

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:

Setor de Comunicações
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 2023

FICHA CATALOGRÁFICA

--	--

SUMÁRIO

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

2. ARTIGOS

ARTIGOS PHILO

1. Hugo França de Souza	11
<i>Cético: um amante da verdade</i>	
2. Joana Angélica de Oliveira Farnezi; Luiz Carlos Sureki	21
<i>Deus sive Natura: algumas considerações sobre a filosofia de Baruch Espinosa</i>	
3. Alejandro José Castejón Gonzalez	35
<i>Da linguagem e do mundo para o silêncio e a mística: elementos do pensamento de Wittgenstein para uma melhor compreensão de Deus e da religião</i>	
4. Vinícius Schoenell dos Santos	45
<i>A autoridade epistêmica nos moldes de Zagzebski produz uma forma de injustiça epistêmica?</i>	
5. Daniel Amaral Cardoso dos Santos	55
<i>O conselho e a dimensão social da sabedoria</i>	

ARTIGOS THEO

6. Moisés Nonato Quintela Ponte	71
<i>"Transitar a paciência": a liderança ao estilo de Francisco</i>	
7. Wallace Alexsander A. Cruz	84
<i>O evento Jesus Cristo: O Deus que se fez história e a redenção do corpo ao cosmos</i>	
8. Manoel Pacheco de F. Neto	96
<i>O romantismo religioso institucionalizado. A passagem do homo sapiens ao homo aesthetic: reflexão a partir da esfera ritual e interpretação sociocultural</i>	
9. Luis Gustavo da Silva Joaquim	112
<i>A receptividade do homem à revelação divina em Karl Rahner: O conceito de cristão anônimo e a salvação dos não-cristãos</i>	
10. José F. Castillo Tapia	122
<i>O Concílio Vaticano II e a Igreja dos Pobres</i>	
11. Joaquim Jocélio de Sousa Costa	137
<i>Voltar à Tradição: a opção pelos pobres nos Padres da Igreja</i>	
12. Irineu Claudino Sales	154
<i>Os medos da humanidade segundo David Le Breton: Provocações à antropologia teológica</i>	
13. Anderson Costa Pereira; Gilmar Antônio Aguiar	164
<i>A formação litúrgica como sinal de eclesialidade à luz da Carta Desiderio desideravi</i>	
14. Oziel da Rocha	179
<i>A morte do Messias em Marcos 15,33-39: Uma leitura sobre o sofrimento humano</i>	

OUTROS

15. Ilton Garcia da Costa	197
<i>Ensino público no Brasil e o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana: Considerações de Jacques Maritain sobre a educação</i>	

RECENSÕES

15. Renato Quezini	212
---------------------------	------------

Filosofia e Teologia no discurso religioso: entre a irrelevância e a superstição

Iniciemos esclarecendo os termos do título a fim de dissiparmos logo de início alguma possível interpretação precipitada e, conseqüentemente, distorcida do mesmo.

Trata-se apenas de um título, provocativo certamente; não de um enunciado afirmativo completo. Nele não há verbos; apenas substantivos (filosofia, teologia, discurso, irrelevância, superstição), adjetivo (religioso), preposições (em, entre), conjunção coordenativa copulativa (e), e artigos definidos (a, o). Quanto à pontuação, os dois pontos (:) comumente são utilizados quando queremos dar uma explicação conclusiva decorrente, sintética, objetiva do que havíamos dito antes; ou, um tanto imprecisamente, anunciando uma espécie de subtítulo, como no caso aqui. “Entre a irrelevância e a superstição” anuncia uma espécie de recorte temático no interior de um tema mais vasto; aqui, no caso, o discurso religioso.

Em que sentido estariam filosofia e teologia *entre* a irrelevância e a superstição?

Note-se que a conjunção coordenativa “e” (em filosofia e teologia) não nos permite fundir os termos, nem transformar um deles num adjetivo do outro, como ocorreria nas expressões *filosofia teológica* e *teologia filosófica*. Uma filosofia *teológica* seria uma reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso nos seus traços (mono)teístas, como o cristianismo, por exemplo; um tanto semelhante ao modo como a disciplina filosófica denominada Filosofia da Religião aborda o grande tema da Religião em ambientes cristãos e instituições confessionais. Uma teologia *filosófica*, por sua vez, partiria da revelação divina buscando sua inteligibilidade e sua expressão discursiva lançando mão de aportes filosóficos, ao modo da disciplina teológica denominada Teologia Fundamental, que emprega métodos ou quadros referenciais teóricos filosóficos distintos para “dar razões

da esperança” (cf. 1Pdr 1,15), para mostrar a credibilidade e inteligibilidade da revelação cristã de Deus.

A preposição “*entre*” aponta para o espaço que vai da irrelevância à superstição. Note-se que não se está afirmando categoricamente que a filosofia é irrelevante e que a teologia é supersticiosa, já que ambas as áreas de conhecimento estão sendo vistas enquanto “discurso religioso” e, mais precisamente, no (*em + o*) discurso religioso. Com isso fica dito que o discurso religioso não é exclusividade da filosofia e da teologia. Com efeito, as “ciências da religião”, por definição, não são nem filosóficas nem teológicas. Elas têm seu próprio estatuto epistemológico, seus próprios métodos de investigação do fenômeno religioso, assim como o reconhecimento de sua relevância e seriedade por parte da sociedade.

Quanto ao “discurso religioso”, que se lê no título, é preciso observar o quão ambíguo ele pode ser. O que caracteriza um discurso como *religioso*? Talvez alguém opinasse que para responder a essa questão seria necessário antes definir o que se entende por *religião*, ou seja, seria preciso formular o/um conceito de religião. Mas, até que ponto a formulação de um conceito de religião não é devedora da própria religião de quem o formula? Dito ilustrativamente: será que alguém imerso no contexto religioso do monoteísmo abraâmico (judaísmo, cristianismo, islamismo) deixaria de inserir o *Theós* (Deus) como constitutivo do (seu) conceito de religião? E será que alguém imerso num contexto religioso diverso poderia compreender e aceitar um tal conceito? Esse alguém poderia dizer, por exemplo, que *religião* não é um conceito, que todo conceito é um produto da razão humana, que ninguém é existencialmente religioso simplesmente porque tem um conceito de religião, que a religião pertence à ordem do símbolo, etc.

Se a pluralidade das religiões é real, então também real são as “visões de mundo” que elas têm e, por conseguinte, plural são os discursos religiosos. As grandes religiões da humanidade têm, cada uma a seu modo, uma visão da totalidade da realidade. E é por isso que quando a filosofia e a teologia gestadas no contexto religioso cristão ocidental marcadamente europeu ignoram isso, acabam produzindo discursos fragmentados com traços reducionistas.

No mundo ocidental não é muito difícil constatar que a filosofia da religião, respectivamente das religiões - enquanto deveria ter presente o fenômeno religioso na pluralidade de religiões -, se reveste de uma camada teológico-cristã; enquanto a teologia cristã da religião, respectivamente das religiões - enquanto se permite considerar em seu discurso as religiões não-monoteístas -, se reveste de uma camada filosófica, a tal ponto que uma filosofia (da religião) sem uma teologia (cristã) da religião facilmente cai na irrelevância, assim como também uma teologia (cristã) da religião sem uma filosofia da religião facilmente cai na superstição. Que grande interesse despertaria em nós um curso de filosofia da religião que não tratasse da religião cristã, ou que não colocasse o cristianismo pelo menos em pé de igualdade com outras religiões? E que grande interesse despertaria em nós um curso de teologia fundamental incapaz de “dar

razões da esperança” cristã frente a outras tantas confissões religiosas existentes no mundo? Ocorre aqui um duplo reducionismo metodológico: religioso e teológico. A filosofia da religião reduz seu campo de reflexão sobre o fenômeno religioso universal às religiões abraâmicas, monoteístas, com um claro acento no cristianismo, tomando o todo pela parte. A teologia fundamental reduz o campo religioso-teológico à revelação cristã de Deus, ao cristianismo, tomando a parte pelo todo. Ambos os discursos necessitam um do outro: o primeiro para não cair na irrelevância, o segundo para não cair na superstição.

Com efeito, como poderia o filósofo, como um amante da sabedoria, afirmar que o saber milenar acumulado pelas grandes tradições religiosas, tão antigas quanto o cristianismo, haveria de ser irrelevante para sua reflexão filosófica? Por qual motivo não haveria de ser a sua própria reflexão filosófica sobre religião irrelevante para pensadores e pensadoras de outros contextos religiosos? E como poderia o teólogo cristão, como um cientista da fé, um hermenauta da esperança, afirmar que o legado salvífico-escatológico das grandes tradições religiosas, tão antigas quanto o cristianismo (diga-se uma vez mais), haveriam de ser relegadas ao status de superstição ou de mera propedêutica à fé em Cristo e à pertença ao cristianismo? Por qual motivo não seria a mensagem religiosa do próprio cristianismo uma superstição aos ouvidos dos fiéis de outras religiões e tradições religiosas não monoteístas?

O fato é que filosofia e teologia se necessitam mutuamente. Para a maioria dos teólogos ocidentais, a filosofia lhes tem oferecido os quadros referenciais teóricos para expressarem, com inteligibilidade e coerência, a mensagem religiosa do cristianismo na sua pretensão de universalidade; e o cristianismo, como a religião da maioria dos filósofos ocidentais, oferece a eles o conteúdo básico para a disciplina filosófica concernente à compreensão do fenômeno religioso. Para que uma tal constatação não pareça carente de referências históricas, lembremos, por exemplo, do teólogo Santo Agostinho e o quadro referencial teórico filosófico platônico/neoplatônico por ele empregado; de Santo Tomás de Aquino (e os grandes representantes do tomismo) com o quadro referencial teórico filosófico aristotélico; de Karl Rahner, Bernard Lonergan e outros tantos representantes do tomismo transcendental com o quadro referencial teórico filosófico transcendental; dos atuais teólogos analíticos com o quadro referencial teórico da filosofia analítica; de outros tantos teólogos da atualidade que combinam dois ou mais quadros referenciais teóricos filosóficos: hermenêutico, fenomenológico, dialético, personalista, existencialista, estruturalista, dramático, etc., com suas numerosas variantes que incluem procedimentos metodológicos outros empregados pelas diversas ciências da religião e seus respectivos enfoques: histórico, político, sociológico, biológico, psicológico, psicanalítico....

Em matéria de filosofia e teologia, por relação ao campo do fenômeno religioso, com suas respectivas pretensões de verdade e universalidade, estamos às voltas hoje com uma grande dificuldade, a saber, a pluralidade de quadros referenciais teóricos e a falta de precisão metodológica. Há divergências profundas entre o método empregado pelo discente pós-graduando e o método empregado

pelo filósofo ou teólogo que ele está pesquisando. Quando vem o momento em que o doutorando ou doutoranda precisa tomar partido e se pronunciar criticamente em relação ao autor ou autora que está pesquisando e manifestar a novidade propriamente dita de sua pesquisa, a mencionada dificuldade surge com força e traz consigo o risco de ele ou ela incorrer numa grande confusão de abordagens. Com efeito, o discente está lidando (comumente sem ter se dado conta) não só com métodos diferentes, mas com quadros referenciais teóricos distintos, cada um deles com seus próprios limites e possibilidades.

Levando em consideração o pluralismo religioso e fragmentação dos discursos religiosos, por um lado, e a necessidade de situar sistematicamente o tema “religião” no todo da realidade, por outro lado, algumas das perguntas que surgem são as seguintes:

1- Para a filosofia da religião, será que é possível a esta disciplina ter ou manter genuína relevância filosófica sem ter que pagar tributo especial, para não dizer quase exclusivo, à religião cristã ou às derivadas do monoteísmo abraâmico? Quais filósofos não-cristãos da religião/das religiões conhecemos e aos quais atribuímos uma real relevância em nossos ambientes acadêmico-filosóficos?

2- Para a teologia fundamental, será que é possível a esta disciplina ter ou manter genuína relevância teológica se permanecer ainda encerrada numa atitude de mero inclusivismo religioso moderado que só vê o Cristo a partir do cristianismo institucionalizado e então o “estende” a determinadas religiões mais ou menos afins (teístas), mas não vê ou ainda não consegue ver as outras religiões a partir do Cristo/Logos/Palavra/Divino universal (pelo qual tudo foi criado)? Quais *teólogos* cristãos nós conhecemos em nossos ambientes acadêmicos que têm ou possam ter uma real relevância para as religiões não monoteístas e, por conseguinte, para o efetivo diálogo inter-religioso?

3- Será que tanto a filosofia quanto a teologia, filósofos/filósofas e teólogos/teólogas respectivamente, em termos de discurso sistemático (inteligibilidade, coerência e universalidade) não estariam produzindo belos discursos para si mesmos?

4- Se ignorássemos o fenômeno religioso na sua pluralidade de religiões existentes no mundo, o que haveria de significar a disciplina “filosofia da religião” no curso de filosofia?

5- Se ignorássemos o fenômeno religioso na sua pluralidade de religiões existentes no mundo, qual seria a necessidade da disciplina “teologia fundamental” no curso de teologia?

6- Frente ao pluralismo religioso, não seria a filosofia da religião, sempre e quando circunscrita ao cristianismo e às famosas “provas da existência de Deus”, irrelevante para os nossos dias?

7- E se a teologia não mais empregasse quadros referenciais teóricos filosóficos no labor teológico, será que o discurso teológico teórico produzido pode-

ria superar a superstição, ou seja, as crenças ou práticas irracionais baseadas em suposições mágicas ou sobrenaturais?

8- Será que a filosofia (da religião) e a teologia (fundamental), filósofos da religião e teólogos fundamentais, respectivamente, hoje, percebem claramente o que distingue a filosofia da teologia, e ambas das ciências da religião? Será que filósofos e teólogos, desde os quadros referenciais e métodos que empregam em suas pesquisas no campo da religião, conseguem perceber que não são propriamente cientistas da religião? E será que os cientistas da religião, desde os quadros e métodos que empregam em suas pesquisas, conseguem perceber que não são propriamente filósofos ou teólogos?

Mas afinal, o que isso tudo tem a ver com os artigos publicados neste número da Revista Pensar?

Digamos logo: os artigos filosóficos e teológicos aqui publicados são de uma esplêndida diversidade temática. Não há um denominador comum subjacente a todos eles. Aliás, um denominador comum supostamente encontrado poderia relegar os multifacetados artigos filosóficos e teológicos à irrelevância social ou a um tipo de superstição epistêmica.

Os artigos, cada um com seu próprio quadro referencial e método de abordagem, oferecem ao leitor um rico panorama filosófico e teológico. Desde considerações acerca da autoridade epistêmica, do ceticismo, da concepção de "Deus" na filosofia de Spinoza, do instigante pensamento de Wittgenstein, da compreensão de "pessoa" em Maritain, dos medos da humanidade segundo Le Breton, passando pelo homem frente à revelação divina, o Evento Cristo, o Concílio Vaticano II, a grande Tradição da Igreja, a liturgia, o romantismo religioso, a educação e o ensino público no Brasil, entre outros, os artigos nos convidam a alargarmos nossos horizontes de compreensão.

Cientes estamos de que a filosofia da religião, como disciplina filosófica, não pode ignorar a riqueza plurifacetada do fenômeno religioso universal. Também sabemos que quando o filósofo se volta para o fenômeno o que encontra é uma pluralidade caótica de religiões e, por conseguinte, um complexo emaranhado de abordagens e de discurso "religiosos" divergentes ou destoantes. Para tratar o tema de modo sistemático ele precisa de um quadro referencial teórico o mais abrangente possível, que lhe permita considerar e situar o fenômeno (do) religioso no todo da realidade; o mesmo vale para o tema "Deus". Do mesmo modo temos presente que a teologia fundamental, como disciplina teológica, não pode mais ignorar a mesma riqueza plurifacetada do fenômeno religioso universal. Este interpela o teólogo cristão a "libertar" o *Logos* divino, o Cristo, das amarras institucionais e dogmático-doutriniais do chamado *cristianismo*.

Naturalmente, os artigos aqui não estão circunscritos às disciplinas Filosofia da Religião e Teologia Fundamental, respectivamente. A menção a estas disciplinas se justifica na medida em que nos permite ver com maior clareza que o discurso religioso filosófico ou teológico em nossos dias precisa dar maior

atenção às diferentes manifestações religiosas no interior do grande fenômeno religioso universal. Em verdade, se ignorarmos o diferente e os diferentes no exercício filosófico e teológico cairemos na *mesmidade* (para dizer com Lévinas), tenderemos a atitudes fundamentalistas e exclusivistas, que se traduzirão em discursos intransigentes, bem pouco criativos e, por conseguinte, irrelevantes ou demasiado supersticiosos para a mentalidade do homem e da mulher do século XXI.

Boa leitura!

Luiz Carlos Sureki

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Washington Paranhos

ARTIGOS PHILO

DOI: 10.20911/21799024v14n1p11/2023

Cético: um amante da verdade

Hugo França de Souza ¹

Resumo: O ceticismo tem uma preocupação com a vida do ser humano. Assim, vai posicionar-se sempre contra todo o tipo de pensamento dogmático. O presente artigo mostra que o cético é amante da verdade, e por isso, enfrenta um árduo trabalho para alcançá-la. O cético gosta de espaço democrático onde pode-se argumentar respeitosamente o assunto em discussão. Dessa forma, permanece em estado de vigilância e pratica sempre a suspensão do juízo sobre qualquer afirmação dogmática, mas não nega o conhecimento da verdade. O ceticismo favorece uma aproximação da filosofia com a vida cotidiana. Contudo, são visíveis os desafios que o ceticismo enfrenta diante de uma sociedade marcada pelo cientificismo.

Palavras-chave: Ceticismo; Dogmático; Suspensão do juízo; Desafios; Verdade.

Abstract: Skepticism is concerned with human life. Thus, it is always positioned against all kinds of dogmatic thinking. This article shows that the skeptic is a lover of truth, and therefore faces an arduous work to achieve it. The skeptic likes a democratic space where the subject under discussion can be respectfully argued. In this way, it remains in a state of vigilance and always practices suspension of judgment on any dogmatic statement, but does not deny knowledge of the truth. Skepticism allows an approximation of philosophy with everyday life. However, the challenges that skepticism faces in a society marked by scientism are visible.

Keywords: Skepticism; Dogmatic; Suspension of judgment; Challenges; Truth.

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

Introdução

O ceticismo nasce com o propósito de rebater o que era apresentado como certeza inquestionável, a certeza dogmática (acreditar firmemente). Assim, aqueles que começaram a levantar questionamentos e exigir uma justificativa mais racional diante de uma determinada posição convicta eram identificados como céticos. Com isso, os céticos foram desenvolvendo excelentes argumentos e justificativas para enfrentar os debates a exemplo dos sofistas.

O ceticismo antigo não tinha como objetivo central formular dúvidas e provocar tal pensamento como identifica-se no ceticismo moderno. Nessa perspectiva, o que essa corrente filosófica propunha era a prática da *sképsis* (investigação), que acontecia enfrentado a *diaphonía* (conflito) e que ao final, o cético apenas confirmava a *époche* (suspensão do juízo); não afirmava e tampouco negava ter encontrado a certeza absoluta do que estava debatendo no momento.

Na atualidade, o ceticismo tem ganhado uma proporção relevante, sobretudo porque muitas certezas têm sido colocadas em questionamentos: dúvidas se realmente faz sentido ou não continuar afirmando ou negando tal certeza. O processo da globalização e o avanço da ciência, levaram o homem a uma liberdade de pensamento, que por sua vez, passou a questionar tanto as verdades finitas quantos aquelas conhecidas como verdades absolutas ou eternas.

Diante disso, será apresentado neste trabalho, o que seja o ceticismo, não tendo uma preocupação de separar o ceticismo antigo do moderno. Além disso, quais os desafios que essa corrente enfrenta. Na continuidade, tenta-se responder aos desafios que o ceticismo encara para manter-se. Por fim, reflete-se sobre a importância do ceticismo para se ter uma vida mais consciente.

1. O ceticismo

O termo *cepticismo* (ceticismo) tem origem a partir da palavra grega *sképsis*, que por sua vez, tem alguns significados como investigação, procura, busca, etc. Com isso, o ceticismo defende que não seria correto afirmar ou negar nada de forma definitiva. Porém, cabe sempre ao homem exercitar sua faculdade racional de permanecer no árduo exercício da investigação. “Conhecer a verdade compete a Deus; investigá-la, ao homem” (MONDIN, 2005, p. 125).

Para que esse caminho de investigação possa acontecer de forma respeitosa, faz-se necessário o elemento do respeito com relação ao pensamento contrário a ser apresentado. Consequentemente, a busca cética precisa ser exercida em um espaço democrático, onde possa reinar um diálogo respeitoso para com todos. “Por isso, os céticos rejeitam sociedades ou instituições autoritárias, em que uma única linha de pensamento é imposta a todos, deixando pouco espaço para a reflexão crítica” (SMITH, 2004, p. 07).

Nesse sentido, não é fácil delimitar de forma segura, como aconteceu a estruturação do pensamento cético no período antigo. É possível destacar duas grandes escolas nesse tempo. A primeira, o ceticismo acadêmico, tendo como

ênfase os pensadores Arcesilau e Carnéades que possivelmente teriam se estabelecido por volta do século IV a.C. A segunda, o ceticismo pirrônico sendo apresentado como evidência, Enesidemo de Cnossos e Sexto Empírico, firmada por volta do século I a.C. (MARCONDES, 2019, p. 21-22).

Ao lançar um olhar sobre a obra de Sexto Empírico, é possível identificar uma característica de semelhança entre os dogmáticos e os acadêmicos, tendo o Sexto uma inclinação para a escola pirrônica. Assim seria estruturado, os dogmáticos afirmavam já terem chegado à verdade; por sua vez, os céticos acadêmicos afirmavam não existir a verdade. O que os colocavam numa condição de dogmáticos negativos. Por fim, os céticos pirrônicos não afirmavam nem a posição dos acadêmicos, tampouco a dos dogmáticos. Apenas diziam que era necessário continuar realizando a suspensão de juízo (*époche*) e continuar investigando (*zetética*) a verdade (MARCONDES, 2019, p. 32).

Diante disso, podemos afirmar que o ceticismo é uma corrente filosófica que busca o conhecimento da verdade. Para alcançar esse sucesso, não se cansa de investigar com todas as forças. "A característica principal do cético é manter uma atitude crítica diante da pretensão dogmática de ter descoberto a verdade. Desconfiar das afirmações precipitadas desses filósofos e questionar suas teses são a sua marca registrada" (SMITH, 2004, p. 08).

O fato de o cético criticar fortemente uma afirmação de verdade ou não verdade o identifica como um filósofo em estado de vigilância. Por mais difícil que seja, o filósofo cético é sempre aquele que, incansavelmente está em busca da verdade mais segura possível. Por isso, não aceita qualquer tipo de conteúdo como verdade. Para tanto, exercita sempre a *époche*. "O ceticismo constitui, sem sombra de dúvida, uma das questões mais cruciais para a reflexão filosófica, e não há como obscurecer sua importância" (PEREIRA, 2007, p. 115).

A filosofia é reconhecida pela prática de uma investigação racional que tem como objetivo descobrir a verdade. Com isso, não se pode excluir diante de um debate os seguintes elementos: argumentação imparcial e bem elaborada, além do respeito que faz parte também da corrente cética. "Uma vez que examinaram cuidadosamente e sem precipitação todos os argumentos envolvidos em uma questão, seja a favor ou contra uma tese, os céticos tornaram-se excelentes argumentadores" (SMITH, 2004, p. 08).

A partir disso, é possível identificar o exercício de uma investigação séria e respeitosa tendo como fim, o desejo de chegar ao conhecimento da verdade. Por isso, é necessária uma melhor estruturação dos argumentos, tendo como objetivo maior clareza sobre o assunto em questão. Fica claro então que o ceticismo propõe um discurso que, por mais complexo que venha parecer, tem a necessidade de ser bem elaborado e sofisticado. "Nesse sentido, organizaram diferentes formas de argumentação que se podem empregar para combater o dogmatismo e estabelecer que a verdade ainda não foi descoberta" (SMITH, 2004, p. 09).

Não é desejo do ceticismo afirmar de forma dogmática nada, até porque, se isso acontece, o ceticismo deixa de ser ceticismo e passa a ser dogmatismo, pois afirma ter encontrado a verdade inviolável e inquestionável. "Tradicionalmente,

costuma-se caracterizar o ceticismo a partir de uma dicotomia na qual seu contrário denomina-se simplesmente 'dogmatismo'" (BOLZANI FILHO, 2013, p. 27).

Fica visível que os céticos são totalmente contra os dogmáticos no que tange à afirmação de certeza inabalável. Os céticos buscavam sempre continuar fazendo o trabalho de investigação, e com isso, não afirmavam ou negavam nada categoricamente. "Então os céticos empenhavam-se constantemente em demolir todos os dogmas das escolas, e nunca se expressavam dogmaticamente" (LAÉRCIO, 2008, p. 271).

Os céticos, diferentemente dos dogmáticos, deixam claro por meio de argumentos bem elaborados que lhes são intrínsecos, que não teriam como afirmar de forma categórica que conhecemos alguma coisa. O que dizemos que conhecemos pode acontecer que não seja realmente o que imaginamos conhecer. "Segundo eles, não sabemos nada, não temos certeza de nada e podemos colocar tudo em dúvida; sequer sabemos que nada sabemos" (SMITH, 2004, p. 09).

É possível reconhecer a importância do ceticismo em nosso tempo, entretanto são visíveis os desafios que essa corrente cética enfrenta. O que ela precisa fazer para não perder a sua essência investigativa nos dias atuais? Deve-se acreditar fielmente em tudo o que é apresentado pelo cientificismo? Pode-se acreditar nos sentidos de forma segura? A partir dessas questões, passa-se a refletir sobre os desafios que o ceticismo enfrenta hoje.

2. O desafio cético

O ceticismo é uma das mais extraordinárias correntes filosóficas que permanece viva desde sua origem na antiguidade, mesmo parecendo ter enfraquecido fortemente no período da Idade Média, a partir do texto *Contra os Acadêmicos* de Santo Agostinho (354-430 d.C.). Tempos depois, essa corrente filosófica ressuscita fortemente, passando a ser uma marca específica no início da Modernidade (MARCONDES, 2019, p. 20).

No entanto, a Modernidade é marcada sobretudo pela confirmação da verdade por meio da cientificidade, que por sua vez, é um caminho não aprovado pelos céticos. Estes não afirmam conhecer nada de forma absoluta. Desse modo, um dos desafios enfrentados pelos céticos é manter sua identidade originária; continuar procurando a verdade que confirmava e identificava realmente ser um cético. "A noção de *époché* (suspensão de juízo) é tradicionalmente considerada central na estratégia argumentativa cética" (MARCONDES, 2019, p. 28).

É bem verdade que, uma das marcas do ser humano é o seu desejo curioso de descobrir a verdade das coisas com a maior veracidade possível. Para isso, ele precisa continuar agindo no mundo em busca de descobrir algo com que possa saciar sua curiosidade natural. "A pessoa que tem crença verdadeira deve ser capaz de dar uma boa razão para a sua crença, deve ser capaz de justificá-la adequadamente. A justificação é, assim, um elemento essencial no conhecimento" (SMITH, 2004, p. 11).

Nessa perspectiva, o ceticismo procura elaborar uma argumentação consistente que justifique com o máximo de segurança o que está apresentando. Em razão disso, é fundamental averiguar o que se está defendendo para não cair em contradição. O desafio é não assegurar nada. "O ceticismo nos convida a examinar melhor como conhecemos o mundo. A percepção sensível desempenha um papel fundamental no nosso conhecimento do mundo e na justificação que damos para esse conhecimento" (SMITH, 2004, p. 12).

Mesmo que a percepção sensível tenha um desempenho no que toca à construção do nosso conhecimento, os céticos não abandonam a arte da argumentação e questionam se os sentidos estariam realmente certos do que se confirma existir ou sentir. Desse modo, não seria de acordo com o pensamento cético, confiar com total segurança naquilo que é apresentado ao homem por meio dos sentidos. "Chegamos, assim, à conclusão de que aquilo que julgamos conhecer a respeito das coisas por meio dos sentidos pode não ser um conhecimento" (SMITH, 2004, p. 15).

Em vista disso, os céticos são desafiados a continuar exercendo sua prática de excelentes argumentadores em busca de uma justificação mais precisa possível. Além disso, realizar sempre a suspensão de juízo sobre qualquer afirmação que lhes seja apresentada como verdade ou mentira. "Enquanto tantos os que julgam ter encontrado a Verdade quanto os que pretendem ter estabelecido que ela é inapreensível põem, de algum modo, um fim ao seu filosofar, os céticos continuam incansavelmente a filosofar" (PEREIRA, 2007, p. 77).

Os céticos, por meio do exercício da suspensão do juízo, colocam em ação a atividade filosófica como aquela que não se cansa de buscar conhecimento. Com isso, o pensamento filosófico vai ficando cada vez mais elaborado, levantando questionamentos e críticas de tudo aquilo que lhe é confirmado como conhecimento dogmático. "Assim, o debate provocado pelos céticos tornou mais crítico o pensamento filosófico e científico da época, evitando que as posições se cristalizassem em torno de dogmas" (MARCONDES, 2019, p. 42).

Não seria positivo, de acordo com o pensamento cético, a cristalização de um determinado pensamento. Isso limita o crescimento do próprio ato de pensar, como também corta o avanço do discurso filosófico que sempre deseja ir mais além do que é apresentado como certeza e, por ser certeza, chega a um ponto final. "O conceito que expressará essa posição será o de suspensão de juízo, certamente a noção que opera como marca distintiva do ceticismo em relação a todo dogmatismo" (BOLZANI FILHO, 2013, p. 28).

Os céticos, fazendo uso da argumentação, vão contra toda forma de certeza absoluta. Esta não abre espaço para o avanço do diálogo racional investigativo, e por isso, não deve ser aceita pela tradição cética. "A posição cética, segundo o pirronismo, consiste, portanto, na recusa simultânea da afirmação da apreensibilidade e da não-apreensibilidade" (BOLZANI FILHO, 2013, p. 28).

Diante disso, não seria viável, segundo o pensamento cético, afirmar qualquer tipo de juízo de valor sobre determinada questão, o que mostra a dificuldade de se chegar a um determinado pensamento categorizado como uma crença

totalmente determinada, pronta. “O cético visa mostrar as dificuldades inerentes ao processo de justificação para garantir a verdade de nossas crenças. Para o cético, a ideia mesma de uma justificação é altamente problemática e conduz a um impasse insolúvel” (SMITH, 2004, p. 22).

No entanto, com o avanço da ciência que busca provar e afirmar a certeza de tudo, o ceticismo é fortemente desafiado a manter-se exercitando os mesmos elementos que os identificaram como céticos, tais como, a incansável *sképsis*, que coloca o filósofo sempre a caminho da *zétesis*, mesmo que neste percurso encontre a *diafonia*. Além disso, é importante não deixar de lado a prática da argumentação e a *époché*.

A partir dos desafios céticos, quais as possíveis respostas que podem contribuir de forma positiva para alimentar a corrente cética nos dias hodiernos? Pode-se afirmar que exista resposta segura? Seria correto afirmar como resposta aos desafios céticos que não há verdade?

3. As possíveis respostas aos desafios céticos

Diante do que foi apresentado anteriormente, é possível identificar que o ser humano tem em sua natureza o desejo de conhecer a verdade de tudo aquilo que envolve sua vida. Em razão disso, ele trabalha de forma árdua para realizar o seu objetivo. Com isso, o homem passa a questionar todo o conhecimento ou afirmação de verdade que lhe é apresentado, quebrando assim, a tradição dogmática que por meio das descobertas científicas vai ganhando espaço e força. “O ser humano parece, no entanto, um amante eterno da verdade. Ele de fato nunca a descobre, mas não se cansa jamais de persegui-la” (PEREIRA, 2007, p. 119).

O desejo de chegar ao conhecimento da verdade com total segurança confere ao ser humano uma fonte infinita de curiosidade, abrindo espaço para uma vida profundamente mergulhada na dimensão *zétesis* (procura), sem fazer afirmações definitivas. “A experiência do cotidiano nos brinda sempre com anomalias, incongruências, contradições. E, quando tentamos explicá-las, explicações à primeira vista razoáveis acabam por revelar-se insatisfatórias após exame mais acurado” (PEREIRA, 2007, p. 117).

Isso revela que o exercício da *époché* deve estar sempre presente na vida do ser humano. Dessa maneira, a curiosidade e a suspensão do juízo devem ser irmãs gêmeas que jamais podem abandonar a consciência do homem. Elas, trabalhando juntas, levam o amante da verdade a querer sempre descobrir com mais segurança o que está sendo colocado como verdade indubitável. “Se assim é, quando assentimos, corremos o risco de assentir a algo que pode também ser falso. O que nasce do assenso, portanto, nunca pode ser certeza e verdade, mas apenas opinião” (REALE, 2015, p. 166).

No entanto, é necessário esclarecer que o cético não está negando a verdade. Não se pode esquecer de que ele é um amante da verdade, e em razão desse amor, que ele não se canse de correr em direção dessa verdade. En-

tretanto, o cético não aceita o que é colocado pelos estoicos dogmáticos que defendiam poder com certeza chegar a encontrar um conhecimento inquestionável. "Ao invés de negar ou afirmar a possibilidade do conhecimento, o cético pirrônico suspendia o juízo acerca de toda 'questão em relação à qual houvesse evidências em conflito, incluindo a questão sobre se podemos ou não conhecer algo'" (COSTA, 2014, p. 46).

O fato de praticar a *époché* não é por parte do cético para afirmar que não existe como chegar ao conhecimento, até porque, se isso acontecer ele está tomando uma posição dogmática que o cético tanto rebate com fortes argumentos. Assim, para responder aos seus desafios, o cético sempre vai colocar uma questão contrária para o que lhe é apresentado como certeza. "Mas, em contextos puramente teóricos, como é o caso da filosofia, ela é aceitável: as hipóteses céticas são relevantes, já que sabemos que a verdade das hipóteses céticas implica a falsidade da afirmação de que sabemos algo sobre o mundo" (SMITH, 2004, p. 37).

Diante disso, o que se pode colocar à frente de uma determinada posição de verdade é que essa atribuição de veracidade é válida apenas para aquele que está apresentando sua justificativa de verdade. Para o cético, isso não garante a certeza de que seja realmente verdadeiro e da forma que está sendo colocado. Por isso, o cético continua a exercer sua habilidade argumentativa e entra no conflito para que se possa chegar a eliminar o máximo de contradições sobre o assunto que está sendo debatido. "O método ou princípio básico do ceticismo é opor uma proposição contrária para cada afirmação sobre qualquer objeto de estudo" (COSTA, 2014, p. 54).

De acordo com o pensamento do cético Carnéades, pode-se até chegar ao conhecimento de alguma coisa, porém não se pode afirmar com total segurança que o que foi conhecido seja realmente aquilo que se está afirmando. Não é correto afirmar uma certeza com posição dogmática. "Jamais há certeza porque não há critério absoluto para julgar as experiências que, quando falsas, aparecem justamente como apareceriam se fossem verdadeiras" (COSTA, 2014, p. 46).

Com isso, o ceticismo não está afirmando que a verdade seja algo que não exista, apenas alerta diante de afirmações que aparecem como verdadeiras e que na realidade são falsas. "Afirmar que o critério de verdade é 'irreal' constitui-se no meio para produzir uma situação de igualdade, no confronto com a argumentação tipicamente dogmática, positiva, em favor de sua realidade" (BOLZANI FILHO, 2013, p. 29).

Para que o cético tivesse uma resposta dogmática com relação à real descoberta da verdade, seria necessário que ele tivesse a capacidade de investigar a questão de forma tão ampla que não ficasse mais nada a ser examinado ou argumentado, nem de forma positiva nem negativa. O cético teria que ter uma visão holística do que está investigando. "Se as justificações dependem dessa articulação global, então não podemos justificar nada, uma vez que não temos uma visão global de nosso sistema de crenças" (SMITH, 2004, p. 49).

Em resposta aos desafios céticos, o que se pode colocar é que o ceticismo deseja chegar ao conhecimento da verdade. Contudo, não realiza nenhuma afirmação quanto a ter encontrado tal dimensão. Na verdade, o que o cético defende é que a certeza que ele tem é não ter certeza de nada de forma totalmente fechada, e por isso, continua buscando chegar ao conhecimento que tanto deseja.

Diante de tudo o que já foi colocado até o momento, nascem alguns questionamentos: existe alguém que seja totalmente cético hoje? Pode haver sentido nisso? O cético tem uma vida melhor ou pior do que os dogmáticos?

4. O ceticismo e o sentido da vida

O cético é alguém que não está ausente do mundo ou vive uma vida diferente daqueles não céticos. Ele é uma pessoa que habita a realidade terrena, trabalha, produz seu sustento e de sua família, pratica esporte, estuda, enfrenta doenças. Ele vive uma vida totalmente normal. "A vida humana é, em verdade, de prazer e dor, de alegrias e tristezas. Os homens amam-se e odeiam-se, confraternizam e guerreiam-se" (PEREIRA, 2007, p. 46).

A diferença é que o cético é alguém que não permanece preso a determinado tipo de conhecimento de forma fechada. Ele está sempre aberto e desejoso de descobrir algo mais. Por isso, ele encontra sentido em sua vida investigando a verdade. "A princípio o ceticismo pareceu-nos a negação de todo e qualquer conhecimento, sobretudo dos conhecimentos mais triviais que temos em nossas vidas" (SMITH, 2004, p. 49).

Na verdade, o cético é aquele que, por mais cansativo que possa parecer, não abandona o desejo de descobrir a verdade. "O ceticismo se caracteriza, portanto, como um procedimento segundo o qual os filósofos em sua busca da verdade se defrontariam com uma variedade de posições teóricas (o dogmatismo)" (MARCONDES, 2007, p. 97).

Uma grande virtude do cético é que mesmo sendo desejoso de realizar sua curiosidade, encontrando o que mais deseja, ele não vive uma vida angustiada. A vida cética é também uma vida de sentido como qualquer outro que não segue o caminho do ceticismo. "Diante da impossibilidade de decidir, o cético suspende o juízo e, ao fazê-lo, descobre-se livre das inquietações. Sobrevém assim a tranquilidade almejada" (MARCONDES, 2007, p. 97-98).

Para se viver um caminho marcado pelo ceticismo, faz-se necessário a prática da *ataraxia* (tranquilidade), isso é, não deixar de forma alguma que a perturbação venha afetar a sua vida ou o relacionamento dos que estão a sua volta. O próprio fato de o cético continuar cavando em busca de resultado mais seguro possível não vem de forma alguma tirar a tranquilidade de sua vida. "O afastamento das coisas, que alcança o momento culminante na afasia, comporta a *ataraxia*, vale dizer, a falta de perturbação, a paz interior, 'a vida igualíssima'" (REALE, 2015, p. 156).

Os céticos não têm como objetivo eliminar o conhecimento, e tampouco as crenças comuns existentes. Entretanto, o que eles desejam é encontrar sentido para aquilo que se afirma ou nega e que possa ser justificado com total segurança. "O ceticismo é uma defesa da vida cotidiana, justamente porque a preserva dos ataques dos filósofos dogmáticos, ao atacar somente estes últimos" (SMITH, 2004, p. 51).

Diante dessa realidade, os céticos são na verdade grandes defensores do conhecimento e das crenças da vida cotidiana. Contudo, não de forma dogmática, e por isso questionam sobre a veracidade de cada conhecimento afirmado ou negado e com a mesma atitude pede justificação sobre as crenças. "O cético é passivo diante das aparências que se lhe impõem inexoravelmente, mas é ativo na desconfiança sobre as afirmações acerca da essência dos objetos" (COSTA, 2014, p. 55).

Os céticos não pretendem ser reconhecidos como os mais sábios e importantes diante dos outros. Eles apenas desejam viver a vida buscando encontrar a verdade de tudo o que lhes é apresentado. E como os demais, encontram sentido ao viver uma vida cética. "Em certo sentido, o cético é um homem como outro qualquer, sem nenhuma pretensão a um saber superior ou a um caráter mais virtuoso, aceitando tranquilamente os homens e a vida como eles são" (SMITH, 2004, p. 51).

Na verdade, o pensamento cético proporciona uma unidade entre a filosofia e a própria vida que busca sentido no cotidiano e que vivendo dentro de uma democracia como gostam os céticos, usam da filosofia para elaborar um argumento racional mais consistente, e a partir desse debate, proporciona sentido à sua vida por contribuir com a formação dos seus, e assim, viverem melhores. "Um dos aspectos do ceticismo é reaproximar filosofia e vida cotidiana, que muitas filosofias divorciaram, mesmo quando pretenderam que a função da filosofia é a de nos fazer viver melhor" (SMITH, 2004, p. 52).

Assim, a filosofia tem a importância de sair do ambiente fechado das academias e proporcionar uma prática atuação no cotidiano da vida. Ela volta à origem dos grandes debates nas praças (*Ágora*) que serviam para oferecer sentido à vida daqueles que estavam ouvindo. "A filosofia deve nos dar uma orientação para a vida prática que nos permita viver bem e alcançar a felicidade. Já que não podemos ter certeza sobre nada, sendo impossível determinar um critério de verdade, resta-nos o 'razoável'" (MARCONDES, 2019, p. 30-31).

Para o homem, possivelmente seja muito complicado encontrar uma pessoa que venha a posicionar-se como realmente cético. Entretanto, não se pode deixar de reconhecer a importância e valor que esse pensamento teve e tem dentro do campo acadêmico e na busca de sentido da própria realidade da vida cotidiana. "A melhor maneira de viver e buscar a felicidade, aos olhos do cético, é simplesmente mergulhar na vida cotidiana e gostosamente deixar-se levar por ela" (SMITH, 2004, p. 52).

Conclusão

O ceticismo é uma corrente filosófica que teve grande importância na Idade Antiga, ficando na Idade Média meio que morta, sobretudo, depois do pensamento de Santo Agostinho. No Período Moderno aparece novamente, tendo René Descartes uma relevância singular com sua dúvida metódica. Porém, não é possível afirmar categoricamente que ele fosse um cético verdadeiramente.

O grande desafio que o ceticismo enfrenta ao longo do tempo é manter suas origens e provocar um pensamento crítico diante da realidade dogmática que é apresentada. Para isso, é fundamental o exercício da investigação, da busca que acontece através de uma argumentação bem justificada.

Mesmo enfrentando o árduo trabalho de chegar ao conhecimento da verdade mais segura possível, o cético deve ter como resposta aos desafios a suspensão do juízo, que por sua vez, não deve ser motivo de tirar tranquilidade, e sim, o desejo ardente de continuar investigando.

Com isso, é possível identificar que o ceticismo tem uma preocupação com a vida do ser humano e o sentido que a ela é colocado. Dessa maneira, o cético reconhece que vive dentro de uma realidade que precisa viver como os demais. Por isso, ele segue as leis como qualquer um outro cidadão. Entretanto, a sua singularidade está em não ficar esperando nada além do que ele tem no presente e à sua vista. Ele vive o presente dentro da limitação do seu tempo. Assim, o ceticismo defende a vida contra todo pensamento fechado de certeza absoluta e inquestionável - o comportamento dogmático.

Referências

- BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- COSTA, Rogério S. Panorama histórico-conceitual do ceticismo antigo. *Promeus-filosofia cátedra unesco*, Archai, v.7, n.16, 2014, p. 41-61.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e obras dos filósofos ilustres*. 2.ed. Brasília: UNB, 2008.
- MARCONDES, Danilo. *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- _____. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia*. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção filosofia).
- PEREIRA, Oswaldo P. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Unesp, 2007.
- REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015. (História da filosofia grego e romana; v. 6).
- SMITH, Plínio J. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p21/2023

Deus sive Natura

Algumas considerações sobre a filosofia de Baruch Espinosa

Joana Angélica de Oliveira Farnezi ¹

Luiz Carlos Sureki ²

Resumo: Este artigo apresenta algumas das principais ideias do filósofo Baruch Espinosa que giram em torno da sua concepção de “Deus”. Especialmente duas de suas obras nos orientam: a “Ética” e o “Tratado Teológico-Político”. Nelas Espinosa discorre sobre o imaginário humano, a religião e a política, e, assim, sobre as crenças, a teologia e o Estado. Partindo da concepção espinosiana de “Deus” procuraremos mostrar algumas faces do impacto que ela representa para a filosofia da religião, a filosofia da natureza, a filosofia política, a epistemologia, a teologia e a ética; sublinhando, assim, a grandeza e o vigor da filosofia de Espinosa.

Palavras-chave: Deus; Natureza; Teologia; Religião; Política.

Abstract: This article explores key ideas put forth by philosopher Baruch Spinoza concerning his conception of “God”. Specifically, it focuses on two of his notable works, namely “Ethics” and “Theological-Political Treatise”. In these works, Spinoza delves into topics such as human imagination, religion, and politics, thus addressing the realms of belief, theology, and governance. By drawing upon Spinoza’s understanding of God, we will seek to illustrate some aspects of the

¹ Graduanda em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, MG.

² Doutor em Teologia pela Universität Leopold-Franzens, Innsbruck, AT; doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo, RS.

impact it has on the philosophy of religion, philosophy of nature, political philosophy, epistemology, theology, and ethics; thereby underscoring the grandeur and vitality of Spinoza's philosophical ideas.

Keywords: God; Nature; Theology; Religion; Politics.

Introdução

O filósofo holandês Baruch Espinosa (1632-1677) é considerado um dos filósofos mais importantes e influentes da história do pensamento ocidental moderno. Suas ideias desafiaram as tradições filosófica e religiosas da época. Nasceu em uma família judaica sefardita, recebeu uma educação religiosa tradicional, estudando a Torá, o Talmude, a Mishná, a Cabala e outras obras judaicas. Após a morte de seu pai, Espinosa abandonou os estudos religiosos e começou a dedicar-se à filosofia, além de estudar também matemática e ciências naturais. Tais influências ajudaram a moldar sua abordagem filosófica, caracterizada por sua rigidez lógica, das definições aos axiomas e destes às proposições. Com efeito, sua principal obra tem por título: "Ethica, Ordine Gemometrico Demonstrata".

Nesta obra, que chamamos comumente somente de "Ética", Espinosa investiga a natureza de Deus, do universo, do homem; propõe uma visão monista da realidade, uma só substância, impessoal, infinita, "Deus", o que lhe rendeu o adjetivo "panteísta". A ideia acerca de Deus que ele defendia o colocou logo em conflito com as autoridades representantes do poder religioso (da tradição judaico-cristã do Deus pessoal, criador), e também com as do poder político. Foi acusado de ateísmo e heresia, vindo a ser expulso da comunidade judaica; suas obras foram condenadas e colocadas no *Index Librorum Prohibitorum*. No entanto, manteve-se fiel às suas convicções e continuou a desenvolver suas ideias até sua morte em 1677.

Apesar de ter vivido uma vida relativamente curta (44 anos), a influência de Espinosa cresceu ao longo dos séculos. Seus escritos influenciaram Fichte, Schelling, Hegel, Göthe, Marx, Nietzsche, Feuerbach, Einstein, entre muitos outros, e tiveram um impacto significativo no desenvolvimento político, ético e religioso da sociedade europeia. Sua defesa da liberdade de pensamento e sua busca por uma visão coerente e abrangente da realidade continuam a ser temas de estudo e debate até os dias atuais.

O que aqui apresentamos não é senão algumas considerações que há de ser um convite aos leitores a apreciarem a profundidade e a originalidade de Espinosa.

Nosso ponto de partida será justamente a concepção que Espinosa tem de Deus (1). Algumas das principais repercussões na religião, na política e na teologia constituem o segundo momento (2). Desde os dois atributos da substância divina: pensamento e extensão, faremos menção às paixões/afetos e às ações,

destacando o conceito epinosiano de *conatus* (3). Em seguida, daremos atenção ao conceito de 'superstição', por relação ao medo e à esperança, tão recorrentes na crítica filosófica à religião (4). A conclusão haverá de se mostrar como um convite à apreciação da obra e do pensamento de Baruch Espinosa por seu vigor intelectual, coerência lógico-argumentativa e profundidade existencial.

1. A concepção espinosiana de Deus

Espinosa propôs uma visão distinta da crença popular sobre o divino, rejeitando a noção de um Deus autocrático e controlador. As definições de Espinosa se opunham às doutrinas religiosas da sua época. Segundo o filósofo, as pessoas imaginavam que o poder de Deus e o poder da natureza eram distintos, mas ele, por sua vez, acreditava que Deus e a natureza significavam uma só substância (*Deus sive natura*)³. (LENOIR, 2019, p. 92). Segundo ele, de Deus procede a humanidade e todos os anseios humanos. "Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido" (ESPINOSA, 2009, p. 22, 29). Espinosa argumentou que as pessoas podem supor erroneamente que Deus esteja inativo enquanto a natureza age em sua ordem costumeira e que o poder da natureza e as causas naturais ficam inativos enquanto Deus está agindo, como se a natureza e Deus estivessem apartados. Assim, elas imaginam dois poderes distintos um do outro - o poder de Deus e o poder da natureza. Espinosa, por sua vez, estava convicto de Deus e a natureza constituíam uma só realidade, uma só substância - "*Deus sive Natura*".

O pensamento filosófico de Espinosa, ao modo dos geômetras, é dedutivo. Parte de definições gerais indubitáveis, para extrair delas os axiomas e, destes, as proposições, ou seja, as conclusões derivadas dos princípios axiomáticos e definições anteriores. Cada uma das cinco partes da "Ética" segue essa mesma estrutura, que, aliás, tem grande consonância com as matemáticas, particularmente com a geometria de Euclides. E, assim, Espinosa pensava desde conceitos fundamentais, definições claras e distintas, tais como "substância", "atributo" e "modo". Estes são essenciais para a compreensão de Deus.

O conceito de *substância* é fundamental. "Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado" (ESPINOSA, 2009, p. 13). Ora, o que existe em si mesmo, não por outro, é causa de si, é *causa sui*.

"Por *atributo* compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência" (ESPINOSA, 2009, p. 13). Todo atributo se diz da única substância, pois "uma substância não pode ser produzida por outra substância" (Ibid., p 15). Atributos são, portanto, as diferentes formas de como o entendimento percebe a substância. Os dois principais atributos, que

3 Definindo Deus como *Substância*, Espinosa entende um Ser que se basta a si mesmo, tanto por definição quanto por sua existência. Esse Ser perfeitamente autônomo, portanto, único, é também infinito: ele engloba a totalidade do real. Nada existe fora dele. Eis porque Espinosa identifica mais adiante Deus à Natureza, traduzido literalmente "Deus ou Natureza", sendo que *ou* não indica disjunção, mas a mesma realidade.

da única substância nosso entendimento percebe, e que Descartes havia denominado *res cogitans* e *res extensa*, Espinosa denominou de atributo de pensamento e atributo de extensão. A substância tem infinitos atributos, mas nossa capacidade humana só percebe estes dois. Extensão e Pensamento são também os últimos gêneros da realidade. Todas as coisas ou são pensamentos/ideias ou são coisas sensíveis/materiais (extensas).

Desde aí fica mais claro que Espinosa chama de *modo*. “Por *modo* compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio do qual é também concebido” (ESPINOSA, 2009, p. 13). Todos os entes/coisas que vemos/percebemos sensivelmente na realidade, que pertencem particularmente ao atributo da extensão, assim como também as ideias que pertencem particularmente ao atributo de pensamento, são modos como a substância nos afeta. Os modos são como parcelas da potência divina que se manifesta concretamente em cada ser.

Quanto a “Deus”, diz Espinosa: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (ESPINOSA, 2009, p.13). Mais adiante ele dirá: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (Ibid., p. 22). Desde aí se seguirá que a *res extensa* e a *res pensante* ou são atributos de Deus ou são afecções (modos) dos atributos de Deus. Sem Deus nada pode existir nem ser concebido (Ibid., p. 23).

Logo se nota que a concepção de Espinosa é bem diferente daquela aceita pelos judeus e cristãos de sua época, em que Deus e a natureza seriam realidades diferentes. Para Espinosa “Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas” (ESPINOSA, 2009, p. 29), é causa das coisas que nele existem. E, assim, tudo está em Deus, vive e se move em Deus.⁴

Deus é causa sui. Desde aí, Espinosa dirá que só Deus é causa livre. Com efeito, livre é aquele que não recebe nenhuma determinação de fora de si mesmo, ou ainda, é livre quem se autodetermina de modo necessário. O tema da liberdade será desenvolvido por Espinosa na quinta parte de sua *Ética*. Interessante é notar que, para Espinosa, a liberdade não consiste em fazer isso ou aquilo movido por alguma representação de finalidade. Com efeito, a servidão humana (tema da quarta parte) consiste em ficar à deriva da força dos afetos. “O homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso” (ESPINOSA, 2009, p. 155).

Espinosa propõe compreendermos a substância divina (essência ou natureza de Deus) a partir da noção de *natura naturans* e *natura naturata*. “*Natura naturans*” se refere à natureza enquanto causa ativa, a natureza em ação, e, assim, a natureza “criativa”, que age com impulso vital e que *gera* a vida, que, em si e desde si, regula e dinamiza a natureza na sua forma manifesta, na sua

4 Espinosa aparece comumente nos manuais de filosofia como “panteísta”. No entanto, nem todos os comentadores estão de acordo a esse respeito. Isso porque Espinosa diz que os atributos da substância divina são infinitos, mas que somente o da extensão e o do pensamento (*res extensa* e *res cogitans*) são por nós percebidos. Daí se conclui que tudo o que há na natureza (mundo/universo) cai sob algum desses atributos divinos (tudo está em Deus), mas estes não são todos os atributos de “Deus”. E, assim, o inverso da formulação: *Natura sive Deus*, não seria válido do mesmo modo, e a denominação “panenteísta” seria, então, mais apropriada.

forma atual. "Natura naturata" é, então, a natureza na sua forma manifesta, o resultado da ação, o efeito do impulso vital, os modos finitos e determinados que "externamente" surgem da natureza ativa (cf. EPINOSA, 2009, p.35s).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a "natura naturans" é a própria representação de Deus em sua atividade "criativa" subjacente a tudo o que existe, subjacente a tudo que se manifesta, que se naturaliza. Dessa forma, Espinosa concebe Deus como a base de sustentação (*substratum*) e condição subjacente (*subsistens*) da realidade como um todo, um Deus com evidência e certeza racional, que se autoconstitui e se autorregula como a causa de si mesmo (*causa sui*) e de todas as coisas, movido por uma *necessidade* intrínseca, gerada pela própria essência, por meio de processos mecânico-causais e de leis invariáveis que são responsáveis pelo completo funcionamento e ordenamento do mundo. Note-se que Deus, para Espinosa, não está separado (transcendente) da realidade que o monoteísmo abraâmico chama "mundo" ou "criação".

A noção de *causa sui* supõe um repensar a tradicional formulação do "Princípio de Causalidade", por vezes também chamado "Princípio de Razão Suficiente". Basicamente este princípio diz que "o que é e pode não ser, mas de fato é, tem sua razão de ser (sua causa) anterior a si". Dever-se-ia, pois, acrescentar: "... tem sua razão de ser (sua causa) anterior a si, ou tem sua razão de ser/ existir *em si*". É assim que formula Espinosa: "Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa. O que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si" (EPINOSA, 2009, p. 14). Segue-se que o que é concebido por si é causa de si, é autocausação.

Quando a autocausação é aplicada a Deus, não há imediatamente um problema, pois o Deus único do monoteísmo abraâmico não tem nenhuma causa subjacente ou anterior a si mesmo, não é causado por nada nem por ninguém, é, portanto, *causa sui*. (EPINOSA, 2009, p. 26). A consequência disso é que tudo o mais é causado por Deus, e este "causado" por Deus é, na tradição judaico-cristã, compreendido como "criado" por Deus.

Note-se agora a distinção, e com ela o problema que surge, entre "causado" e "criado". A noção bíblica de "criação" implica uma diferença de natureza entre a causa e o causado na medida em que o causado/criado não traz consigo a natureza da causa. Justamente porque o criado não tem a mesma natureza do Criador, não tem a mesma natureza de Deus, evita-se o panteísmo, por um lado, mas abre-se, por outro lado, um dualismo difícil de reconciliar. Assim, o Princípio de Causalidade aqui em Espinosa está mais próximo da noção de "geração" ou de "engendramento". Quando a formulação dogmática cristológica recolhida no Símbolo da Fé dos cristãos diz de Jesus Cristo "*gerado*, não criado, consubstancial ao Pai (Theós/Deus)", está justamente dizendo que se ele fosse concebido pela via da criação não poderia ser divino, não teria natureza divina. Como bem sabemos, o problema desembocou na afirmação das "duas naturezas" - divina e humana - da pessoa de Jesus Cristo. Este mesmo problema continua surgindo em nossos dias devido à grande mudança semântica que o termo "pessoa" sofreu ao longo da história e aos muitos significados que pode assumir o termo "natureza".

O caso é que Espinosa evita utilizar o termo “natureza” no plural do mesmo modo que evita usar o termo “substância” no plural. Quando Espinosa fala em “criação” não está tomando o mesmo significado empregado na tradição bíblico-teológica. Não há um ato de criação distinto em que Deus traz algo (mundo/universo) à existência do nada, *creacio ex-nihilo*. Tudo o que existe, existe desde a própria Natureza por necessidade intrínseca a ela mesma, o que equivale a dizer que as coisas existem não só porque Deus é causa de elas começarem a existir, mas também de que perseverem na existência, ou seja, elas existem “em Deus” (cf. ESPINOSA, 2009, p. 32). O existir das coisas se entende como expressões modais de Deus, ou ainda: como *modos* do autocausar-se e autoexpressar-se de Deus. (cf. Ibid., p. 27).

Neste sentido, escreve Espinosa: “A criação é a operação para a qual concorre apenas a causa eficiente e nenhuma outra causa, ou seja, que uma coisa criada é aquela que para existir pressupõe apenas Deus e nada mais. (ESPINOSA, 1973A, p. 36). Mais adiante ele dirá: “A operação de criar e conservar o mundo é a mesma operação de Deus”; e ainda: “para criar uma coisa são requeridas tantas forças quantas para conservá-la, isto é, que a operação de criar o mundo e de conservá-lo é a mesma operação de Deus” (Ibid., p. 37). Naturalmente, Espinosa precisa demonstrar que na Natureza/Deus nada existe de contingente, mas antes está determinado pela necessidade da própria natureza divina a existir e a agir de modo certo (cf. Ibid., p. 113).

Em seu livro “O milagre Espinosa”, F. Lenoir escreve:

A concepção espinosista de Deus é, portanto, totalmente imanente: não há um Deus anterior e exterior ao mundo, que criou o mundo (visão transcendente do divino), mas, desde toda a eternidade, tudo é em Deus e Deus é em tudo através de seus atributos, que geram, eles mesmos, uma infinidade de modos singulares, isto é, de seres de coisas e ideias singulares. É o que se chama uma visão “monista” do mundo, que se opõe a visão dualista tradicional de um Deus distinto do mundo. (LENOIR, 2019, p. 93).

Espinosa fala de uma autocausalidade total, eficiente e radicalmente imanente. Trata-se, pois, do próprio autodeterminar-se da substância infinita. Quase espontaneamente somos levados a colocar a pergunta pela liberdade humana. Se nada pode determinar-se senão pela potência autodeterminante de Deus, de que modo poderíamos falar de um ato humano livre? A esse respeito escreve Espinosa: “Como isto [a potência divina] se concilia com a liberdade humana ou como Deus pode fazer tudo mantendo a liberdade humana, confessamos ignorá-lo” (ESPINOSA, 1973A, p. 41). Ao final da Ética, no entanto, dirá Espinosa que há uma terceira forma de conhecimento (além da imaginação e do raciocínio), a intuição ou ciência intuitiva em que começamos a agir espontânea e necessariamente à semelhança de Deus. “O terceiro gênero de conhecimento tem a mente, à medida que a própria mente é eterna, como sua causa formal” (ESPINOSA, 2009, p. 231).

Para Espinosa estava claro que é livre aquele que age desde si mesmo, por si mesmo, à semelhança da causa necessária. Quando ele fala da servidão hu-

mana tem em mente aquele que é movido pelas paixões, pelo que lhe afeta e lhe determina desde fora. “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos” (ESPINOSA, 2009, p. 155). Espinosa desenvolve uma concepção de liberdade que está ligada à compreensão adequada da natureza e à realização de uma vida racional, cuja fonte de determinação da ação está no próprio sujeito. Liberdade é agir de acordo com a necessidade da própria natureza. Isso é possível através do conhecimento adequado de si mesmo e do entendimento das causas que nos determinam. Somos parte da natureza e estamos sujeitos às suas leis. O homem virtuoso é aquele cujas ações estão conforme a necessidade. “A virtude, enquanto referida ao homem, é a sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” (Ibid., p. 159). Ou ainda: “o homem age inteiramente pelas leis da natureza quando vive sob a condução da razão e, à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem” (Ibid., p. 177). Desde modo “a felicidade (moral) não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por retermos as paixões, mas, ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões” (Ibid., p. 238).

2. Algumas implicações teológico-religiosas e políticas

Em 1656, aos 24 anos, Espinosa foi excomungado pela assembleia da comunidade judaica de Amsterdã. Suas ideias foram consideradas heréticas. Em 1670, Espinosa publicou anonimamente o “Tratado Teológico-Político” uma defesa da liberdade de pensamento e expressão, que foi condenada pelos Estados Gerais da Holanda quatro anos depois, por considerá-lo pernicioso para a religião e abominável para a paz da república. Em 1678, um ano após a morte de Espinosa, o governo da Holanda proibiu a divulgação de sua obra completa, que havia sido publicada postumamente pelo esforço de amigos do filósofo. Espinosa fora excomungado e condenado por causa de suas ideias, consideradas heréticas. (LENOIR, 2019, p. 61). Com efeito, elas desafiavam as visões religiosas e teológicas dominantes da época. As hostilidades vieram tanto da comunidade religiosa judaica em que nasceu e foi criado, quanto das autoridades religiosas e civis de seu tempo. (CHAUÍ, 2005, p. 8).

A filosofia de Espinosa se caracterizou por uma desconstrução filosófica e política, que antes se apoiava na ideia da transcendência de Deus, da Natureza e da Razão. Espinosa mostrou que as imagens de Deus (intelecto e vontade livre) e o homem (animal racional dotado de livre arbítrio) são ideias originadas da ignorância sobre as verdadeiras causas e ações presentes no todo. Tais noções constituem um sistema de crenças e preconceitos baseados em medo e esperança, sentimentos que alimentam superstições e são conservados pela religião, teologia e pela normatividade dos filósofos. A tradição teológica e metafísica se fundamentou na imagem de Deus como um Ser transcendente, separado do mundo. Essa imagem perfaz a ideia de um Deus criador de todas as coisas a partir do nada, onipotente e onisciente, legislador e “monarca” do universo,

capaz de suspender e operar as leis naturais por meio de milagres e governar todos os seres de acordo com Seus desígnios e fins, inacessíveis para nossa compreensão.

Espinosa denunciava, portanto, um Deus representado por qualidades humanas e supra-humanas, que seria capaz de recompensar ou punir os homens de acordo com a obediência ou desobediência aos seus decretos divinos, que escolheria punir ou premiar os seres humanos ao seu bel-prazer. O “Deus” de Espinosa não é dotado de “personalidade”, ou seja, de vontade e de intelecto. Conceber Deus como pessoa, diz ele, significaria reduzi-lo a esquemas antropomórficos (REALE/ANTISERE, 1990, p. 416). A tradição teológico-metafísica da época, contrariamente, afirmava que o mundo existia de acordo com o ‘desejo’ divino e poderia não existir ou ser diferente se Deus tivesse assim tivesse preferido. (LENOIR, 2019, p. 93). O Deus espinosiano não “cria” por livre escolha algo que é diferente de si e que, precisamente como tal, poderia também não criar. Ele não é uma causa *transitiva*, mas uma *imanente*, não é Providência, no sentido tradicional, mas necessidade absoluta, totalmente impessoal (REALE/ANTISERI, 1990, p. 417).

A imaginação humana criou concepções de Deus à semelhança de um arquiteto que governa e constrói o universo ou como os reis governavam seus súditos, em seus Estados, protegendo a uns e punindo a outros. Para Espinosa era necessário ultrapassar essa imagem para alcançar um conhecimento verdadeiro da essência e potência divinas. O filósofo viu “Deus” no conceito de substância, uma substância com infinitos atributos, sendo que cada um deles exprime uma essência eterna”. (ESPINOSA, 2009, p. 19-20). A substância é a potência causal ou produtiva (eficiente), absolutamente infinita de si mesma e de todas as coisas. Deus é uma substância absolutamente infinita e indivisível” (Ibid., p. 22).

Embora os atributos da substância, de Deus, sejam infinitos, nós percebemos somente dois deles: o “pensamento” e a “extensão”. “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante. [...] A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (Ibid., 52-53). A dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa* que aparecia em Descartes fica superada com Espinosa. Naturalmente, o filósofo precisa mostrar como isso se dá. Ele considera a mente e o corpo, respectivamente. Diz que a mente é a potência de pensamento, é uma ideia que possui outras ideias, ou seja, seus conteúdos pensados. Ora, o primeiro objeto da atividade pensante da mente humana é o corpo. “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão” (ESPINOSA, 2009, p. 61).

Lenoir o expressa do seguinte modo:

A mente é a expressão intelectual do corpo, o qual é a expressão extensa da mente. A mente não pode pensar ou imaginar sem o corpo, e o corpo não pode se mover ou agir sem a mente. Todo o conhecimento de si e de sua mente é um conhecimento através do corpo” (LENOIR, 2019, p. 99).

A mente humana não é, portanto, uma entidade autônoma, uma alma que habita um corpo para governá-lo e controlá-lo. É antes uma atividade pensante,

que embora finita de pensamento, que se define pelo conhecimento do próprio corpo e reconhecimento dos corpos externos. A mente não está separada da matéria, mas unida a seu objeto, ou seja, o corpo vivo (ESPINOSA, 2009, p. 70). Quanto mais rica e complexa for a experiência corporal, maior será a experiência mental, a reflexão e o conhecimento de si mesmo. O ser humano é uma individualidade complexa formada pela união entre corpo e mente, em dinâmica relação com todos os outros seres humanos.

A ideia de um poder supremo transcendente à fragmentação dos conflitos que dilaceram a sociedade e a política parecia descer dos céus ao mundo humano. No entanto, esse desejo de submissão levava os homens a se submeterem, no final das contas, ao poder misterioso dos governantes, que não eram o Deus, mas se gabavam de representá-lo. Essa representação, como Espinosa afirmou, não desceu do céu à terra, mas, ao contrário, surgia da terra em direção ao divino. A política não era uma religião ou uma teologia secularizada; pelo contrário, a religião e a teologia foram formas usadas para a sacralização da política. Quando os homens se viam imersos pelo medo de serem vencidos no jogo incontável de forças exteriores, eles criavam uma teia imaginária de relações que dependia de uma autoridade suprema, governante da natureza e da sociedade. Essa autoridade era, na realidade, uma construção imaginária destinada a tranquilizá-los e servia para justificar a submissão aos poderes governamentais (ver nota 4 cap. V, in: ESPINOSA, 2004, p. 414).

Espinosa elaborou sua crítica à teologia e política com alguns traços característicos principais. Primeiramente, ele demonstrou que os Livros Sagrados não continham verdades teóricas sobre Deus, o homem e o mundo, mas preceitos práticos simples, como adorar a Deus e amar ao próximo. (ESPINOSA, 2004, p. 301s). O Antigo Testamento é um documento histórico e político que relata a experiência particular de um Estado e local determinado. Já o Novo Testamento é uma mensagem salvífica que pode ser compreendida de forma descomplicada (Ibid., p. 288, 290, 301): Jesus é o salvador que redimiou os homens do pecado e conduz à vida eterna aqueles que se amarem uns aos outros como Ele nos amou. Em segundo lugar, Espinosa criticou a afirmação de que há um saber técnico possuído apenas por especialistas em interpretação dos textos religiosos, mostrando que além dos hermeneutas, os conhecedores dos livros sagrados são aqueles que também conheciam a história e a cultura daqueles tempos.

Espinosa mostrou que a história narrada pelos documentos sagrados não permitia que a política teocrática fosse tomada como paradigma universal da política, já que é apenas a maneira como um povo determinado, em condições históricas específicas, fundou seu Estado e sua religião, e não poderia assim ser generalizada para todos os homens, em todos os tempos e lugares. Dessa forma, qualquer tentativa teológica de manter um poder político absoluto, como se fosse ordenado por Deus deveria ser considerada enganosa.

Espinosa criticou o poder político visando desfazer a união entre a experiência da contingência, e o medo imaginário de um poder transcendente. Para ele, a política era uma atividade humana imanente ao social, instituída pela lógica das ações humanas em condições determinadas. O poder político tem

sua origem imanente às ações dos homens, e o sujeito político soberano seria a manifestação da potência da massa, que decide agir em comum, mas não pensar em comum. O poder teológico-político em um só corpo, segundo Espinosa, seria duplamente violento porque pretendia controlar nos homens a origem de suas ações sociais e políticas, colocando-as como cumprimento de mandamentos transcendentais de uma vontade divina incompreensível ou secreta, que fundamentava a “razão de Estado”. Além disso, as leis divinas reveladas, impostas como leis políticas ou civis, restringiam o exercício da liberdade, regulando não apenas usos e costumes, mas também a linguagem e o pensamento, buscando dominar não apenas os corpos, mas também os espíritos.

Enquanto o imaginário da transcendência afirmava que a teocracia era o regime de poder ordenado pela vontade divina, Espinosa defendia que a democracia seria a forma superior da política. Ele acreditava que a democracia permitia uma maior liberdade e igualdade para os cidadãos, lhes possibilitando agir em conjunto e tomar decisões que refletiam a vontade da massa, sem que precisassem se submeter a uma vontade divina incompreensível ou às leis impostas pelo poder teológico-político. (ESPINOSA, 2004, p. 232).

3. Paixões, ações e “potência de existir”

Com a faculdade da imaginação temos conhecimento dos objetos externos, somos afetados por eles, daí a paixão. Trata-se de um mover-se por estímulos externos e não sob uma motivação própria. Com faculdade do entendimento temos conhecimento das ideias e suas causas; somos movidos pelas ideias, por uma causa em nós mesmos, daí a ação. Esta nasce dos estímulos internos de um indivíduo pensante, ou seja, os afetos são determinados pelo próprio indivíduo. Quando nós, por nós mesmos, determinamos e consideramos que algo é bom ou útil, sem ser afetado por algo externo, aí encontramos a virtude. O vício estará determinado por objetos externos.

Espinosa considera que todas as coisas têm uma tendência natural de persistir. Cada coisa busca perseverar no ser, quer dizer, seguir existindo, incluso se é possível melhorar. A isso Espinosa chama *conatus*, ou seja, o esforço de cada coisa por perseverar no ser; em sua própria existência. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2009, p. 105), é o impulso vital pelo qual todo ser tende a afirmar-se como ser; é expressão e pulsão da vida, presente em tudo o que implique vida (CHAUÍ, 2005, p. 59). *Conatus* é o conceito que estabelece um elo entre a metafísica e a ética. No corpo, o *conatus* chama-se apetite; na alma, desejo. Nosso ser é definido pela intensidade maior ou menor da força para existir. A intensidade depende da qualidade de nossos apetites e desejos. O desejo realizado que aumenta nossa “potência de existir” chama-se alegria; o contrário, chama-se tristeza (Ibid., p. 60).

Segundo Espinosa, o aumento de nossa potência de existir e agir depende apenas de nós mesmos. A potência de existir pode ser aumentada ou diminuída dependendo das relações e interações com outros seres e com a natureza como um todo. Por isso ele aborda a importância da compreensão adequada de nossa

própria natureza e das relações causais que afetam nossa potência de existir, a fim de aumentar nossa capacidade de agir de forma coerente/virtuosa com nossa essência. Com efeito, a virtude é a força do corpo e da mente ao afirmar-se como a causa interna de suas ações; quanto mais formamos ideias adequadas, mais somos conscientes das causas de nossas ações, mais somos capazes de agir em função de nossa própria razão (LENOIR, 2019, p. 128).

Se o ser humano estiver governado somente por objetos externos que lhe vão provocando as distintas afecções pode tornar-se um escravo de seus afetos. A isso Espinosa chama de “a servidão humana”, onde o ser humano vai sendo arrastado pelas forças do acaso, é governado pela faculdade da imaginação que depende dos objetos externos, e está sempre fora de seu controle. Se um ser humano é capaz de compreender a origem de seus afetos, se compreende aquilo que é verdadeiramente necessário e o que provoca os distintos afetos em si mesmo e nos demais, então será capaz de converter as paixões/afetos em ações que surgem desde seu próprio interior. Não se trata de combater a imaginação com o entendimento/razão, mas de conhecer os afetos para poder contrastá-los desde dentro. “A satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir” (ESPINOSA, 2009, p. 146).

Se os indivíduos tivessem controle sobre as circunstâncias de suas vidas, não seriam vítimas dos acasos ou da sorte, que representavam a crença em uma correspondência casuística do mundo baseada em encontros fortuitos entre pessoas, fenômenos e eventos. No entanto, como não têm controle sobre essas circunstâncias e são motivados pelo desejo e por bens que parecem inatingíveis, eles naturalmente experimentam os sentimentos de esperança e medo. Possuem medo de que coisas ruins lhes aconteçam e de que coisas boas não aconteçam, enquanto esperam que coisas boas lhes aconteçam e coisas ruins não lhes ocorram. Visto que esses eventos parecem estar além de seu controle, os seres humanos os percebem como sendo inteiramente governados pelo acaso e, conseqüentemente, seu medo e esperança nunca cessam. Eles temem que coisas ruins possam acontecer e da mesma forma, coisas boas possam desaparecer sem que saibam por qual motivo. “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura, de cuja realização temos alguma dúvida” (ESPINOSA, 2009, p. 143). O medo, por sua vez, “é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa”. Se, desses afetos [esperança e medo] excluirmos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero. (Ibid., p. 112).

A incerteza e a insegurança provocam o desejo de superá-las, encontrando símbolos supostamente previsíveis para as coisas e os acontecimentos, e isso leva à busca (ou necessidade) por presságios que tentavam permitir e prever a chegada de acontecimentos bons ou ruins. Essa busca, por sua vez, fez o homem crer em promessas levando-o à crença em poderes sobrenaturais que nos premiariam com acontecimentos bons ou nos puniriam com acontecimentos ruins. A religião nasceu a partir dessa crença em poderes transcendentais e misteriosos (CHAUÍ, 2005, p. 32).

4. Superstição: entre o medo e a esperança

No Prefácio de seu Tratado Teológico-Político, Espinosa argumentou que o medo é a causa da superstição (ESPINOSA, 2004, p. 126). Segundo o Dicionário Michaelis, “superstição é a crença ou sentimento sem fundamento racional, que induz à confiança em coisas absurdas, ao temer as coisas inócuas e imaginárias e à criação de obrigações falsas e indevidas, sem relação alguma entre os fatos e suas causas”. Em resumo podemos dizer que superstição é o estado de crença promovido no homem pela incerteza de um mundo que o supera. Uma vida dominada pelo medo e pela esperança tem como resultado inevitável a prática supersticiosa.

Por causa da ignorância em relação à divindade, os seres humanos são naturalmente suscetíveis à superstição. Ela é variável e inconstante, uma vez que as circunstâncias em que se tem medo e esperança são particulares e as reações de cada ser são individuais. Não há meio mais eficaz para dominar os seres humanos do que mantê-los no medo e na esperança, mas também não há meio mais eficaz para torná-los inconstantes do que mudar as causas do medo e da esperança (LENOIR, 2019, p. 91). Portanto, aqueles que desejavam dominar os seres humanos precisavam estabilizar as causas, as formas e os conteúdos do medo e da esperança, e isso foi feito por meio da religião. Quanto mais os crentes acreditam que a vontade divina é revelada a alguns homens por meio de decretos, mandamentos e leis, mais eficaz se tornaria o poder religioso (ESPINOSA, 2009, p.130).

Esse poder ainda se mostraria mais aumentado quando o governo ou Estado se fundia ao poder religioso, se tornando onipotente. A força da religião era potencializada se os crentes estivessem convencidos de que ‘seu Deus’ era o único e verdadeiro (no caso monoteísta) e que fossem eles ‘os escolhidos’ por Deus para receberem suas vontades. Em outras palavras, as religiões monoteístas se mostraram mais poderosas, ao longo da história, quando seus fiéis se consideravam eleitos pelo Deus verdadeiro, que lhes prometia a salvação eterna em troca de algo que pudessem oferecer em vida. (CHAUÍ, 2005, p. 82-83). A revelação definiu as formas das relações entre os homens e a própria divindade. Ela também revelava uma suposta vontade divina sobre o governo dos homens. Cabia à divindade estabelecer as leis da vida social e política e determinar quem deveria governar, escolhido diretamente pela divindade, representados pelos reis absolutistas e líderes ‘ungidos por Deus’ (Ibid.). Desta forma, Espinosa constatou que as religiões proféticas estabeleciam regimes teocráticos, onde o governante era alçado ao seu posto ou retirado dele apenas por vontade divina.

Espinosa argumentou que a teologia, definida pelas tradições judaica e cristã como uma ciência sobrenatural baseada na revelação divina das Sagradas Escrituras, não oferecia um conhecimento racional e especulativo da essência e potência do Absoluto. Enquanto a filosofia era, para Espinosa, o conhecimento racional da ideia do Ser absolutamente infinito e de sua ação necessária. Ele acreditava que os textos sagrados não continham conhecimentos filosóficos sobre a essência e potência de Deus, da natureza e do homem. (ESPINOSA, 2004,

p. 221s). Para Espinosa, a revelação era um conhecimento por meio de imagens e signos que nossa imaginação criou para nos relacionarmos com a divindade pela fé. De acordo com Espinosa, sacerdotes e teólogos “cercam a religião de cultos e aparatos próprios a lhe dar maior peso junto à opinião e maior respeito aos espíritos”, e não hesitavam em censurar, prender, interrogar, torturar e matar qualquer um que se atrevesse a refutá-los através do livre pensamento e da ação. Daí se percebia claramente as causas e condições pelas quais Espinosa foi considerado um agente de alta periculosidade à sociedade religiosa e, portanto, passível de punição humana e divina. (Ibid., p. 221).

Dessa forma, a fragmentação que causa angústia, fruto da imaginação humana, resultou em uma unificação imaginária, cujo domínio era a vontade providencial de um soberano divino. Através desse poder, que é uno porque transcende a fragmentação da natureza e as divisões da sociedade, o curso dos eventos parecia garantido e o destino de cada um, assegurado. No entanto, essa segurança era precária. A imagem de Deus tornou-se incompreensível, já que sua onipotência - onde se encontraria a necessidade de suas ações - era contingente e arbitrária. Suas razões são secretas e sua onisciência permanece misteriosa. Assim, para ser considerado onipotente, o poder divino deveria ser considerado insondável e ilocalizável, duplicando o mistério do mundo que o criou. Quando a arbitrariedade do poder divino foi tomada como prova de sua onipotência, os seres humanos se sentiram obrigados a conjurar a ameaça que criaram para si mesmos, exatamente quando tentavam se proteger. É fundamental buscar meios que assegurem a continuidade do favor divino, o que justifica a expansão de práticas rituais e da arte da adivinhação. Caso contrário, pode-se ser compelido a se submeter às vontades insondáveis da providência, sem ousar influenciar em sua trajetória, confiando em uma vontade soberana prévia que tudo antecipa. (CHAUÍ, 2005, p. 40-41).

Considerações finais

Os escritos do filósofo Baruch Espinosa sobre Deus, Ética, Religião, Teologia e Política oferecem uma visão profunda e abrangente sobre o todo da realidade e nela o ser humano. Espinosa desafia as concepções tradicionais e dogmáticas desses conceitos, propondo uma abordagem filosófica racional que busca compreender a realidade de forma imanente e coerente.

Ao explorar a relação Deus e Natureza, sustenta que a existência divina não é separada da realidade/natureza, mas sim que esta é uma expressão intrínseca daquela. Sua ética, fundamentada na ideia de que a liberdade e a felicidade são alcançadas através do conhecimento e da compreensão adequada do mundo, busca emancipar os indivíduos das paixões e das limitações, e daí também das superstições, atreladas à ignorância.

Além disso, Espinosa reconhece o papel da religião e da teologia como fenômenos humanos, enquanto argumenta que seu valor reside mais na busca de uma vida virtuosa do que na adesão a crenças específicas. Quanto à Política, o filósofo acredita que o governo ou regime político ideal é aquele que promove

a liberdade de expressão, a igualdade dos cidadãos, a coexistência pacífica e a harmonia social, a democracia.

Cientes estamos de que temas muito importantes, como o da liberdade (abraçar a necessidade ou agir ao modo de Deus) e do terceiro grau de conhecimento que Espinosa chama de *intuição* (para além da imaginação e do entendimento), mereceriam uma abordagem mais completa e detalhada, afinal representam o ponto de chegada do seu fascinante itinerário exposto na *Ética*. O que muito sucintamente apresentamos neste artigo compreendemos como um sincero convite ao leitor e à leitora a deixar-se interpelar por este jovem/gigante da filosofia moderna ocidental.

Referências

CHAUI, Marilena. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2005.

ESPINOSA, Baruch. [1973A], Pensamentos Metafísicos. In: *Coleção Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ESPINOSA, Baruch. *Breve tratado sobre Deus, o ser humano e sua felicidade*. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2021.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução Tomaz de Abreu. São Paulo: Autêntica, 2009.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

LENOIR, Frederic. *O milagre Espinosa*. Uma filosofia para a vida. Petrópolis: Vozes. 2019.

REALE, Miguel; ANTISERI Dario. *História da Filosofia*. Do humanismo a Kant. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

SILVEIRA, Nise. *Cartas à Espinosa*. Ribeirão Preto: Holos, 2021.

SOUZA, André Luís B. Pulsão de vida, pulção de liberdade: o conceito de *conatus* na ética de Espinosa. In: *Revista Helius*, ano 1, n. 2, (jan-jun 2014), p. 15-23.

MENDONÇA, Antonio G. Baruch de Espinosa e a Bíblia. Notas à margem do Tratado Teológico-Político. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 7, n. 2, (2004), p. 27-57.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p35/2023

Da linguagem e do mundo para o silêncio e a mística: elementos do pensamento de Wittgenstein para uma melhor compreensão de Deus e da religião

Alejandro José Castejón Gonzalez ¹

Resumo: este artigo visa apresentar alguns aspectos essenciais do pensamento de Wittgenstein sobre a religião, Deus e a ética, considerando, principalmente, a obra do *Tractatus Logico-Philosophicus* e o período em que esta obra foi desenvolvida pelo filósofo. Para realizar tal tarefa serão apresentados, inicialmente, os principais elementos filosóficos do *Tractatus*, a relação existente entre mundo, linguagem e pensamento. Esta relação mostra limites da linguagem e estabelece a necessidade de fazer uma limitação na atividade filosófica. Em continuidade, será apresentada a ideia wittgensteiniana de *místico*, como uma realidade inexprimível e diante da qual o silêncio torna-se fundamental. Ideia que apresenta e *mostra* o outro lado do limite da linguagem onde se encontram os fundamentos da ética, da estética e da religião. Finalmente, será desenvolvida uma reflexão sobre a concepção de Deus e da religião no filósofo, a qual surge, coerentemente, das implicações de sua teoria do *Tractatus*.

Palavras chaves: Linguagem; Mundo; Mística; Ética; Religião.

Abstract: This article aims to present some essential aspects of Wittgenstein's thinking on religion, God, and ethics, considering primarily the work of the *Tractatus Logico-Philosophicus* and the period in which this work was developed by

1 Graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Faje, Belo Horizonte - MG. Artigo resultante dos estudos de Filosofia da Religião, projeto coordenado pelo professor Luiz Carlos Sureki.

the philosopher. To accomplish this task, we will initially present the main philosophical elements of the *Tractatus*, the relationship between the world, language, and thought. This relationship demonstrates the limits of language and establishes the necessity of imposing limitations on philosophical activity. Furthermore, we will introduce Wittgenstein's idea of the mystical as an inexpressible reality that necessitates silence. This idea reveals the other side of the language's limit, where the foundations of ethics, aesthetics, and religion reside. Finally, we will delve into a reflection on Wittgenstein's conception of God and religion, which emerges coherently from the implications of his *Tractatus*' theory.

Keywords: Language; World; Mysticism; Ethics; Religion.

Introdução

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), nascido em Viena é, sem dúvida, um dos filósofos mais importantes e influentes do século XX. É reconhecido por tentar, duas vezes, o recomeço absoluto da filosofia por meio de duas formas diferentes de abordar os problemas filosóficos, especificamente, no *Tractatus logico-Philosophicus*² e nas *Investigações lógicas* (JUNIOR, 2017, p.11). Três aspectos precisam ser considerados para estudar e aprofundar de maneira adequada o pensamento do filósofo: uma personalidade complexa fruto de uma história de vida cheia acontecimentos complexos, uma trajetória filosófica acompanhada de grandes mestres como Frege e Russell e um profundo respeito e admiração pela religião, especificamente, pelo cristianismo. Um testemunho de Russell mostra estes três aspectos de maneira clara. Wittgenstein costumava visitar seu mestre Russell durante as noites, enquanto o jovem filósofo caminhava de um lado para outro, numa espécie de silêncio agitado, Russell perguntou de maneira irônica se, por acaso pensava em lógica ou em seus pecados; Wittgenstein então responderia de maneira enfática: 'em ambos' (BALDINI, 1998, p. 297).

Diante da complexa personalidade do filósofo vienense, refletida no seu pensamento e nas suas obras, este artigo tem por finalidade apontar para alguns elementos chaves do pensamento wittgensteiniano, principalmente no *Tractatus*, que podem servir de influência para gerar uma compreensão diferente e nova da religião, da ética e Deus. Esta tarefa será realizada, inicialmente, apresentando os principais elementos filosóficos do *Tractatus*, considerando assim a relação existente entre mundo, linguagem e pensamento, relação que estabelece a necessidade de fazer uma limitação na atividade filosófica. Em continuidade, será apresentada o que Wittgenstein entende por *místico*, como aquela realidade inexprimível que simplesmente *se mostra* e diante da qual o silêncio torna-se fundamental. Dentro do inexprimível, isto é, do outro lado do limite da linguagem, se encontram a ética, a estética e a religião. Finalmente, será desenvolvida uma reflexão sobre a concepção do filósofo sobre Deus e a religião.

2 O *Tractatus logico-Philosophicus* será citado numerosas vezes no artigo por meio da abreviação TLP.

1. Mundo, pensamento, linguagem e lógica

Existo o risco de querer compreender a dimensão religiosa de Wittgenstein presente, principalmente, na obra do *Tractatus*, sem desenvolver algumas noções básicas da filosofia da linguagem desta obra. O *Tractatus* é uma obra que, parte da concepção da fatualidade do mundo, da relação existente entre pensamento, linguagem e mundo, da análise da lógica proposicional e finaliza na afirmação da necessidade do silêncio sobre alguns temas, fruto da limitação da própria linguagem. É preciso, então, esclarecer alguns aspectos fundamentais da concepção filosófica do *Tractatus*, para assim analisar a dimensão religiosa, ética e mística desenvolvida pelo filósofo austríaco, principalmente na etapa da formação desta obra.

O *Tractatus Logico-Philosophicus*, seria, na realidade, a única obra publicada pelo autor em vida (RODRIGUEZ, 2010, p.151), pois as *Investigações Filosóficas* foram publicadas no ano 1951, após a sua morte. O *Tractatus* manifesta uma combinação de precisão e ambiguidade, profundidade e complexidade. Seu estilo e forma de apresentação fogem do padrão usualmente utilizado nos tratados e obras filosóficas. O *Tractatus* está composto de aforismos que compõem inicialmente afirmações que assumem uma estrutura silogística e lógica. A obra está composta por sete axiomas fundamentais dos quais derivam seus respectivos teoremas. O filósofo finaliza o *Tractatus* no sétimo aforismo, apresentando-o como um axioma único e último, fazendo referência ao silêncio e, de maneira coerente, ausente de qualquer explicação ou teorema.

As teses fundamentais do *Tractatus* afirmam que: o mundo é tudo o que ocorre; o que ocorre, os fatos, implicam a existência de fatos atômicos; o pensamento é a representação lógica dos fatos; o pensamento é a proposição exata; a proposição é uma função de verdade e, finalmente, sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar (REALE, ANTISERI, 2006, p.309). Reale e Antiseri sintetizam a ideia central que sustenta a filosofia do *Tractatus* da seguinte forma:

A tese central do *Tractatus* é que o pensamento ou proposição representa projetivamente o mundo. A cada elemento da realidade corresponde um elemento da linguagem. A realidade consta de fatos que se resolvem em fatos atômicos, por sua vez compostos de objetos simples [...] Nós, portanto, fazemo-nos representações do mundo; e as representações que tem sentido são unicamente as proposições da ciência natural, 'e a filosofia não é uma ciência natural', 'a filosofia não é doutrina, mas atividade' que esclarece nossa linguagem (2006, p.307).

Wittgenstein estabelece no *Tractatus*, como ponto de partida, uma relação íntima entre mundo, pensamento e linguagem. A linguagem é uma representação projetiva da realidade e o pensamento ou a proposição representa esta realidade (REALE, ANTISERI, 2006, p.309). Para Wittgenstein "o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas" (TLP, 1.1), o mundo é tudo o que ocorre (TLP, 1) e a totalidade dos fatos determina o que ocorre e o que não ocorre (TLP, 1.12). No *Tractatus* existe uma identidade absoluta entre o mundo e os fatos, pois nada que se encontre fora do fatual pode ser considerado como parte do

mundo. Consecutivamente, o pensamento aparece como a figuração lógica dos fatos (TLP, 3). O filósofo austríaco afirma que só pode ser figurado aquele estado de coisas que são pensáveis (TLP, 3.001) e que “a totalidade dos pensamentos verdadeiros são uma figuração do mundo” (TLP, 3.01). A linguagem, por outro lado, seria “a totalidade das proposições” (TLP, 4.0001).

Wittgenstein assume, como centro de sua pesquisa, “explicar a natureza da proposição” (RODRIGUES, 2010, p.153). Como ponto de partida, “a realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não” (TLP, 4.023) e para isso a proposição deve ser concebida, essencialmente, como a descrição de um estado de coisas (TLP, 4.023). Desta forma, entender uma proposição significa saber o que é o caso ou o que *ocorre* (definição relacionada com o mundo no início do *Tractatus* se ela for verdadeira (TLP, 4.024). O valor de verdade e falsidade que deve existir na linguagem proposicional assume um lugar importante na filosofia de Wittgenstein. A linguagem deve buscar sua maior precisão e objetividade no momento de figurar o mundo. Ao mesmo tempo que Wittgenstein estabelece a capacidade e a necessidade de a linguagem figurar a totalidade do mundo, anuncia os limites da linguagem sobre alguns temas. Especificamente quando afirma que os limites da linguagem são os limites do mundo (TLP, 6.5).

Os limites da linguagem, anunciados pelo filósofo austríaco, implicariam a necessidade de uma crítica à atividade filosófica. A filosofia será delimitada por Wittgenstein como, essencialmente, uma atividade, cuja função principal é a elucidação e o esclarecimento de proposições, isto é, esclarecimento do pensamento lógico (TLP, 4.112). Para este filósofo, “a proposição representa a existência e a inexistência dos estados das coisas” (TLP, 4.1), sendo a totalidade das proposições verdadeiras parte das ciências naturais. Para Wittgenstein é preciso não confundir a atividade filosófica com as ciências naturais, pois, certamente, a filosofia não é uma das ciências naturais (TLP, 4.111). A partir desta delimitação da atividade filosófica e da linguagem, o filósofo vienense aponta para a principal problemática da filosofia durante toda a história: a maioria das formulações e questões sobre temas filosóficos não seriam explicitamente falsas, mas contrasensos ou absurdos, esta realidade é fruto da má compreensão da lógica da linguagem (TLP, 4.003), isto é, fruto da falta da verdadeira atividade filosófica, que não é outra coisa que a atividade crítica da linguagem (TLP, 4.0031). Dentre as proposições e questões sobre temas filosóficos que surgem da má compreensão da lógica da linguagem, fugindo, assim, dos limites da linguagem se encontram as proposições da metafísica, da ética, da estética e da religião.

Na análise feita até agora da filosofia lógica da linguagem do *Tractatus* é possível pensar que não há nenhum aspecto especial para desenvolver um estudo sobre temas como Deus, o Transcendente, o divino ou a religião. A filosofia de Wittgenstein pode causar a impressão de ser um sistema de pensamento totalmente contrário a estes temas, pois o filósofo realiza uma crítica à filosofia que gira em torno de afirmações metafísicas, éticas e estéticas as quais, certamente, foram tradicionalmente fundamentais para a formação do pensamento teológico-religioso.

2. Além dos limites do silêncio e da linguagem

O *Tractatus* foi uma obra de grande influência para a filosofia do século XX. A influência mais consistente desta obra foi exercida sobre a corrente neopositivista. Tal como afirma Reale e Antiseri, o *Tractatus* seria visto por muitos estudiosos como a bíblia do neopositivismo (REALE, ANTISERI, 2006, p. 311). O positivismo lógico, ou melhor conhecido como o *Círculo de Viena*, iniciado por Moritz Schlick, fundaria suas bases nas principais teses do “primeiro Wittgenstein”. Basicamente, o *Círculo de Viena* se caracteriza por rejeitar o pensamento metafísico, teológico e ético pelo motivo de estes não poderem ser provados empiricamente (BORROMEU, 2021, p. 221). Neste sentido, eles assumem do *Tractatus* sua antimetafísica, mas, problematicamente, acabam rejeitando sua parte mística (REALE, ANTISERI, 2006, p. 311). Wittgenstein estava longe de ser um neopositivista, e a interpretação neopositivista do *Tractatus* manifesta uma clara limitação hermenêutica da obra. Paul Engelmann afirma:

Toda uma geração de alunos pôde considerar Wittgenstein um positivista, já que tinha algo de enorme importância em comum com os neopositivistas: traçara uma linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo de que se deve calar, coisa que eles haviam feito. A diferença é apenas que eles nada tinham de se calar. O positivismo sustenta- e esta é a sua essência- que aquilo de que podemos falar é tudo o que conta na vida. Wittgenstein, porém, crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é justamente aquilo de que, segundo o seu modo de ver, devemos calar (BALDINI, 1998, p.289).

As interpretações neopositivistas do *Tractatus* não compreenderam “o sentido ético” (BALDINI, 1998, p. 289) que o mesmo Wittgenstein atribui a sua obra. Para o filósofo, a obra estaria composta de duas partes: aquilo que escreveu e aquilo que não escreveu e, justamente, tal como escreve o mesmo Wittgenstein numa carta a Ludwig von Ficker, a segunda parte seria a mais importante (BALDINI, 1998, p. 288). Justamente, os limites do mundo e da linguagem anunciam uma outra realidade, anunciam o que há do outro lado do limite. Para Wittgenstein “existe com certeza o indizível” (TLP, 6.522) e justamente por ser indizível, a linguagem não teria muito para fazer. O indizível, para Wittgenstein, se *mostra* (TLP, 6.522).

O objetivo principal do filósofo austríaco consiste em realizar uma separação e uma distinção entre o que se pode falar e o que se deve calar (TLP, 7), isto é, traçar limites entre aquilo que é passível de ser objeto do conhecimento discursivo e aquilo que unicamente pode ser mostrado (BORROMEU, 2021, p.125). A filosofia assume, como método essencial, “nada dizer, senão o que se pode dizer” (TLP, 6.53). O místico aparece, então, como aquilo que se mostra e aquilo diante do qual a linguagem discursiva deve ficar em silêncio.

Mas que é o místico? Qual é a importância daquilo que é afirmado como inexprimível? Qual a relação e a implicância do místico e do inexprimível no mundo fático? O místico, como já se afirmou, é inefável, somente se mostra e, portanto, não é como o mundo é (TLP, 6.45). O místico surge a partir do “sen-

timento do mundo como um todo limitado” (TLP, 6.45), dito de outra forma, a experiência da contingência revela a presença de uma dimensão não contingente ou necessária. O homem e o mundo são, claramente, contingentes e não se bastam a si mesmos. É por isso que afirma o filósofo: “O sentido do mundo, deve estar fora dele; no mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor e se houvesse o valor não teria valor” (TLP, 6.41). A importância do inexprimível aparece quando ele considera a hipótese de a ciência ter respondido todas as suas questões possíveis. Diante desta hipótese, Wittgenstein afirma que “os nossos problemas vitais não teriam sido tocados (TLP, 6.52) nem sequer arranhados (REALE ANTISERI, 2006, p.311)

Com respeito à relação possível do mundo fatural com o místico e o inexprimível, surgem algumas questões que podem gerar certas incompreensões. A linha divisória que Wittgenstein se esforçou por traçar pode gerar a confusão interpretativa de pensar que aquilo que está além da linguagem seria uma realidade alheia à contingência do mundo, incluindo o ser humano. O desenvolvimento da problemática pode ser esclarecido com o tema de Deus. Wittgenstein afirma no *Tractatus*: “como é o mundo é perfeitamente indiferente para o que está além. Deus não se manifesta no mundo” (TLP, 6.432). Na primeira impressão, pode surgir a ideia de que Wittgenstein se opõe a qualquer ideia de um Deus que se revela ou um Deus com o qual se estabelece alguma relação; tal afirmação pode ser pensada como uma possível crítica à dimensão religiosa. Uma passagem de seu *Diário Filosófico*, no ano 1916, pode esclarecer melhor sua afirmação:

Que sei eu sobre Deus e a finalidade da vida?

Sei que este mundo existe.

Que estou situado nele como meu olho em seu campo visual.

Que há nele algo de problemático que chamamos seu sentido.

Que este sentido não se radica nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que a minha vontade penetra o mundo.

Que bem e mal dependem, portanto, de algum modo do sentido da vida.

Que podemos chamar Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo e conectar com isto a comparação de Deus com um pai (BORROMEU, 2021, p. 126).

Certamente, se Deus é concebido como o sentido da vida e do mundo, Ele deve estar fora dele, pois assim ele afirmou num outro aforismo (TLP, 6.41). Deus não é um fato no mundo, portanto é impossível figurá-lo pela linguagem, Deus não é contingente e não é um objeto entre os demais objetos ou um fenômeno entre os demais fenômenos. Não faz sentido falar da existência ou inexistência de Deus como se fala da existência de outras coisas no mundo, não

é possível apontar para alguma realidade e dizer: “Aquilo é Deus” (GUARNERI, 2022, p. 277-278).

3. O mostrar-se na religião e na ética

O inexprimível não se diz, isto se mostra, afirmou Wittgenstein. Questões sobre Deus e sobre ética formam parte desta realidade. A religião concebida pelo filósofo vienense assume certos aspectos totalmente coerentes com as afirmações realizadas no *Tractatus*. A ética é transcendental, ela não se deixa exprimir (TLP, 6.421). O valor do mundo deve estar fora do mundo e a ética trabalha com aquilo que possui valor, encontrando-se, assim, para além do mundo fático (SPICA, 2010, p. 121). A ética e Deus, em Wittgenstein, assumem mais importância no aspecto prático e visível, que no aspecto linguístico e conceitual, pois estes, antes de ser passíveis da figuração da linguagem, *se mostram*.

A partir desta compreensão, torna-se mais evidente a forma e a orientação que a religião assume no pensamento de Wittgenstein. Religião, para o filósofo, é mais que um conjunto de orações e rituais, é uma maneira de viver e de encarar o mundo. A vida do sujeito que se adere à fé deve passar por uma transformação. A vida de um crente deve partir de uma mudança de atitude diante do mundo, pois a religião está intimamente ligada a uma prática (SPICA, 2010, p.123)

A ideia de Deus como sentido da vida e do mundo e a ideia da religião como em íntima relação com uma prática moral são ideias-chaves do pensamento wittgensteiniano. Neste aspecto, fica evidente a relação de Deus com a ética e da ética com a religião. Estas ideias, certamente, ficam incompreensíveis para a abordagem racionalista da ciência, mas permanece como uma realidade essencial da vida humana (SPICA, 2010, p. 123). O mesmo Wittgenstein escreve para um amigo:

Mas recordemos que a religião cristã não consiste em dizer muitas orações, de fato nos ordena que façamos justamente o contrário. Se você e eu vivemos vidas religiosas, não se trata tão somente de que falemos muito acerca de religião, mas que, de alguma maneira, nossas vidas sejam diferentes (SPICA, 2010, p. 123)

Esta relação pode abrir uma porta para novas interpretações da função da religião: se o sentido do mundo e da vida é Deus, se a ética, como transcendental, confere valor ao mundo e se a religião está ligada a uma prática ética, a religião deve então, *mostrar*, não com palavras, mas por meio de obras, a imagem de Deus, e só mostrará uma imagem de Deus correta por meio de corretas obras, não, unicamente, por meio de corretas doutrinas. A religião é capaz de dar sentido à vida, mas somente será capaz de fazê-lo quando cumpra sua função e seja uma religião aprendida e vivida no amor (SPICA, 2010, p.124). Esta ideia faz referência a uma clara influência do cristianismo tolstoiano que, em certo momento, cativou Wittgenstein.

A compreensão relacional de ética, Deus e religião introduzem a um campo minado de controvérsias (SPICA, 2010, p.119). Esta relação pode ser concebida a partir de duas interpretações: por um lado, há quem pensa que se a religião desaparecesse levaria consigo qualquer moralidade e ética. Tal como afirmou Doltoievski: " Se Deus não existir, tudo é permitido" (SPICA, 2010, p. 119). O mesmo Sartre, filósofo ateu, parece concordar, de certa forma, com este pensamento, atribuindo ao homem e a sua liberdade a total responsabilidade pela moralidade de seus atos, ele afirma que o ateu deve assumir todas as consequências de sua afirmação 'Deus não Existe' (SARTRE, 2014, p. 23). Sartre aprofunda esta problemática considerando o incômodo da inexistência de Deus, pois com o desaparecimento de Deus desaparece qualquer possibilidade de encontrar valores num céu inteligível, e não seria mais possível pensar na existência de bem algum *a priori* (SARTRE, 2014, p.24). Por outro lado, há quem afirma, sem nenhum problema, a possibilidade de pensar numa moralidade totalmente desvincilhada da religião (SPICA, 2010, p.119). Wittgenstein assume sua postura fundamentado nas principais ideias do *Tractatus*. O filósofo chama superficial qualquer ideia de ética racionalista fundamentada proposicionalmente. Wittgenstein afirma "é bom o que Deus manda, e o bem não está sujeito à fatualidade e à contingência do mundo (SPICA, 2010, p. 120-121). Diante desta afirmação, Marciano Spica levanta algumas questões:

Se aceitamos essa saída começamos a perceber que a filosofia nada pode dizer sobre a Ética, pois nada do que disser alcançará a profundidade dela. Mas esta não seria uma saída perigosa? Não estaria Wittgenstein deixando tudo na mão da religião? E se Deus achasse bom, por exemplo, ordenar crueldade, teríamos que o seguir simplesmente porque Ele acha bom? (2010, p. 122).

A compreensão de religião, como essencialmente ética, e o amor como o centro desta, torna mais compreensível a postura wittgensteiniana. O "segundo Wittgenstein" com o conceito de jogo de linguagem e a aprendizagem como aspecto essencial será uma outra saída para esta problemática. Com efeito, se a ideia de cristianismo assume como centro e base de toda sua crença o amor, a ideia de Deus mandar a maldade seria absurda, além disso, um sujeito que apreende a utilizar a palavra 'Deus', aprende que a referência de aquela ideia é a de um ser incapaz da maldade (SPICA, 2010, p.126). Certamente, algumas problemáticas podem surgir ainda, por exemplo, uma concepção do Deus cristão totalmente distorcidas, como Deus castigador, e Juiz severo (realidades ainda evidentemente presentes). Talvez as seguintes questões esclareçam um pouco melhor a problemática.

Como ficam os que não creem? Como o crente religioso poderia compartilhar de uma vida comunitária com os não crentes? Teriam eles sistemas éticos totalmente diferentes e irreconciliáveis e que por isso mesmo teriam que manter o duelo teórico sobre a natureza do bom? (SPICA, 2010, p. 127).

A partir destas questões, é preciso partir do pressuposto de que a pessoa religiosa faz parte de uma comunidade e os conceitos religiosos não estão isolados desta comunidade. Muitos conceitos éticos utilizados pela esfera religiosa são igualmente utilizados por pessoas que não professam uma crença religiosa e possuem conteúdos semelhantes, conceitos como bom, mau, certo, errado (SPICA, 2010, p.128). Finalmente, é preciso considerar que a compreensão de religião para Wittgenstein se separa do doutrinal. Para ele, a religião não é, essencialmente, um conjunto de verdades absolutas, mas uma guia para aquele que professa uma fé, a religião é essencialmente prática. Desta forma, o diálogo entre crentes e não crentes seria possível e necessário. Tal como afirma Spica “não é uma religião de verdades, mas de rumos, de indicações de como viver bem e feliz” (2010, p. 128). A maldade religiosa numa compreensão como esta não faria sentido, o fanatismo e a crueldade seriam plenamente absurdos (SPICA, 2010, p.128).

Considerações finais

A teoria do *Tractatus* estabeleceu que os limites da linguagem são os limites mundo (6.5), que este mundo não é outra coisa que a totalidade dos fatos (1.1) e que o pensamento, enquanto figuração lógica dos fatos (3) pode, na sua totalidade, figurar o mundo (3.001). Esta teoria estabeleceu uma limitação da linguagem, principalmente, na atividade filosófica e, ao mesmo tempo, realizou uma distinção e uma separação entre aqueles aspectos que podem ser figurados pela linguagem e aqueles aspectos que são essencialmente inexprimíveis e diante dos quais é necessário o silêncio. Estes últimos, dentre os quais se encontram o místico, a ética, a estética e a religião, somente *se mostram*, mas, por outro lado, formam parte do âmbito mais essencial e importante da vida humana. A partir desta realidade surge a ideia de uma religião essencialmente ética, de uma ética menos doutrinal e mais fundamentada na prática do bem e do amor e finalmente, de um Deus que se revela e que é capaz de ser pregado e transmitido por meio dos atos, antes que por teorias.

O silêncio diante do inexprimível e místico, pode aparecer, diante de outros sistemas de pensamento e diante de outras problemáticas, extremadamente radical. Certamente, pedir à filosofia tomar uma nova orientação na sua atividade filosófica, silenciar-se diante de problemas éticos e estéticos, ignorar qualquer discussão sobre temas metafísicos, desconsiderar qualquer problematização da razão sobre o fenômeno religioso, pode parecer para muitos uma petição incômoda, muitas vezes problemática e até absurda. Esta realidade ainda apresenta grandes discussões no campo filosófico. Muitas divergências podem surgir diante da concepção wittgensteiniana de mística, muitas divergências, igualmente, podem surgir diante da atitude de silêncio que propõe o filósofo sobre aquilo que é inexprimível. Certamente, outras orientações de pensamento apresentarão outras alternativas para comunicar aquilo que é inexprimível, alternativas como o símbolo, a analogia, o negativo, a metáfora, a parábola, entre outras. Certamente, o inexprimível, por ser inexprimível foge da linguagem, mas o ser

humano manifesta uma necessidade de comunicar e compartilhar a experiência do inefável e misterioso. Diante das inúmeras divergências, um aspecto chave permanece como constante: a percepção da limitação da linguagem diante de certas experiências humanas que aparecem como transcendentais.

Por outro lado, como foi exposto a partir das anteriores reflexões, é possível extrair desta teoria elementos importantes para uma reconsideração do tema de Deus e da religião, livrando estas duas realidades de paradoxos que durante a história foram identificados com eles. Dentre estes: a incoerência entre prática e teoria na religião, o farisaísmo e a hipocrisia na prática da religiosidade, a manipulação do conceito de Deus pela política, pelas instituições religiosas e por qualquer figura que representa alguma autoridade de poder, a pretensão racionalista de dominar estes conceitos que ultrapassam o mundo fático, o ceticismo fruto do fracasso das diversas tentativas racionalistas, estes e muitos outros males tornam-se evidentes e podem ser evitados quando se parte de uma concepção religiosa marcada pela motivação da prática do bem e do amor.

Referências

BALDINI, Massimo. Ludwig Wittgenstein (1889-1951): O Silêncio, a Ética e a Religião. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 287-296.

BORROMEU, Nicolau. *Conceito sobre o místico e Deus: a partir da filosofia da linguagem de Wittgenstein*. Diálogos, v. 6, p. 112-130, 2021.

GUARNERI, Lucas Vera. Interpretações acerca de Deus e da religião no Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein. *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 2, n. 1, p. 267-284, 2022.

JUNIOR, Gerson Francisco de Arruda. *10 lições sobre Wittgenstein*. Petrópolis: Vozes, 2017.

REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia, 6: de Nietzsche à escola de Frankfurt*. Trad: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

RODRIGUES, Osvaldino Marra. Pensamento, proposição e mundo: notas de um rascunho sobre o Tratado Lógico-Filosófico. *Revista Opinião Filosófica*, v. 10, n.02, p.151-160, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. Trad: João Batista Kreurch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SPICA, Marciano Adilio. Observações sobre Deus e ética em Wittgenstein. *Ethica@-Florianópolis* v. 9, n.3, p. 119-131, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad: José Arthur Giannotti. Série 1- Filosofia, v 10, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p45/2023

A autoridade epistêmica nos moldes de Zagzebski produz uma forma de injustiça epistêmica?

Vinícius Schoenell dos Santos ¹

Resumo: De acordo com as considerações sobre a autoridade epistêmica de *Linda Zagzebski* (2012), faz parte do processo de troca epistêmica o elemento da preemptividade, apresentado inicialmente por *Joseph Raz* (1986). Caso essa tese for levada em conta, parece haver casos onde há uma condição nesse tipo de relação de autoridade epistêmica que produz um tipo de injustiça epistêmica testemunhal, no que tange a um prejuízo sofrido pelo proponente da troca que possui menor crédito epistêmico, ou seja, o agente que não é a autoridade (leigo). Nesse trabalho se procura apresentar a maneira com que essa injustiça epistêmica testemunhal se apresenta e ilustrar, com exemplos, casos em que a injustiça testemunhal se manifesta nesse tipo de relação.

Palavras-chave: Autoridade Epistêmica; Injustiça Epistêmica; Injustiça Testemunhal; Preemptividade.

Abstract: According to Linda Zagzebski's (2012) considerations on epistemic authority, the element of preemptiveness, initially presented by Joseph Raz (1986), is part of the process of epistemic exchange. If this thesis is taken into account, there seem to be cases where there is a condition in this type of epistemic authority relationship that produces a type of testimonial epistemic injustice, with regard to a loss suffered by the proponent of the exchange who has less epistemic credit, that is, the agent who is not the authority (lay). This work

¹ Licenciado em Filosofia - Unisinos (2015-2022); Mestrando em Filosofia na mesma Universidade. Email: bep.vss@hotmail.com.

seeks to present the way in which this testimonial epistemic injustice is produced and illustrate, with examples, cases where testimonial injustice manifests itself in this type of relationship.

Keywords: Epistemic Authority; Epistemic Injustice; Testimonial Injustice; Pre-emptivity.

Introdução

Linda Zagzebski, em sua obra *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief* (2012), procurou definir o que é uma autoridade epistêmica e quais são suas bases e seus operadores, apresentando sua tese baseada em certos conceitos específicos apropriados da obra *The morality of freedom* (1986), de Joseph Raz. Em meu trabalho de conclusão, intitulado *Autoridade epistêmica: Uma crítica ao conceito de preemptividade* (2022), procurei apresentar a ideia de que um desses conceitos de Raz apropriados pela autora, a tese da preemptividade, que basicamente aponta uma condição daquele que ouve determinada diretiva a substituir as suas razões sobre algo pelas razões do falante, tendo a justificativa na crença de que o status epistêmico daquele que fez as declarações é superior ao daquele que ouve, ou seja, do leigo, parece não funcionar adequadamente no campo epistêmico, de fato, como a autora apresenta em seu texto. Um dos motivos que parecem mostrar a inconsistência desse mecanismo no campo epistêmico é, primeiramente, o fato de que Raz estava se referindo ao campo jurisdicional quando pensou em sua tese da preemptividade: suas justificativas estavam amparadas em uma relação de autoridade legal ou jurídica (RAZ, 1988, p. 61-62), e não em uma relação de autoridade epistêmica. Outro ponto que parece apontar certa inconsistência na tese de Zagzebski (Wright, 2016, p. 555-570) é que a preemptividade também é epistemicamente viciosa, uma vez que pode acabar levando a um problema no desenvolvimento das virtudes epistêmicas.

Jäger apresenta o que ele chama de “*the problem of unhinging proper bases*” (o problema de desequilibrar base apropriadas), onde aponta que há certas situações em que o ouvinte terá a mesma crença *X* que a autoridade epistêmica e que, logo, não haveria sentido em haver preemptivamente uma substituição das razões por parte do ouvinte, em relação as razões do falante (JÄGER, 2016, p. 173).

Neste artigo, procurarei apresentar um elemento a mais para corroborar com a ideia de inconsistência da tese de Zagzebski sobre autoridade epistêmica amparada no conceito de preemptividade, me apropriando do conceito de injustiça epistêmica de *Miranda Fricker* (2007), mais especificamente de injustiça testemunhal, com a finalidade de abordar a ideia de que a preemptividade usada como um elemento central nas relações de autoridade epistêmica pode produzir um tipo de injustiça epistêmica, no mínimo *ex ante*, ao resultado da troca testemunhal.

1. A injustiça epistêmica de Fricker

As relações de autoridade epistêmica, segundo Linda Zagzebski, são perpassadas pelo elemento da preemptividade, que tornaria as razões da autoridade suficientes para que o indivíduo leigo as apreenda e substitua as próprias crenças pelas crenças da autoridade. Se assumirmos que a preemptividade é real dentro das relações de autoridade epistêmica, então podemos assumir também que há um elemento que compele um leigo a abdicar das próprias crenças em detrimento da aceitação e apreensão das crenças de uma autoridade epistêmica.

Miranda Fricker, em sua obra *Epistemic Injustice: Power and the ethics of knowing* (2007) define injustiças epistêmicas como um tipo de dano que prejudica a participação de um indivíduo, ou de um grupo, na produção, manutenção e na disseminação do conhecimento (FRICKER, 2007, p. 1-8). Esse tipo de injustiça, para ela, se dá a partir da atribuição de estereótipos negativos aos indivíduos e está dividido em duas formas centrais: a) injustiça testemunhal e b) injustiça hermenêutica. A injustiça testemunhal é uma forma de injustiça que se dá principalmente quando o ouvinte descredibiliza ou reduz o nível de credibilidade do relato (ou discurso) daquele que fala (justamente utilizando os estereótipos como um operador de julgamento); enquanto a injustiça hermenêutica ocorre quando, em um estágio anterior, há uma falta nos recursos de interpretação coletiva, e que coloca alguém em desvantagem quando determinado conceito passa a tomar sentido socialmente. Neste trabalho será apropriado o conceito de Fricker acerca da injustiça testemunhal, a fim de investigar como esse tipo de injustiça aparece nas relações de autoridade epistêmica.

2. A injustiça testemunhal na relação de autoridade epistêmica

Uma relação de autoridade epistêmica, segundo o modelo proposto por Zagzebski, pode ser definida como um tipo de autoridade que se deriva e se consolida em torno de faculdades epistêmicas, que garantem a um indivíduo que possui mais conhecimento, ou um conhecimento de maior peso, em relação a outro indivíduo que é leigo no tema, uma posição de maior confiabilidade às suas crenças (ZAGZEBSKI, 2012, p. 92).

A autoconfiança, princípio este que Zagzebski apresenta como parte do processo interno do indivíduo na formação de crenças, estaria implicada na relação de autoridade epistêmica, uma vez que o indivíduo está em uma condição de avaliar as suas próprias crenças o tempo todo e, se o que ele avalia das próprias crenças se mostra, em alguma instância, válido, é razoável que o indivíduo venha a confiar mais em suas próprias crenças do que nas crenças de outrem. Entretanto, julgar desse modo pode induzir a certos equívocos, pois se pode sistematicamente julgar que próprias crenças possuem autoridade epistêmica sobre as crenças alheias simplesmente porque são “minhas”. Contudo, todas as nossas crenças dependem de evidências extraídas também daquilo que outros acreditam ou nos informam, pois não formamos crenças “do zero”, e depende-

mos de informações alheias as nossas próprias para construirmos algum tipo de conhecimento. Assim, há situações em que o indivíduo possui alguma razão *prima facie* para confiar em crenças que são externas a ele.

Dessa forma, existe um tipo de razão *prima facie* para que o indivíduo acredite que uma determinada crença externa a ele é verdadeira, sem exigir que tal crença dependa de evidências diretas ou em primeira pessoa para que ele possa aceitá-la (LEGAL INFORMATION INSTITUTE, 1992), ou seja, existe “uma justificação que se tem pura e simplesmente considerando as evidências que a fornecem ou o modo de formação de crenças que a faz emergir” (FETT, 2022, p. 25).

Para que seja possível formar crenças, é necessário que haja uma interação com um “outro”, que é capaz de produzir crenças válidas, da mesma maneira que o indivíduo é capaz de formar. Para Zagzebski se o indivíduo é capaz de acreditar em suas próprias razões e crenças, pois acredita que consegue chegar a um melhor raciocínio e a uma melhor conclusão sobre o tema, então não há o porquê pensar que outro não seja também capaz de chegar a boas conclusões e, conseqüente, não há razão para que o outro se mostre epistemicamente menos confiável que o próprio indivíduo (ZAGZEBSKI, 2012, p. 51).

Quando um indivíduo está em uma troca testemunhal com outro, ou seja, dialoga com outro, ele está implicado que há uma relação de legitimidade *a priori* entre ambas as falas dos proponentes da conversa. Quando um desses proponentes, entretanto, é alguém epistemicamente mais capacitado, ou seja, é alguém que possui maior conhecimento e mais evidências sobre determinado assunto (uma autoridade; um expert), pode-se concluir que há uma relação de desnivelamento entre os graus de conhecimentos dos dois sujeitos. Essa circunstância em que um dos indivíduos possui maior conhecimento sobre algo, enquanto o outro é leigo ou conhece menos o assunto, pode ser definida como uma relação de autoridade epistêmica.

A relação de autoridade epistêmica então, quando pressupõe que há um desnivelamento entre os conhecimentos dos indivíduos envolvidos na troca testemunhal, parece poder produzir, *per se*, em determinados casos, um elemento orgânico de injustiça epistêmica. Se pensarmos em injustiça testemunhal como no modelo apresentado por Fricker, de que há uma descredibilização ou um deflacionamento da credibilidade do relato daquele que fala, é possível que também pensemos que um desnivelamento de posições epistêmicas possa também ser considerado um desdobramento ou uma consequência desse tipo de injustiça.

Dotson vai afirmar que a injustiça epistêmica é um tipo de injustiça sofrida por um agente epistêmico na sua plena capacidade de adquirir, disseminar ou fazer a manutenção do conhecimento e viola sua capacidade de pertencer a comunidade epistêmica (DOTSON, 2012, p. 24 apud SANTOS, 2018, p. 204). Quando falamos da troca testemunhal em uma relação de autoridade epistêmica, principalmente nos modelos de Zagzebski com o conceito de preemptividade, é possível que se pressuponha que há, de fato, um tipo de injustiça epistêmica “reconfigurada” ou, pelo menos, com sua estrutura clássica modificada. Fricker

irá atribuir a capacidade de gerar esse tipo de injustiça ao agente que escuta, em uma troca testemunhal (FRICKER, 2007, p. 16-17). O proponente da fala é o sujeito que está à mercê de ser descredibilizado pelo julgamento do ouvinte e, logo, é a vítima da injustiça testemunhal.

Santos afirma que, “assim, uma injustiça testemunhal seria uma maneira de comprometer o potencial de sujeitos enquanto agentes epistêmicos e sua contribuição para as tarefas epistêmicas cotidianas” (SANTOS, 2018, p. 210).

O ponto que se pode observar é de que, quando em uma relação de autoridade epistêmica, a vítima da injustiça parece trocar de lugar com aquele que comete a injustiça, uma vez que nas relações de autoridade epistêmica, o sujeito que não é a autoridade (o leigo ou o ouvinte) é quem está sujeito a ter sua capacidade de disseminação ou de contribuição para o desenvolvimento da comunidade epistêmica prejudicada, uma vez que necessita, preemptivamente, abandonar suas crenças em detrimento das crenças da autoridade.

Vejamos alguns casos que podem melhor exemplificar casos em que a autoridade epistêmica parece gerar, juntamente, uma injustiça epistêmica com uma nova configuração, que se difere do modelo de Fricker e casos similares onde não se tem, como resultado, uma injustiça epistêmica, de fato:

Peguemos de exemplo um caso fictício de troca testemunhal entre um médico e um paciente. Quando um ouvinte, nesse caso o médico, escuta o relato do paciente, esse ouvinte deve aceitar as razões expressas por esse paciente, a fim de melhor concluir um diagnóstico para o problema. Assim, o médico (M) escuta o paciente (P) e, a partir do testemunho de P , M busca produzir as melhores razões para que P , quando estiver na posição de ouvinte e M de falante, apreenda suas razões e as execute da melhor maneira possível, no caso, realizando o tratamento ou a indicação proposta por M .

O testemunho de P é, de certa forma, influenciado pelo status epistêmico de M . Vejamos:

P chega no consultório e alega sentir uma fome constante e percebe um aumento no próprio peso. P pode ou não desconfiar que possui algo.

Então $X1 = P$ acredita que está doente e possui determinada doença; $X2 = P$ não tem ideia do que pode ter, mas acredita estar doente; $X2.1 = P$ acredita que está doente, mas acredita estar com hipotireoidismo; $X3 = P$ não acredita estar doente, mas está; $X4 = P$ não acredita estar doente e de fato não está.

Suponhamos que M , como autoridade na área, pode levantar duas hipóteses: 1º = P possui diabetes; 2º = P possui hipotireoidismo.

Vamos aos cenários.

Cenário $X1$:

P está com diabetes e, como já acreditava nisso, fez seu testemunho a M , que lhe replicou que com a confirmação de que ele estava com diabetes e que o tratamento para tal doença é Z . A crença de P foi confirmada por M . Não haveria razões suficientes para que seja feita uma substituição de crenças preemptiva-

mente (como afirmou Jäger em *Epistemic Authority, Preemptive Reasons, and Understanding*, 2016, p. 182).

Logo, *a*) se não há necessidade de se substituir as crenças, a tese da pre-emptividade não se aplica a todos os casos de autoridade epistêmica; *b*) se é necessário, mesmo assim, fazer uma substituição de crenças preemptivamente, mesmo que as crenças de ambos sejam a mesma, então o fator preemptivo parece produzir uma injustiça testemunhal mais branda, uma vez que o leigo deveria abandonar a crença *Y* sobre algo, para substituir pela mesma crença *X* de uma autoridade epistêmica, descredibilizando suas razões epistêmicas em detrimento dessas mesmas razões, porém oriundas de uma fonte com determinado grau de “expertise”, minimamente com mais credibilidade ou com um maior status epistêmico de autoridade.

Cenário X2:

P está com diabetes e, como já acreditava estar doente, mas não sabia do que poderia estar acometido, fez seu testemunho a *M*, que lhe replicou que ele estava com diabetes e que o tratamento é *Y*. A crença de *P* é confirmada, em alguma instância por *M*. Entretanto, *P* tem razões preemptivas, agora, para substituir sua crença pela crença de *M*, ou pelo menos algum elemento dela. *P* aceita o testemunho de *M* baseado em seu status epistêmico de autoridade na área, abrindo mão de sua própria crença em detrimento da crença de *M*. Por ter de abrir mão de sua própria crença (achar que está doente, mas sem saber qual doença tem) para substituir pela crença de *M* (estar doente e estar com diabetes), *P* não parece ser vítima de uma injustiça testemunhal, pois, embora a crença de *P* seja quase igual a crença de *M*, ou no mínimo conter elementos extremamente similares, ainda existiam elementos que diferenciavam as duas crenças. Se *P* assume que sua crença é menos acurada do que a crença de *M*, e *M* assume que a crença de *P* é menos acurada que sua própria, poderia parecer que uma forma de injustiça testemunhal se dá no fato de que o status de autoridade de *M* o coloca em uma posição de descredibilizar a crença de *P* automaticamente (descredibilizar não em um sentido pejorativo ou ofensivo, mas no sentido de este possuir melhores razões para defender que sua crença está melhor fundamentada) para que sua crença seja credibilizada por *P*. Ou seja, para que *P* tenha certa credibilidade para com *M*, *P* deve abandonar sua crença e incorporar a crença de *M*, o que aparenta ser uma forma de injustiça. Entretanto, isso não parece suficiente para assumirmos que que isso é de fato uma injustiça, pois o status epistêmico não sofre, de fato, alterações relevantes, nesse caso, e, então, pode-se assumir que aqui se tem um caso de desvantagem epistêmica (entre os conhecimentos epistêmicos dos dois proponentes), mas não uma injustiça.

Cenário X2.1:

P acredita estar doente e que desenvolveu hipotireoidismo, mas *M* avalia que ele está, na verdade, com diabetes. Novamente *P* substitui suas crenças preemptivamente pelas crenças de *M*, o que, como no cenário X2, não gera uma injustiça testemunhal pois, embora *P* tende a descredibilizar a própria crença em detrimento a crença fornecida por *M*, que possui um status de autoridade e que, desta forma, teria melhores razões para achar que a própria crença é melhor

que a crença de *P*, é possível que *P* apreenda essa crença sem sofrer nem um tipo de perda ou dano epistêmico, necessariamente. Nesses casos, a injustiça testemunhal parece ser oriunda desse elemento preemptivo que compele *P* a aceitar que suas crenças não são as melhores e as descartar, substituindo-as pelas crenças de *M*, privando *P* de poder acreditar dentro do campo da comunidade epistêmica, mesmo que erroneamente no que imaginava ser a crença verdadeira desde o princípio. Assim, não há, de fato injustiça epistêmica. Há, nesse caso, uma anulação de crença, que não gera nenhum tipo de prejuízo, desvantagem ou injustiça epistêmica, tendo como efeito justamente o oposto, sendo a consequência um benefício epistêmico, uma vez que, com um elemento de justificação derrotado por um melhor, ou mais bem fundamentado.

Cenário X3:

P não acredita estar doente, mas *M* avalia que este está doente e acometido de diabetes. Neste cenário, a crença de *P* está totalmente errada, em contraste com a crença de *M*. Se *M*, na troca testemunhal, fornecer razões suficientes para que *P* substitua sua crença que (a partir da avaliação feita pela expertise de *M*) está errada, *P* pode substituir suas crenças sem que haja uma injustiça testemunhal, pois este possuiria, neste caso, razões boas o suficiente para perceber que as suas próprias razões estão em contradição com as razões da autoridade, e que *P* descarte uma crença que seria consensualmente, entre ambas as figuras dessa relação de troca epistêmica, errada, e que seria melhor que não fosse usada no campo de partilha epistêmica coletiva. Entretanto, sem o fornecimento dessas razões, poderia se configurar mais um cenário de injustiça epistêmica, uma vez que a própria autoridade de *M* seria, *per se*, razão suficiente para que *P* acredite que o testemunho da autoridade seja melhor ou mais correto que o seu simplesmente baseado no status epistêmico de *M*, e não em razões suficientes para que *P* substitua uma crença falsa por uma verdadeira. Assim, a injustiça epistêmica só seria possível se no campo da aceitação preemptiva das razões de *M*, baseado em seu status de autoridade, *M* privasse *P* de decidir por si, a partir de certas razões, de se *P* prefere, ou não, abdicar de determinada crença que a autoridade acredita ser errada, em prol de *P* optar por não querer acreditar nessa determinada crença e não querer que essa crença faça parte da sua contribuição para a comunidade epistêmica.

Cenário X4:

P não acredita estar doente e, a partir da avaliação de *M*, é relatado que ele de fato não está. Esse caso se assemelha ao cenário X1, uma vez que *P* não acreditando estar doente e *M* confirmando que de fato *P* não possui nenhuma doença, não há motivos para que *P* substitua sua crença pelas crenças de *M*, uma vez que ambos possuem a mesma crença *Y* sobre algo. Neste cenário, há uma falsa ideia de injustiça epistêmica, que se dá no fato que *P*, preemptivamente, aceita as razões de *M* baseado em seu status epistêmico. Seu testemunho, embora não tenha sido descredibilizado ou sofrido prejuízos, é sujeito a ter seu valor diminuído quando em contraste com o testemunho de *M*, uma vez que este tem um maior status epistêmico e, conseqüentemente, uma maior credibilidade de suas razões. Embora se assemelhe com X1, neste caso, como a justificação

de *M* é, devido ao seu caráter de expert, provavelmente mais confiável, mesmo que a conclusão final de *P* e *M* seja a mesma (*P* não está doente) não há um prejuízo, de fato, na crença em si, pois, dada a conclusão que nega o predicado do sujeito, que por si só era a crença do próprio sujeito, as justificações do expert não tem tanta importância, uma vez que apenas corroboram com a exata negação do predicado, exatamente como era a crença original de *P*. Se *P* aceitar preemptivamente as justificações de *M*, no fim das contas, não há diferença significativa na produção do conhecimento ou prejuízos diretos relacionados às faculdades epistêmicas de *P*.

Nos cinco cenários apresentados, a Injustiça epistêmica se dá em *X1*, quando *P* está sempre em desvantagem epistêmica quando em relação a *M*, e essa vantagem coloca *P* em uma posição de apreender as crenças de *M* de uma forma quase que impositiva a sua própria capacidade de avaliar se determinadas razões são suficientes para que este abandone sua crença inicial, mesmo que seja a mesma que a de *M*, e que abra mão de sua crença em detrimento de aceitar certas razões, simplesmente pelo status de *M*.

Um pouco diferente do que apresenta Fricker, a injustiça epistêmica testemunhal, nesses casos, não é de uma ordem opressiva, e sim de uma espécie de prejuízo sistemático epistêmico que se produz quando em relações de autoridade epistêmica, uma vez que a posição do leigo epistemicamente em relação ao expert, sempre vai colocá-lo em uma posição de menor credibilidade em relação as razões do expert.

Entretanto, ainda sim é possível que o expert (o médico) também seja vítima de injustiça testemunhal em moldes similares. Nos cenários acima, *P* ocupava, primeiramente a posição de falante e *M* de ouvinte, para que, em seguida, as posições se invertessem e *P* ocupasse a posição de ouvinte e *M* de falante.

Ex.: O paciente chega no consultório com seu relato e o médico escuta. Depois de ouvir todo o testemunho, o médico avalia o caso e, então, comunica ao paciente as suas conclusões.

Quando, neste segundo momento o médico está no lugar de falante e o paciente no lugar de ouvinte, *P* pode também gerar uma injustiça testemunhal contra o médico, mas de uma ordem diferente.

Quando o médico infere suas observações ao paciente, este está na posição de aceitá-las (a partir de razões ou simplesmente preemptivamente) ou de não as aceitar. Quando o caso é de que o paciente não as aceita, a injustiça epistêmica pode se dar aos moldes mais clássicos como os apresentados por Fricker, onde há um descrédito no testemunho do falante pelo ouvinte, o que poderia até gerar algum tipo de prejuízo mais objetivo para o falante (gerar dúvidas acerca de suas capacidades, inseguranças etc.), mas isso parece mais improvável, dado a todo o processo de validação do status de *M*.

Desta forma, o ponto é de que as relações de autoridade epistêmica, nos modelos de Zagzebski, podem, em certos casos, produzir uma variação do tipo de injustiça epistêmica testemunhal, uma vez que dependem de uma aceitação preemptiva das razões da autoridade, causando sempre uma diminuição na cre-

dibilidade do testemunho do leigo em relação as razões provindas da autoridade epistêmica do expert, mas, também, podem produzir prejuízos de outra ordem, como psíquica e social.

Também é importante pontuar que Zagzebski compreende que tomar determinada razão preemptivamente *per se* não justifica a crença na autoridade. A justificação viria, justamente, de capacidade dos indivíduos de reconhecer e assumir uma certa posição de superioridade epistêmica nesses agentes intitulados autoridades, o que permite que o sujeito reconheça esse desnivelamento entre as razões próprias e as da figura da autoridade, podendo, assim, responder de maneira racional a necessidade epistêmica do agente de receber informações externas para poder atribuir a suas próprias crenças (ZAGZEBSKI, 2012, p. 92).

Considerações finais

Se a tese sobre autoridade epistêmica proposta por Linda Zagzebski, que considera o elemento da preemptividade como um elemento do processo de justificação para apreender as razões da autoridade, for considerada na sua totalidade como verdadeira, então as relações de autoridade epistêmica podem gerar um desdobramento, ou uma forma “reconfigurada” da injustiça epistêmica testemunhal, uma vez que a própria ideia em si de autoridade já é motivo suficiente para que se haja um desnivelamento entre as razões e, consequentemente, haja um prejuízo aquele que está submetido a autoridade no campo epistêmico, e que o elemento da preemptividade sempre colocará o agente que está submetido a autoridade em uma posição de menor credibilidade epistêmica quando em relação a seu testemunho e sua posição, dado que este agente estará submetido a apreender as razões da autoridade e substituir as suas próprias razões por elas.

Uma possível alternativa para que não haja alguma injustiça de natureza epistêmica neste caso da relação de autoridade é pensar um tipo de autoridade epistêmica que não envolva o elemento da preemptividade, sendo um tipo de relação que não justifique as razões de determinada crença simplesmente na ideia de que a autoridade é alguém epistemicamente superior a mim em relação a determinada crença ou assunto, e que isso é uma razão que pode me levar preemptivamente a substituir a crença X de um indivíduo pela crença Y de uma autoridade epistêmica.

Referências

FETT, João Rizzio Vicente. Anuladores. In *Compêndio de epistemologia* (org. Oliveira, R. E, et al), Porto Alegre, p. 23-31, 2009.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: the Power and the ethics of knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

JÄGER, Christoph. Epistemic Authority, Preemptive Reasons, and Understanding. *Episteme*, Cambridge, vol. 13, ²2016.

PRIMA FACIE. Legal Information Institute, Cornell U Law School, 1992. Disponível em <https://www.law.cornell.edu/wex/prima_facie>. Acesso em 17/5/2022.

RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press, p. 61-62, 1988.

SANTOS, Breno Ricardo Guimarães. Opressões epistêmicas. In José Leonardo Annunziato Ruivo (ed.), *Proceedings of the Brazilian Research Group in Epistemology*. Porto Alegre, RS, Brazil: p. 201-226, 2018.

WRIGHT, Sarah. Epistemic Authority, Epistemic Preemption, and the Intellectual Virtues. *Episteme*, Cambridge, vol. 13, nº 4, p. 555-570, dez. 2016.

ZAGZEBSKI, Linda. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press, 2012.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p55/2023

O conselho e a dimensão social da sabedoria

Daniel Amaral Cardoso dos Santos ¹

Resumo: O meu objetivo neste artigo é investigar a natureza do conselho para entender melhor a dimensão social e interpessoal da sabedoria. Busca-se investigar a questão da sabedoria dentro da epistemologia social, uma vez que as definições propostas até então enfocam condições de caráter individual, a partir do fenômeno do conselho. A capacidade de dar bons conselhos é comumente associada à figura do sábio. Uma vez que o conselho envolve pelo menos dois indivíduos em diálogo conjunto, será possível extrair aspectos interpessoais e sociais dessa prática. Neste artigo, discute-se as seguintes questões: o conselho pode ser reduzido a um caso particular de testemunho? Qual a definição de conselho? Além disso, quais indicativos existem para considerar o conselho como uma condição necessária para a sabedoria? A sabedoria é um conceito que pertence ao escopo da epistemologia social?

Palavras-chave: Conselho; Sabedoria; Epistemologia Social.

Abstract: My aim in this paper is to investigate the nature of advice better to understand the social and interpersonal dimension of wisdom. I seek to investigate the issue of wisdom within social epistemology, since the definitions proposed so far focus on the conditions of an individual character, based on the phenomenon of advice. The ability to give good advice is commonly associated with the figure of the sage. Since advice involves at least two individuals in a joint dialogue, it will be possible to extract interpersonal and social aspects of this practice. In this paper, I will discuss the following questions: Can advice be reduced to a particular case of testimony? What is the definition of advice? Furthermore, what

1 Graduando em Filosofia (bacharel) pela Universidade Federal de Santa Catarina (2020). E-mail: daniel.santosamarall@gmail.com

indications are there regarding advice as a necessary condition for wisdom? Is wisdom a concept that belongs to the scope of social epistemology?

Keywords: Advice; Wisdom; Social Epistemology.

Introdução

O meu objetivo neste artigo é investigar a natureza do conselho para entender melhor a dimensão social e interpessoal da sabedoria. Afinal, os sábios tendem a dar bons conselhos. Como sugere Dennis Whitcomb: “As teorias da sabedoria devem explicar por que as pessoas sábias tendem a dar bons conselhos” (WHITCOMB, 2011, p.102). Além dele, Jason Baehr (BAEHR, 2019, p.397-413) também defende o conselho como uma das características que, pelo menos em parte, as definições de sabedoria deveriam acomodar nas suas explicações. Utilizo os recursos do arcabouço teórico da Epistemologia Social para entender a natureza da sabedoria, indo além das abordagens individualistas e buscando explorar a possibilidade de grupos ou comunidades sábias.

Uma vez que o conselho envolve pelo menos dois indivíduos em diálogo conjunto, será possível extrair aspectos interpessoais e sociais dessa prática. Esse é o pressuposto assumido para a investigação sobre a natureza do conselho, além das sugestões apresentadas anteriormente por Whitcomb e Baehr. Neste artigo, discutirei as seguintes questões: o conselho pode ser reduzido a um caso particular de testemunho? Qual a definição de conselho? Além disso, quais indicativos existem para considerar o conselho como uma condição necessária para a sabedoria? A sabedoria é um conceito que pertence ao escopo da epistemologia social?

Na primeira seção do artigo, pretendo apresentar a definição de testemunho de Jennifer Lackey, assumindo-a como pressuposto para a discussão subsequente acerca das diferenças entre os fenômenos do conselho e do testemunho, e como aquele não pode ser reduzido a este. Já na segunda seção, irei considerar o conceito de entendimento e analisar como ele é, frequentemente, associado ao fenômeno da sabedoria. Na terceira seção, retomo a discussão acerca do testemunho e argumento em prol da distinção entre esse fenômeno epistêmico e o conselho, apresentando argumentos a partir de um caso hipotético de conselho, no qual o testemunho não é capaz de capturar todos os aspectos envolvidos.

E, na quarta parte do artigo, eu apresento e analiso criticamente outras definições de conselho presentes na literatura: as definições de Thomas Hobbes, Patrick Fleming e David Archard. Após, proponho uma definição de conselho, além de indicar como o conselho pode ser uma condição para a sabedoria.

1. Sobre o Testemunho

Antes de mais nada, vou assumir o testemunho como uma fonte epistêmica própria, não redutível às demais fontes epistêmicas — como introspecção, memória, razão, percepção. Como meu intuito é tratar da natureza do conselho, e como este é distinto do testemunho, irei me deter na apresentação e discussão da visão disjuntiva de testemunho apresentada pela Jennifer Lackey. Essa explicação sobre a natureza do testemunho vai me ajudar a lidar com a questão da distinção entre o conselho e o testemunho neste artigo.

A definição de testemunho proposta por Jennifer Lackey, na sua obra *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*, oferece uma visão alternativa ao testemunho que captura a natureza dual do testemunho. Segundo Lackey, em outras definições, os dois aspectos importantes do testemunho são ignorados ou englobados em um só, acabando por reduzir o escopo das definições de testemunho.

Para Lackey, é importante preservar (i) a independência da intenção do falante de ser uma fonte de crença ou conhecimento para os ouvintes e (ii) a intenção do falante de se comunicar independente da necessidade dos ouvintes. Ela procura formular uma definição mais ampla, que capture essa natureza dual do testemunho, a partir da disjunção desses dois aspectos e não da conjunção deles. A partir dessa natureza dual do testemunho, Lackey propõe abordar a questão da natureza do testemunho apresentando esses dois aspectos, que serão os componentes da sua definição, denominados da seguinte forma: testemunho do falante (s-testimony) e testemunho do ouvinte (h-testimony).

No lugar de restringir o testemunho a declarações verbais ou orais (statements), como outras definições assim o fazem, Lackey argumenta que é possível haver casos em que a transmissão de informação ocorre sem que qualquer declaração seja feita de fato. O testemunho é um fenômeno que não se esgota totalmente em termos declarativos. Segundo Lackey,

[é] pelo menos discutível que, em certos contextos, as pessoas possam testemunhar [...] sem fazer declarações. [...] um relato adequado do testemunho precisa ser desenvolvido em termos mais amplos do que aqueles impostos por declarações. (LACKEY, 2008, p.26).

Além disso, Jennifer Lackey também trabalha com dois conceitos importantes: os de Ato de Comunicação e a Transmissão de Informação. Tais conceitos são usados por ela para evitar reduzir todo o escopo do testemunho em termos declarativos e nas intenções do falante de comunicar a outros, sendo que atos de comunicação dizem respeito à intenção do falante de expressar algum conteúdo comunicável, não necessariamente a outros.

O conceito de Transmissão de Informação é definido por Jennifer Lackey da seguinte maneira:

O que significa para um ato de comunicação, A, transmitir a informação que *p*? Aqui estão pelo menos três casos claros em que este é o caso:

(1) Onde A é o enunciado de uma sentença declarativa tal que expressa a proposição de que p , A transmite a informação de que p . (2) Onde $\langle p \rangle$ é uma implicação pragmática óbvia (não cancelada) de A, A transmite a informação de que p . (3) Quando um ato de comunicação A expressa a proposição que q , e é óbvio (para todos na troca ou para um falante competente normal) que $\langle q \rangle$ implica $\langle p \rangle$, A transmite a informação tanto de q quanto de p . (LACKEY, 2008, p.29).

Quero destacar aqui que Lackey deixa claro que sua definição preserva o caráter proposicional do testemunho por meio do conceito de Transmissão de Informação, ainda que não implique necessariamente em expressá-lo por meios declarativos. Adiante, neste artigo, pretendo retomar esse ponto importante para argumentar em prol da distinção entre conselho e testemunho. Quero destacar aqui que Lackey deixa claro que sua definição preserva o caráter proposicional do testemunho por meio do conceito de Transmissão de Informação, ainda que não implique necessariamente em expressá-lo por meios declarativos. Adiante, neste artigo, pretendo retomar esse ponto importante para argumentar em prol da distinção entre conselho e testemunho.

Com isso explicado, chegamos à proposta de Jennifer Lackey sobre a definição de testemunho, a Visão Disjuntiva da Natureza do Testemunho (VDNT):

S testemunha que p realizando um ato de comunicação A se, e somente se, (em parte) em virtude do conteúdo comunicável de A, (1) S razoavelmente pretende transmitir a informação de que p ou (2) A é razoavelmente tomado como transmitindo a informação de que p . (LACKEY, 2008, p.35-36).

A definição dela é uma disjunção entre os dois aspectos da natureza do testemunho apresentados por ela anteriormente, s-testemunho e h-testemunho. Por ser uma disjunção inclusiva, é possível cobrir tanto os casos em que apenas um desses aspectos ocorre, como os casos em que os dois ocorrem. Dada a explicação acerca da natureza do testemunho assumida aqui, pelo bem da argumentação, eu passo agora para o entendimento.

2. Sobre o Entendimento

Nesta seção, vou apresentar e analisar criticamente o conceito de entendimento que assumo como pressuposto. Iniciarei apresentando os tipos de entendimento; na sequência, eu argumentarei que o entendimento se mostra distinto do conhecimento a partir dos aspectos factual, psicológico e normativo; e, finalmente, oferecerei uma definição de entendimento que assumirei como pressuposto.

Começamos pensando nas situações que nós fazemos uso do conceito de entendimento, por exemplo:

- I. S entende português.
- II. S entende que o banco fecha às 15h:00min.
- III. S entende como o celular funciona.

Esses três casos do uso do entendimento são denominados: entendimento de objetos, entendimento proposicional e entendimento interrogativo. Mas, esses três tipos de entendimento podem ser reduzidos a apenas dois: entendimento objetual e entendimento explanatório (GRIMM, 2017, p.5). Como meu intuito é apresentar uma definição de entendimento que ajude a compreender qual a sua relação com o conselho, pretendo trabalhar com a noção de entendimento de forma geral.

Dito isso, no que se segue, abordarei a questão do entendimento de maneira semelhante ao conhecimento, estabelecendo condições factuais, psicológicas e normativas. O meu objetivo é analisar criticamente como o entendimento se difere do conhecimento em relação a esses três aspectos. Posteriormente, na quarta seção deste artigo, utilizarei o conceito de entendimento para formular minha proposta de definição de conselho. Dito isso, no que se segue, abordarei a questão do entendimento de maneira semelhante ao conhecimento, estabelecendo condições factuais, psicológicas e normativas. O meu objetivo é analisar criticamente como o entendimento se difere do conhecimento em relação a esses três aspectos. Posteriormente, na quarta seção deste artigo, utilizarei o conceito de entendimento para formular minha proposta de definição de conselho.

Diferente do conhecimento, que busca a verdade, o entendimento não parece ter esse objetivo. Parece que a verdade não é necessária para entendermos algo. Considere o caso de um estudante que consegue entender todo o funcionamento das forças aplicadas sobre um objeto em um plano inclinado ideal, ainda que não seja fato a existência de tal objeto, como o proposto por esse modelo idealizado.

O ponto é que modelos idealizados que nos ajudam a representar o mundo, e que possibilitam o nosso entendimento, parecem demonstrar que a verdade não é uma condição necessária para o entendimento. E isso se deve, em parte, por nossas limitações cognitivas — pense no estudante de quinze anos que não possui o mesmo nível intelectual de um doutor em física. Nem sempre podemos ganhar em todas as frentes. Em muitos momentos temos que optar por um modelo não verídico de como as coisas funcionam, a fim de obter alguma promoção de entendimento a partir dessa simplificação da realidade. Como afirma Linda Zagzebski:

[...] o entendimento é alcançado em parte pela simplificação do que é entendido, destacando certas características e ignorando outras. Esse processo compensa nossas limitações cognitivas. O entendimento visa a abrangência, não a exatidão, e geralmente precisamos sacrificar uma em prol da outra. (ZAGZEBSKI, 2001, p.244).

O que parece é que a condição factual do entendimento diz respeito a relações. Sendo assim, o objeto do entendimento está em certas conexões ou relações que ocorrem, sejam elas entre uma área de estudo, entre pessoas, instituições, ou outras, e que de alguma forma são “agarradas” ou “percebidas” pelo sujeito em questão. Como escreve Catherine Elgin: “Entendemos regras e razões, ações e paixões, [...] assim como fatos. [...] não são realizações iso-

ladas; elas se unem no entendimento de um assunto, disciplina ou campo de estudo” (ELGIN, 1996, p.123).

Além disso, o entendimento nem sempre é expresso de maneira proposicional. Como o entendimento é dirigido a uma ampla gama de coisas, as quais em muitos casos se manifestam de maneira a extrapolar a dimensão proposicional, podemos concordar novamente com Linda Zagzebski ao afirmar que os objetos do entendimento não se restringem a proposições, mas incluem coisas “como mapas, gráficos, diagramas e modelos tridimensionais” (ZAGZEBSKI, 2001, p.241).

Diante do fato de que valor de verdade é uma característica de proposições, fica ainda mais claro o porquê de o entendimento não estar comprometido necessariamente com o alcance da verdade. A questão é que nosso entendimento é direcionado a essas diferentes relações, e, aqui, eu não estou assumindo qualquer posição acerca do status ontológico dessas relações — se elas de fato existem lá fora no mundo independente da mente ou se são apenas uma construção lógico-linguística para dar sentido ao mundo para nós (GRIMM, 2021).

Passando para o componente psicológico, quando falamos acerca do conhecimento, a condição em questão é a crença. Já no caso do entendimento, o que comumente temos é uma capacidade de enxergar ou captar/apreender como as diferentes partes da teoria, estrutura, representação ou modelo que estamos lidando se relacionam com o todo. Neste caso, apreender/captar seria a capacidade de registrar como as coisas seriam se as circunstâncias atuais do modelo fossem diferentes. Estamos falando de uma capacidade de como os diferentes aspectos da representação em questão se comportam em situações distintas da atual.

Uma habilidade de enxergar como as coisas se portam, se os estados iniciais fossem distintos dos atuais. Por exemplo, entender como um cubo mágico funciona é enxergar quais os passos eu teria de seguir, para montar todas as suas faces corretamente, se suas peças estivessem em um estado inicial diferente do atual — tendo assim a capacidade de relacionar suas diferentes partes para formar todas as faces do cubo. Como afirma Stephen R. Grimm (2011), entender uma estrutura diz respeito a “uma habilidade não apenas de registrar como as coisas são, mas também uma habilidade de antecipar como certos elementos do sistema se comportariam, se outros elementos fossem diferentes de uma forma ou de outra” (GRIMM, 2011, p.89).

Após discutir os aspectos factuais e psicológicos do entendimento, agora pretendo discutir seu aspecto normativo. Que tipo de avaliação epistêmica podemos fazer sobre o entendimento? Será que a condição de justificação aqui também é necessária? O que alguns epistemólogos têm sugerido é que o entendimento requer um tipo de coerência interna, não basta termos muitas informações e conhecimento sobre uma determinada questão ou área para entendermos, é preciso um tipo de relação coerente entre essas coisas para formar um entendimento. Como afirma Jonathan L. Kvanvig: “O entendimento requer a compreensão de relações explicativas e outras relações coerentes em um grande e abrangente corpo de informações” (KVANVIG, 2003, p.192).

Essa perspectiva é também chamada de adequação subjetiva, que ocorre quando uma crença assumida por um sujeito se encaixa adequadamente ao restante do corpo de crenças sustentadas por ele, dado suas evidências, informações, experiências etc. Estou assumindo essa perspectiva como uma forma de avaliação do que consta como entendimento, se há coerência entre as relações formadas pelo sujeito a partir das informações que estão a sua disposição.

Diante do foi explicado nesta seção, eu resumo a definição de entendimento que pressuponho aqui da seguinte maneira: uma habilidade de enxergar/perceber, de maneira coerente, como diferentes objetos estão relacionados entre si e com o todo em questão, e como essas relações seriam, se os objetos fossem, inicialmente, diferentes do que são agora. Eu assumo o entendimento como podendo ser expresso de maneira não proposicional.

3. Por que o Conselho não é Testemunho?

Nesta seção, meus objetivos são, a partir de um exemplo hipotético, argumentar contra a redução do conselho a um tipo de testemunho. Argumento que (I) o conselho não promove necessariamente a transmissão de informação; (II) o conselho não é necessariamente proposicional, mas de ordem prática, já que em nível da linguagem o conselho diz respeito a um ato de comunicação performativo; e (III) o conselho promove o entendimento, o qual também pode ser não-proposicional.

O conselho é uma questão discutida pouco na literatura de maneira geral, talvez um dos primeiros grandes filósofos que escreveram sobre o conselho tenha sido Thomas Hobbes, que dedica um capítulo da sua obra *Leviatã* (1839) para tratar do conselho. Alguns até mesmo reduzem o conselho a um tipo de testemunho, o que acaba por tornar desnecessária qualquer investigação mais profunda acerca da natureza do conselho, uma vez que o fenômeno do testemunho já parece acomodar o conselho.

Entretanto, quando percebemos que o conselho apresenta características próprias, como seu caráter prático, fica evidente que estamos diante de um fenômeno distinto do testemunho. Nesse caso, me parece que o conselho merece um tratamento adequado e uma definição apropriada - o distinguindo de outros fenômenos epistêmicos. Por isso, meu intuito é mostrar o porquê de o conselho ser distinto do testemunho, a partir da apresentação de um caso, e propor uma definição de conselho.

Em relação ao conselho, pensemos no seguinte caso: João está em dúvida sobre qual caminho acadêmico e profissional seguir, ele cogita entre direito e contabilidade, e já pesquisou tudo sobre esses cursos e profissões - currículo, piso salarial, carga horária de trabalho médio, tempo de graduação e dificuldade, entre outras diversas coisas. Apesar de todo esse conhecimento que João adquiriu acerca dessas áreas, ele não consegue decidir entre qual delas ele deve seguir. Por sorte, ele descobre que um conhecido de seus pais, chamado Pedro, é formado nos dois cursos e já atuou em ambas as áreas.

Por esse motivo, João achou por bem procurar Pedro para entender melhor o que ele deve fazer, qual curso e profissão ele deve seguir. Com esse conhecimento e dúvidas em mãos, João vai até Pedro, que apesar de possuir mais conhecimento acerca de ambas as áreas, apenas ajuda a entender melhor a relação entre essas áreas de atuação em questão e como os próprios interesses de João estão relacionados com cada uma delas. Após os dois se encontrarem, no fim das contas, João acaba por decidir seguir o caminho de cursar direito e se tornar um advogado. No final, o conselho de Pedro a João levou este a decidir por seguir no direito.

No caso descrito acima, o que eu quis exemplificar foi um caso de aconselhamento, o qual poderia acontecer com qualquer um que se vê na dificuldade de decidir e entender qual a melhor decisão que se deve tomar. Diante disso, aqui estão alguns pontos importantes que quero destacar: primeiro, levando em conta o fato de que João já detinha um alto grau de conhecimento acerca das duas áreas, um conhecimento proposicional acerca das duas áreas - excluindo especificidades que não vinham ao caso para sua tomada de decisão sobre qual das áreas seguir - e não havia assimetria de conhecimento entre Pedro e João, para que um ajudasse o outro a decidir qual decisão tomar.

O que ocorreu é que não havia nenhum conhecimento novo para João que Pedro precisou testemunhar. Não houve transmissão de conhecimento. Como Pedro percebeu, João já detinha todo o conhecimento suficiente que uma pessoa não iniciada nas áreas em questão pode adquirir como tal, e já estava em posição de decidir entre qual das duas áreas seguir.

O segundo ponto é que o fenômeno descrito acima é de natureza prática e não proposicional. O que João necessitava era decidir o que ele deveria fazer, qual decisão tomar. De acordo com a formulação de Lackey, há algo que não pode ser explicado pelo fenômeno do testemunho. O conselho se apresenta como orientado para a deliberação prática. Semelhantemente ao caso de João descrito acima, as pessoas procuram conselhos para decidir o que fazer na vida. Podemos também perceber isso ao consultar as discussões acerca da deliberação racional e como o conselho é usado como forma de ajudar um sujeito a tomar a melhor decisão.

Outro aspecto interessante, sobre esse ponto, é como o testemunho diz respeito a um ato de comunicação que pretende transmitir um conteúdo proposicional, o qual pode ser atribuído um valor de verdade verdadeiro ou falso, algo que não é necessariamente o caso do conselho, que se trata de um ato de comunicação performativo. Neste ponto, argumento que o testemunho e o conselho são distintos também em nível da linguagem. Assim como no caso das ordens, promessas, juramentos e outros, o conselho também não possui um valor de verdade, o qual podemos atribuir um valor verdadeiro ou falso, mas possui a intenção por parte do falante de realizar algo, de aconselhar.

Com isso exposto, alguém não mais poderia objetar afirmando que, para o conselho ser considerado um caso de testemunho, basta que aquele seja reduzido em termos de uma descrição definida. Neste caso, não seria possível reduzir o conselho às descrições definidas pelo simples fato de que elas são necessaria-

mente proposicionais e possuem um valor de verdade. Como destaquei na seção sobre o testemunho, Lackey admite casos de testemunho não-declarativos, mas não há caso de testemunho não-proposicional.

Em terceiro lugar, o conselheiro parece buscar com que o aconselhado entenda qual a melhor decisão que ele deve tomar. O que ocorreu, na verdade, foi a geração de entendimento - aqui tomado como perceber, captar, “enxergar” a relação que duas coisas possuem - acerca de quais as relações que existiam entre aquelas áreas profissionais e os interesses e objetivos de João. A promoção do entendimento parece ser uma característica comum aos casos de aconselhamento. Conforme já citado anteriormente, entendimento também é um fenômeno que não se reduz a dimensão proposicional.

4. O que é o Conselho?

Depois de tudo isso exposto, vou propor uma definição de conselho, além de dialogar criticamente com outras definições que estão postas na literatura. Na primeira parte desta seção, meu intuito é dialogar com as definições de Thomas Hobbes (1839), Patrick Fleming (2016) e David Archard (2021). Analiso onde essas definições são felizes em suas condições e onde elas falham em definir apropriadamente o conselho, seja por não capturar aspectos importantes do fenômeno do conselho ou por incluir aspectos não necessários para uma definição de conselho apropriada. Na segunda parte desta seção, pretendo apresentar uma definição, explicando suas condições e como elas respondem apropriadamente às demandas que o conceito de conselho requer. Além disso, baseado nas ideias de Linda Zagzebski, tento responder à questão acerca da relação entre entendimento, conselho e o aspecto social da sabedoria. E, na última parte, tento responder algumas possíveis objeções que podem ser levantadas a alguns pontos da minha definição.

Começando pelo já citado Thomas Hobbes, na sua obra *Leviatã*, o filósofo apresenta uma discussão entre o conselho e a ordem. Seu foco é mostrar quais são as diferenças entre os dois fenômenos. Segundo o autor, uma das distinções entre os dois fenômenos seria a finalidade, enquanto a ordem é feita tendo em vista o benefício daquele que ordena, o conselho é realizado tendo em vista o benefício do aconselhado. O conselheiro oferece um conselho para de alguma forma beneficiar o aconselhado em questão. Como o próprio Hobbes escreve:

Um conselho é quando alguém diz ‘Faça isto’ ou ‘Não faça isto’, e deduz suas razões do benefício que tal acarreta para aquele a quem o diz. Torna-se a partir daqui evidente que aquele que dá conselho pretende apenas (seja qual for sua intenção oculta) o benefício daquele a quem o dá. Há, portanto, entre um conselho e uma ordem uma grande diferença: a ordem é dirigida para benefício de quem a dá, e o conselho para benefício de outrem. (HOBBS, 1839, p.169).

Nessa definição de Hobbes de conselho, podemos perceber como ele deixa claro o aspecto prático do conselho. Eu destaco aqui como Hobbes distingue en-

tre o conselho e a ordem ordens, apesar de serem ambos atos comunicativos da mesma espécie – atos performativos, como já foi argumentado antes na seção três. A diferença reside no fato de que a intenção da ordem, segundo Hobbes, visa ao benefício próprio, enquanto no conselho, visa ao benefício de outra pessoa.

Além desse caráter prático associado ao conselho na discussão apresentada por Hobbes, eu também destaco o caráter social que sua definição de conselho possui, ao afirmar que ele é feito tendo em vista o benefício de outro. De alguma forma, há uma relação interpessoal envolvida nesse fenômeno. Neste sentido, o que irei propor adiante é que a capacidade de auxiliar na geração de entendimento, acerca da determinada decisão que se deve tomar, seria a maneira pela qual o conselho beneficiaria o aconselhado em questão. Além disso, o entendimento empregado também permite com que o aspecto epistêmico do conselho seja preservado, algo que se mostra ausente na discussão proposta por Hobbes.

Passo, agora, para a argumentação de Patrick Fleming, quero destacar alguns aspectos importantes que são defendidos por ele: (a) a independência entre o testemunho e conselho e (b) o caráter prático e social do conselho. Para Fleming, o conselho é um tipo de interação social natural cujo foco está no que o aconselhado deve fazer. O conselho precisaria satisfazer a condição de que pelo menos dois indivíduos realizem uma deliberação conjunta para decidir o que o aconselhado deve fazer – o que talvez inclua os casos em que o aconselhado é um desses indivíduos que está deliberando conjuntamente com pela outra pessoa.

Logo na introdução do seu artigo, Fleming apresenta um paralelo entre os papéis que o conselho e o testemunho possuem dentro da racionalidade prática e teórica. Nesse sentido, o conselho está para a racionalidade prática assim como o testemunho está para a racionalidade teórica. Para o autor, tanto o conselho quanto o testemunho dizem respeito a instâncias de deliberação coletiva em que a confiança entre os pares é um elemento presente, mas com a diferença que a primeira é acerca da deliberação sobre o que se deve crer, enquanto a segunda é acerca do que se deve fazer. Fleming, portanto, estabelece que o conselho e o testemunho são distintos. Nas palavras dele: “o conselho é inerentemente prático” (FLEMING, 2016, p.2).

Fleming procura descrever as condições necessárias e suficientes de um tipo de interação social denominada por ele como conselho. Segundo apresenta Fleming, o conselho seria uma interação resultante da nossa natureza prática e social, que envolve a deliberação conjunta dos agentes envolvidos, tendo em vista a tomada de decisão e ação por parte do aconselhado. Como ele mesmo escreve:

Como agentes práticos, precisamos decidir o que fazer. Como criaturas sociais, interagimos com outras pessoas que enfrentam os mesmos tipos de perguntas que enfrentamos. Não devemos achar surpreendente que agentes práticos que também são criaturas sociais às vezes concordem em deliberar coletivamente sobre o que um deles deve fazer. Isso se-

ria uma coisa perfeitamente natural de se fazer, porque lucraremos com os insights dos outros. [...] Na minha opinião, o aconselhamento ocorre quando dois ou mais indivíduos raciocinam juntos sobre o que o aconselhado deve fazer. (FLEMING, 2016, p.3).

Apesar dos aspectos interessantes apresentados por ele, sua definição parece limitar o conselho às dimensões prática e social, se distanciando da sua dimensão epistêmica, algo que pode ser preservado quando percebemos o papel que o entendimento desempenha no fenômeno do conselho. Além disso, Fleming apresenta uma condição que parece restringir o conselho aos casos de deliberação coletiva, como os casos de conselhos deliberativos de instituições.

É possível pensar em casos na qual uma pessoa dá um conselho, mas este não é tomado pelo indivíduo que o recebeu. Todavia, casos como esse ainda são considerados como casos legítimos de aconselhamento. Podemos questionar se o conselho é definido como tal, quando ele é tomado por alguém que o solicita. É possível que o conselheiro ofereça um conselho sem que este seja solicitado por alguém? Eu argumento que alguém pode oferecer um conselho sem que ele seja requerido.

Posso dar o exemplo dos livros e relatos escritos que possuem o caráter aconselhador, como os relatos sapienciais da literatura hebraica, como é o caso dos livros escritos por Salomão², que foram redigidos com o objetivo de orientar outras pessoas e fazê-las entender melhor como devem agir. Ainda que tais relatos jamais fossem lidos e tomados por outros como conselho, eles continuariam possuindo um caráter aconselhador. De tal forma que a solicitação do conselho não é uma condição necessária para o próprio conselho.

Outro ponto dentro da questão anterior precisa ser abordado, isto é, o fato de o conselho não ocorrer exclusivamente de maneira verbal. O fenômeno do conselho não se restringe à comunicação verbal, já que se trata de um ato de comunicação performativo, como discutido anteriormente. Sendo assim, não se trata de uma declaração verbal como um discurso, mas de um ato de comunicação performativo que abrange tanto os aspectos verbais, escritos e quaisquer outros meios que sejam possíveis para que o conselho ocorra (gestos, assobios, entre outros).

Passo, agora, para a discussão apresentada por David Archard acerca da natureza do conselho. A definição proposta por Archard tem como objetivo acomodar os casos de conselhos feitos por filósofos práticos normativos, como ele mesmo escreve: “Concentro-me no caso dos filósofos práticos normativos que aconselham” (ARCHARD, 2021, p.2). Para ele, o ato de dar um conselho é “melhor entendido como um ato comunicativo no qual um conselheiro dirige uma visão ao aconselhado e recomenda sua aceitação” (ARCHARD, 2021, p.3).

Dentro da discussão sobre o conceito de conselho, Archard elenca três aspectos que o conselho apresenta: o primeiro é que o termo “aconselhado” pode ser usado também como um substantivo coletivo, ou seja, o conselho pode ser dirigido tanto a um indivíduo quanto a um coletivo. Nas palavras de Archard: “O’

2 Como o livro de Provérbios e Eclesiastes.

aconselhado não precisa ser 'um' aconselhado e pode, em vez disso, servir como um substantivo coletivo para todo aquele que pode ouvir e atender ao conselho" (ARCHARD, 2021, p.3). Esse é um ponto interessante, pois permite que o conselho seja assumido por outras instâncias além da instância individual, como é o caso de grupos, coletivos e instituições. Isso permite que essas instâncias sejam consideradas casos legítimos de aconselhamento.

Neste aspecto, eu concordo com Archard, mas sustento que isso também se aplica em relação ao conselheiro em questão, o qual pode ser um grupo, coletivo e até mesmo uma instituição. Frequentemente vemos instituições políticas, como o Ministério da Saúde, apresentarem conselhos acerca do que a população deveria fazer sobre uma determinada questão de saúde pública. Aqui, temos um caso em que uma instituição aconselha um determinado coletivo à realização de uma determinada ação a se tomar.

O segundo aspecto levantado por ele é que o conselho pode ou não ser solicitado, algo que assumo também, como descrevi através do exemplo dos livros sapienciais de Salomão. O terceiro aspecto pode ser visto como consequência do segundo, porque o conselho não precisa ser aceito, tal como uma ordem pode não ser aceita, para ser considerado como tal. Se o conselho não precisa ser solicitado para ser um caso legítimo de aconselhamento, então também não há necessidade de ser aceito por alguém.

Assim como Fleming e Hobbes, Archard também não inclui o aspecto do entendimento. Entretanto, chama a atenção o fato dele fazer uso de termos que podem remeter ao entendimento como parte do conselho, quando afirma que o conselho "dirige uma visão ao aconselhado" (ARCHARD, 2021, p.3). Como explicitado anteriormente, o entendimento muitas vezes é explicado em termos de "enxergar", "perceber", "ver" as relações que certas coisas possuem. Ainda que ele não assuma esse conceito na sua discussão acerca da natureza do conselho, me parece razoável destacar que há, ainda que intuitivamente, uma noção de entendimento presente.

Como foi abordado anteriormente, Hobbes, Fleming e Archard apresentaram discussões acerca da natureza do conselho que possuem seus pontos interessantes, pontos esses que assumo. Todavia, também há lacunas ou restrições desnecessárias ao conceito de conselho, as quais já critiquei anteriormente.

Em concordância com Hobbes, assumo que o conselho se trata de um ato de comunicação performativo, em semelhança ao fenômeno das ordens. Entretanto, argumento em prol do entendimento como o conceito que torna possível ao aconselhado ser beneficiado através do conselho, além de preservar a natureza epistêmica do conselho. Diferentemente de Fleming, e em concordância a explicação de Archard, argumento que o conselho não precisa ser requerido ou tomado por alguém para ser considerado um caso legítimo de conselho. Concorro com Archard que o conselho não se restringe a um indivíduo, sendo aplicável também a instâncias coletivas. Minha proposta é que as instâncias coletivas também podem oferecer conselhos.

Após esclarecido esses pontos, eu defino o conselho da seguinte forma:

S, um sujeito ou coletividade qualquer, aconselha, realizando um ato de comunicação performativo A, apenas e somente apenas quando:

1. S visa a gerar entendimento acerca de alguma questão Q para qualquer outra pessoa ou coletividade; e
2. S visa a orientar alguém ou uma coletividade qualquer acerca do que se deve fazer em relação àquela questão Q.

Antes de tudo, quero deixar claro que S e A podem referenciar tanto a indivíduos, como Pedro e João do exemplo descrito anteriormente, quanto coletivos ou instituições – como é o caso de uma empresa que adota o conselho de um coletivo de indivíduos, os quais compõem seu conselho deliberativo. Dito isso, quero esclarecer algumas outras questões sobre as condições que apresento. Quando alguém realiza esse ato de comunicação visando gerar entendimento e orientar ele está a aconselhar. A condição (1) trata de lidar com a questão do entendimento, como o conselheiro é motivado pela geração de entendimento sobre uma determinada questão – seja, por exemplo, a relação que duas áreas de atuação profissional possuem ou a relação entre determinada crença religiosa e as práticas que decorrem dela, como no caso do conselho religioso. Enquanto isso, a condição (2) apresenta a outra finalidade do conselho, que é a de orientar alguém acerca do que se deve fazer em relação a alguma questão.

A condição (1) também ajuda a explicar qual o caráter epistêmico que o conselho possui, ainda que este não se reduza a sua dimensão epistêmica. Estamos falando de um fenômeno que parece de fato conectado com um determinado bem epistêmico. Pelo fato de o entendimento dizer respeito às relações, questões das mais variadas ordens podem estar envolvidas no conselho, como intelectuais, sociais, morais, religiosas entre outras.

Para além disso, faz sentido o conceito de entendimento estar presente de alguma forma no conselho, uma vez que o entendimento é um fenômeno muito mais social do que atomístico, conforme sustenta Linda Zagzebski. Nas suas palavras: “A orientação compreensão/explicação é muito menos atomística e mais social do que a orientação certeza/justificação” (ZAGZEBSKI, 2001, p. 237). O entendimento também ajudaria a explicar a sugestão de que o conselho estaria possivelmente relacionado com a manifestação de sabedoria por parte de alguém, já que o entendimento seria uma condição necessária para a sabedoria, como a filósofa anteriormente citada também sugere no mesmo ensaio (ZAGZEBSKI, 2001, p. 249).

Dito isso, alguns poderiam objetar que a falta de uma condição a qual requer a aceitação de um determinado sujeito para que o conselho seja definido tornaria esta definição abrangente demais, incluindo indicações que não são casos de conselhos. Contudo, isto é impedida pelo fato de que, para ser definido como tal, o conselho ocorre apenas quando um sujeito qualquer realiza um ato comunicativo performativo visando que ele seja possivelmente tomado como orientação para o que se deve fazer.

Nesse sentido, o ato performativo de S deve ser realizado visando a geração de entendimento e orientação sobre o que se deve fazer para que seja

tomado por qualquer pessoa ou coletividade como conselho. S realizar um ato comunicativo performativo visando a geração de entendimento e a orientação é uma condição necessária para que alguém, seja pessoa ou coletividade, tome tal ato como conselho. É possível que S realize um ato comunicativo performativo que vise a geração de entendimento e orientação, sem que qualquer pessoa ou coletividade tome tal realização como aconselhamento, e ainda assim termos um caso legítimo de aconselhamento.

Sendo assim, o conselho ocorre quando temos pelo menos alguém realizando um ato comunicativo, qualquer que seja ele, com a intenção de que suas orientações sejam tomadas para entender e dirigir a decisão de outros, ainda que não haja necessariamente algum destinatário para receber tais orientações.

Por isso, não é possível para A tomar qualquer proferimento como conselho, a menos que o ato performativo tenha sido feito por alguém com a intenção de orientar algum possível sujeito. Isto demonstra mais uma diferença entre o conselho e testemunho, já que é possível para um ouvinte qualquer tomar o ato comunicativo de outro como testemunho, ainda que esta não fosse a intenção do remetente.

Alguns poderiam objetar afirmando que já tomaram como conselho afirmações e escritos de outros que não possuíam nenhuma intenção aconselhadora aparente. Entretanto, considero que tais afirmações foram tomadas como máximas morais, e não como conselhos. Apesar do aspecto moral possivelmente fazer parte do fenômeno do conselho, este não é definido como máxima moral. Por exemplo, a máxima não possui o caráter interpessoal do conselho – o que impediria com que o conselho seja reduzido a meras máximas morais.

Considerações Finais

Nas duas seções iniciais, eu analisei e discuti sobre a natureza do testemunho e do entendimento, estabelecendo os meus comprometimentos para as seções seguintes. Na terceira seção, apresentei argumentos contra a redução do conselho ao conceito de testemunho. Demonstrei que (i) o conselho não promove a transmissão de informação; (ii) o conselho é um ato de comunicação performativo, o qual não visa necessariamente transmitir um conteúdo proposicional; e (iii) o conselho promove a geração de entendimento, o que não ocorre com o testemunho. Na quarta seção, apresentei as definições de conselho propostas por Thomas Hobbes, Patrick Fleming e David Archard, levantando pontos positivos e críticas de tais propostas.

Na última seção, apresentei uma definição de conselho, na qual se baseia na finalidade do conselho de gerar entendimento e orientação em relação a alguma questão. Também apresentei algumas sugestões de como o conselho pode estar conectado com a sabedoria através do entendimento, e o que por sua vez tornaria a sabedoria dentro do escopo da epistemologia social. Além disso, apresentei argumentos contra possíveis objeções à definição que propus, chegando

à conclusão de que não é necessário um aconselhado para que seja possível dar um conselho.

Referências

- ARCHARD, D. Philosophical Advice. *Philosophy* 96 (2021) 4, 603-623.
- BAEHR, Jason. Wisdom, Suffering, and Humility. *The Journal of Value Inquiry* 53 (2019) 3, 397-413.
- ELGIN, C. Z. *Considered judgment*. Princeton (EUA): Princeton University Press, 1996.
- FLEMING, P. *Good Advice*. *Philosophical Papers* 45 (2016) 1-2, 181-207.
- GRIMM, S. R. Understanding. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, jun. 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/understanding/>>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- GRIMM, S. R.; BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (ed.). *Explaining understanding: new perspectives from epistemology and philosophy of science*. New York (EUA): Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- HOBBS, T. *Leviathan*. New York (EUA): Oxford University Press, 1996.
- KVANVIG, J. L. *The value of knowledge and the pursuit of understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- LACKEY, J. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- WHITCOMB, D. Wisdom. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (ed.). *The Routledge Companion to Epistemology*. Nova York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. p. 95-105.
- ZAGZEBSKI, L. In: STEUP, M. (ed.). *Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility, and virtue*. New York: Oxford University Press, 2001.

ARTIGOS THEO

DOI: 10.20911/21799024v14n1p71/2023

“Transitar a paciência”: A liderança ao estilo de Francisco

Moisés Nonato Quintela Ponte¹

Resumo: O presente artigo constitui o texto-base de uma conferência ministrada no programa de Capacitação em Liderança Inaciana e Jesuítica, promovido pela Província dos Jesuítas do Brasil, em 29 de setembro de 2022. Partindo do fascínio gerado pela liderança de Francisco no início de seu pontificado, o texto buscará aproximar-se de sua pessoa concreta, narrada pelo próprio Pontífice em tons bem menos heroicos do que em várias narrativas repercutidas em diversos meios sobre o seu estilo de exercer a liderança. Remontando o itinerário biográfico descrito pelo Papa Bergoglio, compreenderemos as raízes humano-espirituais de seu pastoreio e liderança. Particularmente, o modo como sua experiência de fracassos constituiu ponto de partida de outro modo de compreender-se em relação a outras pessoas, a si mesmo e a Deus. Aprendendo a “transitar a paciência”, contrapôs à “mística da eficácia” uma “teologia do fracasso”, através da qual a *actio*, que caracteriza toda e qualquer liderança, não teme reconciliar-se com a força da *passio*, tanto no que diz respeito ao assumir sua própria corporeidade e vulnerabilidade, quanto no deixar-se guiar pelos outros, especialmente, os mais pobres e vulneráveis.

Palavras-chave: Papa Francisco; Liderança; “Teologia do Fracasso”; Paciência.

Abstract: This article constitutes the base text of a conference given in the Training Program in Ignatian and Jesuit Leadership, promoted by the Province of the Jesuits of Brazil, on September 29, 2022. Starting from the fascination

¹ É doutorando em Teologia Moral pela *Accademia Alfonsiana*, pertencente à *Pontificia Università Lateranense*, em Roma, Itália. Desde 2019, é professor de Ética Teológica Fundamental no primeiro ciclo teológico da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Email: moises@jesuits.net.

generated by Francisco's leadership at the beginning of his pontificate, the text will seek to approach his concrete person, narrated by the Pontiff himself in far fewer heroic tones than in several narratives resonated in various media about his style of exercising leadership. Retracing the biographical itinerary described by Pope Bergoglio, we will understand the human-spiritual roots of his shepherding and leadership. Particularly, the way in which his experience of failures constituted the starting point of another way of understanding himself in relation to other people, himself, and God. Learning to "travel through patience", he countered the "mystique of effectiveness" with a "theology of failure", through which the *actio*, which characterizes all leadership, is not afraid to be reconciled with the force of *passio*, assuming one's own corporeality and vulnerability, and letting oneself be guided by others, especially the poorest and most vulnerable.

Keywords: Pope Francis; Leadership; "Theology of Failure"; Patience.

Introdução: o irromper da celebridade

Pouco após sua eleição como Papa, Francisco já se encontrava no centro dos holofotes como exemplo fascinante de exercício da autoridade em um tempo de crise de lideranças e de instituições. Em si mesmo alvissareiro, o seu estilo simples, desinteressado e aberto ao diálogo, dizia-se efusivamente em gestos e atitudes... quicá mais do que em palavras. Para se ter uma ideia do fascínio generalizado exercido pela figura de Francisco, bastaram-lhe nove meses de pontificado para que a revista *Time* lhe outorgasse o cobiçado título de "personalidade do ano". Nas palavras de Nancy Gibbs (2013), à época editora-chefe da revista:

Numa época em que os limites da liderança são postos à prova em tantos lugares, eis que surge um homem sem exército nem armas, sem reino a não ser um pequeno punhado de terra no meio de Roma, mas com a vasta riqueza e o enorme peso da História atrás de si, para nos lançar um desafio [...]. Eis um homem com um excelente sentido dos tempos [...]. Ao rejeitar a pompa e os privilégios, [...] está a fazer mais do que servir de modelo de misericórdia e transparência. Está a abraçar a complexidade e a reconhecer que uma Igreja obcecada com os seus próprios direitos e probidade corre o risco de infligir mais feridas do que as que sara.

É essa a tônica de um vídeo amplamente divulgado no Brasil pela *Thymus*, corporação que presta serviço de consultoria estratégica para marcas famosas como a *Natura*. No vídeo, Ricardo Guimarães, fundador e presidente da *Thymus*, contrasta a crise vivida pelo "nosso querido Bento" com o sucesso de "Chico". Diante de "um mundo instável, rápido, imprevisível, fora de controle e complexo" – afirma Guimarães no vídeo da *Thymus* (2016) –, o mérito do Papa Bento XVI teria sido o de reconhecer a necessidade de dar lugar a uma nova liderança, capaz de implementar mudanças capitais em uma instituição plurissecular, cujas estruturas permaneciam as mesmas de uma época já passada, quando a histó-

ria parecia transcorrer de modo “estável, lento, previsível, controlável e simples” (“Thymus - Natura”, 2016).

Em todos esses exemplos, emerge a figura – frequentemente descrita com ares de exaltação – de um líder autêntico, ou mesmo de um estrategista capaz de contornar as maiores adversidades por sua especial habilidade de ver mais além do que é imediato e circunstante (IVEREIGH, 2019, p. 34). Estabeleceu-se, assim, a imagem do Papa Bergoglio como o “Grande reformador”, título de uma biografia escrita pelo jornalista britânico Austen Ivereigh (2014), no início do pontificado de Francisco.

Anos mais tarde, em entrevista com o Papa Francisco, esse mesmo autor escutará de seu biografado uma crítica tão simples quanto provocadora sobre seus escritos: “‘Você é muito gentil comigo’. A palavra em espanhol era *benévolo*” (IVEREIGH, 2019, p. 2). A fala do Papa foi sucedida por um momento de descontração, com direito a boas risadas. Mas a mensagem foi claramente captada por Ivereigh.

Francisco abriu-lhe os olhos para perceber que, embora bem-intencionado, ele havia contribuído para a difusão de uma imagem quase hollywoodiana do papa, “na qual uma figura ungida de outro mundo se ergue com poderes sobre-humanos para derrotar desafios acachapantes” (IVEREIGH, 2019, p. 2). O autor se dirá até mesmo envergonhado por ter, em sua primeira obra, comparado Bergoglio “a um gaúcho galopando dos pampas ao raiar de um novo dia” (IVEREIGH, 2014, p. 356).

Diante dos olhos do jornalista, já não se encontrava mais “o grande reformador”, e sim o “pastor ferido”²: “eu o achei mais baixo, mais envelhecido, mais vulnerável, mais comum de quanto eu o costumava imaginar. Eu me encontrava agora com a pessoa, não com a celebridade [*personality*]” (IVEREIGH, 2019, p. 2).

1. Ao encontro da pessoa: quem és, Francisco?

A lição aprendida por Ivereigh é clara, se quisermos nos inspirar na *pessoa*, é necessário que nos desfaçamos de imagens e projeções. Uma pessoa tem história, é situada num tempo e lugar determinados. Se a “periferia” (*Evangelii Gaudium*), o “cuidado da casa comum” (*Laudato si'*) e a construção da “fraternidade e da amizade social” (*Fratelli tutti*) são lugares privilegiados para compreendermos o estilo de liderança de Francisco, é porque não nos encontramos diante de ideias ou jargões, mas de realidades concretas, encarnadas na vida do homem Bergoglio, donde a pergunta:

“Quem é Jorge Mario Bergoglio?”. O Papa fixa-me em silêncio. Interrogo-lhe se é uma pergunta lícita... Ele faz sinal de aceitar a questão e diz-me: “Não sei qual possa ser a definição mais correta... Eu sou um pecador [...]”. A minha divisa, *Miserando atque eligendo*³, senti-a sempre como muito

2 “Wounded Shepherd (= pastor ferido)” é o título da obra na qual Ivereigh relata as memórias aqui reportadas sobre seu encontro com o Papa Francisco.

3 A expressão latina procede de uma homilia de são Beda, sobre o chamado de Mateus. Ela é proposta como leitura

verdadeira para mim [...]. Este sou eu: um pecador para o qual o Senhor voltou o seu olhar. E isto é aquilo que disse quando me perguntaram se aceitava a minha eleição para Pontífice” (FRANCISCO; SPADARO, 2013).

A resposta do Papa Francisco ao jesuíta Antonio Spadaro, diretor da revista *Civiltà Cattolica*, não é protocolar nem travestida de falsa modéstia. Tampouco resulta de uma falta de confiança em si mesmo. Afinal, o que Francisco coloca em relevo não é tanto o fato de ser pecador, mas o de ter sido olhado com misericórdia pelo Senhor que o elegeu para o seu seguimento, embora pecador e limitado, no posto mais alto de liderança da Igreja Católica⁴.

O olhar que o Senhor lança sobre Mateus, salva-o do ensimesmamento em suas debilidades, limites e pecado. Amante do uso de imagens para a expressão de ideias (EG 157), Bergoglio evoca a célebre representação do chamado de Mateus, tal como retratada por Caravaggio. Da “periferia” da cena, brilha a luz que procede de Cristo e resgata Mateus de um centrar-se compulsivo sobre seus bens. “Aquele dedo de Jesus assim... dirigido a Mateus. Assim sou eu. Assim me sinto. Como Mateus” (FRANCISCO; SPADARO, 2013).



O chamado de Mateus, de Caravaggio, 1

pelo ofício das leituras da Liturgia das Horas, na festa de São Mateus: “Jesus viu o publicano, e como o olhou com misericórdia (*miserando*), escolheu-o (*atque eligendo*)”. Ao ser nomeado Bispo, Bergoglio a escolheu como lema episcopal pelo significado que ela tinha em sua história vocacional. Com efeito, no dia de São Mateus do ano 1953, logo após uma confissão, o jovem Bergoglio sentiu em sua própria pele o olhar misericordioso do Senhor que, amando-o, perdoava-o e o chamava a segui-Lo.

4 A ouvidos familiarizados com a história da Companhia de Jesus, a resposta de Bergoglio soa profundamente jesuítica. Instada por vários postulados que exigiam da Companhia de Jesus uma definição de sua identidade em tempos de tensão e crise, a 33ª Congregação Geral dos Jesuítas (1974-1975) ofereceu a seguinte resposta: “O que vem a ser um jesuíta? É saber que, embora pecador, se é chamado a ser companheiro de Jesus como o foi Santo Inácio” (Congregação Geral 33ª, decreto 1, nº 11).

2. A periferia como lugar de salvação: entre descentramento e dom

A cena de Caravaggio é significativa. Ela nos dá a pensar sobre o lugar da periferia na vida do Papa Francisco. Além de ser verdadeira baliza orientadora de seu pastoreio – inteiramente voltado às periferias geopolíticas, sociais e existenciais (EG 30; 46; 53; FT 97) –, ela também constitui um lugar de salvação/chamado/missão. Com efeito, é no movimento de descentramento e saída do próprio “eu” que Francisco, ao “abraçar o risco do encontro com o rosto do outro” (EG 87), encontra seu “princípio e fundamento” (EE 23). Criado à imagem e semelhança de um Deus que é Amor (1Jo 4,8), o Papa reconhece em seu próprio ser, qual necessidade vital, “uma espécie de lei de *êxtase*”: ao “sair de si mesmo”, encontra “nos outros um acrescentamento de ser” (FT 66).

Que a saída de si mesmo seja (1) condição de salvação, (2) de seguimento de Jesus e, por consequência, (3) de exercício do pastoreio ao modo do Mestre, relata-nos de modo evidente os evangelhos:

(1) “Quem buscar sua vida a perderá, e quem perder a sua vida por causa de mim a encontrará” (Mt 10,39).

(2) “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16, 24).

(3) “Se eu, o Senhor e Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns dos outros” (Jo 13,14).

Igualmente evidentes são os benefícios concretos que tal “saída de si” comporta para o exercício da liderança. Nas palavras de um renomado executivo, ex-jesuíta, que por dezessete anos trabalhou em altos cargos na J. P. Morgan & Co⁵.:

Uma pessoa não pode dirigir aos demais se não é capaz de dirigir-se a si mesma, assim como não pode dirigir-se a si mesma se antes não se empenhou no trabalho necessário para ser quem ela é [...]. Assim, pois, a liderança não consiste meramente em conhecer-se a si mesmo, mas também a vontade de combater os próprios demônios. Afinal de tudo, se ela não lutou para vencer sua própria debilidade e tornar-se a melhor versão de si, como poderá nos exortar, de modo credível, a sermos a melhor versão de nós mesmos?” (LOWNEY, 2014, p. 49-50).

O que, no entanto, não é evidente é que, por maior que seja o esforço de alguém em “vencer-se a si mesmo e ordenar a sua vida sem se determinar por afeição alguma que seja desordenada” (EE 21), ao final, como Francisco reconhece ao afirmar-se pecador, tudo é dom e graça.

Dito em outras palavras, a rotina e disciplina de vida de Francisco. Seu estilo simples, abnegado e pobre. Sua autoridade moral, fruto da coerência entre o que vive e o que ensina. Seu altruísmo e compaixão para com as dores e angústias de uma humanidade e de um mundo feridos... tudo isso não configura senão

⁵ Instituição bancária comercial e de investimentos, fundada em 1871 pelo estado-unidense John Pierpont Morgan, uma das figuras financeiras mais destacadas mundialmente durante as duas décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial.

a face ascética – mas não menos importante – de um caminho mais profundo haurido no relacionamento com Deus, particularmente, na escola dos “Exercícios Espirituais” de santo Inácio.

Filho de Inácio e experimentado na escola dos “Exercícios”, o papa sabe muito bem que o seguimento de Jesus Cristo, em sua missão de pastoreio e serviço, exige grande esforço pessoal e disposição “para tirar de si todas as afeições desordenadas” (EE 1). No entanto, com maior razão ele sabe que, após quatro semanas de intenso esforço e atividade, aquilo que verdadeiramente importa é que o/a exercitante alcance a *graça* de reconhecer internamente “tanto bem recebido” (EE 233).

Porquanto seja importante o *esforço* da parte do/a exercitante, mais fundamental é saber que o método é apenas *instrumento* para que ele ou ela se deixe inteiramente conduzir pela ação do Espírito Santo, verdadeiro protagonista que opera no interior do/a exercitante a libertação de todas as suas amarras e pecados para inteiramente conformá-la/o a Cristo, em seu Amor.

Em outras palavras, Inácio propõe ao exercitante o que duramente aprendeu em seu processo de conversão. De um líder heroico e voluntarista, que a tudo pretendia conquistar por seu próprio mérito e força, passou a compreender, como peregrino, que tudo é dom e graça: “observar como todos os bens e dons descem do alto (Tg 1,17), por exemplo, como o meu limitado poder vem do sumo e infinito poder do alto, e bem assim, a justiça, a bondade, a piedade, a misericórdia etc.” (EE 237).

Um segundo aprendizado, tão fundamental quanto o precedente, é que o caminho do peregrino não é o do mero dever ou o das conquistas militares, mas de amizade e amor. Um caminho que nasce do encontro, e para ele se vive, inteiramente: “o amor consiste na comunicação mútua, isto é, que a pessoa que ama dá e comunica à amada o que tem ou pode, e igualmente, por sua vez, o amado ao que ama” (EE 231).

3. Por outro modo de ser humano, com os outros no mundo

Aparentemente simples, as descobertas acima são na verdade cruciais, tanto para nossas vidas em geral quanto para o exercício da liderança em particular. Crendo-se em Deus ou não, qualquer pessoa de “juízo e razão” (EE 95) é capaz de reconhecer o quão fundamental e urgente é a passagem de uma antropologia autossuficiente, competitiva e meritocrática a uma antropologia fundada nas *relações*. Afinal, não há *vida* humana nem ser *humano* senão em relação, pois

a) não existimos senão em comunhão com o mundo da vida, nossa casa-comum:

“O ser humano não se cria a si mesmo. Ele é espírito e vontade, mas é também natureza”. Com paterna solicitude, meu predecessor, Bento XVI, convidou-nos a reconhecer que a criação resulta comprometida “onde nós

mesmos somos a última instância, onde o conjunto é simplesmente nossa propriedade e onde o consumimos somente para nós mesmos. E o desperdício da criação começa onde já não reconhecemos qualquer instância acima de nós, mas vemo-nos unicamente a nós mesmos” (LS 6).

b) e não somos *humanos* senão em comunhão com os outros, irmanados no dom comum de sermos e de nos tornarmos humanos:

a pandemia do Covid-19 despertou, por algum tempo, a consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco, onde o mal de um prejudica a todos. Recordamo-nos de que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar-nos juntos. Por isso, “a tempestade – dizia eu – desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades. (...) Com a tempestade, caiu a maquiagem dos estereótipos com que mascaramos o nosso ‘eu’ sempre preocupado com a própria imagem; e ficou a descoberto, uma vez mais, esta (abençoada) pertença comum a que não nos podemos subtrair: a pertença como irmãos” (FT 32).

Quantas vezes na vida é necessária uma “tempestade”, como a da pandemia em curso, para se descobrir *experencialmente* o que, *logicamente*, é uma evidência: ninguém se dá a si mesmo a vida, e tampouco se pode ser humano sozinho. Foi o que Bergoglio aprendeu na própria pele, no que chama de três “covid’s” de sua vida: a doença da juventude, o doutorado abandonado na Alemanha e, o que aqui nos interessa, sua destinação para Córdoba, entre 1990 e 1992.

Ciente de que seus superiores o haviam distanciado de Buenos Aires para “pagar o preço” de seu “jeito de liderar, primeiro como provincial e depois como reitor” (PAPA FRANCISCO; IVEREIGH, 2020, p. 50), Francisco lê sua estadia em Córdoba como tempo de purificação:

Passei a ter maior tolerância, compreensão e capacidade de perdoar. Também renovou minha empatia pelos fracos e indefesos. E paciência, muita paciência, que é o dom de compreender que as coisas importantes levam tempo, que a mudança é orgânica, que há limites e que temos de trabalhar dentro deles, mantendo os olhos no horizonte, como Jesus fazia. Aprendi a importância de ver o que há de grande nas pequenas coisas e o que há de pequeno nas grandes. Foi um período de crescimento de muitas maneiras, o tipo de desabrochar que acontece depois de uma poda radical (PAPA FRANCISCO; IVEREIGH, 2020, p. 51).

Francisco aprendeu a “transitar a paciência”, tema de suas reflexões em Córdoba, sugerido pela leitura de um livro de título sugestivo, a “Teologia do fracasso” (*Teologia del fallimento*), escrito por John Navone, jesuíta ítalo-americano que por quarenta anos lecionou na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. A citação é longa, mas tão profunda quanto o que comumente aprendemos “depois de uma poda radical”:

Às vezes a vida nos leva não a “fazer”, e sim a “padecer”, suportando (do grego, *kypomoné*), aguentando nossas limitações e as dos outros. Transitar a paciência – explica – é assumir que o que amadurece é o tempo. Transitar a paciência é deixar que o tempo dirija e modele nossas vidas (...) significa aceitar que a vida é isso: uma contínua aprendizagem. Quando somos jovens, acreditamos que podemos mudar o mundo e tudo bem, tem que ser assim. Mas, depois, quando buscamos, descobrimos a lógica da paciência na própria vida e na dos outros. Transitar a paciência é assumir o tempo e deixar que os outros vão vivendo sua vida. Um bom pai, assim como uma boa mãe, são aqueles que vão intervindo na vida do filho só o necessário para dar diretrizes de crescimento, para ajudá-lo, mas que depois sabem ser espectadores dos fracassos próprios e alheios, e os supera. Quantas vezes na vida convém frear, não querer consertar tudo de uma vez! Transitar a paciência implica todas essas coisas; é um claudicar da pretensão de querer resolver tudo. É preciso fazer um esforço, mas entendendo que não podemos tudo. Precisamos relativizar um pouco a mística da eficácia (RUBIN; AMBROGETTI, 2013, p. 59–60).

Só é capaz de transitar na paciência, quem aprendeu que a vida é maior do que si mesmo, e do que a realidade imediata de suas circunstâncias. Por melhor que fosse a intenção do jovem Bergoglio, eleito superior maior dos jesuítas da Argentina aos 36 anos de idade, seu fracasso como líder paradoxalmente ocorreu por ter sido traído pela “mística da eficácia”, que neste exato momento ameaça-nos como humanidade e como planeta.

Já eleito Papa, ele volta sobre o tema: “Na minha experiência de superior na Companhia (...) nem sempre me comportei (...) fazendo as necessárias consultas. E isso não foi uma boa coisa. O meu governo como jesuíta no início tinha muitos defeitos (...). O meu modo autoritário e rápido de tomar decisões levou-me a ter sérios problemas” (FRANCISCO; SPADARO, 2013).

4. A ação, para ser eficaz, pressupõe padecimento e paciência

Em sua ânsia por ser eficaz, Bergoglio deixou-se seduzir pela ilusão prometeica de tudo fazer e dominar, esquecendo-se que a liderança, justamente pelo fato de ser humana, não existe senão em relações e num dinamismo que jamais podemos absolutamente prever ou controlar. Balancear a “mística da eficácia” com a do “padecimento”, mais do que uma exortação sobre a necessidade de termos “paciência” para com os ritmos e limitações dos outros, implica reconhecer que não somos e não podemos fazer nada sozinhos, seja como humanos seja no exercício da liderança. Significa reconhecer que o ser humano – do mesmo modo que é livre e responsável por sua própria história – é igualmente um ser de *receptividade* ou, nas palavras de Bergoglio, de *padecimento/paciência*.

A etimologia ajuda-nos a compreender o que aqui está em jogo. Na raiz dessas duas expressões, à primeira vista distintas uma da outra, encontra-se a palavra grega “*páthos*”, transposta ao latim como “*passio*”. A “*passio*” nos remete sempre a uma realidade que padecemos, causada por algo ou por alguém, donde sua ambivalência, pois pode ser referida tanto ao padecimento ou à passi-

vidade em sua forma *acidental*⁶, quanto a um tipo essencial de passividade, que chamamos de receptividade *substancial*.

Substancial porque absolutamente necessária. Assim como os outros seres criados, o ser humano não se dá a si mesmo a vida, mas a *recebe*. Do ponto de vista biológico, a *vida* humana não pode existir senão em relação com a natureza. Dela *recebemos* luz, ar, água, alimentos... O próprio relato da criação de Adão (*Adam*), no segundo capítulo do livro de Gênesis, evoca plasticamente a imagem de uma formação que se dá enquanto padecimento e recepção: qual argila na mão do oleiro, o Senhor modelou *Adam* – “o terroso” (AMSLER, 1958, p. 108) – do pó da terra (*adamah*), soprando-lhe em seguida a *vida*...

É verdade que, enquanto ser de ação (*actio*) e de liberdade, o ser humano não é mera receptividade (*passio*). Afinal, para o bem ou para o mal, somos responsáveis por nossa história. Porém, não menos verdadeiro é afirmar – e este é o segundo sentido do que aqui chamamos de *receptividade substancial* do ser humano – que só podemos nos tornar verdadeiramente humanos dentro de uma história e de uma cultura. Do ponto de vista antropológico, não se pode ser *humano* a não ser em relação com os outros. O ser humano (*Adam*) não pode existir sozinho no mundo. Por isso, em Gn 2,23, Deus cria a mulher (*ishshah*) do lado do homem (*ish*), formando-nos, desde o início, em relação: “Macho e fêmea os criou, e abençoou-os, e chamou-os pelo nome de *Adam*, no dia em que foram criados” (Gn 5, 2).

A modo de conclusão: líderes-servidores em fraternidade e na casa-comum

Não seria exagerado identificar nessas duas formas de *receptividade substancial* – isto é, do mundo da vida e do mundo enquanto história tecida não por indivíduos (e, muito menos, por varões superiores a mulheres!), mas como humanidade –, os temas centrais das duas últimas Encíclicas do Papa Francisco: *Laudato si'* (2015), sobre o cuidado da casa comum, e *Fratelli tutti* (2020), sobre a fraternidade e a amizade social. Afinal, ambas têm como ponto de convergência a afirmação de que o caminho de nossa realização e salvação, como planeta ou como humanidade, passa necessariamente por um movimento de saída de nossa “consciência isolada” (LS 208) rumo a uma nova “consciência de que ou nos salvamos todos ou não se salva ninguém” (FT 137).

As duras palavras de Francisco são carregadas de urgência e realismo. Diante de tanta insensatez e ensimesmamento, ele se contenta em fazer “apelo àquele mínimo de consciência universal e de preocupação pelo cuidado mútuo que possa ainda existir nas pessoas” (FT 117). Francisco não se seduz nem se deixa iludir pelas imagens hollywoodianas do líder-herói, mencionadas ao início. Antes, prefere partir da realidade assim como ela é, sabiamente se servindo da mentalidade utilitarista da sociedade hodierna para alertá-la quanto à insensatez de seu próprio caminho.

6 A terminologia vem dos gregos. Segundo Aristóteles, o que é “por acidente” (*kata symbebêkos*) é aquilo que não se dá por necessidade, podendo ou não acontecer, por exemplo, o padecimento por causa de uma doença, de um desastre natural ou mesmo de uma agressão física perpetrada por alguém.

Tendo aprendido a transitar a paciência, Francisco sabe que, com a pedagogia correta e no devido tempo – recorde-se que não lhe interessa ocupar o espaço do outro, mas iniciar processos (EG 222) –, mesmo indivíduos de mentalidade utilitarista podem recalcular seus bens e valores. É o que narra o evangelho de Mateus em uma parábola claramente mercantilista, a do negociante de pérolas preciosas. Ao encontrar a “pérola de grande valor”, vende todos os seus bens para adquiri-la (Mt 13,45-46).

Transitar a paciência é, nesse sentido, olhar para além do que imediatamente se vê, confiantes que, no oculto da terra, o Reino de Deus insiste a brotar e a crescer (Mc 4,26). Não se trata de nada fazer ou de se esconder os talentos pessoais (Mt 25, 14-30). O que se encontra em questão no ensinamento que Bergoglio aprendeu em sua própria vida, é que nosso esforço e liderança constituem apenas uma parcela de um todo muito maior do que nós mesmos e do que a missão imediata que nos foi confiada.

Transitando a paciência, o Bergoglio voluntarista do passado aprendeu a não se antecipar à ação do próprio Deus no caminhar da história e da vida de cada pessoa. Eis por que Francisco se recusa a tomar decisões ou a fazer julgamentos apressados. Ele sabe que em nossas vidas, joio e trigo crescem juntos, sendo necessário esperar com *paciência* o tempo da colheita, quando finalmente se poderá discernir (do latim *discerno* = separar, dividir) o joio do trigo (Mt 13, 24-30).

Transitar a paciência é, acima de tudo, não ter medo de compreender a *actio*, que caracteriza toda e qualquer liderança, movida pela *passio* do Amor, que, transformando-nos, transforma também a liderança em todo os sentidos:

- De um cargo carreirista exercido por competências individuais a uma missão abraçada por pessoas que, embora qualificadas, fiam-se antes na Palavra de quem as chamou do que no vaso de barro de que são formadas (2Cor 4,7).
- Da “lógica” da conquista pessoal e do “vencer na vida” à “loucura” do deixar-se compadecer pelo outro e servi-lo sem reservas (FT 56-86): “Não esqueçamos jamais que o verdadeiro poder é o serviço” (FRANCISCO, 2013).
- De uma visão individualizada da liderança à consciência de se estar, desde o início, em um ambiente de relações, em que “tudo está interligado” (LS 16, 91, 117, 138, 240) – a pessoa que presta o mais simples serviço é tão digna de respeito e de importância do que a que exerce as tarefas mais complexas ou urgentes.
- De uma liderança heroica, que tudo pode e tudo sabe, à consciência de que a liderança é uma co-laboração em que o outro não é uma ameaça, mas parte vital do corpo ao qual também pertencemos.
- De uma liderança movida pelo cumprimento de cronogramas e metas a uma consciência de que, conquanto importantes, planejamentos e regras pré-determinadas são sempre meios e instrumentos para a rea-

lização de uma missão que, em última análise, é sempre humanizante e humanizadora.

- De uma compreensão autorreferencial da missão – seja ela administrativa, técnica, educativa etc. – à consciência de que, a partir de nossa missão específica, somos também responsáveis pela salvação de um planeta ferido e pela promoção humana de um mundo marcado por profundas injustiças estruturais, escancaradas no drama da fome, da pobreza, do racismo, do sexismo, do desemprego, da migração forçada e da dizimação de inteiras populações pelos mais vis e espúrios interesses.

A lista acima poderia certamente prolongar-se. Seu propósito, no entanto, é o de nos acenar quanto à paradoxal eficácia do amor. Enquanto padecimento, o amor “tudo sofre, tudo crê, tudo supera, tudo suporta (*panta hypoménei*)” (1Cor 13,7). Mas, igualmente, tudo transforma. Ao caso de Mateus, tão caro ao Papa Francisco, evoquemos conclusivamente a ação transformadora do Amor na vida daquele que por primeiro recebeu de Jesus Cristo a missão de pastorear/ liderar a sua Igreja.

O capítulo 21 do evangelho de João nos narra que a promoção de Pedro como líder se deu num contexto de profunda crise e decepção pessoal. Tendo renegado Jesus três vezes, Pedro se depara diante do olhar amoroso de Jesus que o interpela a permanecer com ele, confiando-lhe sua própria missão de reconciliação, recebida do Pai. No fracasso, Pedro compreende que o amor e a fidelidade não são frutos da bravura jovial, mas dom que se recebe. Transitando a paciência evocada na imagem da velhice, ele finalmente aprende a deixar-se ser amado/cuidado/guiado por outrem/Outrem. Amor que se converte em seguimento, em pastoreio, em saída de si, sem reservas de se dar a própria vida, amando até o fim:

Pedro ficou triste, porque Jesus lhe havia perguntado pela terceira vez: “Tu me amas?”. E respondeu: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo”. Jesus disse-lhe: “Apascenta minhas ovelhas. Em verdade, em verdade te digo: quando eras jovem, tu mesmo te cingias e andavas onde querias; quando, porém, fores velho, estenderá os braços, e outro te cingirá e te levará para onde não queres”. Disse isso para dar a entender com que tipo de morte Pedro glorificaria a Deus. E acrescentou: “Segue-me” (Jo 21, 17-19).

Siglas

EE	=	<i>Exercícios Espirituais</i> , de Santo Inácio de Loyola
EG	=	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
FT	=	Carta Encíclica <i>Fratelli tutti</i>
LS	=	Exortação Apostólica <i>Laudato si'</i>

Referências

AMSLER, Samuel. Adam le terreux, dans Genèse 2-4. *Revue de Théologie et de Philosophie*, v. 8, n. 2, p. 107-112, 1958.

CARAVAGGIO. *O chamado de Mateus*. 1599-1600. 1 imagem. 920x882 pixels (Domínio Público). Disponível em: <http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/caravaggio/calling/calling.jpg>. Acesso em: 16 de janeiro de 2023.

FRANCISCO, Papa. [EG] *Exortação Apostólica "Evangelii gaudium" sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*, 24 nov. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 21 jan. 2022.

FRANCISCO, Papa. [FT] *Carta Encíclica Fratelli tutti sobre a fraternidade e a amizade social*, 3 de outubro de 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 24 jan. 2022.

FRANCISCO, Papa. [LS] *Carta Encíclica Laudato si' sobre o cuidado da casa comum*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 25 jul. 2022.

FRANCISCO, Papa. [2013] *Santa Missa no solene início de pontificado de Sua Santidade Francisco*, 19 de março de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html. Acesso em: 9 jul. 2022.

FRANCISCO, Papa; IVEREIGH, Austen. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

FRANCISCO, Papa; SPADARO, Antonio. *Entrevista ao Papa Francisco realizada pelo padre Antonio Spadaro diretor da revista "Civiltà Cattolica"*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html. Acesso em: 29 jun. 2022.

GIBBS, Nancy. *A Escolha: O Papa Francisco é a Personalidade do Ano eleita pela TIME em 2013*. Disponível em: <https://poy.time.com/2013/12/11/a-escolha-o-papa-francisco/>. Acesso em: 1 jul. 2022.

IVEREIGH, Austen. *The great reformer: Francis and the making of a radical pope*. London: Allen & Unwin, 2014.

IVEREIGH, Austen. *Wounded shepherd: Pope Francis and his struggle to convert the Catholic Church*. New York: Henry Holt and Company, 2019.

LOWNEY, Chris. *Francisco, líder y papa*. Maliaño: Sal Terrae, 2014.

RUBIN, Sergio; AMBROGETTI, Francesca. *O papa Francisco: conversas com Jorge Bergoglio*. Campinas: Verus, 2013.

Thymus - Natura: Contexto de Mundo, 28 abr. 2016. [S.l: s.n.]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EdPS5LjT6Ts>>. Acesso em: 1 jul. 2022.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p84/2023

O evento Jesus Cristo: O Deus que se fez história e a redenção do corpo ao cosmos

Walace Alexsander A. Cruz ¹

Sem o corpo, a alma de um homem não goza
(Adélia Prado)

Resumo: O objetivo deste artigo é uma análise do evento Jesus Cristo. De modo mais delimitado objetivamos mostrar o evento Jesus Cristo como a) uma historicização de Deus, isto é, o mistério da Encarnação como uma presentificação de Deus na história humana, b) a teologia da criação como protologia da teologia da Encarnação, ou seja, que na teologia criacional já identificamos elementos que aludem ao *Verbo Eterno* que se encarnaria no mundo, c) a Encarnação como *supra summum* do amor de Deus à criação, d) a necessidade de uma modificação na nossa compreensão escatológica: de uma escatologia antropocêntrica a uma cosmototal. Como caminho metodológico recorreremos a uma análise bibliográfica fundamentada na Sagrada Escritura e nas Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, estabelecendo diálogo com teólogos católicos e protestantes que se puseram a pensar nas questões inerentes à temática que problematizamos.

Palavras-chave: Criação; Encarnação; Redenção; Escatologia; Jesus Cristo.

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte/MG. Bolsista CAPES/PROEX. Mestre em Filosofia pela mesma instituição e Licenciado em História pela PUC-MINAS. E-mail: professorwalacealexander@yahoo.com.

Abstract: The aim of this paper is an analysis of the event Jesus Christ. More specifically, we aim to show the event Jesus Christ as a) a historicization of God, that is, the mystery of the incarnation as a presentification of God in human history, b) creation theology as protology of the theology of the incarnation, that is, that in creation theology we already identify elements that allude to the Eternal Word who would become incarnate in the world, c) the incarnation as the supra summum of God's love for creation, d) the need for a modification in our eschatological understanding: from an anthropocentric eschatology to a cosmototal one. As a methodological path we resort to a bibliographical analysis based on Holy Scripture, on the documents of the Second Vatican Council, establishing dialogues with Catholic and Protestant theologians who have set themselves to think about the questions inherent to the theme we problematize.

Keywords: Creation; Incarnation; Redemption; Eschatology; Jesus Christ.

Introdução

O evento Jesus Cristo é um marco cardinal na história humana. Na perspectiva da fé cristã, sua pessoa é o centro da história e a totalidade da criação orbita em torno do mistério que o envolve. São Paulo apontou que “a partir dele, por ele, para ele tudo existe” (Rm 11,36). Logo, a teologia da criação é uma protologia do mistério da Encarnação. O escândalo do querigma cristão é precisamente a irrupção de Deus no tempo, portanto, sua historicização na pessoa de Jesus Cristo. A reflexão sobre a criação e sua interrelação com a Encarnação e a redenção, portanto, urge necessária. Pois, é a partir da compreensão do mistério inerente à revelação cristã, que o seguimento de Jesus Cristo interpela o cristão ao seu dever de ser-agir na sociedade.

1. Fé e historicidade

A inquietude é um dado constitutivo da condição humana. O assombro do cosmos nos provoca espanto, estranhamento, tremor e uma introspecção que busca respostas. As perguntas balizadoras da filosofia são as perguntas demarcadoras da própria existência humana. No cristão as angústias não são silenciadas, pelo contrário, a fé nos interpela, nos provoca, nos insere nas questões mais dramáticas da vida humana, urge também reflexões e respostas. A fé cristã não é covarde. Não é omissa. Não é fugitiva. Crer não é um escapismo diante do desespero existencial, ao contrário, a fé nos encaminha ao enfrentamento das questões mais profundas e delicadas da vida.

A fé cristã não é um quarto escuro onde o crente se esconde atemorizado, é uma luz que se acende nos túneis obscuros entre os escombros da vida e nos “abre o entendimento para que compreendamos” (cf. Lc 24,45). É sob as luzes da fé que o cristão admite ser interpelado pelas questões pulsantes no mundo; mas também, o cristão interpela e interpreta o mundo. Mais que isto, na fé, o

cristão se compromete com a realidade do mundo, com a materialidade da vida, entendendo a graça como histórica e materializada no mundo, a partir da Encarnação.

Para o ser-existir da fé, o evento Jesus Cristo é a decodificação do mistério que nos causa estranhamento diante das perguntas pelas *origens*, pelo *transcorrer*, pelo *sentido*, e pelo *destino* da existência. Isto está fundamentado na convicção cristã de que Deus é um fato histórico. Perde-se nos anais dos tempos as origens de uma mentalidade espiritualista e espiritualizante que dicotomiza Deus e mundo, no sentido de que aquele estivesse inteiramente ausente, distante e indiferente ao mundo. Logo, Deus e mundo não se irmanam, nem se comungam, não se interrelacionam. Assim, para esta corrente de espiritualidade cuja notoriedade ganhou maior repercussão nos múltiplos gnosticismos, o encontro de Deus estaria na superação do mundo.

Não é o que anuncia a fé cristã. Aliás, desde a tradição judaica se nega a demonização do mundo porque “no princípio criou Deus o céu e a terra” (Gn 1,1). Isto implica que o mundo é coisa de Deus. Não se pode diabolizar o que tem em Deus mesmo sua origem e mais que isto, especialmente, sua sustentação e atuação. Segundo o Salmo “do Senhor é a terra” (Sl 24,1). Os avanços tecnológicos no campo da Astronomia nos provocam progressivamente um sentimento de espanto e maravilhamento diante da magnitude do universo, que na nossa perspectiva tão limitada, parece como que infinito em sua extensão. Fala-se em bilhões de planetas, astros, sóis etc., e no horizonte dessa imensidão que nos apequena, quis Deus nosso pálido ponto azul (Carl Sagan), como lugar da realização da história da salvação.

Lemos a criação sob a luz da Encarnação. Que significa isto? Que o evento Jesus Cristo é a irrupção de Deus na história. Nele, a totalidade da criação se origina e, portanto, se sustenta (cf. Col 1,15-17). Assim, a criação, em sentido mais profundo, não foi articulada como construção para o palco da existência humana, mas da encarnação do Verbo Eterno, o *Logos* aludido no prólogo do Evangelho Segundo São João. A teologia da criação, portanto, é em gérmen uma teologia da Encarnação, pois aponta para Jesus Cristo.

A fé cristã é “escândalo para judeus e loucura para gentios” (1Cor 1,23) porque em seu *múnus* está o querigma que anuncia Deus que se fez homem. Não se diz que Deus é homem, nem que o homem é Deus. Mas que o Deus totalmente Outro, transcendente, onipotente e onisciente entrou para a história humana, que é na realidade, a própria história divina, porque é Deus mesmo que a origina. Na contramão de uma espiritualidade que olha para o céu na espera de vislumbrar Deus, a fé cristã afirma que Deus olhou para a terra e quis comungar com os homens.

Em Jesus Cristo, Deus entrou para a história de modo pleno e definitivo. Ao fazer-se humano, Deus se fez histórico. O ser humano é histórico porque está inserido na temporalidade, na finitude, na miserabilidade, na precariedade que perpassa nossa condição. Ser humano não é abstrato. É concretude; nossos pés estão fincados no aqui e agora; lidamos com os medos mais aterrorizadores que, por vezes, escondemos no íntimo. Sentimos as angústias que nos torturam, e

na dimensão mais social, muitos lidam com o desabrigo, a insegurança, o abandono, a fome, as impossibilidades do encontro de sua dignidade, vivendo como sub-humanos ou mesmo indigentes.

Segundo o hino cristológico da Carta aos Filipenses, na Encarnação Deus “esvaziou-se e se fez servo” (cf. Fl 2,6-9). Não há passibilidade no Deus anunciado pelo querigma cristão. Ele se fez “carne” (cf. Jo 1,14), e no amor gratuito e ofertório que queria também estabelecer-se como *novo paradigma existencial*, ele sentiu íntima compaixão (cf. Mt 14,14; Lc 7,13 etc.). A soteriologia cristã não fala sobre um Deus que nos resgata em-Si somente, mas como um em-nós ou se preferir, um *conosco* (cf. Is 7,14). Que dizer, Deus não nos salva *de lá*, o evento salvífico acontece *cá*. A despeito da sua origem evidentemente supra-histórica e transcendente, sua efetivação se dá na *cruz*. Logo, a salvação se torna intra-histórica porque Deus entra para a história.

Na Encarnação lidamos com a historicidade de Deus. Ele que é, por natureza, eterno, incausado, inoriginado, atemporal e, portanto, a-histórico, se historiza ao “nascer” (cf. Mt 2,1ss). Em Jesus Cristo, Deus é Emanuel, como anunciara a literatura profética, é Deus conosco, Deus dentro de nós. A *Gaudium et Spes* anuncia “o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a” (VACITANO II, 2021, p.581).

M.D. Chenu fala de uma “fé realista na Encarnação” (cf. CHENU, 1969). Isto nos aponta a necessidade de um dinamismo na nossa convicção enquanto cristãos, quer dizer, a Encarnação fala da realidade de um Deus que se torna real na história humana. Portanto, não lidamos com uma abstração filosófica, mas com uma verdade que foi corporificada no mundo. Então, nossa fé se situa na dialética transcendência-imanência; infinito-finito; eternidade-temporalidade; ou seja, no mistério da Encarnação as dicotomias são superadas, e a experiência da fé se imiscui para um novo horizonte que em Jesus Cristo é inaugurado: o paradoxo.

O cristão sente-se autorizado a falar de Deus, exatamente porque está perpassado pelo paradoxo como dimensão inteiramente constitutiva da sua fé. Quer dizer, fala-se enquanto ser humano de Deus porque Deus se fez ser humano. No evento Jesus Cristo, o querigma cristão anuncia que transpomos a autocomunicação de Deus que “muitas vezes e de muitas formas [...] falou no passado a nossos pais por meio dos profetas” (Hb 1,1s), eis a novidade da fé cristã, a Palavra outrora anunciada, agora não é *apenas* anúncio, mas Encarnação. A autocomunicação de Deus não é mais mediada, em Jesus Cristo a autocomunicação é autorrevelação no mistério da Encarnação. Nele “ouvimos [...] contemplamos [...]e tocamos a Palavra da Vida” (cf. 1Jo 1,1). No evento Jesus Cristo, Deus não apenas fala *na* história, mas se encarna e se torna história.

2. Encarnação como *supra summum* da amorosidade de Deus

Na Encarnação o mistério do amor está revelado em seu sentido mais profundo. São João afirmou que “Deus é amor” (1Jo 4,8). Na fé cristã, Deus é uma

comunidade em eterna amorosidade. Um Deus em três Pessoas distintas; a unidade na pluralidade, a pluralidade na unidade (cf. Concílio de Calcedônia). Deus não é a solidão de uma Pessoa, mas a comunhão de Três. Em comunhão eterna porque não se pode situar ou encontrar um início; dentro dessa comunhão, em sua vida íntima há uma concentração reveladora de amor cuja descrição escapa à capacidade humana.

Mas o Deus Uno e Trino não estava fechado nessa comunhão eterna. Não era uma concentração de amor fechada em si mesmo. A despeito da ausência de necessidade, pois em Deus não há qualquer necessidade, mas sua soberana e livre vontade quis irradiar os raios penetrantes dessa amorosidade. Além disto, o Deus que é amor, revelou-se também um Deus *em saída*. Isto significa que o amor nunca é fechado, mas uma abertura infinita, uma fonte geradora e acolhedora, uma irradiação interminável e incansável porque está sempre à nossa procura (cf. Lc 15,1ss).

A Encarnação é a revelação do amor em seu *supra summum*. O querigma cristão, portanto, contesta as imagens elaboradas sobre Deus como um ser indiferente, quer dizer, não há impassibilidade em Deus. Contra as ideias de um Deus que criou e deixou sua criação lançada à própria sorte, ou, àquela iluminista ideia de um Deus mecanicista, que não se ocupa com sua criatura, que não se importa com os rumos que suas decisões deflagram, sob as luzes do evangelho constatamos o Deus cuja amorosidade, na liberdade soberana que o caracteriza, está (pre) ocupado com sua criação.

A amorosidade de Deus se constata de formas múltiplas. Os vestígios de sua bondade estão sobejamente espalhados pela criação. O Eclesiastes pondera que sua generosidade está abençoando bons e maus (cf. Ecl 9,1ss), por isso é graça e não mérito. Não há uma seletividade excludente em Deus. O querigma cristão anuncia que “Deus amou o mundo” (Jo 3,16). Segundo São Paulo, Deus manifesta sua graça a todos os homens, porque quer que todos os homens sejam salvos (cf. Tt 2,11; 1Tm 2,4). Luis Ladaria pondera que “a vontade salvífica de Deus abrange todos os homens [...] a oferta de graça em Cristo é feita a cada homem, ainda que não possamos saber exatamente o modo como é feita” (LADARIA, 2016, p. 104-105). Jesus Cristo é “a luz que ilumina a todo homem” (1Jo 1,9), e quer atrair todos a si (cf. Jo 12,32). Isto não implica em admitir necessariamente a salvação universal de todos os homens, mas que a graça divina, de modos múltiplos e misteriosos irradia seus raios a todos os homens, possibilitando-os a responderem sim ou não ao seu convite de salvação. No Deus que é amor não há “acepção de pessoas” (Rm 2,11). O amor é indiferente à indiferença. É sob o prisma deste contexto, que precisamos refletir sobre a tragicidade do pecado, e a superabundante graça de Deus que se revela na Encarnação; no mistério da redenção.

3. Pecado e tragédia humana

O pecado foi a grande tragédia da história humana. É verdade que não carecemos do pecado como pressuposto para entender a amorosidade de Deus,

porque antes mesmo da redenção, a própria criação já é testemunha e evidência deste amor. No ato criador já estava contido uma irrupção de graça, bondade e generosidade. Segundo a narrativa do Gênesis tudo que Deus criou era bom porque estava imbricado da própria bondade do criador (cf. Gn 1, 4ss). Todavia, na tragicidade do pecado, temos uma prova ainda mais cabal de que a resposta de Deus à miséria humana, confirma a magnitude deste amor que se revelou no evento Jesus Cristo.

Mas o que é isto, o pecado? A narrativa sobre o pecado está no Gênesis 3,1ss. A discussão sobre a fatualidade do acontecimento tal como está contido na narrativa do Gn, está superado na reflexão teológica acadêmica (cf. LADARIA, 2016). O que nos importa é o real sentido imbricado na narrativa; o que ela de fato, quer apontar ou revelar. Como evento originário e, portanto, originado e constatado na existencialidade humana, o que realmente implica o pecado? A Sagrada Escritura acusa o pecado de ser não apenas, como tornou-se predominante no transcorrer dos séculos na tradição cristã, *quebra de mandamentos*.

Essa perspectiva que identifica o pecado apenas no âmbito normativo-jurídico é reducionista. O pecado tem implicações muito mais profundas, logo, nos interpela de modo muito mais acentuado. E o principal, revela o mistério da Encarnação e da redenção como eventos cuja dimensão nos coloca em uma condição de temor, tremor e devoção muito maiores, diante de Deus, por seu amor revelado no evento Jesus Cristo.

Søren Kierkegaard, sob o pseudônimo Anti-Climacus, nos oferece uma reflexão sólida sobre o pecado na obra *O desespero humano (A Doença Mortal)*. Segundo o autor, o pecado significa uma radical separação ontológica de Deus (cf. KIERKEGAARD, 2010). Esta perspectiva tem fundamentação na Sagrada Escritura, como indica Isaías 59,1 “são as vossas culpas que se interpõem entre vós e o vosso Deus; são vossos pecados que vos ocultam seu rosto”. Na raiz do pecado originário não está a desobediência de um mandamento de Deus (ato segundo), mas a própria decisão de divorciar-se de Deus (ato primeiro).

A tragicidade do pecado está na recusa de Deus como fundamento do ser humano, que nesta recusa, pode questionar-se pela autenticidade do seu próprio *ser*. Wilhelm Sell pondera que “a maior característica do pecado é a prática da descentralização de Deus do mundo e das experiências humanas” (BONHOEFFER, 2020, p. 10). O pecado é a recusa de Deus, mas não em teor filosófico ou teórico, não é o ateísmo enquanto tentativa de demonstração lógica da inexistência de Deus. Mas, é a própria recusa do existir de Deus que libera o homem para ceder à primeira tentação, a saber, o “sereis como Deus” (Gn 3,4s). Luis F. Ladaria pondera “em que consiste o pecado do homem: em querer ser como Deus, na sua auto-suficiência que recusa o dom do Senhor” (LADARIA, 2016, p. 87)

A tragicidade do pecado pode ser identificada de modo tríplice: é um rompimento com Deus, consigo mesmo e com o próximo. Kierkegaard observa que o pecador é, em sentido mais profundo, aquele que nega Deus como fundamento do seu existir (cf. KIERKEGAARD, 2010); ele quer, na recusa em ser a imagem

de Deus (cf. Gn 2,7), construir-se sem nenhum referencial absoluto. Na ilustração da expulsão do Éden (cf. Gn 3,23-24) lidamos com o ser humano que não quer o jardim da comunhão, quer a aventura (ou desventura) de sair errante pelo mundo construindo suas babéis (cf. Gn 11,1ss).

O ser humano, portanto, renega o ser criação de Deus. Quer, como se tivesse surgido do nada, ele mesmo quer inventar-se como que do nada. Todavia, tem uma dependência ontológica de Deus, pois, criado por Deus, não pode realizar-se plenamente sozinho. Este ser humano quer o que Santo Agostinho denominava de liberdade de fugitivo (cf. SANTO AGOSTINHO, 2017). Sem Deus como fundamento absoluto que lhe sustenta e promove o sentido último do existir, está imiscuído no vazio de suas efemeridades. Mas não se detém aí os desdobramentos trágicos do pecado.

Na narrativa do Gn 3,1ss, o homem em conflito com Deus e consigo entra em tensão com o outro. Adão rivaliza com Eva (cf. Gn 3,12), Caim com Abel (cf. Gn 4,6ss); e o transcorrer da história bíblica e extrabíblica mostra os desdobramentos cada vez mais abrangentes dessa separação do *eu* com o *outro* nas divisões, separações e guerras que eclodiram e ainda eclodem. O pecado subverte a comunhão, propulsiona a separação, acentua as indiferenças. Se no evento Jesus Cristo o homem redimido é conduzido pela solidariedade, no pecado não há solidariedade. O humano não é reconhecido e admitido enquanto *ser*, mas é objetificado, coisificado. Perde-se a concepção do outro enquanto “irmão, próximo, semelhante” (cf. Mt 18,15; Rm 14,10; 1Jo 3,12 etc.), categorias imbricadas do espírito do evangelho.

Deve-se notar como Caim foi interpelado por Deus “onde está teu irmão Abel?” (Gn 3,9). Esta narrativa nos indica o *outro* como lugar teológico. A espiritualidade judaica que é continuada, renovada e expandida no cristianismo requer a responsabilidade com o *outro*. Exige o dever e o cuidado com aquele que nos é posto como “irmão”. Nos proíbe fechar-se em nós mesmos e nos abre o *outro* como horizonte da nossa preocupação, ocupação e cuidado. O egoísmo é reprovado pelo espírito do Evangelho. O evento Jesus Cristo que foi doação total de Deus não nos autoriza à indiferença para com todo aquele que se interpõe em nosso caminho. A totalidade da ética de Deus está exatamente por isso, no duplo dever, de amar a Deus e ao próximo” (cf. Mt 22,37-39; Lc 10,27; Gl 5,14). Não se pode dizer amante de Deus e indiferente ao próximo (cf. 1Jo 4,20). Deus se entende amado precisamente no amor ao próximo. Mas, o pecado ainda provoca uma cisão do homem com o mundo.

4. O humano e sua irresponsabilidade planetária

Em sua encíclica *Laudato Si- Sobre o cuidado da Casa Comum* (cf. FRANCISCO, 2015), o Papa Francisco resgata a responsabilidade planetária e ecológica como compromisso inerente à fé cristã. O seguimento de Jesus Cristo exige um compromisso com o cuidado. No entanto, lidamos com duas dificuldades, a primeira, de modo sintético, refletimos no tópico anterior, a saber, o cuidado com o próximo. Mas, temos uma segunda dificuldade que é ainda mais aguda, o

cuidado com o planeta. Lugar que o Papa Francisco chama evangelicamente de Casa Comum.

Leonardo Boff aponta a existência do confronto de dois paradigmas, o *dominus* versus o *frater* (cf. BOFF, 2021). Grosso modo, alude à mentalidade que lida com o planeta como subalterno, serviçal, lugar a ser explorado, dominado. De outro, a uma radical mudança de perspectiva que se relaciona com o planeta como uma Casa que nos acolhe, nos alimenta, nos abençoa, nos abraça como mãe ou como irmão. Na raiz desta problemática paradigmática está uma necessidade de alteração de uma escatologia antropocêntrica para uma escatologia que aqui denomino de *cosmototal*.

A danosidade do pecado excede o descuido com o próximo, incorre na irresponsabilidade com o planeta que fomos colocados para o cuidado. O radical antropocentrismo cuja raiz está no pecado originário irrompeu no ser humano um acentuado egocentrismo que o torna indiferente não apenas ao próximo, mas ao planeta que “geme” (cf. Rm 8,22). É por culpa do homem que a terra se tornou amaldiçoada (cf. Gn 3,17). A irresponsabilidade originária é a causalidade do sofrimento do planeta, que ainda grita, clamando socorro. Por isso, urge a necessidade de repensarmos a redenção em duplo sentido: humano e cósmico.

5. O Evento Jesus Cristo e o mistério da redenção humana

O mundo foi construído como palco para a Encarnação. O ser humano, a despeito de sua liberdade que o permitiu escolher o pecado, divórcio de Deus, não foi abandonado à própria sorte. Antes mesmo que “o pecado entrasse no mundo” (cf. Rm 5,12s), o “cordeiro foi morto desde a fundação do mundo” (cf. Ap 13,8). O querigma cristão anuncia este *evangelium*, isto é, a boa notícia de que Deus entrou para a história; antecipou-se na eternidade à tragicidade do pecado, que havia previsto em sua presciência. Adiantando-se à miséria do pecado proveu a graça da redenção. A *Gaudium et Spes* pondera o *serviço do homem* como inerente à missão da Igreja, à luz da redenção pascal. Segundo a referida Constituição Dogmática,

O Concílio, testemunhando e expondo a fé do povo de Deus, por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do gênero humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu Fundador. Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa humana e de restaurar a sociedade humana (VATICANO II, 2021, p. 541).

A Igreja durante longo período de sua história fechou-se em si mesma, identificando no *outro* apenas o destinatário e objeto de sua missão, sob o signo de uma suposta superioridade, por consequência óbvia, inferiorizava e até coisificava o homem. O espírito do Concílio Vaticano II propôs uma virada para-

digmática na mentalidade da Igreja. Na sua autoconsciência que altera a visão sobre si mesma, assim como, seu olhar em relação ao *outro*.

A pastoralidade cujo espírito conduz o Concílio Vaticano II, quer lidar com o ser humano de modo humanizado (por mais pleonástico que pareça). Nas palavras da *Gaudium et Spes* “com solidariedade, respeito e amor”. Respeitar não implica em concordar, mas em reconhecer o *outro* como pessoa, e como tal, detentora do direito de existência, autonomia e dignidade. É na dialética do amor e respeito que então, o espírito do evangelho nos conduz à solidariedade.

Os evangelhos nos interpelam com a reincidente afirmação de que Jesus Cristo via, ouvia, tocava, sentia, em suma, percebia o ser humano (cf. Jo 9,1; Lc 8,50; Mt 20,34). O Concílio quer acentuar a *imitatio Christus*, quer dizer, a imitação de seu Fundador. Isto é significativo para a reflexão teológico-pastoral-eclesial. Dietrich Bonhoeffer entendia que a Igreja era Jesus Cristo existindo em comunidade (cf. BONHOEFFER, 2017) Ora, a existencialidade da Igreja pressupõe a pessoa de Jesus Cristo. Segundo At 11,26 na cidade de Antioquia “chamaram pela primeira vez os discípulos de cristãos”. Temos a inferência de que na vida daquela comunidade estava externada a realidade da prática de Jesus Cristo. Nele, está elaborado o padrão paradigmático que fundamenta, ensina e anima o ser-existir da Igreja. Ao perder Jesus Cristo como horizonte de sua existencialidade no mundo, a Igreja perde seu próprio sentido de ser.

Diálogo. Está é uma palavra revestida de significado em um concílio. Dialogar pressupõe o reconhecimento do *outro* como pessoa, como ser, como alguém que carrega vivências e experiências e, portanto, tem o direito e a dignidade de ser ouvido. A *Gaudium et Spes* assinala a preocupação não apenas em reconhecer essa humanidade, mas em “desenvolver a própria dignidade” (VATICANO II, 2021, p.548). O evento Jesus Cristo, no mistério da redenção humaniza e dignifica o ser humano. Não era por acaso, que seus interlocutores atravessados por uma religiosidade tóxica, assustavam-se com seu modo de ser-agir, a saber, no seu ato escandaloso à época de se assentar com “publicanos e pecadores” (cf. Lc 15,1ss).

A Encarnação é Deus feito homem trazendo sua criação novamente à comunhão. Na Encarnação Deus renuncia seu trono para assentar-se à mesa. A relação de comunhão precede às relações de poder. Deus revela sua majestade precisamente no resgate da humanidade; ao devolvê-la sua dignidade. Deus revela-se da criação à Encarnação interessado no ser humano. Por isso, é dever da Igreja, segundo a *Gaudium et Spes* “conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático” (VATICANO II, 2021, p. 542).

Parece-me que a palavra *diálogo* quando posta como dever da Igreja causa estranhamento, quiçá, oposição em determinados setores. Mas, o diálogo não infere na renúncia à missão querigmática. Ecumenismo não significa sincretismo. O Concílio Vaticano II não perde de vista o Fundador e, portanto, seu fundamento. A *Lumen Gentium* abre-se com o enunciado “Cristo é a luz dos povos” (VATICANO II, 2021, p.101). A preocupação em dialogar com o homem de seu tempo é um caminho evangélico que constrói pontes ao invés de continuar forti-

ficando muros. O cristão, quer se colocar ao lado do ser humano de seu tempo, para entender suas angústias e dores, seus temores e tremores, seus medos e clamores; é somente penetrando em seu íntimo que pode compreendê-lo e perceber que, a despeito de tudo que o mundo moderno (ou pós-moderno) lhe proporciona, o evangelho mantém sua atualidade, sua vitalidade e a necessidade de ser anunciado. Ao lidar com o ser humano de seu tempo histórico, a Igreja sente-se ainda mais encorajada ao perceber que

Enriquecida pelos dons do seu fundador e observando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar em todas as gentes o reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria na terra o germe e o início deste reino (VATICANO II, 2021, p. 105).

A missão da Igreja é permanecer fiel a Jesus Cristo. A fidelidade a Jesus Cristo está na continuidade e extensão de sua missão; na implantação de seu paradigma ético-existencial no solo fértil do mundo. Primeiro, a Igreja aparece como lugar da realização do mistério do Reino de Deus (cf. Lc 17,21); depois, esta mesma Igreja torna-se “como que” sacramento do Reino de Deus em gérmen (cf. *Lumen Gentium*, p. 1). A Igreja assim constitui-se em sinal escatológico do Reino de Deus que “há de vir” de modo visível (cf. Ap 1,7; At 1,11), mas já pode ser vislumbrado na Igreja como comunidade arquetípica da realidade iminente do Reino de Deus que eclodirá na totalidade da história.

O evento Jesus Cristo anuncia o querigma da redenção. Por isso, o cristão é chamado escatologicamente de “nova criatura” (cf. II Cor 5,17; Gl 6,15). Sob a luz do mistério pascal, o cristão está sepultado e paradoxalmente ressuscitado com Jesus Cristo (cf. Rm 6,4; Col 2,12). Assim, a redenção fez surgir no mundo ainda caído o ser humano redimido, na experiência do encontro com Jesus Cristo. Daí a historicidade do evento Jesus Cristo aludida no 1., pois, é na nossa realidade concreta onde a redenção já vai acontecendo. Como uma semente pequenina lançada no solo, a princípio invisível, mas regada pelo Espírito Santo, vai se enraizando, crescendo, frutificando e se expandindo (cf. Mt 13ss). Assim, a sociedade percebe no cristão, os “poderes do mundo vindouro” (cf. Hb 6,5). A realidade da redenção que se percebe nos efeitos provocados no ser humano pela conversão.

5.1 Redenção e escatologia *cosmototal*

A redenção do ser humano é uma esperança ancorada no evento Jesus Cristo. Todavia, é um reducionismo a fé em uma redenção que se limita apenas ao humano. Na teologia da criação temos a revelação de que a redenção é cosmototal, isto é, abrange a totalidade da criação. Por que? Ora, segundo São Paulo, Jesus Cristo “é a imagem do Deus invisível, primogênito de toda criação, pois tudo foi por ele criado, no céu e na terra: o visível e o invisível, majestades, dominações, autoridades e potestades. Tudo foi criado por ele e para ele” (Col 1,15-17a). A criação tem no *Verbo Eterno* sua origem e sustentação, assim

como, está incumbida de sua glorificação. A totalidade da criação foi criada nele e para a glória dele. Na totalidade da criação lidamos com uma doxologia a Jesus Cristo, *Verbo Eterno*, Deus-Filho. Portanto, os danos causados pelo pecado à totalidade da criação não prevalecerão ante os poderes invisíveis do *Verbo Eterno*, destinados a penetrarem em toda a criação.

A escatologia antropocêntrica coloca o homem como cerne, mais que isto, como objeto *exclusivo* da redenção cristã. De outro lado, a escatologia cosmotal é abrangente e totalizadora. Quer dizer, entende o impacto do evento Jesus Cristo de modo irrestrito e ilimitado. O mistério soteriológico, isto é, da salvação que irrompeu à luz da ressurreição é uma redenção tanto do homem, quanto de toda a criação. É nessa perspectiva que o tempo escatológico em sua realização plena anuncia novos céus e nova terra (cf. Ap 21-22).

Considerações Finais

A fé cristã se fundamenta na revelação cujo *múnus* está na Encarnação. Na teologia da criação temos uma protologia da teologia da Encarnação, por conseguinte, da redenção. Urge entender a amorosidade de Deus implícita e explícita no ato criacional. Sobretudo, no mistério encarnacional. A despeito de ainda estarmos em um mundo caído, sob as luzes do evento Jesus Cristo, o cristão já vive a antecipação do tempo escatológico.

Na convicção da redenção advinda da ressurreição, aquele que viveu a experiência regeneradora do evento Jesus Cristo, é um sinal escatológico do Reino de Deus. Assim, não tem mais uma compreensão antropocêntrica, egocêntrica e indiferente. Antes, manifesta-se como *nova criação*. Logo, é agora um cuidador de seu irmão (cf. Gn 3,9), mas também do mundo no qual está inserido. Neste novo ser humano há um resgate daquela imagem de Deus que torna o ser humano *guardião* da criação, tal qual Adão, antes da *queda* (cf. Gn 2,15). No evento Jesus Cristo, a espiritualidade é vivida sob o signo da responsabilidade.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Penguin - Companhia das Letras, 2017.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*: volume II, a criação, o anjo, o homem. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ALVES, César de Andrade. *Método teológico e ciência*: a teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

BOAVENTURA, São. *Itinerário da mente para Deus*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2017.

BOFF, Leonardo. *O doloroso parto da mãe terra: uma sociedade de fraternidade, sem fronteiras e de amizade social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.

BONHOEFFER, Dietrich. *A comunhão dos santos*. São Paulo: Sinodal, 2021.

BONHOEFFER, Dietrich. *Criação e Queda: Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3*. São Paulo: Sinodal, 2020.

CHENU, Marie-Dominique. *Povo de Deus no mundo*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

DOCUMENTOS DO CELAM: Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2021.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

LADARIA, Luis. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LADARIA, Luis. *Jesus Cristo, salvação de todos*. São Paulo: Editora Vozes, 2021.

MAGNO, São Basílio. *Homília sobre Lucas 12*. São Paulo: Paulus, 1998.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p96/2023

O romantismo religioso institucionalizado A passagem do homo sapiens ao homo aesthetic: reflexão a partir da esfera ritual e interpretação sociocultural

Manoel Pacheco de F. Neto ¹

Resumo: Desenvolveremos essa reflexão procurando corresponder ao método da antropologia sociocultural, que se coloca diante da ritualidade para ler a produção de sua própria interpretação. Esse método se move na direção da dimensão semiótica e simbólica do evento religioso e entende que o rito é uma mediação para compreender o homem e a sua cultura. As experiências que emergem desse dado fundamental – o rito – nos permite ousar a analisar essa temática, o romantismo religioso institucionalizado, que é distinto do espírito do homem bíblico caracterizado pelo jejum e a mortificação, pela ascese e o deserto, a solidão e o martírio. Todavia essa tese, primeiramente deve passar pelo crivo do debate entre as escolas funcionalistas e de seus clássicos autores já superados, enfim, e as escolas contemporâneas da antropologia da performance que se orienta à abertura do lúdico e do simbólico da linguagem ritual em qualquer campo humano. Não abordaremos o método comparativo da história das religiões e também não seguiremos o método teológico da afirmação do logos. O texto, também não se abre na direção de uma linha de reflexão meta-ecumênica e nem se instala no campo das reformulações dos clássicos modelos do pensamento sobre o homem e a sua experiência religiosa, contudo, o texto quer suscitar o interesse pela contribuição da antropologia sociocultural voltada para o símbolo que se exprime na esfera ritual. O rito e suas expressões podem nos ajudar a conhecer as rea-

¹ Possui mestrado e doutorado pelo Pontifício Ateneo de Santo Anselmo - Roma (2002). Professor do curso de teologia EaD Faculdade João Paulo II, Marília - SP. Estagiário de pós-doutorado em teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

lidades humanas por dentro e nos levar a abranger uma noção cultural precisa e clara, mesmo com as sombras do seu próprio contexto histórico: dramático, psicótico, lírico e místico.

Palavras chaves: Antropologia; Métodos; Ritos; Religião; Performance.

Abstract: We will develop this reflection trying to correspond to the method of sociocultural anthropology, which faces rituality to read the production of its own interpretation. This method moves towards the semiotic and symbolic dimension of the religious event and understands that the rite is a mediation to understand man and his culture. The experiences that emerge from this fundamental data – the rite – allow us to dare to analyze this theme, institutionalized religious romanticism, which is distinct from the spirit of the biblical man characterized by fasting and mortification, by asceticism and the desert and solitude, martyrdom. However, this thesis, first, must pass through the sieve of the debate between the functionalist schools and their classic authors already overcome, in short, and the contemporary schools of performance anthropology that are oriented to the opening of the playful and symbolic of the ritual language in any human field. We will not approach the comparative method of the history of religions, nor will we follow the theological method of affirming the logos. The text also does not open in the direction of a meta-ecumenical line of reflection, nor is it installed in the field of reformulations of the classic models of thought about man and his religious experience, but, nevertheless, the text wants to arouse interest in the contribution of sociocultural anthropology focused on the symbol that is expressed in the ritual sphere. The rite and its expressions can help us to know human realities from the inside and lead us to embrace a precise and clear cultural notion, even with the shadows of its own historical context: dramatic, psychotic, lyrical and mystical.

Keywords: Anthropology; Methods; Rite; Religion; Performance.

Introdução

Iniciamos com a abordagem e a distinção entre os métodos: a noção de cultura segundo a visão funcionalista e segundo a visão simbólica descrevendo uma etapa no modo de conceber a visão de cultura, ela é definida funcionalista. Essa tese ganhou grande domínio. O funcionalismo explica a cultura a partir das funções que são desempenhadas por todos os elementos que compõem uma sociedade.

Os funcionalistas não estão interessados no passado ou no presente. Cada sociedade é analisada de acordo com as funções desempenhadas pelos diferentes grupos, estruturas ou crenças presentes nela. Todo traje, todo objeto material ou ideia fazem parte da cultura de um povo e, como tal, comportam determinadas funções, uma tarefa a ser realizada.

Segundo a teoria de Malinowski a ciência do comportamento humano começa com a organização social e o grande signo da cultura, tal como é vivenciada, testada e observada cientificamente, é o fenômeno do agrupamento social. Nessa linha, a antropologia social, portanto, voltou-se com Malinowski mais para o estudo do parentesco, das práticas religiosas e mágicas, as atividades econômicas, o direito, o que é um todo para o estudo da cultura (MALINOWSKI, 1954, p. 46)².

Essa configuração social da pesquisa antropológica não é o único elemento de caracterização do funcionalismo. Os antropólogos³ dessa área, de fato, destacam um forte acento naturalístico-biológico no conceito de cultura, considerando-o como a resposta organizada da sociedade às necessidades fundamentais ou naturais: A natureza humana é o fato que cada homem deve comer, respirar, dormir, reproduzir, eliminar excrementos qual for seu nível de civilização.

Portanto, a visão biológica/funcionalista impõe à natureza humana certas sequências inquebráveis, que devem entrar em toda cultura primitiva ou evoluída, simples ou complexa, e a antropologia deve fazer-se condicionada à ciência da natureza.

Nesse contexto, o autor funcionalista também quis oferecer uma lista de necessidades biológicas e respostas culturais, de acordo com uma tabela bem conhecida, por exemplo: a necessidade de metabolismo corresponderia ao abastecimento, reprodução, parentesco, proteção do corpo, abrigo; distinguindo, então, entre necessidades básicas (*primary needs*) e necessidades derivadas (*secondary needs*) e ainda entre imperativos culturais (*cultural imperatives*), onde se insere o conhecimento, a magia, a arte e a religião.

Desse ponto de vista, a cultura, de fato, parece ser a extensão da natureza e, na inevitável passagem da natureza à cultura, os objetivos sociológicos do funcionamento da cultura não podem ser subestimados.

Assim, a cultura seria o conjunto de necessidades de cada indivíduo e de cada instituição social, inclusive as instituições religiosas, que existem para atender às necessidades de cada pessoa e de cada grupo, suas predisposições e interesses. A cultura é organizada nessa visão como um grande conjunto de respostas às necessidades.

Nesse contexto, a cultura é um sistema social, um sistema que funciona. Cada cultura deve sua integridade e autossuficiência ao fato de satisfazer toda a gama de necessidades básicas, instrumentais e integrativas.

Outro grande antropólogo inglês, Radcliffe Brown, recusa-se a vincular estritamente o conceito de função à teoria das necessidades, partir de uma concepção diferente do papel das ciências naturais na pesquisa sociológica, (RADCLIFFE-BROWN, 1948, p. 13),

2 Suas obras tornaram estável o consenso sobre o funcionalismo até o despertar das pesquisas de linhas etnográficas orientadas pela visão semiótica e simbólica.

3 Destaco outro principal autor e estudioso para uma pesquisa mais ampla: RADCLIFFE, B., A natural Science of Society. Chicago, 1948.

Ao contrário do “naturalismo” de Malinowski presente em sua visão de cultura, o qual está ligado função do substrato fisiológico e às necessidades humanas, para Radcliffe-Brown o conceito de função aplicado às sociedades humanas baseia-se em uma analogia entre vida social e vida orgânica.

Malinowski se concentra mais nas instituições sociais e sua origem, enquanto Radcliffe-Brown está mais voltado para a análise dos efeitos sociais de determinadas instituições, demonstrando tomar ainda mais estreito à visão de Durkheim⁴, o sociólogo francês define religião como “um sistema” solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas e proibidas, que une todos os que a ela aderem em uma única comunidade moral, chamada Igreja. Por meio da religião, ainda segundo Durkheim, os homens participam de uma comunidade moral que fortalece os vínculos e contribui para a manutenção funcional da própria sociedade. O pai da sociologia foi incapaz de objetivar o símbolo, para ele, a religião é um fato social não apenas porque é criada pela sociedade, mas porque suas funções permitem sua consolidação (E. Durkheim, 2020).

Essa perspectiva diferente também é notada, por exemplo, na interpretação dada à religião. Enquanto, de fato, para Malinowski a religião também é explicada por razões psicológicas integrativas do mundo social como o desejo de sobrevivência ou o medo da morte etc., para Radcliffe-Brown a explicação é sempre e estritamente de caráter social e funcional, assumindo que a religião - como qualquer outra instituição social - “é uma parte importante e mesmo essencial do mecanismo social, assim como a moralidade e a lei, ou seja, uma parte do sistema complexo graças ao qual o ser humano pode viver em uma organização ordenada das relações sociais”.

Ainda mais profundamente, o que caracteriza o pensamento de Radcliffe-Brown é o conceito de estrutura que é naturalmente ligado ao de função, o que faz desse estudioso o precursor do estruturalismo.

No entanto, nota-se que, nas teorias do autor inglês, permanece um problema fundamental quanto ao significado profundo da reconhecida analogia entre biologia e antropologia social. Ao escrever, Radcliffe-Brown, para conceber antropologia social como a parte teórica da ciência natural da sociedade humana, isto é, a investigação de fenômenos sociais com métodos substancialmente semelhantes aos usados nas ciências físicas e biológicas, nunca investigou em que medida os métodos biológicos são aplicáveis à antropologia, limitando-se de vez em quando a postular sua analogia com a ajuda de algum conceito comum, como o de função ou organismo.

Penso que foi possível apresentar as linhas mais relevantes aqui delineadas para compreender as principais orientações da antropologia a partir de uma perspectiva naturalista-funcional e nisso apreender a tendência de conceber o conceito de cultura que esse método pode oferecer.

4 DURKHEIM, E., As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Essa grande obra foi publicada a primeira vez em 1912.

A interpretação funcionalista acrescenta um elemento novo e importante, porém, na medida em que o social é compreendido nesse contexto como um organismo físico em que todas as partes são funcionais ao todo. Se o funcionalismo na antropologia revela essa tendência tautológica de autoconfirmação dos valores culturais e sociais de uma dada esfera cultural - como tentamos descrever - então o rito é visto como um momento integrador e interagente com esse motivo de reduplicação simbólica de seus valores em uma chave de confirmação.

Nessa visão, a ênfase sublinhada está no caráter social integrador do rito com implicações institucionais e estruturais em Radcliffe-Brown, pois os ritos permitiriam o fortalecimento das instituições sociais, psicológicas e psicossociais em Malinowski, na medida em que os ritos seriam capazes de superar estados de angústia e possíveis obstáculos no caminho sociocultural global.

Em conclusão, nessa visão funcionalista que procuramos identificar nessa premissa, o conceito de cultura é intenso na base da sua eficácia instrumental; consequentemente, nessa visão, os eventos rituais teriam também uma eficácia instrumental e secundária como último recurso para imunizar-nos do medo e da dor diante das situações desesperadoras em que muitas vezes surge uma invocação *ex profundis*.

1. A visão simbólica como mediação para a compreensão da cultura

No entanto, nesse itinerário que estamos seguindo para identificar as principais teses da antropologia social sobre a noção de cultura, a nossa perspectiva visa abrir outro horizonte que possa superar a ideia de eficácia instrumental proposta pelo funcionalismo como tarefa da cultura.

Esse outro horizonte é a dimensão expressiva e aparece antes de tudo como uma ação de cunho simbólico que - pelo menos a partir de uma primeira investigação - não parece ser dissociável do contexto sociocultural em que ocorre; por isso, a leitura desses complexos de ações torna-se uma mediação privilegiada para compreender uma modalidade cultural específica e, nesse sentido, essa operação também parece sugerir uma nova visão metodológica que pode oferecer uma noção de cultura independente do naturalista, biológico, estruturalista e funcionalista.

Através dessas passagens em que procuramos uma noção mais incondicional do conceito de cultura o que nos interessa não é o comportamento do homem, pois ele é moldado por uma tradição ou visão teórica, seja a evolucionista⁵ ou a funcionalista, mas como ele foi moldado por toda e qualquer tradição e, portanto, inclui também universos simbólicos.

5 Evitamos por não corresponder diretamente ao nosso campo de reflexão, apresentar as maiores fases da teoria evolucionista e seus grandes representantes como Spencer H. e Darwin, Stirling, J. H. Embora sinalizada em nosso texto, essa teoria também compreende um modo de conceber a cultura, segundo o percurso e o consenso histórico de muitos estudiosos da área da ciência da religião e da antropologia sociocultural, superada e classificada como remota nas três grandes fases metodológicas ou escolas desse campo do saber: a evolucionista, a funcionalista - ambas superadas - e a semiótica/simbólica.

Nesse ponto encontramos um dos problemas mais delicados do diálogo intercultural. As primeiras delineações de cultura, como foi focado anteriormente, já encontram uma grande dificuldade quando se pretende sair da própria visão de cultura para conhecer outras culturas. De repente, por trás da cultura, surge um vazio de significado, ou melhor, um vazio de significado intercultural, se não deixarmos o funcional como o horizonte totalizante que ele assume e não deixa espaço para outras culturas, para outros significados.

É claro entender a este ponto o estilo daquelas bordas de rendas do véu que recai sobre o sagrado e o torna refém domesticado e prisioneiro da racionalização que pode ter conformado a experiência religiosa com sua aridez, temeridade e frieza, enquanto o simbólico, rasgando esse véu, dá à luz as aspirações sensoriais e românticas da experiência religiosa, até mesmo as institucionalizadas que estamos descobrindo.

2. O conceito de cultura e sua abordagem ao simbólico

Acredito que para apreender essa intuição de forma profunda, devemos pensar na noção de cultura, que é proposta pela antropologia da performance e simbólica, sobretudo a partir das novas contribuições que abre este campo de estudo, (Clifford Geertz, 1973, p.102) ⁶.

Geertz define cultura como um conjunto de significados transmitidos historicamente, incorporados a símbolos, um sistema de heranças e expressos de forma simbólica, por meio de homens que comunicam, perpetuam e desenvolvem, por meio desses símbolos, seus conhecimentos e atitudes em relação à vida. Isso significa que, para compreender uma determinada cultura, não basta conhecer as ideias e doutrinas que a estruturaram; é importante estar atento aos componentes sociais que se expressam nos eventos, como festas, rituais e vida cotidiana.

A definição de cultura proposta pelo antropólogo C. Geertz distingue as seguintes características: a cultura é compreendida como um conjunto de normas, uma espécie de guia que fornece orientações no labirinto da vida, é um modelo diante do qual se posicionam e se avaliam componentes próprios, a cultura serve para lidar com o eu existo diante das dificuldades da vida, neutralizando conflitos, resolvendo problemas e prestando assistência, proteção e segurança, a cultura não é privada, mas pertence a grupos, é pública, as culturas têm e são transmitidas historicamente, não são objetos sem vida, mas sistemas que se desenvolvem ou retrocedem com o tempo.

Podemos concluir que não existem culturas inferiores ou superiores. Todas as culturas são sistemas orgânicos que respondem a determinadas necessidades da vida individual ou social, dando respostas por meio do símbolo.

Desse ponto de vista, o mundo religioso, presente nas diversas culturas, pode demonstrar sua importância, sua validade e sua contribuição para a for-

⁶ Consultar do mesmo autor: GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. *Interpretive of Cultures*. New York, Basic Books, 1977.

mação de um mundo humano. A noção de cultura intensa nessa chave simbólica permite que a investigação antropológica se aproxime do mundo das religiões, em um espaço onde, dessa forma, expressa a sua originalidade.

"a religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic" (GEERTZ, 1973, p. 103).

Geertz consegue superar as definições restritivas e redutoras que consideram a religião não como um valor em si, mas como sintoma de outra realidade. Essa nova atitude positiva em relação à cultura combinada com o simbólico nos leva a concluir: que a cultura é um sistema autônomo em si, na medida em que não depende primordialmente da economia ou da funcionalidade de seus elementos.

Em primeiro lugar, a cultura é um sistema de símbolos. Os símbolos na primeira definição são condutores de significados. Os símbolos funcionam como modelos capazes de orientar e dar sentido e vida às pessoas.

A cultura como sistema simbólico é capaz de criar nas pessoas fortes disposições e motivações perspicazes e prolongadas, ou seja, provoca sentimentos, comportamentos e reações naqueles que se encontram sob sua influência.

Essa tensão e associação entre o mundo ideal e o mundo real é fruto da participação ritual, em especial para a solução de três situações-limite que fazem parte da experiência humana: sofrimento, mal e caos, elaborando respostas por meio da formulação de conceitos de ordem geral.

Essa visão, em relação ao mundo das culturas, significa que há algo na religião que a faz se tornar a partir das outras perspectivas que o homem encontrou para lidar com o caos, o mal e o sofrimento, para dar sentido à existência humana. Os outros meios que o homem desenvolveu no decorrer da história pertencem ao senso comum, à arte e à ciência, o que a religião tem de diferente do senso comum é o compromisso e o ideal.

A religião fornece os meios para suportar o estresse, a dor, a angústia e outras contradições, mas exige uma doação total da pessoa; isso a diferencia da arte e da ciência.

Assim, a partir do reconhecimento da autonomia das culturas que o método de Geertz promove e sustenta irrefutavelmente (GEERTZ, 1977, p. 29-30), esse método é capaz de elaborar um longo discurso sobre as culturas que aqui poderia ser compreendido como reflexo do discurso sobre as religiões. Precisamos dessa visão antropológica simbólica da cultura para compreender essa passagem do *homo sapiens* ao *homo aesthetic* no contexto da instituição religiosa,

7 Para os estudantes iniciados na antropologia sociocultural, estamos certos que o conceito de cultura seguido em nosso texto é contextualizado em alto alcance pelos mais importantes autores da área.

da dimensão funcional-racional-dogmático ao simbólico-lúdico-metalinguístico (TERRIN, A.N. 2000, p. 15-28)⁸.

Portanto, é precisamente desse lado da antropologia sociocultural que queremos observar o homem em relação à ritualidade e, mais especificamente, em relação aos novos modelos de celebrações da liturgia cristã.

O método funcional evidencia o caráter enganoso do nosso mundo cultural quando não é simbolicamente aberto, ajudando-nos assim a compreender que é preciso “descentralizar” a ideia de cultura “estruturada”, pois a cultura é o todo dentro do qual nos encontramos e vivemos, é aquele mundo que damos por certo e que acreditamos estar em nossa posse, enquanto somos nós que permanecemos subjugados por ele.

Mais precisamente, aquele mundo pré-estabelecido, feito de hábitos e costumes, da língua que falamos daquela determinada educação que acreditamos ser fundamental e que se torna obrigatória na organização do nosso mundo social, um modelo estático sem símbolos já embalado e entregue sob medida.

A cultura demonstra nosso verdadeiro lar protegido, onde nascemos apenas em um índice presumido e infundado de absolutismo a ponto de olhar para além de nossa realidade, tornar-se uma empreitada desesperada.

É isso que nos leva a refletir e sustentar a crítica da leitura semiótica do mundo das culturas, pois nos coloca diante de um único olhar de valores e significados equivalentes para toda tradução cultural sem discriminação e hierarquização daqueles que têm maior poder histórico-científico e status político-econômico.

Concluindo, a leitura simbólica do mundo das culturas, em um primeiro momento, pode nos levar a enxergar além das fronteiras do nosso universo cultural.

Nesse sentido, o próximo passo é tentar um esforço de identificação segundo a visão fenomenológica clássica da religião, para perceber a expressão de uma verdadeira intencionalidade de uma experiência religiosa para além de todas as categorizações históricas e da mesma linguagem que ela remete ao espiritual, em uma área onde aqueles que acreditam em uma meta-ecumênica podem se unir com seus contributos para compreender o homem e a sua cultura no mundo da experiência religiosa que chegou à contumácia, diante do estruturalismo criado pela influência do funcionalismo no mundo religioso, o qual gerou o domínio do Ocidente difundindo uma visão particular de transcendência, nela baseiam-se dois pilares do capitalismo, também: centralidade do indivíduo e dominação da natureza. O romantismo religioso está indicando que há outras formas de pensar o infinito.

Em resumo, toda área de estudo, funcionalista ou simbólica, sobre o homem, sempre aparece em evidência quem é o homem a identificar e a definir e em que consiste seu ambiente cultural e como ele se estrutura, por outro lado, a identificabilidade parece cada vez mais difícil no modo funcionalista.

8 TERRIN é um dos expoentes mais consultado no campo de debate liturgia cristã e ciências humanas.

3. A performance ritual momento da manifestação do romantismo religioso

Atribuímos ao termo “institucionalizado” a evidente legitimação e o explícito reconhecimento público e formal destinado a determinados cultos das religiões históricas. Tratamos aqui a respeito de uma observação informada pelo próprio contexto cultural e institucional e não se trata de uma abordagem crítica e discriminatória de nossa reflexão. As descrições a seguir dessas modalidades culturais, também não são uma novidade.

O método proposto pela antropologia sociocultural que se encaminha na rota simbólica nos permite partir com a certeza de que a experiência religiosa tem a sua autonomia a respeito de todos os produtos culturais.

Todavia, pode ter sido encarcerada pelo sistema funcionalista potencialmente racionalizado que formalizou a relação com o sagrado e, que também, produziu um modelo baseado em códigos e rubricas que bem integra e atende os tipos de etnocentrismos da história (TERRIN, A.N. 1998, p. 65).

O romanticismo religioso enterra esse modelo de sagrado em aberta proclamação fúnebre a que estamos assistindo e ao mesmo tempo está reconstruindo e recorrendo ao sentimento para processar a defesa ao direito de uma experiência religiosa pre-categorial, pre-conceitual, pre-cultural, ante-funcionalista (TERRIN, A. N. 2001, p. 89).

Talvez estejamos diante de uma experiência que invalida as estruturas lógicas das clássicas religiões e a sua relação com o homem contemporâneo e, dentro delas mesmas, estão nascendo novas questões sobre o homem e o mundo social que precisamos acolher e refletir.

Essas experiências religiosas e, conseqüentemente, experiências de fé vão além da “religião” e da “cultura”, porque não se limitam dentro do discurso em torno da imanência institucional e a sua grandeza, a qual não nos permite muitas vezes nos movermos fora do contexto análogo da visão funcionalista da cultura e do homem.

4. A teatralização do sistema cultural, visão de tipo simbólica: a música, a dança e o corpo

Não acrescentamos na seguinte observação nenhuma “novidade”, contudo os diversos lugares de culto, a sede central do templo ou o altar, mesmo caracterizado por símbolos clássicos, parece desaparecer e se tornam o lugar de uma performance cenográfica – o altar mesmo é desfeito completamente – esse espaço é envolvido por um tom colorido, romântico e sensorial: luzes se apagam, cria-se um ambiente de penumbra para sugerir um tipo de introspecção; efeitos técnicos são utilizados como, fumaças de gelo seco, jogo de luzes que refletem diversas cores, suscitam surpresas agradáveis, abundância no uso de incenso, fundo musical voltado para emocionar e comover os fiéis, tudo vem sendo conduzido para realizar uma experiência de suavidade, de bem-estar e de beleza.

O investimento de caráter estético é flagrante: as vestes litúrgicas com os detalhes em suas bordas e rendas refinados, o material de culto de forma geral sofisticado de grande visibilidade encanta e atrai os fiéis; o investimento técnico musical, banda musical, o seletivo material vocal que se apresenta em uma linha de comunicação delicada e sutil que falará de cura, milagres, libertações e prosperidades, que em outros momentos adquire tonalidade de grande potência que criam impactos e impressionam, elas parecem tentar elevar a assembleia a uma experiência de grandeza. Não consideramos essas experiências um grave erro, mas reconhecemos aqui a alforria do sagrado da prisão funcionalista.

Em outros ambientes, o culto explora também o método fervoroso de exaltação e de louvor, aproximam-se daquelas experiências catárticas que se referem à antropologia, a modalidade de comunicação é desconexa de uma hermenêutica clássica ou histórica e o espaço para a criatividade nessa hora, se não erramos, não tem limites.

Nesse cenário, a dança e a música são compreendidas como dimensões que exprimem o sentimento religioso no rito, facilmente perceptível no mundo do sagrado, no contexto que tratamos, colocam em primeiro plano o campo da corporeidade em que se exprime o próprio rito e não mais em plano formal e literário, com orações e leituras previamente definidas. É o corpo que interpretará o significado profundo do rito e torna-se a vida do próprio rito.

O rito é celebrado no corpo dos fiéis e esse evento acontece a partir da dança e do gênero musical que têm a tarefa de criar esse momento de fusão entre o fiel e o sagrado, que certas tendências afirmam ser um tipo de repouso no espírito.

A dança é uma exteriorização mística no mundo das religiões, é uma representação que dá a possibilidade de exprimir o religioso e o humano ligados. Segundo Terrin, a dança é adequada para expressar todos os sentimentos e emoções humanas e religiosas; estados da alma e desejos que nunca se apagam (TERRIN, 1991, p. 221)⁹.

A dança por natureza aparece como um teatro, isto é, um “texto aberto” porque através dos movimentos, dos ritmos, tudo pode ser expresso: é como um livro aberto em que você pode escrever livremente sua própria página, sua leitura do divino.

Nesse sentido, a dança também se transforma em uma história viva para recordar e manter a memória essencial da esperança que nos dá ou acreditamos. Uma dança tem a função de promover uma comunhão entre os fiéis e o espírito.

A dança, por sua vez, é animada pelo sentido musical; esses dois elementos falam, antes de tudo, ao mundo dos afetos em um nível íntimo, de valores estéticos e não de uma mediação dogmática. Portanto, através da dança e da música, como ilustram nossos rituais, o homem não se limita a celebrar um culto baseado em estruturas racionalistas e doutrinárias como de fato se modelam os

9 Recomendamos para aprofundamento: TERRIN, A. N., Rito e teatro. Riflessioni a partire dall’antropologia culturale e dalla storia comparata delle religioni. Studia Patavina: Padova, 1991.

cultos das religiões clericais, mas abre uma verdadeira experiência do sagrado vivido na corporalidade, na dimensão afetiva e na dimensão estética.

Através da dança e da música é possível ao fiel aproximar-se da experiência do sentimento religioso com maior intimidade, chegar a esse entendimento comum capaz de internalizar as coisas, porque a dança e a música têm certo poder de se transformar em um estado que o leva a criar uma ruptura com o tempo cotidiano, induzindo a temporalidade cotidiana a se reconstituir em uma temporalidade evocativa.

Essa experiência, então, forma o espaço oposto aos acontecimentos da vida cotidiana, provocando na pessoa uma experiência de totalidade dos sentidos, uma experiência que consiste em alcançar um pleno e, ao mesmo tempo abandonado, estado vazio, em que a pessoa se abre para o sempre novo e atraente imaginável.

Nesse momento, através de nossos rituais, observamos os sons musicais ultrapassarem os limites da realidade visível, despertando e sacralizando um novo tempo em que tentamos recompor a beleza da vida fascinada pelo mistério cósmico ou do sagrado que diante da ambiguidade das contribuições de ciência, fala ao coração e ao espírito humano sem reprimi-los com mortificações e a dor.

Essas grandes expressões: o corpo, a dança, a música, às quais obviamente podemos acrescentar aqui o canto, estão intimamente ligadas à experiência religiosa, a ponto de não haver religião se não houver música e dança. Essa tese da antropologia social cultural voltada para o simbólico é insuperável.

Nesse sentido, a experiência religiosa pode ser descrita pelos efeitos e afetos que esses elementos levam o iniciado a exprimir na cena ritual, que indicam em meio a essa coreografia envolvente que os movimentos e sons se dirigem a um espaço sem fronteiras, movimento que concede encontrar o início de uma tensão em direção ao imaginário, em que o sobrenatural, o subliminar e o divino se fundem no uníssono da música.

5. A simbólica apocalíptica e a terapêutica

A primeira atitude de um pesquisador é suplantar a crítica segundo a qual certos movimentos religiosos ou determinada performance ritual, em que se nota que a fé é pura exaltação, sem os verdadeiros conteúdos das tradições clássicas e suas sínteses greco-romanas, classifica-os em grande parte, concomitantemente a uma mentalidade considerada fechada e sectária, composta por conservadorismo e distanciamento do contexto sociocultural. Portanto, um mundo em que se possa discernir uma atitude tão irracional e emocional quanto acrítica sobre o verdadeiro conteúdo da fé.

Todavia, se olharmos de perto, de fato, a dimensão cultural vamos descobrir no aspecto lúdico a construção de uma forma apocalíptica, a qual nos coloca diante de um contexto que se apresenta vestido de uma visão extemporânea e totalizante da história e do mundo que parece permitir a liberdade expressiva,

ainda que fragmentária, de nosso espírito, contrastando, de forma estridente, com a autonomia do moderno e do pós-moderno. Nesse sentido, o apocalíptico parece ser uma barreira ao movimento incerto e livre da história humana.

Talvez as modalidades desse culto, pelo menos, consigam apresentar o apocalíptico próprio como uma grande alegoria sintética do sentido global da história que se apresenta como a história das histórias.

Essa experiência religiosa através do culto propõe não esquecer o caráter simbólico, alegórico e desenha as profecias apocalípticas inacabadas, que é dramática, construindo um sentido apenas de antecipação histórica.

No plano antropológico, esses cultos parecem proporcionar ao homem reviver as grandes construções de sentido: precisamos ao menos de um sentido implícito do tempo como uma dimensão de nosso ser no mundo, um sentido que engloba passado e futuro no presente e envolve profundidade, intensidade e presença.

O apocalíptico, apreendido no culto com o método simbólico, o encontramos no discurso não conceitual, o qual manifesta ligar toda a história não só de alguma maneira, mas dá-lhe uma profundidade desconhecida nas formas profanas do mundo. E se hoje não há necessidade histórica, há uma necessidade estética que não pode ser evitada, e o momento estético inclui os êxtases temperados em que o simbólico apocalíptico pode encontrar uma abertura e tornar-se um *novum* que impulsiona a criatividade.

Desse modo, o achatamento cada vez mais vazio do presente em formas estéreis, em passividades inerciais que não têm mais nada a prometer e muito menos a realizar, parece recordar a necessidade de um retorno às tensões apocalípticas como necessidade do espírito humano, antes mesmo de ser religioso ou cristão, portanto, antropológico; dimensões às quais os cultos de certas comunidades podem dar uma resposta.

Nesse sentido, a experiência religiosa torna-se uma importante mediação para conhecer o desejo espiritual do homem que se expressa por meio dessa tipologia ritual.

Trata-se, portanto, de uma contribuição especificamente antropológica, que está sublinhando aquele mesmo jogo de fantasia e aquela leveza de espírito que são tão caras à nossa cultura hoje: o apocalíptico basicamente nos diz que é mais importante falar e escrever fora dos limites, sabendo no fundo que os limites alegóricos estabelecidos pelo sagrado nunca são limitados, como, ao invés, é dentro dos limites vinculativos que a cultura científica e funcionalista impõe.

Acredito que isso já seja uma razão válida para voltar a reconsiderar o apocalíptico de maneira não artificial no nível fenomenológico, como esses grupos manifestam em seus cultos, pois sustentam um apelo antropológico emergente e muito importante para a saúde da religião: o alcance da vida futura no presente, como um realismo.

Na realidade, parece que hoje só a ciência tem o direito de realmente ousar e, portanto, configurar o verdadeiro sentido de um apocalíptico religioso, porém considerado fictício e em um estágio crepuscular na história.

A ciência ousa apenas pequenos experimentos dentro do mundo, criando uma falsa aparência de segurança e significado globais e, ao mesmo tempo, alimentando incertezas e ansiedades; o apocalíptico, ao contrário, abre-se para o abismo do não sentido da história que, tendo chegado ao extremo, traz apenas uma invocação e não está organizado para dar segurança até depois de ter mostrado o inferno do desespero da história humana. São procedimentos inversos, mas em que a transparência e a autenticidade estão todas ao lado do apocalíptico.

Quanto ao modelo terapêutico e a sua interpretação simbólica nesses cultos, demonstra uma consciência de problemas de valor absoluto para o homem e dá uma definição de cuidado em diferentes níveis relacionados às necessidades do homem, pretendendo, assim, compor sua fragilidade física, com integridade interior e dignidade social.

Aqui estamos evidentemente em uma área de profunda intencionalidade religiosa em nível fenomenológico que pretende atribuir a dimensão do cuidado às raízes do ser humano. Talvez nesse sentido possamos nos aproximar da perspectiva de M. Heidegger¹⁰: a cura, como totalidade estrutural unitária, situa-se, existencialmente - a priori, diante de todo comportamento e situação do ser, ou seja, já está presente em cada um desses fenômenos.

Trata-se, portanto, de restabelecer o cuidado como um modo de ser essencial que está sempre presente como dimensão primária, original e que pertence à esfera ontológica: nesse sentido, o cuidado faz parte do desenvolvimento da natureza e da constituição do ser humano.

O ritual simbólico pretende afirmar nessa perspectiva que o modo de ser caracterizado pela cura manifesta, de forma concreta, como é o ser humano. Em outras palavras, a dimensão terapêutica do rito pretende repropor o modelo do ideal, ou seja, o homem são que encontra no mundo do sagrado a possibilidade de viver uma vida significativamente humana, pois, sem tratamento e enfermo, ele cessaria de ser humano.

Para o homem religioso, a ligação entre rito e terapia é sustentada por uma concepção universal do sagrado. O sagrado fala ao homem através de todo o ritual e propõe uma resposta para sua saúde e sua salvação. Nesse ponto, devemos nos perguntar como as liturgias clássicas respondem à necessidade humana de cuidado, apelo tão profundamente sentido em nosso tempo e formulado pelas mais diversas situações em que o homem contemporâneo se encontra, afetado por uma sociedade, natureza e cultura doentes.

Terrin afirma que a religião é chamada a mostrar sua força terapêutica e que nos interessa mais o *talitha kumi*: criança levanta-te do Evangelho do que uma promessa fácil do céu no futuro, porque assim podemos redescobrir como

10 Ideia descrita por Terrin veja: TERRIN, A. N., Liturgia e Terapia. Padova: Messaggero, 1994, p. 64.

a salvação é uma totalidade significativa no momento em que se torna saúde e cuidado; e ainda não nos deixa, porém, na angústia e na dor de que tudo se resolverá em um tempo mais ou menos distante¹¹.

No entanto, é importante aqui sublinhar a necessidade de um equilíbrio justo entre o mundo das religiões e da ciência. Estou convencido de que muitas formas e desdobramentos do conhecimento técnico-científico substituíram, de maneira adequada e coerente, certas concepções em relação ao fenômeno da cura praticada no mundo religioso.

No entanto, tudo isso ainda não parece ser motivo suficiente para atribuir totalmente o resultado terapêutico às mãos do sistema de conhecimento biomédico que nos foi imposto no Ocidente, principalmente diante de algumas considerações atuais, como a psicossomática: a visão total do homem e do mundo.

Essa visão não nos permite mais trabalhar e pensar apenas no campo da cura como conhecimento técnico e analítico.

Estudiosos parecem indicar um plano real e realizável para o cuidado do homem que se baseia na experiência religiosa, em que a fé adquire uma nova validade quando se expressa em relação ao homem e ao mundo, passando a agir onde queremos que seja eficaz; capaz de fazer milagres, em que estamos convencidos de fazer uma experiência dessa possibilidade inédita, na qual o racionalismo não pode provar que isso não acontece diante de uma profissão de fé em um sagrado que criou o céu e a terra e faz ressuscitar os mortos.

6. A passagem do *homo sapiens* ao *homo aesthetic*

A leitura simbólica dessas esferas rituais nos leva a reconhecer: o retorno do sagrado à esfera pública, o sagrado terapêutico e apocalíptico que assumem o lugar do conceito ou da razão para tornar-se experiência de dimensão lúdica festiva no corpo, na música e na dança.

Essa modalidade de experiência é a *des-formalização* da fé, que se exprime em outras categorias, como por exemplo: a democratização do sagrado, a carnavalização da fé, o sagrado selvagem e o retorno do sagrado ao povo, informações entendíveis e comunicadas diretamente pelos ritos e não pela interpretação antropológica simbólica.

Compreendendo o símbolo como instância que “revela” o homem e a sua cultura originalmente e, compreendendo que este fenômeno ocorre de modo explícito nas performances rituais; em relação ao mundo religioso, somos convictos em afirmar que esses ritos caracterizam a incredulidade diante do meta-discurso filosófico-metafísico e a sua pretensão atemporal e universal; é o fim das grandes narrações: a especulativa – idealismo alemão, Hegel – e do emancipatório – Iluminismo, Kant e Marx.

¹¹ Segundo o fenomenólogo, essa ideia pode ser imediatamente considerada pelos *a priori*, ingênua e desqualificada para determinados níveis de leitura, contudo, esse aparente vazio conceitual é portador de uma crítica estrutural irresistível diante da padronização desse diagnóstico espiritual recitativo comunicado a pessoa religiosa.

A ambientação onde transcorrem essas experiências é o contexto imediatamente contemporâneo. Não estamos fazendo alusões às experiências rituais do passado, como as pré-colombianas ou africanas, que compreendem enormes significados semânticos e simbólicos. O que talvez não mais surpreenda é que essas experiências confessam a fé cuja origem se caracteriza pela perseguição, o rápido crescimento numérico e geográfico, o testemunho do martírio e o debate com a filosofia grega, com o judaísmo e a proliferação de heresias. Hoje elas parecem escrever um capítulo na história muito distante de seu exórdio.

Para Terrin, as ritualidades clássicas da história das religiões e suas estruturas não satisfazem mais o humano contemporâneo e não compreende de fato quem é ele, não compreende suas necessidades fundamentais (TERRIN, 1999, p. 78).

Até mesmo as mais recentes construções da experiência religiosa que, certamente, se orientaram em um campo sociológico, parecem também ceder a este fenômeno, que, para a nossa reflexão elementar, não se trata de examinar o falso ou o verdadeiro, mas tentar perceber uma estrutura de significado que é capaz de realizar uma transformação e condensação simbólica, onde podemos ler, mesmo condicionados por uma, crítica que os julgam eventos *ex-orbita*, o fascínio pelo sagrado, visto além de pressupostos conceituais e de uma hermenêutica pré-constituída, mas onde aparece, contudo, com uma força desmesurada de permeação traduzindo em emoção estética uma religiosidade que cria um espaço mais aberto e mais autêntico para a invocação, na qual se pensa mais intensamente no divino através do sentimento.

A própria estrutura ritual dessas tipologias aqui observadas é um modo aberto para exemplificar que o âmbito litúrgico não pode limitar-se às recitas teóricas e a um elenco de oráculos, a uma série de leituras, oratórias e exposição dogmática e jurídica da fé; o âmbito litúrgico, sobretudo, é um momento por meio do qual o interior humano se move na direção do mistério da vida em uma abertura desmedida do espírito profundamente apaixonado pelo divino.

Essa paixão se exprime por meio da dança, da música que solicita um envolvimento da pessoa inteira que nasce e se manifesta livremente no corpo. Nesse sentido a dança manifesta em modo privilegiado a espontaneidade da oração que se traduz em amor e alegria, motivos e temas que podem servir de algum modo para confessar o sentimento romântico religioso.

A música, nessa ótica, unida à dança, nesses ritos, aparece como o momento que conduz o amante ao amado, enquanto faz suscitar aquela dimensão essencial a cada busca religiosa que consiste na unificação do interior e exterior, dentro e fora, alma- corpo, sentimento-forma, sujeito-objeto.

Essas performances rituais defendem aquele grau mais elevado e exprimem a convergência das vivências mais significativas do homem sobre a terra, exprimem uma necessidade de *auto-transcendimento* inevitável e de um sentimento que deve despeitorar; estamos assistindo à passagem do *homo sapiens* ao *homo asthético* no mundo religioso, fenômeno já aceito e legitimado por diversos ramos das instituições religiosas clássicas.

Há uma grande visibilidade da liberdade de experiência da graça, invocada para curar a memória, traumas e carências afetivas do tempo da infância e as irrealizações afetivas do presente, as depressões e os medos, compreendendo, assim, um modelo ritual de muita importância para o implícito mundo humano.

Esses modelos de ritualidades podem ser reconhecidos, também, no horizonte *liminale* das formas de experiências de saída do mundo ou para suportar esse mundo. Nesse contexto, justamente, podemos dar espaço àquela reflexão de Van Der Leew segundo o qual, o senso religioso não deixa espaço para nenhum outro senso mais amplo ou mais profundo. É um senso de totalidade, a última palavra, aquele senso que jamais pode ser apreendido, o senso supremo é um mistério que se revela sempre novo (VAN DER LEEUW, 1975, p. 82).

Referências

- DURKHEIN, É. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GEERTZ, C. *Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1977.
- MALINOWSKI, B. *Le Argonautez du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard, 1962.
- MALINOWSKI, B. *Magic. Scienze and Religion and Other Essays*. New York: Garden City.
- TERRIN, A. N. *O Sagrado off-limits*. A experiência religiosa e suas expressões. Loyola, São Paulo, 1998.
- TERRIN, A. N. *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*. Brescia: Morcelliana, 1999.
- TERRIN, A. N. *Mistiche dell'Occidente*. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale. Brescia: Morcelliana, 2001. [Fenomenologia della religione].
- VAN DER LEEUW, G.. Torino: Boringhieri, 1975.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p112/2023

A receptividade do homem à revelação divina em Karl Rahner: o conceito de *cristão anônimo* e a salvação dos não-cristãos

Luis Gustavo da Silva Joaquim ¹

Resumo: Karl Rahner foi um padre jesuíta que pode, sem dúvidas, ser considerado um dos teólogos mais influentes do século XX, sobretudo pela sua participação no Concílio Vaticano II. Seu pensamento teológico contribuiu muito para a compreensão hodierna da graça e da salvação. Desse modo, o presente artigo busca responder, à luz da teologia transcendental rahneriana, acerca da possibilidade ou não de salvação aos não-cristãos, haja vista que, a sociedade contemporânea é composta por um alto número de ateus, bem como religiões que professam credos totalmente opostos ao credo cristão. Ademais, urge esse tipo de discussão para pensar a Igreja sinodal, proposta pelo Magistério do papa Francisco.

Palavras-chave: Receptividade; Revelação; Cristãos anônimos; Não-cristãos.

Abstract: Karl Rahner was a Jesuit priest who can undoubtedly be considered one of the most influential theologians of the 20th century, especially for his participation in the Second Vatican Council. His theological thought has contributed greatly to today's understanding of grace and salvation. In this way, this article seeks to respond, in the light of Rahnerian transcendental theology, about the possibility or not of salvation for non-Christians, given that contemporary society is composed of a high number of atheists, as well as religions that profess creeds

¹ Graduando em Teologia no Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto (CEARP), filiado à Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (São Paulo). Graduado em Filosofia pelo mesmo instituto. E-mail: luisgustavodasilva2016@gmail.com.

totally opposed to the Christian creed. Moreover, this type of discussion is urgent to think about the synodal Church, proposed by the Magisterium of Pope Francis.

Keywords: Receptivity; Revelation; Anonymous Christians; Non-Christians.

Introdução

Na lógica transcendental kantiana tem-se a perspectiva do entendimento e organização do pensamento. Nela, a intuição é importante também para a formação do entendimento. Desse modo, é um salto da lógica geral, pois, para Kant, o transcendental não está nos objetos, mas sim nas próprias condições de conhecimento do homem em relação ao objeto, isto é, o que permite conhecer a realidade. Em última instância, trata-se do Ser e suas estruturas ao conhecimento. Fala-se, quanto a isso, de uma verdadeira “revolução copernicana” na gnosiologia.

Karl Rahner foi um padre jesuíta e teólogo de bastante influência no século XX. Além de seu profundo estudo filosófico, no que diz respeito à filosofia transcendental kantiana, foi conterrâneo do pensador iluminista. Daí a relação da filosofia kantiana com a teologia transcendental no pensamento de Rahner. Assim, “sua originalidade está no fato de introduzir na teologia o método antropológico-transcendental” (XAVIER, 2021, p. 52).

Mediante o contexto do século XX em que viveu nosso autor, com questionamentos modernos humanos, sociais e políticos, frente à ocorrência concomitante do Concílio Vaticano II, surge uma problemática acerca da possibilidade de salvação aos não-cristãos, isto é, aos ateus, bem como às pessoas que professam outros credos, diferentes, não somente do catolicismo, mas do cristianismo propriamente dito. Isso tudo tendo por base que têm aumentado na sociedade contemporânea o número de outras religiões, credos ou seitas. Além do mais, é perceptível o aumento de jovens ateus e agnósticos².

A resposta sendo positiva ou negativa, há possíveis consequências, pois, não havendo possibilidade de salvação aos não-cristãos, propagamos um Deus impiedoso e intolerante, ao passo que, do contrário, poderia se negar a necessidade de religião, do sacramento e da própria evangelização. Posto isto, o principal objetivo desta pesquisa é explicitar e responder à problemática supracitada, a partir da teologia de Karl Rahner. Para isto, será apresentada, em primeiro momento, a influência do pensamento teológico rahneriano para o século XX; depois, surgirá a discussão acerca da receptividade natural do homem em relação à revelação divina, entendida pela realidade da encarnação, sendo a graça entendida como Existencial Sobrenatural. A partir disso, será possível uma análise, a partir também da Patrística, no cerne da questão transcendental rahneriana: os cristãos anônimos.

2 Trata-se, neste estudo, o termo “não-cristãos” como sinônimo de todos os grupos aqui citados.

Enfim, o método utilizado nesta pesquisa é exclusivamente bibliográfico, tendo por base uma obra de Rahner, bem como alguns comentários de estudiosos da sua teologia.

1. Karl Rahner e a Teologia do século XX: *Extra Ecclesiam nulla salus*

Karl Rahner foi, sem dúvidas, um dos principais teólogos do século XX. Não somente pelo fato de ter sido um dos baluartes peritos do Concílio Vaticano II, mas por seu sistema desenvolvido a partir de uma reviravolta antropológica, isto é, ele reflete Deus a partir do homem situado na história. Nesse sentido, Rahner analisa, pelo método indireto, a natureza homem e sua relação com Deus. Ora, sendo o homem um ser de mistério, o seu aspecto transcendental faz presumir, concomitantemente, a existência de possibilidades e abertura ao infinito.

É importante, no entanto, destacar que transcendental não significa a mesma coisa que transcendente. Ora, quando se fala em transcendental, remete-se à capacidade humana de “abertura transcendental a Deus, o que define o seu crescimento indefinido para o Absoluto” (XAVIER, 2021, p. 50):

Para Rahner, tudo deve começar com a reflexão pela própria existência, pois quando o ser humano começa a pensar a si mesmo, quando faz uma filosofia que reflete uma existência cristã, automaticamente, imerge no campo teológico. [...] O que se observa aqui é que, para ele, o sujeito filosófico é o teológico e, concomitantemente, o sujeito que reflete é o cristão que crê (XAVIER, 2021, p. 51-52).

Posto isto, não é de estranhar que, por influência da teologia de Rahner, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja interpreta de um modo diferente o axioma atribuído a São Cipriano de Cartago: *extra ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação).

Para isso, é mister reconhecer o valor histórico e também dogmático deste axioma. Libanio aponta as origens dele, embora não propriamente tal como conhecemos, na tradição judaico-cristã, sobretudo pela exortação escriturística de São Mateus, ao colocar, nas palavras de Jesus, a condição do batismo e da fé para a salvação. Contudo, foi no século III que Orígenes, no Oriente, e Cipriano, no Ocidente, explicitou a fórmula “*extra ecclesiam nulla salus*”:

Cipriano tinha diante de si a problemática dos movimentos cismáticos dentro da comunidade. Apelava-se para o carisma dos confessores da fé, com o risco de que se chegasse ao arbitrário e à desordem. A intenção de Cipriano era guardar a unidade da Igreja sob a autoridade do bispo e impedir assim a ruptura dentro da comunidade. Esta ruptura da unidade da Igreja é vista por ele como uma quebra no plano salvífico e na função da Igreja. Por isso, quem tenta fazer isto não pode encontrar a salvação. Não se trata, pois, do problema da salvação da humanidade, mas de uma realidade intra-ecclesial, a ponto mesmo de que Cipriano ultrapassa a própria ortodoxia negando o valor do batismo dos hereges, com a célebre polêmica do rebatismo (LIBANIO, s/a, p. 27).

Desse modo, o axioma não nasce a partir de uma problemática universal da salvação, mas sim de uma questão particular daquela comunidade, isto é, tratou-se de uma medida imediata e apologética. E assim, ao longo da tradição filosófico-teológica dos tempos é que o axioma foi sendo entendido e interpretado com sentido universalista da salvação. Sua rigidez, no entanto, acontece dentro da escola agostiniana, com um discípulo de Santo Agostinho, chamado Pulgêncio de Ruspe. A partir de então, “pagãos judeus, hereges e cismáticos: numa palavra qualquer pessoa que termine sua vida fora da Igreja, condena-se” (LIBANIO, s/a, p. 28). E assim, é Bonifácio VIII que por meio de sua bula chamada *Unam Sanctam*, declara de modo muito categórico que, para a salvação, é necessária a submissão ao romano pontífice.

Desde então, o adágio tomou proporções grandiosas em concílios, sínodos e bulas. Mesmo que, com novas roupagens, mas sempre nesta perspectiva rígida e categórica; até chegar, portanto, ao Concílio Vaticano II, concatenado às contribuições teológicas de Karl Rahner. Assim, “o universalismo da salvação pela e na Igreja é entendido antes como uma esperança, uma promessa, convite dirigido a todos, destacando os elementos positivos das outras religiões, enquanto que antes era entendido mais como pretensão e exigência” (LIBANIO, s/a, p. 33).

2. A receptividade do homem à revelação divina: uma perspectiva rahneriana da Graça como Existencial Sobrenatural

O núcleo da teologia de Rahner está no mistério da Graça, que é a auto-comunicação do próprio Deus. E por isso, ela é capaz de santificar e salvar a humanidade. Essa graça é chamada pelo autor de Existencial Sobrenatural, que, portanto, “constitui o componente essencial e fundamental do ser sobrenatural do homem” (MONDIN, 1979, p. 109).

Para ele:

O conhecimento de Deus é, contudo, um conhecimento transcendental, porque a referência originária do homem para com o mistério absoluto, que constitui a experiência fundamental de Deus, é um existencial permanente do homem enquanto sujeito espiritual (RAHNER, 1989, p. 69).

De fato, o autor não nega a existência de um caráter *a posteriori* do conhecimento de Deus. Ora, é extremamente necessária a experiência pessoal e subjetiva com Deus para os crentes. No entanto, ela não é o primeiro passo. Aqui, Rahner assume a diferenciação conceitual de experiência temática e atemática:

Essa experiência atemática e sempre presente — o conhecimento de Deus que sempre temos inclusive quando pensamos e lidamos com outras coisas que não Deus — é o fundamento permanente do qual emerge o conhecimento temático de Deus que exercemos na atividade explicitamente religiosa e na reflexão filosófica. Não é nesta última que descobrimos Deus da maneira como descobrimos determinado objeto de nossa experiência no mundo, mas naquela atividade religiosa explícita dirigida a Deus

na oração e na reflexão metafísica estamos apenas tornando explícito para nós o que já sabemos implicitamente sobre nós nas profundezas de nossa auto-realização pessoal. Assim sendo, sabemos de nossa liberdade subjetiva, de nossa transcendência e da abertura ilimitada de nosso espírito mesmo quando não as tornamos temáticas, mesmo quando não logramos absolutamente fazer tematização — em chave conceitual e objetivante, em proposições — deste saber originário, ou quando nossa tematização ocorre ser muito imperfeita e distorcida, e até mesmo quando nos recusamos inteiramente a nos deixar levar por tematização desta natureza (RAHNER, 1989, p. 71).

Deste excerto compreende-se que a experiência atemática é aquela que todos podem experimentar. Em outras palavras, trata-se não somente daquela fé sistematizada pela religião, mas de uma fé viva e intimamente ligada às ações, palavras e posturas diárias. De modo que, mesmo naqueles que recusam ou não aceitam o Existencial Sobrenatural, ele é parte da transcendência humana, enquanto profunda abertura ao absoluto.

Ademais, essa abertura deve estar presente também na crença de caráter temático, porque “o conceito ‘Deus’ não é apreensão de Deus pela qual a pessoa domina o mistério, mas um deixar-se apreender por mistério que sempre está presente e sempre se subtrai” (RAHNER, 1989, p. 72). Em outras palavras, o mistério não se esgota.

O teólogo jesuíta afirma, desse modo, que há três formas para o conhecimento de Deus, que aqui, entende-se “conhecer” como sinônimo de “recepção”. Primeiro, o conhecimento natural por meio da razão natural, desde o Concílio vaticano I; segundo, “o conhecimento de Deus que provém da própria revelação de Deus” (RAHNER, 1989, p. 73), isto é, aquilo que sempre afirmou a teologia escolástica da revelação cristã pela palavra; e por fim, o conhecimento que deriva do próprio agir salvífico divino que é revelado na história da humanidade:

Neste conhecimento, o agir e a existência de Deus se conhecem conjuntamente, mediante o testemunho efetivo que ele dá de si mesmo. Mesmo que a pessoa não tenha nenhum interesse especial por mística e “visões”, não pode negar a priori que possa haver um conhecimento de Deus que provenha e ocorra na experiência coletiva e pessoal do homem, que não se precisa identificar nem com o conhecimento natural de Deus nem com a auto-revelação universal de Deus mediante a palavra e na história da revelação entendida como tendo ocorrido somente através da palavra em sentido estrito (RAHNER, 1989, p. 73-74).

Feito este percurso epistemológico, já se compreende que, a partir da filosofia transcendental, a teologia transcendental proposta por Karl Rahner, trata das “condições a priori no sujeito crente para o conhecimento de importantes verdades de fé” (XAVIER, 2021, p. 50-51). Em suma,

Está em jogo no conhecimento não somente o conhecido, mas também o cognoscente, o conhecimento depende não só do objeto, mas também da estrutura essencial do sujeito que conhece, e o conhecimento de si mesmo do sujeito cognoscente é sempre também um conhecimento da estrutura metafísica do próprio objeto (OLIVEIRA, 2004, p. 209).

Este é o grande salto antropológico de Rahner: a possibilidade de recepção da mensagem trazida pela Encarnação de Jesus é fato inerente à condição humana, e não mera passividade. É uma abertura pessoal que encontra aquele que se deixa, primeiramente, ser encontrado. De fato, “ninguém busca sem antes já ter encontrado” (PASCAL *apud* LIBANIO, 1990, p. 103). Nesse sentido, garante Rahner que o “conceito de pessoa e sujeito vem a ser de capital importância para a possibilidade da revelação cristã e a autocompreensão do cristianismo” (RAHNER, 1989, p. 39).

A receptividade do homem acerca de Deus se dá mediante a abertura transcendental inerente à existência humana que tem um nome: graça. Deus deseja que todos sejam salvos (1Tm 2, 4), ao passo que, a fé em Cristo é necessária para a salvação. Assim, todos podem crer porque a graça de Deus está em todos os homens, inclusive aqueles que desconhecem a doutrina de uma religião.

Ora, nessa perspectiva, pode-se afirmar que o homem é um ser de abertura ilimitada ao mistério absoluto, que é Deus, autocomunicado em Jesus Cristo. Deus continua sendo o *Deus absconditus*, mas que, ao criar o homem, deseja manter diálogo, por meio da autocomunicação de si mesmo. Portanto, o ser humano é ocupante de um lugar único na obra da criação; ele é *potentia oboedientialis*, isto é, o homem, essencialmente, é possibilidade de ir ao encontro da palavra divina e acolher esta mesma palavra.

3. O problema da revelação aos não-cristãos: cristãos anônimos

Uma vez compreendida a questão da receptividade humana à revelação divina em Jesus Cristo (Jo 1, 1-18), surge a problemática da qual o presente artigo se propõe a responder: se a graça, enquanto Existencial Sobrenatural está presente em todos os homens e mulheres, há possibilidade de salvação também aos não cristãos, inclusive os não crentes?

Sabe-se que Karl Rahner estudou, ainda jovem, Orígenes e Clemente de Alexandria, bem como vários Padres da era Patrística. Desse modo, é possível perceber a profunda relação do conceito de cristãos anônimos com as sementes do verbo, discussão presente no pensamento de São Justino, mártir. Aponta Figueiredo (2009) que, São Justino declara uma visão universalista da Encarnação, de modo que, ela foi preparada e se realizando desde a criação. Assim, seu pensamento teológico se desenvolve no que ele chama de “sementes do Verbo” (do grego, *lógos spermatikós*). Trata-se da própria verdade já presente na pessoa humana manifestando-se na reta ordenação de sua vida (FIGUEIREDO, 2009, p. 68).

Assim, tendo em vista que a criação divina foi realizada por meio do Filho, isto é, o Verbo (*Logos*), o homem é o lugar de encontro entre o mundo e o *Logos*. Na antropologia justiniana, tem-se presente a concepção de sementes do Verbo, da qual deriva a compreensão rahneriana de cristão anônimo:

Segundo a doutrina exposta por S. Justino, a criação do mundo por Deus não é resultado de uma ação divina necessária, mas é a manifestação de sua pura bondade. A criação exprime esta bondade de Deus, entendida no sentido de que Deus não apenas a quis para o homem, mas que o homem é igualmente o “lugar” privilegiado, situado entre o mundo e o Logos, o mediador universal (FIGUEIREDO, 2009, p. 76).

Por esta teologia primitiva de São Justino, pode-se perceber que o homem, necessariamente, por sua capacidade transcendental, é um ser de profunda abertura à revelação divina. Ainda em nível de comparação da concepção de cristão anônimo com a semente do Verbo, Rahner compreende que:

O cristão anônimo, em nosso sentido do termo, é o pagão após o início da missão cristã, que vive no estado da graça de Cristo através da fé, da esperança e do amor, ainda que não tenha tido nenhum conhecimento explícito do fato de que sua vida é orientada na graça dada para a salvação para Jesus Cristo... Deve haver uma teoria cristã para responder pelo fato de que todo indivíduo que não age em nenhum sentido absoluto ou último contra a sua própria consciência pode dizer e diz em fé, esperança e amor Abba dentro de seu próprio espírito e é, sobre estas bases, em toda verdade, na visão de Deus, um irmão aos cristãos (RAHNER, 1989, p.).

A receptividade humana à revelação divina, como percebe-se no excerto acima, é parte de uma possibilidade interna do homem, mas que acontece pelos méritos do próprio Cristo encarnado. Em suma, o cristão anônimo é fruto da graça divina.

Nesse sentido, a vinda de Cristo ao mundo não deveria, em nenhuma hipótese, ser interpretada como algo reservado para uma classe exclusiva dos que o seguem, mas como um ato misericordioso que tem por objetivo a deificação do gênero humano. Cristo, ao assumir a carne humana, eleva para Deus todo o gênero humano e conseqüentemente a graça por ele concedida se destina para todos os seres humanos (COSSA; CAUDURO, 2023, p. 17).

Com esta compreensão rahneriana, pode-se afirmar que a graça de Deus está operando em todas as pessoas não-cristãs, inclusive os ateus, isto é, os não-crentes. Isso porque eles podem possuir fé, a esperança e o amor, embora continuem sem uma religião sistemática, o que Rahner chama de situação atemática. Desse modo, estes, são cristãos anônimos, pois vivem segundo a vontade de Deus, sejam eles batizados ou não, conheçam a Cristo ou não. Portanto, na teologia rahneriana, a única maneira de a pessoa não ser salva é rejeitando livre e conscientemente a graça da salvação oferecida por iniciativa de Deus. Os efeitos da graça salvífica da revelação de Cristo é, enfim, universal.

Embora o teólogo tenha sido muito criticado, dentro e fora da Igreja, ao expressar essa reflexão acerca do cristão anônimo, o fato é que, Rahner contribuiu para o diálogo inter-religioso e o ecumenismo que pretendia o Concílio Vaticano II. Um resultado explícito dessa discussão foi, sem dúvidas, a constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, que garante, dogmaticamente, a reinterpretação do adágio latino *Extra Ecclesiam nulla salus*:

Mas o designo de salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador, e entre estes, em primeiro lugar, os muçulmanos, que, professando manter a fé em Abraão, adoram conosco um Deus único e misericordioso, que há de julgar os homens no último dia. [...] Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração, e se esforçam, sob a ação da graça, por cumprir na vida a sua vontade, conhecida através dos ditames da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna (LG, 16).

Fica claro que, a salvação é para todos. Isto inclui aqueles que desconhecem sem culpa o evangelho de Jesus. Não raro, também a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, ao fazer menção da obra salvífica de Cristo pela sua Páscoa, diz:

E isto vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e que a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos acreditar que o Espírito Santo dá a todos a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido (GS, 22).

Outrossim, o jesuíta propõe uma teologia que não aceita a receptividade à revelação divina como uma realidade natural à condição humana, antes, trata-se de uma verdadeira graça dada à humanidade pela própria autocomunicação divina, isto é, pela encarnação, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo:

Na vivência concreta existencial não existe, portanto, nenhum conhecimento de Deus que seja meramente natural, uma vez que também o conhecimento teológico é atividade humana exercida na liberdade. Em reflexão teológica posterior posso certamente especificar elementos que atribuo ou posso atribuir seja à natureza, seja à vivência do homem como tal. Mas o conhecimento concreto de Deus situa-se já sempre como questão que é afirmada ou negada no interior da dimensão do destino sobrenatural do homem. Mesmo a recusa de um conhecimento natural de Deus, um ateísmo tematizado ou não tematizado, sempre constitui, sob o prisma teológico, ao mesmo tempo e inevitavelmente um não, pelo menos não tematizado, de autofechamento do homem para aquele referir-se da existência humana à imediatez para com Deus. A esse referir-se à imediatez para com Deus damos o nome de graça, que constitui inevitável existencial do ser inteiro do homem mesmo quando se fecha a ele, rejeitando-o livremente (RAHNER, 1989, p. 75).

Vê-se, portanto, que a receptividade humana à revelação divina é um ato livre da parte de Deus em querer dar ao homem a sua graça, e não meramente condição natural, por isso pode acontecer até mesmo entre os ateus ou não-cristãos. De fato, Deus age de um modo desconhecido pela nossa condição humana.

E, assim, “a Igreja reza e trabalha ao mesmo tempo para que o mundo inteiro se transforme em povo de Deus” (LG, 17).

Considerações finais

O conceito de cristão anônimo surge a partir da teologia de Karl Rahner com a finalidade de reinterpretar a antropologia, bem como a teologia da graça. Desse modo, ele encontra espaço para a salvação daqueles que, de modo ignorante, mas sem culpa por sua ignorância, desconhece a realidade da Igreja Católica e de Jesus Cristo feito homem. Em outras palavras, o conceito de cristão anônimo permite a possibilidade de salvação àquelas pessoas que, devido a diversos aspectos culturais, sociais ou políticos, não tiveram contato com o anúncio de Jesus de Cristo.

Com isso, Rahner propôs profunda abertura da Igreja Católica ao mundo moderno, garantindo uma compreensão mais ampla de graça e salvação, afirmando que também não-católicos e até mesmo não-cristãos podem alcançar a salvação, porque Cristo revelou-se a todos por meio da sua encarnação. Verdadeiramente, *homo capax dei*, inclusive os não cristãos.

Todavia, há de se ressaltar que, a existência de cristãos anônimos não desmerece e tampouco desmotiva a vocação missionária da Igreja. Isto é, o anúncio deve ser feito para que todos conheçam o “único Deus verdadeiro e aquele que ele enviou, Jesus Cristo” (Jo 17, 3). Até porque, crer é um ato eclesial, pois, procede da fé da Igreja, que por sua vez, “gera, sustenta e alimenta a fé dos cristãos” (CCE, 181).

Referências

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Brasília: Edições CNBB, 2013.

COSSA, M. M. C.; CAUDURO, M. J. C. *Cristão anônimo*: uma análise da ação salvífica de Deus no mundo repleto de religiões e culturas diferentes à luz da Teologia de Karl Rahner. *Frontistés - Revista Eletrônica de Filosofia e Teologia*, [S. l.], v. 16, n. 29, 2022. Disponível em: <http://revistas.fapas.edu.br/index.php/frontistes/article/view/91>. Acesso em: 2 mar. 2023.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. São Paulo: Paulus, 1997.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. *Introdução à Patrística*: vida, obras e doutrina cristã nos primeiros anos da Igreja. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIBANIO, João Batista. *Deus e os homens*: os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990. 3.ed. (Coleção religião e saber).

LIBÂNIO, J. B., *Extra Ecclesiam Nulla Salus*. Perspectiva Teológica, v. 5, n. 8 (1973), pp. 21-49. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/download/2445/2690>.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. (Tradução de José Fernandes). São Paulo: Paulinas, 1979.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *É necessário filosofar na teologia*: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; PAUL, Claudio. (org.). *Karl Rahner em perspectiva*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 201- 218.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. (Tradução de Alberto Costa). São Paulo: Paulus, 1989. (Coleção teologia sistemática).

XAVIER, Donizete. *Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2021. (Coleção Iniciação à Teologia).

DOI: 10.20911/21799024v14n1p122/2023

O Concílio Vaticano II e a Igreja dos Pobres

José F. Castillo Tapia ¹

Resumo: Nesses dez anos de pontificado do Papa Francisco, a categoria teológica dos pobres e da pobreza foi recuperada, fugindo do assistencialismo e cunhando o termo “Igreja Samaritana” de Paulo VI. Neste artigo, vou me concentrar na gênese do Concílio Vaticano II e na chamada “Igreja dos pobres”. Passaremos por diferentes estágios do Concílio com alguns de seus protagonistas a fim de conhecer e apreciar o trabalho de muitos dos Padres Conciliares no estabelecimento de uma Igreja pobre com raízes cristológicas.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II; Igreja; Povo de Deus; Os pobres; Cristo.

Abstract: In these ten years of Pope Francis’ pontificate, the theological category of the poor and poverty has been recovered, fleeing from assistentialism and coining Paul VI’s term “Samaritan Church”. In this article I will focus on the genesis of the Second Vatican Council and the so-called “Church of the poor”. We will go through different stages of the Council with some of its protagonists in order to get to know and appreciate the work of many of the Council Fathers in establishing a poor Church with Christological roots.

Keywords: Vatican Council II; Church; People of God; The Poor; Christ.

¹ José Federico Castillo Tapia, jesuíta. Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade de Comillas, Madrid (Espanha), Mestre em Pedagogia pela Pontifícia Universidade de Salamanca e Mestre em Espiritualidade Inaciana pela Pontifícia Universidade de Comillas. Atualmente é mestrando em Teologia Sistemática na FAJE. Bolsista da FAPEMIG. Email: josecastillo@jesuitas.es

Introdução

Neste ano de 2023, no décimo aniversário do pontificado do Papa Francisco, acho que é apropriado dar uma olhada no que estava no coração da Igreja dos Pobres no Concílio Vaticano II. Embora o Papa Francisco tenha dado muita visibilidade a esse modelo de Igreja nesses dez anos, não podemos nos esquecer de que houve muito trabalho, muita alegria e muito sofrimento durante o Concílio para que essa perspectiva pudesse ser contemplada. Por essa razão, acho justo traçar a gênese daqueles homens da Igreja que trabalharam para que, hoje, Francisco nos traga um fundamento renovado da Igreja dos Pobres como uma Igreja Samaritana, tendo como base a categoria “Povo de Deus”, da *Lumen gentium*. O Concílio Vaticano II foi um sinal dos tempos em que a identidade da Igreja se encontrava em crise. Um Concílio “da Igreja para a Igreja”, como diria Rahner. Há muitos tratados sobre os documentos e a história do Concílio, mas não é fácil encontrar a relação entre o Concílio e a Igreja dos pobres. Isso pode ser devido a que “os pobres não estiveram no coração dos principais textos conciliares” (DE MORI, 2017, p.838).

Em 25 de janeiro de 1959, o Papa João XXIII anunciou a convocação e a celebração de um novo concílio. Ele fez este anúncio diante de um pequeno grupo de cardeais na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, em Roma.

O Papa anunciou que a convocação de um concílio universal e de um sínodo para a Igreja de Roma deveria levar a uma atualização, a um “*aggiornamento*”. Assim, neste tempo de renovação da Igreja, era essencial “especificar e distinguir entre o que é um patrimônio sagrado da verdade, recebido dos seus maiores; e, ao mesmo tempo, deve também olhar para o presente, para as novas condições e formas de vida introduzidas no mundo hodierno, que abriram novos caminhos ao apostolado católico” (cf. JOÃO XXIII, 1962)².

Assim, antes do início do Concílio, em 11 de setembro de 1962, João XXIII, a partir da afirmação de que Cristo é nossa luz, deu algumas indicações ao mundo, entre as quais ele disse: “Já existe outro ponto luminoso. Diante dos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta como é e quer ser: a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres”³. Joan Planellas, tendo como referência o livro de Giuseppe Alberigo, sustenta que esta expressão “Igreja dos Pobres” foi tomada por João XXIII do Cardeal Léon-J. Suenens, que a teria apresentado como “a Igreja dos Pobres”. Suenens, além de ter proposto ao Papa um plano geral do Concílio com os temas mais importantes também pensou que diante dos países subdesenvolvidos, é necessário que a Igreja se apresente como a Igreja de todos e especialmente dos pobres (cf. PLANELLAS, 2014, p. 12).

Já João XXIII se referia às nações empobrecidas sob o título de “países subdesenvolvidos” como um lugar especial onde a Igreja encontra o povo de

2 JOÃO XXIII. *Discurso de sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1962.

3 JOÃO XXIII. Mensagem transmitida um mês antes do início do Concílio [11-9-1962]: EV 1, 25* I. Cf. *Altro punto luminoso. Infaccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri*.

Deus. O Papa leu os sinais dos tempos e viu a situação de empobrecimento de muitos países como uma exortação e um desafio para a Igreja e para a proclamação do Evangelho.

Em 20 de outubro do mesmo ano, os Padres do Concílio dirigiram-se ao mundo com um texto redigido por Marie-Dominique Chenu, juntamente com Yves M. Congar. Este texto foi corrigido e modificado por outros quatro Padres: o Cardeal Achille Liénart, Monsenhor Émile Guerry, Alfred Ancel e Monsenhor Gabriel M. Garrone (Cf. *ibid.*, 13; cf. *Acta syn.*, II, p. 64). Um trecho deste texto diz:

Direcionamos constantemente nossa atenção para as angústias que afligem as pessoas de hoje. Portanto, nossa solicitude deve ser dirigida aos mais humildes, aos mais pobres e fracos; seguindo Cristo, devemos ter compaixão pelas multidões que sofrem fome, miséria e ignorância, colocando constantemente diante de nossos olhos aqueles que, por falta de ajuda adequada, ainda não atingiram uma condição de vida digna do homem (*Acta syn.*, 1962, I/I, p. 23).

Chenu afirmaria mais tarde que o texto original foi “afogado em água benta”. Congar também reconhece que não encontra no texto proposto pelo Bispo Felici tudo o que ele havia trabalhado com o Padre Chenu (PLANELLAS, 2014, p. 65).

1. Fase pré-preparatória do Concílio

Em 5 de junho de 1960, João XXIII apresentou as quatro etapas em que se realizaria o Concílio ecumênico: “a) uma introdução ou inauguração, ou fase preparatória; b) uma preparação propriamente dita; c) a celebração da assembleia geral; d) a promulgação dos atos conciliares” (MADRIGAL, 2016, p. 29).

O trabalho da primeira fase foi delegado a Domenico Tardini, Secretário de Estado do Vaticano posto à frente da comissão ante-preparatória – composta por membros da Cúria e dos dicastérios romanos – criada em 17 de maio de 1959 (*Ibid.*, p. 30). Um dos participantes do Concílio, Dom Helder Câmara, o porta-estandarte da chamada Igreja dos pobres, afirma numa das cartas que escreve a seus amigos: “Quanto a mim, desde que a Providência me trouxe aqui, já tenho um programa bem elaborado” (CÂMARA, 2008, p. 27). Dom Helder, como era conhecido em sua diocese, foi o primeiro secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, onde atuou com o “desejo de dotar a Igreja de estruturas de coordenação e serviço mais universal [isto se concretizaria com sua] colaboração na criação, em 1955, do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)” (MADRIGAL, 2016, p. 358).

Em resposta à consulta de Tardini perante o Concílio, Câmara respondeu a favor de “uma Igreja que olha resolutamente para o futuro, preocupada com os pobres e comprometida com a luta contra as estruturas que estão gerando fome e pobreza no mundo” (*Ibid.*). Em 1964, durante a celebração do Concílio, Dom

Helder foi nomeado Bispo de Olinda e Recife (Brasil), tornando-se uma figura internacional em favor dos pobres e dos direitos humanos.

2. Fase preparatória do Concílio

João XXIII, em 5 de junho de 1960, criou as comissões preparatórias com o *motu proprio Suprenu Dei nutu*, que estipulou dez comissões juntamente com um conselho para acompanhar o trabalho das comissões, assim como um secretariado para lidar com possíveis problemas da mídia (ALBERIGO, 2005, p. 36). As comissões são as seguintes:

Comissão Teológica; 2) Comissão de Bispos e Governos Diocesanos; 3) Comissão de Disciplina do Clero e do Povo Cristão; 4) Comissão de Religiosos; 5) Comissão de Disciplina dos Sacramentos; 6) Comissão de Liturgia; 7) Comissão de Disciplina da Igreja; 8) Comissão para as Igrejas Orientais; 9) Comissão para as Nações; 10) Comissão para o Apostolado Secular (MADRIGAL, 2016, p. 31).

Todas essas comissões e secretarias passaram por várias mudanças para que não ficassem sob o controle absoluto da Cúria, mas sim de bispos e teólogos diferentes, mesmo aqueles que teriam sido sancionados no tempo de Pio XI. O trabalho dessas comissões foi árduo e laborioso, pois não havia um plano orgânico que as orientasse. Por essa razão, o ensino doutrinário dos últimos pontífices foi favorecido na elaboração dos esboços, já que a opinião predominante era de que o Concílio deveria sancioná-los apenas. Esta fase terminou em 2 de fevereiro de 1962 com o *motu proprio Concilium* de João XXIII, que marcou o início dos trabalhos conciliares para 11 de setembro do mesmo ano (cf. ALBERIGO, 2005, p. 36-37).

2.1. Comissão Teológica

A Comissão Teológica foi presidida pelo Cardeal Ottaviani, assistido pelo Jesuíta Tromp como secretário. Esta comissão deveria se concentrar em “discutir e investigar questões relativas à Sagrada Escritura, tradição sagrada, fé e moral” (MADRIGAL, 2016, p. 34). Ottaviani mostrou a “tese da superioridade de sua Comissão Teológica, competente para julgar teologicamente os documentos das outras comissões” (*Ibid.*, p. 48). Ottaviani “excluiu a possibilidade de criar uma comissão mista” (*Ibid.*) como meio de colaboração entre as comissões. Desta forma, ele pretendia estabelecer a Comissão Teológica como a “Congregação Suprema” (*Ibid.*) na preparação e elaboração do Concílio, no que foi coloquialmente chamado de bloco conservador do Vaticano II.

A primeira sessão plenária desta comissão teve lugar em 27 de outubro de 1960, onde foi defendido um plano, apoiado por Tromp, sobre a Igreja e sobre o depósito da fé, embora no final tenha sido imposto um plano de quatro linhas fundamentais (cf. *Ibid.*, p. 40) e para este fim foram criadas subcomissões para

elaborar textos sobre “o depósito da fé, a Igreja, as fontes da revelação e a ordem moral” (*Ibid.*).

2.2. Comissão Central Preparatória

A Comissão Preparatória Central tornou-se o cenário do desacordo teológico-doutrinal entre a Comissão Teológica e a Secretaria da Unidade, onde Ottaviani e Bea encarnaram e conduziram o pensamento que deu origem ao que foi coloquialmente chamado de bloco conservador e de bloco aberto.

A Comissão Central se reuniu pela primeira vez de 12 a 22 de junho de 1961. Nestas primeiras sessões, foram levantadas algumas questões importantes, tais como “quem deve ser convidado, além dos membros de direito, quais devem ser os critérios de seleção dos teólogos e canonistas, como devem ser organizadas as diversas comissões?” (MADRIGAL, 2002, p. 38). Neste sentido, houve participantes que defenderam uma linha aberta, onde o maior número possível de representantes da Igreja, como bispos auxiliares ou vigários episcopais, assim como os melhores teólogos, poderiam ser convidados.

A reunião seguinte da Comissão Central foi realizada de 7 a 15 de novembro de 1961, tendo tratado questões como “o convite de observadores não-católicos ao Concílio, uma nova profissão de fé, um esboço das fontes de revelação, a distribuição do clero e a provisão de paróquias” (*Ibid.*, p. 39). O Arcebispo Hurlley é altamente crítico e cético, perguntando se “estes tópicos podem fazer com que o Concílio dê vigor e vida nova à Igreja universal” (*Ibid.*, p. 40). Estas e outras questões tecem uma teia entre os padres reunidos que termina num grupo crítico dos contornos elaborados pela Comissão Teológica. Entre eles estavam J. Suenens (Bruxelas) e G. B. Montini (Milão), o futuro Paulo VI. Um *senso* comum estava se desenvolvendo entre muitos dos participantes, que mal se conheciam. Neste contexto, é importante notar o discurso do Cardeal Bea em 10 de novembro, no qual ele fez algumas observações críticas, que foram interrompidas em várias ocasiões pelo Cardeal Ottaviani.

Entre a terceira e a quarta sessões, o *motu proprio Consilium diu* seria tornado público, o que marcaria a data de 11 de outubro de 1962 como o início do Concílio Vaticano II.

O encerramento da Comissão Preparatória Central foi liderado pelo Papa João XXIII, que fez eco das discussões ocorridas durante as sessões, dando-lhes um valor positivo, pois ele apontou as diferentes posições existentes na Igreja, bem como a experiência e a diversidade geográfica dos participantes. De tudo isso, o Papa tira uma lição para o futuro que abre a esperança de um fácil entendimento entre prelados e bispos no Concílio (cf. *Ibid.*, p. 81).

A sétima e última sessão, realizada entre 12 e 20 de junho de 1962. É claro que, neste tempo de preparação para o Concílio, Ottaviani quis controlar as sessões, assim como a teologia dos tópicos a serem discutidos. Suenens perguntou ao Papa “por que o senhor manteve os prefeitos das congregações romanas à frente das comissões conciliares?” (*Ibid.*, p. 85), ao que João XXIII respondeu:

“O senhor tem razão, mas me faltou coragem” (*Ibid.*). Toda esta história nos mostra o que estava em jogo no Vaticano II, não somente nos documentos, mas em “uma visão mais *kerigmática* do Concílio ou uma visão predominantemente filosófica e teológica” (*Ibid.*, p. 88) que também nos dá pistas sobre a relação com um mundo subdesenvolvido ou empobrecido.

3. Assembleia Geral: Primeira etapa conciliar

O início do Concílio Vaticano II aconteceu em 11 de outubro de 1962 na Basílica de São Pedro, no Vaticano. A fotografia deste evento mostra uma igreja repleta de pais do Concílio, teólogos, observadores etc. João XXIII iniciou esta primeira sessão com as palavras “*Gaudet mater Ecclesia*” (A Igreja Mãe exulta), em um texto que ele mesmo havia escrito. Um texto que nos convida a celebrar a união de Cristo e da Igreja, ou seja, as possibilidades que se abrem para que a Igreja possa dialogar com a sociedade com uma atitude de aceitação e não de condenação. Para esta tarefa será necessário discernir os sinais dos tempos e desconsiderar o que ele chamará de “profetas da desgraça”, já que toda a humanidade caminha para uma nova era onde, na qual se poderá avançar na unidade cristã (ALBERIGO, 2005, pp. 50-51).

No espírito da *Gaudet Mater Ecclesia*, os bispos rejeitarão, na sessão de 13 de outubro, a lista dos dezesseis membros das comissões que a Cúria havia preparado, como aponta Câmara em suas cartas (MADRIGAL, 2016, p. 359). Dom Helder ressalta que “esta tarefa foi confiada às Conferências Episcopais” (CÂMARA, 2008, p. 27). Assim, os bispos têm a possibilidade de eleger seus membros. Segundo o bispo brasileiro, o Concílio é vivido como uma oportunidade de reunir e promover o diálogo entre “o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido” (*Ibid.*, p. 28). Isto mostra um objetivo do chamado grupo Igreja dos pobres, que não é outra coisa senão “incluir o problema do subdesenvolvimento na agenda conciliar” (MADRIGAL, 2016, p. 359).

Outra das principais preocupações de Câmara na votação das comissões é o papel das Conferências Episcopais, algo sobre o qual ele já havia pensado, tendo a experiência junto com outros bispos no Brasil, com a CNBB, e na América Latina, com o CELAM. Neste sentido, ele vê o Concílio como uma grande oportunidade para fortalecer estas conferências (cf. CÂMARA, 2008, p. 29-30).

Alguns dos bispos promoveram iniciativas para ajudar a manter este contato entre os diferentes estratos eclesiais e sociais do mundo, de modo que, entre 13 e 16 de outubro, as Conferências Episcopais trabalharam eficazmente para responder à primeira eleição de representantes solicitada pelo Concílio. O bispo mexicano Miranda, juntamente com o cardeal chileno Silva Hernandez, juntou-se às iniciativas de Roger Etchegaray, da secretaria de pastoral do episcopado francês, e Jan Brouwers, secretário do episcopado holandês, sendo os promotores desta reunião. Assim nasceu o grupo de secretários das conferências episcopais. Em 4 de novembro, o grupo foi ampliado para incluir Helder Câmara e o chileno Manuel Larraín, ex-vice-presidente do CELAM (cf. CÂMARA, 2009, p. 804-805). Este grupo se reuniria todas as semanas e teria uma grande influên-

cia no desenvolvimento do Concílio, pois era um número bastante representativo das Conferências Episcopais (cf. *Ibid.*).

Quanto à preocupação do bispo brasileiro com o subdesenvolvimento, ele confessa: “Eu vim aqui com planos muito caros, sonhos que não parecem ser meus. Eu não forcei a Providência. Aceitei o que Deus me propôs todos os dias” (CÂMARA, 2008, p. 54), do qual deduziu, depois de falar com Suenens, que não seria capaz de levantar o tema do subdesenvolvimento até a segunda ou terceira etapa do Concílio (cf. *Ibid.*). Mas, como ele mesmo assinala, outras vias foram abertas através de jantares e reuniões não institucionais com bispos franceses e africanos. A partir dessas reuniões, foi apresentada a ideia de se fazer assinaturas para abordar a questão do subdesenvolvimento no salão conciliar, para que o Concílio pudesse explicitar a lacuna existente entre a Igreja e os pobres em todo o mundo. Como resultado destas reuniões, Helder Câmara escreveu:

Em Nazaré, onde Jesus viveu como carpinteiro, uma equipe de trabalhadores cristãos, assistida por um padre, foi até seu arcebispo, seu bispo, e apresentou aos pais do Concílio a esperança do mundo do trabalho, do mundo dos pequenos, do mundo dos pobres. Eles pedem para ser considerados, sob a orientação do Espírito Santo, a relação do amor que une a Igreja e os pobres, identificados com Jesus, para que aqueles que olham para a Igreja hoje possam reconhecer em seu Jesus de Nazaré, o Carpinteiro (*Ibid.*, p.365).

Helder Câmara promoveu muito a discussão a esse respeito, mas notamos que todos os esforços foram feitos em reuniões e encontros fora da sala do Concílio. Mas, se formos às sessões nas quais ele acontecia, o que podemos extrair desta Igreja dos pobres? Uma vez eleitos os membros, muitos dos que haviam participado das comissões preparatórias foram deixados de fora. Por sua vez, o Papa elegeu membros das comissões, pois havia um número reservado para ele. Como já vimos⁴, no dia 20 de outubro o Concílio aprovou uma mensagem dos Padres conciliares dirigida a todos os homens. Uma mensagem de interesse, “especialmente em dois aspectos: paz e justiça social” (ALBERIGO, 2005, p. 54). Foi assim que o Vaticano II começou a abordar as questões. A primeira que João XXIII propôs foi a liturgia.

3.1. Reforma Litúrgica e *Sacrosanctum concilium* (22-10 a 15-11 de 1962)

Embora o tema da Igreja dos Pobres tenha emergido na etapa preparatória como eixo fundamental, a primeira sessão tratou primeiro da reforma litúrgica da Igreja. A Comissão Preparatória, como a Comissão Central, já havia trabalhado e revisado esse documento, que foi recebido com entusiasmo por muitos dos participantes. A discussão e a reflexão sobre o texto apresentado acabariam resultando na Constituição *Sacrosanctum concilium*.

4 *Acta syn.*, I/I, 231 (20-10-1962). In, *Supra*, 2.

Outro tema de discussão foi o ano litúrgico, que se realizou entre 10 e 13 de novembro. Este debate foi mais centrado no pedido, por alguns dos Padres, de simplicidade e sobriedade na celebração. Como lembrou Manuel Larraín, bispo chileno, “a liturgia é a celebração do mistério pascal de Cristo e a única maneira de fazer justiça é respeitando a pobreza, tão proeminente no Evangelho” (*Ibid.*, pp. 16-17). Paul Gouyon, coadjutor de Rennes, também estava de acordo com essa reflexão, sublinhando a necessidade de dar testemunho da pobreza que a Igreja prega. Gouyon chegou ao ponto de se perguntar se “em nossos ritos litúrgicos, os não-crentes ou aqueles que perderam a prática religiosa poderiam descobrir a verdadeira face de Cristo” (*Ibid.*, p. 17). Assim, um grupo de bispos argumentou que a beleza da liturgia é perfeitamente harmonizável com a simplicidade e a austeridade.

O documento, aprovado como uma constituição sob o nome de *Sacrosanctum concilium* em 4 de dezembro de 1963, veio após uma sensível convergência na sala de aula e abrigou “a convicção de que o tempo dos medos e da Igreja como cidade entrincheirada havia passado” (*Ibid.*, pg. 55). Esta Constituição foi um grande passo para o encontro do povo com a celebração, graças ao uso de línguas vernáculas na liturgia, além de dar valor ao caráter comunitário. A celebração é bem-organizada com a liturgia da Palavra e a liturgia eucarística. No entanto, foram apresentadas várias emendas (cf. *Ibid.*, p. 55-56).

Embora o conceito de pobreza não seja amplamente retomado, o tema é mencionado no número 5 da Constituição com referência explícita a Isaías e Lucas, quando declara “Deus [...] quando a plenitude dos tempos tinha chegado, enviou seu Filho, o Verbo feito carne, ungido pelo Espírito Santo, para evangelizar os pobres e curar os contritos de coração (cf. Is 61,1; Lc 4,18), como “médico corporal e espiritual”, mediador entre Deus e os homens” (SC 5).

Em referência ao debate sobre simplicidade e austeridade, o documento lembra que “os ritos devem ser resplandecentes de nobre simplicidade; devem ser breves, claros, evitando repetições inúteis, adaptados à capacidade dos fiéis e, em geral, não devem precisar de muitas explicações” (SC I, 34). Por sua vez o n. 124 diz: “Os Ordinários, ao promover e fomentar uma arte autenticamente sagrada, devem buscar uma beleza nobre em vez de mera sumptuosidade. Isto deve se aplicar também às vestes sagradas e à ornamentação”.

3.2. “As Fontes da Revelação” (de 14 a 20 de novembro de 1962)

Em 14 de novembro, o Cardeal Ottaviani apresentou o esboço que a Comissão Preparatória Teológica havia elaborado. A maioria conciliar, em 20 de novembro, rejeitou o esboço “como negativo, pessimista, estranho ao espírito do Concílio” (MADRIGAL, 2016, p. 368), mas esta maioria não foi suficiente para retirar o esboço. Mas João XXIII, observando a realidade do que havia acontecido, decidiu que este esboço deveria ser retrabalhado por uma comissão mista, composta por membros da Comissão Teológica e a Secretaria (cf. *Ibid.*, pp. 368-369). Diante da nova situação, Helder Câmara, juntamente com Monsenhor Ancel, de Lyon e Monsenhor Himmer, de Tournai, foi encorajado a elaborar e

apresentar oficialmente, em 21 de novembro, um “pedido para a criação de uma Secretaria especial para a pobreza e o terceiro mundo” (*Ibid.*, p. 369).

3.3. Última fase da primeira sessão (23 de novembro a 17 de dezembro)

A última fase deste primeiro período começou em 23 de novembro e deveria terminar em 8 de dezembro. No mesmo dia, foi introduzido o esboço da Constituição sobre a Igreja. Nesta última fase, também foi apresentado o documento sobre a mídia, que foi rapidamente enviado com uma “proposta conciliar (de 27 de novembro) aprovando em substância o esquema na condição de que o texto fosse reduzido” (ALBERIGO, 2005, p. 58). Assim, de 1 a 11 de dezembro, foi realizada uma discussão sobre a Igreja, que consistiu em 80 páginas divididas em onze capítulos. Este texto foi reconhecido como “um dos melhores entre os aprovados pela Comissão Preparatória Teológica” (*Ibid.*, p. 59). No entanto, foi criticado pelo estilo de escrita, bem como pela linha teológica que inspirou o documento, que transmitia a ideia de uma Igreja jurídica, sem levar muito em conta a dimensão do mistério e “a falta de sensibilidade ecumênica” (*Ibid.*, p. 60). Helder Câmara escreveu em 3 de dezembro:

Amanhã, se Deus quiser, na sessão plenária da Basílica de São Pedro, o Cardeal Suenens proporá que todos os temas do Concílio sejam reagrupados organicamente em torno do tema central da Igreja, considerado *ad intra* (*euntes*: Igreja missionária; *docete*: Igreja ensinante; *baptisantes*: Igreja santificadora; *in nomine Patris*: Igreja orante) e *ad extra*” (CÂMARA, 2008, p. 176-177).

Já o discurso do Cardeal Lercaro defendeu a colocação dos pobres no centro, como pediu Câmara. Aqui está um trecho de seu discurso de 6 de dezembro:

Ao ler o resumo dos contornos que nos foi dado ontem, fiquei um pouco surpreso e afetado pela seguinte lacuna: nenhum dos contornos que nos foram ou serão propostos parece levar em conta, para um projeto explícita e formalmente de acordo com a conjuntura histórica, este aspecto essencial e primário do mistério de Cristo [...]. Não cumprimos nossa tarefa adequadamente, não levaremos em conta, com uma mente aberta, o plano de Deus e as expectativas da humanidade, se não fizermos do Mistério de Cristo nos pobres e na evangelização dos pobres o centro e a alma do trabalho doutrinário e legislativo deste Concílio. É, de fato, um dever óbvio, concreto, atual e urgente de nosso tempo. Esta é certamente uma época em que, em comparação com outras épocas, os pobres parecem menos evangelizados [...]; é uma época em que o espírito dos homens procura e escrutina, entre as questões angustiantes, quase dramáticas, o mistério da pobreza e a condição dos pobres [...]. Recordando, como outros já fizeram, o problema da evangelização dos pobres, nada poderia estar mais longe da minha mente do que acrescentar um novo ponto ao resumo, já bastante cheio de pontos tratados pelo Concílio. Mas ousou dizer: não estaríamos satisfazendo as verdadeiras e profundas exigências de nosso tempo, inclusive nosso desejo de promover a unidade de todos os cristãos, mas estaríamos nos decepcionando se tratássemos a

questão da evangelização dos pobres apenas como um dos muitos temas do Concílio. Não pode ser considerado como um dos temas do Concílio, entre muitos outros, mas como a questão central [...]. O tema deste Concílio é a Igreja em seu aspecto principal da Igreja dos pobres” (PLA-NELLAS, 2014, p. 29).

4. Assembleia Geral: Segunda Fase Conciliar (29 de setembro a 4 de dezembro de 1963)

Os dez meses transcorridos entre a primeira e a segunda sessões foram marcados por três eventos fundamentais: 1) a publicação da *Pacis in terris*, de João XXIII, em 11 de abril de 1963; 2) a morte de João XXIII, em 3 de junho de 1963; e 3) a eleição do Cardeal Montini como o novo Papa Paulo VI, em 21 de junho do mesmo ano 63.

Durante esse tempo, o tema da pobreza continuou presente entre os Padres em várias reuniões, congressos, cartas pastorais etc. As duas cartas dirigidas ao Papa Paulo VI por membros ativos do grupo “A Igreja dos Pobres” foram particularmente relevantes para este tema. No início da sessão de 29 de setembro, Suenens, Agagian, Döpfner e Lercaro foram nomeados como moderadores, estabelecendo a linha conciliar.

4.1. Esboço sobre a Igreja

Na sala conciliar começaram as intervenções sobre o tema da pobreza, principalmente seguindo a intuição do Cardeal Suenens, onde o terceiro capítulo “Sobre o Povo de Deus em geral e os leigos em particular” foi dividido em duas partes “Povo de Deus” e “hierarquia”. O primeiro capítulo do esquema sobre o mistério da Igreja, que afirma que “como sacramento de Cristo, a Igreja é um sinal elevado acima das nações, a quem ela oferece na pobreza evangélica o testemunho de Jesus, benevolente e humilde” (*Ibid.*, p. 35), foi também objeto de debate. Esta afirmação foi considerada ambígua por alguns.

O grupo chamado “A Igreja dos Pobres” continuou seu trabalho durante esta segunda sessão com um ritmo de reuniões semanais. Já haviam surgido iniciativas sobre a pobreza que Paulo VI aceitaria perante os moderadores do Concílio. Mas este grupo viu a necessidade de ter mais influência no trabalho do Concílio e por esta razão criou três grupos de estudo: “teologia da pobreza (Himmer e Ancel), pastoral da pobreza (Mercier e Gauthier), espiritualidade do desenvolvimento (Helder Câmara)” (MADRIGAL, 2016, p. 372).

Assim, o estudo e a preparação do texto sobre a Igreja ocuparia todo o mês de outubro. Mas sem dúvida um dos temas mais debatidos foi a colegialidade. O grupo chamado “o ecumênico”, ao qual Helder Câmara também pertencia, vinha trabalhando sobre este tema. Este grupo foi consultado pelos moderadores sobre “a sacramentalidade do episcopado, a colegialidade dos bispos e o diaconato como um estado permanente” (*Ibid.*, p. 373-374). Um grande grupo

era a favor da colegialidade, notadamente o Cardeal Bea, assim como os bispos africanos, mas havia também aqueles que se opunham a ela como minando a autoridade do Papa. Mas a opção pela colegialidade pretendia ser enraizada numa opção propriamente evangélica, vivida como uma comissão de Deus. A questão é: quem detém o poder na Igreja? É assim que Helder Câmara a define:

A votação na Basílica sobre os cinco pontos famosos foi suficientemente expressiva. Todos votaram, refletindo sobre a importância do momento histórico que estavam vivendo. O Espírito Santo e nós decidimos por uma profunda mudança na vida da Igreja. Haverá problemas, haverá dificuldades. Mas há uma esperança imensa (CÂMARA, 2008, p.375).

4.2. Assembleia Geral: Terceira etapa conciliar (14 de setembro a 21 de novembro de 1964)

A terceira etapa começou com a novidade da concelebração na missa de 14 de outubro, como indicado na *Sacrosanctum concilium*. Esta etapa é caracterizada pelo estudo dos dois últimos capítulos de *De Ecclesia*, bem como por um aprofundamento da tarefa pastoral dos bispos. Uma das principais preocupações tanto de Helder Câmara como de Suenens era “levar adiante a doutrina da sacramentalidade e colegialidade” (MADRIGAL, 2016, p. 379). Trata-se de uma etapa caracterizada pela tentativa de alguns membros de acelerar o progresso e a agilidade do Concílio.

Em meados de setembro, a votação do esboço apresentado para o *De Ecclesia* começou em sala de aula. Pouco a pouco, os votos foram caindo a favor da colegialidade, o que levaria a consequências pastorais na compreensão do ministério dos bispos. Diante do que para alguns parecia uma deriva aberta pelo Concílio, alguns Padres queriam que o Vaticano II terminasse em novembro. Por sua vez, Helder Câmara, juntamente com o grupo de trabalho da *Domus Mariae*⁵, trabalharam para “evitar que a terceira etapa do Concílio seja a última” (*Ibid.*, p. 383), para que as reformas que já estavam em andamento pudessem ir adiante.

4.3. Esquema XIII e fim da sessão 3

O grupo de conferências episcopais, chamado “*De Ecumenica*”, escreveu uma carta ao Papa expressando o desejo de que o Concílio continuasse a aprofundar o debate sobre o apostolado laical. Helder Câmara continuará a trabalhar neste esquema segundo as linhas da Igreja *ad intra* e *ad extra*, mas sem muito sucesso, porque vários teólogos o aconselham a não intervir no salão conciliar. Ele vê isso como um sinal de providência e finalmente não intervém, embora permaneça “fiel a sua vocação de animador de grupos ecumênicos” (*Ibid.*, p. 386), ao participar da comissão mista para o Esquema XIII em 12 de outubro.

5 Grupo de bispos brasileiros trabalhando juntos durante o Concílio

Uma das coisas que está claro é que este esquema terá que abandonar a “linguagem paternalista e apologética” (*Ibid.*).

O encerramento desta terceira etapa ocorreu em 21 de novembro com a promulgação da Constituição sobre a Igreja (*Lumen gentium*) e os decretos sobre as Igrejas Orientais (*Orientalium ecclesiarum*) e sobre o ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), apesar do árduo trabalho e sofrimento dos dias anteriores, onde a preocupação pastoral e a realidade humana tiveram precedência (cf. *Ibid.*, p. 132). A *Lumen gentium* é a constituição que torna o mundo da pobreza mais explícito, como por exemplo na LG 1, quando afirma “e assim como Cristo realizou a obra da redenção em meio à pobreza e à perseguição, assim também a Igreja é convidada a seguir este mesmo caminho para comunicar às pessoas os frutos da salvação” (LG 1) ou “Todos os bispos [...] devem instruir os fiéis na obra da redenção em meio à pobreza e à perseguição” (LG 1) devem instruir os fiéis no amor de todo o corpo místico de Cristo, especialmente seus membros pobres, sofredores ou perseguidos por causa da justiça (cf. LG 1). Mt 5,10)” (LG 23). Outros textos recorrentes são: todos juntos, e cada um de sua parte, devem alimentar o mundo com frutos espirituais (cf. Gl 5,22) e difundir o espírito com que esses pobres, humildes e pacificadores são animados, que o Senhor proclamou em seu Evangelho como abençoado (cf. Mt 5,3-9). Em uma palavra, “o que a alma é para o corpo, os cristãos devem ser para o mundo” (LG 38).

Que saibam também que estão unidos de maneira especial a Cristo, que sofre pela salvação do mundo, aqueles que vivem oprimidos pela pobreza, doença, enfermidade e muitos outros contratempos ou que sofrem perseguição por causa da justiça, todos aqueles que o Senhor proclamou como felizes em seu Evangelho (LG 41).

5. Assembleia Geral: Quarta etapa conciliar (14 de setembro a 8 de dezembro de 1965)

O Esquema XIII estava na vanguarda do debate. Uma postura mais conservadora sugeriu que a linha do documento levou ao erro, já que a Igreja Católica era o repositório da verdade, enquanto uma postura mais aberta argumentou que a linha do documento não era a única, que existem “outros dons primários dados por Deus à família humana, tais como o dom da consciência e o dom da liberdade” (MADRIGAL, 2002, p. 109).

A apresentação do Esquema XIII e suas modificações tentaram responder à pergunta “quais são as características fundamentais do mundo de hoje?” (*Ibid.*, p. 110). As discussões sobre o Esquema XIII continuaram de forma moderada, incluindo a participação do Patriarca Maximus IV, que pediu a separação do socialismo de sua base materialista. Uma intervenção que foi preparada dentro da “Igreja dos pobres”. Esta afirmação encontrou respostas opostas, como a do Cardeal Florit, que via esta separação como impossível.

Neste contexto, em 11 de outubro, o Papa enviou uma carta à presidência do Concílio, pedindo-lhe que não discutisse a questão do celibato. Posteriormente,

te, houve dois períodos de recesso, de 17 a 24 de outubro e de 30 de outubro a 7 de novembro. No intervalo entre os dois períodos, foi realizada uma sessão pública solene em 28 de outubro para promulgar os decretos sobre a função pastoral dos bispos (*Christus Domunis*), sobre a formação sacerdotal (*Optatam totius*), sobre a renovação da vida religiosa (*Perfectae caritatis*), e as declarações sobre a educação cristã (*Gravissimum educationis*) e sobre a relação da Igreja com outras religiões não cristãs (*Nostra aetate*). Câmara escreveria: “Quanta luz, quantos aspectos novos, que enriquecimento doutrinário, associado ao exercício da paciência, humildade e espírito fraterno!” (CÂMARA, 2009, p. 976).

Em 18 de novembro foi promulgada a Constituição Dei Verbum, sobre a revelação. Entre 20 e 29 de novembro, as Congregações Gerais foram suspensas a fim de realizar o trabalho das Comissões sobre as Missões e o Esquema XIII, entre outros. Foi no dia 6 de dezembro que Paulo VI presidiu uma celebração ecumênica que precedeu a sessão de 7 de dezembro, onde foi realizada a última sessão pública. Esta solene sessão pública culminou com a promulgação da declaração sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis humanae*), dos decretos sobre a atividade missionária da Igreja (*Ad gentes*), sobre o ministério e a vida dos sacerdotes (*Presbyterorum ordinis*), e da Constituição pastoral, o famoso esquema XIII, sobre a Igreja no mundo de hoje (*Gaudium et spes*). Esta última constituição do Concílio contém muito trabalho, também da chamada Igreja dos pobres. Duas questões destacam a pobreza como uma opção eclesial cristológica em cf. GS 1 e GS 63. Assim, o termo pobre, pobreza, que aparece nos documentos do Conselho, será o seguinte:

Documento	Número	Total
SC	5	1
LG	8(4vezes), 23, 26, 38, 41 (2 vezes), 42 (2 vezes +nota), 43, 44 (em nota), 46, 50, 55, 57.	18
GS	1, 15, 27, 37, 57, 63, 69, 72, 81, 86, 88 (2 vezes), 90	13
AA	4	1
PC	1 (2 vezes), 13 (5 vezes), 17, 25.	9
CD	12, 13, 30.	3
OT	8, 9.	2
PO	3 (em nota), 6 (1+nota), 15, 17 (4 veces), 20, 21.	11
AG	3 (2 vezes), 5 (2 vezes), 12, 19, 20, 24.	8
GE	9	1
	Total: 63 vezes no texto e 4 em nota	

Trechos do Concílio Vaticano II em que o conceito “pobre / pobreza [pauper / paupertas]” é mencionado

Na *Sacrosanctum Concilium* há uma única ocorrência (n. 5), citando Lc 4,18. Na *Lumen Gentium*, 9: nos n.5 e 9, citando Lc 4,18 (n 5 e 9); de

novo n. 9, com a afirmação de que a Igreja reconhece nos “pobres e sofredores” a “imagem de seu fundador pobre e sofredor; no n. 23, para lembrar a preocupação da Igreja “sobretudo para com seus membros pobres, sofredores”; no n.38, para convidar todos a difundirem no mundo o “espírito que anima os pobres, os doces”; nos n. 55 e 57, referindo-se a Maria, que “ocupa o primeiro lugar entre esses humildes e pobres do Senhor”: O termo “pobreza” em 7 ocorrências nesta Constituição: para falar da “pobreza espiritual”, da “pobreza de Cristo” (n.8); lembrando aos que sofrem ou estão na pobreza que eles são bem-aventurados (n. 41); ao referir-se ao voto dos religiosos (n. 42, 43, 46, 50). Na *Dei Verbum* não há nenhuma ocorrência e na *Gaudium et Spes* os termos “pobres e pobreza” aparecem 10 e 3 vezes, respectivamente. (DE MORI, 2017, pp.838-839).

Conclusão

Em 8 de dezembro, na cerimônia de encerramento, as disputas entre a Comissão Teológica e o Secretariado para a unidade nas figuras de Ottaviani e Bea foram deixadas para trás, e o Conselho finalmente estabeleceu em seus documentos uma unidade e coerência que, em suas quatro constituições, representa o pilar sobre o qual construir a Igreja do século XXI.

Nessa conclusão, não podemos nos esquecer do pacto selado por alguns dos bispos da chamada “Igreja dos Pobres”. Nele, estabeleceram uma série de diretrizes para seu modo de proceder, renunciando à riqueza e optando pelos lugares mais pobres, o que ocorreu em 16 de novembro de 1965 na catacumba de Santa Domitilla (Roma). Esse foi o chamado “Pacto das Catacumbas”, no qual “alguns [bispos] eram latino-americanos e ao regressarem às suas dioceses tornaram realidade o que haviam firmado” (DE MORI, 2017, p. 839). Algumas das coisas que eles estabeleceram foram as seguintes:

Procuraremos viver segundo o modo ordinário da população, no que concerne à habitação, à alimentação e aos meios de locomoção; Para sempre renunciamos à aparência e à realidade da riqueza; Não possuiremos nem imóveis, nem móveis, nem conta em banco; Confiaremos a gestão financeira em nossa diocese a uma comissão de leigos; Recusamos ser chamados com nomes que signifiquem a grandeza e o poder (Eminência, Excelência, Monsenhor...). Preferimos padre; Evitaremos aquilo que pode parecer conferir privilégios; Evitaremos incentivar ou lisonjear a vaidade de quem quer que seja; Daremos tudo o que for necessário ao serviço apostólico e pastoral das pessoas (cf. PIKAZA; ANTUNES DA SILVA, 2015, p. 20-25)

A Igreja, como afirmou João XXIII, deve aparecer como “a Igreja de todos, ou do mundo inteiro” e, acima de tudo, particularmente, “dos pobres”. É por isso que a Igreja dos pobres encontra seu devido lugar na designação da Igreja como o Povo de Deus, o que encontramos no Papa Francisco, uma Igreja que é o Povo de Deus. Para o Concílio Vaticano II, a opção pelos pobres tem claros fundamentos cristológicos e pneumatológicos (porque na AG 5 fala de seguir o Espírito de Cristo), com implicações eclesiológicas essenciais para a vida e a ação da comunidade eclesial. Os textos centrais da *Lumen gentium* 8, *Ad gentes* 5, junto com

outras passagens que pedem uma atitude de pobreza das mesmas instituições ou de certos grupos, mostram esse ponto em profundidade.

Referências

Acta syn., I/I, 231 (20-10-1962), Disponível em:

https://reader.digitalbooks.pro/book/preview/29000/la_iglesia_de_los_pobres08.html. Acesso em: 21 de julho de 2023.

ALBERIGO, G. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca: Sígueme, 2005.

CÂMARA, H. *Circulares Conciliares VI, TI: de 13/14 outubro de 1962 a março de 1962*. LUZ MARQUES, L. C.; DE ARAÚJO FARIA, R. (org). Pernambuco: CEPE, 2008.

CÂMARA, H. *Circulares Conciliares VI, TII: de 12 setembro a 22/23 de novembro de 1964*. LUZ MARQUES, L. C.; DE ARAÚJO FARIA, R. (org). Pernambuco: CEPE, 2009.

DE MORI, G. A Igreja e a opção pelos pobres. *Brotéria* 185 (5), 2017, p. 837-852.

Documentos do Concílio Vaticano II. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 21 de julho de 2023.

MADRIGAL, S. *Unas Lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid: Comillas-San Pablo, 2002.

MADRIGAL, S. *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*. Madrid: BAC, 2016.

PIKAZA, X. Y ANTUNES DA SILVA, J. (eds.). *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los Pobres en la Iglesia*. Madrid: Verbo Divino, 2015.

PLANELLAS, J. *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder, 2014.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p137/2023

Voltar à Tradição: A opção pelos pobres nos Padres da Igreja

Joaquim Jocélio de Sousa Costa ¹

Resumo: São muitos que em nossos dias desejam uma verdadeira volta à Tradição da Igreja. O objetivo do presente artigo é explicitar, a partir dos Santos Padres, que a opção pelos pobres é questão constitutiva e fundamental da Tradição da Igreja e que, portanto, a verdadeira volta à Tradição só acontecerá por meio de uma volta aos pobres. Tal ponto é, infelizmente, negligenciado por aqueles que mais pedem essa volta à Tradição. Isso porque, em última instância, o que querem é mais uma volta às tradições disciplinares e rituais do que uma volta à Tradição propriamente. O artigo trata num primeiro momento da problemática Tradição e tradições, especialmente a partir de Yves Congar; num segundo momento trata da opção pelos pobres nos Padres Gregos e nos Padres Latinos. É urgente voltar à Tradição voltando aos pobres.

Palavras-chave: Volta; Tradição; Padres da Igreja; Pobres.

Abstract: There are many who today want a true return to the Tradition of the Church. The purpose of this article is to explain, from the Holy Fathers, that the option for the poor is a constitutive and fundamental issue of the Tradition of the Church and that, therefore, the true return to Tradition will only happen through a return to the poor. This point is, unfortunately, neglected by those who most ask for this return to Tradition. That's because, ultimately, what they want is more a return to disciplinary and ritual traditions than a return to Tradition itself. The article deals at first with the problematic Tradition and traditions, especially from Yves Congar; in a second moment it deals with the option for the poor in

1. Graduado em filosofia e teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. Seminarista no período de Síntese na Paróquia Nossa Senhora da Boa Viagem, Itaipaba-Ce; Diocese de Limoeiro do Norte-Ce.

the Greek Fathers and in the Latin Fathers. It is urgent to return to Tradition by returning to the poor.

Keywords: Return; Tradition; Church Fathers; Poor.

Introdução

Todos os grupos humanos têm tendências mais conservadoras e mais progressistas, tentativas de manutenção dos costumes e tentativas de adaptação para melhor responder à realidade. Ambos os movimentos procuram preservar o essencial, mas um acredita que essa preservação se dá não alterando nada em sua estrutura; já outro acredita que é preciso mudar para salvar o essencial. Com a Igreja não foi diferente. Inclusive, paradoxalmente, os movimentos mais renovadores na sua história, sempre desejaram uma “volta às fontes”, pois lá no início está o essencial. Hoje continua muito presente na Igreja esse desejo. Contudo, a ideia de “volta à Tradição” não pode ser entendida como simples retorno a algo do passado, pois a Tradição, como melhor veremos à frente, é algo vivo e presente. Esse “voltar” tem muito mais o sentido de “aderir” à Tradição, ou seja, assumi-la de forma consequente.

Assim, é preciso se perguntar se aquilo que entendemos por Tradição corresponde mesmo ao que é essencial da fé cristã e se também não estamos deixando de fora do debate pontos realmente fundamentais. Com este artigo, desejamos defender essa volta à Tradição da Igreja a partir de um ponto fundamental: a opção pelos pobres. Faremos isso a partir dos Padres da Igreja, afinal, “os ensinamentos dos Santos Padres são testemunhos da presença desta Tradição vivificadora, cuja riqueza alimenta, na prática, a vida da Igreja orante e fiel” (DV, n 8). Eles são as grandes testemunhas da autêntica Tradição da Igreja e, como veremos, existe neles uma profunda opção pelos pobres que nos mostra o que é essencial à fé.

Num primeiro tópico, trataremos brevemente sobre a problemática da Tradição e para isso nos ajudará a reflexão feita por Yves Congar em sua obra *A Tradição e as tradições Vol. I e II*; trataremos da distinção entre Tradição e tradições, da compreensão atual de volta à Tradição e dos Padres da Igreja como autênticas testemunhas da Tradição. Em um segundo tópico, contextualizaremos historicamente os Santos Padres e exporemos sua reflexão teológica sobre diversas questões sociais, primeiro os Padres Gregos e depois os Padres Latinos. Procuramos mostrar como a opção pelos pobres é constitutiva da Tradição da Igreja, faz parte do que ela é e, portanto, uma verdadeira volta à Tradição só pode ser uma real volta aos pobres.

1 A Tradição da Igreja

O Concílio Vaticano II, em sua constituição *Dei Verbum* sobre a Revelação, nos fala de Tradição nos seguintes termos: “Aos apóstolos foi, na realidade,

transmitido tudo que contribui para que o povo de Deus leve uma vida santa e cresça na fé. Assim, a Igreja, na sua doutrina, na sua vida e no seu culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo que é e tudo em que crê" (DV, n 8). Assim, a Tradição consiste na transmissão daquilo que é fundamental e essencial da fé; trata-se de transmitir o que Deus revelou ao seu povo de si mesmo e seu desígnio salvífico. Ele que libertou o povo da escravidão, o instruiu pelos profetas, o acompanhou em sua história e se manifestou plenamente em Jesus de Nazaré, cuja vida e ensinamentos foram transmitidos a seus discípulos. Assim, "a tradição não se define primeiramente por um objeto material particular, mas pelo ato de transmitir" (CONGAR, 1964b, p. 117). Contudo, é preciso nos ater ao que é transmitido, ao que faz parte da Revelação. Desse modo, "certa distinção e vocabulário tendem a fazer-se clássicos na teologia católica: a distinção entre a Tradição e as tradições" (CONGAR, 1964b, p. 78). Vamos compreender melhor essa distinção e avaliar se o que se pede hoje é uma autêntica volta ao essencial ou se estamos esquecendo o que é de fato fundamental.

1.1 A Tradição e as tradições

A Igreja, em sua tradição teológica, costumou distinguir a Tradição (singular e letra inicial maiúscula) das tradições (plural e letra inicial minúscula). Como explica Congar, quando se fala de tradições, "se trata de determinações que são normativas em condições que haverá que precisar e que não estão contidas formalmente nas Escrituras canônicas... Podem ser permanentes ou transitórias... Concernem principalmente ao culto e a disciplina" (CONGAR, 1964b, p. 78-79). Já a Tradição se refere ao menos a três aspectos: 1) a transmissão de todo o Evangelho; 2) distinção entre o Evangelho e sua interpretação e sentido; 3) como essa interpretação ou leitura foram desenvolvidos e formulados em testemunhos fixos: liturgia, costumes, artes etc. (Cf. CONGAR, 1964b, p. 79-80).

Como vemos, a Tradição está ligada ao coração do Evangelho, aquilo que é o mais essencial e fundamental da vida da Igreja. As tradições trazem aspectos importantes da fé, mas podem ser transitórias, ou seja, mudadas, porque, embora se liguem a aspectos fundamentais da fé, não se identificam com eles. As tradições são formas de procurar, em um dado tempo e lugar, transmitir fielmente a Tradição, respondendo aos "sinais dos tempos" (Mt 16,3; cf. Lc 12,56). O que não significa que são imutáveis. "A Tradição não é, pois, só uma recordação, supõe, além disso, um aprofundamento espiritual; não só guarda no espírito, sim no coração aquele que conserva e no que medita amorosamente (Cf. Lc 2,19.51); não é só fidelidade em recordar, é também fidelidade de adesão vivente" (CONGAR, 1964a, p. 35).

A compreensão de Tradição não pode ser estática, pois mesmo que a Revelação já tenha se dado, sua compreensão sempre cresce mais ao longo da história. "A Tradição dos apóstolos, graças à assistência do Espírito Santo, desenvolve-se na Igreja" (DV, n 8). Mas será que em vez de preservar a Tradição, não a estaremos sacrificando ao defendermos tradições que já não expressam

tão bem o essencial da fé? Não estaremos esquecendo o que é realmente importante?

1.2 O desejo contemporâneo de volta à Tradição

No século passado, se deu um dos eventos mais importantes da Igreja nos últimos tempos: o Concílio Vaticano II. Foi o 21º Concílio nesses quase dois mil anos de Igreja, mas teve um aspecto diferente dos outros. O Concílio foi uma verdadeira volta às fontes, uma autêntica renovação da Igreja. Contudo, surgiram grupos na Igreja que o viram como uma traição da Tradição. Às vezes de maneira velada, às vezes de maneira escrachada. Para esses grupos, é preciso voltar à Tradição da qual o Concílio se afastou.

Esses grupos querem a volta da missa em latim; vestes antigas, cada vez mais parecidas com roupas imperiais; disciplinas rígidas que veem tudo como pecado; ideia que penitências e sofrimentos agradam a Deus e são sinal de santidade; concepção pessimista do mundo; discursos apologistas da fé como se estivéssemos o tempo todo cercados de inimigos. A visão de Tradição que trazem revelam aquilo que Congar já alertava ao falar de “uma ideia plenamente historicizante e documental, estática e acadêmica, da Tradição, que daria as mãos a uma consideração insuficiente da Igreja vivente” (CONGAR, 1964b, p. 361). Esses grupos defendem aspectos litúrgicos e disciplinares que correspondem às tradições da Igreja que por um tempo até podiam ter respondido bem a transmissão da Tradição, mas hoje não mais. Embora alguns desses costumes talvez nunca tenha sido de fato sinal do Evangelho. Contudo, é preciso entender que

A tradição não implica enrijecimento. O enrijecimento é uma alteração e também um atraso com respeito ao presente... A tradição não é simples permanência de uma forma, é renovação e fecundidade perpétuas segundo a forma dada, asseguradas por um princípio vivo e absoluto de identidade... Desse modo, a tradição é ao mesmo tempo desenvolvimento e transmissão (CONGAR, 1964b, p. 52.55).

Enquanto tantos defendem mais uma volta às tradições litúrgicas e disciplinares antigas que não correspondem aos desafios de hoje, a autêntica Tradição da Igreja acaba sendo negligenciada. E aqui falamos muito claramente de um ponto fundamental da fé: a centralidade dos pobres. Eles são o critério escatológico de nossa participação no Reino de Deus, seremos julgados pelo que fizemos ao caído à beira do caminho (Cf. Lc 10,25-37), se demos aos pobres nossa riqueza para seguir Jesus (Cf. Mc 10,17-27), se servimos ou não a Nosso Senhor nu, faminto, sedento, doente, preso, migrante (Cf. Mt 25,31-46). Por isso, para uma volta à Tradição, é importante olharmos para o testemunho dos Santos Padres, que nos ensinam que os pobres estão no centro da vida da Igreja.

1.3 A Tradição nos Padres da Igreja

Mas quem seriam os Santos Padres? “No sentido estrito, são os autores cristãos da antiguidade, clérigos e leigos, que se distinguiram pela qualidade de sua doutrina, pelo caráter exemplar de vida e pela aprovação posterior da Igreja” (LIÉBAERT, 2013, p. 11). A importância dos Padres da Igreja se dá, dentre tantas razões, pelo vínculo profundo de seus ensinamentos com a Escritura; por suas reflexões que deram os meios para a formulação dos princípios fundamentais da fé promulgados nos primeiros Concílios; por ajudarem a firmar a estrutura básica da liturgia eclesial e da própria organização dos ministérios (Cf. LIÉBAERT, 2013, p. 12-13). Portanto, “os Santos Padres são as testemunhas da Tradição. O seu valor, mais que a sua proximidade dos tempos apostólicos, prende-se ao fato de terem sistematizado em seus escritos a revelação recebida, criada e vivida na Igreja” (LATOURELLE, 1973, p. 392-393). Por isso, podemos falar que “o princípio do consentimento unânime dos Padres como ‘lugar teológico’ seguro é clássico na teologia católica” (CONGAR, 1964b, p. 278).

Para compreender a verdadeira transmissão da Revelação, não há nada mais confiável que verificar o testemunho dos Padres da Igreja. Por isso, Congar fala deles como um dos principais “monumentos da Tradição”. Entendendo “monumento” como “as realidades que têm uma relação com o ensino e tem valor docente” (CONGAR, 1964b, p. 335) para a vida da Igreja. Além dos Santos Padres, Congar cita a Liturgia e as expressões espontâneas do cristianismo (gestos e costumes cristãos) como monumentos da Tradição. Os Padres “permanecem muito em contato com os fundamentos. Sua teologia está completamente centrada no essencial” (CONGAR, 1964b, p. 366). Por isso, recorreremos agora a eles para entendermos melhor como a opção pelos pobres é marca constitutiva da Tradição e como é urgente voltar aos oprimidos para voltarmos ao essencial da fé cristã.

2 A opção pelos pobres nos Padres da Igreja

Na reflexão teológica e práxis pastoral dos Santos Padres se destaca uma profunda preocupação social. Suas ideias “sobre as riquezas supõem um submetimento da vida econômica às exigências da justiça e da comunicação” (BRAVO, 1967, p. 27). Como veremos, para eles, não há separação entre fé e vida, pois a fé diz respeito a viver o Evangelho no contexto e tempo concreto em que estamos. Eles “aplicaram os princípios morais cristãos as circunstâncias sociais de seu tempo. E neste aspecto, sua doutrina é contingente como dependente das ditas circunstâncias” (BRAVO, 1967, p. 22). Por isso, vamos conhecer um pouco essas circunstâncias, ou seja, o contexto em que eles viveram e depois como os Padres Gregos e Latinos desenvolveram sua reflexão social. Não vamos fazer um estudo de nenhum Padre específico, seu contexto particular ou de sua obra citada. Vamos apenas recolher de alguns deles pontos sobre problemática social em alguns de seus escritos (discursos, homilias, cartas etc.) visando explicitar

como o cuidado com os pobres é questão constitutiva de sua doutrina e da Tradição da Igreja.

2.1. Contexto histórico dos Padres

O período da Patrística, ou seja, dos Santos Padres, vai desde o final século I até o século VIII, contudo, para nossa reflexão, optamos por tratar dos Padres do século IV e V. Isso tanto pelo pouco espaço que temos quanto pelo destaque que os Santos Padres deste período tiveram, período também chamado de “Era de ouro” da Patrística. Tal era foi marcada pelo surgimento do monacato, pela separação cada vez mais forte entre Ocidente e Oriente, pelas “invasões bárbaras”, pela organização mais institucional da Igreja dentre outras questões.

Nos séculos II e III, a espiritualidade cristã era marcada profundamente pelos mártires. No século IV, a Igreja deixa de ser perseguida, passa a ser tolerada pelo Império Romano com Constantino (313) e se torna religião oficial do Império com Teodósio (384). A partir de então, a espiritualidade cristã passa a ser marcada pelo monacato (Cf. MATOS, 2009, p. 106). Muitos Santos Padres desse período foram monges antes de serem bispos, alguns até criaram suas próprias regras monásticas. Além disso, “a morte de Teodósio marca o declínio da unidade do Império. Sob seus filhos e sucessores, o Ocidente e o Oriente vão seguir cada qual seu destino” (SPANNEUT, 2002, p. 21). Isso também configura a vida da Igreja, cada vez mais aliada ao Império. Por isso, falamos em Padres Gregos, ou seja, pertencentes a Igreja do Oriente; e Padres Latinos, pertencentes a Igreja do Ocidente.

Nesse tempo, também “o papel do episcopado, frequentemente como função supletiva do poder político deficiente, adquire dimensões novas, para além da vida interna das comunidades cristã” (SPANNEUT, 2002, p. 21). Além disso, se destaca o desenvolvimento da liturgia; o aumento do povo cristão com seus desafios como a falta de fervor, a evangelização do campo, organização das Igrejas locais; surgem controvérsias doutrinárias e heresias como o arianismo, pelagianismo, donatismo etc. (Cf. SPANNEUT, 2002, p. 24-25); “a catequese é longa e aprofundada; a assistência aos pobres, muito bem organizada; o conteúdo teológico e literário da pregação, de primeiríssima ordem” (MATOS, 2009, p. 110).

O movimento monacal surge com santo Antão (+356). Era formado por homens que viviam sozinhos, isolados, rezando, jejuando. Estes eram monges (vivam sós) ou eremitas (viviam nos desertos). Depois começaram a surgir os que viviam em comunidade, os chamados cenobitas. “Diante de uma Igreja que se atrela muitas vezes ao poder, que acumula riquezas, cujos bispos participam de intrigas políticas, enquanto muitos fiéis se acomodam a uma vida ainda meio-pagã, o monacato aparece como um ideal e um modelo de experiência evangélica” (MATOS, 2009, p. 106). Uma resistência a organização eclesial que se consolidava.

A Igreja do Oriente, formada pela Grécia, Ásia Menor, Síria, Palestina e Egito (Cf. MATOS, 2009, p. 114), foi marcada por grandes conflitos teológicos, sobretudo, a heresia ariana. No Oriente, o chamado cesaropapismo, a estreita interferência do império nos assuntos da Igreja, também vai se firmando de maneira bem mais forte que no Ocidente. Até porque, o Império Romano do Oriente ainda vai perdurar por muitos séculos, enquanto, nesse período, o Império Romano do Ocidente vai se desfazendo com as chamadas "invasões bárbaras". O Ocidente que aqui tratamos era formado pela África do Norte, Espanha, Gália, Itália e Ilírico (Cf. MATOS, 2009, p. 114). Contudo, em vez de invasões, seria mais honesto falarmos em retomadas "bárbaras", já que foi o Império Romano que primeiro invadiu os territórios que esses povos chamados bárbaros começaram a retomar no século V.

No Ocidente também acontecem controvérsias teológicas, como a heresia pelagiana que defendia a salvação apenas pelas próprias forças e boas obras; a heresia donatista que exigia uma Igreja de puros, perfeitos e não reconhecia a validade do batismo conferido por ministros considerados pecadores. O papel do papa também vai se consolidando no Ocidente: "Diferentemente do Oriente, onde há grandes rivalidade entre as sedes patriarcais (Constantinopla, Antioquia, Alexandria) e numerosas divisões, por causa de heresias e formações partidárias, o Ocidente conserva uma unidade substancial sob a liderança do papa" (MATOS, 2009, p. 124). Tanto que, "na ausência de um imperador romano do Ocidente, o Papa acabará assumindo um papel único não apenas no plano religioso, mas também em questões políticas da cristandade" (MATOS, 2009, p. 124).

É nesse contexto de conflitos políticos e teológicos, reorganização social e eclesial, que se inserem os Santos Padres, sua ação pastoral e reflexão social à luz da fé. Os Padres "não falaram de nosso tema em teoria, nem em abstrato, nem de memória... Tem conaturalidade com a dor do pobre e com a insolência do rico... É importante notar que a reflexão teológica brota a partir dessa experiência" (FAUS, 1996, p. 37). Foram pastores atentos à realidade de seu tempo, por isso muito nos ensinam sobre olhar a partir da fé nossa realidade hoje.

2.2 A reflexão social dos Padres Gregos

Segundo Gonzáles Faus, quatro teses norteiam a reflexão social dos Padres Gregos: 1) os homens não são donos, mas administradores dos bens que são de Deus; 2) a miséria dos pobres não é vontade de Deus; 3) os pobres encarnam a presença de Jesus; 4) o cristão não deve ser definido tanto pela racionalidade, mas muito mais pela solidariedade (Cf. FAUS, 1996, p. 36). Além disso, ele fala do caráter sapiencial da reflexão dos Padres, tanto que afirma que "talvez haja neles mais alusões às passagens sapienciais da Bíblia que às 'proféticas'. Mais que forçar ou atacar, os Padres pretendem convencer" (FAUS, 1996, p. 38). Nesse ensinamento sapiencial, o rico é apresentado como alguém viciado em possuir sempre mais; essa posse é supérflua; esse rico muitas vezes se apega a uma falsa piedade e é cercado por adulação, mas não verdadeira amizade (Cf. FAUS, 1996, p. 39-40).

Nesse contexto, eles expressam que “as riquezas, como todas as criaturas de Deus, são boas em si mesmas e de acordo com o seu destino natural (comunitário)” (FAUS, 1996, p. 40). Contudo, “a riqueza particular é má... Precisamente por isso, o rico é sempre um suspeito: pois, se é rico, é sinal de que não repartiu, que é o que teria que ter feito” (FAUS, 1996, p. 43). Justamente dessa perspectiva, “se deduz o segundo princípio que encontramos em nossos textos: a obrigação da esmola não é um dever de caridade, mas de estrita justiça, quase tanto como a obrigação de não reter o roubado” (FAUS, 1996, p. 43). Por fim, “é normal que a relação entre os ricos e os ministros da Igreja seja conflitiva” (FAUS, 1996, p. 44), afinal, para serem fiéis ao Evangelho, os Padres tomam uma clara posição em favor dos pobres e por isso entram em conflito com os que negligenciam os pobres e os fazem sofrer.

Passemos então para as principais questões na reflexão social dos Padres Gregos. A começar pela ideia de que os bens são para o uso de todos, pois ninguém é legítimo dono dos bens desse mundo, o verdadeiro dono é Deus e nós somos meros administradores: “És servidor da bondade de Deus, administrador dos teus companheiros de servidão. Não creias que tudo seja destinado a teu ventre. Considera os bens que estão nas tuas mãos como coisa de outros” (BASÍLIO, 1998, p. 27). Daqui decorre que acumular é tido como roubo, pois os bens são para servir a todos, não para serem concentrados nas mãos de alguns.

Quem espolia alguém que está vestido é tido como ladrão; e quem, podendo fazê-lo, não reveste quem está nu merecerá outro nome? O pão que tu reténs pertence ao faminto, o manto que guardas no armário é de quem está nu; os sapatos que apodrecem em tua casa pertencem ao descalço; o dinheiro que tens enterrado é do necessitado. Porque tantos são aqueles aos quais fazes injustiças, quantos aqueles que poderias socorrer (BASÍLIO, 1998, p. 36).

E nesse desprender-se dos bens e socorrer os pobres consiste o verdadeiro amor cristão, pois “quem ama o próximo como a si mesmo, não possui nada mais que o seu próximo. Mas tu possuis muitas riquezas: donde, pois, elas te vêm? Do fato de teres preferido gozar tu sozinho delas em vez de socorrer com elas a muitos” (BASÍLIO, 1996, p. 16). O amor é concreto e está profundamente ligado a solidariedade. Por isso, alertam: “Eis rico? Buscará a maneira de desprender-se de sua riqueza, dará ao necessitado parte dos seus bens, como administrador que eis do que é alheio” (GREGÓRIO NAZIANZENO, 1967a, p. 248). O egoísmo é, portanto, algo que fere radicalmente a fé.

Quando ouço dizer “este campo é meu” ou “esta casa é minha”, só posso admirar como se apropriam do que não lhes pertence, valendo-se de três letras enganosas e de uma sílaba vã: meu... Nós somos de Deus, que é o verdadeiro e supremo proprietário, e nós não passamos de administradores e gerentes de seus bens (ASTÉRIO DE AMASÉIA, 1996, p. 34).

Essa compreensão também é consequência de um princípio cristão básico: que todos somos irmãos. O sentido da filiação divina é levado a sério: “Não penses que tudo é vosso. Que haja também uma parte para os pobres e amigos de

Deus. Pois a verdade é que tudo é de Deus, Pai Universal. E nós somos irmãos de uma mesma linhagem. E os irmãos devem entrar por partes iguais na herança, se queremos ser justos” (GREGÓRIO DE NISSA, 1996, p. 23). Se o mundo é de Deus e somos todos seus filhos, é injusto e pecaminoso que uns fiquem com tudo para si e outros filhos sem nada.

Isso não significa que é proibido possuir ou que precisamos ficar na miséria para socorrer os outros. Trata-se de usar o que é necessário para viver bem e partilhar o supérfluo com quem precisa. “Se cada um tirasse para si o que lhe é necessário e entregasse ao indigente o que sobra, ninguém seria rico, ninguém pobre” (BASÍLIO, 1998, p. 36). Mas nós nos damos ao luxo e esbanjamos enquanto nossos irmãos sofrem.

Como nos entregamos ao prazer entre as calamidades de nossos irmãos? Deus me livre de ser eu rico enquanto eles estão na indigência, nem de gozar de saúde robusta se não trato de curar as chagas deles, nem de ter comida de sobra, vestir-me bem e descansar debaixo de um teto, se não lhes alcanço um pedaço de pão e lhe dou, segundo minhas forças, parte da minha roupa e não lhes acolho debaixo do meu teto (GREGÓRIO NAZIANZENO, 1967b, p. 231).

Por isso, é tão desconcertante a crítica feita ao luxo: “Mas o diabo se deu a boas manhas em sugerir aos ricos infinitos pretextos para gastar: de modo que se busca o inútil como necessário, e nada lhes basta para suas necessidades imaginárias. Realmente, não posso deixar de admirar tanta invenção de coisas inúteis” (BASÍLIO, 1996, p. 17). Eles nos fazem questionamentos realmente constrangedores: “Permitiremos que eles se pasmem de frio com seus trapos de pelos feitos pedaços (e queira Deus que não lhes faltem também esses trapos) e nós nos presentearmos com vestidos macios e leves e com finos tecidos de linho e seda?” (GREGÓRIO NAZIANZENO, 1967b, p. 229). Há, pois, o interesse de nos abrir os olhos para o fato de que “enquanto há todos esses luxos dentro da casa, aí estão à porta estendidos mil Lázaros... Mas gritam e não se os houve, pois o impede o som da orquestra e dos coros de cantos espontâneos e o estrépito das gargalhadas” (GREGÓRIO DE NISSA, 1996, p. 23). Quantos cristãos vivem em festas suntuosas, banquetes caros, roupas de marca, carros importados, mansões e viagens, e tantos irmãos nem o mínimo para viver. Isso é sim responsabilidade nossa, isso é sim desafio de fé. Afinal, “não há culto melhor que se possa tributar a Deus que o da misericórdia” (GREGÓRIO NAZIANZENO, 1967b, p. 225).

Alguns Padres realizaram uma crítica a riqueza e a acumulação que poucos teólogos hoje, mesmo o que mais se envolvem com a luta dos pobres, ousam fazer. “Assim como não é possível viver entre deleites se não se acumulou muito dinheiro, do mesmo modo é impossível amontoar riquezas sem pecado” (ASTÉRIO DE AMASÉIA, 1967, p. 254-255). Isso porque “o princípio e a raiz é sempre forçosamente a injustiça. Por quê? Porque no princípio Deus não fez rico a um e pobre a outro, nem tomou a um e lhe deu grandes jazidas de ouro, privando o outro desse achado. Não senhor. Deus pôs diante de todos a mesma terra” (JOÃO CRISÓSTOMO, 1996b, p. 30). Isso parece difícil de aceitar, porque é uma

denúncia radical. Tudo bem criticar ricos exploradores, mas e a riqueza adquirida de forma justa? Mas será que existe riqueza justa? Quando se entende riqueza como bens da criação, ela é boa como toda a obra de Deus; mas no sentido comum de acúmulo, independente da origem, é sempre injusta.

Isso está claro, pois “para adquirir tudo isso, que iniquidades não se cometem com os pobres, a quantos órfãos se esbofeteia, quantas viúvas não hão de chorar longamente!” (ASTÉRIO DE AMASÉIA, 1967, p. 255). Olhando para as grandes construções, palácios, mansões, hotéis, restaurantes, podemos exclamar como São João Crisóstomo (1996c, p. 31): “com quantas lágrimas se edificou essa casa! Quantos órfãos não ficaram nus! Quantas viúvas não terão sofrido alguma iniquidade e quantos operários não terão sido estafados em seu trabalho diário”. Por traz da riqueza dos grandes, há sempre a exploração dos pequenos. Diante disso, esses atentos pastores iam em defesa dos explorados, pois tinham muito claro que estava em jogo o objetivo da vida cristã, a participação na vida divina, a própria salvação, pois “os pobres são os dispenseiros dos bens que esperamos, os porteiros do reino dos céus, os que o abrem aos bons e o fecham aos maus e desumanos. Eles são por sua vez, duros acusadores e excelentes defensores” (GREGÓRIO DE NISSA, 1996, p. 23).

Isso não quer dizer que os pobres são necessariamente santos ou mais justos que muitos ricos. Alguns podem ser tão pecadores quanto. Mas o que marca a predileção divina é seu sofrimento e sua necessidade. Por isso, não se pode ajudar o pobre por seus méritos ou sua moral. “O mérito do pobre é unicamente sua indigência. Todo que com ela se apresentar, não temos que perguntar mais. Não damos esmola ao costume, sim ao homem. Não temos compaixão por sua virtude, mas por sua calamidade” (JOÃO CRISÓSTOMO, 1967b, p. 329).

Mas não pensemos que essas críticas eram apenas para os cristãos em geral. Eram dirigidas também aos ministros da Igreja: “Aquilo do Senhor: ‘vende o que tens e dá aos pobres, e vem e segue-me’, também seria oportuno dizê-lo aos prelados da Igreja. Porque não há outra maneira de seguir como se deve ao Senhor, se não desprendendo-nos de toda preocupação material e grosseira” (JOÃO CRISÓSTOMO, 1967a, p. 446). Essa denúncia se estende ao luxo e pompa das Igrejas que cresciam tanto nos séculos IV e V com a aproximação sempre maior do Império. Por isso, alerta São João Crisóstomo (1996a, p. 32-33):

Se quiserdes honrar deveras o corpo de Cristo, não consentais que esteja nu. Não o honreis aqui com vestes de seda, enquanto que fora o deixares perecer de frio e nudez. Porque o mesmo que diz ‘este é meu corpo’, é quem disse ‘me vistes faminto e não me destes de comer’. E sua palavra fundamenta nossa fé... O sacramento não precisa de preciosas toalhas, mas de almas puras. Ao invés, os pobres sim, que requerem muito cuidado. Aprendamos, pois, a pensar com discernimento e a honrar a Cristo como ele quer ser honrado... Assim, pois, dá ao Senhor a honra que ele mesmo quer, empregando tuas riquezas nos pobres. Porque Deus não tem necessidade de vasos de ouro, mas de almas de ouro.

Essa crítica, será reproduzida, como veremos a frente, por Santo Ambrósio. Costumamos ouvir a frase “para Deus o melhor”, isso para justificar o ouro e

luxo das Igrejas. O que São João Crisóstomo quer mostrar é que o melhor para Deus não é ouro nem prata, mas a vida dos pobres. Devemos aprender a honrar Deus como ele quer ser honrado, na vida digna de seus filhos. Vejamos como os Padres Latinos seguem e complementam essas reflexões.

2.3 A reflexão social dos Padres Latinos

Gonzáles Faus faz uma recordação importante quanto aos Padres Latinos:

É dado bastante conhecido que – pelo menos como matiz global – a Igreja oriental foi mais teórica e mais teológica, ao passo que a Igreja ocidental foi mais prática e mais jurídica... Talvez falte aos latinos a garra teológica e a profunda experiência crente com que abordaram o tema os seus colegas gregos. Mas, em contrapartida, podemos encontrar normas bem precisas da vida espiritual e informações bem concretas sobre a realidade de suas igrejas nesse ponto (FAUS, 1996, p. 47).

Nesse sentido, ele segue explicando que “no especificamente teológico... Os latinos não acrescentam nada aos gregos, de quem são fiéis discípulos. Mas neles se nota mais preocupação pelo modo de ‘concretizar’ esses princípios perante as resistências de uma ‘vida real’ que parece contrária a eles” (Cf. FAUS, 1996, p. 49). Sendo assim, é possível sintetizar alguns pontos em que os Padres latinos se assemelham muito aos gregos: 1) o destino comum dos bens e sua distribuição; 2) caráter injusto da riqueza acumulada e, por consequência, 3) a injustiça que é reter o supérfluo; 4) dignidade do pobre; 5) a miséria do pobre não é vontade de Deus (Cf. FAUS, 1996, p. 70-71). Mas além da comunhão dos Padres Latinos com os Gregos nesse ponto, eles trazem contribuições próprias. “A esses cinco pontos de coincidência, costumam acrescentar os latinos dupla matiz que pode brotar dos traços assinalados a eles em nossa introdução: a atenção ao prático, e a descrição da experiência espiritual” (Cf. FAUS, 1996, p. 71). Vejamos, assim, como os Padres Latinos abordam as questões tratadas também pelos Padres Gregos, mas a partir do seu jeito próprio, mais concreto e explicitando mais sua experiência espiritual. Começamos pela compreensão que os bens são para uso do bem comum:

Isso é tornar-se verdadeiramente filho de Deus por um nascimento espiritual. Isso é imitar, segundo a lei celeste, a equidade de Deus Pai. Com efeito, tudo que é de Deus é para nosso uso comum, ninguém é excluído dos seus dons e benefícios, mas todo o gênero humano goza igualmente da bondade e da generosidade divinas. O proprietário que, seguindo o exemplo da equidade, reparte fraternalmente na terra os seus lucros e rendas, ao mesmo tempo que é justo e comunicativo nas distribuições gratuitas, torna-se um imitador de Deus Pai (CIPRIANO DE CARTAGO, 2016, p. 270-271).

Ser filho de Deus é repartir, é entender que tudo é de Deus e o que é de Deus é para todos os seus filhos. Desse princípio, se entende que o sentido de possuir é saber usar corretamente os bens, ou seja, coloca-los a serviço do bem

comum. “O ouro e a prata pertencem só aquele que sabe usá-los. Inclusive, entre os próprios homens se diz que alguém é digno de possuir algo quando o usa bem. E quem não usa justamente, não possui legitimamente” (AGOSTINHO, 1996, p. 63). E quantos são os que só acumulam, não sabem o que fazer com tanto, nem usam devidamente. Basta pensar, por exemplo, em tantos latifúndios improdutivos no Brasil e tantas famílias sem terra para plantar. “O mundo foi criado para todos, e uns poucos ricos pretendem reservar-vo-lo. E já não é só a propriedade de terra: até o próprio céu, o ar e o mar reclamam para o seu uso uns poucos ricos...” (AMBRÓSIO, 1996a, p. 57).

Por essa razão, os Padres Latinos também entendem que devemos ter apenas o que é necessário para viver bem, partilhando o supérfluo com quem precisa. “Se tens coisas supérfluas, reparte-as com os pobres e enxugarás assim os pés do Senhor, pois os cabelos parecem ser o supérfluo do corpo. Tens em que empregar teus bens supérfluos: são necessários aos pés do Senhor” (AGOSTINHO, 1967, p. 779). Se percebe a profunda compreensão de fé que eles tinham, pois servir os pobres é enxugar os pés do Senhor, é servir ao próprio Jesus. Afinal, “não há, com efeito, oferenda mais preciosa a Deus que a boa vontade. E a vontade boa é sentir as adversidades do outro como nossas, alegrando-se da prosperidade do próximo como do nosso progresso... Que holocausto mais pleno que este...?” (GREGÓRIO MAGNO, 1967, p. 918). Desse modo, nossas orações precisam nos levar a sermos mais solidários, pois “quem ora não venha a Deus com preces estéreis e despidas... Diz o Senhor ouvir e proteger os que rompem do seu coração as cadeias da injustiça e fazem esmolas aos domésticos de Deus segundo o preceito e promete estar ao seu lado” (CIPRIANO DE CARTAGO, 2016, p. 198.199). Por isso, ao modo dos profetas de Israel, é denunciada a religiosidade hipócrita dos ricos, que rezam e não cuidam dos pobres ou usam da fé para explorar.

Como a Escritura descreve bem os modos de agir dos ricos! Entristecem-se se não podem roubar o alheio, deixam de comer e jejuam, mas não para reparar seus pecados, mas para preparar suas malféitorias. E talvez os veja vir para a Igreja como praticantes, humildes, assíduos, para conseguir que tenham êxito seus delitos (AMBRÓSIO, 1996a, p. 58).

E assim como em vários Padres Gregos, há nos Latinos também uma pesada crítica ao luxo e à ostentação. “Há alguns que não creem que é pecado o luxo dos vestidos preciosos e de grande valor. Se não constituísse pecado, de nenhuma maneira a Palavra de Deus expressaria tão detalhadamente que o rico atormentado nos infernos se vestia de linho e púrpura” (GREGÓRIO MAGNO, 1967, p. 922). Contudo, os ricos não aceitam isso. Por isso escutam palavras duras como essas: “vós nem usais vossas riquezas nem as deixais usar os outros. Tirais o ouro das veias dos metais, mas os escondes. E quantas vidas encerrais com esse ouro” (AMBRÓSIO, 1996a, p. 57); e mais: “desnudais os homens e revestis vossas paredes. Geme a tua porta o pobre desnudo, e nem te dignas olhar para ele, preocupado só com os mármorees com que vais cobrir teus pavimentos. Pede-te pão o pobre e não o obtém, ao passo que teus cavalos mordem o ouro

sob seus dentes” (AMBRÓSIO, 1996a, p. 58). Eles denunciam que o luxo do rico é tirado da exploração dos pobres, desnudam os homens e vestem as paredes.

Por isso, enxergam a riqueza, a acumulação como um pecado gravíssimo que pode custar a salvação: “Por que sozinho te dedicas às tuas riquezas? Por que aumentas, para teu castigo, o peso do [teu] patrimônio, de modo que, quanto mais rico fores para o mundo, tanto mais pobre te tornarás para Deus” (CIPRIANO DE CARTAGO, 2016, p. 259). E mais:

Com razão fala o evangelho de riquezas ‘injustas’, pois todas as riquezas não têm outra origem que a injustiça, e não se pode alguém se assenhorar delas a não ser que outro as perca ou se arruíne. Pelo que, me parece muito exato o refrão popular que diz: os ricos o são por sua própria injustiça ou por heranças de bens injustamente adquiridos (JERÔNIMO, 1996, p. 54).

Mas e os ricos bons? Inclusive alguns personagens bíblicos? Eles não entraram no Reino dos Céus? Era um questionamento que os Padres se faziam. São Jerônimo então responde: “Deve-se imaginar que havia deixado de ser ricos no tempo em que entraram. Tanto tempo estiveram sem entrar quanto foram ricos” (JERÔNIMO, 1967, p. 738). O Reino de Deus é dos Pobres (Cf. Mt 5,3; Lc 6,20) e para entrar nele é preciso se fazer pobre, deixar o acúmulo e partilhar. Pois é mais fácil um camelo passar pelo buraco da agulha que um rico entrar no Reino (Cf. Mc 10,25; Mt 19,24; Lc 18,25). E podem querer diminuir o camelo ou aumentar o buraco agulha, mas não passa! Isso porque “talvez o que adquiriste, tu o obtiveste por meio da iniquidade; pode ser também que a iniquidade consista em que possuas e outro não, tenhas em abundância, enquanto outro passa necessidade” (AGOSTINHO, 1997, p. 839-840). A injustiça pode estar simplesmente em abundar em bens enquanto outro nada tem.

E para servir os pobres, se insiste na ideia já presente entre os Padres Gregos de que a ajuda ao necessitado independe de sua moral, se é uma pessoa santa ou pecadora. “Quem dá do seu pão a um pecador indigente, não porque é um pecador, mas porque é um ser humano, na verdade não nutre um pecador, mas um justo que é pobre, porque nele, não ama o pecado, mas a sua natureza humana” (GREGÓRIO MAGNO, 2010, p. 171). Precisamos partilhar porque o pobre é humano, é filho de Deus, independente de seus méritos. Afinal, “é próprio da misericórdia não considerar os méritos, mas ajudar nas necessidades; socorrer o pobre e não examinar sua justiça” (AMBRÓSIO, 1996a, p. 57-58).

Até porque, como podemos perceber pelas denúncias proféticas dos Santos Padres, são os ricos que comentem os pecados mais graves. Os pobres trabalham tanto para enriquecer os grandes e eles só recebem exploração. “São os pobres que escavam o ouro, a quem depois é negado. Passam fadigas para buscar e descobrir o que depois nunca poderão possuir” (AMBRÓSIO, 1967a, p. 678). Santo Ambrósio fala, inclusive, de uma experiência dolorosa pela qual passou: “vi como um pobre era detido para o obrigar a pagar o que não tinha; vi como o encarceraram porque tinha faltado o vinho na mesa do poderoso; vi como punha em leilão seus filhos para diferir o momento da pena” (1996a, p.

57). Diante desse tipo de injustiça, ele é incisivo ao ordenar aos ricos que paguem o salário dos empregados: “não lhe defraudes a jornada devida do seu trabalho, pois tu também eis assalariado de Cristo, quem te deu trabalho em sua vinha e te tem preparado um salário nos céus... É um homicídio negar a um homem o salário que lhe é necessário para sua vida” (AMBRÓSIO, 1967b, p. 685). E como são homicidas, assassinos tantos padrões que negam o justo salário a seus funcionários.

Mas estes certamente são bem “religiosos”. Muitos gastam até “em edificar Igrejas e revestir seus muros de baixos-relevos de mármore, levantam colunas imensas e decoram seus capitéis com adornos preciosos, enriquecem as portas com prata e marfim e fazem que em seus altares brilhem o ouro e as pedras preciosas” (JERÔNIMO, 1967, p. 731). São Jerônimo escreve a esses ricos: “A ti se propõe outros caminhos: vestir a Cristo nos pobres, visitar os enfermos, dá de comer aos que tem fome, acolher em tua casa os que carecem de lugar...” (1967, p. 731). Sobre esse ponto, Santo Ambrósio escreveu algo semelhante a São João Crisóstomo sobre a riqueza da Igreja e qual a verdadeira forma de honrar a Jesus. Concluímos com suas palavras nossa breve exposição sobre a reflexão social nos Padres da Igreja:

Aquele que enviou sem ouro os apóstolos (cf. Mt 10,9) fundou também a Igreja sem ouro. A Igreja possui ouro não para tê-lo guardado, mas para distribuí-lo e socorrer aos necessitados. Pois, que necessidade existe de reservar o que, se se guarda, não é útil para nada?... Não é melhor que, se não há outros recursos, os sacerdotes fundam o ouro para o sustento dos pobres, a se apoderarem dele sacrilegamente os inimigos? Acaso nos dirá o Senhor: “Por que tendes tolerado que tantos pobres morressem de fome, quando possuíeis ouro para lhes buscar alimento? Por que tantos escravos foram vendidos e maltratados por seus inimigos sem que ninguém os tenha resgatado? Melhor teria sido conservar os tesouros vivos que os tesouros de metal!”. Esses argumentos são irrefutáveis. Pois, o que poderias objetar-me? Que temes que falte o adorno digno ao templo de Deus? O Senhor te contestará: “os mistérios da fé não requerem ouro, e o que não se pode comprar com ouro tão pouco se dignifica mais com ouro”. O ornato dos sacramentos é a redenção dos cativos (AMBRÓSIO, 1996b, p. 60).

Conclusão

Os Padres nos ensinam que os bens são para uso de todos, a riqueza acumulada é pecado e afasta de Deus, os pobres não são culpados de sua miséria, devemos partilhar o supérfluo, a Igreja também precisa viver a pobreza, deve denunciar a exploração dos pobres, pois o maior culto a Deus é o socorro de seus filhos sofredores, nossos irmãos. É verdade que existe “em seus ensinamentos a falta de referência a necessidade de reformas sociais de estrutura e a intervenção do Estado na vida econômica e social” (BRAVO, 1967, p. 34). Mas diante da organização social de seu tempo, não havia como elaborar de forma sistemática uma reflexão que tocasse na mudança das estruturas. O que não

significa que a reflexão dos Padres esteja fechada a tal mudança. Pelo contrário, muito nos inspira hoje para busca-la.

Em muitos aspectos, nós Igreja nos afastamos do Evangelho e nossa sociedade, apesar do nome “cristã”, tem pouco do jeito de Cristo; por isso, mais do que nunca, precisamos voltar à Tradição para ser nessa sociedade “sal da terra e luz do mundo” (Cf. Mt 5,13-14). Para isso, os ensinamentos dos Santos Padres muito nos ajudam. Mostram que um ponto constitutivo e fundamental da Tradição é o cuidado com os pobres e sofredores, por isso, a volta ao coração da fé é sempre uma volta aos pobres, prediletos de Deus. Esquecemos que na tarde da vida, seremos julgados pelo que fizemos ou deixamos de fazer a Nosso Senhor nos pobres deste mundo (Cf. Mt 25,31-46). Voltemos à Tradição, voltemos aos pobres, voltemos ao Evangelho!

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos salmos (1-50)*. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, Santo. Sermão 50. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

AGOSTINHO, Santo. Tratado 50. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967.

AMBRÓSIO, Santo. Libro de Nabuthe Jezrealita. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967a.

AMBRÓSIO, Santo. Livro de Nabot, o israelita. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996a.

AMBRÓSIO, Santo. Libro de Tobias. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967b.

AMBRÓSIO, Santo. Sobre os deveres dos ministros da Igreja. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996b.

ASTÉRIO DE AMASÉIA, Santo. Sobre o Rico e Lázaro. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967.

ASTÉRIO DE AMASÉIA, Santo. Homilia sobre a parábola do administrador infiel. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

BASÍLIO, São. Homilia contra os ricos. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

BASÍLIO, São. *Homilia sobre Lucas 12*. Trad. R. Frangiotti; Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística)

BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967.

CIPRIANO DE CARTAGO, São. *Obras completas I*. Trad. Monjas Beneditinas; Antonio Marchionni. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Patrística)

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dei Verbum (DV) Sobre a Revelação. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: Mensagens, Discursos, Documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 345-358.

CONGAR, Yves. *La Tradición y las tradiciones Tomo I: Ensayo histórico*. Trad. Victor Bazterrica. San Sebastian: Ediciones Dinor, S. L., 1964a.

CONGAR, Yves. *La Tradición y las tradiciones Tomo II: Ensayo teológico*. Trad. Victor Bazterrica. San Sebastian: Ediciones Dinor, S. L., 1964b.

FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

GREGÓRIO DE NISSA, São. Homilia sobre o amor aos pobres. in: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

GREGÓRIO NAZIANZENO, São. Conducta del rico y del pobre. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967a.

GREGÓRIO NAZIANZENO, São. Sobre el amor a los pobres. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967b.

GREGÓRIO MAGNO. *Regra Pastoral*. Trad. Sandra Pascoalato. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Patrística)

GREGÓRIO MAGNO. Las cuarenta homilías sobre el Evangelio. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967.

JERÔNIMO, São. Carta a Demetriadés. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia: Colección general de documentos y textos*. Madrid: COMPI, 1967.

JERÔNIMO, São. Carta a Hebídia. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

JOÃO CRISÓSTOMO, São. Homilia 50 sobre são Mateus. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996a.

JOÃO CRISÓSTOMO, São. *Homilía LXXXV*. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*: Colección general de documentos y textos. Madrid: COMPI, 1967a.

JOÃO CRISÓSTOMO, São. *Sobre 1Tm*. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996b.

JOÃO CRISÓSTOMO, São. *Sobre Lázaro*. In: BRAVO, Restituto Sierra. *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*: Colección general de documentos y textos. Madrid: COMPI, 1967b.

JOÃO CRISÓSTOMO, São. *Sobre o homem que se fez rico*. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996c.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. Trad. Flávio C. de Castro. 4ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1973.

LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja Vol. I: Séculos I – IV*. Trad. Nadyr de Salles Penteado. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2013.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à História da Igreja Vol. I*. 6ª Ed. Belo Horizonte: O Lutador, 2009.

SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja Vol. II: Séculos IV – VIII*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p154/2023

Os medos da humanidade segundo David Le Breton: provocações à antropologia teológica

Irineu Claudino Sales ¹

Resumo: O presente artigo faz uma análise de alguns aspectos da humanidade no contexto atual, a partir de elementos da antropologia de David Le Breton que nos levam a descobrir os grandes medos que assombram os homens e as mulheres. O objetivo é estabelecer um diálogo entre a leitura de Le Breton sobre essa temática e a antropologia teológica, buscando perceber possíveis pontos de contato entre uma e outra. Concluímos que o diálogo das diversas ciências com a teologia é não só oportuno, mas mutuamente enriquecedor. E por fim, ainda resta a materialidade insistente do corpo e, por outro lado, a esperança cristã na glorificação da pessoa toda, que permanece criatura de Deus.

Palavras-chave: Corpo; Medos, Le Breton; Antropologia; Antropologia Teológica.

Abstract: This article analyzes some aspects of humanity in the current context, based on elements of David Le Breton's anthropology that lead us to discover the great fears that haunt men and women. The objective is to establish a dialogue between Le Breton's reading of this theme and theological anthropology, seeking to perceive possible points of contact between one and the other. We conclude that the dialogue of the different sciences with theology is not only opportune, but mutually enriching. And finally, there still remains the insistent materiality of the body and, on the other hand, the Christian hope in the glorification of the whole person, who remains a creature of God.

Keywords: Body; Fears; Le Breton; Anthropology; Theological Anthropology.

1 Mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE/CAPES, membro do grupo de pesquisa Teologia e Pastoral. claudino.i.sales@gmail.com.

Introdução

Segundo David Le Breton² o homem e a mulher de nosso tempo se relacionam com o corpo de um modo singular, tenta-se a passagem do corpo parceiro³ à superação do corpo que é considerado como um rascunho a ser corrigido. Neste contexto surgem os medos de uma humanidade centrada nos valores da modernidade e vazia de Deus.

Discorreremos sucintamente sobre a antropologia de Le Breton e apontaremos os grandes medos, que, segundo o referido antropólogo, a humanidade atual enfrenta. Depois iremos apontar alguns pontos para um possível diálogo entre a antropologia de Le Breton e a antropologia teológica, numa proposta de enriquecimento mútuo e de diálogo entre as diversas ciências com a teologia.

1 Alguns aspectos da antropologia contemporânea

Já de saída é importante ficar claro: “Antes de qualquer coisa, a existência é corporal” (LE BRETON, 2006, p. 7). Embora em nosso cotidiano vemos os efeitos reais da reificação do corpo e as sucessivas tentativas de superação de suas limitações e até mesmo a ideia do corpo como supranumerário⁴, a verdade de nossa condição corporal insiste em permanecer.

O ser humano como corpo natural e orgânico continua a existir apesar de: “Uma longa tradição de suspeita do corpo [que] percorre o mundo ocidental desde os pré-socráticos, à imagem de Empédocles ou de Pitágoras” (LE BRETON, 2003, p. 13). O desejo de superar o corpo não é novidade da contemporaneidade, ao longo da história ocidental podemos destacar momentos de desprezo ao corpo em favorecimento da alma, gnósticos e em certos momentos os cristãos, ainda podemos vislumbrar momentos de exaltação da corporeidade na sua estética, força, até mesmo como discurso social, já no momento atual o corpo é visto como um rascunho que precisa ser aperfeiçoado e até mesmo superado:

O corpo é uma doença endêmica do espírito ou do sujeito. Muitos autores veem hoje com júbilo chegar o momento abençoado do tempo ‘pós biológico’ (Moravec) ou ‘pós-evolucionista’ (Sterlac), ‘pós-orgânico’ etc., em suma, do tempo do fim do corpo, este sendo um artefato passível de ser danificado da história humana, que a genética, a robótica ou a informática devem conseguir reformar ou eliminar [...] (LE BRETON, 2003, p. 16).

2 É francês, sociólogo, antropólogo, professor na Universidade de Estrasburgo, na França. Seus estudos sobre corpo e corporeidade são referência na área das ciências sociais. Possui uma vasta produção de artigos e livros. Em português podemos citar: *A sociologia do corpo* (2006), *Antropologia da dor* (2013), *Antropologia dos sentidos* (2016), *Antropologia do corpo* (2016), *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade* (2016), *Desaparecer de si: uma tentativa contemporânea* (2018), *Antropologia das emoções* (2019), *Rostos: Ensaio de antropologia* (2019).

3 “O corpo se torna parceiro daquele de quem se exige a melhor apresentação, as sensações, mais originais, a boa resistência, a juventude eterna, a ostentação das marcas distintivas mais eficazes. [...] O corpo é o lugar tenente do indivíduo, o parceiro” (*A sociologia do corpo*, p. 86)

4 “O corpo é hoje frequentemente percebido como um arcaísmo, a relíquia indigna de uma condição humana que entra na era da pós-humanidade” (LE BRETON, 2006, p. 89).

O corpo totalmente dessacralizado se torna um objeto a ser manipulado como qualquer outro objeto que o ser humano tem ao alcance de suas mãos. Como aponta Le Breton, o corpo é um resto, resultado de três grandes retiros: “A definição moderna do corpo implica que o homem esteja separado do cosmo, separado dos outros, separado de si mesmo. O corpo é o resíduo desses três retiros” (LE BRETON, 2011, p. 71). Este processo de individuação do corpo desvinculado do meio, da comunidade, de si mesmo, o torna extremamente vulnerável aos anseios pelo seu desaparecimento, ou mesmo, da sua eliminação.

No processo de individuação do corpo “[...] nasce o dualismo contemporâneo que [...] considera o corpo isoladamente, em uma espécie de indiferença em relação ao homem ao qual empresta seu rosto. O corpo está associado ao ter e não ao ser” (LE BRETON, 2011, p. 72). Entendendo o corpo como dissociado⁵ do ser humano, o modo de se relacionar com ele assume posturas das mais diversas: os cientistas se veem autorizados nas suas mais variadas investigações científicas, apesar dos limites estabelecidos pela ética; as classes mais populares “[...] não prestam nenhuma atenção especial ao corpo e o utilizam sobretudo como um ‘instrumento’ ao qual demandam boa qualidade de funcionamento e de resistência (LE BRETON, 2006, p. 82); as classes privilegiadas “[...] têm tendência a estabelecer uma fronteira mais tênue entre saúde e doença e adotar, com relação a esta última, uma atitude mais preventiva para evitar qualquer surpresa” (LE BRETON, 2006, p. 83).

Diante da modernidade que coisifica o corpo humano, Le Breton ainda aponta que podemos identificar neste contexto duas grandes vias: a via da suspeita e da eliminação do corpo, e a via da resistência (LE BRETON, 2011, p. 351).

2 Le Breton e os medos do ser humano

Segundo Le Breton, o ser humano atual, que vive num mundo tido como dessacralizado, tem três grandes medos que, no fundo, encarnam um medo mais original, que é o medo do sofrimento, sempre tido ao longo da história humana como intolerável.

2.1 O medo da doença

O corpo encarna a fragilidade humana, a sua vulnerabilidade às doenças, ao mal funcionamento de seus órgãos etc. Na sociedade do hedonismo qualquer incômodo físico ou doença não são admitidos. Ao sinal de uma simples dor de cabeça, o indivíduo logo procura tomar uma aspirina. A ideia é vencer a doença antes que ela nos cause o desconforto da dor, antes que ela nos desfigure. Com o avanço tecno-científico, existe a esperança da medicina encontrar a cura das

⁵ “O corpo é tornado axiologicamente estrangeiro ao homem, dessacralizado e objeto de investigações que fazem dele uma realidade à parte” (LE BRETON, 2011, p. 109).

doenças ainda incuráveis. É curioso notar que para a medicina, o que importa é a doença e não o doente.

A medicina clássica também faz do corpo um *alter ego* do homem. Ela aparta de suas preocupações o homem doente, sua história pessoal, sua relação com o inconsciente, para considerar apenas os processos orgânicos que se processam nele. A medicina permanece fiel à herança vesaliana: ela se interessa pelo corpo, pela doença, não pelo doente (LE BRETON, 2011, p. 12).

Com uma imensidão de especialidades médicas, tenta-se dissecar as partes doentes em busca do restabelecimento da saúde e o melhor desempenho do corpo. “Para Descartes, o corpo, senão o homem todo inteiro, é uma máquina” (LE BRETON, 2011, p. 119). O corpo como máquina pode então passar por manutenção, pela troca de peças para continuar funcionando. É o que vemos acontecer com os transplantes de órgãos, de sangue, de pele etc. O corpo, além de se tornar objeto, em muitos casos, torna-se também mercadoria cobiçada e até mesmo traficada⁶.

Na tentativa de vencer as doenças, vale quase tudo, pois ainda temos códigos de ética para regulamentar os limites da investigação científica. Nesta direção, com os avanços tecnológicos cresce o apelo ao *ciborgue*⁷, na tentativa de conjugar máquina e orgânico com o intuito de otimizar, aprimorar e até mesmo substituir órgãos e funções orgânicas do corpo humano.

O corpo humano se torna um laboratório no qual se realizam numerosas intervenções destinadas a acoplar o orgânico e o mecânico. Para aumentar-lhe a performance, busca-se implantar microprocessadores no cérebro, a fim de dar imediatamente ao sujeito acesso a banco de dados (LE BRETON, 2011, p. 395).

Esses tipos de intervenções têm se tornado tão comuns que já nem estranhemos quando encontramos alguém que possui um “marca passo”. Segundo Hables Gray, tal pessoa já seria um *ciborgue* e não apenas a figura, já ultrapassada, mas que ilustra bem um exemplo neste caso, do Robocop.

Para além da medicina clássica ocidental, temos também os saberes populares, que a seu modo e com pressupostos diferentes, tentam oferecer soluções aos dilemas das doenças. Um pressuposto dos saberes populares no tratamento do corpo é: “O corpo jamais é aí considerado como distinto do homem, como no saber biomédico” (LE BRETON, 2011, p. 130). A preocupação aqui não está só na doença, mas na totalidade da pessoa, é um tipo de saber homeopático⁸. Uma proposta bem diferente da medicina clássica, que detém o poder dos laboratórios e da grande e lucrativa indústria farmacêutica, que permanece como medicina do corpo e não do homem (LE BRETON, 2011, p. 13).

6 “O corpo, fragmentado em seus componentes, tomba sob a lei da conversibilidade e da troca generalizada tanto mais facilmente quanto a questão antropológica seja ocultada” (LE BRETON, 2011, p. 356).

7 O *ciborgue* é “um sistema homem-máquina autorregulado” Hables Gray, autora da obra “Manifesto ciborgue”.

8 “[...] visão astrológica do corpo inscrevendo os órgãos sob a influência dos planetas a partir de uma trama de correspondências: o homem aparece aí como um microcosmo” (LE BRETON, 2011, p. 132).

2.2 O medo da velhice

Com o avanço das tecnologias, a vida das pessoas, ainda que não de modo democrático, tem melhorado cada vez mais. Relacionado a este fator temos o respectivo aumento da expectativa de vida. No entanto, numa sociedade de indivíduos autônomos, produtivos e que buscam o melhor desempenho de seus corpos, os idosos são relegados a segundo plano. “A pessoa idosa avança em direção à morte, ela encarna nela os dois inomináveis da modernidade: o envelhecimento e a morte” (LE BRETON, 2011, p. 224).

Com o avançar dos anos, a pessoa idosa vê as suas forças se esvaindo, o indivíduo vai se tornando cada vez mais dependente de outro, o corpo começa a perder as suas habilidades numa espiral gradativa e irreversível. “O velho é objeto de seu corpo, e não mais completamente sujeito [...] o velho se reduzirá sempre mais ao seu corpo” (LE BRETON, 2011, p. 226). À pessoa idosa, dentro da mentalidade contemporânea, só resta esperar o horário de se alimentar e a morte, morte enquanto um desaparecer de si que pode acontecer antes mesmo da própria morte, através das demências senis como o mal de Alzheimer⁹.

O envelhecimento foi desnaturalizado. Enquanto nas sociedades originárias os idosos eram tidos como anciãos dotados da sabedoria da vida, nossa sociedade transformou a pessoa idosa em velho, mesmo adjetivo usado para as coisas. Daí o medo: “[...] o homem da Modernidade combate permanentemente todos os traços de sua idade, e teme envelhecer com medo de perder sua posição profissional e de não mais encontrar emprego ou perder seu lugar no campo de comunicação” (LE BRETON, 2011, p. 227).

O antigo desejo de encontrar a mítica fonte da juventude permanece vivo entre nós, e do mesmo modo, dia a dia permanecemos no processo orgânico de envelhecimento, que pode até ser retardado em algumas situações, ajudado pelos avanços da medicina, mas ainda assim segue seu curso impiedoso. “[...] a velhice, diz Simone de Beauvoir, é particularmente difícil de assumir porque nós a havíamos sempre considerado como uma espécie estrangeira: eu, eu tornei-me outra, apesar de permanecer eu mesma” (LE BRETON, 2011, p. 229).

2.3 O medo da morte

A ojeriza à morte é generalizada, ela se tornou aquela que não mencionamos. Raramente ou quase nunca nós falamos e refletimos sobre a morte, que é compreendida pelas pessoas de nosso tempo como o total desaparecer de si. E é justamente sobre a negação da morte que a medicina ocidental encontra aporte:

“[...] é preciso sublinhar a negação da morte sobre a qual se funda a medicina ocidental: expandindo sempre os limites da vida, ela provisoriamente põe a morte em xeque, mas frequentemente traz mais anos à

⁹ “O indivíduo que sofre a doença de Alzheimer se despoja do que o tornava singular e ativo nos movimentos do mundo. Antes mesmo de morrer ele se separa dos seus. Ele congela o tempo e se mantém em uma espécie de estase. O passado deixa de existir, também o futuro, só resta o congelamento do instante” (LE BRETON, 2018, p. 155).

vida do que vida aos anos. E, ao mesmo tempo, ela faz sempre mais da morte um fato inaceitável que é preciso combater” (LE BRETON, 2011, p. 360-361).

Na tarefa de negar o encontro decisivo com a morte a medicina tem conseguido dar mais anos à vida, mas como lembra Le Breton, não é capaz de dar vida aos anos, as pessoas são capazes de serem mantidas com vida em situações de saúde das mais adversas. Mas, será que isso é de fato viver? Nossa vida como um todo é constituída de muitos fins e um dia chegará ao seu fim definitivo. No entanto, numa sociedade secularizada, na qual a técnica e a ciência prometem dar todas as respostas e não cumprem com isso, a inevitabilidade da morte assombra e angustia o ser humano. Com todas as suas promessas a “[...] medicina nos desaprende a morrer, faz da morte uma alteridade absoluta, que nada vincula à condição humana” (LE BRETON, 2011, p. 361).

No desespero de se agarrar à existência, o ser humano deposita toda sua confiança na medicina e nos seus agentes: “Com as técnicas de reanimação, o médico não é mais somente o notário da morte, ele é aquele que rege suas condições, que controla sua duração, e aquele que, em último lugar, toma a decisão de fixar-lhe a hora [...]” (LE BRETON, 2011, p. 361). A medicina, com todos os seus estrondosos avanços, demonstra todo o domínio possível sobre o corpo humano. “O corpo humano, da concepção à morte (e mesmo *post mortem*), está sob o controle da medicina” (LE BRETON, 2011, p. 367). E ainda assim, apesar de todos os avanços da medicina, o corpo humano permanece inapreensível em vários aspectos.

“Hoje outra faceta revela-se sempre mais evidente: a luta contra o corpo desvela sua estrutura oculta, o reprimido que a sustentava: o medo da morte” (LE BRETON, 2011, p. 125). Talvez o medo da morte, compreendida como o absoluto desaparecer de si, seja o medo mais radical e angustiante do ser humano.

3 Provocações à antropologia teológica

Tendo percorrido brevemente um caminho de reflexão sobre a corporeidade apontamos, com base no pensamento de Le Breton, os grandes medos da humanidade contemporânea. É preciso agora deixar claro o que queremos propor, como antropologia teológica, para depois acolher as provocações de Le Breton na reflexão teológica.

3.1 Alguns aspectos da antropologia teológica atual

Para uma reflexão atual sobre a antropologia teológica escolhemos discorrer sobre pontuais intuições do pensamento de Luis F. Ladaria SJ e ao mesmo tempo de Suzana Regina Moreira. Iremos nos deter em colher destes autores alguns elementos que possam fazer conversar a antropologia de Le Breton e a antropologia teológica.

Ladaria nos aponta o que precisamos compreender quando falamos de antropologia teológica: “[...] trata-se do que o homem é em sua relação com Deus Uno e Trino revelado em Cristo. Ao mesmo tempo, indica-nos, pelo menos em linhas gerais, o método que precisamos seguir para alcançar o objetivo: o estudo da revelação cristã” (LADARIA, 1998, p. 11). Com isso, afirmamos uma antropologia teológica que, ao aprofundar a revelação cristã, descobre o rosto trinitário de Deus e a verdade sobre o ser humano. Continua Ladaria refletindo sobre as características da antropologia teológica:

Dentre as várias características que, segundo os autores, deve possuir a antropologia teológica, parece-me importante assinalar duas. Por um lado, a ‘historicidade’; ressalta-se que o Vaticano II não descreveu o homem abstratamente, numa ordem ideal, mas sim concretamente, nas etapas sucessivas de sua existência, como criado por Deus à sua imagem, construído num estado de perfeição, caído desse estado pelo pecado, redimido em Cristo pela nova criação etc. Por outro lado, é preciso ressaltar o cristocentrismo que deve caracterizar a disciplina. Esse cristocentrismo já aparece na primeira criação, mas desponta sobretudo na nova criação (LADARIA, 1988, p. 30).

O teólogo Ladaria destaca então duas características básicas da antropologia teológica, como a historicidade, a humanidade criada a imagem e semelhança de Deus e que foi ferida pelo pecado, e o cristocentrismo, que caracteriza a doutrina da graça. Em outras palavras, é o ser humano sempre marcado pelo mistério de Deus e necessitado da graça divina. Vejamos o que nos aponta Suzana Regina Moreira ao pensar uma antropologia teológica marcadamente latino-americana: “[...] a antropologia teológica na América Latina começa a ser desenvolvida segundo a opção preferencial pelos pobres, categoria teológica particular da TdL.”¹⁰ (MOREIRA, 2022, p. 37). Na América Latina se pensa o estudo da revelação cristã, como o papel da antropologia teológica a partir dos pobres. Partindo do chão sofrido das terras latino-americanas descobre-se no pobre o rosto de Jesus de Nazaré, que sendo pobre escolheu revelar-se a nós e revelar a verdade do homem na carne dos pobres.

O próprio Deus escolheu ser pobre e por isso devemos compreender que, além de ser uma opção entre outras pela Encarnação, foi realmente a melhor forma que encontrou para se revelar a nós, também para revelar a verdadeira humanidade. Sua autoidentificação com os pobres é a única opção que mais se aproxima da natureza de Seu Amor e Reino (MOREIRA, 2022, p. 38).

A antropologia teológica é o estudo da revelação cristã, que explica a verdade de Deus e assim ilumina a verdade dos homens. Como características da antropologia teológica elencamos: a dignidade humana de ser criado à imagem e semelhança de Deus, a humanidade na graça de Cristo, o pobre como sacramento de Cristo¹¹.

10 TdL sigla de Teologia da Libertação, teologia autenticamente latino-americana.

11 “[...] os pobres podem ser compreendidos como sacramento de Cristo ainda hoje, não só pela Encarnação de Cristo como homem pobre, mas pela sua revelação contínua na história” (MOREIRA, 2022, p. 41).

3.3 Diálogo entre antropologia e antropologia teológica

No pós-Vaticano II é nítido o esforço que a Igreja tem feito para entrar em diálogo sincero com as demais ciências em busca de enriquecer a reflexão teológica sem se secularizar. "Sem perder nada de especificamente teológico, a reflexão cristã sobre o homem deve enriquecer-se com os dados e as intuições provenientes da filosofia e das ciências humanas" (LADARIA, 1998, p. 12). Neste sentido a antropologia tem muito a contribuir com um novo que fazer teológico.

Como primeira característica da antropologia teológica, afirmamos, no tópico anterior, a dignidade humana de ser criado à imagem e semelhança de Deus, por outro lado vimos com Le Breton que na sociedade contemporânea vigora o secularismo hedonista, a individuação do sujeito que faz a pessoa possuir um corpo retirado dos outros, de si mesmo e do cosmos. Talvez aqui esteja a origem dos medos do ser humano, pois quando eliminamos o mistério de Deus elimina-se o mistério do ser humano e então resta apenas o vazio. "É evidente, pelo menos, que nossa condição de criaturas é um dado permanente; deixar de ser criatura significa voltar ao nada" (LADARIA, 1998, p. 15).

A segunda característica apontada foi a humanidade na graça de Cristo, o próprio Deus que se faz humano por amor e para nos ensinar que o caminho de divinização passa por nossa humanidade, e nos ensina que não haverá ressurreição sem carne. De Le Breton vimos como o corpo em nosso tempo tem sido tratado como membro supranumerário, que deve ser substituído num período pós-biológico do transhumanismo. Mas, o próprio Le Breton afirma em seus escritos que o corpo insiste em permanecer, pois a existência é corporal. E se o corpo permanece, ele pouco a pouco envelhece, adoece e caminha para a morte, que, para a humanidade secular, é a aniquilação, ou, na linguagem de Le Breton, o desaparecer de si. Em outras palavras é o que professamos na oração do Símbolo Apostólico, "Creio na ressurreição da carne", para nos recordar, dentre outras coisas, que somos uma unidade psicossomática-espiritual.

Na terceira característica apontada, que recorda nosso contexto teológico de América Latina, destacamos o pobre como sacramento de Cristo. Recordamos o mistério da encarnação, Deus que se faz homem e homem pobre em Jesus de Nazaré. Recordamos cada passo de Jesus entre os pobres durante o seu ministério público. Recordamos o caminho do calvário e identificamos a proximidade de Jesus com todos os crucificados e sofredores de nosso tempo. E recordamos a ressurreição e glorificação de Jesus na esperança de que na revelação do mistério de Deus se revele também o mistério da humanidade. A humanidade quer dominar os mistérios do corpo humano, os mistérios do mundo. A ciência e a técnica se arrogam, porém, onipotência, mas, como podemos perceber em Le Breton, os mistérios do corpo, do cosmos, permanecem e a modernidade não tem todas as repostas.

Enfim, o medo das doenças, da velhice, da morte, esconde o grande medo do sofrimento que também foi desnaturalizado pela modernidade. O sofrimento é universal e ingrediente da existência que o ser humano procura extirpar, porque a dor é incompatível com a vida saudável e destinada à felicidade. O

sofrimento é algo desprezível até mesmo para o homem e mulher de fé. Não se adequa ao Deus da vida. O crente não pode de modo algum ser masoquista e Deus não pode ser um sádico. A pessoa de fé deve se perguntar sobre o para quê do sofrimento, buscar olhar para frente, apesar de toda desesperança¹².

Conclusão

Tendo percorrido este caminho de reflexão sobre a corporeidade e os grandes medos da humanidade atual, segundo Le Breton, percebemos elementos que estão presentes em nossa realidade, bem como também esperanças, sonhos do homem e da mulher contemporâneos. Ao mesmo tempo que a humanidade se vê mais poderosa do que nunca, no que se refere ao domínio técnico do corpo humano, ao ponto de pleitear seu desaparecimento, concluímos que ainda a materialidade do corpo se impõe.

A antropologia de Le Breton pode colaborar com a antropologia teológica no sentido de revelar quais são as angústias, medos e sofrimentos da humanidade que são elementos que devem questionar e fazer avançar a reflexão teológica. Já a antropologia teológica pode colaborar muito com os homens e mulheres de hoje que anseiam pelo transhumanismo. A tarefa da antropologia teológica deve ser a apresentação do mistério da revelação cristã, com linguagem adequada e atualizada. Para auxiliar na ressignificação dos medos apresentados neste breve caminho que fizemos, vislumbramos na ressurreição de Jesus Cristo o caminho possível a toda humanidade para se alcançar um dia o tão sonhado corpo glorioso (cf. Fl 3, 21).

Referências

COSTA, L. G. T.. *Das condutas de risco ao silêncio*: entrevista com David Le Breton. *Revista Teoria e Cultura*, UFJF. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12409>. Acesso em: 02 dez. 2022.

DE MORI, G.; BUARQUE, V. *Corporeidade-encarnação*: teologia em diálogo interdisciplinar. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 46, n.129, p.187-214, Mai./Ago.2014. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2798>. Acesso em: 02 dez. 2022.

LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*. Antropologia e sociedade. São Paulo: Papyrus, 2003.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

12 Ideias deste parágrafo inspiradas no artigo: TORQUATO, R. P. "Desceu com ele à cisterna ..." (Sb 10, 14). Uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência.

LE BRETON, D. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LE BRETON, D. *Desaparecer de si: Uma tentação contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2018.

MOREIRA, S. *O corpo é o que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana*. Dissertação de Mestrado (Teologia Sistemático-Pastoral) - PUC RIO. Rio de Janeiro, p. 152, 2021. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53252/53252.PDF>. Acesso em: 02 dez. 2022.

TORQUATO, R. P. "Desceu com ele à cisterna ..." (Sb 10, 14). Uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência. *Revista Convergência* – CRB, Brasília, Ano XLIX – Nº 475 – out. 2014, p. 593-607.

Bíblia de Tradução Ecumênica, TEB, São Paulo: Loyola, 1994.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p164/2023

A formação litúrgica como sinal de eclesialidade à luz da Carta *Desiderio desideravi*

Anderson Costa Pereira ¹

Gilmar Antônio Aguiar ²

Resumo: Em 29 de junho de 2022, o Papa Francisco dirigiu a toda a Igreja a Carta Apostólica, intitulada *Desiderio desideravi* ("Desejei ardentemente"), palavras extraídas do Evangelho de Lucas 11,15. O presente artigo objetiva apresentar alguns elementos litúrgicos presentes em *Desiderio desideravi*, a saber: a necessidade de uma vital formação para a Liturgia e para a celebração litúrgica e o reconhecimento do caráter eclesial da Liturgia. Neste sentido, o Concílio Vaticano II apresentou a Liturgia como "a obra de Cristo sacerdote e do seu corpo, que é a Igreja" (SC, 7). O sujeito da ação litúrgica é a Igreja como comunidade local e universal dos discípulos que seguem a Jesus de um modo efetivo, na qual todos são irmãos, numa assembleia toda ministerial.

Palavras-chave: Liturgia; Eclesialidade; Formação.

Abstract: On June 29, 2022, Pope Francis addressed the Apostolic Letter to the entire Church, entitled *Desiderio desideravi* ("I ardently desired"), words taken from the Gospel of Luke 11,15. This article aims to present some liturgical elements present in *Desiderio desideravi*, namely: the need for a vital formation for the liturgy and for the liturgical celebration and the recognition of the ecclesial

1 Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo). Especialização em Sagradas Escrituras (Faculdade Claretiana, São Luís, MA, 2016). Especialização em Ciências da Religião (Faculdade Unyleya, São Luís, MA, 2018). E-mail: pereira-anderson1@hotmail.com.

2 Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo). Especialização em Bioética e Pastoral da Saúde (Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP, 2006). Especialização em Formação humana (Escola de formadores – IATES, Curitiba, PR, 2014). E-mail: gilscamilo@yahoo.com.br.

character of the Liturgy. In this sense, the Second Vatican Council presented the Liturgy as “the work of Christ the priest and of his body, which is the Church” (SC, 7). The subject of the liturgical action is the Church as a local and universal community of disciples who follow Jesus in an effective way, in which all are brothers, in an entirely ministerial assembly.

Keywords: Liturgy; Ecclesiality; Formation.

Introdução

O Papa Francisco publicou, em 29 de junho de 2022, a Carta Apostólica *Desiderio desideravi*, sobre a formação litúrgica do povo de Deus. O breve texto, com seus 65 parágrafos, redigido a partir das conclusões da sessão plenária do Dicastério para o Culto Divino, em fevereiro de 2019, está em continuidade com o *motu proprio Traditionis custodes*, que traz novas disposições sobre o uso da forma extraordinária do Rito Romano, a serem seguidas por todos os sacerdotes que presidem este rito, em derrogação de alguns pontos do *motu proprio* de Bento XVI, *Summorum Pontificum*, “o qual deu liberdade a todos os padres do mundo, independentemente de autorização de seus superiores hierárquicos, para celebrarem a Missa na forma ritual tridentina” (DIAS, 2010, p. 13). Sem dúvidas, o texto reafirma a importância da comunhão eclesial em torno do rito resultante da Reforma Litúrgica pós-conciliar. *Traditionis custodes* e *Desiderio desideravi* estão em clara continuidade e devem ser lidos como textos interdependentes e coextensivos.

O Papa Francisco com essa Carta nos convida a refletir sobre a formação litúrgica de todo o Povo de Deus, a saber: Bispos, Sacerdotes, Diáconos, homens e mulheres consagrados e os fiéis leigos e leigas (cabeçalho da carta). Destarte, não é algo apenas a ser absorvido somente pelo laicato, mas as questões pontuadas pelo Pontífice dizem respeito a todos os membros batizados na Igreja, ordenados ou não. Afinal, uma boa formação litúrgica é necessária para que todo cristão, independentemente de seu estado de vida, viva sua vocação e celebre melhor o Mistério Pascal.

Nesse contexto, o presente artigo desenvolve uma reflexão sobre alguns elementos litúrgicos e, portanto, teológicos, presentes em *Desiderio desideravi*, a saber: a necessidade de uma formação litúrgica específica e vital para todo o povo de Deus e a natureza eclesial da Liturgia. “A Liturgia é o ápice para o qual tende a atividade da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de onde brota toda a sua força” (SC, 10) e tem sua origem na *koinonia* ou comunhão entre os membros do único Corpo de Cristo, que formam a Igreja (cf. 1Cor 12,12s). Por isso, o Papa Francisco também enfatiza muito o fato de que a Liturgia não deve ser usada como campo de batalha para impor uma visão da Igreja que não aceita o que foi estabelecido pelo Concílio Vaticano II.

1. Estrutura, motivação e argumentação teológica da Carta

Na introdução o Papa Francisco afirma o tema do conteúdo a ser explicitado: “sobre a Liturgia, dimensão fundamental para a vida da Igreja” (DD, 1). A Carta não é um diretório ou manual de Liturgia, tampouco um livro sistemático de rubricas ou normas litúrgicas a serem observadas. Trata-se, na verdade, de um texto profundamente reflexivo e meditativo, sem ser fatigante, que cumpre os princípios da argumentação teológica, a saber: coerência, fundamentação na Tradição, tanto na Sagrada Escritura quanto nos Padres da Igreja, com a devida hermenêutica e aplicação na vida. Sua principal motivação com esta Carta é

de convidar toda a Igreja para redescobrir, custodiar e viver a verdade e a força da Celebração cristã. Gostaria que a beleza da Celebração cristã e suas necessárias consequências na vida da Igreja não fossem deturpadas por uma compreensão superficial e reducionista do seu valor ou, por ainda, por uma instrumentalização a serviço de alguma visão ideológica, seja qual for” (DD, 16).

E, ainda,

reavivar a admiração pela beleza da verdade da Celebração cristã, a recordar a necessidade de uma autêntica formação litúrgica e a reconhecer a importância de uma *arte da celebração* que está ao serviço da verdade do Mistério Pascal e da participação de todos os batizados, cada um com a especificidade de sua vocação” (DD, 62).

A Carta Apostólica, composta de uma breve introdução (DD, 1) e nove meditações, vem assim disposta:

- A Liturgia, o “hoje” da história da Salvação (DD, 2-9);
- A Liturgia: lugar do encontro com Cristo (DD, 10-13);
- A Igreja: Sacramento do Corpo de Cristo (DD, 14-15);
- O sentido teológico da Liturgia (DD, 16);
- A Liturgia: antídoto contra o veneno do mundanismo espiritual (DD, 17-20);
- Redescobrir, a cada dia, a beleza da verdade da Celebração Cristã (DD, 21-23);
- O estupor diante do Mistério Pascal: parte essencial da ação litúrgica (DD, 24-26);
- A necessidade de uma séria e vital Formação Litúrgica (DD, 27-47);
- *Ars Celebrandi* (DD, 48-60);
- Conclusão (DD, 61-65).

Em toda essa estrutura, o Papa Francisco constrói sua argumentação em uma base bíblica, patrística e teológica bem concreta. Toda fundamentação teológica deve estar bem firme tanto na Tradição da Igreja quanto na Sagrada Es-

critura. Francisco cita a cada parágrafo diversos textos bíblicos para fundamentar suas ideias, afinal o estudo da Sagrada Escritura é a “alma da Teologia” (DV, 24). A Liturgia absorve da fonte perene da Sagrada Escritura. O próprio título da Carta Apostólica corresponde ao texto latino de Lucas 22,15, no contexto da Última Ceia: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar* (Tenho desejado ardentemente comer convosco esta ceia pascal, antes de padecer, CNBB, 2018).

No contexto da Última Ceia Jesus pronunciou essas palavras que nos leva a pensar e meditar acerca da profundidade do amor entre as Pessoas da Santíssima Trindade. Esse amor é dinâmico e redentor. Segundo Valeriano dos Santos, o Pai é o amor originário, o Filho é o amor encarnado e o Espírito Santo, o amor derramado (SANTOS, 2019, p. 18). O amor “é a fonte que faz a vida fluir” (SANTOS, 2019, p. 8).

Seguindo os passos da argumentação teológica presente no texto, no que se refere a Tradição patrística, o Papa Francisco recorre a Santo Agostinho (cf. DD, 14; 16) para justificar a realidade sacramental da Igreja, mistério de unidade; também cita Leão Magno para justificar “que tudo o que era visível de Jesus, o que podia ser visto com os olhos e tocado com as mãos, suas palavras e gestos, a concretude da Palavra Encarnada havia passado para a celebração dos Sacramentos” (DD, 9) e que “a plenitude da nossa formação é a conformação com Cristo [...] Leão Magno escreve: ‘Nossa participação no Corpo e no Sangue de Cristo não tende a outra coisa senão a que nos convertamos no que comemos.’” (DD, 41) e, finalmente, traz Irineu de Lião, o *doctor unitatis*, para justificar que “a Liturgia dá glória a Deus” (cf. DD, 43).

Como base de incremento e fundamento, o Pontífice Romano recorre frequentemente a Constituição *Sacrosanctum Concilium* para fundamentar suas ideias (cf. DD, 14; 16; 21; 29; 31; 37; 41; 48; 57; 61; 63). Ademais, desde a *Traditionis custodes*, Francisco vem buscando recordar que a Constituição sobre a reforma da Liturgia, continua a ser fundamental para a promoção dessa celebração plena, consciente, ativa e frutuosa (SC, 11; 14). Infelizmente, no pós-Concílio, a *Sacrosanctum Concilium* foi transformada em um campo de batalha onde grupos com distintas visões de Igreja acolhem ou não o que foi estabelecido pelo Vaticano II. É preciso, pois, abandonar as controvérsias e escutar o que o Espírito diz à Igreja (DD, 65).

O Bispo de Roma cita, ainda, como argumentação o sacerdote teólogo alemão, naturalizado italiano, Romano Guardini (1885-1968). Este teólogo tem grande influência na Teologia do Papa Francisco. Não só nesta Carta Apostólica, mas em outros Documentos pontifícios, como, por exemplo, *Laudato Si'*, Guardini é citado por Francisco. Nota-se claramente no atual Pontífice uma profunda admiração pessoal pelo teólogo. O nome de Romano Guardini é inseparável do movimento litúrgico que abriu caminho para o Concílio Vaticano II. A obra *Formação Litúrgica* (1923) é a que Francisco utiliza como base de argumentação (cf. DD, 34; 44; 50; 51).

Francisco, recorrendo a Guardini, chama atenção para a questão do símbolo que, na Liturgia, tem grande valor e ocupa grande espaço. O poder do símbo-

lo não consiste em pura abstração, mas em conter e expressar em sua própria concretude o mistério nele escondido (DD, 26). Ora, se “o ser humano está na liturgia como quem cria e contempla símbolos” (GUARDINI, 2023, p. 72), então “a primeira tarefa do trabalho da formação litúrgica” é que “o ser humano deve voltar a ser capaz do símbolo” (GUARDINI, 2023, p. 73; citado em DD 44). Ser capaz de símbolos significa compreender com profundidade toda a linguagem simbólica contida na Liturgia, sabendo que “a leitura simbólica não é uma questão de conhecimento mental, de aquisição de conceitos, mas uma experiência vital” (DD, 45).

Para o filósofo Xavier Zubiri (1898-1983) a vida é comandada por sentimentos e pensamentos integrados em uma teia chamada “inteligência senciente”, na qual sentimento e inteligência não se contrapõem. Para Zubiri, o sentir e o entender não são faculdades humanas distintas, mas interdependentes: “entender é um modo de sentir, e sentir é, no homem, um modo de entender” (ZUBIRI, 2011, prólogo). No símbolo sentir e entender são faculdades necessárias para compreender toda a sua força. O símbolo, no sentido zubiriano, deve ser sentido e entendido.

O símbolo é, ao mesmo tempo, forte e frágil (DD, 44). O que Francisco defende como princípio de formação litúrgica é a necessidade de recuperar a capacidade de usar e compreender os símbolos na Liturgia (DD, 44). Na Liturgia, a ação simbólica é fundamental. Portanto, é necessária uma educação litúrgica “para poder adquirir a atitude interior que nos permite situar e compreender os símbolos litúrgicos” (DD, 47). O presidente da Celebração deve sempre tomar o devido cuidado para não fantasiar, deturpar ou omitir os símbolos (gestos, posições e sinais) que estão previstos na Liturgia. Conhecer os símbolos significa bem celebrar.

2. A redescoberta do valor teológico da Liturgia

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Liturgia acentua a redescoberta da compreensão teológica trazida pelo Vaticano II e também, pelo movimento litúrgico que o precedeu. O movimento litúrgico teve início em 1909, cujo objetivo principal era redescobrir a natureza da Liturgia cristã. Sua proposta de renovação guardava a Tradição: a Palavra de Deus, os Padres da Igreja, a Liturgia, além disso, a promoção da unidade entre os cristãos (cf. FLORES, 2006, p. 81-91).

A natureza da Liturgia e sua importância na vida da Igreja foram fundamentos para a reforma e “continuam sendo para a promoção dessa plena, consciente, ativa e frutuosa na Celebração” (SC, 11; 14). Por um lado, não é fácil chegar a uma definição da natureza da Liturgia, porque são muitos os elementos essenciais que compõem este conceito. Por outro lado, a Liturgia sofreu uma evolução contínua ao longo da história. Nela certamente existe “uma parte imutável, de instituição divina”; mas há também “outras sujeitas a modificações, que podem e devem variar no decurso do tempo, desde que apresen-

tem aspectos menos apropriados à natureza íntima da própria liturgia ou que se tenham tornado obsoletos” (SC 21).

Uma palavra significativa na Carta é a palavra *redescobrir* (cf. DD, 16; 21; 22; 61; 63). Francisco convida a “redescobrir, a cada dia, a beleza da verdade da Celebração cristã”, isto é, da Liturgia, redescobrimo o sentido do ano litúrgico e do Dia do Senhor (DD, 63) e a riqueza dos princípios gerais expostos nos primeiros números da *Sacrosanctum Concilium* (DD, 61). Redescobrir o desejo de comunhão implica o reconhecimento de que não somos donos da Liturgia, mas apenas de seus administradores.

Do mesmo modo, a palavra desejo se repete abundantemente (cf. DD, 2; 4; 6; 8; 20; 24; 52; 57; 59; 60; 63; 65)³. O Catecismo da Igreja Católica, logo em seu início, arrazoia sobre o desejo de Deus: “O desejo de Deus é um sentimento inscrito no coração do homem, porque o homem foi criado por Deus e para Deus. Deus não cessa de atrair o homem para Si e só em Deus é que o homem encontra a verdade e a felicidade que procura sem descanso” (CIgC, 27). Portanto, o próprio Deus colocou no coração do homem o “desejo de desejá-Lo”! Este desejo não é um ímpeto cego, mas um amor puramente humano-divino. O Pontífice Romano afirma que na Liturgia deve-se, antes de tudo, deixar espaço para o despertar do desejo de Deus por nós:

Antes de nossa resposta ao convite que Ele faz – muito antes –, existe seu desejo de nós: pode acontecer de não estarmos conscientes disso, mas, todas as vezes que vamos à Missa, nós o fazemos, porque somos atraídos pelo desejo que Ele tem de nós. De nossa parte, a resposta possível, e o ascetismo mais exigente – é, como sempre, a de se render ao seu amor, de querer se deixar ser atraído por Ele (DD, 6).

3. A natureza eclesial da Liturgia

O Concílio Vaticano II reconheceu a estreita ligação entre Liturgia e Eclesiologia. De fato, o sujeito visível da Liturgia é o povo de Deus reunido em assembleia (*ekklesía*). Liturgia e Eclesiologia são duas dimensões de uma mesma realidade, havendo, entre elas, uma relação de circularidade e complementariedade (MEDEIROS, 2022, p. 73-74). É preciso entender que a Liturgia é uma expressão da Igreja, como o próprio Concílio afirma. Para Buyst e Silva (2003, p. 93),

quem celebra não é o clero. Quem celebra é todo o povo santo de Deus reunido em assembleia; é toda a comunidade unida ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Os presbíteros não celebram “para” o povo, mas juntamente com ele, fazendo parte dele e estando a seu serviço. Outros ministérios litúrgicos, exercidos por leigos e leigas, também estão a serviço da assembleia celebrante, em comunhão com os ministros ordenados.

3 Desejo 14x; desejar 1x; desejado(a) 2x (conforme a tradução utilizada neste artigo).

A *Sacrosanctum Concilium* não repete o que tantas vezes reproduz a *Lumen Gentium*: que a Igreja é um Mistério, mas diz que ela é uma realidade visível dotada de elementos invisíveis, humanos e divinos (SC, 2). A Constituição litúrgica afirma que “do lado de Cristo, morto na cruz, brotou o admirável mistério da Igreja” (SC, 5). Por isso, a Igreja e a Liturgia, prolongamento visível da humanidade glorificada de Cristo, têm as mesmas características de instrumentos da nossa salvação. A obra salvífica de Cristo continua na Igreja pela liturgia.

A liturgia é outra forma de “verbalização da fé” na Igreja. A Igreja manifesta a sua compreensão e cresce nela ao celebrar o seu mistério na Liturgia. A *Eclesiologia litúrgica* é pois um discurso eclesiológico peculiar, caracterizado pelas regras do discurso litúrgico que tem o seu modo de apreender a realidade, a sua linguagem própria, o seu jogo linguístico (MONTEIRO, 1981, p. 68).

Em *Desiderio desideravi*, o Papa Francisco afirma que a Liturgia como ação do povo de Deus é celebrada dentro da comunidade eclesial, isto é, a Igreja. “O sujeito que age na Liturgia é sempre e somente Cristo-Igreja, o Corpo místico de Cristo” (DD, 15). E recorda que “sempre é a Igreja, Corpo de Cristo, o sujeito celebrante, não apenas o sacerdote” (DD, 36). É na comunidade que a Liturgia nasce, cresce e se mantém viva. A Liturgia não é uma atividade ou ação privada, mas essencialmente eclesial. “Por isso, a Igreja sempre guardou, como seu tesouro mais precioso, o mandato do Senhor: ‘Fazei isto em memória de mim’” (DD, 8). E continua:

Não há nenhum aspecto da vida eclesial que não encontre na Liturgia o seu ápice e a sua fonte. A pastoral em conjunto, orgânica e integrada, mais do que resultado de programa elaborados, é a consequência do colocar no centro da vida da comunidade a Celebração Eucarística dominical, fundamento da comunhão (DD, 37).

Francisco assevera que “a Celebração dominical oferece à comunidade cristã a possibilidade de ser formada pela Eucaristia” (DD, 65). A Liturgia cristã constitui um momento celebrativo e formativo. Uma formação que se dá tanto pela compreensão do conteúdo dos textos eucológicos e bíblicos, quanto pelo sentir. O Pontífice Romano afirma que “a assembleia tem o direito de poder perceber [sentir] naqueles gestos e palavras o desejo que o Senhor tem, hoje como na Última Ceia, de continuar a comer a Páscoa conosco” (DD, 57).

Sendo um direito da assembleia litúrgica, o sacerdote que preside o rito não pode sobrepor a este direito fundamental uma “rigidez austera ou criatividade exasperada; misticismo espiritualizante ou funcionalismo prático; ânsia apressada ou lentidão enfatizada; indolência desleixada ou refinamento excessivo; afabilidade superabundante ou impassividade hierática” (DD, 54), em síntese, o seu personalismo, o seu “eu”. Onde há muito “eu”, há pouco espaço para o Mistério celebrado. Não pode o Rito se transformar numa repetição mecânica, tampouco em um circo cujo comediante é o próprio sacerdote.

Partindo do princípio de que a Liturgia é “o cume para o qual tende a atividade da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte da qual emana toda a sua força” (SC, 10), confirma-se o princípio da eclesialidade da Liturgia. A liturgia é uma celebração da Igreja (SC, 26), na qual a celebração comunitária tem a precedência sobre a privada, em particular quanto à celebração da Missa. A reforma litúrgica da *Sacrosanctum Concilium* está em íntima conexão com a visão da Igreja descrita pela *Lumen Gentium* e vice-versa. Portanto, em todo problema litúrgico subjaz um problema eclesiológico:

Nesta Carta não será possível me deter na riqueza de cada uma das expressões, que deixo para vossa meditação. Se a Liturgia é “o cume para o qual tende a atividade da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte da qual emana toda a sua força” (SC, n. 10), compreendemos bem o que está em jogo na questão litúrgica. Seria banal ler as tensões, infelizmente presentes em torno da Celebração, como uma simples divergência entre diferentes sensibilidades sobre uma forma ritual. A problemática é, antes de tudo, eclesiológica. Não vejo como se pode dizer que se reconhece a validade do Concílio – mesmo que me surpreenda um pouco que um católico possa presumir não o fazer – e não aceitar a reforma litúrgica nascida na *Sacrosanctum Concilium*, que expressa a realidade da Liturgia em conexão íntima com a visão da Igreja descrita admiravelmente na *Lumen Gentium*. (DD, 31).

Francisco reconhece que a problemática sobre a Liturgia é primeiramente eclesiológica. Neste sentido o teólogo italiano Andrea Grillo fala da Liturgia como “sintoma” (GRILLO, 2022, p. 155). No fundo, por detrás dessa opção pelo rito extraordinário, o chamado “rito tradicional”, *vetus ordo*, “Missa de sempre”, “Missa tridentina” ou “Missa antiga” subjaz um modelo eclesial e eclesiológico que não corresponde ao modelo do Vaticano II. Existe uma efervescência do clericalismo e entre os novos padres que presidem esse rito surge um sentimento de saudade de um tempo que não vivenciaram. Muitos rejeitam o Concílio Vaticano II e as reformas por ele realizadas e pregam um retorno ao “catolicismo tradicional”.

Há os que defendem o rito extraordinário no fundo concordam com a ideia de dom Marcel Lefebvre de que o Vaticano II constitui uma quebra na Tradição da Igreja e que o *novus ordo* de Paulo VI representa esta quebra na Tradição litúrgica (DIAS, 2010, p. 16). Os que defendem que a Liturgia seja enriquecida com adornos anteriores ao Vaticano II veem como um “meio de restauração do catolicismo tradicional” (DIAS, 2010, p. 125). “Sobretudo, se pode ler, nas entrelinhas de seus discursos sobre o ‘saudosismo’ de alguns e o apego ao passado, que Francisco não tolera a rigidez, pois esta nada tem que ver com a novidade e a alegria do evangelho” (PIMENTEL, 2018, p. 10).

Com profundo sentido eclesial, Francisco reconhece na ação litúrgica não uma ação privada, mas uma ação eclesial. De fato, “as ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja, que é um ‘sacramento de unidade’, ou seja, um povo santo reunido e ordenado sob a direção dos Bispos” (SC, 26). Todos os fiéis devem experimentar na alma que a Liturgia é uma “epifania da

Igreja”, que “o Mistério da Igreja é primeiramente anunciado, saboreado e vivido na Liturgia” (VQA, n. 9).

Na Liturgia, a Igreja se manifesta como uma comunidade que vive em comunhão de fé e amor; uma comunidade inteiramente ministerial que, sob a ação incessante do Espírito, nasce da Palavra (DV, 21), se edifica na celebração da Eucaristia (LG, 3) e, atenta aos sinais dos tempos (GS, 4), alcança a evangelização do mundo através do anúncio missionário do Evangelho e do testemunho da caridade (LG, 5; 32). Toda a Igreja, seguindo o seu Senhor, que não veio para ser servido, mas para servir (cf. Mt 20,28), é colocada em atitude de serviço. Desse modo, torna-se manifesta a relação eclesialidade, liturgia e ministerialidade.

A diversidade de ministérios corresponde a uma Igreja povo de Deus, corpo de Cristo, toda ministerial. A finalidade última dos ministérios na liturgia é garantir a qualidade da celebração para que a assembleia participe ativa e profundamente do mistério e assim seja atingida pela graça de Cristo, mediante a Palavra, as orações, o canto, a comunhão. A liturgia manifesta e modifica a Igreja (SC 26). Expressa a fé, a utopia do Reino, e ao mesmo tempo é fonte de inspiração para uma conduta de vida de acordo com o Evangelho. É para garantir isso que se instituem ministérios na Igreja. (CARPANEDO, 2018, p. 15).

Assim como a Igreja, a Liturgia é toda ela ministerial. A Liturgia não pode ser reduzida ao trabalho de uma parte da Igreja, mesmo que seja a hierarquia (ministros ordenados). A Liturgia diz respeito a todo o corpo eclesial, organicamente estruturado e dotado de várias funções e ministérios para a edificação (santificação para o verdadeiro culto ao Pai) de todo o Corpo. Decerto, “a assembleia que se reúne para a celebração litúrgica é assembleia toda ministerial, organizada hierarquicamente. E esta realidade é traço distintivo da Igreja tanto no momento celebrativo, como em todas as demais situações de sua existência” (MELO, 2006, p. 354). A liturgia não só manifesta o Mistério da Igreja como povo sacerdotal, mas também integra harmoniosamente as diversas funções e ministérios que a adornam (cf. SC 2; 41; 42; LG 26; PO 5).

As súplicas da Igreja na sua Liturgia são sempre universais, incluem todos, olham para as necessidades do mundo inteiro. O mais distante desse espírito católico é rezar apenas pelas próprias intenções, pelos presentes. A Liturgia é a ação de Cristo e de toda a Igreja, a do céu e a da terra, unida à sua Cabeça. É uma realidade magnífica: “A Liturgia é ação do Cristo total (*Christus totus*)” (CIgC, 1136). No livro *O sentido espiritual da liturgia*, o monge e liturgista Goffredo Boselli, de maneira profética e visionária, afirmou: “o futuro do cristianismo, no ocidente, depende, em grande medida, da capacidade que a Igreja tiver de tornar a sua liturgia a fonte da vida espiritual dos fiéis. Por isso, a Liturgia é uma responsabilidade para a Igreja de hoje” (BOSELLI, 2014, p. 8).

4. A necessidade de uma séria e vital formação litúrgica (DD, 27-47)

É notadamente uma parte extensa da Carta, tendo em vista um desafio extremamente exigente: “como recuperar a capacidade de viver a ação litúrgica em sua plenitude?” A reforma proposta pelo Concílio tem esse objetivo, porém, o desafio é bem exigente, porque “o homem moderno perdeu a capacidade de se confrontar com a ação simbólica, que é uma característica essencial do ato litúrgico” (DD, 27). Com a pós-modernidade esse mesmo homem “se sente ainda mais perdido, sem referências de qualquer tipo, desprovidos de valores, porque se tornou indiferente, órfão de tudo, em uma fragmentação na qual parece impossível um horizonte de sentido” (DD, 28).

A realidade pós-moderna deixa seus rastros de indiferentismo religioso, gnosticismo, neopelagianismo e um espiritualismo abstrato, ou seja, contradiçando a própria natureza humana. Frente a tudo isso, a Igreja, por meio do Concílio, quis confrontar essa realidade reafirmando sua identidade de Sacramento de Cristo. Com a promulgação das Constituições dogmáticas: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes* e *Sacrosanctum Concilium* haure uma potente reflexão no Concílio Ecumênico, “a mais alta expressão da sinodalidade da Igreja” (DD, 29).

Paulo VI na conclusão da segunda sessão do Concílio expressou: “não ficou sem fruto a discussão difícil e intrincada [...] Vemos que se respeitou nele a escala dos valores e dos deveres: Deus, em primeiro lugar; a oração, a nossa primeira obrigação; a Liturgia, fonte primeira da vida divina que nos é comunicada”, recorda Francisco (DD, 30).

Nesta Carta não é possível penetrar nas riquezas de todos os discursos e expressões, todavia, é válido ressaltar muitas tensões e divergências sentidas que refletem uma questão eclesiológica controversa. Como reconhecer a validade da Concílio e não aceitar a reforma litúrgica por ele proposta? A esse questionamento é preciso afirmar a validade dos “livros litúrgicos promulgados por Paulo VI e João Paulo II, seguindo os Decretos do Concílio Vaticano II, são a única expressão da *lex orandi* do Rito Romano” (DD, 31). A constatação é a necessidade de uma séria e vital formação litúrgica.

Em Pentecostes “nasce a Igreja, célula inicial da humanidade nova” (DD, 32). Nessa comunidade a “Celebração se torna o lugar privilegiado, não o único, do encontro com Ele” (DD, 33). É premente e decisiva a formação litúrgica, citando Romano Guardini, que diz “devemos aprender novamente a nos colocar diante da relação religiosa como homens em sentido pleno” (DD, 34).

No que tange a formação litúrgica, Francisco destaca dois aspectos fundamentais: a *formação para a Liturgia* e a *formação pela Liturgia*. “O primeiro está em função do segundo, que é essencial” (DD, 34). O Sucessor de Pedro confirma que a Liturgia é e deve ser formadora por meio de cada ação simbólica nela realizada. O primeiro é funcional, o segundo essencial. Significa formar-se e ser formado pela própria Liturgia, permitindo que Cristo ser formado em nós (GI

4,19). "O próprio Guardini não hesita em afirmar que, sem formação litúrgica, 'as reformas no rito e no texto não ajudam muito'." (DD, 34).

É preciso "encontrar os canais para uma formação como estudo da Liturgia: a partir do movimento litúrgico, muito tem sido feito nesse sentido, com valiosas contribuições de muitos estudiosos e instituições acadêmicas" (DD, 35). Esse estudo deve ser um caminho que contemple "todos", a comunidade eclesial inteira, os fiéis e os ministros. "É sempre a Igreja, Corpo de Cristo, o sujeito celebrante, não apenas o sacerdote [...] O conhecimento que vem do estudo é apenas o primeiro passo para poder entrar no Mistério celebrado" (DD, 36). E nesse processo ao ministro ordenado se exige um pouco mais devido sua formação filosófico-teológica, pois, assumiu um compromisso no dia da Ordenação: "Toma consciência do que vais fazer, e põe em prática o que vais celebrar, conformando tua vida ao mistério da cruz do Senhor" (DD, 36).

É fundamental conhecer bem o caminho para percorrê-lo com segurança. Neste sentido, o estudo da Liturgia e a formação litúrgica nos seminários tem singular importância. O estudo da Teologia e seus vários tratados tendem a um resultado positivo sentido na vida pastoral, sobretudo, visando uma pastoral orgânica, integrada e participativa. Toda essa bagagem formativa será percebida nos momentos celebrativos. "Uma celebração que não evangeliza não é autêntica, tampouco um anúncio que não leva ao encontro com o Ressuscitado na Celebração" (DD, 37).

Aos ministros e a todos os batizados a formação litúrgica não se trata apenas de um conhecimento inicial, mas de um empenho contínuo, isto é, uma formação permanente (DD, 38). Ainda sobre a formação nos seminários é importante enfatizar que o estudo é importante, no entanto, é fundamental a conscientização da profundidade do Mistério celebrado. "Uma celebração não somente exemplar do ponto de vista ritual, mas autêntica, vital, que permita viver a verdadeira comunhão com Deus" (DD, 39). O conhecimento e a experiência do amor de Deus não podem se tornar racionalismo, mas deve ser dom e serviço em favor da comunidade (DD, 40).

É evidente que esse caminhar nos mostra a natureza da Liturgia, que é "o conhecimento do mistério de Cristo, questão decisiva para a nossa vida, não consiste em uma assimilação mental de uma ideia, mas em um verdadeiro compromisso existencial com sua pessoa" (DD, 41). Assim, a finalidade primeira da Liturgia não é "conhecimento", mas é louvor e ação de graças. "A plenitude da nossa formação é a conformação com Cristo. Repito: não se trata de um processo mental e abstrato, mas de se tornar Ele. Esta é a finalidade para o qual foi concedido o Espírito, cuja ação é a de, sempre e unicamente, compor o Corpo de Cristo" (DD, 41).

Os Sacramentos, de modo objetivo e concreto, numa linha de continuidade e coerência, iniciada na Encarnação manifesta o sentido da Liturgia na vida do povo de Deus (DD, 42). A Liturgia em seu sentido oriundo é espaço privilegiado para a Celebração dos Mistérios da redenção, pois, realiza o memorial eucarístico, atualizando a verdade, a beleza e a glória de Deus (DD, 43). A Eucaristia, Sacramento do Sacrifício de Cristo, não substitui a oferta da própria vida pelos

cristãos, mas é o sinal eficaz da incorporação desta oferta no Sacrifício de Cristo: neste sentido a Liturgia, especialmente a Eucaristia, é sacramentalização do sacrifício dos fiéis.

Citando Guardini é trazido novamente a questão simbólica: “com isso se delinea a primeira tarefa do trabalho da formação litúrgica: o homem deve voltar a ser capaz de símbolos”. Essa tarefa compete a todos, os ministros ordenados e os fiéis. É uma incumbência difícil, “porque o homem moderno se tornou analfabeto, não sabe mais ler os símbolos, somente desconfia de sua existência” (DD, 44). A chamada de atenção se acentua sobre nossa abertura ao transcendente a partir da corporeidade, ou seja, o corpo é um símbolo muito expressivo, tem um valor simbólico na Liturgia, inclusive, o Verbo divino assumiu um corpo como o nosso. Isto nos faz cientes da necessidade de uma linguagem simbólica, que transmita mitos, ritos e símbolos (AUGÉ, 2007, p. 94-104). Por isso, temos a missão “de recuperar a capacidade de situar e compreender os símbolos da Liturgia” (DD, 44).

A pergunta que persiste é: “como voltar a ser capazes de símbolos? [...] A leitura simbólica não é uma questão de conhecimento mental, nem de aquisição de conceitos, mas uma experiência vital” (DD, 45). Recuperar a confiança nas relações com a criação pode ser um caminho de superação de visões materialistas e espiritualistas (DD, 46). Outro ponto indispensável é o reconhecimento de que a própria Liturgia é um espaço catequético, espiritual e mistagógico, ela mesma nos forma. A capacitação adquirida nos ensina a valorização e devido zelo com tudo o que compõe as Celebrações cristãs, inclusive, os gestos simbólicos. “Não é necessário falar muito nem ter entendido tudo sobre naquele gesto: é preciso, sim, ser pequeno tanto ao entregá-lo quanto ao recebê-lo” (DD, 47). Na Liturgia todo gesto e simbologia, que é uma realidade visível deseja comunicar uma graça invisível.

O Papa Francisco, que completa dez anos em 2023, tem marcado o seu pontificado por uma ênfase na renovação litúrgica na Igreja católica. Desde o início do seu papado, Francisco destaca e reaviva a importância da Liturgia como fonte de renovação e crescimento na fé dos fiéis. “A Igreja evangeliza e se evangeliza com a beleza da liturgia, que é também celebração da atividade evangelizadora e fonte de um renovado impulso para se dar” (EG, 24), afirma o Pontífice. Por isso, de modo claro e objetivo, Francisco tem criticado a tendência de se buscar excessos e pompas nas cerimônias litúrgicas, deixando de enfatizar a importância da simplicidade e da humildade na celebração das liturgias. “São patentes suas opções em matéria litúrgica, com seu estilo despojado quando se trata de presidir a eucaristia, preferindo a estética pós-conciliar àquela de seu predecessor” (PIMENTEL, 2018, p. 10).

As iniciativas da redescoberta da renovação litúrgica por parte de Francisco visam tornar a Liturgia mais acessível, participativa e relevante para os fiéis, promovendo assim um maior crescimento na fé, na missão e na comunhão entre os membros da Igreja católica. Além dos já citados, *Traditionis custodes* e *Desiderio desideravi*, outros documentos de Francisco apontam para esta realidade de reforma litúrgica, a saber: o *motu proprio Magnum principium* (2017),

sobre alteração nas competências das Conferências Episcopais no tocante a tradução dos livros litúrgicos; o *motu proprio Spiritus Domini* (2021), que permite o acesso de mulheres aos ministérios laicos de leitor e acólito.

Considerações finais

À guisa de conclusão, Francisco reafirma que a intenção de toda essa reflexão não esgota o imenso tesouro da Celebração dos santos Mistérios. Neste sentido, faz um pedido a todos os bispos, presbíteros e diáconos, formadores de seminários, professores de Teologia, todos os catequistas “que ajudem o povo santo de Deus a recorrer ao que sempre foi a fonte primária da espiritualidade cristã” (DD, 61). É importante reavivar a admiração pela beleza da verdade da Celebração cristã (DD, 62). Toda essa riqueza é bastante nítida no redescobrimiento do sentido do ano litúrgico e também do dia do Senhor, o domingo (n. 63). Por isso, diz: “A Páscoa nos foi dada, deixemo-nos envolver pelo desejo que o Senhor continua a ter de poder comê-la conosco” (DD, 65).

A leitura, estudo e meditação da Carta *Desiderio desideravi* nos leva a constatação de que Francisco é incansável em seu ministério. A cada gesto, ação ou alocução nos faz cada vez mais amar a Igreja, em sua beleza e verdade. Desde o início de seu pontificado tem nos acenado para um novo modelo de Igreja em saída, de comunhão, participação e missão, ou seja, onde a Igreja não é vista como autorreferencial, mas o meio necessário para nos conduzir diretamente ao essencial, o Mistério Pascal de Cristo.

Esse Mistério é sentido na contemplação da verdade e da beleza presente nas Celebrações cristãs. São momentos singulares que nos leva ao encontro com Jesus, pois, com ele nós estabelecemos uma relação verdadeira, livre e fiel. Esse estudo nos aguça os sentidos e nos torna mais atentos ao essencial da Celebração cristã: o Mistério de Cristo, sentido por essa experiência afetiva e amorosa e não por fórmulas e conceitos. Nisto reconhecemos que o Espírito pervade as ações litúrgicas assistindo todos os fiéis nesta profunda experiência de interioridade e os impulsiona na vivência de uma Igreja missionária e sinodal.

Como podemos observar, nesta caminhada eclesial e fraterna, Francisco enfatiza, de modo mais extenso e intenso, a importância de uma formação litúrgica séria e vital, para todos. Isso nos levará ao real sentido de convivas na mesa com Cristo, pois, com Ele não formamos uma ONG, mas construímos uma história de amor, já disse Francisco em outros discursos e mensagens. Assim, Jesus se mostra como amigo do ser humano e, por isso, nos coloca nos braços e no colo de Deus Pai, fonte de toda bondade e de toda misericórdia.

Firmes nesta certeza que gera vida e esperança, Francisco, nesta primeira década de pontificado, convida todo o povo de Deus a mergulhar no “oceano de graça que inunda cada celebração” (DD, 24). Para o Bispo de Roma, muito mais do que a disputa entre duas formas do mesmo rito romano, o que precisa ser trazido de volta ao centro da atenção é a formação litúrgica do povo de Deus, que ocorre na Liturgia e por parte da Liturgia. No fundo, o desejo de Francisco

é que todos os fiéis católicos aceitem, uma vez por todas, o rito que é fruto da reforma como linguagem comum e universal a toda a Igreja. O rito existe como meio agregador e suporte de grandes verdades de fé e não como elemento de divisão e dispersão.

Abreviaturas e siglas

DD – *Desiderio Desideravi*

SC – *Sacrosanctum Concilium*

LG – *Lumen Gentium*

DV – *Dei Verbum*

GS – *Gaudium et spes*

PO – *Presbyterorum Ordinis*

CIgC – Catecismo da Igreja Católica

VQA – *Vicesimus Quintus Annus*

EG – *Evangelii Gaudium*

Referências

AUGÉ, Matias. *Liturgia: história, celebração, teologia e espiritualidade*. São Paulo: Ave Maria, ³2007.

BOSELLI, Goffredo. *O Sentido espiritual da liturgia*. Brasília: Edições CNBB, 2014.

BUYST, Ione; SILVA, José Arioaldo da. *O mistério celebrado: memória e compromisso I: teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção livros básicos de teologia 9).

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, ³1993.

CARPANEDO, Maria da Penha. *Ministérios litúrgicos leigos: por ocasião dos 50 anos de Medellín*. *Revista de Liturgia* 45 (2018) 266, p. 13-16.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos e Declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia sagrada: tradução oficial da CNBB*. Brasília: Edições CNBB, 2018.

COSTA, Valeriano dos Santos. *O amor de Deus: teologia da redenção*. São Paulo: Paulus, 2019.

DIAS, Juliano Alves. *Sacrificium Laudis: a hermenêutica da continuidade de Bento XVI e o retorno do catolicismo tradicional (1969-2009)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

FLORES, Juan Javier. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio desideravi*. Brasília: Edições CNBB, 2022.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

GUARDINI, Romano. *Formação litúrgica*. Curitiba: Carpintaria, 2023.

GRILLO, Andrea. *Para além de Pio V: a reforma litúrgica após a Traditionis Custodes*. São Paulo: Paulus, 2022.

JOÃO PAULO II. *Vicesimus Quintus Annus*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html Acesso em: 13/mar./2023.

MEDEIROS, Damásio. Liturgia e eclesiologia na América Latina. In: PARANHOS, Washington (org.). *Liturgia e Eclesiologia: fragilidade e força da Igreja que celebra*. São Paulo: Paulinas, 2022.

MELO, José Raimundo de. *Ministérios e serviços litúrgicos numa Igreja toda ministerial: a ministerialidade em documentos do magistério pós-conciliar. Perspectiva Teológica* 38 (2006) 106, p. 349-374.

MONTEIRO, Joaquim. A Eclesiologia e as Eclesiologias. *Humanística e Teologia* 2 (1981) 1, p. 67-90.

PIMENTEL, Márcio. A liturgia em tempos de Francisco. *Vida Pastoral* 59 (2018) 324, p. 3-11.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e realidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

DOI: 10.20911/21799024v14n1p179/2023

A morte do Messias em Marcos 15,33-39: Uma leitura sobre o sofrimento humano

Oziel da Rocha ¹

Resumo: Nesse artigo busco promover uma reflexão acerca do Evangelho de Marcos 15, 33-39, tendo-o como pressuposto teológico para interpretar o seu conteúdo e a linguagem simbólica presente nele. O artigo utiliza a pesquisa teórica de cunho exploratório e o método empregado nela é o da exegese textual em seu contexto, atualizado através da hermenêutica filosófica. Para tanto, farei uma contextualização histórica do citado texto bíblico a partir de uma pesquisa bibliográfica, evidenciando, primeiramente, a ideia de Messias na teologia do Evangelho que permita promover uma relação com a exegese aprofundada de seus versículos. O objetivo é discutir como o sofrimento de Jesus pode ser compreendido a partir de sua vida e escolhas, teorizando o sentido do sofrimento para os cristãos nos tempos hodiernos, o que justifica a necessidade do artigo. A fim de sustentar a teoria desenvolvida, o trabalho realiza a tradução instrumental que tem como base as principais edições bíblicas brasileiras, retomando grandes autores, filósofos, teólogos e comentadores, que analisaram a vida de Jesus no aspecto do sofrimento oriundo do seu padecimento na cruz como resultado de sua fé e atitudes. Nesse contexto, buscamos explorar o conceito de segredo messiânico que perpassa o texto de Marcos para mostrar que tipo de Messias é Jesus e qual mensagem o texto pretendia evidenciar, em seu contexto, e quais as possíveis interpretações para o crente atual.

Palavras-Chave: Jesus; Messianismo; Sofrimento; Marcos; Humanidade; Esperança.

¹ Graduado em Filosofia pelo ISTA-BH, Licenciado em Sociologia pela UNIASSELVI-SC, Especialista em Gestão Educacional pela Faculdade APOGEU-DF, Professor de Filosofia do Estado de Minas Gerais, Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL-UFU.

Abstract: In this article I seek to promote a reflection on the Gospel of Mark 15, 33-39, taking it as a theological assumption to interpret its content and the symbolic language present in it. The article uses theoretical research of an exploratory nature and the method used in it is that of textual exegesis in its context, updated through philosophical hermeneutics. For that, I will make a historical contextualization of the mentioned biblical text from a bibliographic research, evidencing, first, the idea of Messiah in the theology of the Gospel that allows to promote a relationship with the deep exegesis of its verses. The objective is to discuss how Jesus' suffering can be understood from his life and choices, theorizing the meaning of suffering for Christians in today's times, which justifies the need for the article. In order to support the developed theory, the work carries out instrumental translation based on the main Brazilian biblical editions, resuming great authors, philosophers, theologians and commentators, who analyzed the life of Jesus in the aspect of suffering arising from his suffering on the cross as a result of their faith and attitudes. In this context, we seek to explore the concept of messianic secret that runs through the text of Mark to show what type of Messiah is Jesus and what message the text intended to highlight, in its context, and what are the possible interpretations for the current believer.

Key Words: Jesus; Messianism; Suffering; Marcos; Humanity; Hope.

Introdução

Na Bíblia, Evangelho de Marcos, a morte do Messias descrita no Capítulo 15, Versículos 33-39², fornece vários elementos importantes para abordar temas ligados ao movimento religioso iniciado com Jesus Cristo, figura central do cristianismo. O texto não é um livro científico nem histórico, muito menos filosófico; foi escrito dentro do horizonte da fé, porém está enredado de elementos relevantes para o debate acadêmico no âmbito da filosofia da religião.

Assim, tendo como objeto de estudo desse artigo, o excerto do livro bíblico de Marcos, cap. 15, vs. de 33 até 39, no qual aparece a narrativa da morte de Jesus, o Messias dos cristãos, buscamos mostrar que o autor desse Evangelho usa uma narrativa que visa mostrar aos leitores o tipo de Messias que é Jesus, o que nos obriga a considerar as visões do Messias no Antigo e Novo Testamentos. E ao evidenciar a riqueza simbólica presente no texto, emerge a hipótese de que ele poderá nos levar a compreender o sentido do sofrimento humano numa perspectiva cristã.

Contudo, sendo a Bíblia um conjunto de livros, e uma das principais fontes de Revelação para os cristãos, é natural que outros textos bíblicos sejam citados durante a pesquisa visando ratificar as teses e demonstrar a articulação da interpretação. Para essa empreitada, darei enfoque ao estudo sobre o modo como

2 A partir desse momento, sempre que me referir aos livros bíblicos, estes serão indicados pelo nome quando citado pela primeira vez. Da segunda vez em diante será exposto de modo abreviado, seguido do capítulo e versículos indicados em forma numérica.

o texto articula o momento histórico vivido por Jesus e o da escrita do texto, para, em seguida, fazer a interpretação hermenêutica do sentido do sofrimento à luz deste Evangelho. A pesquisa se sustenta em diálogo com autores que se aproximam do tema como: Paulo Roberto Gomes, Rita Maria Gomes e Jürgen Moltmann.

Segundo o *Dicionário Crítico de Teologia*, no Antigo Testamento o termo hebraico *māshîah* originou a palavra “messias” (gr. *christos* “cristo”), o qual, em princípio, não está ligado ao salvador escatológico no sentido que, no Novo Testamento, passará a ser aplicado a Jesus, no qual, segundo Renaud (2004, p. 1124-1128), o termo “Ungido” aponta inicialmente para o sentido do rei histórico, conforme o Salmo 105, v. 15. Neste, a pessoa de Jesus e o projeto do Reino são reconhecidos a partir do valor profético ligado à promessa do Messias, conforme atestam os Livros de Lucas, cap. 4, vs. 18 e 19; Mateus, cap. 3, v. 16; Romanos, cap. 3, vs. 19 a 21; 2ª Carta de Pedro cap. 3, v. 13. Neles, o Messias está relacionado à escatologia, ao novo céu e nova terra, de modo que, o messianismo está ligado a um conjunto de representações oriundas da tradição de Israel, amalgamadas na veia profética, pela qual se pretende ver satisfeitos os ideais de justiça e paz.

Nos textos bíblicos, o Messianismo³ tem sua fonte na realeza, especialmente em Davi, o ungido de *Iahweh*, e, para Renaud (2004), é a instituição monárquica que representa a armadura permanente desse conjunto complexo de representações denominada messianismo. Outros modelos se aglutinarão em torno da figura real, que permanecerá como modelo de referência. Nesse contexto, o rei Davi⁴ é o corresponsável por assegurar a paz e a aliança com o “filho de Deus”, que é encarnado por Israel conforme escreve Oséias no cap. 11, v. 1, onde se lê: “Quando Israel era menino, eu o amei e do Egito chamei o meu filho” (TEB, 1994, p. 891)⁵. Assim, em torno de Davi, converge o ideal messiânico e suas possíveis variações.

Mas a traumática e inesquecível ruína de Jerusalém e de seu Templo (587 d.C.), acompanhada da deportação (Sl 89, v. 39-45) do povo judeu provoca uma guinada teológica, pois as instituições do passado não mais funcionariam como motores de salvação, nessa condição, o povo se vê obrigado a lançar para o futuro a “nova aliança”. Assim, mesmo com a diluição da realeza, a esperança ligada a ela não desapareceu, mas foi relacionada à escatologia⁶. O fim proje-

3 Na religião judaica, o termo significa o movimento que coloca a esperança da salvação do povo na vinda do Messias, o enviado de Deus, seu ungido, capaz de operar mudanças profundas na realidade. O Messias é uma promessa anunciada, é aquele que virá para salvar o povo de Israel.

4 Davi é considerado um dos principais de Israel, seu reinado iniciou em 1.010 e terminou em 970 a. C. neto de Rute, uma moabida estrangeira e do judeu Boaz, Davi filho mais novo de Jessé, foi ungido por Samuel. Ele conquistou territórios para Israel e venceu vários povos inimigos. Sua trajetória é narrada nos Livros de Samuel, Reis e Crônicas.

5 As citações literais do texto Bíblico são retiradas da Tradução Ecumênica (TEB) que se encontra nas referências bibliográficas: *BÍBLIA*. Português. Bíblia tradução ecumênica: contendo o antigo e novo testamento. Tradução de L. J. Baraúna et al. São Paulo: Loyola, 1994.

6 ⁷ A escatologia está ligada aos fins dos tempos, momento em que Deus realizará sua revelação última. Na perspectiva da Revelação Bíblica, existirá o momento em que a história dos homens chegará ao fim, quando as promessas serão realizadas e os justos e fiéis do verdadeiro amor poderão contemplar e colher os frutos da existência. O Messias representa o enviado de Deus que realizará todas as suas promessas, mas estas não têm cunho político, como alguns seguidores interpretam, mas estão ligadas à salvação da humanidade.

tado aponta para um acerto de contas com os inimigos, no momento em que, para o messianismo, seria o fim da história, o dia do Senhor. Aqui é importante ressaltar que messianismo e escatologia não se confundem, mas também não são estanques.

Nesse contexto, o “messianismo escatológico”, marcado pela união da ideia de messias e escatologia, robustecido após o exílio, contava com o tempo da perfeição insuperável ancorada na presença de uma figura ideal mediadora da salvação. Em razão disso, algumas reminiscências do messianismo com esteios numa figura forte permanecem, e, com o fim do Exílio e a reconstrução do Templo, centro que orientará toda a vida de Israel, nasce o messianismo sacerdotal, que é favorecido pelo fato de, na antiguidade, o rei exercer funções sacerdotais (SI 110).

No Antigo Testamento encontramos ainda um messianismo profético, no qual surge a figura do servo de Iahweh (Isaías cap. 42, vs 1 a 9; cap. 50, vs 4 a 11) e este passaria a ser o arquétipo do ser obediente a Deus até a morte mais humilhante, assumindo assim o valor de expiação. O livro de Daniel, que apresenta uma literatura de cunho apocalítico, coloca a esperança no chamado “filho do Homem”, expressão que aparece a primeira vez no cap. 7, v. 13, e representa a figura humana que vem para estabelecer a justiça e libertar o povo oprimido. Este filho age pelo poder do altíssimo e vem para libertar em nome de Deus, podendo ser visto como o mais humilde dentre os homens (conforme Daniel cap. 4, v. 14). Desse modo, a resistência política abarca a compreensão de uma esperança concreta sem perder de vista a transcendência.

Com efeito, compreender o messianismo nos tempos atuais implica interpretá-lo à maneira dos primeiros discípulos, que foram os maiores interpretes da pessoa de Jesus e de suas mensagens. A interpretação do messias, a partir da vida concreta de Jesus de Nazaré, conta com o fracasso no nível do factual histórico e não com uma vitória gloriosa, pois Jesus acaba na cruz (GOMES, 2011, p. 53). Mateus (27, 55-56) convoca o discípulo a estar com Jesus até a cruz, ápice do caminho do discipulado neste livro bíblico, e que significa o segredo messiânico que se abre ao seu sentido pleno na cruz (Mc 15, 39). Já Lucas (23, 47) dá o verdadeiro sentido da justiça e da misericórdia na cruz, sendo que o grande sinal da glorificação em João (19, 28-29) se dá na cruz. Em Paulo, o resgate do antigo hino cristológico inserido na carta aos Filipenses revela que a morte na cruz é o auge da obediência de Jesus (Fl 2, 6-11)⁷.

Nessa perspectiva, “a cruz desempenha (...) um papel metafórico: o de designar o imenso domínio do negativo como o lugar onde se realiza o resgate desse mesmo negativo” (DUQUOC, 1982, p. 99-110). Em outras palavras, a cruz significa a base fundamental para a compreensão messiânica de Jesus, pois é por meio dela que acontece o resgate da humanidade e é a partir dela que Jesus revela as consequências de sua obediência e fidelidade ao Pai. O pecado da

⁷ A partir destas referências, a cruz é entendida como uma chave para compreender o sentido do movimento Cristão. Marcos constrói sua literatura, utilizando-se do “segredo messiânico”, pelo qual tenta levar o seu leitor a descobrir que tipo de Messias é Jesus, porém essa revelação só se dá de modo pleno no momento da Cruz.

humanidade (injustiça, morte, falta de amor) leva o Messias para Cruz, mas é na cruz que a humanidade ganha a salvação através de Jesus, o justo de Deus.

O messias esperado e idealizado pela tradição judaica, não veio. E sobre essa questão, alguns respiros de esperança afluíram no período da Revolta dos Macabeus que entre 142 e 63 a.C., e contribuíram para libertar Jerusalém dos domínios pagãos. Nesse contexto, se destacou Judas - o macabeu (martelo) - grande chefe militar e homem fiel à religião judaica, o qual, devido a seus feitos, pareceu ser o messias, mas não o era ainda. Os discípulos de Emaús, decepcionados, caminharam até a cidade onde houve a vitória de Judas Macabeu sobre Górgias, procurando um outro modelo de messias (Lc 24, 13-35). Lucas mostra que Jesus morto e ressuscitado é o messias e não haverá outro, logo não tem sentido o saudosismo militar triunfalista.

Antes da literatura marcana, a Quelle (fonte dos ditos de Jesus) nos mostra alguns traços do messias, e esse documento foi elaborado no período marcado entre a morte de Jesus e a destruição do Templo de Jerusalém. Os seguidores de Jesus, diante das novas situações, elaboraram um texto a fim de preservar sua memória, e, para Hoornaert, o escrito marcano

vem trazer algo muito concreto, ligado à vida cotidiana, muito 'sapiencial' [...], mas que vem a confirmar o que estava expresso nas esperanças messiânicas, apocalípticas, proféticas daqueles seguimentos do judaísmo que estavam inconformados com a situação em que viviam. Assim, o movimento da primeira geração pode ser qualificado ao mesmo tempo de sapiencial, messiânico, apocalíptico e profético (HOORNAERT, 1997, p. 79).

Portanto, o modo de vida de Jesus fundamenta para os primeiros discípulos a maneira pela qual toda a humanidade é convidada à salvação. Ele vive a concretude da vida. Oriundo de Nazaré, cidadela do interior, onde o messias das primeiras comunidades encanta pelo estilo de vida e por levar até o fim o projeto do Pai. Sua missão é partilhada com aqueles que se dispõem a fazer o percurso que o nazareno fez, guiados pelo Espírito Santo.

1. O Messias na teologia de Marcos

Marcos, como primeiro escrito sobre a identidade de Jesus, busca responder a uma pergunta fundamental dos seguidores de seus seguidores: que tipo de messias é Jesus? Que reino ele anuncia? Naquele contexto (anos 65-70 d.C.), a geração dos que tinham experimentado o messianismo de Jesus (nos anos 30) esvanecera, restando ao evangelista preservar a memória do crucificado de Nazaré, como um messias diferente, original. O escrito marcano é perpassado pelo segredo messiânico e nele o evangelista faz um itinerário que conduz seus leitores na descoberta deste messias.

A apresentação da figura de Jesus efetuada por Marcos é nevrálgica, pois tira Deus do esquecimento e solavanca uma nova forma de vida. Porém, Deus não se manifesta aos homens com atributos de grandeza, força, poder e medo reverenciável, por isso, num primeiro momento, os sábios e autoridades instru-

ídos na religião se negaram a reconhecer nele o messias. Naquele momento, seria absurdo reconhecer em Jesus o filho de Deus.

Marcos, no entanto, mostra sem reservas que a humanidade e “a vida de Jesus não se separa de nossa condição e sua missão se dá em vista dessa ligação estreita com nosso destino” (GOMES, 2011, p. 200). O nazareno tem sentimentos humanos, fica irado (Mc 1, 41), se entristece (Mc 3, 5), tem compaixão (Mc 6, 34), fica desiludido (Mc 8, 12), embora não saiba de todas as coisas, já que precisa perguntar aos discípulos sobre o que estavam falando (Mc 9, 16.33). Ele sentiu angústia e medo da morte (Mc 14, 33) e são esses aspectos que formam o retrato do messias apresentado por Marcos. Em relação às suas atitudes, o modo de estar com os pobres e marginalizados surpreendia e escandalizava os contemporâneos do messias, que tinham dificuldades em compreender o seu modo de vida. Por isso, ao refletir sobre a cristologia do evangelho de Marcos, Comblin afirma que

a humanidade de Jesus era tão comum, tão normal, tão semelhante à nossa, tão afastada de qualquer manifestação da divindade, que os seus parentes se escandalizavam ao ver as obras que Jesus realiza, como se achassem que Jesus tinha perdido o juízo e desempenhava um papel que não lhe era conveniente (6, 1-5) (COMBLIN, 1999, pp. 36-42).

Esse aspecto reforça o título com que Jesus se autodenomina “filho do homem”, alguém que vem do meio do povo, e ninguém é tão humano como ele, por isso, conhece o ser humano profundamente a partir das raízes da humanidade. Do mesmo modo, conhece o Pai por meio das raízes da divindade e isso afirma efetivamente a divindade de Jesus, que é capaz de permanecer na cruz até o final, ao ser abandonado pelos homens e ter sofrido a falsa justiça humana. O Deus de Jesus mostra-se impotente diante do poderio romano e das autoridades judaicas (Mc 15, 32), por isso o Deus revelado pelo nazareno está na contramão de muitos pensamentos sobre ele.

Em alguns eventos da vida de Jesus, o Pai se manifesta dando a Ele o merecido estatuto divino, no batismo, por exemplo, ele confirma a filiação de Jesus ao revelar: “Tu és o meu filho amado, em ti me comprazo” (Mc 1, 11). Acontece aí a unção de Jesus e esse acontecimento marca, de fato, a messianidade de Jesus porque este vai na direção do messias servo (Is 42, 1; Sl 2, 7). O evangelista aponta para a consumação do tempo que se dá em Jesus, num novo tempo, de modo que o reino de Deus irrompe na história da humanidade. Nessa direção, Guardini complementa o nosso pensamento ao afirmar que “a plenitude do *Pneuma* anima-o. S. Marcos fala ainda com mais força, com a palavra poderosa do mundo da experiência profética: o Espírito *impele-o*” (GUARDINI, 1964, p. 34-35). Desse modo, o Espírito que paira na criação vem sobre Jesus para que ele complete a obra do Pai, recriando a humanidade.

As tentações também expressam o ideal do tempo messiânico (Is 11, 6) e aí se mantém fiel ao projeto do Pai. O messias é fiel ao projeto de Deus até as últimas consequências, sua fidelidade abrange desde a pregação até os milagres, que são serviços doados ao próximo. O reino que o messias vem instaurar

é o do coração humano, convidado a uma nova mentalidade a partir do Deus revelado e anunciado por Jesus (Mc 1, 15). E a autoridade do messias vem de Deus que lhe confere o poder (exusia) (Mc 1, 27), de modo que, Deus age na história em comunhão com seu filho amado. A justiça do messias não significa vingança, mas cura e liberta os pobres, marginalizados e sofredores, e sua autoridade tem seu ápice no amor dedicado ao próximo, sustentado pelo Espírito do Deus vivo.

Na transfiguração, a voz imperativa confirma mais uma vez a messianidade de Jesus (Mc 9, 7), que deve ser ouvido porque é Deus que o constitui como tal, confirmando-o na missão que lhe fora confiada. Contudo, a vida do messias não fora um constante calvário de sofrimento, esta constituiu-se uma vida de fidelidade ao Reino e teve como consequências o sofrimento, as perseguições e incompreensões. Vista em sua completude, é justo perguntar: Se a vida humana autêntica passa também pelo sofrimento? Se vivemos num contexto de injustiças é possível seguir Jesus e sem pagar o preço por ser autêntico?

As respostas a estas perguntas problemas serão buscadas por meio de uma análise hermenêutica sobre o sofrimento humano a partir da interpretação do sofrimento vivido por Jesus. A revelação na história de Israel mostra um Deus que está com os pequenos, que são libertados humildemente e sem armas, por meio de um pequeno grupo (Ex 12) que formará o seu povo. Marcos apresentou o messias a partir de uma tradição ofuscada pela expectativa da pomposidade de Israel em constituir um novo reino e/ou se libertar das amarras de seus opressores. Nesse contexto, para muitos, esse Jesus não era esperado nem bem-vindo, posto que ele não conseguia resolver os problemas políticos de uma vez por todas; para outros, ele era verdadeiro porque elevava a dignidade humana através de sua encarnação, sendo fiel na dor por amor ao Pai e ao Reino.

2. Leitura exegética de Marcos 15, 33-39

O capítulo 15 do Evangelho de Marcos se inicia com a apresentação de Jesus a Pilatos (15, 1-15), e nele vemos que o Messias não veio para ser um revolucionário político violento, por isso diante da indagação política de Pilatos (15, 2) sobre sua realeza, Jesus não se autoproclama, mas também não nega sua condição, demonstrando que o seu Reino não é construído à base de violência. Diferentemente de Barrabás (15, 7), que não era apenas um preso acusado de homicídio, mas pertencia também a grupo de revoltosos armados, os zelotas, que esperavam pelo libertador político. Marcos (15, 3-20) não atribui a causa da morte a uma pessoa, mas à multidão, que decide sobre questões políticas.

Portanto, há uma perspicácia literária no Evangelista que não atribui a causa da morte a Pilatos, que apenas segue a voz da multidão. Aqui é importante destacar que, no contexto em que foi escrito esse Evangelho, era prudente evitar discórdias com o poder romano. Por isso, em grande medida, Jesus é condenado pelo seu próprio povo, que era o destinatário primeiro da ação salvadora de Deus. No momento do julgamento, Simão Cireneu, citado como pai de Alexandre e Rufo (15, 21), voltava do campo, por isso não estava entre a multidão

que condenou Jesus. Esse detalhe, que muitas vezes é lido de forma desatenta, mostra que Jesus foi condenado pelo seu próprio povo. Por isso, ao mencionar que Simão Cireneu era pai de Alexandre e Rufo - que são nomes romanos - Marcos demonstra que a mensagem de Jesus não se destina à multidão alienada, que não o reconhece como o Filho de Deus. Em outras palavras, Marcos procura deixar claro que os romanos, considerados pagãos no mundo judeu, não foram os responsáveis pela morte de Jesus, ao contrário, são eles que o ajudam a carregar a cruz.

Posto isso, entende-se que os leitores de Marcos são romanos do ano 65 d. C. que buscavam viver a fé, e mesmo em meio às perseguições, precisavam tomar parte no sofrimento de Jesus carregando a cruz. No ano de 64 d.C., Roma foi incendiada e este ato foi imputado aos cristãos, acarretando uma série de questionamentos sobre os poderes de Jesus e colocando em cheque o sentido de prosseguir com a crença no Messias de Nazaré. Também em razão disso, Jesus sofreu insultos e zombarias (15, 29-32) da multidão e da "opinião pública", que ainda não compreendia que tipo de Messias ele era, por isso esperavam algo mágico e não o milagre da salvação redentora. Quando, na verdade, a comunidade receptora da mensagem deveria ter se mantido fiel aos seus ideais, mesmo diante da dúvida instaurada pelos acontecimentos e pela perseguição.

O texto seguinte àquele em análise, Marcos 15, 40-47, finaliza-se revelando as atitudes dos verdadeiros seguidores de Jesus, que o acompanharam até os últimos momentos de sua vida terrena, ao percorrem com ele todo o caminho da via cruce (15, 40-41) sem se dispersarem por terem compreendido precisamente o sentido da cruz. José de Arimatéia (15, 42-43), representante dos que mudaram a forma de ver o Reino de Deus, encheu-se de coragem para pedir a Pilatos permissão para retirar Jesus da cruz e dar-lhe uma sepultura digna (15, 44-46).

2.1. O sofrimento de Jesus

O núcleo do texto em análise mostra o sofrimento físico e existencial de Jesus na cruz e o alto grau de densidade teológica presente no momento da crucificação, por isso é fundamental identificar os graus deste sofrimento para compreender o verdadeiro sentido do messianismo vivido por Jesus. Observe como esse momento é revelado no texto, na passagem em que ocorre a unção plena no Messias na cruz⁸:

³³ E, chegando a hora sexta, vieram trevas sobre toda a terra até a hora nona.

³⁴ E, na hora nona, Jesus bradou com voz forte:

- *Eloi, Eloi, lemásabactáni?*

8 Para compreender essa densidade, faremos a exegese aprofundada da perícopa em seus versículos, a começar pela tradução instrumental que, na verdade, é a tradução do texto que segue as seguintes bíblias: **BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém**: contendo o antigo e novo testamento. Tradução da editora Paulus. São Paulo: Paulus, 2004. **BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada**: contendo o antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966. **BÍBLIA. Português. Bíblia tradução ecumênica**: contendo o antigo e novo testamento. Tradução de L.J. Baraúna et al. São Paulo: Loyola, 1994.

-O que é traduzido: *Meu Deus, meu Deus. Para que me abandonaste?* -

³⁵ Alguns dos que estavam presentes, ouvindo-o, disseram:

- *Vede, ele está invocando Elias!*³⁶. Alguém correndo [e] ensopando uma esponja com vinagre, colocando-a num junco, lhe deu de beber,

- *Deixai! Vejamos se Elias vem retirá-lo.*

³⁷ Jesus, gritando forte, expirou.

³⁸ E o véu do santuário rasgou-se em dois de alto a baixo.

³⁹ Vendo o centurião que estava presente em frente dele

Que Jesus havia expirado assim, disse:

- *Verdadeiramente, este homem era filho de Deus!*

No v. 33, do livro de Marcos, o milagre do escurecimento cósmico é uma linguagem apocalítica comum e remete-nos à escuridão que, segundo os livros sagrados, ocorrerá na sexta hora do dia do juízo final, isto é, ao meio dia, hora em que a luz está plena em seu brilho, conforme o versículo que tem uma referência escatológica e no qual se lê: "Acontecerá naquele dia – oráculo do Senhor, meu Deus - farei o sol se pôr em pleno meio-dia e escurecerei a terra em dia claro" (Amós, cap. 8, v. 9). A Morte e a Ressurreição são os eventos últimos da obra salvífica de Deus e o evangelista se serve dessa imagem para sublinhar a dimensão cósmica da morte de Jesus. Diante dessa, "O Filho de Deus suporta a escuridão que vem sobre a terra e responde, sofrendo, pelos homens seus irmãos" (ERNEST, 1991, p. 753). De modo que os homens não são abandonados na escuridão do pecado, pois é do caos que Deus traz a verdadeira luz sobre a terra. O pecado dos homens trouxe as trevas ao mundo, mas Deus mostrará sua glória recriando o homem a partir da ação salvadora de Jesus.

No v. 34 do citado livro, vê-se uma nova menção ao tempo, nele, há uma referência à hora nona, três horas da tarde. O reforço em torno do tempo indica a importância do evento da morte. O grito de Jesus com voz é uma oração ao Pai, a oração do justo, oprimido e obediente, de modo que Deus não pode deixar de ouvir a voz dos justos (Ex 2, 23). A humanidade está longe do Pai naquele momento, mas ela se aproximará dele a partir da paixão de Jesus. Marcos cita o Salmo 22, 2, como aquele que apresenta o sofrimento e a esperança como sentimentos que levam o homem a ter esperança em Deus, ao qual ele recorre em busca de consolo diante do abandono em que se encontra ante as angústias. Assim, ao fazer referência ao salmo 22, o texto de Marcos busca mostrar que a existência de Deus não deve ser colocada em questão por causa da dor, ao contrário disso, o homem deve esperar pelo seu passamento com confiança, crendo que Deus fará justiça aos injustiçados e abandonados. Pois, "a sua divindade se revela no fato de que o abandono de Deus é voltar-se para Deus chamando 'meu' Deus: fidelidade absoluta" (FAUSTI, 1998, p. 526).

No v. 35, o texto aproveita a fonética entre *Eloi* e *Elias* para fazer referência ao profeta Elias, que foi arrebatado ao céu e deveria voltar antes da escatologia judaica (Mt 3, 22-23). A menção a ele é feita para mostrar que os profetas que vieram em nome do nazareno não foram valorizados, nem mesmo João Batista

(Mc 9, 11-13; Mt 11, 14; 17, 10-13), o último deles. Portanto, é por meio destes profetas que Jesus marca o fim e o início das promessas de Deus ao seu povo. Outra interpretação possível sobre os profetas enviados por Deus, é aquela feita a Elias e ao seu acolhimento aos necessitados, quanto a Jesus, este seria visto por alguns como a imagem que se contraporía à espera do Messias grandioso; outros não compreenderam a palavra do nazareno nem perceberam o sentido messiânico da vida de Jesus.

No v. 36, a esponja com vinagre oferecida a Jesus foi, provavelmente, fruto do gesto de um soldado romano, pois esta era uma bebida popular, típica dos soldados e trabalhadores. O texto sugere que as mãos do nazareno estavam presas à cruz, por isso a bebida foi levada à boca de Jesus. Novamente, a citação de Elias aponta para a fala de um hebreu, conhecedor da tradição e que se colocaria como um auxiliar das causas impossíveis, mas que não pôde intervir no momento em que o amor é levado às últimas consequências, por Jesus.

No v. 37, Jesus solta o grito de vitória sobre o inimigo e, isso porque, a comunidade primitiva dos cristãos não via a morte de Jesus como um evento comum, por isso esta não passou despercebida. O grito de Jesus é a força de Deus se manifestando (Ex 15, 2) e essa menção ao grito é importante para compreender que na morte de Jesus tem algo de especial, pois, mesmo estando ele sem ar, asfixiado, consegue gritar. Esse gesto é significativo porque é incomum um crucificado ter forças na voz, antes de morrer, talvez em razão disso, o verbo “expirar” seja colocado no final do texto, dada a sua importância no tocante à constituição desta última ação de Jesus, antes de sua morte: entregar à força vital de Deus, o seu Espírito (Gn 2, 7; Mt 19, 30; 27, 50). Demonstrando que Deus vive em Cristo e dessa relação de fidelidade e amor entre Pai e Filho brota o Espírito Santo.

No v. 38, o véu do Templo é aquele que separa o lugar mais sagrado, onde apenas os sacerdotes poderiam entrar para oferecer o sacrifício anual (Hb 10, 19ss), e algumas interpretações afirmam que esse acontecimento seria uma punição ao povo de Israel, já que a presença de Deus se esvazia no Templo, porém a exegese mais recente considera o fato como a proximidade entre os homens e Deus. Marcos usa essa simbologia para mostrar que o projeto do Reino de Deus é para todas as pessoas, sendo a morte de Jesus o episódio que remove o último obstáculo entre Deus e os homens (FAUSTI, 1998, p. 757).

No v. 39, o Evangelho de Marcos se inicia com a expressão “Jesus, filho de Deus” e, nesse versículo, temos praticamente a mesma expressão: “verdadeiramente, esse homem era filho de Deus”, a qual aparece, também, em outras partes do texto de Marcos. Porém, é no v. 39 que ela aparece pela última vez revelando que Jesus é Filho de Deus, o verdadeiro Messias (Mc 1, 1; 9, 7; 14, 36). O segredo messiânico se revela no crucificado, ao menos é o que Marcos tentar conduzir o leitor a descobrir quem é Jesus, nesse processo, ele produz uma narrativa de suspense ao conduzir o leitor por um itinerário reflexivo que o leva à revelação da morte de Jesus na cruz, levando-o à compreensão de que este é o verdadeiro filho de Deus, o Messias que é capaz de levar até às últimas consequências o projeto do Reino de Deus.

O centurião, que é um pagão, é o intérprete autêntico do segredo messiânico que perpassa o Evangelho de Marcos, no qual o verbo “ver”, no início do versículo, faz alusão ao esclarecimento e ao reconhecimento de quem é Jesus, de fato. Os que não o reconhecem são como cegos que não enxergam o verdadeiro messias. O centurião não ouviu a mensagem de Jesus nem caminhou com ele, porém, a proximidade da morte de Jesus (“este homem” e não “aquele”) fê-lo reconhecer o nazareno. O centurião usa o verbo no passado (“era”), porque Marcos indica a morte como fato, o messias é aquele que realmente morreu na cruz, assim, ainda que a morte de Jesus na cruz provoque espanto em seus seguidores, ela é um fato inegável.

O texto diz “filho” e não “o filho”, e a falta do artigo anuncia que Jesus não era o filho determinado, conceituado, mas o filho indeterminado do qual ninguém fazia ideia, mas que se revela a partir do encontro com Jesus. Ele é o justo que morre na cruz e sua morte causou grande trauma em seus seguidores, por isso a catequese dos primeiros séculos leu a morte do nazareno à luz do Antigo Testamento como símbolo da redenção⁹. A cruz representa o símbolo de uma permuta do justo pelo injusto, que libertou o culpado sem que este tivesse pago integralmente seus pecados, nesse aspecto, a crucificação na cruz é a liquidação de uma dívida. Para Duquoc,

a primeira comunidade cristã havia experimentado como escandalosa e absurda a morte daquele que doravante seria confessado Cristo e Senhor. Para atenuar a incapacidade do pensamento, recorreu ao já conhecido e, conseqüentemente, ao não escandaloso; utilizou, para familiarizar-se com a morte de Jesus, imagens provenientes do Antigo Testamento (DUQUOC, 1976, p. 77-8).

Na perspectiva desse pensador, a interpretação à luz do Antigo Testamento é uma maneira de amenizar o fato brutal da morte na cruz, por isso Jesus é visto como o cordeiro pascal, imolado por toda a humanidade e a catequese da Semana Santa é carregada dessas imagens. O retorno a concepções anteriores ao século XVI, como a teoria da satisfação ou substituição penal, encontra assento entre teólogos até os dias atuais, de modo que, “não basta fazer justiça ao conceito do sacrifício geral da religião através de assimilação por analogia ou modificação” (MOLTMANN, 2011, p. 67). Porém, é preciso compreender que o sofrimento e a morte de Jesus são também um ato histórico e político, uma vez que as ações questionam a religião que torna o homem preso a valores que não promovem a vida.

Jesus, no entanto, não banuiu a religião judaica, numa leitura atenta dos Evangelhos, nota-se seu respeito pela tradição judaica, tampouco funda uma nova religião, mas buscou no seu contexto levar a sua fé às últimas consequências. Jesus não sofre e morre em qualquer condição, mas diante da omissão das razões históricas desse sofrimento e morte que força o desenrolar místico em torno do tema da cruz, colocando foco na ressurreição e deixando anêmico

⁹ Redenção, no contexto teológico, significa a expiação pelos pecados. O pecado da humanidade distanciou o homem de Deus, mas o sacrifício de Cristo compensou as faltas da humanidade, deixando o homem ligado a Deus novamente por meio da dimensão espiritual.

o tema do sofrimento real. Desse modo, “Jesus morre esmagado pela miséria humana e pelo mal, por ter tido coragem e ousadia de enfrentá-lo, colocando-se ao lado das vítimas” (GOMES, 2007, p. 76). O mal é um tema caro à filosofia e à teologia, que por razões metodológicas, não é debatido aqui, mas pode-se compreender o mal que esmaga Jesus como a falta de reconhecimento do outro, o individualismo, a escravização do outro por causa de conceitos religiosos que não fazem sentido para a existência concreta.

O sofrimento de Jesus não é algo simbólico que faz jus ao Antigo Testamento para satisfazer o simbolismo das mentes teológicas, existe algo mais profundo que é a encarnação no mundo envolto na injustiça e, portanto, um mundo pecador. Entender isso, evita que se incorra no risco de conceber o cristianismo como algo sofrível e em função do qual todos estejam condenados, caso sigam a Jesus. A cruz e o sofrimento são resultados de escolhas em prol do projeto de Deus e “a cruz não é uma necessidade imposta do exterior por uma divindade ávida de compensação por causa de sua honra ofendida, ela é o resultado do combate de Jesus contra os opressores” (DUQUOC, 1976, p. 84).

Com efeito, o crucificado é aquele que vive em Deus e que tendo sido justo até o fim, mostra, pela crucificação, o seu poder de assumir o Reino até o fim. O fato histórico de sua morte não passa despercebido pelo Pai que o ressuscita, mas demonstra que a cruz em si não é esperança, mas o crucificado sim. A morte de Jesus pode ter sido escandalosa e dolorosa para os discípulos que queriam ver a restauração de Israel, contudo, a morte não é o fim, apesar de poder ser vista como tal. É isso porque, choro desesperado de seus seguidores diante da morte do messias surge do medo do abandono e da negação da fé entre eles, nesse aspecto, o grande ensinamento deixado pelo crucificado a seus discípulos foi a transformação que a sua ressurreição provocou na vida deles, ao levar homens e mulheres a buscar viver seus ensinamentos e sentir a presença viva do Deus anunciado pelo nazareno.

3. O sofrimento a partir de Jesus Cristo

Diante do sofrimento os homens buscam respostas imediatas, e dada a sua incompreensão, colocam em Deus o seu sentido ao atribuir as causas do sofrimento ao abandono ou à manifestação da vontade divina. A resposta fácil e imediata diante de situações de sofrimento torna-se a mais viável, é por isso que ao olhar para o sofrimento de Jesus na cruz, tem-se a impressão de que ele foi abandonado ou teria sido o único a sofrer em sua encarnação. Jesus, que viveu como os humanos, foi incompreendido por muitos, sentiu o cansaço da árdua missão de pregar o Reino de Deus e, na cruz, sofreu as consequências de suas escolhas.

Os escritos bíblicos professam que o sofrimento de Jesus ensina que Deus não castiga ninguém, pois mesmo sendo justo e fiel ele morre na cruz, daí resulta que o pecado humano da dominação, opressão e injustiça pode levar ao sofrimento inclusive os homens mais inocentes. Por toda a sua vida terrena, o messias crucificado levou a sério o projeto do amor, denunciou a opressão,

acolheu e valorizou os fracos, de modo que a humanidade autêntica de Jesus não priorizou o sofrimento, mas também não evitou que o messias sofresse, de modo que, por meio da perseguição e do sofrimento, passou a mensagem de fidelidade de Deus ao próximo.

4. O sofrimento e libertação

O sofrimento libertador não é uma justificativa para que o sofredor produza alguma coisa ou busque dar sentido ao inexplicável da existência, pois, “por intermédio da cruz de Jesus percebemos que o mal e o sofrimento encontram solução em sua práxis amorosa, afirmando o sentido da realidade como salvação e luta” (GOMES, 2007, p. 78). O homem que vive a partir de Jesus encontra as exigências de um projeto de vida comprometido com o mundo, por isso, amar é comprometer-se com o próximo e com a realidade. O messias foi mal interpretado porque muitos não entenderam que para fazer mudanças estruturais em favor do povo, era necessário engajar-se nas questões do mundo. Nesse aspecto, há um sentido político do próprio nazareno no mundo, quando ele se opõe à acumulação de riquezas pelos que oprimem o povo pobre, e quando em substituição a essa situação de penúria ele apresenta um projeto de vida que transcende a própria vida terrena.

Portanto, olhando para a vida de Jesus, podemos inferir que Deus quer vencer o mal, mas não o faz de uma única vez num mundo imperfeito, evolutivo e limitado, o poder divino está relacionado aos outros, pois o ser humano é corresponsável pela criação do mundo e do próprio ser humano, que são obras inacabadas. Todavia, cabe à própria humanidade fazer uso de sua razão para o bem, já que cada pessoa é convidada a participar dessa atividade criadora e salvadora da humanidade, uma vez que o existir humano não é algo passivo, mas ativo, porque lança propostas para uma vida de integração com Deus e com o próximo.

Por isso, Deus dotou o homem de razão e discernimento, tornando-o capaz de identificar o bem e o mal (Eclesiástico, cap. 17, vs 4 a 8) e de encontrar o caminho da verdadeira felicidade. Com efeito, a inteligência humana não se reduz aos fenômenos empíricos, mas atinge também uma realidade inteligível, e é pela sabedoria que a inteligência humana se aperfeiçoa e permite ao homem se engajar na busca pela verdade e pelo bem, passando das realidades meramente sensíveis para as inteligíveis.

Desse modo, o sofrimento em si não tem sentido nenhum, é vazio. O ser humano sabe e tem consciência dele apenas quando sofre e torna-se capaz de entendê-lo na própria processualidade da vida. Em outras palavras, o sofrimento só adquire sentido em função de algo maior, isto é, em razão da própria construção da humanidade. Em muitos casos, o sofrimento advém de anseios pessoais pelo dinheiro, sucesso, etc., noutros, pode ser considerado à luz da fé. Neste caso, ele adquire um sentido maior para a existência, como é o caso do sofrimento configurado em Jesus de Nazaré, que é despojado e fiel ao projeto

de Deus, por isso é libertador e tem um sentido maior: busca uma vida para a própria humanidade.

Os desafios cristãos gravitam em muitas órbitas, dentre elas a do hedonismo, consumismo, injustiça, corrupção política e individualismo. O prazer de tudo poder fazer está impregnado na sociedade atual que, cada vez mais, desconhece o significado do respeito ao próximo e sobrepõe o poder de ter bem ao direito de ser humano. O consumismo envolve ainda o desrespeito à natureza que tende a escassez pela exploração de seus recursos para a satisfação de necessidades humanas mais efêmeras. Sendo a má distribuição de renda a ferida aberta dentro da realidade brasileira, fruto da corrupção e da desigualdade social (IBGE, 2016). Tem-se assim,

A exploração econômica e política que nega a dignidade e os direitos humanos, a alienação cultural mantenedora do racismo e do sexismo, a alienação de nosso corpo e da natureza são gemidos dos que passam fome, dos presos atormentados, da natureza depredada, na qual o próprio Espírito de Deus geme e suspira libertação (GOMES, 2007, p. 126).

Colocar-se no caminho do discipulado é tarefa que exige deslocamento de si frente aos problemas contemporâneos, como os mencionados anteriormente, a fim de elevar a dignidade humana. Os itinerários para essa meta não estão definidos, mas depende em primeiro lugar, para o cristão, da dimensão da sua fé, posto que, vida e fé são inseparáveis e da sua atuação sobre a sua própria realidade, posto que, a fé sem ação é vazia de sentido. A corrupção, por exemplo, tem sido um dos grandes motores da promoção da injustiça e desigualdade no Brasil e, para vencê-la, é fundamental começar pelas pequenas coisas na própria vida. A fé tem duas faces que podem ser antagônicas, quando utilizada para enfrentar os desafios da realidade histórica e social; ou que pode tornar os sujeitos passivos diante dos acontecimentos, os quais creditam a solução dos problemas a intervenções divinas ou magias, conformando a condição humana a todo tipo de passividade.

Alguns afirmam sorrateiramente que fé e política não se misturam, mas não se trata de uma simbiose e sim de compreender que o sujeito de fé é também um sujeito político, pois a fé nunca deve nos deixar alheios ao nosso contexto social. O Evangelho de Marcos toma cuidado para não agredir diretamente o Império Romano, pois o autor sabe que, numa época de extrema opressão praticada pelas castas dominantes contra o povo pobre, não se pode colocar ainda mais em risco a vida dos cristãos e dos futuros seguidores de Jesus. Porém, tenta mostrar que os valores da justiça e da promoção da vida são universais, devendo o cristão de qualquer época ser capaz de sacrificar-se em prol desses ideais. E isso porque, a vida cristã, como mostra Marcos através da vida e sofrimento de Jesus, é composta de momentos que exigem despojamento e coragem para enfrentar as demandas sociais e políticas de cada momento.

Diante da diversidade, surge o desafio da comunhão com o próximo, tal como a feita pelo messias de Nazaré, que buscou formar comunidade com seus discípulos, ao objetivar o duplo chamado: "*Vem e Segue-me*" (Mc 1, 17). Nes-

se caso, primeiro o homem é chamado a estar com Ele e *formar Comunidade*, depois, afirma Deus, ao dizer: "*Farei de vocês pescadores de homens*" (Lc 5, 10), com isso, o seguidor de Jesus é chamado a uma experiência comunitária, depois, é convocado a desenvolver um projeto de comunidade em torno do Reino. Por fim, seguir Jesus implica em responsabilidade pelos que atravessam o caminho, tal como ele ensinou ao curar feridas e lutar pelo outro, a despeito de sua condição de existência material e espiritual.

As crucificações estão presentes em qualquer vida autêntica, mas essas não se constituem como meras perseguições ou assédios morais, elas são iminentes à vida, que é repleta de percalços pessoais, interpessoais, familiares, comunitários, políticos, trabalhistas, etc., por isso, a ressurreição do Messias pode ter outra hermenêutica, a da esperança. Ademais, o Deus que ergueu o seu servo, também pode levantar os que se comprometem verdadeiramente com a humanidade, nesse caso, a ressurreição é a resposta ao justo, ao que sofre. A superação do mal pelos homens é adquirida pela luz da fé cristã, porque é Deus quem realiza a exaltação de seus humilhados, ele é a fonte de esperança para os que sofrem em tempos desafiadores.

5. Considerações Finais

O messias tal como é apresentado no texto de Marcos, quebra os estereótipos de um messias restaurador do reino humano, pois esse escrito mostra que a experiência dos primeiros seguidores de Jesus, é a experiência com um ser profundamente humano, sujeito às alegrias, tristezas e dificuldades que a vida impõe, sobretudo no contexto da região da Galileia, território dominado pelo poder romano.

A leitura exegética da morte de Jesus na cruz traz sérias reflexões sobre a figura de Jesus e faz questionar as razões pelas quais o movimento dos seguidores de Jesus não terminou na cruz, mas pelo contrário, a morte de Jesus deu força ao movimento, considerando, pela fé, que algum fenômeno teria acontecido pós morte de Jesus, fenômeno esse que os limites desse texto e a falta de outros elementos nos impede de fazer maiores explicações. O texto de Marcos possui uma linguagem simbólico que nos permitiu compreender que tanto Jesus quanto o escritor do Evangelho não possuíam uma visão ingênua da realidade, pelo contrário, mostramos que o discurso e a prática do Messias mostrada no Evangelho ajudam a entender que a própria religião precisa, às vezes, passar por transformações e mudanças radicais.

O sofrimento de Jesus é consequência de sua crença, que por sinal não é cega, tem consciência do que faz e prega. O seu modo de ser no mundo afeta poderosos tanto no campo religioso quanto político. Visto como subversivo religioso e político, não se deixou levar pelas conveniências, sua existência autêntica.

O sofrimento cristão é a consequências de escolhas levadas a sério. E, ao contrário do que muitas vezes se vê na realidade, a fé justifica de forma simpló-

ria o sofrimento humano, que joga para o futuro as questões que precisam ser enfrentadas. Refletir sobre o tema do sofrimento e sobre a pessoa de Jesus significa, portanto, entender o sofrimento cristão como algo que pode ser fruto de escolhas radicais na luta contra tudo que oprime o ser humano, mesmo dentro da própria religião. Diante do exposto, permanece a ideia de que a vida é uma articulação entre todas as esferas que transitamos, porque somos humanos o tempo todo e a cada uma de nossas escolhas têm consequências que não conhecemos, sendo que para o cristão que busca o seguimento de Jesus nos dias atuais, impera o desafio de conjugar sua crença com a realidade desafiadora dos contextos de injustiça e opressão.

Contudo, a vida de Jesus, narrada nos evangelhos, pode servir de inspiração para àqueles que não creem ou professam outra maneira de transcendência, levando em consideração que sua pessoa chama a atenção pela intensidade com a qual se deve viver a vida. O Evangelho narra a vida de um jovem que fez suas escolhas pautadas no que acreditava, dedicando-se ao próximo, alguém inserido na realidade, pessoa comum, mas revolucionário nas atitudes e no amor ao próximo.

O jovem Jesus, da periferia do Império Romano, continua conquistando o centro do coração de muitas pessoas, figura histórica respeitada, símbolo máximo do cristianismo, sob o qual foram tecidas ideias e justificadas práticas que nunca foram condizentes com a verdadeira proposta transmitida no Evangelho. Por isso, diante da universalidade da pessoa de Jesus, cabe sempre uma palavra sobre ele e de temas ligados à sua pessoa no que se refere ao sofrimento humano, sobretudo, nos tempos atuais que nos convida a ter resiliência diante dos vários contextos de sofrimento, em âmbitos pessoais e ou coletivos.

6. Referências Bibliográficas

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*: contendo o antigo e novo testamento. Tradução da editora Paulus. São Paulo: Paulus, 2004.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: contendo o antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BÍBLIA. Português. *Bíblia tradução ecumênica*: contendo o antigo e novo testamento. Tradução de L.J. Baraúna et al. São Paulo: Loyola, 1994.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: ibge.gov.br. Acesso em 08 de dezembro de 2016.

COMBLIN, José. A Cristologia do Evangelho Segundo Marcos. In: *Revista Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 64, p. 36-42, 1999.

DUQUOC, Christian. *A loucura da cruz e o humano*. Petrópolis: Concilium, 1982, n. 05, pp. 99-110.

DUQUOC, Christian. *Cruz de Cristo e sofrimento humano*. Petrópolis: Concilium, Petrópolis, p. 77-85, 1976.

ERNEST, Josef. *Il Vangelo secondo Marco*. Morcelliana: Brescia, 1991.

FAUSTI, Silvano. *Ricorda e reconta il Vangelo*. 3 ed. Milano: Ancora, 1998.

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.

GOMES, Rita Maria. *Jesus, o Messias inaudito: hermenêutica do messianismo*. Belo Horizonte: FAJE, 2011. (Dissertação)

GUARDINI, Romano. *O Senhor: meditações sobre a pessoa e a vida de Jesus Cristo*. Lisboa: Livraria Agir, 1964. p. 34-35.

HOORNAERT, Eduardo. O Messianismo do Evangelho Q. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 78-87, 1997.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo Marcos: tradução literal*. Belo Horizonte, 2011. (FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA – Manuscrito para uso dos alunos da Disciplina Evangelho de Marcos 2º Semestre 2011)

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. São Paulo: Academia Cristã, 2011.

RENAUD, Bernard. Messianismo/Messias. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. pp. 1124-1128.

OUTROS

Ensino público no Brasil e o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana: Considerações de Jacques Maritain sobre a educação

Ilton Garcia da Costa ¹

Edinilson Donizete Machado ²

Vitória Moinhos Coelho ³

Melissa Zani Gimenez ⁴

Resumo: O desenvolvimento da pessoa humana concretiza-se, precipuamente, por meio da educação. Um ensino eficiente, atento às necessidades essenciais à manutenção da vida, considerada em sua integralidade, atribui e mantém a condição inerente de ser digno. A vida considerada em sua integralidade não se restringe a aspectos materiais, mas consiste em considerá-la em sua condição multidimensional. Para tanto, pensar a educação não se restringe a prestação de um serviço público, o que fatalmente conduziria a fim diverso do pretendido, mas implica, sobremaneira, em pensá-la de forma adequada, segundo uma

1 Doutor e Mestre em Direito - PUC SP, Professor do Doutorado, Mestrado e Graduação em Direito da UENP Universidade Estadual do norte do Paraná, Mestre em Administração, Matemático e Advogado. E-mail: iltongcosta@gmail.com

2 Professor na área de Direito Público da graduação e do PPGD na Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP; e no Centro Universitário Eurípides de Marília – UNIVEM. Advogado. E-mail: edinilson@univem.edu.br.

3 Mestranda em Ciência Jurídica pela Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP. Bolsista CAPES/CNPQ. Advogada. E-mail: vitoriamoinhoscoelho@gmail.com.

4 Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Professora. Pedagoga. Advogada. E-mail: melissazanigimenez@gmail.com.

teoria humanística capaz de compreender e favorecer um desenvolvimento que torne o ser humano mais verdadeiramente humano. É neste sentido que as considerações de Jacques Maritain sobre o desenvolvimento integral tendem a contribuir com o estudo da educação enquanto meio de efetivação de uma vida integralmente digna. Para tanto, o presente trabalho desenvolveu-se pelo método dedutivo e procedimento bibliográfico e documental.

Palavras-chave: Direito fundamental social; educação; pleno desenvolvimento da pessoa humana; humanismo integral; Jacques Maritain.

Abstract: The development of the human person materializes primarily through education. An efficient teaching, attentive to the essential needs for the maintenance of life, considered in its entirety, attributes and maintains the inherent condition of being worthy. Life considered in its entirety is not restricted to material aspects, but consists of considering it in its multidimensional condition. To this end, thinking about education is not restricted to the provision of a public service, which would inevitably lead to a different purpose from what was intended, but implies, above all, thinking about it adequately, according to a humanistic theory capable of understanding and favoring a development that makes human beings more truly human. It is in this sense that Jacques Maritain considerations on integral development tend to contribute to the study of education as a means of realizing a fully dignified life. Therefore, the present work was developed by the deductive method and bibliographic and documental procedure.

Keywords: Fundamental social right; education; full development of the human person; integral humanism; Jacques Maritain.

Introdução

A educação, direito fundamental social previsto na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – CRFB/88 como dever do Estado e da família, deve ser garantida a todos de forma coletiva, gratuita e de qualidade, sendo efetivada, portanto, por meio de serviço público.

Em consonância com a premissa dos direitos fundamentais, mas de modo ainda mais precípuo, o direito à educação deve atentar-se às necessidades humanas consideradas essenciais, visando, a integral proteção da criança e do adolescente na formação da personalidade cidadã.

A Educação é meio necessário e suficiente à constituição e manutenção da dignidade humana em seus mais amplos vieses, é também instrumento para formação da personalidade cidadã, pois condizente ao processo emancipador do sujeito, constituindo, assim, o cerne da vida individual e coletiva

O *status* de direito fundamental atribuído à educação denota a sua imprescindibilidade a todos os cidadãos como condição mínima de existência, não restrita ao aspecto de vida material, pois, sem efetiva proteção aos direitos, à pessoa humana torna-se improvável não apenas a sua existência, mas também

a sua capacidade para se desenvolver e participar plenamente da vida (DALLARI, 1998, p.7).

Nesse sentido, a educação deve propiciar o pleno desenvolvimento do educando, bem como o seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho, conforme previsto na CRFB/88 em seu artigo 205.

Tais são os benefícios e possibilidades a serem alcançados através de um ensino qualificado, que a educação é considerada condição intrínseca à dignidade da pessoa humana – fundamento da República Federativa do Brasil. É possível assegurar, portanto, a dignidade da pessoa humana é considerada eixo nuclear de uma educação integral e unitária da pessoa humana.

A experiência educacional é condição essencial à manutenção da vida, não apenas em seus aspectos materiais – não obstante seja por ela em muito favorecida, pois qualifica o sujeito para o trabalho – mas principalmente por centrar-se na importância do desenvolvimento humano também em seus aspectos intrínsecos.

É por essa razão, pensar a educação não se restringe a prestação de um serviço público, o que fatalmente conduziria a fim diverso do pretendido. O acesso a instituições de ensino não deve ser visto como sinal de efetivação do direito a educação, se dissociado da prestação de um ensino efetivo que propicia o pleno desenvolvimento humano.

A fim de evitar que um direito imprescindível à manutenção da vida humana, como o é a educação, seja reduzido a uma prática formal ou meramente conceitual que fatalmente causa prejuízos individuais e sociais, a educação deve ser concebida sob a perspectiva de uma teoria humanista capaz de compreender e favorecer um desenvolvimento que torne o ser humano 'mais verdadeiramente humano'.

Com esse propósito, a efetivação dos objetivos educacionais deve fundamentar-se em uma filosofia da pessoa humana, assunto sobre o qual Jacques Maritain adquire relevância. Suas considerações se mostram pertinentes e atuais a contribuir com uma concepção multidimensional da pessoa humana, que corrobore o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana.

Nessa concepção, o presente trabalho ocupa-se em abordar o direito fundamental à educação como meio imprescindível a plena realização do sujeito.

Nesse intento, relaciona-se as premissas e objetivos da educação com as contribuições de Maritain, a fim de que o processo educacional alcance o desenvolvimento integral da pessoa humana, aspecto cada vez mais relevante para a sobrevivência e manutenção da vida pessoal e social.

Para tanto, pelo método dedutivo e procedimento bibliográfico e documental, inicialmente e de forma breve, e a educação no Brasil será analisada em seus aspectos teóricos, como direito fundamental e política pública. Posteriormente, se analisará o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana, elencado pela CRFB/88, de modo a compreender sua objetivação.

Por fim, as considerações de Maritain sobre o desenvolvimento integral são evocadas sob a perspectiva de uma possível teoria da complementariedade, de modo a demonstram o dever da família e do Estado em atentar-se à importância cada vez mais atual de pensar a integralidade das dimensões constitutivas do educando, evidenciando sua expressão em termos de necessidades educativas.

1 Educação no Brasil: direito fundamental social e serviço público

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 consagrou o direito à educação no rol de direitos fundamentais, em razão da sua relevância social e importante contribuição ao desenvolvimento do país, principalmente no que concerne a consecução do princípio da dignidade humana (COSTA; ROSA, 2018, p. 93).

Segundo Vidal Serrano Nunes Júnior (2009, p. 79):

pensando o constituinte em direitos mais prementes, que implicam aspectos como a preservação da vida e a integração mínima ao convívio social (...) a negação de um direito desta natureza, que priva o indivíduo de necessidades as mais primárias, traduzir-se-ia em uma violação tão atroz aos direitos humanos que a própria Constituição se dá pressa em vazá-los sob a forma de normas atributivas de direitos subjetivos, autoaplicáveis e autonomamente desfrutáveis por todos e por cada um, independentemente e sem prejuízo de realização de políticas públicas por parte dos entes aos quais o correlato dever de prestar foi atribuído.

Nesse sentido, a educação enquanto direito fundamental tende, em sentido equivalente, a preservação da liberdade da pessoa e a sua inserção no contexto social, do ponto de vista político e econômico (NUNES JÚNIOR, 2009, p. 33).

Não obstante, a idealização dessa proteção não logrou êxito em promover a adequada qualidade de vida a todos, ainda quando a ordem jurídica sustentava-se na propriedade privada e na autonomia da vontade.

Sob essa conjuntura, os direitos sociais surgem como pressuposto a existência de um contingente de pessoas desprovidas de recursos mínimos para uma subsistência digna. É por essa razão que os direitos sociais são considerados um subsistema dos direitos fundamentais, o qual reconhece a existência de um segmento social vulnerável e por essa razão busca atribuir à toda pessoa os benefícios da vida em sociedade (NUNES JUNIOR, 2009, p. 51, 67, 70).

Com previsão do artigo 6º da CRFB/88, a educação é direito fundamental social, cujo intento imediato é a garantia e manutenção da vida em sociedade. É, portanto, o meio que possibilita ao ser humano o seu pleno desenvolvimento.

Enquanto previsão normativa, a educação é considerada meio para o exercício da cidadania e qualificação para o trabalho (artigo 205 da CRFB/88 e artigo 2º da Lei nº 9.394/96 – Diretrizes e Bases da Educação Nacional).

O direito fundamental a educação é instrumento para o exercício da cidadania, meio pelo qual os sujeitos tornam-se capacitados para participar ati-

vamente da sociedade, o que solidifica o processo democrático de uma nação soberana. Isto porque, ao capacitá-lo para o trabalho, a educação favorece o sujeito nos aspectos individual e social (COSTA; ROSA, 2018, p.94).

É direito constitucionalmente garantido e deve ser ofertado a todos indistintamente, em consonância com os princípios da prioridade absoluta e do superior interesse da criança. Dever do Estado, da família e da sociedade, em cooperação a educação deve ser efetiva e alcançar seus objetivos mediatos.

O aspecto social do desenvolvimento da criança elege em primeiro plano as reações, as exigências comuns, a necessidade por parte do educando de se adaptar a uma realidade a qual possui uma determinação histórica e cultural. Assim, deve ser eliminado o equívoco em relação ao cerne da educação, o qual não se fecha em si mesmo, mas é expansivo, de modo a estar em contínua interação com coisas e pessoas (GARCIA HOZ, 2018, p. 39).

Os benefícios da vida em sociedade é, portanto, o fim imediato da educação e sua efetivação implica em constituição e proteção à dignidade da pessoa humana, enquanto os objetivos mediatos da educação – senão dizer a conquista da emancipação e possibilidade de existência nos aspectos sociais e materiais – consiste no pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para a cidadania e qualificação para o trabalho.

A educação deve resultar no pleno desenvolvimento da pessoa humana, de modo que o processo educativo deve propiciar experiência voltadas ao preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho, de modo a cumprir os intentos previstos no artigo 205, da CRFB/88.

Em razão dos objetivos elencados, efetivados pelo ensino qualificado, a educação é considerada condição intrínseca à dignidade da pessoa humana – fundamento da República Federativa do Brasil.

A dignidade da pessoa humana, na concepção de Víctor Garcia Hoz (2018, p.11-13) deve ser considerada eixo nuclear de uma educação integral e unitária da pessoa humana. Por dignidade, principalmente em âmbito educacional, compreende-se a necessidade de tornar possível que o ser humano atualize a sua capacidade de ser 'princípio', revigorando sua 'potência' de protagonizar seus próprios atos, no enfoque no presente trabalho, autonomia que também se aplica as esferas políticas, ou seja, no efetivo exercício da cidadania.

Segundo Ilton Garcia da Costa (2010, p.6) educação, em sentido amplo, é instrumento que possibilita a demanda da pessoa humana através da expansão das liberdades individuais e sociais, conferindo-lhe condições para manutenção da sua vida e capacidade para aprimoramento das realidades que o circundam.

O direito à educação obrigatória, universal e gratuita, é fenômeno social recente no Brasil, advinda com a CRFB/88, momento no qual o Ensino Fundamental passou a ser assegurado a todos, mesmo para aqueles que não tiveram acesso em idade própria (WENDLER; FLACH, 2020, p.7).

A CRFB/88 é, nesse sentido, marco normativo e temporal da universalização da educação para todos. Além disso, o aspecto social e democrático que

permeia o período pós constituinte, corrobora a estima da educação enquanto instrumento político-jurídico emancipador, pelo qual o cidadão efetivamente participa da vida coletiva.

O direito à educação é o primeiro e o mais relevante dos direitos sociais, sendo muito importante para a realização dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil. Conforme disposto no artigo 3º da CRFB/88, nota-se que a educação é elemento imprescindível na construção de uma sociedade mais justa e solidária, na busca pelo desenvolvimento nacional, pela erradicação da pobreza e das formas de marginalização, pela redução das desigualdades sociais e regionais e pela promoção do bem de todos sem nenhum tipo de preconceito ou discriminação (VERONESE; OLIVEIRA, 2008, p.80).

O processo educativo é, nesse sentido, considerado não apenas como locus de transmissão de conhecimentos e aprendizagem das crianças e adolescentes; é o meio pelo qual os educandos tornam-se cidadãos, sociabilizam, superam o egocentrismo pela aquisição do respeito mútuo e da reciprocidade.

Nesse aspecto, assegura Cury (2006, p. 685) “o amadurecimento da cidadania só se dá quando a pessoa se vê confrontada por situações nas quais o respeito de seus direitos se põe perante o respeito pelo direito dos outros.”

No mesmo sentido, segundo Carlos Roberto Jamil Cury (2006, p. 670) “na consolidação de formas coletivas de convivência democrática a educação escolar dada em instituições próprias de ensino torna-se uma importante agência de socialização secundária para a vida social e formação da personalidade”.

O itinerário educativo, ao mesmo tempo em que se preocupa em preparar o sujeito ao exercício da cidadania e a qualificação para o trabalho, deve considerar os demais fatores associados que integram sua natureza, devendo desenvolver também as potencialidades: dignidade, personalidade, inteligência, liberdade, vontade, solidariedade, justiça, espiritualidade, bem e amor.

Conquanto, somente uma educação voltada ao desenvolvimento integral dos educandos é apta a propiciar a emancipação do sujeito, caracterizada pela autonomia, atuação reflexiva e crítica, ensejadora da efetiva participação na vida social e exercício da cidadania. Assim, pela educação, todos participam da vida coletiva de modo efetivo.

A fim de conferir efetividade ao aspecto formal do direito, acesso à instituição de ensino, a educação no Brasil é obrigatória, também gratuita, devendo ser garantida pelo Estado às crianças e adolescentes dos 4 (quatro) aos 17 (dezesete) anos de idade, nos termos do artigo 208, inciso I, da CRFB/88 e artigo 6º da lei nº 12.796/13⁵.

Trata-se, portanto, de serviço público, atividade que incumbe à Administração Pública a fim de satisfazer uma necessidade coletiva, sob o regime jurídico predominantemente público. Atividade que, em razão da sua essencialidade e relevância para a sociedade, foram assumidas pelo Estado.

5 Lei que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (nº 9.394/96).

Nessa acepção, segundo Di Pietro (2014, p. 56), em razão mesmo da conotação de imprescindibilidade ao sujeito e a sociedade, a educação é direito público subjetivo e deve ser garantida pelo Estado.

Contudo, o acesso a instituição é meio, não fim, de efetivação dos objetivos pretendidos pela educação, os quais podem ser sintetizados no intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana, do qual emerge os demais benefícios pessoais, sociais e materiais.

Isto porque, assegurar uma educação cidadã perpassa o simples reconhecimento do direito em normas jurídicas positivadas, ou na garantia de matrícula em uma instituição de ensino (GIMENEZ, 2013, p. 406).

A efetividade do direito à educação implica, primeiramente, em compreender o que consiste o pleno desenvolvimento e, posteriormente, em delimitar formas para alcançá-lo, pois somente assim poder-se-á lograr êxito na efetividade da educação, pelo qual se terá métricas de verificação.

Por essa razão, feitas considerações essenciais à compreensão da prestação da educação no Brasil, enquanto direito fundamental social e serviço público, no próximo capítulo se estudará os possíveis aspectos inerentes à concepção e intento constitucional de pleno desenvolvimento da pessoa humana.

2 Intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana

Conforme sustentado oportunamente, o *status* de direito fundamental atribuído à educação evidencia a sua importância. Trata-se de meio que possibilita o desenvolvimento do ser humano, individual e socialmente considerado.

A teoria dos direitos fundamentais consiste na constatação de bens e serviços imprescindível à manutenção e qualidade de vida. Consideram-se direitos de ordem fundamental tudo quanto garanta a subsistência da vida humana, não apenas em seu aspecto biológico, mas transcendental, razão pela qual os direitos humanos jamais se desassocia do valor absoluto da dignidade humana, pois esse valor constitui o mínimo irremissível inerente a qualquer direito fundamental, inclusive os sociais, consubstanciados no mínimo vital (NUNES JUNIOR, 2009, p. 114).

Portanto, o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana, uma vez que pretendido pelo direito fundamental à educação, tende a efetivação de condições mínimas de existência que a possibilite uma vida digna.

Essa dignidade a qual se pretende também por meio da educação – por sua conotação normativa de fundamentalidade – se consubstancia no princípio segundo o qual o ser humano deve ser tomado como um fim em si mesmo, dignatário de um valor absoluto, de modo que, para sua proteção, faz surgir regimes jurídicos de atribuição positiva e negativa, sintetizados no dever de respeito – físico, psíquico e social – e na exigência de prestação do Estado que afiance os pressupostos de matérias mínimas para preservação da vida e inclusão da sociedade (NUNES JUNIOR, 2009, p. 114).

Ao dispor sobre o direito a educação no artigo 205, a CRFB/88 elenca o objetivo do pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para a cidadania e sua qualificação para o trabalho.

No entanto, o texto constitucional não fornece demais especificações, de modo que cabe um esforço hermenêutico para compreender se o intento de pleno desenvolvimento consiste no preparo a cidadania e qualificação para o trabalho, e por isso o artigo dispõe nesta ordem; ou, sendo objetivos diversos, ainda cabe o esforço para compreender o que se pretende com o pleno desenvolvimento da pessoa humana.

Em interpretação a teoria da dignidade humana e do mínimo existencial, abordagem feita nos parágrafos antecedentes, em razão do grau de indeterminação de direitos e princípios, entende-se que há maior predominância da concepção segundo a qual o pleno desenvolvimento não corresponde, de forma limitativa, apenas aos objetivos de aptidão para o exercício da cidadania e do trabalho.

A concepção segundo a qual o pleno desenvolvimento não se limite a esses objetivos não reduz sua importância, pois indubitável que esses dois objetivos são imprescindíveis à emancipação do sujeito e a sua inserção social, mas implica em considerá-los de forma conjunta.

O intento de pleno desenvolvimento da pessoa não pode ser restringido aos aspectos cognitivos, sociais e econômicos – os quais, sem dúvidas, são essenciais à vida e sob diversas perspectivas constituem elementos imprescindíveis a garantia do mínimo existencial –, pois, segundo uma interpretação exegeta, o próprio termo utilizado para sua designação – *pleno* – denota a sua abrangência e complexidade.

Segundo Víctor Garcia Hoz (2018, p. 51):

[...] através do ensino e por meio da relação pessoal que as atividades orientadoras implicam, o aluno realize o importante e lento aprendizado de viver humano: trabalhar, que é se comunicar com as coisas, e conviver, que é se comunicar com as pessoas. Não se pode viver humanamente a não ser partindo da capacidade de critério próprio para apreciar as pessoas, coisas e situações, escolher o caminho mais adequado entre várias possibilidades e ater-se às consequências dessa escolha. Viver humanamente é o mesmo que viver com liberdade. E a liberdade implica, recordemo-lo, capacidade de escolher, mas também capacidade de aceitar a responsabilidade pelos atos livre.

Nessa acepção, uma educação efetiva ainda deve ater-se ao desenvolvimento do educando enquanto cidadão, sujeito de direito, pelo qual, segundo Eduardo Cambi (2023, p. 1113):

As escolas também devem se preocupar com a formação cívica, não se reduzindo a lógica do preparo técnico para o mercado de trabalho. Isto porque a técnica se renova com grande velocidade. É preciso ensinar os alunos a pensar, a refletir sobre a realidade social, para serem agentes de transformação social. A redução da educação a um processo de treina-

mento colocará em risco a democracia, a República e as conquistas jurídicas, fazendo com que, na expressão de Milton Santos, a escola produza *deficientes cívicos*.

É imprescindível o intento de garantir o desenvolvimento cidadão por meio do processo educativo, isto porque, o desenvolvimento social depende disso, de modo que os cidadãos saibam desenvolver-se politicamente através de valores éticos, a fim de poderem conduzir a direção do Estado para um cenário de abundância de valores e consciência coletiva.

Uma teoria da complementariedade da educação é, portanto, maneira adequada à interpretação e efetivação deste intento. A amplitude do desenvolvimento se torna possível por meio integração de tudo quanto circunda a realidade humana, expressa em seu potencial capacidade de associar e ordenar aquilo que lhe é pertinente – enquanto ser existente e pessoa individual e subjetivamente considerada – tais como o próprio ser humano, a natureza, o cosmo e a realidade (MORIN, 2013, p. 27).

Assim, o pleno desenvolvimento consiste em, através de um itinerário educacional, promover a conservação e aprimoramento das potencialidades contidas na essência humana, em sua natureza e realidade multidimensional.

Atualmente, ao pensar em educação, é imprescindível concebê-la com o objetivo de desenvolver ao máximo as potencialidades do individual, de modo a conduzi-lo a plena capacidade de aprimoramento das faculdades intelectuais-espirituais (SAVIANI, 2003, p. 148).

Conceber a pessoa humana segundo uma realidade multidimensional implica em reconhecer que a necessidade educativa não se restringe ao objetivo de aprimoramento intelectual e social. Essas potencialidades são imprescindíveis ao sujeito e sua importância decorre do impacto à sociedade, pois sua manifestação decorre da integração da pessoa com a sociedade.

No entanto, essas potencialidades não subsistem de forma unitária, e isoladas dos demais elementos que compõe e integram a natureza humana, não apenas tem seu alcance restrito, por incompletude, mas pode implicar na fatalidade de produzir consequência antagônica, por deformação.

Assim, para o alcance do pleno desenvolvimento da pessoa humana, a capacidade de desenvolvimento intelectual e de integração social não apenas precisam estar associadas as demais potencialidades humanas, mas devem, impreterivelmente, a fim de que a conduta humana, por deformação ou dissociação, não se realize de modo diverso, podendo causar prejuízo a natureza humana e a sociedade.

Assim, associada aos aspectos do entender e da integração, a educação deve promover o desenvolvimento dos aspectos intrínsecos à pessoa humana: a dignidade, personalidade, aspirações naturais de liberdade, vontade, justiça, espiritualidade, bem e de amor – os quais tornará completo e ordenado em benefício próprio e a todos os que lhe são semelhantes (POZZEBON, 2021, p.82)

Para tanto, o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana implica em concepções filosóficas sobre a natureza do ser humano, pois a educação integral depende da noção da interdependência das dimensões constitutivas, somente pelo qual torna-se possível sua expressão em termos de necessidades e metodologias educativas (POZZEBON, 2021, p.46).

É segundo essa concepção de educação integral como forma de realização plena da pessoa humana que as considerações de Jacques Maritain se mostram pertinentes em fornecer um entendimento esclarecido sobre a realidade multidimensional do ser humano.

Isto porque, um itinerário educativo que trate o ser humano apenas sob a finalidade de promover a integração social e a qualificação para o trabalho – embora garanta benefícios indispensáveis à existência e a vida a sociedade – implicará em um desenvolvimento restrito e consideravelmente mitigado em relação a potencialidade contida na pessoa humana enquanto condições inerentes a sua essência-natureza.

3 Contribuição de Jacques Maritain à Educação

O ideal de educação integral tem por ponto de convergência, senão considerar premissa, as considerações de Maritain sobre o humanismo integral, de modo que, ao considerar o ser humano segundo uma realidade multidimensional, seu desenvolvimento tenderá a uma realização plena quando os diversos elementos da sua existência estiverem concatenados e forem preservados e estimulados de modo equivalente.

O humanismo integral respeita e valoriza a ordem espiritual, mas não se resume somente a ela; busca realizar as exigências integrais da pessoa humana, o que, conseqüentemente, cria uma comunidade fraterna. A concepção do humanismo integral, em Maritain, fundamenta-se nas diversas facetas ou dimensões da atividade humana, como a educação, a política, a vida mística, a vida operária e o progresso (SANTOS, 2014, p.2).

Considerar que o sujeito possui uma condição multidimensional não restringe a importância da dimensão cognitiva – a qual, sendo a distinção da espécie, pode ser considerada a potencialidade humana por excelência, da qual depende o pleno desenvolvimento das demais potências –, mas deve estar associada as demais potencialidades humanas, a fim de que o ser humano se desenvolva em sua plenitude.

A condição corpórea do sujeito implica, de forma associada à dimensão cognitiva, na existência de uma inteligência sensitiva e a na necessidade de integração do ser humano à contextos de reações com o meio e com os que lhe são semelhantes, o que implica que o sujeito possui, por sua própria natureza, a dimensão biopsicossocial.

Essa múltipla condição torna o sujeito provido de anseios que ultrapassam as necessidades básicas, meramente biológicas ou materiais; o torna provido

de demandas simbólicas e o possibilita a iniciativa e satisfação de diversas formulações de realização pessoal, por meio de atividade de criação em busca de variadas formas de prazer (POZZEBON, 2021, p.18).

Nesse mesmo sentido, a essência do humanismo consiste em tornar o homem mais verdadeiramente humano, de modo que o sujeito aprimore tudo quanto pode cooperar e agregar com a sua natureza e sua história.

O humanismo requer que o sujeito desenvolva as virtualidades contidas em si, suas forças criadoras e a vida da razão, requer que o sujeito trabalhe para fazer das forças e estímulos do mundo físico instrumentos da sua liberdade (MARITAIN, 1947, p. 10).

A educação assim concebida deve orientar-se para atender as necessidades antropológicas e socioantropológicas do sujeito e conduzi-lo à harmonia e correlação entre as exigências sociais e individuais, de modo que o senso de liberdade seja desenvolvido paralelamente ao da responsabilidade, atribuindo ao sujeito coragem para assumir riscos e para exercer autoridade para o bem geral e, concomitantemente, o respeito da humanidade em cada pessoa individual (MARITAIN, 2012, p. 111-112).

A educação, concebida como meio indispensável ao desenvolvimento da pessoa humana, deve centrar-se na integralidade das dimensões constitutivas da vida humana, o que não ocorre de forma desassociada da realidade a qual o sujeito está inserido.

Assim, uma vez pertencente ao domínio da ação prática do sujeito, a educação deve ser guiada por diretrizes éticas, morais e intelectuais adequadas a realidade da pessoa humana, ao meio no qual está inserida, em suas contingências pessoais e sociais (POZZEBON, 2021, p. 118).

O itinerário educativo que vise o pleno desenvolvimento da pessoa humana deve centrar-se no propósito de potencializar, concomitantemente, as diversas dimensões constitutivas e inerentes à natureza humana.

Nessa acepção, deve, sobremaneira, favorecer o sujeito para que, ao exercer suas potencialidades – dignidade, personalidade, inteligência, liberdade, vontade, justiça, espiritualidade, bem e amor – esteja a cada nova experiência mais satisfeito com a vida, consigo e com os seus semelhantes; e capacitado a integrar as relações sociais, de modo que se tornem cada vez mais benéficas.

Nesse sentido, a tarefa educacional deve consistir em um constante aprimoramento da condição humana que propicia a conquista do ser, tornando-o livre e autônomo, mas não de modo desprovido do senso de responsabilidade para com a sua própria vida e com a sociedade na qual está inserida.

Segundo Maritain (1968, p.42), uma concepção de educação integral tem por objetivo essencial propiciar um desenvolvimento do ser humano de forma interativa com seu grupo social, capacitando-o para viver de forma útil e devotada na comunidade, despertando e fortificando o senso de liberdade, de suas obrigações e responsabilidades. Um processo de ensino, portanto, deve ter por objetivo suscitar e desenvolver no sujeito estados físicos, intelectuais e morais

que serão exigidos pelo conjunto da sociedade na qual está inserido, na qual atuará de forma individual e socialmente.

Considerações finais

A educação, enquanto direito fundamental, expressa sua imprescindibilidade ao sujeito e a toda coletividade. Trata-se de instrumento pelo qual a pessoa humana assegura a manutenção da sua existência, não apenas no aspecto biológico, e torna-se capaz de participar da vida em sociedade.

Em razão da sua importância ao sujeito e a coletividade, a educação é considerada direito público subjetivo, devendo ser oferecida a todos como serviço público. A prestação do direito a educação no Brasil, portanto, deve ser gratuito e obrigatório, prioritariamente no ensino básico – escolarização dos 4 (quatro) aos 17 (dezessete) anos.

No entanto, a prestação do direito a educação enquanto serviço público não se exaure com a matrícula ou frequência em instituição escolar, mas deve oferecer um itinerário educativo de qualidade, a fim de promover o pleno desenvolvimento da pessoa humana.

Ao analisar de forma hermenêutica o intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana, depreende-se que ele não pode ser compreendido de forma restritiva, como se seu objetivo consistisse, apenas, em preparar o sujeito para exercer a cidadania e qualificá-lo para o trabalho.

Sem dúvidas, tais objetivos possuem extrema importância. A capacidade de exercer a cidadania e o trabalho são as potencialidades humanas mais perceptíveis em razão da sua exteriorização, pois ocorre a partir da integração do sujeito com a sociedade. Porém, considerá-los como sendo os únicos objetivos da educação, contraria a ideia de que o desenvolvimento deve ser pleno.

A integração social depende do desenvolvimento conjunto dos elementos constitutivos da natureza humana, pelo qual torna-se necessário conceber o ser humano em sua realidade multidimensional. Cada aspecto inerente a vida humana deve ser equitativamente desenvolvido e exercido de forma ordenada para que o sujeito alcance o pleno desenvolvimento.

Para tanto, concepções filosóficas devem integrar a análise sobre a educação no que concerne ao intento de pleno desenvolvimento da pessoa humana. Nesse sentido, as considerações de Jacques Maritain sobre o humanismo integral, uma vez que entende o ser humano segundo uma realidade multidimensional, contribui com a ideia de educação integral, pela qual torna-se possível o alcance de um desenvolvimento pleno.

Nesse sentido, o itinerário educativo, ao mesmo tempo em que se preocupa em preparar o sujeito ao exercício da cidadania e a qualificação para o trabalho, deve considerar os demais fatores associados que integram sua natureza,

devendo desenvolver também as potencialidades: dignidade, personalidade, inteligência, liberdade, vontade, justiça, espiritualidade, bem e amor.

O aprimoramento das dimensões constitutivas do sujeito o capacita para o desempenho das atividades necessárias à integração social e a realização dos seus objetivos pessoais.

O sujeito plenamente desenvolvido, ao se tornar verdadeiramente mais humano, torna-se mais satisfeito com a vida, consigo e com os seus semelhantes; e mais capacitado para integrar as relações sociais, de modo que se tornem cada vez mais benéficas.

Conclui-se, portanto, a educação de qualidade, aquela desenvolvida tendo por cerne pleno desenvolvimento da pessoa humana, corrobora o princípio e dever de promoção da dignidade, pois possibilita a preservação da vida – em seus aspectos físico, psíquico e moral – e o inclui na sociedade –, bem como favorece as relações humanas, formando a personalidade humana do educando em seus aspectos mais significativos para a vida em coletividade, de modo que todos se beneficiam da formação integral.

Referências

COSTA, Ilton Garcia da. *Constituição e Educação: autonomia universitária e presença do Estado nas instituições de ensino superior particulares*. Tese (Doutorado em Direito). Orientadora: Maria Garcia. Pontifica Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC – São Paulo, p. 151, 2010.

COSTA, Ilton Garcia; CACHICHI, Rogério Cangussu D.; CACHICHI, Zilda C. D. *Amor e Misericórdia: a flor e o fruto*. In: SANTOS Ivanaldo; POZZOLI Lafayette. (Org.). *Fraternidade e Misericórdia*. Um olhar a partir da justiça e do amor. 1ed. São Paulo: Cultor de Livros, 2016, v. 1, p. 93-100.

COSTA, Ilton Garcia da. *Paz e Serviços Públicos*. RJLB - Revista Jurídica Luso-Brasileira, v. 8, p. 1879-1892, 2022.

COSTA, Ilton Garcia da; ROSA, Camila Maria. *Ressocialização através do serviço público da educação*. Revista Jurídica Direito & Paz. Ano XI, n. 40, p. 90-106. 1º Semestre, 2018, p. 93-94.

CURY, Carlos Roberto Jamil. *Educação escolar e educação no lar: espaços de uma polêmica*. Educ. Soc., Campinas, vol. 27, n. 96 - Especial, out. 2006.

DI PIETRO, Maria Sylvia Zanella. *Direito Administrativo*. 27ª edição. São Paulo: Atlas, 2014.

GARCÍA HOZ, Victor. *Educação personalizada*. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Kíron, 2018.

GIMENEZ, Melissa Zani. *Educação: um direito da personalidade da criança e do adolescente*. Em Tempo. Marília. V.12, p. 390-409 – 2013.

MARITAIN, Jacques. *Humanisme Intégral*: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté. Nouvelle Édition, Paris: Fernand Aubier, 1947.

MARITAIN, Jacques. *Pour une philosophie de l'éducation*. Préface de Guy Avanzini. Paris: Parole et Silence, 2012.

MARITAIN, Jacques. *Rumos da educação*. 5. ed. São Paulo: Agir, 1968.

MORIN, Edgar. *Educação e complexidade*: os sete saberes e outros ensaios. Tradução de Edgard Assis Carvalho. 6ª edição. São Paulo: Cortez, 2013.

NUNES JUNIOR, Vidal Serrano. *A Cidadania Social na Constituição de 1988 – Estratégias de Positivização e Exigibilidade Judicial dos Direitos Sociais*. São Paulo: Editora Verbatim, 2009.

POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. *A filosofia personalista de Jacques Maritain como fundamento para a crítica das políticas públicas*. Orientador: Samuel Mendonça. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. – Campinas: PUC – Campinas, 2021.

POZZOLI, Lafayette; COSTA, Ilton Garcia da. *A dignidade da pessoa humana na Constituição Federal de 1988*: fraternidade e função promocional do Direito. In: ALVIM Maria Cristina de Souza; POZZOLI Lafayette. (Org.). *Ensaio sobre filosofia do direito*: dignidade da pessoa humana, fraternidade, democracia e justiça. 1ed. São Paulo: EDUC? Editora da PUC-SP, 2023, v. 1, p. 15-34.

SANTOS, Ivanaldo. *Jacques Maritain, o humanismo integral e a crise da cidadania*. São Paulo: Faculdade São Bento, Instituto Jacques Maritain, 2014.

SAVIANI, Dermeval. *O choque teórico da politecnia*. Trabalho, Educação e Saúde, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 131-152, 2003.

VERONESE, Josiane Rose Petry; OLIVEIRA, Luciene da Cássia Policarpo. *Educação versus punição*: a educação e o direito no universo da criança e adolescente. Blumenau: Nova Letra, 2008.

WENDLER, Juliane Moraes; FLACH, Simone de Fátima. *Reflexões sobre a proposta de Educação Domiciliar no Brasil*: o Projeto de Lei Nº 2401/2019. Práxis Educativas. Ponta Grossa, v. 15, e2014881, p. 1-13, 2020.

RECENSÕES

REINERT, João Fernandes. *A identidade do catequista a partir das celebrações do RICA*. São Paulo: Paulus, 2023. 21 x 14 cm. 88 p. ISBN 978-65-5562-776-3

Frei João Fernandes Reinert, é Doutor em Teologia pela PUC-Rio, faz parte do corpo docente do Instituto Teológico Franciscano em Petrópolis e Pároco da Paróquia Santa Clara de Assis na diocese de Duque de Caxias. O A. tem se tornado conhecido no Brasil em virtude de suas obras, palestras e conferências na linha da inspiração catecumenal e conversão pastoral das paróquias.

A presente obra: *A identidade do catequista a partir das celebrações do RICA*, visa ressaltar a riqueza das celebrações do processo catecumenal para que os próprios catequistas renovem sua experiência com o Sagrado e o sentido do seu servir. Ressalta-se a responsabilidade de toda comunidade eclesial (famílias, pastorais, movimentos, diáconos, presbíteros, bispos, introdutores, animadores de comunidades) ao se envolverem no processo catecumenal de iniciação à vida cristã, entretanto, a ênfase neste livro dado pelo A. será sobre o valor do ministério do catequista tão fundamental, quanto os demais responsáveis já assinalados.

O A. já na introdução se sua obra reconhece que apesar do Papa Francisco ter instituído o ministério de catequista, ainda encontramos uma "lacuna pastoral, [portanto] vemos a necessidade de nos dedicar a esse tema, no intuito de prestar um serviço aos catequistas que tanto se dedicam à causa da iniciação à vida cristã, através do incansável trabalho de educação da fé" (p. 11). Como o intuito é trabalhar a partir das celebrações que fazem parte do itinerário catecumenal, o livro está dividido em oito breves capítulos, cada qual ressaltando a pertinência do papel do catequista nos diversos momentos rituais.

No primeiro capítulo intitulado: os objetivos do tempo do pré-catecumenato e suas evidências no ministério e na vida cristã do catequista, destaca-se como o próprio título diz o objetivo do tempo do pré-catecumenato como "um tempo dedicado à primeira evangelização, à acolhida, à atenção personalizada aquele que deseja tornar-se cristão" (p. 13). Do mesmo modo, "enquanto o catequista auxilia o candidato a discernir e a crescer na sua adesão inicial a Cristo e à Igreja, ele mesmo não pode perder essa rica oportunidade para crescer no discernimento e clarear sempre mais suas reais motivações pela causa da iniciação à vida cristã" (p. 14-15).

"Cabe ao catequista, portanto, trilhar com os candidatos esse percurso da iniciação, fazendo a si mesmo estas e outras perguntas: Como está minha relação pessoal com Jesus Cristo? Por que sou catequista? O que me motiva nessa missão? " (p. 15). Aqui está a grande questão apresentada pelo A. não se trata de "dar catequese, transmitir conteúdo", mas em primeiro lugar, o catequista se colocar nessa experiência "com" os catecúmenos e renovar o seu primeiro amor e o constante sentido do seu servir.

O A. apresenta uma questão muito pertinente: qual a Cristologia que o catequista traz consigo para anunciar aos catequizandos? O tema é abordado por que infelizmente, não são poucas as cristologias que são um desserviço à iniciação, pois não geram experiências fecundas de fé. Exemplifica o A.: "o cristo da prosperidade, distribuidor de bens e milagres; o cristo fascista, aquele que segrega; o cristo punitivo e vingativo, e tantos outros cristos caricaturados, opostos ao Jesus de Nazaré do Novo Testamento" (p. 23). O catequista precisar ter consciência desses desafios, para cada vez mais renovar a sua opção fundamental de anunciar o "Cristo querigmático que nos salva gratuitamente" (p.23). Discernimento, sensibilidade, olhar misericordioso, são requisitos essenciais ao catequista para manifestar o desejo de Deus de adentrar no íntimo do coração do catecúmeno.

No segundo capítulo, Frei Reinert a partir da teologia do Ritual da Iniciação Cristã de Adultos (RICA), explica todo o sentido da celebração de entrada no catecumenato, mostrando os elementos teológicos e pastorais. A cerimônia inicia-se do lado de fora, para dizer que o candidato ainda não faz parte do corpo eclesial (comunidade reunida) que neste momento de braços abertos o acolherá. "Do lado de fora da igreja, no momento do diálogo sobre suas intenções, pergunta-se aos candidatos qual é o seu nome" (RICA n. 75) (p.30). O A. dá um destaque nesse momento ritual da importância do nome, ressaltando o valor da pessoa, sua história, tudo aquilo que o candidato traz consigo. "Ser chamado pelo nome, na tradição bíblica, significa reconhecimento da dignidade e do valor da pessoa; a Igreja não acolhe aqueles que desejam se tornar cristãos de modo anônimo, impessoal, mas, ao contrário, a acolhida é pessoal" (p. 31).

Assim como os catecúmenos entram na Igreja, a celebração de entrada é uma oportunidade que os catequistas têm diante de si para renovar o seu amor e pertença a comunidade paroquial. O A. ressalta aquilo que a Igreja espera dos catequistas, um senso de vivência eclesial. "É impossível estar a serviço da iniciação à vida cristã sem estar 'dentro da Igreja', sem ser Igreja, sem ser

homem e mulher eclesiais como sólido sentimento de pertença à comunidade” (p. 28). “A pessoa do catequista é o elo fundamental que une os catecúmenos à comunidade e une a comunidade aos catecúmenos. O catequista é decisivo para que a comunidade entre no espírito da iniciação à vida cristã de inspiração catecumenal e assuma o compromisso com a geração de novos cristãos” (p. 31). Mais uma vez, o A. ressalta o comprometimento de toda a comunidade no processo para não a reduzir à pessoa do catequista, por mais primordial que seja sua missão.

No terceiro capítulo, o A. prossegue a reflexão sobre a celebração de entrada, dando ênfase no aspecto essencial do evento da cruz tanto para o catecúmeno, quanto para o catequista. “Captar o sentido e os objetivos da iniciação à vida cristã sem adentrar no tema da cruz seria passar à margem do que realmente pretende a iniciação que é formar discípulos missionários de Jesus Cristo” (p. 34). Diante de tantas tendências de focar num Jesus glorioso, esquecendo-se da cruz, Frei Reinert insiste, nesse aspecto da plenitude do Mistério Pascal: vida-paixão-morte-ressurreição-ascensão. “Um anúncio querigmático centrado exclusivamente na ressurreição, desvinculado da vida e da cruz do Senhor não gera discipulado, mas o contrário, promove o intimismo” (p. 34). O A. continua a reflexão do capítulo elencando todas as dimensões centrais da cruz de Cristo na vida do catequista para que consciente dessa grandeza, ele possa com muita lucidez transmitir essa experiência da cruz aos catequizandos. “Não a cruz enquanto fatalismo, dolorismo, mas a cruz como expressão do amor e da fidelidade de Jesus ao Pai e aos irmãos” (p. 36).

Prosseguindo a reflexão no quarto capítulo, Frei Reinert trabalha a importância da Palavra de Deus na vida do catequista para que ele a partir da sua íntima experiência com a Palavra, possa transmitir essa mensagem como Palavra geradora de vida aos que passarem pelo seu caminho. “A Palavra de Deus está no centro da iniciação à vida cristã de inspiração catecumenal. A mudança do estilo de catequese doutrinalística para encontros orantes, mistagógicos, celebrativos é o sinal mais evidente de que a Palavra de Deus é a espinha dorsal do processo da iniciação” (p. 43). Um dos momentos da celebração é a entrega da Bíblia aos catequizandos: “Recebe o livro da Palavra de Deus. Que ela seja luz para sua vida” (RICA n. 93). Tal entrega deve renovar também nos catequistas a “consciência de que a Palavra de Deus é luz em seu ministério, é alimento que o sustenta na desafiadora missão de iniciar novos cristãos na vida cristã” (p. 44).

No quinto capítulo, o A. desenvolve o pensamento ressaltando a necessidade de haver uma íntima ligação entre catequese e liturgia. Sabemos que por muito tempo ambas caminharam de formas isoladas. A proposta da inspiração catecumenal ressalta a grande riqueza da variedade de ritos e celebrações em todo o percurso formativo, por isso, a integração entre catequese-liturgia será essencial para a superação do modelo de catequese escolar. “Na inspiração catecumenal, a catequese ou é celebrativa, litúrgica, orante, mistagógica, ou então já não cumpre seu papel de iniciar na fé. Na proposta catecumenal, a catequese e liturgia não são duas realidades separadas. A catequese é litúrgica e a liturgia é catequética, porque ambas se relacionam mutuamente” (p. 48).

Neste sentido, Frei Reinert apresenta a grande responsabilidade que os catequistas têm de fazerem essa integração, devem primeiramente eles serem homens e mulheres mistagógicos, que fizeram a experiência do Mistério para comunicá-lo aos demais. "O catequista litúrgico não é apenas homem e mulher do saber teológico e doutrinal; ele conhece o mistério, anuncia o mistério e sobretudo, o saboreia e o celebra. O catequista é um ministro do saber e do sabor, do conhecimento e da experiência" (p. 50). Ainda neste capítulo ele fala do valor das celebrações da Palavra de Deus, dos exorcismos, das bênçãos que são proferidas pelos catequistas.

No sexto capítulo são trabalhadas as entregas do Creio (RICA n. 186) e da Oração do Senhor (RICA n. 191) aos catecúmenos. Há um movimento "transmitir-receber-acolher-viver, ou seja, a Igreja desde os primórdios, transmite, de geração em geração, a fé apostólica" (p. 57). Como nos tópicos anteriores o A. faz toda uma reflexão no sentido dos catequistas refletirem o sentido dessas entregas na sua própria vida. "Falar da identidade do catequista a partir do símbolo da fé é por demais importante e necessário. Muitos agentes de evangelização perdem sua identidade mistagógica e se convertem em meros doutrinadores. Na entrega do Creio, o catequista é convidado a renovar sua fé, e mais do que isso, a perguntar a si mesmo pelo "conteúdo" de sua fé" (p. 59).

No tocante a entrega da Oração do Senhor, Frei Reinert bebe da fonte do livro "A oração do Pai-nosso" do teólogo espanhol Pagola, e sintetiza a oração como um projeto de vida, como uma síntese da vida cristã. "A entrega da oração do Senhor é de suma importância para que o catequista possa aprofundar sua consciência cristã e clarear a identidade do seu ministério" (p. 62). "Com a entrega da Oração do Senhor, é renovado em cada catequista, a certeza de que Deus é Pai amoroso, é presença paterna, fidelidade constante. É nesse Deus que o catecúmeno é iniciado. É desse Deus que o catequista é missionário" (p. 67).

Continuando o percurso formativo apresentado pelo processo de iniciação à vida cristã com inspiração catecumenal, neste sétimo capítulo, o A. apresenta a importância da celebração de eleição e dos escrutínios realizados no tempo quaresmal e a implicação desses ritos na vida tanto do catecúmeno, quanto do catequista. "Chama-se celebração de eleição porque a Igreja admite o catecúmeno baseado na eleição de Deus, em cujo nome ela age" (RICA n. 22). Os catecúmenos tendo feito esse percurso de crescimento na fé, a partir desta celebração são chamados mais incisivamente a corresponder a fidelidade de Deus. Da parte dos catequistas diz o A. "é um momento privilegiado para repensar/renovar diante de Deus sua própria convicção de ser cristão e eleito, chamado ao nobre serviço da transmissão da fé" (p. 73).

Conforme o RICA os escrutínios preferencialmente realizados no tempo quaresmal, tem uma dupla finalidade: "Descobrir o que possa haver de imperfeito, fraco e mau no coração dos eleitos, para que seja curado; e o que houver de bom, forte, santo, para consolidá-lo" (RICA n. 25). Segundo o A. "todo discípulo de Jesus Cristo examina, sonda seus avanços e retrocessos, seus acertos e seus erros, suas virtudes e suas limitações" (p. 77). Nesse sentido, tanto catecúmenos quanto catequistas precisam mergulhar no mistério dessas celebrações

para se manterem fiéis e perseverantes na caminhada. Frei Reinert reconhece que são tantas as tentações que por ventura tentam fazer os catequistas desanimarem da missão. “O fardo de muitas vezes não contarem com o apoio da comunidade eclesial, bem como, na maior parte dos casos, a não participação e o não envolvimento dos primeiros catequistas – que são os pais – na educação da fé de seus filhos, é sem dúvida, um entrave na missão do catequista” (p. 78).

Por fim, assim como no percurso catecumenal a mistagogia constitui a última etapa, também no último capítulo de seu livro Frei Reinert, aborda essa questão da importância da mistagogia. Ele deixa muito claro um pensamento que vale a pena ser constantemente reafirmado: “Embora o último tempo do percurso catecumenal se chame mistagogia, há de se ter presente que todo o processo catecumenal é mistagógico, ou seja, todos os elementos da metodologia catecumenal são, fundamentalmente, canais que conduzem o catecúmeno para dentro do mistério, que é Jesus Cristo” (p. 80).

Nesse sentido o A. ressalta a importância do catequista ser um mistagogo por excelência. “Se a identidade da inspiração catecumenal é a mistagogia, isso significa que a mistagogia deve ser também a tarefa irrenunciável do catequista, que está a serviço da iniciação à vida cristã” (p. 80). “A identidade mistagógica do catequista lança-o a uma mudança radical no modo de exercer seu ministério. Muda-se o enfoque, passa-se da identidade do doutrinador, mero transmissor de conhecimentos religiosos, a gerador de experiências de vida cristã” (p. 81). Por fim diz o A. “O coração do catequista é mistagógico, pois é no coração de Deus e no coração do próprio catequista que novos cristãos são gerados para a vida cristã” (p. 85).

O texto é uma preciosidade e merece ser lido e estudado com os nossos catequistas, agentes de pastorais e movimentos, equipes de liturgia para darmos o passo de entender a iniciação à vida cristã como missão de toda a Igreja. É uma obra curta, mas de uma densidade teológica imprescindível, que facilita a leitura de nossos agentes de pastoral.

Especificamente dirigindo-se aos catequistas, Frei João Fernandes Reinert, vai conduzindo a reflexão para que eles se coloquem em cena juntamente com os catecúmenos e catequizandos, pensando sobre o seu serviço e renovando a cada momento o seu ministério.

Tantas questões aqui são levantadas para catequistas e catequizandos (e porque não a cada um de nós também servidores do Reino) sobre: o amor de Deus; a experiência querigmática; o fazer parte da igreja sendo acolhido por ela; qual a Cristologia que o catequista traz consigo; a centralidade da cruz no dia a dia; a importância da Palavra de Deus; a integração que o catequista deve ter com a liturgia; a importância da profissão de fé e da vida de oração a partir do Pai-nosso; o que significa ser eleito por Deus e por fim todo o carisma mistagógico que se espera hoje de um catequista.

Renato Quezini