luz e na energia Pascal, toda a realidade da vida e do mundo também material²⁷.

23 Cf. NEUNHEUSER B., *Espiritualidade litúrgica*, in TRIACCA A.M. (Ed.), *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004, 370-388.

24 Cf. FALSINI R., *Fondamento biblico del linguaggio liturgico*, Milano: OR, 1991; TAMBURINO F. P., *La liturgia fonte di un'autentica spiritualità cristiana.*, p 165.

25 Cf. TAMBURINO F.P., *La nostra Pasqua è Cristo*, in AA.VV., *La Veglia pasquale, madre di tutte le veglie, centro dell'anno liturgico*, Napoli, 1991, p.11.

26 CANTALAMESSA R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*. Roma: Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Sectio Historica 33, 1972, pp. 40-41.

27 Cf. VISENTIN P., *Mistero pasquale e teologia dei sacramenti nell'insegnamento del Vaticano II*, in VISENTIN P., *Culmen et fons. Raccolta di studi di liturgia e spiritualità*, Padova: EMP, 1987. Vol. II, p. 30.

"A Eucaristia constitui o centro de toda a vida cristã para a Igreja universal, para a Igreja local e para os fiéis individualmente" (IGMR, n. 16) assim começa a Instrução ao Missal. Ela completa a finalização tanto do conjunto dos sacramentos (vistos como um todo orgânico) quanto de toda a celebração litúrgica da Igreja em sua dimensão mais ampla, que abrange o ciclo do ano litúrgico e o *cursus* semanal e cotidiano, ritmado pela Liturgia das Horas, quase uma constelação de momentos de oração e de adoração que giram em torno do sol (...). Analisando o rico conteúdo do Mistério eucarístico, realmente nos aparecerá, como não há aspecto da vida e missão da Igreja que não esteja intimamente relacionado com a Missa²⁸.

Como a Eucaristia e a espiritualidade estão intimamente ligadas, explica a Constituição sobre a Igreja: "Pela participação no sacrifício eucarístico de Cristo, fonte e centro de toda a vida cristã, (os fiéis) oferecem a Deus a vítima divina e a si mesmos juntamente com ela" (LG n. 11). A partir deste e de outros textos conciliares pode-se deduzir que a liturgia é "*culmen et fons*", especialmente em seu momento central constituído pela Eucaristia.

A ação sacramental deve então ser acompanhada por nosso esforço pessoal, sempre em vista de uma conformação mais profunda ao Cristo da Páscoa. "Todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles. Por isso, somos assumidos (*in eius vitae mysteria*) nos Mistérios da Sua vida, configurados com Ele, com Ele mortos e ressuscitados, até que reinemos com Ele" (LG n. 7).

Com este modelo diante dos olhos, a Igreja peregrina aqui embaixo colhe todo sofrimento como meio de se associar a sua Cabeça. Em suma, até mesmo o ideal de santidade cristã para o qual a espiritualidade extraída da fonte litúrgica leva, basicamente, a reproduzir e continuar em nós o Mistério Pascal em seu duplo aspecto de Morte e nova vida em Cristo até a glória. A espiritualidade cristã realiza essa "reciprocidade de em existência pneumática com o eternamente real Redentor", do qual Guardini havia falado, para que "figura, obra, paixão, Morte e Ressurreição do Redentor" possam se tornar "forma e conteúdo de uma nova existência"²⁹.

"*Sacramenta propter hominis*": os sacramentos são dirigidos aos homens, distribuídos ao longo da vida humana, desde o nascimento até o sepultamento, com todos os exames internos: iniciação, escolha vocacional, intervenções terapêuticas sobre o pecado e a doença. Precisamente porque nenhum momento e nenhuma situação em nossas vidas podem escapar à força plasmadora dos sacramentos, na prática litúrgica das Igrejas, os vemos particularizados segundo o número setenário, como momentos diversificados do único Mistério do Cristo Sacramento, compatível com os vários estágios de nosso viver terreno.

Para os cristãos de hoje, a espiritualidade deveria consistir em levar a sério esta realidade fundamental, com uma vida subtraída do estilo mundano e triunfalista: mortos com Cristo, vivendo com Ele, na força do Espírito buscar as coisas

28 Cf. VISENTIN P. – SARTORE D., Eucaristia. In VISENTIN P., *Culmen et fons. Raccolta di studi di liturgia e spiritualità*, Padova: EMP, 1987. Vol. II, p. 736.

29 Cf. GUARDINI R., *L'esistenza del cristianesimo*, Brescia: Morcelliana, 1959, p. 72, 50, 39.

do alto e as riquezas que não passam, dentro da comunidade dos filhos de Deus, prontos a reunir-se comunitariamente para a “fração do pão”, unidos em louvor e caridade, abertos às necessidades dos homens, animados pela firme esperança na última realização escatológica de todos os bens na superação da história.

As orações eucológicas nos ajudam a entender como a espiritualidade que brota da liturgia é exigente e postula uma tradução prática do que é comunicado nos sacramentos. Diz-se, por exemplo: “... sejam fiéis ao sacramento do batismo que receberam professando a fé³⁰” (Coleta de Segunda-feira da Oitava da Páscoa); “... para que cresçam os dons do Espírito Santo; e o alimento espiritual que recebemos aumente em nós a eterna redenção...³¹.” (Pós comunhão da missa do dia de Pentecostes); “... E fazei que compreendamos melhor o batismo que nos lavou, o espírito que nos deu nova vida, e o sangue que nos redimiu³²” (Coleta do II Domingo de Páscoa); “Concedei-nos, Deus todo-poderoso, conservar sempre em nossa vida e nossas ações a alegria das festas pascais que estamos para encerrar³³” (Coleta do sábado da VII Semana de Páscoa).

3.2 Dimensão eclesial

A dinâmica eclesial ou de intersubjetividade de comunhão, que é estrutural para toda vida espiritual autenticamente cristã, é apropriada e específica para toda a atividade litúrgico-sacramental. A liturgia nos seus ritos e palavras, na unidade e multiplicidade das suas formas, é uma epifania especial da Igreja: expressão e realização do Mistério da comunhão e da salvação³⁴.

A eclesialidade é uma nota característica e essencial do nosso chamado para sermos salvos e santificados juntos, como povo (cf. LG n. 9). Eclesialidade significa o necessário aspecto comunitário, inserção no corpo eclesial, necessidade da vida sacramental e da comunhão fraterna, orientação decididamente apostólica do viver pela Igreja, plena participação na realidade histórica eclesial, no tempo e no espaço, abertura dinâmica ao Espírito que renova e rejuvenesce a Igreja (cf. LG n. 4), como sinal inequívoco de uma autêntica santidade eclesial cristã.

A liturgia é uma magnífica escola do espírito comunitário cristão, da “*communio sanctorum*”, no duplo sentido da palavra segundo a tradição da Igreja: “comunhão das coisas santas”, como dom que nos une em Cristo – palavra e Eucaristia – à comunidade das pessoas, santificadas pelos santos Mistérios³⁵.

Na celebração litúrgica, os discípulos, através da comunidade celebrante, acolhem o dom trinitário da comunhão, para se tornarem cada vez mais comu-

30 Missal Romano, p. 297.

31 Missal Romano, p. 319.

32 Missal Romano, p. 303.

33 Missal Romano, p. 343.

34 Cf. D. SARTORE, *Chiesa e liturgia*, in *Liturgia*, o.c., 397

35 Cf. CASTELLANO CERVERA J., *La liturgia: pedagogia ecclesiale della santità cristiana*, in AA.VV., (a cura do Centro Azione Liturgica), *Liturgia e santità*, Roma: Edizioni Liturgiche, 2005, p.85.

nhão. Onde há comunhão, há o Espírito, lá trabalha o Cristo, lá amadurece a vocação de ser homens espirituais³⁶. Isto é o que a Igreja reza no oitavo prefácio dos domingos do tempo comum:

Quisestes reunir de novo, pelo sangue do vosso Filho e pela graça do Espírito Santo, os filhos dispersos pelo pecado. Vossa Igreja, reunida pela unidade da Trindade, é para o mundo o corpo de Cristo e o templo do Espírito Santo, para a glória da vossa sabedoria³⁷.

A liturgia coloca em sinergia Cristo a cabeça e a Igreja seu corpo; ensina que todo membro do corpo eclesial deve entender-se como Igreja e, concretamente, na ação litúrgica, como sujeito constituinte de uma assembleia. A comunidade não é simplesmente o lugar onde a Eucaristia é celebrada, mas é verdadeiramente o celebrar eucarístico em sua totalidade: somos constantemente chamados a fazer a comunhão eucarística nas três Pessoas divinas³⁸, como a Epiclese da comunhão da terceira oração eucarística afirma: "... concedei que, alimentando-nos com o Corpo e o Sangue do vosso Filho, sejamos repletos do Espírito Santo e nos tornemos em Cristo um só corpo e um só espírito³⁹".

Neste ponto os caminhos da "*devotio antiqua*" ou litúrgica e da "*devotio moderna*" se espalham. A *devotio moderna* cuida da interioridade do indivíduo, dos caminhos da meditação sobre a humanidade de Cristo e seus Mistérios, pretende desenvolver a adesão a Deus através da oração do coração, a adoração. Com a aplicação de faculdades e do sentimento.

Muitas expressões do caminho da santidade têm o tom do personalismo cristão, sempre necessário, mas muitas vezes reduzem a vida cristã a um individualismo. Muitas experiências do Evangelho destacam valores pessoais, mas nem sempre dão o tom certo dessa comunhão e aquela socialidade própria do Evangelho. O caminho da liturgia, por outro lado, envolve por sua "própria natureza" (SC n. 14) toda a assembleia numa "participação ativa, consciente e frutuosa" (SC n. 14). A oração litúrgica nunca é uma ação privada, mas pertence a todo o corpo da Igreja, manifesta e implica-o. O sinal visível da Igreja, o sujeito universal, é constituído pela assembleia particular.

As ações litúrgicas aparecem na eucologia romana como um Mistério renovado para os fiéis que se sucedem no tempo, então sua primeira característica é a dimensão comunitária. Os fiéis reunidos para a celebração, desde o primeiro contato com a oração litúrgica, encontram-se não como indivíduos, mas como comunidade. Tal afirmação é apoiada pela mesma terminologia usada nos textos. A eucologia, de fato, designa o grupo dos fiéis com a primeira forma plural do verbo.

Além disso, o caráter comunitário ainda é expresso de outras formas, mas a mesma realidade comunitária é sempre indicada. A assembleia dos fiéis que se

36 Cf. DONGHI A., *Alla tua luce vediamo la luce*, p.143.

37 Missal Romano, p. 435.

38 Cf. *Idem*, p.148

39 Missal Romano, p. 484.

dirige ao Pai usa toda a gama de palavras possíveis: sua Igreja, povo seu, vossa família, teus fiéis, etc. Somos nós que pedimos a misericórdia divina sobre nossas ofertas, sobre nossos desejos, as nossas orações, a nossa redenção. Nós pedimos perdão pelos nossos pecados. Somos nós que apresentamos, imolamos, sacrificamos. Qualquer expressão literal na eucologia é basicamente usada como sinônimo e todas essas palavras levam a uma realidade comunitária. Assim, na ação litúrgica, é uma ação realizada por toda a Igreja. O mesmo deve ser dito para os efeitos da celebração que são concedidos na comunidade: *nibis*.

A liturgia nos ensina a ser e a agir como Igreja. Na liturgia, a norma – diz Guardini – somos *nós*⁴⁰. A liturgia educa ao “*nós*” comunitário e eclesial, nos expropria do individualismo, para nos inserir no povo de Deus, expressão que se refere a um povo sacerdotal composta de pessoas em comunhão, a um corpo místico, unido e articulado, onde não somos peças, mas membros vivos e unidos. Tudo na liturgia é sopro de comunhão e pedagogia de santidade comunitária, de um povo santo e de uma santidade de povo, onde juntos nos ajudamos a percorrer as etapas da perfeição⁴¹. A oração comunitária exprime a dimensão fraterna, que requer toda verdadeira relação cristã e, portanto, também filial com o qual se dirige a Deus como Pai. A Igreja se realiza na essência quando na liturgia se expressa como uma comunidade em oração.

Mas, falando do sujeito ou dos autores da ação litúrgica, devemos também levar em conta o aspecto individual do fiel que participa. Ele é investido do Mistério celebrado em sua totalidade, isto é, a ação eucarística tem como objeto da operação sacramental todo o ser humano. Muitas vezes insiste-se em indicar corpo e alma; mente e corpo, mas sempre dentro da estrutura da vida comunitária.

Por outro lado, a “participação na sagrada Liturgia não esgota, todavia, a vida espiritual” (SC n. 12): há a oração feita no segredo do quarto, a urgência de rezar incessantemente e participar no nosso corpo nos sofrimentos de Cristo e tem um desenvolvimento legítimo em face de formas devocionais e de piedade popular.

O sentido mais sério disso se coloca dentro de uma comunhão, é o compromisso de abrir-se a um horizonte que vai além do simples individual e subjetivo, para “se comprometer” com uma nova “responsabilidade”. A oração litúrgica não pede a perda da própria unidade, história e originalidade pessoal, mas sim o situar-se dialógico deste dentro de um “outro” horizonte que é capaz de se revelar também como o mais “próprio”, o mais “adequado” e o mais “libertador”⁴².

A liturgia ensina a tornar-nos Igreja, a tornar-nos “voz da Igreja”, a fazer um caminho rumo à alteridade e à comunhão. Sempre que celebramos o Cristo e o seu Mistério na visão eclesial, nós cristãos sempre celebramos o “*Christus totus*”, que inclui a Cabeça e o Corpo com os membros. A Bem-Aventurada Virgem Maria, os apóstolos, os mártires, os pastores e todos os justos, junto com

40 Cf. GUARDINI R., *Il testamento di Gesù. Pensieri sulla S. Messa*, Milano: Vita e Pensiero, 1950, p. 81; TAMBURINO F. P., *La liturgia fonte di un'autentica spiritualità cristiana*, 169.

41 Cf. CASTELLANO CERVERA J., *La liturgia: pedagogia ecclesiale della santità cristiana*, o. c., 85-86.

42 Cf. FANTINI N., *Pregare e meditare nella liturgia. Spunti di riflessione intorno a un problema*, in RL 77 (1990) 679.

os anjos e santos, participam no culto da Igreja peregrina, (cf. SC nn. 103-104). A Igreja celebra sempre e unicamente o Mistério Pascal mesmo nas de seus santos, enquanto estes são configurados a Cristo morto e ressuscitado e, como tal, são celebrados e apresentados como modelos da Igreja.

3.3 Dimensão pneumatológica

“Liturgia e Espírito Santo”: este binômio inseparável envolve toda a vida dos fiéis: é, na verdade, a base da espiritualidade litúrgica e a pastoral sacramental se move em torno dele. A espiritualidade litúrgica é baseada na ação e presença do Espírito Santo na ação litúrgica e, portanto, na realidade litúrgica: Mistério – ação – vida. Para cada fiel, a presença do Espírito Santo traz consigo o triplo efeito: de santificação, de consagração, de culto, justamente pelo propósito íntimo de assimilar-se em unidade a Cristo – Igreja. Significa que a repetida *Epiclese* do Espírito celebrada na liturgia torna-a um verdadeiro pentecostes perpétuo no tempo e no espaço, com todos os seus efeitos.

A determinação explícita de que a liturgia é sempre realizada no Espírito Santo ou em virtude do Espírito Santo não foi formulada de maneira incisiva na SC. Sua ausência foi notada na época pelos teólogos orientais e ortodoxos. Mas houve uma recuperação em outros textos do Concílio (LG n. 59; PO n. 5). Mais tarde, o Catecismo da Igreja Católica (nn. 1091-1109), na seção dedicada à celebração do Mistério de Cristo, deu amplo espaço à atividade do Espírito Santo⁴³.

A. M. Triacca, introduzindo os Atos da 29ª Semana de Estudos Litúrgicos de Saint-Serge, afirma: “Onde o Espírito Santo dirige o seu sopro, eu não tenho conhecimento (cf. Jo 3,8). Mas eu sei com certeza que ele sopra na liturgia. Segue-se que aproximar-se da liturgia é aproximar-se do Espírito Santo. Porque se a liturgia não é um sinal eficaz da presença e da ação do Espírito, ela não é nada⁴⁴.

Na ação litúrgica, na qual se realiza a atualização sacramental do “Mistério”, existe o Espírito. Com efeito, toda ação litúrgica é *Epiclese* do Espírito, uma epifania do Espírito, sacramento do Espírito⁴⁵. Na liturgia, o Espírito é aquele que faz a Palavra de Deus viva e eficaz, ele o princípio da ação sacramental que dá vida. Na Introdução ao Lecionário podemos encontrar essa afirmação: “Para que a Palavra de Deus realmente produza nos corações aquilo que se escuta com os ouvidos, requer-se a ação do Espírito Santo, por cuja inspiração e ajuda a Palavra de Deus se converte no fundamento da ação litúrgica e em norma e ajuda de toda a vida” (IL n. 9).

A Palavra proclamada na celebração litúrgica não seria “acolhida” pelos fiéis sem a ação do sagrado *Pneuma*: ele é a acolhida da Palavra nos fiéis. Onde

43 Cf. TAMBURINO F. P., *La liturgia fonte di un'autentica spiritualità cristiana*, p.170.

44 TRIACCA A.M., *Preface*, in TRIACCA A. M. e PISTOIA A. (Edd.), *Liturgie spiritualité cultures. Conférences SaintSerge. XXIX Semaine d'Etudes liturgique*. Roma: CLV Edizioni Liturgiche, 1983, p.7.

45 Cf. TRIACCA A.M., *Espírito Santo*, in SARTORE D.; TRIACCA A. M. *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 359-370.

a memória dos eventos salvíficos é renovada e a Igreja se oferece com Cristo ao Pai no Espírito Santo, a presença do Paráclito é incessante, de modo que o “memorial” seja vital e a participação seja frutífera e significativa⁴⁶.

É o Espírito presente e operante que constitui o princípio vivificante da ação litúrgica, de modo que a liturgia celebrada na terra já pertence à ordem das realidades celestes (cf. VD n. 16). O Espírito é aquele que reúne na unidade os convocados, coloca-os em comunhão com Cristo e entre eles – os torna “um só corpo e um só espírito” – os enche de energia para que possam ser testemunhas de Cristo entre os homens. Compreendemos, pois, a íntima conexão entre o que o Espírito realiza na liturgia e a ação santificadora que ele desenvolve e amplia na Igreja e nos fiéis.

A espiritualidade cristã não é uma teoria nem uma doutrina abstrata, mas – como a liturgia – o lugar do Espírito, a experiência do Espírito trazida na vida. A espiritualidade litúrgica é caracterizada pela objetividade por causa do Espírito Santo. Ela (a espiritualidade) deve fazer com que os fiéis compreendam e inculquem que a liturgia é simultaneamente uma profissão de fé na Epiclese do Espírito e na Epiclese vivida na vida dos fiéis e celebrada na ação litúrgica: onde se renova a memória dos eventos salvíficos e se oferece a “*ecclesia*” com o Cristo ao Pai através do Espírito Santo, a presença do Espírito é incessante porque o “memorial” é vital e é realizado e, assim a participação é frutífera e significativa. O Espírito se torna o princípio vital da existência da pessoa redimida: “Todos aqueles que se deixam conduzir pelo Espírito de Deus, são filhos de Deus” (Rm 8, 14). O próprio uso do termo “espiritualidade” ou “espiritual” deve ser redimido de um emprego “fraco”, estabelecido por séculos. Na tradição bíblica, patrística e litúrgica, ela denota a presença e ação do Espírito Santo⁴⁷.

À luz dessas considerações, podemos entender como a espiritualidade litúrgica é a mais efetiva “visibilização” da presença invisível e ação imediata do Espírito Santo. Sem vida litúrgica, a espiritualidade cristã pode correr o risco de se tornar uma simples experiência psicológica ou individualista; sem participação interior na ação litúrgica construída no Espírito Santo, a liturgia é reduzida a um vão ritualismo⁴⁸.

3.4 Dimensão antropológica

A ação litúrgica é um ato do homem todo, que também envolve sua corporeidade. Este aspecto passou por um desenvolvimento extraordinário no período pós-conciliar, favorecendo o aporte das ciências humanas no aprofundamento da experiência religiosa, da linguagem simbólica e da ação ritual. A liturgia é fundamentalmente ato de um corpo. Um corpo social, um grupo de homens e de mulheres. Mas também do próprio corpo; longe de ser uma atividade exclusivamente intelectual, a liturgia diz respeito muito mais globalmente a todo o corpo.

46 Idem.

47 Cf. TAMBURINO F. P., *La liturgia fonte di un'autentica spiritualità liturgica*, 171.

48 Cf. DONGHI A., *Alla tua luce vediamo la luce*, p.39.

A celebração litúrgica é a celebração da salvação, feita, no entanto, por homens que têm sua própria história, sua própria natureza, sua própria língua, que mudam com a variação da cultura e das mentalidades⁴⁹. O desenvolvimento da capacidade simbólica envolve a ritualidade, o sentido sagrado, os gestos e as atitudes do corpo, os sentidos humanos, os elementos do cosmos, espaço, o tempo, a arte. Todo este mundo não é adicionado apenas às ações simbólicas coordenadas no rito; é também a estrutura de apoio da vida espiritual. O nosso órgão para acolher o Espírito, que é o sopro criador de Deus, é todo o nosso ser, corpo e alma... Acima de tudo, o coração é a verdadeira morada do Espírito Santo. É nele que o Espírito atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus (Rm 8,16). É o coração a ouvir, a consentir, a ser impregnado do Espírito, a assimilar o Espírito à medida que assimila a Palavra e dar os frutos espirituais do louvor e da Eucaristia⁵⁰.

Na liturgia, como na vida espiritual, o que se vive não é exclusivamente uma realidade divina, nem uma realidade simplesmente humana: é um evento divino-humano, teantrópico. Se considerarmos o problema antropológico, ainda podemos afirmar que particular relevo assume sobre duplo aspecto da liturgia e da espiritualidade os eventos da existência humana em que o poder da experiência do vivido, da vida real em sua totalidade e em seus estágios são percebidos, dentro dos quais apenas uma autêntica expressão de fé pode emergir. A liturgia ensina a ler o sentido do nascimento e da Morte, a enfrentar a tragicidade da vida, o gemido na experiência da dor, a hora da crise e da tentação, da precariedade e do rápido declínio das alegrias e seguranças terrenas.

A liturgia oferece à vida espiritual a chave para interpretar todas essas experiências humanas, incluindo o pecado e a redenção, e as abre à transcendência e a um significado oculto, mas real e acessível, que habita no Mistério de Cristo. Do ponto de vista antropológico, a pessoa humana é feita de tal maneira que aquilo que é interior o exprime e o realiza não apenas com sua interioridade, mas também com sua corporeidade.

Somos dualidade e unidade, espírito e corpo, e nos realizamos como totalidade. Portanto, a participação na celebração litúrgica ocorre somente com e a partir da totalidade da pessoa: não pode ser reduzida a uma interioridade desencarnada ou a uma exterioridade vazia. A celebração litúrgica envolve toda a pessoa como corporeidade, é, portanto, realizada através do corpo, tem lugar na corporeidade. Não é de admirar que o crente afirme que a celebração litúrgica é um lugar onde se pode experimentar Deus em realidade.

O sentido da vitória Pascal é transferido para o homem através da dimensão festiva. Ele não só trabalha e sofre, mas também ama, canta, dança, reza e celebra. A festa é um traço essencial da singularidade do homem e do crente: nela celebra no mundo o sinal da Páscoa, da salvação, do amor de Deus e da vida como dom preparado e já antecipado em figura "*per speculum in aenigma*."

49 Cf. CAPRIOLI A., *La Sacrosanctum Concilium tra tradizione e progresso*, in AA.VV., (a cura del Centro di Azione Liturgica), *Liturgia fonte e culmine*. Roma: Edizioni Liturgiche, 2004, p. 190.

50 LOUF A., *La vita spirituale*. Qiqajon: Bose, 2001, pp. 12-13; TAMBURINO F. P., *La liturgia fonte di un'autentica spiritualità*, pp. 171-172.

te" (1Cor 13,12).

Uma das críticas mais comuns à oração litúrgica, mesmo reformada pelo Concílio, seria uma antropologia insuficiente. A liturgia – é objetada, está atenta ao evento salvífico realizado em Cristo e à conclusão escatológica de seu reino, esquecendo ou subestimando o "tempo intermediário", o cansaço do caminho e o compromisso pela cidade terrena. A liturgia é reprovada por ser estilizada e estéril, desencarnada e insensível ao desenvolvimento histórico da Igreja, permanecendo distante das lutas e sofrimentos de cada dia, das aspirações e esperanças dos homens contemporâneos. Devemos reconhecer que, apesar do esforço feito na reforma do Missal, do ritual de Bênçãos e de outros livros litúrgicos, talvez não tenha sido possível dar uma resposta completa a todos as instâncias.

É verdade que muitas dificuldades, descarregadas na liturgia, dependem da falta de evangelização e de uma verdadeira introdução ao Mistério de Cristo, que são o pressuposto da celebração sacramental. O problema da linguagem e da antropologia não surge apenas para a liturgia, mas também, por exemplo, para a Sagrada Escritura, a evangelização, a inculturação, etc.

A este respeito, será possível acolher a solução equilibrada proposta por P. Visentin e formulada da seguinte forma: "Em particular, sempre achamos muito útil, se não urgentemente necessário, ajudar também (e especialmente) o homem moderno, a elevar-se ao nível histórico-salvífico, cristológico e eclesiológico, para confrontar-se, com a sua vida, com os problemas do mundo de hoje, com a palavra de Deus e com a fonte capaz de transformar e santificar toda realidade. Desse ponto de vista, muitos textos eucológicos clássicos apresentam modelos inatingíveis, dos quais sempre há algo para aprender sobre estilo e conteúdo"⁵¹.

À guisa de conclusão

Sendo a liturgia a verdadeira espiritualidade da Igreja, esta deve refletir-se na celebração juntamente com tudo aquilo que a vida de cada dia nos oferece. A cotidianidade não pode ser desprezada na ação litúrgico-sacramental, mas valorizada e celebrada. A celebração litúrgica não é um momento isolado a partir do qual nos destacamos quando ela termina. Toda a existência deve ser vivificada mediante a mesma celebração, começando da própria vida espiritual, que será sempre marcada pela presença de Deus, por meio da celebração litúrgica, e não pode existir dicotomia entre o celebrar e o viver. Assim alcançamos um nível em que a liturgia se torna forma de vida cristã e *fons et culmen vitae ecclesiae* (SC 10).

A espiritualidade cristã relaciona-se com a liturgia como fonte de vitalidade. É da liturgia que surge o conhecimento essencial da vida divina doada aos

51 Cf. VISENTIN P., *Linee di spiritualità cristiana nell'eucologia del Messale Romano*, p. 449.

fiéis⁵². Ninguém, hoje, pode questionar seriamente essa afirmação do Concílio Vaticano II. As celebrações do Povo de Deus são o lugar de autêntica experiência do Espírito e de verdadeira oração, que pode oferecer um estilo de vida cristã.

Abreviaturas e siglas

CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CV II	Concílio Vaticano II
DD	<i>Desiderio Desideravi</i>
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>

Referências

AUGÉ M., *Spiritualità liturgica*. "Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio". Cinisello Balsamo, San Paolo.

BENTO XVI, *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CANTALAMESSA R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*. Roma: Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Sectio Historica 33, 1972, pp. 40-41.

CAPRIOLI A., *La Sacrosanctum Concilium tra tradizione e progresso*, in AA.VV., (a cura del Centro di Azione Liturgica), *Liturgia fonte e culmine*. Roma: Edizioni Liturgiche, 2004.

CASTELLANO CERVERA J., *Liturgia e spiritualità: un binomio e un problema*, in RPL 30 (1992).

CASTELLANO CERVERA J., *La liturgia: pedagogia ecclesiale della santità cristiana*, in AA.VV., (a cura do Centro Azione Liturgica), *Liturgia e santità*, Roma: Edizioni Liturgiche, 2005.

DONGHI A., *Alla tua luce vediamo la luce*. L'esperienza spirituale cristiana vive nel mistero della celebrazione liturgica. Roma: LEV 2008.

FALSINI R., *Fondamento biblico del linguaggio liturgico*, Milano: OR, 1991.

FANTINI N., *Pregare e meditare nella liturgia*. Spunti di riflessione intorno a un problema, in RL 77 (1990).

GUARDINI R., *Il testamento di Gesù. Pensieri sulla S. Messa*. Milano: Vita e Pensiero, 1950.

GUARDINI R., *L'esistenza del cristianesimo*. Brescia: Morcelliana, 1959.

52 Cf. A.M. TRIACCA, "Préface", in AA.VV., *Liturgie, spiritualité, cultures*. Roma: 1983, p.9.

- LANG O., *Spiritualità liturgica*. Questioni e problemi scelti di spiritualità liturgica (Manoscritto), Einsiedeln 1982.
- LOUF A., *La vita spirituale*. Qiqajon: Bose, 2001.
- MARSILI S., *Liturgia-Vita della Chiesa*, in «Sacra Doctrina», 7/28 (1962).
- MOIOLI G., *Liturgia e vita spirituale*, in «Rivista Liturgica», 61 (1974) n. 3, p. 330.
- MOIOLO G., *Liturgia e vita spirituale*, in «Rivista Liturgica», 3 (1974), p.326.
- NEUNHEUSER B., *Espiritualidade litúrgica*, in TRIACCA A.M. (Ed.), *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004, 370-388, 382.
- NOVELLA G., *Integrazione tra liturgia e spiritualità: problemi e proposte*, in «Credere oggi», n. 98, fasc. n.2 (1997), 77;
- PAPA FRANCISCO. Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* sobre a formação litúrgica do povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2022.
- TAMBURINO F. P., *La Liturgia fonte di un'autentica spiritualità cristiana*, in Centro di Azione Liturgica (a cura di), *Liturgia fonte e culmine*. A 40 anni dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia. Roma: Edizione Liturgiche, 2004, pp. 159-174.
- TAMBURINO F.P., *La nostra Pasqua è Cristo*, in AA.VV., *La Veglia pasquale*, madre di tutte le veglie, centro dell'anno liturgico, Napoli, 1991.
- TRIACCA A.M., *Per una definizione di "spiritualità liturgica" dell'ambito liturgico*, in «Notitiae» 272, 25 (1989).
- TRIACCA A.M., «Préface», in Triacca A. M. e Pistoia A. (Edd.), *Liturgie spiritualité cultures*. Conférences Saint Serge. XXIX Semaine d'Etudes liturgiques. Roma: CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1983.
- TRIACCA A.M., *Espírito Santo*, in SARTORE D.; TRIACCA A. M. *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 359-370.
- VAGAGGINI C. – MARSILI S., *Costituzione sulla sacra liturgia*. Testo latino e italiano. (Presentazione: C. Vagaggini). Torino-Leuman: LDC, 1964.
- VISENTIN P., *Mistero pasquale e teologia dei sacramenti nell'insegnamento del Vaticano II*, in VISENTIN P., *Culmen et fons. Raccolta di studi di liturgia e spiritualità*, Padova: EMP, 1987. Vol. II.
- VISENTIN P. – SARTORE D., *Eucaristia*. In VISENTIN P., *Culmen et fons. Raccolta di studi di liturgia e spiritualità*, Padova: EMP, 1987. Vol. II.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p143/2022

O laicado e a Igreja pós-conciliar

Patrícia Mara Rodrigues Silva ¹

Resumo: Neste ensaio, pretendemos discutir a situação atual do laicado em face da missão da Igreja. Em um primeiro momento, foi dada atenção ao uso da palavra “leigo” para, em seguida, apontar como o Concílio Vaticano II oferece a abertura para se pensar e realizar a integração e o diálogo entre o edifício da Igreja Católica e o mundo secular através dos seus membros. Esse passo, portanto, é essencial para se desenvolver, com mais segurança, o discurso sobre a unidade da Igreja, para, enfim, mostrar como ela pode contribuir para a unidade da família humana e sua busca comum pela justiça e realização.

Palavras-chave: ética; leigos; secularismo; Deus; Cristo; Espírito;

Abstract: This paper intends to bring out a discussion about the current situation of the laicity with regard to the Church's mission. Firstly, our attention was given to the use of the concept “lay people”, then, to point out how the Second Vatican Council offers an openness to think the integration and the dialogue between the edifice of the Catholic Church and the secular world through its members. This step, therefore, seems essential to the development of a strongest discourse about the unity of the Church, and also, to clarify how the Church can contribute to think a unity of the human family and its common search for justice and fulfilment.

Keywords: ethics; lay people; secularism; God; Christ; Spirit;

1. Doutoranda em Teologia Sistemática e mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE/CAPES. patriciamarars@gmail.com

Introdução

No discurso de abertura do Concílio em 1962, *Gaudet Mater Ecclesia (GME)*, nota-se o desejo do Papa João XXIII em apresentar a Igreja como uma serva de Deus no mundo, para restabelecer sua missão salvífica de unificação da família humana. É possível reestabelecer, porque a Igreja, na modernidade, livre do poder civil, reencontraria o seu poder místico e espiritual. O que não significa que ela esteja separada do mundo, pelo contrário, o Concílio, continuado por Paulo VI, ressalta o caráter espiritual da Igreja, mas, simultaneamente, toda sua natureza secular.

Não vamos discutir aqui se os chamados fiéis leigos deveriam ter poder institucional na ordem da Igreja ou não, vamos nos preocupar com a discussão teológica e ética que existe por trás de um laicado e suas ações, dando ênfase à missão cristã. Ou seja, apesar de trazer uma discussão profundamente filosófica e antropológica, o foco deste artigo será a investigação sobre o papel de todo fiel cristão na missão da Igreja de Cristo. Essa problemática será analisada através da seguinte questão: O que significa ser um fiel cristão e colaborar para a missão de sua Igreja?

O uso da palavra

Antes de entrarmos no conteúdo de nossa análise, é válido esclarecer o uso que estamos fazendo dos conceitos de *laicado*, *laico* e *leigo*. De acordo com o Dicionário Etimológico da língua portuguesa, a palavra leigo vem do latim *laicu*, e do grego *laikós*, que significa 'do povo', ou aquele que vive no mundo ou é próprio do mundo secular, por oposição a eclesiástico (CUNHA, 2010). O dicionário Aurélio faz uma definição mais específica, o verbete "leigo" se opõe ao que não é clérigo, mas se caracteriza por ser o que pertence ao povo cristão como tal e não à hierarquia eclesiástica. São encontrados, também, outros sentidos como, "que é estranho ou alheio a um assunto; desconhecedor" (FERREIRA, 1988). Enfim, vejamos o que nos diz o Dicionário de Direito Canônico sobre os leigos: "são os fiéis cristãos que não receberam o sacramento da ordem; o seu estatuto fundamental, portanto, é o dos fiéis cristãos, com especial responsabilidade nos deveres e direitos que os clérigos, por diversas razões, não podem exercer diretamente..." (SALVADOR e EMBIL, 1993 p. 442)

Desse fato, ressalta-se a necessidade de atenção ao uso dessa concepção, que, devido a esses vários sentidos da palavra, também estará presente ao longo do presente texto de modos ligeiramente diversos. Será encontrado em um *sentido amplo*, quando utilizamos o termo predicativo "*laico*", para se referir à qualidade do mundo "secular" - muitas vezes para falar de valores para além da religiosidade cristã. E em um *sentido estrito* eclesiológico, presente nos documentos da Igreja aqui referidos, para se falar dos sujeitos "leigos" reconhecidos no Código de Direito Canônico como *fiéis cristãos batizados* que não fazem parte de uma ordem religiosa, mas são membros da Igreja. Observa-se que o segundo termo está contido no primeiro, pois o *leigo* é aquele fiel próprio do *mundo*

laico, no entanto, possui a especificidade de ser um membro batizado da Igreja Católica Apostólica Romana. Por esse motivo, visto que a presente reflexão tem por objetivo uma amplitude ecumênica, o leitor observa que já no título do artigo optamos pelo termo *laicado* como sujeito da oração. Escolha realizada com o objetivo de desenvolver a análise de maneira a englobar, de modo mais claro e amplo possível, toda a família humana.

O Concílio Vaticano II como ponto de partida

Nos nossos dias, a Igreja do Concílio Vaticano II, numa renovada efusão do Espírito de Pentecostes, amadureceu uma consciência mais viva da sua natureza missionária e ouviu de novo a voz do seu Senhor que a envia ao mundo como 'sacramento universal de salvação' (João Paulo II, CL, n.2).

O Teólogo Italiano Giacomo Martina (1971) explicita que com o desenvolvimento do Estado moderno entre os séculos XVIII e XIX a Igreja perdeu sua influência direta no mundo civil, assim como suas imunidades e foro eclesiástico. Neste novo cenário "a Igreja se apresenta não tanto como titular de direitos, mas como alguém pronta a servir" (MARTINA, 1971, p.884). Daqui resulta evidente a exigência de uma reelaboração completa do Código de Direito Canônico, focado, a partir de então, no valor histórico da instituição. Essa nova perspectiva prega a pobreza como "o meio mais eficaz para restabelecer o prestígio da autoridade, a concepção orgânica da Igreja, 'na qual todos os fiéis, clero e povo, representam e formam uma belíssima unidade de que falou Cristo'" (MARTINA, 1971, p.885).

Ou seja, apesar de toda a perda, Martina vê com bons olhos toda essa mudança, e suas análises se encontram em conformidade com as ideias que o Papa João XXIII deixou claro no discurso de abertura do Concílio Vaticano II no dia 18 de outubro de 1962. João XXIII não ignora os graves problemas do mundo moderno. Todavia, o Santo Padre não deixa de ver as vantagens desse novo lugar que a Igreja começa a ocupar na modernidade.

Segundo Joao XXIII,

a Igreja, hoje finalmente livre de tantos obstáculos de natureza profana, como acontecia no passado, pode desta Basílica Vaticana, como de um segundo Cenáculo Apostólico, fazer sentir por vosso meio a sua voz, cheia de majestade e de grandeza (GME, p.25).

Com efeito, a Igreja independente do mundo civil pode dedicar-se, finalmente, à sua missão principal, firmada pelo Concílio como sendo pura e simplesmente *a defesa e a difusão da doutrina*. Sobre este ponto, as palavras do Papa são claras, "o que mais importa ao Concílio Ecumênico é o seguinte: que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz" (GME, p.26).

Por conseguinte, toda essa mudança de estado demanda uma mudança de

rota. É necessária uma nova forma de ação evangelizadora, que se faz em respeito e pela integralidade de toda a família humana. Assim, a Igreja, como uma boa mãe “goza de paz suave, bem convicta de estar intimamente unida com aquela oração; e muito se alegra depois, quando vê que essa invocação estende a sua eficácia, com frutos salutareis, mesmo àqueles que estão fora do seu seio” (GME, p30). É deste modo que o Papa firma, para a Igreja e seu magistério, o dever de empenhar-se para realizar uma serena unidade da família humana através do serviço e não do poder.

Com o intuito de reconhecer e explicitar a importância do apostolado dos leigos para essa nova rota da Igreja, o Concílio Vaticano II elaborou um Decreto intitulado *Apostolicam Actuositatem*, sobre o apostolado dos leigos. Destaca-se, no decreto, a missão da Igreja de “tornar todos os homens participantes da redenção salvadora” (AA, n.2). E, para essa missão, o papel próprio do leigo é essencial, pois “sendo próprio do estado dos leigos viver no meio do mundo e das ocupações seculares, eles são chamados por Deus para, cheios de fervor cristão, exercerem como fermento o seu apostolado no meio do mundo” (AA, n.2). São múltiplos e particulares os dons concedidos e distribuídos entre os leigos pelo Espírito Santo, pois a graça de Deus também não é uniforme. Segundo o decreto:

O Espírito Santo - que opera a santificação do Povo de Deus por meio do ministério e dos sacramentos - concede também aos fiéis, para exercerem este apostolado, dons particulares (cfr. 1 Cor. 12, 7), «distribuindo-os por cada um conforme lhe apraz» (1Cor. 12, 11), a fim de que «cada um ponha ao serviço dos outros a graça que recebeu» e todos actuem, «como bons administradores da multiforme graça de Deus» (1 Ped. 4, 10), para a edificação, no amor, do corpo todo (cfr. Ef. 4, 1) (AA, n.3).

Portanto, a atuação apostólica do fiel deve ser reconhecida para que se realize tanto na Igreja, quanto no mundo. É com boa vontade do magistério que esses apelos devem ser atendidos.

A recepção destes carismas, mesmo dos mais simples, confere a cada um dos fiéis o direito e o dever de os actuar na Igreja e no mundo, para bem dos homens e edificação da Igreja, na liberdade do Espírito Santo, que “sopra onde quer” (Jo. 3,8) e, simultaneamente, em comunhão com os outros irmãos em Cristo, sobretudo com os próprios pastores; a estes compete julgar da sua autenticidade e exercício ordenado, não de modo a apagarem o Espírito, mas para que tudo apreciem e retenham o que é bom (cfr. 1 Tess. 5, 12.19.21) (AA, n.3).

Uma vez que a missão da Igreja é feita tanto na ordem espiritual, quanto temporal, o apostolado do leigo é aquele que se faz no mundo, para evangelização e santificação do mesmo.

Isto realiza-se sobretudo por meio do ministério da palavra e dos sacramentos, especialmente confiado ao clero, no qual também os leigos têm grande papel a desempenhar, para se tornarem «cooperadores da verda-

de» (3 Jo. 8). É sobretudo nesta ordem que o apostolado dos leigos e o ministério pastoral se completam mutuamente (AA, n.6).

O Concílio tem como prioridade a ação social dos cristãos. Toda a Igreja deve se direcionar à edificação da ordem temporal em direção a Deus, por Cristo. É desejo de Deus que haja harmonia, aperfeiçoamento e edificação da ordem temporal. Contudo, no decurso da história, houve abusos e corrupção dos costumes e das instituições. Os leigos, para tanto, devem assumir a responsabilidade e o encargo próprio de ação no mundo. Essa ação deve ser movida pela caridade cristã.

Com efeito, assumindo a natureza humana, Ele uniu a si como família, por uma certa solidariedade sobrenatural, todos os homens e fez da caridade o sinal dos seus discípulos, com estas palavras: “nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (Jo 13, 35) (AA, n.8).

Enfim, toda a atividade apostólica da Igreja deve ser feita através da força da caridade. Assim, “por meio desta cooperação dinâmica e prudente, de grande importância nas actividades temporais, dão os leigos testemunho de Cristo, Salvador do mundo, e da unidade da família humana” (AA, n.27). Destarte, além do reconhecimento dos direitos dos leigos de exercerem o apostolado, o decreto faz uma abertura ecumênica ao defender a “colaboração com outros cristãos não católicos, pelo dever comum do testemunho cristão e comum patrimônio evangélico” (AA, n.27); e ainda, a “cooperação com não-cristãos pelos valores humanos comuns” (AA, n.27);

A Igreja como um só povo

Impulsionado por essa força do Concílio, João Paulo II, após o Sínodo dos Bispos sobre os leigos realizado em 1987, ressalta:

Como dizia Paulo VI, a Igreja “tem uma autêntica dimensão secular, inerente à sua íntima natureza e missão, cuja raiz mergulha no mistério do Verbo encarnado e que se concretiza de formas diversas para os seus membros (...)”. A condição eclesial dos fiéis leigos é radicalmente definida pela sua novidade cristã e caracterizada pela sua índole secular (CL, n.15).

Através da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici*, o Papa João Paulo II apresenta propostas teológicas, doutrinárias e pastorais. O documento é um convite à participação mais ativa do fiel leigo na vida da Igreja, pois, “em virtude da comum dignidade baptismal, o fiel leigo é corresponsável, juntamente com os ministros ordenados e com os religiosos e as religiosas, da missão da Igreja” (CL, n.15). Contudo, não podemos dizer que este é um problema resolvido, e que tal participação e corresponsabilidade é vista nos dias de hoje. A própria concepção *leigo* carrega uma discriminação pela sua contraposição com o clero. Segundo Maria Clara Bingemer, “essa definição de leigo estrutura a Igre-

ja, segundo a concepção conciliar, quanto a sua composição e formação, com base numa dicotomia e contraposição centrais: a contraposição clero X laicato, à qual se alia outra: a contraposição religiosos X não religiosos” (Bingemer, 2006, p.118). É esse problema, contudo, que a definição da Igreja como “povo de Deus” tenta superar. A autora destaca que “a condição cristã comum de membro do Povo de Deus é anterior, – teológica e cronologicamente, – à diversidade de funções, carismas e ministérios” (BINGEMER, 2006, p.117).

Ou seja, para Bingemer, a utilização do termo “leigo” não é o mais adequado, pois mascara todas as diferentes formas de vocação que essas pessoas são capazes de exercer.

Esse número majoritário de cristãos que há tantos anos são considerados e tratados como cidadãos de segunda categoria dentro da Igreja, mas que permanecem com grande sede espiritual e imenso desejo de santidade, encontram-se insatisfeitos e perdidos, em busca de um caminho que lhes seja possibilitado a fim de viverem plenamente sua vocação e missão (BINGEMER, 2016, p.122).

A unidade da Igreja é, portanto, multiforme e plural. A Igreja de Cristo, segundo a *Lumen Gentium* (LM), é o povo messiânico que tem por cabeça Cristo. “E condição deste povo a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo. A sua lei é o novo mandamento, o de amar assim como o próprio Cristo nos amou (cfr. Jo. 13,34)” (LG, n.9).

Diálogo na diferença

Enfim, impulsionada pelo novo contexto social e histórico, a Igreja começa a pensar uma nova forma de evangelização, agora, com maior participação dos chamados *fiéis leigos*. É nesse sentido que uma Igreja sinodal caminha, agora, no século XXI com Papa Francisco, que “preconiza um cristianismo do encontro cuja porta de entrada não é uma doutrina moral, mas a expressão de uma misericórdia que abre novos caminhos;” (XERRI, 2020, p.56). Esse encontro, contudo, não deve ser considerado apenas em relação aos membros da Igreja ou a outros cristãos. A bondade, a caridade e o amor são carismas de toda a variedade de crenças e culturas, mesmo aquelas fechadas em uma perspectiva secular e completamente laica.

O exercício cristão não funciona em um mecanismo fechado e engessado. Os cristãos não deveriam se ocupar em aplicar leis morais ou civis, mas em colaborar com Deus para o bem comum. Como expõe Jose Castillo em sua obra “A ética de Cristo”, o Evangelho impulsionou um processo de renovação da moral que é válido até hoje. É a boa notícia de que antes das obrigações “religiosas”, estão obrigações “éticas” que garantem a plena realização humana, pois “*justamente na realização do humano é que podemos encontrar o Deus que se humanizou no homem de Jesus de Nazaré*” (CASTILLO, 2010, p.60).

Por isso, segundo a filósofa espanhola Adela Cortina (1991), é preciso

fomentar um diálogo entre a ética laica e a moral religiosa. Para a autora, a separação radical dessas duas instâncias não faz sentido, uma vez que não existe uma ética totalmente limpa de religiosidade, nem uma moral religiosa que se faça fora do mundo e da história. Isto é, ambas estão contaminadas de semelhantes experiências da concretude, pois não estão separadas em mundos opostos, portanto, é urgente que se coloquem em diálogo. É preciso, para tanto, abandonar o artigo definido e singular, que faz com que *a moral crente* seja uma e bem determinada, assim como *a ética laica*, pois não há nem apenas uma forma de vida cristã, tão menos apenas uma laica.

Em outras palavras, fé e razão estão sempre contaminadas de história e experiências concretas e não é possível desenhar quadros concretos de virtudes, normas e organizações a partir de uma “fé pura” ou de uma “razão pura”. Segundo a autora, é preciso acabar com essa inércia do artigo definido singular para ser possível entender que existe comunhão, em muitos aspectos, de “um bom número de ‘éticas laicas’” com “várias formas de morais crentes”.

No último século, o ocidente vem lutando para reconhecer a razão humana como histórica e experiencial. É por isso que é preciso reconhecer a impossibilidade de “limpar” a razão de todo elemento religioso, uma vez que as experiências religiosas formam grande parte desse solo histórico. Ou seja, segundo Cortina, há abstrações laicistas e fideístas que concordam no mesmo empenho equivocado de retirar as raízes históricas da razão e da fé “ao contrapor uma razão sem contaminação religiosa a uma fé igualmente limpa de contaminação racional”. Contra essa tendência, “é mister reconhecer essa mútua fecundidade de razão e fé em virtude de que - como dissemos - formas de éticas laicas coincidem em conclusões e em um bom número de premissas com propostas de moral crente” (CORTINA, 1991, p.535).

Propomos, portanto, que para uma melhor compreensão do que seja a Igreja hoje, faz-se exigente um maior rigor de linguagem que possibilite desenvolver com mais segurança um discurso sobre e a Igreja como povo de Deus para, assim, realizar de modo mais efetivo a proposta sinodal de Francisco. Isto é, é mister destacar algumas especificidades para não cairmos em uma falsa neutralidade. Enfim, existe, no mundo globalizado, uma comunidade civil, laica, cada vez mais independente de uma instituição religiosa, que carrega em si o objetivo, inclusive, de abrigar e atender diversas religiões. Diante disso, podemos considerar que estamos falando de duas formas de comunidade, não excludentes, uma civil (laica e secular) em que todo cidadão está inserido, e uma outra, que é a comunidade de fé, ou eclesial (espiritual). Não há necessidade de confundi-las, tampouco separá-las como se fossem opostas. A Igreja de Cristo e o mundo laico vivem juntos no cruzamento da vida concreta de todos seus membros em uma profunda relação. Não são mundos paralelos, são ordens diferentes que se cruzam na vida de cada membro, é justamente esse vínculo que possibilita um constante diálogo. Contudo, haverá cooperação somente quando, realmente, como dizem, possuírem os mesmos fins: a justiça e a realização humana.

Considerações finais

Retoma-se, agora, a pergunta das primeiras páginas: O que significa ser um fiel cristão e colaborar para a missão de sua Igreja? Segundo João XXIII, não se pode esquecer que as novas condições político-sociais trouxeram a vantagem de retirar vários obstáculos políticos para a ação e missão da Igreja, que existiam no passado devido à "intromissão indevida das autoridades civis". Isto é, a Igreja Católica, independente dos poderes diretos do mundo civil, finalmente poderá dedicar-se totalmente à sua missão principal de serviço. Com o Concílio, a Igreja é chamada para uma mudança de rota. Neste ponto ele apresenta uma abertura inaugural de novos caminhos para o apostolado católico, que "por meio dos seus filhos, estende a toda parte a plenitude da caridade cristã" (JOÃO XXIII, 1997, p. 29). Ou seja, é a caridade e não o julgamento que deve ser a lei a ser seguida pelos cristãos.

Por meio deste ensaio fizemos um panorama sobre a situação atual da Igreja em sua relação, ou vínculo, com o "mundo" secular. De início, vimos como os diferentes usos da palavra "leigo" são importantes para uma melhor compreensão do tema, mas identificamos um problema quando essa palavra se aplica aos membros da Igreja. Também vimos que o Concílio Vaticano II oferece abertura para se pensar e realizar uma verdadeira integração e diálogo entre o edifício da Igreja Católica e as instituições civis do mundo secular, justamente, através da particularidade de seus membros ainda chamados "leigos". Isto é, há muito trabalho pela frente, pois ainda se configura um paralelismo entre "laico" e "eclesial" que dificulta enxergar o "cruzamento" dessas diferentes ordens em todos os membros da Igreja. Mas o primeiro passo foi dado pelo último Concílio, e hoje, com Francisco e uma Igreja Sinodal, nos é oferecido um grande impulso para continuarmos a desenvolver essa caminhada.

Abreviações

AA - *Apostolicam Actuositatem*

CL - *Chritifideles laici*

GME - *Gaudet Mater Ecclesia*

LG - *Lumen Gentium*

Bibliografia

BINGEMER, M. C. A Eucaristia e a Ministerialidade Laical. *Encontros Teológicos*, 44(2), 2006, p. 115–135.

CASTILLO, José M. *A Ética de Cristo*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CONCÍLIO VATICANO II. *O apostolado dos leigos*: decreto *Apostolicam Actuositatem*. Petrópolis: Vozes, 1966. (Documentos Pontifícios; 161).

CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa, Rio de Janeiro: Lexicon, 2010

CORTINA, Adela. Moral creyente y Ética laica: implicaciones y “desmarques”. *Sal Terrae*, 79, n.7/8, p.531-540, 1991.

SALVADOR e EMBIL. Dicionário de direito canônico. São Paulo: Loyola, 1993.

FERREIRA, Aurélio B. Dicionário Aurelio básico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

JOÃO PAULO II, Papa. Exortação apostólica pós-sinodal *Chritifideles laici* de sua santidade o papa João Paulo II sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. São Paulo: Paulinas, 1989.

MARTINA, Giacomo. A Influência do liberalismo e do socialismo para uma melhor autocompreensão da igreja. *Concilium*, n. 7, p.883-889, 1971.

XERRI, Jean-Guilhem. *Para que serve um cristão?* São Paulo: Loyola, 2020. (Cap. II - Para um mundo novo, uma nova evangelização, p. 41-56; Cap. III – Viver um humanismo a serviço da vida, p. 61-83).

DOI: 10.20911/21799024v13n2p152/2022

Da Sagrada Escritura às primeiras antropologias: o ser humano em Irineu e Orígenes

José Célio dos Santos ¹

O mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente (Gaudium et Spes, n. 22).

Resumo: O objetivo deste artigo é a) mostrar que a antropologia cristã na sua raiz bíblica e nas suas primeiras elaborações teológicas compreende o ser humano como uma totalidade corpo-alma, e b) ao mesmo tempo que ela fez frente às cosmovisões da cultura helênica e gnóstica, ela também se enriqueceu através do diálogo estabelecido com tais cosmovisões. Faremos uma pesquisa bibliográfica apresentando 1) as raízes bíblicas para uma compreensão do ser humano, destacando os conceitos *nefesh* e *pneuma* como suas dimensões constitutivas e 2) investigaremos como esta visão bíblica do ser humano se impõe como imperativo nas primeiras articulações teológicas e de escolas diferentes representadas por Irineu de Lyon e Orígenes.

Palavras-chave: Alma. Corpo. Espírito. Gnosticismo. Filosofia

Abstract: This article aims to a) shows that christian anthropology both in its biblical roots and in its first theological elaborations understands the human being as a body-soul totality, and b) that at the same time christian anthropology opposes the Hellenic and Gnostic cosmovisions it is also enriched through a dialogue. We will do a bibliografic search presenting 1) the biblical roots for an understanding of the human being, highlighting the concepts of *nefesh* and

1 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE. Bolsista FAPEMIG. E-mail: celio1540@gmail.com

pneuma as its constitutive dimensions and, 2) we will investigate how this biblical vision of the human being imposes itself as a categorical imperative in the first theological articulations in two different schools of thought represented by Irenaeus and Origen.

Introdução

Quem dizem os homens que eu sou? A pergunta que os evangelhos sinóticos (Mc 8,27-38; Mt 16,13-20; Lc 9,18-22) tentam responder e, de alguma forma, também o quarto evangelho, é o ponto de partida da teologia cristã. Esta é uma nova teologia pois tudo é compreendido em Cristo e por Cristo. Os evangelhos, cada qual segundo a sua perspectiva, oferecem elementos que ajudam as comunidades cristãs na elaboração de uma resposta que não é apenas conceitual, mas também existencial e confessional. Na questão da verdade sobre Jesus Cristo aparece também, enquanto relação, a questão sobre o ser humano, seu princípio e seu fundamento. Daí que as primeiras controvérsias cristológicas são, ao mesmo tempo, questões sobre a identidade de Jesus, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, e um discurso sobre o ser humano, pois antes de afirmar o que é o Logos de Deus, há um esforço de dizer o que o Logos se fez: carne.

A antropologia cristã assume a vida humana e o mundo como realidades de fato e não como aparência. A religião cristã é essencialmente religião da carne. Tudo é lido e compreendido à luz da encarnação do Logos de Deus. Dizer que o Verbo se fez carne é dizer que Deus assumiu verdadeiramente um mundo real, concreto e autêntico, apesar do seu caráter limitado e transitório. É na relação com Deus que tudo ganha um sentido e se descobre em um horizonte de superação, soteriologia, e de realização, escatologia. Por isso, toda teologia cristã lida com a questão soteriológica e escatológica. Dito isso, queremos situar o surgimento da visão cristã do ser humano diante do contexto nascente da teologia cristã.

Os primeiros pensadores cristãos tiveram de discutir a questão cristológica e, portanto, também antropológica. Queremos dar atenção ao confronto da visão cristã do ser humano com as do helenismo e da gnose no contexto dos séculos II e III da era cristã, quando o cristianismo teve de ensaiar a sua doutrina do Cristo e do ser humano. Para isso, elegemos Irenéu de Lyon e Orígenes. O primeiro, por estar situado entre os últimos padres apostólicos e o surgimento dos padres apologistas. O segundo, por ser exegeta e um dos primeiros apologistas, está associado à escola de Alexandria cujo pensamento muito se aproxima da filosofia platônica e da gnose.

Neste exercício, pretendemos: a) mostrar que a antropologia cristã na sua raiz bíblica e nas suas primeiras elaborações teológicas compreende o ser humano como uma totalidade corpo-alma, e b) ao mesmo tempo que ela fez frente às cosmovisões da cultura helênica e gnóstica ela também se enriqueceu através do diálogo estabelecido com essas cosmovisões. Faremos uma pesquisa biblio-

gráfica apresentando: 1) as raízes bíblicas da compreensão do ser humano, destacando os conceitos *nefesh* e *pneuma* como suas dimensões constitutivas e 2) investigaremos como esta visão bíblica do ser humano se impõe como imperativo nas primeiras articulações teológicas e de escolas diferentes representadas por Irineu de Lyon e Orígenes.

1. O ser humano nas Sagradas Escrituras

Quem é o ser humano? O ser humano é sujeito e objeto de sua própria pergunta. Ele busca vários horizontes e pontos de vista para se compreender melhor. No entanto, enquanto reflexão sobre si mesmo, ele é um ser em fuga, que não se deixa apanhar no seu esforço de se determinar. A pergunta antropológica remonta à origem do próprio ser humano e está presente em todas as comunidades humanas. As ciências humanas e da natureza avançam por todos os lados tentando dizer o que é o ser humano. Embora tais ciências não tenham um discurso do todo que é o ser humano, elas o cercam a partir de suas dimensões constitutivas tais como cérebro e mente. Na teologia cristã essas categorias foram desenvolvidas como corpo e alma.

A aposta de todas as antropologias foi a de investigar o ser humano na relação das suas componentes. Algumas delas vão além dos aspectos físicos e psíquicos, considerando também a linguagem, a cultura e sua relação com todos os entes que compartilham do mesmo mundo.² A tentativa de cada antropologia de dizer o que é o ser humano pode contribuir para adentrar ainda mais no coração e na alma deste que, como o seu criador, é um mistério. No entanto, é importante ponderar e discernir cada postulado que determine uma visão do ser humano, dado que sua dignidade e destino estão em jogo.

O ser humano continua a ser dito de diversas formas. A teologia não se limitou nem se fechou em uma definição dogmática para a questão antropológica. No entanto, ela reconhece nos textos sagrados uma revelação não só de Deus, mas também do ser humano. Por isso, revisitar as Sagradas Escrituras, destacando o que o ser humano compreende de si mesmo na relação com Deus e com a história, pode contribuir com os novos contextos e interlocutores.

Há uma visão bíblica do ser humano que só pode ser compreendida no contexto de um todo das escrituras. Daí que não se pode pensar uma doutrina do ser humano simplesmente a partir de um fragmento textual. Conscientes dessa não redução conceitual do ser humano, queremos, em um primeiro momento, destacar os sentidos que os textos sagrados utilizam para dizer o humano através dos conceitos-chaves *nefesh* e *pneuma*.

1.1 *Nefesh* para dizer o ente vivente

Nas Sagradas Escrituras o ser humano é pensado como uma unidade. A opção dos autores sagrados de usar um termo ou outro para se referir ao ser

2 Para um aprofundamento sobre novas antropologias sobretudo na ênfase do corpo, ver o Dossiê de Perspectiva Teológica, *Corpo e teologia*, v. 46, n. 129, Mai/Ago. 2014.

humano, mesmo sabendo que esses termos se referem a um dos seus aspectos ou dimensões, não significa um reducionismo nem um dualismo. Portanto, insistimos na atenção que se deve ter no conjunto da verdade postulada sobre o ser humano, pois, em muitos casos, ele pode ser afirmado em suas partes: como corpo, alma e espírito.

Uma das palavras hebraicas para se referir ao ser humano é *nefesh*. A tradução das Sagradas Escrituras para o grego tomou o termo como *alma*. Mas a ideia de alma não corresponde precisamente à ideia de *nefesh* hebraica. Muito do sentido de *nefesh* se perdeu com a tradução pois prevaleceu o sentido de alma da filosofia grega, sobretudo a perspectiva platônica, para a qual a alma é um princípio puramente espiritual, distinto do corpo, e imortal. Da influência da alma, segundo Aristóteles, prevaleceu a ideia da alma como forma unida ao corpo, conferindo à unidade um sujeito do pensamento. Porém, em Aristóteles não há a ideia de preexistência da alma nem de sua imortalidade. No Antigo Testamento o termo grego de alma, *psyché*, aparece apenas no livro da Sabedoria (Sb 3,1; 8,19), para falar da imortalidade da sabedoria enquanto vida durável da *psyché*. Mas os exegetas afirmam que “o autor foi influenciado pela filosofia grega, mas não se familiarizou com a complexidade do conceito grego” (MCKENZIE, John L. 1983, p. 29). A tradição neotestamentária adotará o termo *psyché*, mas no sentido veterotestamentário. Ou seja, não se refere a alma segundo o conceito da filosofia grega.

A *nefesh*, de modo geral, remete à vida do ser humano. Ela não se confunde com a carne nem é sua negação. As experiências da carne, dor, sofrimento, prazer, também são da *nefesh* (Sl 42, 5-7). Ela, ao contrário do conceito de alma platônica, experimenta a morte e não sobrevive pois não se trata de um ente espiritual e subsistente em si. A *nefesh* é resultado do sopro do Criador, o sopro de vida (Gn 2,7), mas não se confunde com o sopro em si. Exegetas se perguntam se a *nefesh* de Gn 2,7, que vem diretamente do Criador, é algo exclusivamente do ser humano. Outros textos da mesma tradição bíblica indicam que os animais também recebem a *nefesh* (Gn 1,30). O termo se aproxima do sentido de vida, “mas pensar que *nefesh* signifique vida é tão errôneo, como pensar que signifique alma. Quando a vida de alguém está em perigo, é a *nefesh* que sobrevive e é poupada” (MCKENZIE, p 28). A *nefesh* que aparece como vida, desejo (Dt 21,14); que sente, ama (Gn 34, 3), odeia ((2Sm 5,8; Is 1,14); que se arrisca, dá-se, entrega-se; e que pode ser revigorada, reanimada (Ex 23,12; 1Rs 17,21; Sl 19,8), pode ser compreendida, grosso modo, como uma totalidade, como o “eu” ou como “sujeito de processos mentais e volitivos” (MCKENZIE, 28). Em síntese, *nefesh* não se refere à alma humana, mas à totalidade do ser humano, ao “eu” enquanto pessoa concreta. Portanto, a tradução de *nefesh* no Novo Testamento por *psyché* deve ser entendida nestes termos, e não como alma. Muitas das leituras dualistas, sobretudo dos escritos neotestamentários, são decorrentes da confusão que se faz ao tomar *psyché* por alma no sentido grego. Portanto, por exemplo, quando Jesus fala da possível perda da *psyché*, ele não se refere à alma simplesmente, mas à pessoa, à totalidade do “eu” que é salvo (Mt 16,26).

A tradição cristã vai se apropriar do conceito grego de alma. No entanto, não há um conceito no Antigo Testamento que se equivalha à alma no sentido grego. O que mais se aproxima é, de fato, *nefesh*. Dito isso, não faz muito sentido investigar separadamente os conceitos de corpo e alma nas Sagradas Escrituras. Voltaremos a uma apreciação da relação corpo e alma na reflexão posterior a partir da compreensão do corpo e alma segundo Irineu e Orígenes. Isso se justificará pelo contexto em que o cristianismo terá de lidar com o heilenismo e a gnose. Mas antes disso, julgamos necessário dizer uma palavra sobre do conceito de espírito.

1.2 *Pneuma* e a relação com o ser humano

As atuais antropologias têm recepcionado sem muito obstáculo a visão cristã do ser humano como uma totalidade que é corpo e alma. Vimos que esse binômio tende a ser assumido pelas ciências humanas e da natureza como corpo e mente. Não é objeto do nosso estudo fazer uma crítica a essa transposição de conceitos. Mas cremos ser relevante pontuar que a visão cristã não se limita a afirmar que o ser humano é corpo e alma e a investigação das relações entre tais dimensões constitutivas. O esforço justificável de dialogar com as ciências contemporâneas tem levado muitos teólogos a negligenciar o princípio fundamental que faz com que o ser humano alcance o seu fim, a sua realização. Uma visão cristã do homem sem uma pneumatologia é sempre incompleta.

Sabemos que as ciências, de forma geral, não se interessam por algum princípio alheio à constituição do ser humano enquanto tal. No entanto, as Sagradas Escrituras apontam para a existência de um princípio de vida e que confere vida à atividade vital do ser humano. Esse espírito é dado ao ser humano não na forma hipostática como aquela que veremos adiante na relação alma e corpo.

Assim como *nefesh*, o termo mais apropriado para espírito, *ruah*, não tem um sentido único nas Sagradas Escrituras. Mas pode-se afirmar com clareza que em nada se equivale ao conceito grego de alma e que a *ruah* “como princípio de vida é quase sempre considerada como um elemento estranho ao homem, dado por Deus e tirado por ele; nunca é concebido como um ser pessoal” (MCKENZIE, p. 304). A *ruah/espírito* aparece em vários contextos. Mas seja como sopro, vento, hálito, o espírito é uma entidade divina e impessoal concedida ao ser humano.

John L. Mackenzie nota que no AT *espírito* não é oposto ao material, mas àquela parte do ser humano fraca e pecadora. Ele também destaca uma sutil e importante diferença da *ruah* nas duas tradições do AT:

O espírito de Iahweh ou de Deus (Elohim) é uma força que tem efeitos únicos sobre o homem. Os dois espíritos não são a mesma coisa; o espírito de Elohim é uma força neutra ou indiferente, o espírito de Iahweh é muitas vezes a força que realiza obras de Iahweh, o libertador e o juiz (MACKENZIE, p. 304).

No NT *ruah* é traduzida por *pneuma* e o seu uso é semelhante ao do AT. O NT também utiliza *pneuma* para designar vida interior, princípio da vida, força de Deus, aquela realidade do ser humano que parte na hora da morte, e, sobretudo no evangelho de Marcos, *pneuma* também é usado para falar de espíritos impuros.

O *Pneuma* povoa os escritos do NT ainda como espírito que emana de Deus e como princípio impessoal. Em Lucas, Jesus nasce por obra do Espírito Santo (Lc 1,35); ele é batizado e o Espírito desce sobre ele (Lc 3,22); depois da experiência no deserto ele retorna para a Galileia com a força do Espírito; e começa sua vida pública com o texto do profeta Isaías: "o Espírito do Senhor está sobre mim" (Lc 4,18). Jesus, seus discípulos e a igreja nascente se veem como pessoas que vivem no espírito e pelo espírito. No evangelho João (14,26; 16,13) o sentido de espírito dá margem para uma compreensão de realidade pessoal. Aqui cabe destacar que Niceia (325), o primeiro concílio ecumênico das igrejas cristãs, reconheceu o Espírito Santo como pessoa divina. Interessa para a nossa pesquisa o sentido de *pneuma* comum no AT e NT para se referir a um princípio atuante no ser humano que não faz parte da sua constituição psicofísica. Esse *pneuma* só faz sentido numa visão tripartida do ser humano enquanto princípio de relação do ser humano, totalidade corpo-alma, com o espírito do criador que garante a vitalidade da vida humana.

Não pretendemos expor toda a antropologia da Bíblia pois parece tarefa infundável, dada a variedade de autores, gêneros literários e interpretações ideológicas surgidas no percurso da história que, por vezes, divergem. Mas isso não significa que não seja possível apontar uma síntese credível de alguns conceitos-chave que estão de acordo quando se considera a verdade da bíblia no seu todo (cf. Pontifícia Comissão Bíblica. 2020, p. 21).

2. Irineu de Lyon e Orígenes: o ser humano entre as Escrituras e o helenismo

As Sagradas Escrituras são fundamentais para o fazer teológico. Esta foi a razão que nos levou a apontar alguns elementos de antropologia bíblica a fim de que possamos compreender como essa visão do ser humano foi integrada no contexto do helenismo e da gnose. Evidentemente esse exercício continua em tempos atuais considerando as raízes bíblicas e a síntese cristã feita ao longo da história. Interessa-nos, aqui, investigar e apresentar de forma sintética como o tema do ser humano enquanto unidade corpo-alma aparece, não de modo periférico, mas central em Irineu e Orígenes.

2.1 Irineu de Lyon

Santo Irineu, bispo de Lyon e mártir, nasceu por volta do ano 130 d.C. É considerado o primeiro teólogo sistemático da Igreja. Entre seus escritos, destacam-se a *Demonstração da pregação apostólica* e *Adversus Haereses*, sobre

a falsa gnose (IRINEU, Santo. 2020, p. 9). Seu pensamento se desenvolve no diálogo com as cosmovisões helênicas e o avanço da gnose.

Segundo a revelação cristã, o ser humano é unidade anímico-corpórea. A questão de fundo que queremos considerar no pensamento de Irineu é como ele faz a passagem da visão unitária da antropologia bíblica no contexto marcado pela influência da filosofia platônica e da gnose.

A visão antropológica do panorama cultural pós-bíblico estava impregnada de ideias como: a alma é divina, a preexistência e imortalidade da alma; a relação dicotômica entre o corpo e a alma; uma visão pejorativa do corpo e, conseqüentemente, uma sobrevalorização da alma (OLIVEIRA, 2014, p. 217).

Platão pensava o ser humano como corpo e alma. Alguns estudiosos do seu pensamento argumentam que o filósofo grego não tem uma visão dualista do ser humano. Essa visão equivocada se deve às escolas que se formaram em torno do seu pensamento. No entanto, o que temos claro é que a filosofia grega, predominantemente platônica no tempo de Irineu, era dualista. Mesmo que se compreenda que quando Platão afirma que o ser humano é sua alma e que isso não significa dizer que não é também corpo, é evidente que a alma é apresentada como preexistente e que o corpo é uma prisão da qual a alma precisa se libertar para alcançar a contemplação da ideia; ela subsiste sem o corpo; pode viver um processo de transmigração, reencarnação; o conhecimento é, na verdade, fruto de uma reminiscência, pois se tratar de recordar o conhecimento de outras experiências; e o mundo é criação de um Demiurgo (cf. CARDOSO, 2006, p. 130-141).

Para Irineu, não se pode renunciar à crença de que todas as coisas só têm um criador e que este não careceu de mediações para fazer o mundo e o ser humano. Aquele que teve a ideia é o mesmo que executou (cf. IRINEU. 2014, n. 3,2. p. 88). Uma das preocupações de Irineu é afirmar a vida da carne e a realidade do mundo. Por isso, ele não se dedica muito ao tema da existência imortal da alma, mas confere um princípio de responsabilidade mútuo à alma e ao corpo na salvação do ser humano sem, contudo, afirmar um caráter pessoal a um ou a outro.

Como o homem é um ser vivente, composto de alma e corpo, necessita agir segundo esses dois componentes. E porque as ocasiões de queda provêm de ambas as partes [...] Ambas, de fato, devem estar juntas, são aliadas, e combatem lado a lado para conduzir o homem à presença de Deus (IRINEU, 2020, p. 72).

É importante notar que Irineu não cede às investidas platônicas e gnósticas que apresentam o corpo como o elemento limitador e pecaminoso do ser humano. Se há responsabilidade na condução da vida humana, esta é assumida igualmente como tarefa mútua do corpo e da alma. Assim, Irineu evita atribuir princípios autônomos que determinem o futuro do ser humano à alma ou ao corpo.

Estar na presença de Deus é o destino do ser humano. O tema da salvação é central no pensamento de Irineu e tudo se articula a partir da encarnação. Este tema consistia em uma das principais dificuldades dos gnósticos, dada a visão negativa que tinham da carne e da matéria.

Em Irineu, a encarnação do Verbo ganha sentido no horizonte soteriológico que não fala só de recapitulação, mas também do ser humano na sua relação com o Criador. Salvação é sinônimo de vida. Por isso Irineu afirma:

A glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus. Se a manifestação de Deus por meio da criação dá a vida a todos os seres que vivem na terra, com maior razão a manifestação do Pai pelo Verbo dá a vida aos que veem a Deus (IRINEU, 2014, n.20,7, p. 311).

Na experiência da queda o ser humano se viu privado da sua visão de Deus. Apesar de se valer do mito da queda, Irineu entende que naquele momento o ser humano vivia uma espécie de infância e por isso fracassou, mas com a encarnação ele pode amadurecer pois agora tem diante de si a imagem do ser humano adulto, realizado, pleno.

O Verbo encarnado é realização de Deus em vista da comunhão com o ser humano que desde o princípio da criação foi intencionado. A encarnação do Verbo Deus marca na carne humana a imagem verdadeira a que o ser humano é chamado.

Nas sagradas Escrituras e na visão de Irineu, Deus cria o mundo e o ser humano por amor. Em Deus não há necessidade ou carência. Portanto, o ser humano e o mundo não são fruto de confusão de um ser criador. Assim, Irineu reconhece o caráter belo da criação, da matéria, do ser humano, do mundo. Já no ato da criação Deus destinou o ser humano à salvação.

Fazendo uma leitura de Gn 2,7, Irineu demonstra o caráter criador de Deus que plasma o ser humano com suas próprias mãos. "Na sua reflexão sobre a origem do mundo, Irineu lançou a seguinte pergunta: se Deus é o criador do mundo e da matéria, onde ele foi buscar o modelo para a sua obra?" (HOLANDA, 2012, p. 71)

Usando das estruturas argumentativas dos gnósticos, Irineu recorre às Sagradas Escrituras para aproximar Deus e sua realidade criada. Em outras palavras, não se trata de um protótipo que existe no mundo das ideias de Platão, mas Deus cria o homem e a mulher segundo a sua própria imagem e semelhança (Gn 1,26-27).

No pensamento de Irineu, o ser humano é uma criatura ao lado de tantas outras. No entanto, ele é um ser dotado de inteligência e capaz de contemplar o seu destino enquanto relação de comunhão com o Criador. Dessa forma, Irineu reconhece que o ser humano tem um lugar singular em relação a todos os outros seres, e sua existência encontra sentido somente no horizonte de relação com o Criador. O que Irineu afirma de um ser humano singular vale para todos. Assim, ele supera a visão gnóstica de que "o mundo é mal e nem todos os homens estão destinados à salvação" (HOLANDA. p. 78).

O ser humano, segundo Santo Irineu, é belo e é uma totalidade composta de corpo e alma. Em nenhum momento ele confunde o corpo com a alma nem a alma como o corpo.

Tampouco a carne modelada é de per si o homem perfeito, mas é o corpo do homem e uma parte dele; nem a alma, sozinha, é o homem, mas uma parte do homem; como nem o Espírito é homem, de fato, dá-se-lhe o nome de Espírito e não de homem, mas é a composição e a união destes elementos que constitui o homem perfeito (IRINEU, 2014, v. 6,1. p. 390).

Em Irineu há uma compreensão dual do ser humano sem cair em um dualismo. Mas queremos concluir destacando que para o bispo de Lyon o ser humano é tarefa que só se realiza como um todo, sem desprezar a matéria e sem afirmar-se só como espírito, superando-se e “empenhando liberdade e racionalidade, para assemelhar-se a Deus. Corpo, alma e espírito integram-se numa unidade perfeita num processo de maturação que se dá vinculado à criação sensível” (DIAS, 2000, p. 2).

2.2 Orígenes

Orígenes (c. 185-253) é um dos escritores apologéticos que mais procurou dialogar com a cultura helênica e com o gnosticismo. Profundo conhecedor das línguas bíblicas, contribui para a tradução e correção de muitos termos na língua grega. Seu pai se converteu ao cristianismo e sofreu o martírio. Muitas de suas ideias foram endossadas por outros grandes teólogos da Igreja.

A doutrina origeniana sobre a criação é, em muitos aspectos, a tradicional da Igreja e dos escritos cristãos anteriores e sucessores seus. Contudo, ele apresenta alguns aspectos particulares, de derivação platônica, que lhe provocará acusações de heresia (FRANFIOTTI, 1992, p. 61).

Orígenes tem grande conhecimento da gnose e da filosofia grega. Suas obras principais têm como projeto distinguir a fé cristã da gnose e compreender a cosmovisão platônica a partir da fé dando novos contornos à filosofia. Neste exercício, ele pode ter “platonizado o cristianismo”. Mas o que identificamos na sua obra é um esforço de diálogo e de enriquecimento da compreensão de Deus e do ser humano. Além disso, ele é um dos primeiros exegetas que procurou dialogar com o mundo extrabíblico salvaguardando os postulados das Sagradas Escrituras.

Vimos que a alma ocupa lugar central na filosofia de Platão. Orígenes vai se apropriar desse conceito de forma singular e, para muitos, ambígua. O neoplatonismo insistia na preexistência da alma. Orígenes, por sua vez, não fala precisamente de uma preexistência da alma, mas se refere a um estado anterior da alma.

A criação do ser humano não significa, por um lado, criar a alma, e por outro, criar o corpo. Mas é o ato de criar um ser humano constituído de corpo e alma. A sobrevivência do ser humano pressupõe a continuidade dessa unidade.

A alma, no tempo de Orígenes, era uma realidade mais razoável de se afirmar a sua imortalidade. Esse princípio já aparece afirmado na filosofia platônica. O desafio consistia em defender a ressurreição da carne. Alguns dos interlocutores do teólogo alexandrino são cristãos gnósticos que têm dificuldade quanto à ressurreição da carne.

No meu entender, deve-se lhes responder deste modo: se eles também reconhecem que há uma ressurreição dos mortos, que nos respondam: o que morre não é o corpo? Então é o corpo que ressuscitará. Diga, depois, se utilizaremos corpos, ou não. Penso que eles não podem recusar a ressurreição do corpo, e que, na ressurreição, nós nos serviremos de corpos, porque o apóstolo Paulo disse: "um corpo animal foi semeado, e um corpo espiritual ressuscitará (1Cor 15,44) (ORÍGENES, 2012, II, 10,1. p. 190).

O caminho que Orígenes vai fazer para afirmar a ressurreição da carne é fiel à tradição bíblica. Porém, ele introduz um modo de pensar a alma que conduzirá a uma leitura ambígua de sua doutrina. Séculos depois, sua doutrina foi atacada no Concílio de Constantinopla (553): "mas a igreja, seguindo as escrituras divinas, afirma que a alma é criada junto com o corpo, não primeiro uma e depois o outro, segundo a insanidade de Orígenes" (Tradução nossa do inglês: *apud* USACHEVA, Anna; ULRICH, Jorg; BHAYRO, Siam. 2021, p. 25).

Já no tempo de Orígenes caía sobre ele acusação de ter transformado a verdade cristã "numa espécie de gnose platônica e as Escrituras numa revelação super literal" (FRANFIOTTI, 1992, p. 48). No entanto, estudiosos de Orígenes defendem que o seu pensamento não foi devidamente compreendido e que algumas críticas lançadas sobre ele proviam de sua ordenação e proximidade com a escola antioquena, o que frustrou Demétrio, patriarca de Alexandria. Longe de solucionar a questão da interpretação do pensamento de Orígenes e de suas conclusões metodológicas, argumentamos que há uma leitura precipitada de alguns leitores de Orígenes.

Algumas incompreensões podem desaparecer ou aumentar se investigarmos mais a fundo sua apropriação do conceito alma e sua ideia de protologia. Essa é uma tarefa que não cabe nesta pesquisa, mas queremos pontuar, de forma geral, o uso desses dois conceitos em Orígenes.

Pode-se dizer que Orígenes não afirma a preexistência da alma. O problema interpretativo se dá pelo fato dele se referir, em um primeiro momento, a seres racionais e materiais, e, em um segundo momento, intercalar seres racionais e alma como sinônimos. Orígenes fala de um estado anterior da alma. Porém, esse conceito de alma, enquanto seres racionais, na verdade, refere-se à ideia de ser humano em um estado anterior a este em que se encontra no mundo. Isso não significa que Orígenes afirme que tais seres racionais não tenham algum tipo de corporeidade. Se tomarmos como hipótese a condição do ser humano antes da queda, como é retratado no livro do Gênesis, a teoria de Orígenes não parece absurda. As criaturas racionais, em um certo momento, esfriaram. Isso fez com que elas se tornassem pesadas e, assim, vivem uma condição diferente daquela anterior. Mas isso não significa dizer do mesmo ser que ele é preexistente.

A nova condição, esfriada, pesada, sem muito vigor, dos seres racionais é o que Orígenes chama de alma ao longo dos seus escritos. Porém, o termo alma deveria ser compreendido como pessoa na sua totalidade e os seres racionais (ser humano é seu estado primeiro) também como seres corpóreos. Esse exercício ousado e perigoso de Orígenes permitirá que ele afirme a ressurreição da carne, pois a carne já é concebida na condição original dos seres racionais. Aqui entra a sua ideia de protologia que exerce uma função central em todo o seu sistema teológico. Para ele, é o fim que ilumina o início. É o fim que diz quem nós somos. Desse modo, a ressurreição de Cristo, que é o fim e a realização de tudo, nos fala do nosso início. A escatologia, portanto, é uma das chaves de leitura para entender o pensamento de Orígenes.

Vemos o que é o fim quando todos os inimigos serão submetidos a Cristo, quando o último inimigo – a morte – for destruído, e quando o reino for entregue a Deus Pai por Cristo, a quem tudo estiver submetido; digo que é desse fim que olhamos o começo das coisas. Com efeito, o fim é sempre semelhante ao começo (ORÍGENES. 2012, I, 6,2. p. 109).

O esforço de Orígenes é o de situar a sua compreensão do ser humano na realidade revelada no Cristo glorificado. Por isso, ele ousa descrever uma hipótese da condição inicial do ser humano que, na introdução da questão, ele chama de seres racionais e depois passa a chamar simplesmente de alma. Esse tópico é de grande disputa entre os estudiosos de Orígenes. Porém, assumimos nesta pesquisa que Orígenes não propôs a ideia de preexistência da alma, assim como está em Platão, e não negou uma dimensão corpórea desses seres (ser humano) antes de se encontrarem na condição atual.

Conclusão

Interpretações apressadas tanto das Sagradas Escrituras quanto dos seus primeiros intérpretes podem atribuir ao cristianismo um dualismo antropológico que opõe corpo e alma. Vimos que as raízes bíblicas não permitem tais leituras e que os primeiros pensadores cristãos assumiram o desafio e o risco de trazer a visão cristã do ser humano para o interior da filosofia. Evidentemente não foi só a filosofia que acolheu novas visões que fundamentam a questão da verdade, mas também a fé se enriqueceu ao ter de pensar sua verdade existencial e religiosa à luz da filosofia.

Quando o ser humano se volta para si, ele se reconhece como uma totalidade composta de corpo e alma, mente e cérebro. Em outras palavras, somos um ser dual. A grande questão antropológica é que a má compreensão de um ser multidimensional, dual, conduziu a compreensões dualistas.

Dualidade exprime a existência e percepção de princípios irreduzíveis. O dualismo, por sua vez, radicaliza tal percepção a ponto de entender esses princípios como realidades em si, independentes, autônomas, completas, frequentemente em oposição e conflito (LIBANIO, João B. 1996, p. 303).

Concluimos destacando que a visão antropológica do ser humano, como nos lembra Karl Rahner, não concebe a matéria e espírito como realidades só justapostas e não admite pensar o mundo material só como cenário exterior ou representativo de um mundo aparente (RAHNER, 1996, p. 91).

Referências

- CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.
- DIAS, Juscelana. *Humanização como salvação: uma leitura inicial de Ireneu de Lião*. Dissertação de mestrado, FAJE, 2000.
- FRANFIOTTI, Roque. *História da teologia - período patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- Gaudium et Spes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html, acesso: 09/12/2022.
- HOLANDA, Erasmo C. Gomes. *A salvação do homem na obra Adversus Haereses de Santo Irineu: um confronto de mentalidades: a visão de Irineu e do agnosticismo sobre o significado do ser humano*. Dissertação de mestrado, FAJE, 2012.
- IRINEU, Santo. *Contra as Heresias*. Col. Patrística, São Paulo: Paulus, 2014.
- IRINEU, Santo. *Demonstração da pregação apostólica*. Col. Patrística, São Paulo: Paulus, 2020.
- LIBANIO, João B; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. "O que é o homem?" Um itinerário de antropologia bíblica. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas, 2022.
- RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- Revista Perspectiva Teológica. *Corpo e teologia*. Belo Horizonte – MG, v. 46, n. 129, Mai./Ago. 2014.
- USACHEVA, Anna; ULRICH, Jorg; BHAYRO, Siam. *Contexts of Ancient and Medieval Anthropology: The Unity of Body and Soul in Patristic Thought*. USA inc., Boston, 2021.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p164/2022

Metaverso e Igreja: algumas implicações à prática cristã

Marlone Pedrosa ¹

Resumo: O universo digital tem como uma de suas características marcantes o constante lançamento de novidades tecnológicas que prometem revolucionar aspectos da comunicação e da vida social. Neste sentido, surge o anúncio do metaverso, conceito do momento em termos de promessas de modernidade, apresentado como o futuro da internet. Este artigo objetiva, através da análise bibliográfica, apresentar o conceito de metaverso, mostrando em qual ponto ele se diferencia daquilo que já existe atualmente em termos de imersão na realidade digital. Procura também mostrar o quanto a pandemia da Covid-19 influenciou no surgimento desse tipo de tecnologia. Por fim, analisa algumas implicações do metaverso para a prática cristã, apresentando desafios e perspectivas advindas de sua futura implantação.

Palavras-chave: Metaverso, covid-19, Igreja.

Abstract: The digital universe has as one of its remarkable characteristics the constant launch of technological innovations that promise to revolutionize aspects of communication and social life. In this sense, the announcement of the metaverse, a concept of the moment in terms of promises of modernity, presented as the future of the Internet. This article aims, through bibliographic analysis, to present the concept of metaverse, showing at which point it differs from what already exists today in terms of immersion in the digital reality. It also seeks to show how much the Covid-19 pandemic influenced the emergence of

1. Mestrando em Teologia da Práxis Cristã no Programa de Pós-Graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES. Email: marlonepedrosa@yahoo.com.br

this type of technology. Finally, it analyzes some implications of the metaverse for Christian practice, presenting challenges and perspectives departing from its future implementation.

Keywords: Metaverse, covid-19, Church.

Introdução

O século XXI tem como uma de suas características marcantes a influência da internet no cotidiano da humanidade. A era digital, marcada por avanços constantes, vem mudando mundialmente a dinâmica cultural e relacional com uma gama de possibilidades. Empresas e instituições, inclusive a Igreja, fazem um grande esforço de atualização no uso da rede de computadores, pois veem neste ambiente uma forma de modernizar suas atividades e atingir um público maior e mais variado. No campo das novidades prometidas nesta área, o metaverso é a mais candente. Anunciado como o futuro da internet, ele tem interessado muitos segmentos da sociedade. Este trabalho objetiva analisar esses avanços tecnológicos prometidos pelo metaverso e alguns de seus impactos na prática cristã. Inicialmente, faremos uma breve explanação do metaverso, indicando a origem do termo, as possibilidades práticas prometidas para o seu uso e a diferença desta promessa digital para o que já existe atualmente em termos de imersão em realidade virtual. Em seguida, analisaremos como a pandemia da Covid-19 serviu como fator acelerador no desenvolvimento da cultura digital na sociedade, abrindo caminho para a busca de novas tecnologias como a do metaverso. Por fim, abordaremos as implicações dessa inovação para a Igreja católica, mostrando a ressignificação de alguns conceitos que ela trará para a fé.

1. Metaverso: definição e possibilidades

O metaverso, embora seja um dos assuntos mais relevantes do momento em termos de tecnologia, não é um tema novo. Segundo Paula Sibilia, pesquisadora argentina e professora do Departamento de Estudos Culturais e Mídia, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, o termo tem sua origem no final do século 20, na literatura de ficção científica. Aparece no livro *Snow Crash* (São Paulo: Editora Aleph, 2015), de Neal Stephenson, lançado em 1992, sendo usado para nomear um tipo realístico de experiência virtual (SIBILIA, 2021). Nesta obra, o autor cria um mundo onde os humanos, representados por avatares, interagem em ambiente virtual. Como observa Adriana Amaral, pós-doutorada em Mídia, Cultura e Comunicação pela University of Surrey, no Reino Unido, e professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Unisinos, “ao contrário do que o senso comum diz, a Ficção Científica não prevê futuros, ela extrapola o presente nos dando pistas para a construção de desenhos de futuro e é nisso que reside sua força” (AMARAL, 2021).

No mundo real, as expectativas em torno do metaverso foram acirradas por um pronunciamento feito pelo criador do Facebook, Mark Zuckerberg, em uma conferência virtual da companhia (que também inclui o Instagram, o Messenger, o WhatsApp e dezenas de outras empresas), em 28 de outubro de 2021. Na ocasião ele anuncia a mudança do nome da empresa para Meta e o plano de um investimento milionário no desenvolvimento do metaverso (LAVADO, 2021).

Francisco Pimenta, pesquisador e professor titular da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora, afirma que o metaverso abrange um complexo campo de possibilidades, realizações concretas e pensamentos tecnológicos. Compreende uma diversidade de áreas, destacando-se a "Realidade Virtual, que cria mundos à parte, e a Realidade Aumentada, que se integra e recria nosso ambiente cotidiano" (PIMENTA, 2021). Para Rafael Zanatta, diretor da Associação Data Privacy Brasil de Pesquisa e Membro da Rede Latino-Americana de Vigilância, Tecnologia e Sociedade, o metaverso possui a imersão, a colaboração e a interação como características fundamentais. O projeto *History of Computing* o define como "a coleção de todos os mundos conectados pelo espaço físico", como uma coleção dos mundos virtuais e camadas de Realidade Aumentada (ZANATTA, 2021).

Na prática, segundo Pimenta, o metaverso promete reproduzir o mundo real, criando universos imersivos híbridos com os ambientes vividos. Em entrevista, Zuckerberg projetou que, no metaverso, as pessoas poderão "experimentar uma sensação muito mais forte de presença com as pessoas de que gostam, com as pessoas com as quais trabalham, com os lugares em que querem estar". Segundo ele, o metaverso será uma "internet encarnada" (PIMENTA, 2021). Através da decomposição da espacialidade e de nossos próprios corpos materiais em imagens digitais, o metaverso apresenta uma série de possibilidades, dentre as quais podemos citar: manipulação de objetos virtuais; participação em encontros ou reuniões por meio de avatares – ou até mesmo hologramas – com interação em uma realidade simulada – uma sala de reunião, por exemplo – com a presença de colaboradores, que estariam, por sua vez, conectados em suas próprias casas, sem a presença física; visitas a locais turísticos ou centros culturais, como museus, parques, monumentos, bibliotecas etc.

Há aqui uma evolução do que se experimenta hoje em termos de encontros mediados pela tecnologia – como as videoconferências realizadas através de plataformas como o Zoom e o Teams –, passando de um encontro "face a face a distância", para um encontro "corpo a corpo a distância". Tudo isso se dará sob a intermediação de programas e aplicativos especiais com tecnologia de realidade virtual, ampliada e/ou de holograma, utilizando-se dispositivos de rastreamento de movimentos, como pulseiras inteligentes, luvas com sensores, capacetes e óculos tecnológicos, dentre outros. Assim, "em vez de apenas ver o conteúdo, você estará dentro dele", explicou Zuckerberg. Por isso, esses dispositivos serão muito mais eficazes que os atuais na sua capacidade de capturar nossa atenção e nossos sentidos (SIBILIA, 2021). Conforme explica Moisés Sbardelotto, doutor em Ciências da Comunicação pela Unisinos e membro do Grupo de Reflexão sobre Comunicação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil:

Assim, poderemos nos sentir “corporalmente” presentes nesse universo digital, por meio de uma articulação entre a realidade físico-biológica geolocalizável e as experiências de realidade virtual e ampliada, em um único espaço online compartilhado. A presença de uma pessoa se desvinculará ainda mais da sua localização... No entanto, assim como nenhuma outra mídia “caiu do céu”, o metaverso também será o desdobramento das potencialidades ou a superação das limitações das mídias atuais. Como o Facebook reconhece, o metaverso não surgirá da noite para o dia, nem será um “produto” que uma única empresa poderá construir, mas se trata de um “sucessor” da internet como a conhecemos, que envolverá parcerias entre as principais plataformas e, principalmente, a participação da sociedade em geral, em seus diversos níveis, para “habitá-lo” (SBARDELOTTO, 2021).

2. A pandemia como fator acelerador

A aceitação e proliferação dos avanços tecnológicos, muitas vezes contam com determinado contexto histórico-social que facilita ou exige sua instalação. No entanto, certas demandas humanas ocasionam um aceleração nesse processo. É o que o mundo testemunhou com a proliferação do uso da tecnologia como mediadora de encontros a partir do surgimento da pandemia da Covid-19. Segundo dados da Pesquisa sobre o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos domicílios brasileiros (TIC Domicílios) 2020, divulgados pelo Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), do Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br), órgão do Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br), constatou-se uma intensificação no uso de tecnologias digitais no Brasil, passando de 71% dos domicílios com acesso à internet em 2019 para 83% em 2020, o que corresponde a 61,8 milhões de domicílios com algum tipo de conexão à rede. O coordenador do CGI.br, Márcio Migon, explica que:

A internet e os dispositivos móveis passaram a desempenhar papel central durante a pandemia, possibilitando a continuidade de atividades empresariais com o home office, do comércio com as vendas online, prestação de serviços públicos, atividades educacionais com o ensino remoto e de saúde com as teleconsultas (NITAHARA, 2021).

Esse fenômeno foi observado e analisado por vários estudiosos. Zanatta afirma que “com a pandemia, a digitalização e a datificação ocorreram à força e são poucos os que podem se dar ao luxo de não utilizar essas redes. Nesse cenário, é difícil dizer se alguém escolhe estar ou não estar” (ZANATTA, 2021). Sibília observa que o terreno está fértil para o desenvolvimento das realidades paralelas e que a “estranheza do isolamento motivado pela pandemia de Covid-19 não fez mais do que intensificar essa tendência, adubando um solo muito propício para que brotem todo tipo de metaversos bem-sucedidos” (SIBILIA, 2021).

3. Implicações do metaverso para a religião católica

Como observa-se historicamente, as transformações tecnológicas geram transformações socioculturais. Portanto, o metaverso será capaz de influenciar as várias dimensões da vida, incluindo a religiosa. Phyllis Zagano, Ph.D., pesquisadora e professora adjunta de religião na Universidade Hofstra, em Hempstead, no estado de Nova York, admite que “muito embora ainda não sejamos capazes de prever o que significará ser católico no metaverso, algumas dimensões sobre a religiosidade em ambientes virtualizados já fazem parte do nosso cotidiano” (ZAGANO, 2021). Observa que:

A religião, como todo o restante, depende da participação e da percepção. Os agrupamentos religiosos (igrejas, sinagogas, mesquitas) podem ser agora vivenciados virtualmente em três dimensões e com sistemas de som surround. Na verdade, eles vêm sendo vividos virtualmente há muitos anos, primeiro via rádio e, mais recentemente, via televisão. O aspecto tridimensional da realidade virtual, combinado com o acesso desenfreado à sua “realidade” via internet, é a novidade. De qualquer forma, embora toda a experiência seja essencialmente subjetiva, há uma possibilidade cada vez maior de combinar realidade com “desrealidade” ou combinar a realidade com a realidade imaginada, tal como já conhecemos quando ouvimos rádio ou assistimos televisão (ZAGANO, 2021).

Se anteriormente, no meio católico, ainda podia-se perceber certa oposição, por parte do clero e leigos, ao uso da mediação digital para transmissão de celebrações e sacramentos, com a pandemia da Covid-19 essa resistência se esvai. Neste período, num contexto de afastamento social imposto como medida sanitária para combater o alastramento do vírus, a transmissão de eventos religiosos via plataformas digitais, como Facebook e YouTube, é incentivada. Assim, paróquias passam por um processo de estruturação digital – aquisição de equipamentos e recrutamento de pessoal para operá-los – a fim de fazer-se presente na vida de seus fiéis. Com a migração do espaço celebrativo físico para o digital, surgem novas possibilidades de experiências religiosas diversas aos fiéis, tais como: escolha das igrejas nas quais participariam das celebrações, dos pregadores; maior oferta de horários de missas; participação em diversas *lives* de formação e oração; pertença a grupos religiosos de outras paróquias e dioceses etc. Assim, o período pandêmico, ao provocar tais transformações na vivência contemporânea, instigam também mudanças no modo de se comunicar da Igreja, que já começam a surgir através da ideia do próprio metaverso.

Com relação ao advento do metaverso no ambiente religioso, não se pode precisar ainda quais consequências poderão ser observadas na prática de fé de um fiel católico. Porém, Sbardelotto não crê que o universo cristão, em sua prática, esteja tão alheio ou distante do metaverso. Ele faz um paralelo entre as duas realidades e ressalta algumas semelhanças entre elas:

Poderíamos dizer até que o próprio rito religioso, por exemplo, é um metaverso *avant la lettre*. Historicamente, os fiéis – independentemente da tradição religiosa – se dirigem a um lugar geolocalizado específico e, por

meio de gestos, objetos e palavras ritualizados, fazem a experiência de um universo transcendente, em uma dimensão espaço-temporal sagrada que ressignifica o recinto físico do templo e a duração cronológica do rito. Nessa dimensão ritual e cútlica, comunicam-se com seres divinos ou mesmo pessoas que já se encontram no “além da vida”, tudo por meio de técnicas e tecnologias próprias para isso (discursos, sons, músicas, artes, textos, livros, símbolos, objetos cúlticos etc.). Seja no templo ou à beira de um rio sagrado, esse lugar se transforma no “centro do mundo”, um espaço sagrado por excelência, onde os diversos níveis cósmicos se comunicam (SBARDELOTTO, 2021).

A Igreja, no intento de anunciar o Reino de Deus com eficácia, tem se adaptado, historicamente, aos avanços produzidos pela técnica no campo comunicacional. Observa-se tal afirmação, por exemplo, no uso da imprensa, rádio, TV e, mais recentemente, da internet. Assim, espera-se que, independentemente dos desdobramentos trazidos pelo metaverso, a Igreja continue se expressando neste meio. Como constata Sbardelotto, o ser humano como *Homo religiosus* e, ao mesmo tempo, *Homo technologicus*, busca comunicar-se com o transcendente e comunicá-lo a outros, utilizando para isso de todas as mediações e meios possíveis e disponíveis em cada período histórico. Porém, “a questão será como se darão esses desdobramentos e também como se constituirá a interface entre as experiências religiosas no universo religioso tradicional e no metaverso digital, ou seja, como se darão esses trânsitos e essas interlocuções” (SBARDELOTTO, 2021).

Este processo acontecerá por meio de complexas interrelações sociais e culturais, não dependendo dos criadores da tecnologia e nem mesmo das autoridades eclesiásticas ou dos fiéis leigos. Como já se constata atualmente, com a grande inserção do público católico nas diversas plataformas digitais, afirma Pimenta que o metaverso provavelmente provocará um maior aumento da diversidade no interior da Igreja, gerando ainda mais “catolicismos” diversos, possibilitando também o intercâmbio entre Igrejas locais e seus fiéis, “no intercruzamento de fronteiras geográficas e eclesiásticas, fortalecendo a experiência da catolicidade para além das possíveis diferenças” (PIMENTA, 2021).

O metaverso poderá emergir como um ambiente de relação com o sagrado, pois no fundo se tratará de um ambiente de relação entre pessoas, que portam consigo uma dimensão religiosa e espiritual, de abertura e de busca de um “algo mais”. No metaverso, do modo como ele vem sendo anunciado, poderá haver ritos celebrados com mediações intrarrituais (gestos, palavras, objetos) que poderão ser percebidas e sentidas a distância, por meio de uma macromediação extrarritual, ou seja, todo o aparato tecnológico que permitirá a “presença metaversal” em um rito celebrado em outro espaço geográfico – uma forma de presentificação digital em um espaço ritual geolocalizável. Se assim for, teremos uma complexificação da experiência histórica e tradicional do fenômeno religioso (SBARDELOTTO, 2021).

O metaverso, bem como as plataformas atualmente utilizadas para transmissão de conteúdo, ressignifica alguns aspectos caros às práticas litúrgicas, tais como o “onde” – representado pelo conceito de espacialidade e presenciali-

dade – e o “com quem” – relacionado com o conceito de corporalidade e relacionalidade. Embora a pandemia já tenha trazido essa discussão à tona, esse novo universo digital tende a tornar o tema mais complexo.

Com relação ao “onde” há uma reconfiguração do espaço sagrado, deslocando-se da espacialidade física da igreja ou capela do bairro para um ambiente criado digitalmente. Diferentemente do experimentado no período pandêmico, onde a celebração era transmitida à distância e vista por meio de uma tela em duas dimensões, no metaverso essa experiência tomará nuances de realidade, com o fiel inserido num ambiente em três ou mais dimensões, favorecendo uma presencialidade na interface entre o físico-biológico e o tecnológico-digital.

Merece atenção observar a questão do “onde” da liturgia no metaverso sob o aspecto sacramental. Nesse sentido, Sbardelotto analisa:

O que está em jogo é a ideia do “hic et nunc”, do “aqui e agora” necessários para a celebração e a vivência de um sacramento. E esse “aqui e agora” é entendido pela teologia tradicional como um mesmo tempo cronológico e um mesmo espaço geográfico. Com isso, a vivência dos sacramentos provavelmente continuará sendo impossibilitada no metaverso, assim como já ocorre em relação ao rádio, à televisão e à internet (SBARDELOTTO, 2021).

Observando o conceito do “com quem”, constata-se que também a corporalidade e a relacionalidade passaram por resignificação no período pandêmico e continuarão esse processo no metaverso. Porém, vale ressaltar que embora a presença num universo digital se dê por meio de um avatar ou imagem holográfica, é uma pessoa “de carne e osso” que está representada ali. Há um corpo resignificado na possibilidade do ambiente digital, o que influencia também diretamente na experiência feita no contato com o outro.

Também com relação a esse aspecto corporal num contexto celebrativo, Sbardelotto pontua:

Embora possamos fazer inúmeras coisas conectados, com os nossos corpos geograficamente distanciados, ainda não podemos comer o mesmo pão do mesmo prato ou beber o mesmo vinho do mesmo cálice juntos em uma dada plataforma digital, e o metaverso provavelmente não conseguirá superar essa barreira. E essa, como se sabe, é uma experiência litúrgica fundamental (SBARDELOTTO, 2021).

A questão da espacialidade e corporalidade trazem várias implicações do ponto de vista litúrgico, uma vez que os sacramentos compreendem sinais sensíveis impossíveis de serem vivenciados digitalmente. Papa Francisco tem se manifestado em escritos e discursos sobre a importância da presença física na vivência cristã. No prefácio do livro “A Igreja no mundo digital”, de Fabio Bolzetta, lançado este ano, o papa pondera:

O encontro virtual não substitui e jamais poderá substituir aquele em presença. Estarmos fisicamente presentes ao partir o pão eucarístico e o pão da caridade, o olhar nos olhos um do outro, o abraçar-se, o estar um ao

lado do outro ao servir Jesus nos pobres, apertando a mão dos doentes, são experiências que pertencem à nossa experiência diária e nenhuma tecnologia ou rede social jamais poderá substituí-las (COLLET, 2022).

Observa-se, no entanto, que a Igreja é uma instituição inserida na história e ao longo de mais de dois milênios muitas coisas mudaram em seu interior. Inclusive a própria missa sofreu modificações ao longo desse período. Na Exortação Apóstólica *Evangelii gaudium* (n. 33), o mesmo Papa Francisco convida ao abandono do “cômodo critério pastoral: ‘fez-se sempre assim’” e convida todos a serem mais ousados e criativos no tocante ao estilo e métodos evangelizadores. A questão entre celebração litúrgica e meio digital deve ser analisada com cautela e discernimento, numa soma de esforços de estudiosos de várias áreas, sobretudo teólogos. Ainda o Papa Francisco, num discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional, no dia 24 de novembro de 2022, convida os teólogos a irem mais longe no tocante às reflexões do contexto atual da fé, incentivando-os a uma fidelidade criativa à Tradição e abertura prudente ao contributo das várias disciplinas (BROCKHAUS, 2022).

Assim, a teologia tradicional impõe uma série de limitações para a vivência sacramental no ambiente virtual. No entanto, à medida que avanços tecnológicos impõem novas questões litúrgico-sacramentais para a Igreja, pode ser que:

A reflexão teológica avance a ponto de reconhecer como válidas sacramentalmente tais experiências comunicativas e sensoriais ressignificadas digitalmente, assim como o “aqui e agora” que as categorias socioculturais da sociedade do século XXI vêm desenvolvendo hoje, graças aos desenvolvimentos tecnológicos recentes (SBARDELOTTO, 2021).

Conclusão

O digital já faz parte do cotidiano da humanidade. A Igreja, inserida neste contexto, deve estar preparada para enfrentar o desafio que se descortina para a vivência da fé no campo do mundo digital. Desafio este iniciado pelo advento da internet, impulsionado vertiginosamente no período pandêmico e que, num futuro muito próximo, terá no metaverso mais um de seus desdobramentos. Papa Francisco admite na Exortação apostólica *Christus vivit* (n.86):

O ambiente digital caracteriza o mundo atual. Largas faixas da humanidade vivem mergulhadas nele de maneira ordinária e contínua. Já não se trata apenas de “usar” instrumentos de comunicação, mas de viver numa cultura amplamente digitalizada que tem impactos muito profundos na noção de tempo e espaço, na percepção de si mesmo, dos outros e do mundo, na maneira de comunicar, aprender, obter informações, entrar em relação com os outros (FRANCISCO, 2019).

Este tema abre ao meio eclesial momento oportuno para pensar, de forma avançada e ao mesmo tempo prudente, as reconfigurações a serem observadas, no tocante à evangelização, para as noções de espacialidade, tem-

poralidade, presencialidade, ritualidade, comunidade, sacramentalidade, autoridade eclesiástica, paróquia, diocese, dentre tantas outras. Quais serão as consequências para a prática cristã em uma realidade onde fronteiras biológicas, geográficas e temporais são reestruturadas, não se configurando da maneira como comumente são conhecidas?

O metaverso, como anunciado por Zuckerberg, ainda não existe. Ainda é um projeto, uma ideia colocada no mercado, porém já vendido por muitas empresas antes mesmo de sua concretização. No Brasil já foi celebrada este ano uma missa no metaverso – existe, nos EUA, uma igreja exclusivamente neste ambiente digital, sem templo físico –, empresas de comunicação anunciando suas páginas neste meio, novelas em horário nobre abordando os usos desta tecnologia. Mas para que ele seja possível é necessário o desenvolvimento de uma série de equipamentos de avançada tecnologia para proporcionar a realidade imersiva proposta por essa novidade. Sua implantação não depende somente desses instrumentos tecnológicos, mas de um complexo desenvolvimento socio-cultural que norteará as tendências comunicacionais da sociedade. Esse é um processo imprevisível e indeterminado, porém, já em andamento.

A Igreja é convidada a lançar um olhar ousado e profético sobre a revolução digital, dando respostas concretas aos desafios contemporâneos. Precisa estar atenta aos pobres e à nova forma de exclusão digital já crescente em nossa sociedade.

Porém, ressaltamos que o metaverso traz consigo pontos interessantes na experiência do sagrado e amplia as possibilidades de presença digital a locais, como santuários e basílicas, por exemplo, onde muitas vezes o fiel não pode estar fisicamente.

A prática da fé cristã já está muito inserida e influenciada pela era digital. Com a implantação do metaverso, novas possibilidades surgirão. Como elas afetarão a Igreja? De que maneira a Igreja irá lidar com elas? Respostas que um futuro muito próximo trará.

Referências

AMARAL, Adriana. *Metaverso e os devires de cultura em Matrix*. Entrevista concedida a Ricardo Machado. 3 fev. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/614061-metaverso-e-os-devires-de-cultura-em-matrix-entrevista-especial-adriana-amaral>. Acesso em: 2 out. 2022.

BROCKHAUS, Hannah. *Papa fala da diferença entre teólogos e catequistas*. 24 nov. 2022. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/papa-fala-da-diferenca-entre-teologos-e-catequistas-31556>. Acesso em: 27 nov. 2022.

COLLET, Andressa. *Papa: mundo digital deve ser habitado por cristãos com formação adequada*. 20 jun. 2022. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-06/papa-francisco-prefacio-livro-igreja-digital-fabio-bol-zetta.html>. Acesso em: 26 set. 2022.

DE MORI, Geraldo (Org.). *Discernir a Pastoral em tempo de crise: realidade, desafios, tarefas: contribuições do 1º Congresso Brasileiro de Teologia Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2022.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Christus vivit: Para os jovens e para todo o povo de Deus*. 25 mar. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. Acesso em: 20 nov. 2022.

LAVADO, Thiago. *Com mudança de nome, Facebook aposta tudo no Metaverso*. 28 out. 2021. Disponível em: <https://exame.com/tecnologia/meta-facebook-aposta-tudo-metaverso/>. Acesso em: 4 out. 2022.

NITAHARA, Akemi. *Estudo mostra que pandemia intensificou uso das tecnologias digitais*. 25 nov. 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-11/estudo-mostra-que-pandemia-intensificou-uso-das-tecnologias-digitais>. Acesso em: 4 out. 2022.

PIMENTA, Francisco. *Estética, ética e políticas universais: os desafios da promoção da cidadania no metaverso*. Entrevista concedida a Patrícia Fachin. *IHU online*, São Leopoldo, nº 550, ano 21, p. 33-42, 8 nov. 2021. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/550>. Acesso em: 10 nov. 2022.

SBARDELOTTO, Moisés. *Metaverso. Novas possibilidades e desafios para a Igreja*. Entrevista concedida a Ricardo Machado. 22 out. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/613851-a-igreja-no-metaverso-possibilidades-e-desafios-de-novas-experiencias-da-fe-entrevista-especial-com-mois-es-bardelotto>. Acesso em: 2 out. 2022.

SIBILIA, Paula. *Metaverso: entre planos e incertezas, o risco de uma "bolha sem fora"*. Entrevista concedida a Ricardo Machado. 05 nov. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/614221-metaverso-entre-planos-e-incertezas-o-risco-de-uma-bolha-sem-fora-entrevista-especial-com-paula-sibilia>. Acesso em: 3 out. 2022.

TANNI, Valentina. *O metaverso não existe*. 25 ago. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/621538-o-metaverso-nao-existe>. Acesso em: 20 set. 2022.

ZAGANO, Phyllis. *Realidade virtual e o vindouro metaverso católico*. 04 ago. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/611726-realidade-virtual-e-o-vindouro-metaverso-catolico>. Acesso em: 3 out. 2022.

ZANATTA, Rafael. *Metaverso: entre a possibilidade de uma existência estendida e a escravidão algorítmica*. Entrevista concedida a Ricardo Machado. 20 out. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/613797-metaverso-entre-a-possibilidade-de-uma-existencia-estendida-e-a-escravida-o-algoritmica-entrevista-especial-com-rafael-zanatta>. Acesso em: 3 out. 2022.

DOI: 10.20911/21799024v13n2p174/2022

O humano no aberto e sua responsabilidade por uma ecologia integral

Leidson de Farias Barros ¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a relação entre o ser humano e o animal, evidenciando a capacidade do humano em habitar o aberto e sua responsabilidade em promover uma ecologia integral. A busca pela distinção entre o ser humano e o animal se tornou evidente nas últimas décadas. A partir das contribuições de Giorgio Agamben procura-se, em primeiro lugar, analisar o fator de diferenciação entre o humano e o animal, apresentando o humano como aquele que está no aberto e que tem a possibilidade de decisão. Em seguida, detectar, numa aproximação à *Laudato Si'*, a responsabilidade do ser humano na construção de um mundo em que tenha espaço uma ecologia integral. E, por fim, conclui-se afirmando que as capacidades do humano em perceber o aberto, construir o seu mundo e decidir pela sua própria história o tornam responsável por uma ecologia integral e pelo cuidado com a casa comum.

Palavras-chave: Humano e animal. Relação. Aberto. Responsabilidade. Ecologia integral.

Abstract: This article aims to analyze the relationship between human beings and animals, highlighting the human capacity to inhabit the open and its responsibility to promote an integral ecology. The search for the distinction between human beings and animals has become evident in recent decades. Based on the contributions of Giorgio Agamben, the aim is, firstly, to analyze the differentiating factor between the human and the animal, presenting the human as some-

¹ Licenciado em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Bacharel em teologia pela Faculdade de São Bento, mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista da CAPES, membro do grupo de pesquisa Leitura cristã da Bíblia, associado ABIB, leidsong@paulus.com.br.

one who is in the open and who has the possibility of decision. Then, to detect, in an approach to *Laudato Si'*, the responsibility of the human being in building a world in which an integral ecology has space. And, finally, it concludes by stating that the human capacity to perceive the open, build its world and decide for its own history makes it responsible for an integral ecology and for the care of the common home.

Keywords: Human and animal. Relationship. Open. Responsibility. Integral ecology.

Aspectos introdutórios

As obras de Giorgio Agamben ganharam espaço nas pesquisas e reflexões acadêmicas brasileiras, principalmente por estarem estreitamente associadas à interpretação dos problemas presentes na contemporaneidade. Os estudos do autor italiano representam uma contribuição majestosa em várias direções, tais como a da filosofia, da política, do direito, da economia, da antropologia, da teologia e das ciências da religião.

Em nosso caso buscaremos estudar a questão da máquina antropológica que atua diretamente na produção do ser humano, distinguindo a humanidade da animalidade. O ser humano é aquele que tem a capacidade de conhecimento de si, reconhecendo-se como tal. Essa distinção, segundo o autor, está também associada com a construção da linguagem, que é marca do humano e fruto de uma produção histórica. A linguagem dá ao ser humano a oportunidade para construir o seu próprio mundo. Por este fator de diferenciação, o humano é aquele que está no aberto, tendo a possibilidade da decisão. Essa possibilidade de escolha o diferencia do animal, o qual não percebe o aberto.

Essas perspectivas que se abrem para o ser humano de atuar diretamente, por suas escolhas, na construção do seu mundo, nos direcionarão à segunda parte de nosso estudo. Pensar numa atuação humana que preze por uma ecologia integral. Este passo direciona à reflexão teológica, ao mostrar, a partir da Carta Encíclica *Laudato Si'*, a necessidade de uma ecologia que seja feita de forma integral com tudo aquilo que o ser humano responsável é chamado a construir, a partir do mundo que lhe é dado como um dom de Deus e que ele precisa comunicar àqueles que hão de vir.

O quarto capítulo da *Laudato Si'* nos oferece a proposta de pensar um tipo de ecologia integral que atua em diferentes matizes, como a ambiental, a econômica, a social, a cultural, que são frutos das possibilidades humanas. Esse caminho direcionará a perceber no princípio do bem comum e na solidariedade intergeracional dois pilares norteadores da responsabilidade do homem e da mulher no mundo pós-moderno, que, estando no aberto, têm a possibilidade de escolha e a missão de cuidar da casa comum.

1. O aberto e a relação entre o humano e o animal

Na missão de estudar e apresentar a relação entre o humano e o animal, percebemos, na obra *O aberto*, uma tentativa de atualizar um tema já evidenciado algumas décadas antes² e retomado aqui por Giorgio Agamben. Na perspectiva do autor, o aberto, entendido como uma faculdade humana, ou seja, “como abertura ao mundo que permite o desvelamento do ente, revela-se melhor quando nos propomos comparar fenomenologicamente a percepção humana do mundo *vis a vis* a percepção do ambiente pelo animal” (RIBAS, 2013, p. 6). Aqui já se evidencia um princípio de diferenciação marcante nesta releitura de Agamben sobre o ser humano e o animal.

A dificuldade em definir os graus da diferenciação entre o que é animal e o que é humano percorre toda a obra e está centrada na percepção de mundo, ou espírito de abertura, que a humanidade possui. Tal abertura de mundo supera a simples habitação no aberto, que é própria do animal e dá ao ser humano a capacidade de construção e a responsabilidade de atuação no mundo construído.

Ao buscar a relação entre o ser humano e o animal, estamos entrando num campo não somente analítico fenomenológico-existencial do ser, mas nos movimentamos numa leitura privilegiada pela biofilosofia e pelas ciências humanas. Tais movimentos, além de definirem o que é o ser humano, falam de sua conduta política e moral. Nessa ótica, definir o que vem a ser o animal é, também, uma definição do que é o ser humano. Porém, o conceito sobre o que é o ser humano continua sendo uma categoria aberta às transformações e movimentos, por se tratar de uma decisão política.

1.1 O aberto como lugar de decisão

Os temas do humano teromorfo e da análise da natureza do ser humano no tempo da pós-história hegeliana, que introduzem a obra *O aberto*, mostram, nos primeiros capítulos, o problema que Agamben pretende enfrentar. Em primeiro lugar, a intenção do autor é “compreender o caráter aberto do humano como um lugar de decisão entre o divino e o animal” (RIBAS, 2013, p. 10). Para isso, usa da exposição da alegoria do humano teromorfo³ e também do que ficou conhecido como o fim da história, na tentativa de admitir uma reconciliação do ser humano com sua natureza animal. Nesta perspectiva, estamos diante da tentativa de compreender o ser humano num campo de tensões entre “a animalidade antropófora e a humanidade que nela se encarna”, como afirmou o próprio autor. Aqui também temos uma definição do que se compreende como máquina antropológica clássica.

2 O tema do aberto não é uma descoberta de Agamben, mas trata-se de uma releitura feita pelo mesmo. Algumas décadas antes, Max Scheler, na obra *A posição do homem no cosmos*, já havia apresentado o aberto, ou o espírito de abertura de mundo, como uma diferença essencial entre o homem e o animal (SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2003, p. 34-46).

3 A alegoria teromorfa usada por Agamben é extraída de um exemplar da Bíblia hebraica do século XIII disponível na Biblioteca Ambrosiana de Milão. Ali há uma imagem que representa o banquete messiânico dos justos no Último Dia segundo a visão do profeta Ezequiel.

Na leitura hegeliana de Kojève, o homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada por acabada: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cortes que nele separam a cada vez – pelo menos virtualmente – a animalidade “antropófora” e a humanidade que nela se encarna. O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominar e, eventualmente, destruir a sua própria animalidade (AGAMBEN, 2017, p. 24).

Estamos diante de uma tensão existencial, entre humanidade e animalidade, e, segundo Agamben, esta tensão se dá no campo da decisão. De fato, “o que costumamos denominar de ser humano é um ser histórico que permanece em constante tensão entre a humanidade que deseja garantir e a animalidade que pretende recusar” (NASCIMENTO; SANTOS, 2021, p. 104). Após estes primeiros acenos, temos a oportunidade de analisar a chamada máquina antropológica do humanismo.

1.2 A máquina antropológica do humanismo

O tema da máquina antropológica do humanismo é a tese central do argumento de Agamben, atuando diretamente na decisão acerca do que é o ser humano. Conceituar o que é a vida parece ser o caminho mais óbvio para se chegar ao conceito de ser humano. Porém, existe aqui um novo problema: no lugar de uma definição como tal, temos uma série de cortes e tentativas a partir de vários campos do saber, como, a filosofia, a teologia, a política, a medicina, a biologia, entre outros. Isso deixa evidente “como se, em nossa cultura, a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido” (AGAMBEN, 2017, p. 27, grifo do autor).

A busca por conceituar o termo vida parte de Aristóteles (*De Anima*), mas, novamente, trata-se de cortes, apresentando os vários modos pelos quais se diz o viver. Nesse sentido, estamos falando de um dispositivo estratégico de separação, que permite questionar o específico, fazendo com que determinado ser seja dito vivo, isto significa “procurar o fundamento por meio do qual o viver pertence a este determinado ser” (AGAMBEN, 2017, p. 29). Trata-se de buscar pelo específico de um determinado ser, que o separa dos demais e vai ainda mais fundo, sendo seu princípio de vida.

Na visão do autor acerca do princípio de separação, temos “a divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana [que se] passa então, acima de tudo, no interior do vivente homem como fronteira móvel” (AGAMBEN, 2017, p. 30-31). Nessa linha de pensamento, sem a existência desse corte íntimo, não seria mais possível a decisão sobre o que é humano e o que não é. Podemos falar numa separação que se dá no interior do próprio ser humano, separando-o de algo como a vida animal, que lhe é naturalmente própria. Fica evidente, em *O aberto*, a defesa de uma série de “discursos estratégicos que se orientam na direção de uma máquina antropológica de decisão

acerca do que é a vida e, por conseguinte, o homem” (RIBAS, 2013, p. 12). A máquina antropológica de Agamben atua diretamente na definição do conceito de ser humano.

No pensamento agamberiano existe uma conexão essencial entre política e vida. Essa conexão fica clara no trabalho da máquina antropológica do humanismo. Aqui, “o conceito de máquina antropológica superpõe-se, de fato, ao de estado de exceção” (CASTRO, 2012, p. 138). Estamos diante de um avanço do pensamento que entendia o ser humano sempre a partir da articulação entre corpo e alma, como conjunção de dois elementos, um natural e outro sobrenatural. Na proposta de Agamben, vemos uma nova maneira de pensar o ser humano que difere do dualismo corpo-alma tradicional. Segundo o autor,

Devemos, em vez disso, aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o lado prático e político da separação. O que é o homem, se este é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre supostos valores e direitos humanos (AGAMBEN, 2017, p. 31)

Na perspectiva apresentada, temos a novidade da desconexão (ou da separação) como imperativo na descoberta do que é o ser humano. “Segundo Agamben, uma genealogia do conceito nos mostra que a vida não foi objeto de definição, mas de divisão e articulação” (CASTRO, 2012, p. 139). É nesse sentido que o filósofo italiano propõe uma visita que vai de Aristóteles até o século XX, percorrendo a história dessas operações. Ele descreve os processos de divisão e articulação acerca do conceito de vida, desde Aristóteles com o isolamento da vida nutritiva e vegetativa até os avanços, por exemplo do século XIX, que distinguirão a “vida animal” da “vida orgânica” (Bichat).

O caminho para a construção do conceito de ser humano passou pelas taxonomias que tentaram representar em palavras as características de diferenciação das espécies animais até chegar ao ser humano. A determinação de ser humano cunhada por Lineu⁴ inscreve-se como uma ironia, pois, deixando de registrar uma marca específica ao lado do nome genérico *Homo*, ele simplesmente acrescenta o adágio socrático *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo), para assinalar um caractere não anatômico. Numa análise que é evidente, Lineu, ao propor o *Homo sapiens*, não acrescenta um dado como diferença específica, mas sim um imperativo. Nesse sentido, “o homem não possui nenhuma identidade específica senão a de *poder* reconhecer-se [...], significa que é homem aquele que se reconhece como tal, que *o homem é o animal que deve reconhecer-se humano para sê-lo*” (AGAMBEN, 2017, p. 47, grifo do autor). Essa definição parece ser uma chave de compreensão da relação entre o humano e ao animal, como também de sua separação/distinção.

Indo mais adiante, Agamben nos apresenta o que ele chama de máquina

4 Carlos Lineu, geralmente conhecido como Lineu foi um botânico, zoólogo e médico sueco, responsável por popularizar a nomenclatura binomial e a classificação científica, sendo assim considerado o “pai da taxonomia moderna”.

antropológica dos modernos. Partindo do conceito, também defendido por Ha-eckel, do *sprachloser Urmensch* (*homo alalus*, homem privado de linguagem), Agamben vai em busca da passagem do animal ao ser humano e chega à conclusão de que, na realidade, essa passagem é “produzida por meio da subtração de um elemento que não tinha nada a ver nem com uma nem com os outros, e que era, em vez disso, pressuposto como marca do humano: a linguagem” (AGAMBEN, 2017, p. 57-58). Assim, o ser humano falante põe para fora de si o mutismo, que não é mais humano.

A capacidade de articulação e simbolização pela fala tornou-se então a característica decisiva na definição do humano. A linguagem atuaria como produtora de um estado de exceção permanente, segundo o qual o humano seria decidido politicamente. É interessante perceber que a construção da linguagem, que é marca do humano, não é algo natural, mas sim uma produção histórica que dá ao ser humano a oportunidade para construir o seu próprio mundo. Em *O aberto*, “o que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas esta não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e sim uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem” (AGAMBEN, 2017, p. 60).

1.3 O humano no aberto: a percepção de mundo e a possibilidade de construção

A posição do ser humano no cosmos (SCHELER, 2003) dá a ele a possibilidade de, na percepção de mundo, atuar diretamente na construção de um ambiente de relações. Indo mais além do que as pulsões do ambiente em que vive – o que é próprio do animal –, a pessoa humana é “o centro ativo no qual o espírito aparece no interior das esferas finitas do ser, em uma diferença incisiva em relação a todos os centros vitais funcionais que, considerados por dentro, também se chamam centros ‘anímicos’” (SCHELER, 2003, p. 36).

Tal espírito, ou abertura de mundo, que é característico do humano, serve como fator de diferenciação em relação ao animal e é também identificado como “inversão”, enquanto comportamento no ambiente e/ou mundo. Assim, de acordo com o que identificou primeiro Max Scheler e na releitura de Agamben, percebemos o ser humano como aquele que pode e deve comportar-se abertamente para o mundo, numa medida ilimitada (SCHELER, 2003, p. 38). O humano é definido como aquele que está no aberto, tendo a possibilidade da decisão.

No sentido que estamos tratando aqui, o animal tem a capacidade de mover-se em uma espécie de mundo-ambiente (*Umwelt*), que é constituído de uma série de elementos portadores de significados. Nessa esteira, “cada ambiente é uma unidade fechada em si mesma, que resulta da seleção prévia de uma série de elementos ou de ‘marcas’ no *Umgebung*, que, por sua vez, não é senão o ambiente do homem” (AGAMBEN, 2017, p. 68). A aposta de Agamben é de que cada animal se move nesse ambiente, o aberto, porém movido somente por seus respectivos portadores de significados, não possuindo a capacidade de percepção.

Ao contrário, o humano possui a percepção de mundo, ele percebe e atua no aberto, podendo, dessa forma, construir o mundo. “Esta capacidade de percepção universal de todos os objetos como tal, é eminentemente humana. O homem, portanto, não possui um ambiente, possui um Mundo” (RIBAS, 2013, p. 20). Esse aceno nos permite falar da relação do animal com o seu ambiente e do ser humano com o seu mundo. Duas formas de relação ficam evidentes, de um lado, a “pobreza de mundo” (*weltarmut*) do animal e, do outro lado, o homem “formador de mundo” (*weltbildend*) (AGAMBEN, 2017, p. 80). Essa forma de relação estaria de acordo com o que se chamou de *Dasein* (o ser-no-mundo).

Identificar o animal como pobre de mundo (Heidegger) é mostrar que sua relação com os desinibidores (portadores de sentido) é feita pelo atordoamento. Neste caso, a percepção do animal é o próprio atordoamento, e o mesmo não existe, apenas se comporta instintivamente. “O animal está aberto apenas para aquilo que se lhe faz acessível, e sua relação com tais sinais acessíveis não se dá como revelação ou possibilidade, mas apenas como comportar-se” (RIBAS, 2013, p. 23). A relação que o animal estabelece com o seu ambiente está no nível da “cativação”, como “ser preso em si”, falamos de uma vida propriamente biológica e que não está aberta ao desvelamento. “O animal é o ser que não vacila, que não oscila diante do mundo, e é, portanto, incapaz da decisão – ou da indecisão” (FERREIRA, 2011, p. 211), trata-se de uma cegueira que não permite a percepção dos seres como tais.

Por outro lado, enquanto o animal carece de mundo, destaca-se um sentimento de sintonia entre o humano e o mundo, denominado por “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*). Essa característica fundamental do ser humano, evocada por Heidegger e defendida por Agamben, diz que “esse sentimento animalizador é dado por uma espécie de abertura do ser humano em que o mundo lhe impõe um tipo particular de resistência” (FERREIRA, 2011, p. 211). Este tédio humano se revela quando estamos, sobretudo, no tempo da espera, abandonados no vazio.

O sentimento seguinte é o “ser-mantido-em-suspenso”, como um segundo momento estrutural do tédio profundo e lugar onde se evidenciam as possibilidades do humano. No ser, “mantido em suspenso, jazendo inativas estão agora as possibilidades específicas do *Dasein*, o seu poder fazer isso ou aquilo” (AGAMBEN, 2017, p. 106). Estamos diante de um passo fundamental na tese de Agamben, o tédio profundo é o dispositivo necessário de superação da animalidade e afirmação da humanidade, ou seja, este faz a passagem do ambiente animal ao mundo humano pelo despertar do vivente.

O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se dá a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: está em questão, nele, nada menos que a antropogênese, o *tornar-se-Dasein* do vivente homem [...]. O *Dasein* é simplesmente um animal que aprendeu a entediar-se, que desperta *do* seu atordoamento e *para* o seu atordoamento. O despertar do vivente para o seu ser atordoado, esse abrir-se angustiante e decidido, a um não-aberto, é o humano (AGAMBEN, 2017, p. 108-111, grifos do autor).

Podemos afirmar, como Agamben, que a antropogênese é fruto da separação e da articulação entre o humano e o animal, porém trata-se de um movimento interior. O aberto como percepção de mundo e possibilidade de construção, parte da tomada do não-aberto animal, como uma zona de exceção onde o mundo se abriu para o ser humano. Nessa zona de exceção a possibilidade de escolha, de decisão, também atua como elemento fundamental de diferenciação entre o humano e o animal.

Fica ainda evidente, pelo que foi visto até aqui, que entre a natureza animal e a humanidade existe um campo de tensões ainda em aberto. Na luta para descobrir quem deve dominar quem – numa “dialética em estado de detenção” – o caminho decisivo é sobretudo o “entre”, este intervalo quase imperceptível que une os dois princípios e que pode ser chave para a construção de uma relação saudável entre o humano e o animal. O ser humano no aberto atua diretamente, por suas decisões, na construção do seu mundo. A partir do uso de suas possibilidades e de sua percepção, o humano é responsável pelo cuidado e desenvolvimento do mundo que lhe é dado como dom. Nesse sentido, abre-se espaço para falarmos de uma ecologia integral, que englobe essas possibilidades, percepções e atuações humanas, sem esquecer de sua relação com a natureza em geral, mas também com sua natureza animal originária.

2. A necessidade de uma ecologia integral

Diante do que foi exposto anteriormente, as perspectivas que se abrem ao ser humano para atuar como construtor de mundo, dão a ele também a responsabilidade pelas decisões tomadas. Sua percepção de mundo, sua atuação no aberto deve prezar por uma ecologia integral que inclua claramente as dimensões humanas e sociais (LS 137). Essa reflexão teológica é fundamental na Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, sobre o cuidado da casa comum.

Especialmente no quarto capítulo da *Laudato Si'*, encontramos um convite ao homem e à mulher de hoje a construir de forma responsável um mundo nessa perspectiva de uma ecologia integral. Assim, o humano operando em seus diferentes âmbitos, como o ambiental, o econômico, o social, o cultural, dentre outros, faz de suas possibilidades decisões concretas. É preciso perceber no princípio de bem comum e na solidariedade intergeracional os pilares norteadores da responsabilidade do homem e da mulher do mundo pós-moderno na construção e no cuidado da casa comum.

2.1 Praticar uma ecologia ambiental, econômica, social e cultural

Esses aspectos são identificados logo no início do quarto capítulo da Carta Encíclica *Laudato Si'*, ao propor uma ecologia integral. O princípio norteador é entender que tudo está interligado e precisa ser proposto integralmente. Já percebemos um aceno que nos leva a ver a relação entre o humano e o animal, quando o Papa Francisco afirma que “boa parte da nossa informação genética é

partilhada com muitos seres vivos. Por isso, os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância” (LS 138). Existe uma relação particular entre a natureza e a sociedade que a habita e que não pode ser deixada de lado. Trata-se de um meio ambiente em que estamos inseridos e no qual atuamos diretamente.

Nesse sentido, não adianta, perante os problemas identificados, querer-mos propor soluções separadas, como se vivêssemos num mundo todo seccionado. É preciso pensar de forma integral, pois os problemas deste ambiente no qual vivemos fazem parte de “uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS 139).

A posição do ser humano no cosmos (SCHELER, 2003) e sua abertura ao mundo, devem ser fundamentais para a compreensão “de que vivemos e agimos a partir duma realidade que nos foi previamente dada, que é anterior às nossas capacidades e à nossa existência” (LS 140). Essa tomada de consciência deverá ecoar em nossa capacidade de decisão e nas escolhas que são feitas no âmbito social e econômico, por exemplo. Tendo sempre em vista que os problemas ambientais são inseparáveis dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma (LS 141), trata-se de analisar o modo de se relacionar com os outros e com o meio ambiente. No final das contas uma ecologia ambiental, social e econômica, não pode abrir mão do aspecto relacional.

Uma ecologia integral não pode deixar de lado também o cuidado com a história e a cultura, pois “a ecologia envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade, no seu sentido mais amplo” (LS 143). Falamos, nesse sentido, de uma atenção com o mundo feito de forma sempre viva e dinâmica, que priorize as origens e favoreça uma proteção eficaz contra o desaparecimento de espécies animais e vegetais, como também de culturas específicas.

Não podemos esquecer um ponto essencial nesse itinerário em busca de uma ecologia integral: “A ecologia humana implica também algo de muito profundo que é indispensável para se poder criar um ambiente mais dignificante: a relação necessária da vida do ser humano com a lei moral inscrita na sua própria natureza” (LS 155). Assim, busca-se ver no corpo uma ponte de relação direta com o meio ambiente e com os demais seres vivos que compartilham conosco o mundo. Afinal, o princípio de relação deve nortear uma ecologia integral. Mas, como o humano se relaciona diretamente com o animal?

2.2 A relação entre o humano e o animal

Na relação com os demais seres vivos o humano também atua (ou deveria atuar) com a responsabilidade de quem tem a percepção de mundo e constrói o seu mundo. Entretanto, qual o nível da relação estabelecido, por exemplo, com os animais? Convém iniciarmos nos perguntando quem e quantos são os animais

e como nós, os humanos, tratamos os animais (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p. 26), essa percepção é fundamental para uma ecologia integral.

Certamente algumas das milhões de espécies de animais passaram por nossas mentes. Talvez lembremos as relações de carinho (talvez amor) destinada aos animais domésticos. Facilmente também recordemos dos animais que servem aos humanos, por exemplo no campo agrícola, mas o certo é que existem variados campos de concentração em que vemos a relação humano-animal, quase sempre direcionada à exploração do último.

Basta citarmos alguns, como os animais de estimação; os animais de entretenimento e jogo; os que são usados como instrumentos de estudo e pesquisa; os usados como utensílios; e aqueles que vão para o prato (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p. 28-65). Parece duro de aceitar, mas é a capacidade de percepção, a abertura de mundo que o humano possui, que o faz agir de forma a rebaixar os outros animais à condição de coisa e propriedade.

Numa aproximação com a realidade evidenciada pela *Laudato Si'*, podemos perceber uma oportunidade para integrarmos, com as questões ecológicas, as questões com relação aos animais, como também combater as pretensões antropocêntricas, exaltando a presença de Deus em cada criatura. Assim, o Papa Francisco critica "a degradação e o sofrimento inocente dos animais sob nossa arbitrariedade tecnocrática, consumista, impenitente no horizonte do antropocentrismo e do especismo" (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p. 274). Em certa medida, a dimensão ecológica e animal leva a refletir a respeito do amor cristão. Entretanto, a exceção humana mal compreendida favoreceu um movimento de domínio e de subjugação das espécies.

2.3 A pretensa "exceção humana"

Dos movimentos que surgiram, a partir do século XX, destacamos a dura crítica ecológica ao humanismo antropocêntrico. Essa forte crítica estabeleceu "um 'processo' contra o que estaria na origem da atual crise socioambiental: a pretensa 'exceção humana'" (DE MORI, 2021, p. 111). Tal atividade impulsionou o movimento ambiental na luta contra os efeitos nefastos da influência humana na Terra, atuando diretamente no mundo e na integridade do planeta e seus ecossistemas. O problema da exceção humana precisava ser urgentemente combatido e isso deveria ser feito integrando várias frentes de batalha.

Esse processo agiu diretamente na construção de uma consciência ecológica que se assemelha ao que o Papa Francisco propôs na Carta Encíclica *Laudato Si'*, com a promoção de uma ecologia integral. Tal proposta foi expressa no âmbito científico, ideológico e político. Influenciando diretamente na criação da ecologia como ciência global dos organismos em relação com o meio ambiente, além de sua associação a outros campos de saber, como a economia, a sociologia, a antropologia, a filosofia, a teologia, dentre outros. Por fim, apresentou-se no campo social e político, expressando-se em várias iniciativas de defesa do meio ambiente, com a certeza de que tudo está interligado (DE MORI, 2021, p. 112-115).

2.4 O princípio do bem comum e a justiça intergeracional: a responsabilidade humana

Retomando propriamente à contribuição da *Laudato Si'*, nos deparamos com dois aspectos centrais para uma verdadeira e eficaz ecologia integral: o princípio do bem comum e a justiça intergeracional. Em primeiro lugar, não tem como promover uma ecologia humana desassociada do princípio do bem comum, pois ele “desempenha um papel central e unificador na ética social” (LS 156), como um caminho proposto ao encontro da perfeição à qual cada um está destinado.

Em parágrafos anteriores falamos acerca do reconhecimento do humano como tal e do quanto isso serviu como princípio de diferenciação. Conhecer-se humano, reconhecer-se também favorece e promove a busca pelo bem comum, como um caminho de respeito humano. Nessa ótica, “o bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral” (LS 157). A pessoa humana tem a tarefa de pensar e promover a cultura do bem comum e da garantia dos direitos básicos de cada um.

Indo mais adiante, uma ecologia integral se sustenta também tendo por base a justiça intergeracional. Aqui percebe-se, de antemão, uma forte crítica ao antropocentrismo desmedido, que promoveu o uso sem prerrogativas do planeta. Tinha-se a visão de que o ser humano detinha todo o direito de explorar e fazer o mundo servi-lo da melhor forma, até o esgotamento dos recursos naturais e materiais. Porém, as gerações futuras precisam entrar nessa discussão.

Os avanços tecnológicos no mundo contemporâneo devem primar por um desenvolvimento sustentável que priorize a solidariedade intergeracional. De acordo com o pensamento do Papa Francisco, “quando pensamos na situação em que se deixa o planeta às gerações futuras, entramos noutra lógica: a do dom gratuito, que recebemos e comunicamos” (LS 159), estamos falando de uma questão essencial. Nossa consciência ecológica deverá sempre se perguntar: Que mundo queremos deixar para aqueles que virão depois de nós? Tal questionamento faz parte da atitude responsável do homem e da mulher do mundo atual.

Os questionamentos acerca da herança de mundo que queremos deixar fazem parte de nossa existência e estão diretamente associados ao significado de nossa atuação consciente e responsável como parceiros da obra criada e doada a nós por Deus. Não somente em relação ao meio ambiente de forma isolada, mas “quando nos interrogamos acerca do mundo que queremos deixar, referimo-nos sobretudo à sua orientação geral, ao seu sentido, aos seus valores” (LS 160), àquilo que de mais sagrado a contribuição responsável humana pode dar às próximas gerações.

O individualismo que atinge o homem e a mulher do mundo pós-moderno pode ser o principal desafio a ser vencido para que, de fato, possa emergir uma ecologia integral preocupada com o bem comum da humanidade e embebida por

uma forte solidariedade entre as gerações que virão, mas também entre os indivíduos da mesma geração (LS 162). Assim, poderemos acreditar que a relação do humano com o mundo criado possa ser vivida em um caminho de harmonia.

Considerações finais

As relações entre o humano e o animal conduziram nossa reflexão num primeiro momento. Ficou evidente um campo de tensões quando o tema é definir aquilo que propriamente é o humano e o que é o animal. Mesmo que este seja um campo ainda não encerrado, podemos tirar algumas conclusões. Uma delas é perceber o aberto como um espaço de decisão entre o humano e o animal, ou mesmo entre a animalidade e a humanidade. Numa mesma direção, a análise da atuação da máquina antropológica do humanismo direcionou nosso olhar para aquilo que é específico do humano, ou seja, um princípio de exceção ou separação. Dois deles foram encontrados: a) a capacidade do ser humano se reconhecer como tal (conhece-te a ti mesmo), nesse sentido, ele precisa se reconhecer como tal para sê-lo; e b) a capacidade humana de articulação e simbolização pela fala, fazendo da linguagem uma característica decisiva do humano. Além desses fatores, a habitação do humano no aberto, com a percepção de mundo e a possibilidade de construção do seu próprio mundo serviram para garantir ainda mais sua humanidade em relação à animalidade anterior.

Porém, nossa discussão não parou por aí. Buscamos apresentar uma aproximação teológica a partir da *Laudato Si'*, defendendo que tais princípios de exceção humana, principalmente sua capacidade de percepção e decisão, dão ao humano a possibilidade de construir um mundo. Tal atuação humana deverá sempre primar pela responsabilidade de quem percebe e habita o aberto, buscando-se promover uma ecologia integral. Nessa ecologia, proposta integralmente, relacionam-se vários campos da presença humana, como o ambiental, o social, o econômico, o cultural, entre outros, onde o princípio de relação sempre aparece com forte aceno. Por fim, nossa pesquisa buscou defender que o princípio do bem comum e a justiça intergeracional devem ser os pilares fundamentais da responsabilidade humana na construção, na preservação e no cuidado com a casa comum.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. O homem e o animal. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 (Sujeito e História).

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012 (FILÔ/Agamben; 1).

DE MORI, Geraldo Luiz. Disrupturas na educação para a formação de um humanismo nascente. In: Guimarães, Joaquim Giovanni Mol. *O novo humanismo*: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo:

Paulus, 2022, p. 101-134.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 199-221, jan. 2011. DOI: 10.1590/S0103-20702011000100010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12658>. Acesso em: 1 dez. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Cidade do Vaticano, 24 maio. 2015a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 14 nov. 2022.

NASCIMENTO, Daniel Arruda; SANTOS, Edson Kretle dos. A vitória do animal laborans e o giro da máquina antropológica. *Cadernos Arendt*, Teresina, v. 2, n. 4, p. 95-109, dez. 2021. ISSN: 2675-4835. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/issue/view/102/92> . Acesso em: 10 nov. 2022.

RIBAS, Ranieri. O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben – uma tentativa hipertextual. *Pensando*, Teresina, v. 4, n. 8, p. 1-30, 2013. DOI: 10.26694v4i81418. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1418/1411>. Acesso em: 11 nov. 2022.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2003 (Fundamentos do saber).

SUSIN, Luiz Carlos; Zampieri, Gilmar. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FERRARI, Matteo. *A Oração Eucarística – uma "obra" reaberta pelo Concílio*. Brasília: Edições CNBB. 2022. Coleção Vida e Liturgia da Igreja v. 7. 21 x 14 cm. 141 p. ISBN: 978-65-86151-02-2

O presente livro é parte integrante da coleção vida e liturgia da Igreja elaborado pela CNBB e tem por objetivo oferecer ao leitor do Brasil a possibilidade de acesso a obras de teologia litúrgica produzidas em outros países e, assim, buscarmos o crescimento no amor e no conhecimento mais aprimorado da Sagrada Liturgia. O texto em questão é uma produção de 2014 do especialista em liturgia e teologia bíblica, padre Matteo Ferrari, que chega até as nossas mãos. O autor (A.) se propõe a refletir sobre a Oração Eucarística em todos os seus elementos bíblicos, teológicos, eclesiológicos e litúrgicos, para que ela (Oração Eucarística) cumpra a verdadeira função de ser oração autenticamente cristã.

Andrea Grillo, renomado liturgista, nos faz a apresentação da obra e nos diz que: "A leitura deste livro poderá ser, assim, não somente um ato de fidelidade à esperança eclesial, mas também um ato de resistência ao desespero nostálgico e à presunção anticonciliar" (p.12). A obra está dividida em quatro capítulos com as devidas subdivisões em cada um deles.

No primeiro capítulo, o A. nos apresenta, como título: redescobrir a Oração Eucarística há cinquenta anos do Concílio. Como dito acima, essa produção foi do ano de 2014 bem dentro do contexto da celebração de 50 anos da Constituição *Sacrossanctum Concilium* (SC), para nós no Brasil, ela já chega às vésperas da comemoração dos 60 anos. Este capítulo é dividido em três partes. Inicialmente, o A. faz um balanço dos acontecimentos significativos que o evento conciliar trouxe consigo. "Esse olhar grato e livre, consciente do passado e aberto ao futuro, é a condição para uma autêntica fidelidade ao espírito do Concílio" (p.15). O A. se propõe a aplicar esse espírito de fidelidade ao Concílio especialmente na justa compreensão da Oração Eucarística.

Ferrari desenvolve o pensamento que tanto a SC como a Constituição sobre a Divina Revelação *Dei Verbum* (DV), apresentam a preocupação de uma recuperação da centralidade da Sagrada Escritura na vida da Igreja. "As divinas Escrituras sempre foram veneradas como o próprio corpo do Senhor pela Igreja" (DV n.21). Nessa mesma linha vai à afirmação da Instrução Geral do Missal Romano (IGMR) que diz: "Na missa se prepara tanto a mesa da Palavra de Deus como a do Corpo de Cristo" (IGMR n. 28). Palavra e Eucaristia constituem, pois, uma unidade de culto (SC n. 46 e IGMR n. 28). É de suma importância essa insistência do Concílio, das duas mesas (Palavra e Eucaristia), da unidade do culto, pois por muito tempo, em virtude da incompreensão do latim, a parte inicial da celebração – liturgia da Palavra, tinha se tornado marginal.

O contato, o conhecimento das Sagradas Escrituras segundo o A., deu um salto de qualidade por parte dos católicos, não somente na Celebração da Eucaristia, mas na Palavra presente em todas as celebrações dos demais sacramentos e sacramentais. "A Palavra na Liturgia, mais que um instrumento de catequese e de formação, é um evento no qual se deve entrar e no qual se deve participar" (p.19). Ferrari, nos instiga dizendo que se sentimos os avanços de crescimento na participação mais plena dos fiéis na Liturgia da Palavra, infelizmente, já não podemos dizer o mesmo sobre a Oração Eucarística. "Sendo ela, o ápice de toda a celebração (IGMR n. 30), devemos constatar que esse elemento é muito negligenciado, seja do ponto de vista celebrativo, seja daquele espiritual" (p. 19). Com tristeza constata o A. que não nos distanciamos muito da situação pré-conciliar, onde a "grande importância era dada unicamente às palavras da Instituição, isto é, à 'consagração', sem compreender a importância e o sentido da Oração Eucarística em toda a sua complexidade" (p.19).

O A. na sua pesquisa nos traz um dado de suma importância onde apresenta um choque de ideias. Enquanto a SC (n. 48) diz: "A Igreja deseja, e busca com solicitude, que os fiéis cristãos não estejam presentes como estranhos ou mudos expectadores...". A IGMR (n. 78) nos diz: "A Oração Eucarística exige que todos a ouçam respeitosamente e em silêncio". O A. não se propõe somente a levantar problemas, "mas lançar as bases de uma reflexão que se possa recuperar, a partir da experiência dos últimos anos, o valor teológico, litúrgico e espiritual da Oração Eucarística" (p. 28).

Nessa segunda parte, ainda do primeiro capítulo, Ferrari nos diz que para superar o conflito apontado acima entre SC e IGMR devemos percorrer o caminho das fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas e, então, compreenderemos o valor da Oração Eucarística na Celebração. No tocante aos elementos bíblicos, o A. se fundamenta em Paulo, para o qual "a Última Ceia de Jesus é a referência imprescindível para compreender a Celebração nas comunidades cristãs" (p. 33). Na Última Ceia e, portanto, também na Oração Eucarística, encontramos três partes coligadas: "Paulo parte da vida da comunidade e, em particular, do modo de celebrar a Ceia em Corinto; passa a narrar a instituição da Eucaristia na Última Ceia de Jesus; para depois retornar à vida da comunidade e aos problemas das assembleias dos destinatários de suas cartas" (p.32). Em síntese, para compreender o valor teológico e litúrgico da Oração Eucarística, é necessário

retornar, como Paulo, à Ceia do Senhor, como os textos do Novo Testamento a transmitiram para nós.

Ao pensarmos nos testemunhos Patrísticos, sem dúvida, Justino é o mais importante. "A descrição que ele faz da Celebração Eucarística é muito detalhada e podemos reconhecer elementos que, também hoje, constituem o Rito da Eucaristia" (p. 34). Também para Justino a Celebração da Eucaristia nos reenvia como em Paulo, para a Última Ceia de Jesus como lugar ao qual recorrer para descobrir o seu sentido teológico e litúrgico. O A. cita também Cipriano que, na linha dos Santos Padres, nos diz: "A Eucaristia da Igreja é autêntica quando é imitação daquilo que fez o Senhor" (p.36).

Quanto aos textos litúrgicos, "a Celebração da Igreja é compreendida como dependente da Última Ceia de Jesus, da qual se fez a pouco a narração: nós fazemos isso, porque o Senhor Jesus cumpriu esses gestos e pronunciou essas palavras na Ceia com seus discípulos, mandando que elas fossem repetidas em sua memória. A Ceia do Senhor é o fundamento teológico e ritual da verdade daquilo que a Igreja cumpre" (p. 39). O A. faz referência a *Anáfora de Addai e Mari* que tem a particularidade de não conter na sua forma original, a narrativa da instituição da Eucaristia. "Nesse texto se fala da transmissão de um "tipo" (modelo) que vem de Deus ("de ti"). A Celebração da Igreja se funda, então, na fidelidade a um modelo que Deus entregou aos fiéis para que o repetissem" (p.40). A Igreja continua obediente à ordem do seu Senhor: "Fazei isto em memória de mim".

Concluindo a terceira parte do primeiro capítulo intitulado "Fazei isto em memória de mim", o A. nos diz que: "somente tomando consciência dessa passagem, é possível aprofundar também o conteúdo teológico dos textos litúrgicos, tendo como ponto de referência fundamental a Ceia do Senhor com os seus discípulos na noite antes da sua Paixão. Nessa perspectiva, reencontram sentido todos os elementos da Oração Eucarística" (p.56). Ferrari, faz todo um caminho histórico, no qual parte de uma hermenêutica bíblica, interrogando os testemunhos neotestamentários e textos da Tradição litúrgica, sobretudo a *Didaqué* sobre a Última Ceia, para compreender o que eles dizem em relação à Oração Eucarística. "Trata-se de uma aquisição fundamental para encontrar o valor teológico-litúrgico da Oração Eucarística, se se quer sair da definição insuficiente que a IGMR nos propõe" (p. 55).

No segundo capítulo do corrente escrito, intitulado: Os elementos da Oração Eucarística, o A. desenvolve todas as partes da Anáfora, buscando, por primeiro, a referência a partir do que diz a IGMR e, interpretando à luz da Patrística e de estudos atuais da teologia litúrgica e sacramental, o sentido mistagógico e celebrativo.

A ação de graças da Oração Eucarística se manifesta, explicitamente, por meio do Prefácio. Diz o A. que necessitamos, "urgentemente", descobrir o valor desta parte que é muito pouco valorizada do ponto de vista teológico, ritual e espiritual. "Redescobrir o Prefácio como momento em que a Igreja obedece à ordem do seu Senhor "Fazei isto em memória de mim", dando graças como Ele deu graças, significa, para toda a assembleia, tomar consciência do tipo de

participação que esse ponto da Celebração requer. É fundamental, então, que toda a assembleia, a começar por quem preside e pronuncia ou canta as palavras do Prefácio, esteja presente a essa realização de ação de graças” (p.63). Nesse sentido, tudo deve ser feito em clima de oração e não de forma mecânica, rendendo graças ao Mistério específico que se celebra de acordo com o tempo litúrgico, solenidade, festa ou memória.

Diferente do Prefácio que é recitado, unicamente, por quem preside, a aclamação *Sanctus* manifesta a participação de todos ao único ato de culto que consiste em cumprir a ação de graças ao Pai. Segundo Ferrari, “o sentido do Sanctus na Oração Eucarística está ligado ao Prefácio” (p. 65). Por ser participação de todos, aconselha-se a execução de melodias que possibilitem o canto de toda assembleia.

Sobre a invocação do Espírito Santo - *Epiclese*, nos diz o A. que é importante deixar claro que a atual divisão que nós temos hoje, em dois momentos, deve-se mais a uma escolha “pastoral” da Reforma Litúrgica, pois não as podemos compreender separadamente. “O Espírito é invocado seja sobre os dons seja sobre a assembleia, mas, na realidade, não se trata de duas invocações separadas e separáveis. A transformação dos dons, de fato, não tem seu fim em si mesma, mas é em vista da transformação da assembleia, daqueles que participarão do Pão e do Cálice, no Corpo de Cristo” (p. 69).

O A. traz uma reflexão muito pertinente quando nos diz que o parágrafo intitulado pela IGMR é a narrativa da instituição e consagração. “De fato, é dito que ele é, ao mesmo tempo, narrativa da instituição e consagração. Se, porém, observamos o texto das Orações Eucarísticas do Missal Romano, podemos imediatamente notar que do ponto de vista literário, se trata de uma narrativa e não de uma oração de consagração. Como conciliar esses dois aspectos?” (p.73). Ferrari desenvolve o pensamento, fazendo-nos obter uma resposta para tal questão, superando a visão piedosa de muitos que olham somente para esse momento da Oração Eucarística.

A *Anamnese* e a Oblação indicadas pela IGMR podem ser tratadas juntas já que entre elas existe uma intrínseca ligação. “No texto da IGMR, esse aspecto aparece muito claramente quando se especifica: ‘realizando esta memória’. Essa oblação tem duas referências fundamentais: por um lado, ‘a vítima imaculada’, isto é, Cristo, e, por outro, os fiéis, isto é, a assembleia celebrante. As duas realidades não são separáveis entre elas. De fato, a comunhão com a oblação de si mesma realizada por Cristo na Cruz é o fundamento da oferta de si à qual todos os discípulos são chamados” (p. 80)

As intercessões não devem, segundo o A., serem vistas como uma duplicação da Oração Universal dos Fiéis. “Nas intercessões, é explicitado e invocado o fruto da Celebração Eucarística que é a unidade e a comunhão” (p. 82). Comunhão e unidade não somente com a Igreja militante que caminha pelas estradas da vida, cumprindo a sua missão, mas, também, com a Igreja Triunfante, ou seja, com todos aqueles que nos precederam, testemunhando com sua vida a fidelidade ao Evangelho.

Por fim, a doxologia, a qual “Trata-se de um texto que pode tornar-se modelo de toda oração cristã: dirigida ao Pai, por-com-em Cristo no Espírito Santo. São os elementos que encontramos ao longo de toda a Oração Eucarística: a ação de graças ao Pai, com as palavras entregues por Jesus Cristo, invocando o dom do Espírito Santo sobre os dons e sobre toda a assembleia, para que receba os frutos da redenção. Por esse motivo, a doxologia final se torna modelo da glorificação de Deus e resume em si à lógica de toda a Anáfora” (p.84).

Finalmente, “no Amém, a assembleia se reconhece sujeito da Oração Eucarística e realiza sua profissão de fé no fruto da salvação que a Eucaristia faz florescer na sua vida” (p. 85). Tendo feito esse caminho de aprofundamento de cada uma das partes da Prece Eucarística, deve ficar claro para nós que o que converte, transformando Pão e Vinho em Corpo e Sangue do Senhor, é o “Todo” da Oração Eucarística e não somente o momento da Narrativa da Instituição ou Consagração como fora dito acima.

No terceiro capítulo o A. desenvolve a reflexão sobre os grandes temas da Oração Eucarística: reunião, unidade e sacrifício. No tocante aos dois primeiros enunciados, Ferrari faz um caminho de olhar para os elementos já presentes na Tradição Litúrgica, com destaque para a *Didaqué* e as *Constituições Apostólicas*. Analisa textos bíblicos tanto do Antigo como do Novo Testamento, buscando sua fundamentação, até chegar nas Orações Eucarísticas que utilizamos atualmente e destacando como esses termos perpassam a redação delas. Nos diz o A.: “do ponto de vista teológico-litúrgico, podemos afirmar que o tema da reunião/unidade não é um entre outros tantos nas Orações Eucarísticas, mas representa o fruto da participação na Eucaristia da assembleia celebrante e de toda a Igreja, da qual ela é ‘Sacramento’. Além disso, o pedido de unidade não é uma simples invocação de harmonia e de paz, mas, com base no dado bíblico, ele coincide com a salvação e a redenção” (p. 103).

Outro tema fundamental da Oração Eucarística é o do sacrifício. Temos que reconhecer que é um assunto complexo, tanto do ponto de vista bíblico como antropológico. Diante dessa complexidade o A. faz todo um caminho de estudo nos pormenores de como o tema aparece nos documentos magisteriais após o Vaticano II, com destaque para a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, Instrução Geral do Missal Romano, Instrução Geral Liturgia das Horas, *Ecclesia de Eucharistia*, *Redemptionis Sacramentum* e Missal Romano. “É preciso recuperar a perspectiva ampla ao falar da Eucaristia como sacrifício que pertence à Tradição e que, como vimos em alguns documentos do Pós-Concílio, se buscou recuperar. Celebrando a Eucaristia, a Igreja faz da sua vida um ‘sacrifício’, em comunhão com o evento do dom da vida de Cristo na cruz. No rito, isso acontece na ação de graças. Portanto, é a oração, na qual se exprime a vida da própria Igreja, que é sacrifício” (p. 117). Portanto, é de suma importância entender que, tal como se encontra hoje na IGMR, sacrifício aparece não primariamente em referência à morte de Cristo na Cruz, mas como “sacrifício de louvor”.

Por fim, no quarto capítulo o A. trata sobre o tema da espiritualidade presente na Oração Eucarística. De início, ele nos diz que muitas vezes tem-se a impressão de que ao falar de espiritualidade no campo da teologia, parece se tratar

de um assunto de menor relevância. Ele aborda o conhecido adágio "*lex orandi, lex credendi*"- Igreja celebra ou reza o que ela crê. Nessa linha, ele trabalha a Oração Eucarística como modelo e escola de oração. "A Oração Eucarística, enquanto 'centro e ápice de toda a celebração' (IGMR n. 78), é um dos lugares da Liturgia no qual é particularmente possível encontrar um modelo de oração" (p. 130). "Dela – Oração Eucarística – aprendemos a viver a nossa oração pessoal, sentindo-nos inseridos no corpo eclesial. Também a nossa oração pessoal pode se tornar lugar no qual se vive a comunhão eclesial, fugindo ao risco de uma espiritualidade intimista e centrada em nós mesmos" (p.133).

Em síntese, Padre Matteo Ferrari, presenteia-nos com esse livro que é uma preciosidade. Em uma linguagem acessível, vale a pena ser lido e estudado pelos presbíteros, estudantes de teologia e todos os cristãos leigos e leigas apaixonados pela Sagrada Liturgia. Ele nos apresentou inúmeros argumentos para tornar acessível o sonho do Concílio de incentivo à participação ativa, consciente e frutuosa de todos na Oração Eucarística. Vemos despontar incontáveis desafios que veem se acentuando cada dia mais em nossa Igreja, em vista de uma espiritualidade intimista extremamente prejudicial ao verdadeiro espírito da liturgia como vimos ao longo do livro. Por isso, o presente estudo pretende nos ajudar a redescobrir o valor teológico, ritual e espiritual dessa belíssima e profunda oração da Igreja e se apresenta para nós como uma luz em meio a tempos sombrios.

Renato Quezini ¹

¹ Presbítero da Arquidiocese de Maringá. Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES. Especialista em liturgia (UNISAL), espiritualidade cristã e orientação espiritual (FAJE) e counseling (FAV), bacharel em filosofia (IFAMA) e teologia (PUC-PR). rquezini@yahoo.com.br