

“MEU IRMÃO, UMA PESSOA”

AS NOÇÕES DE IRMÃO E DE PESSOA RECONDUZIDAS ÀS SUAS FONTES*

Maria da Penha Villela-Petit

O título desta intervenção foi proposto ao mesmo tempo em que me era feito o convite para inaugurar o ciclo de conferências de quaresma na Igreja de Sainte Jeanne d’Arc em Rouen (França). Decidi abordar o tema pelo viés de uma interrogação acerca dos substantivos “irmão” e “pessoa”. Se lhes foi conferido um tal peso no quadro daquele ciclo de conferências, colocadas sob o signo da pergunta “Que fez você de seu irmão ? (*Qu’as-tu fait de ton frère ?*)”, é que, aos ouvidos de um cristão, estes substantivos ressoam de maneira não trivial. Isto, de algum modo, todos nós o experimentamos, mas é também necessário que compreendamos de onde lhes vem tal ressonância.

Uma primeira constatação logo se impõe: com o acréscimo de significado que adquirem para nós, cristãos, as palavras “irmão” e “pessoa” trazem a marca de uma dupla origem. Não me refiro à origem etimológica. Por dupla origem, estou subentendendo o fato de que ao tentarmos compreender a relevância destes vocábulos no horizonte de uma palavra cristã, somos levados a reconhecer as duas fontes que as alimentaram: a fonte hebraica e a fonte grega. Estas fontes já haviam se encontrado nas Escrituras, em particular nos livros sapienciais, mas vão sobretudo interagir e se fecundar mutuamente, apesar de numerosas tensões, graças à elaboração teológica dos Padres da Igreja. Evidentemente não se conservarão tais quais eram no seu contexto inicial, mas se transformarão em profundidade a fim de poder traduzir o inédito da boa nova.

* Aula ministrada no curso de Pentateuco, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em 17 de maio de 2007.

Consideremos a palavra “irmão”. Esta palavra – em grego *adelphos* – figura de modo reiterado no Novo Testamento, onde lhe é conferido um sentido eminente. Na Grécia antiga, porém, “irmão” designa apenas uma relação de parentesco. O vocábulo não pertence nem à linguagem da filosofia, nem à linguagem da retórica clássica. Ninguém interpela seu auditório sob a invocação de “irmãos”, como será o caso na retórica cristã¹. Seu uso é limitado à linguagem corrente, ao contrário da apelação “amigo” e do substantivo “amizade”, que foram objeto de consideração filosófica. É bem verdade que os poetas trágicos haviam levado à cena conflitos entre irmãos, como o fazem mitos de inúmeros grupos humanos, mas com a significação que reveste no Novo Testamento, é da fonte bíblica que herdamos a palavra “irmão”.

Observemos ainda que quando pronunciamos a palavra “irmão”, ela tem de imediato uma conotação positiva. É assim que a palavra “fraternidade” faz parte da divisa da França, como se apontasse, embora abstratamente, a meta em direção à qual a comunidade de cidadãos deve se orientar. Que esta palavra se inscreva na divisa republicana de um país laico como a França atesta, quer se queira ou não, as origens cristãs do país. Acrescenta-se que foi em contexto cristão que a palavra “irmão” pôde receber uma extensão universalizante, para além tanto das relações naturais de parentesco como das relações que, ultrapassando o quadro da família, unem entre si os membros de uma comunidade particular.

No entanto, quando nos voltamos para as Escrituras, verificamos que a relação designada pela palavra “irmão” encerra um enorme potencial de conflito. A Bíblia não é uma coletânea de narrações “edificantes”, camuflando ou edulcorando as dificuldades da vida ou das relações entre os seres humanos. “A violência ocupa uma larga parte na Bíblia”. É com esta frase que se abre a “Apresentação” que faz Paul Beauchamp de seu livro, escrito em colaboração com Denis Vasse, *A violência na Bíblia*².

Desta violência temos um testemunho emblemático nos primeiros capítulos do Gênesis. Uma vez terminados os relatos da criação, com a criação do homem e da mulher, seguida de seu ato de desobediência ao Criador, o narrador não hesita em começar a história da família humana por um fratricídio: o homicídio de Abel por seu irmão Caim.

A pergunta do Criador a Caim: “Onde está teu irmão?”, e a resposta desse último a Deus: “Não sei. Sou porventura eu o guardião do meu irmão?” – com a conseqüente peregrinação errante de Caim sobre a terra – traçam em pontilhado a direção de sentido que deve tomar a história: este longo

¹ M.-F. BASLEZ escreve, em seu livro, *Saint Paul*, Paris: Fayard, 1991, 55: “...l'appellation de 'frères', inhabituelle dans la rhétorique classique, souligne le lien affectif entre le prédicateur et son auditoire”.

² P. BEAUCHAMP / D. VASSE, *A Violência na Bíblia*, Trad. Maria Cecília Duprat, São Paulo: Paulus, 1994, 7.

encaminhar-se da humanidade com vistas a sua realização mais plena, a qual, ultrapassando a ordem simplesmente natural, tem justamente a ver com uma “fraternidade” a ser construída.

No meu texto sobre Caim e Abel³, publicado em 1981, mostrara-me particularmente atenta a alguns exegetas judeus contemporâneos⁴ assim como ao livro de René Girard, *A violência e o sagrado*. Eles enfatizavam o elo entre um ato religioso e o primeiro homicídio da história humana. Como indicava meu subtítulo, “A disputa das oferendas”, tal homicídio resultara do ciúme ressentido por Caim diante da preferência manifestada por Deus à oferenda de seu irmão Abel. Convém igualmente sublinhar que Deus concede a Caim, apesar de seu crime, uma chance de vida.

Não podendo me estender muito sobre a estória de Caim e Abel, vou me contentar de chamar a atenção para a importância capital que lhe é conferida pelo redator definitivo do Gênesis. Colocada após as narrações da criação, embora por uma série de detalhes já se esteja bastante avançado em matéria de civilização (somos remetidos ao neolítico, pois Caim é cultivador e Abel, pastor), a estória dos dois irmãos nos serve de advertência. Ela revela que através de escolhos, de dramas, alguns bem próximos de nós, há de se abrir na história humana um outro caminho para que o homem possa superar suas tendências ao ressentimento, ao ciúme, à violência, à vingança, ou seja, sua pulsão de morte.

Ademais, a narração do assassinio inaugural de Abel por Caim está longe de ser a única do Gênesis, em que as relações entre irmãos são de inimizade e violência⁵. O primeiro livro das Escrituras é pontuado por histórias de conflitos e ódios entre irmãos. Lembremo-nos dos dois filhos de Abraão, Ismael e Isaac, que, não nascidos de uma mesma mulher, foram separados e tiveram que viver à distância um do outro.

Que este afastamento, que comportava uma forma de violência, não tenha sido de todo definitivo, é o que se pode inferir de um detalhe que passa quase sempre despercebido. Em Gn 25,9, lê-se, com efeito, que uma vez morto Abraão (Sara já falecida), “Os filhos Isaac e Ismael sepultaram-no na gruta de Macpela, ...”.

Recordemos agora a história dos dois filhos de Isaac. Embora filhos de uma mesma mãe, Rebeca, e criados juntos, Esaú e Jacó também tiveram de

³ Cf. M.P. VILLELA-PETIT, “Caïn et Abel. La querelle des offrandes”, in *Rite*, col. “Philosophie” n° 6, de l’Institut Catholique de Paris, Paris: Beauchesne, 1981, 121-148.

⁴ Vejam-se C. BIRMAN / C. MOPSICK / J. ZACKLAD, *Caïn et Abel*, Paris: Grasset, 1980 e A. ABECASSIS / J. EISENBERG, *Moi, le gardien de mon frère?*, Paris: Aubier, 1980.

⁵ Veja-se também a leitura pulsional da inimizade entre irmãos empreendida pelo grande psiquiatra húngaro L. SZONDI, autor de um livro sobre Caim: *Kain, Gestalten des Bösen*, Bern: Hans Hüben, 1969 e de um livro sobre Moisés, o “Caim abelizado” segundo sua expressão: *Moses, Antwort auf Kain*, 1973.

se afastar um do outro. Incentivado por sua mãe e por meio de um embuste, foi Jacó, o caçula, quem recebera de Isaac a sua bênção e a herança da promessa feita por Deus a Abraão e seus descendentes. Para se compreender melhor o porquê da trama urdida por Rebeca e afinar nosso julgamento a respeito de um episódio, que não deixa de ser chocante (pelo menos à primeira vista), não podemos esquecer com que leviandade Esaú tinha vendido seu direito de primogenitura. Enfim, a narrativa não nos poupa os sentimentos e os pensamentos que se apoderam de Esaú: “Esaú começou a nutrir ódio contra Jacó por causa da bênção que o pai lhe dera, e dizia a si mesmo: ‘Estão perto os dias de luto por meu pai. Depois vou matar meu irmão Jacó’” (Gn 27,41). A conselho de Isaac, Jacó teve então que se exilar, fugindo para junto de Labão, seu tio, que depois o perseguiria.

A difícil história dos descendentes de Abraão não termina aí. Quem não conhece o que foi reservado a José, o filho preferido de Jacó, por seus meio-irmãos? Foi salvo *in extremis* de uma morte quase certa. Ora, se a estória de José é fascinante e tem inspirado obras literárias de primeiro plano como o romance de Thomas Mann, não é somente pelas reviravoltas de seu destino e o sucesso de sua vida e ação junto ao Faraó do Egito, de quem se tornou o indispensável Intendente, mas é sobretudo por causa do perdão que ele foi capaz de oferecer a seus irmãos, aqueles que o tinham despojado, jogado num poço e, em seguida, vendido como escravo.

Passam-se os anos, e outras são as circunstâncias. Os irmãos de José, para não perecerem devido à seca, fogem de sua terra. Reconhecendo nesses “estrangeiros”, que vieram solicitar a hospitalidade do Egito, seus próprios irmãos, José não se deixa ganhar pelo ressentimento, pela sede de represália. Ele os perdoa, sem excetuar do perdão os mais hostis de seus irmãos, aqueles que haviam desejado sua morte. Tão notável gesto de reversão da situação inicial de ódio é profético. O perdão de José a seus irmãos é, no Gênesis, uma antecipação, um sinal de esperança.

Não procuremos, todavia, esconder o caráter desconcertante de muitas das histórias narradas na Bíblia, cujo significado é muitas vezes difícil de se apreender. Os comentaristas judeus não se enganam quando admitem uma margem de possibilidades interpretativas, contanto que os que as propõem tenham autoridade para isso. O que importa é que através destas histórias, algumas delas “atrozes” (se se retoma uma expressão de Simone Weil), pouco a pouco vai-se instaurando uma melhor compreensão de Deus e de sua vontade, assim como, e de maneira concomitante, da conduta humana que verdadeiramente Lhe agrada. Assim, no Levítico (19,17), já se encontra o mandamento: “Não guardes no coração ódio contra teu irmão”, que vale como resposta às histórias de ódio entre irmãos que percorrem o primeiro livro das Escrituras, e que nada perderam de sua atualidade na história dos homens.

Detendo-se sobre a difícil e tortuosa relação entre irmãos, o Gênesis, em última análise, anuncia que o que está em jogo na História gira em torno

dessa questão. Muito resta, porém, a acontecer e a pensar, inclusive no contexto dessa reflexão, para que o sentido de tal afirmação torne-se mais claro. Por enquanto, retornemos a uma das minhas declarações iniciais. Dissera eu que é na Bíblia, cujo caráter narrativo é incontornável, que a relação ao irmão se torna decisiva, enquanto que essa relação é praticamente ignorada da filosofia. Há, no entanto, uma relação entre dois seres que é abordada tanto pela Bíblia quanto pela filosofia: é a relação de *amizade*.

Vejamos, primeiramente, a fonte bíblica. No primeiro livro de Samuel lemos que desde seu primeiro encontro, “Jônatas apegou-se profundamente a Davi; amou-o como a si mesmo” (1Sm 18,1).

A expressão utilizada para descrever o sentimento que Davi e suas palavras despertaram de imediato em Jônatas, ou seja, que este logo “amou-o como a si mesmo”, é tão surpreendente, que vamos reencontrá-la no mandamento de amor ao próximo: “ama o teu próximo como a ti mesmo”. É preciso, contudo, não confundir os planos. O mandamento tem, em princípio, um escopo universal, enquanto a amizade é necessariamente singularizante. Trata-se de uma relação eletiva de coração a coração, de alma a alma. O primeiro livro de Samuel insiste na afinidade de coração que liga os dois jovens, referindo-se sobretudo às palavras proferidas por Jônatas. É por ocasião da morte do amigo que Davi elevará o seu lamento, cantará sua tristeza:

Choro por ti, meu irmão Jônatas.
Tu me eras tão querido! (2Sm 1,26)

É também por ocasião da morte de Pátrocles – morto em combate, longe dele, mas revestido de seu escudo – que Aquiles, na *Ilíada* de Homero, dará expressão à dor que ressentido ao perder um amigo tão querido. Assim, querendo explicar a sua mãe, Tétis, a razão de suas lágrimas, de seus soluços, Aquiles exclama:

Mas que prazer posso ter, agora que é morto meu amigo Pátrocles, de todos os meus amigos o que eu mais apreciava, um outro eu mesmo. Eu o perdi... (*Ilíada*, canto XVIII).

Estas narrações, oriundas de uma e outra fonte, mostram que a expressão da amizade se revela tanto mais pungente quando o amigo não está mais em vida e quando sua perda é vivida pelo sobrevivente como atingindo aquilo que ele tem de mais pessoal, sua própria identidade. Como poderiam deixar de ter eco na reflexão filosófica? Em um dos diálogos aporéticos de Platão, o *Lysis*, Sócrates se pergunta se uma amizade pura e verdadeira pode existir e deixa a resposta aberta, consciente do quinhão de ilusão que tantas vezes compromete a relação de proximidade afetiva entre dois seres, já que interesses vários ou dependências servis podem aí estar presentes.

Encarando-a afirmativamente, é com muito esmero que Aristóteles tematiza a amizade no Livro VIII da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles, porém, só pode

conceber a amizade entre “iguais”. Segundo ele, quando a distância ontológica entre dois seres é muito grande como acontece entre os deuses e os homens, a amizade ou o amor não pode existir nem se manter. Ora, tal maneira de pensar a amizade fica bem aquém da concepção cristã. Caso Aristóteles tivesse total razão, como poderíamos conceber o Amor sem medida de Deus pelos mortais que somos nós, tal qual se revela na Paixão de seu Filho?⁶

E para fechar com chave de ouro essa digressão sobre a amizade, cabe evocar as palavras de Jesus no Evangelho de São João: “Eu vos chamo amigos” (Jo 15,15). O relevo dessas palavras é tanto maior que elas são precedidas pelo anúncio que Jesus faz de sua Paixão ao dizer: “Ninguém tem amor maior do que aquele dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13).

Por que esta passagem pela questão da amizade, que nada no nosso título deixara prever? A resposta pode ser assim resumida: a amizade (ou seu contrário) ao se dizer, ao se exprimir, torna mais evidente a importância da relação ao outro (ao *alter-ego*) na relação de cada um a si mesmo, isto é, na constituição de sua identidade pessoal. Isto nos conduz ao outro substantivo que figura no título.

Por si mesma, a noção de *pessoa* exige que se reconheça que a relação à alteridade (a outrem) é imanente em cada um de nós. Nossas línguas deixam-no entrever através dos pronomes pessoais. Esta relação, todavia, pode ser concebida unicamente em termos do ser social de cada pessoa, ou seja, de seu papel no teatro do mundo. Em sua origem, *prosôpon*, em grego, designava tanto a face, o rosto, quanto a máscara teatral, e, por extensão, o personagem e sua maneira de se apresentar aos olhos do público. Tomada nesse sentido de “personagem”, a palavra “pessoa” (como *prosôpon* em grego e também *persona* em latim) traz a estampilha da representação social e, portanto, de uma possível ilusão quanto a si mesmo. A linguagem corrente tem várias expressões que se referem seja a uma atitude pretensiosa quanto a si próprio (“só pensa na pessoa dele”, “a pessoa dele é o centro do mundo”), seja à tendência a tratar uma outra pessoa em função de sua posição social (“ele faz acepção de pessoa”).

Os empregos da palavra com esse significado ambivalente não estão ausentes do Novo Testamento. Lembremo-nos da injunção da Epístola de São Tiago (2,1): “Meus irmãos, a fé que tendes em nosso Senhor Jesus Cristo glorificado não deve admitir acepção de pessoas”. Com tal sentido a palavra se encontra também no Evangelho de São Mateus e no de São Lucas, quando ambos reproduzem o discurso que os fariseus endereçam a Jesus, antes da pergunta-armadilha a respeito do tributo a ser pago a César. Lemos em Mateus (Mt 22,16): “Mestre, sabemos que és verdadeiro e que ensinas o

⁶ Sobre a amizade, nossa contribuição no Colóquio Simone Weil de 2006, intitulada “La présence de Simone Weil dans la pensée de Ricœur sur l’amitié”, será publicada, em breve, nos *Cahiers Simone Weil*.

caminho de Deus segundo a verdade. Não te deixas influenciar por ninguém, pois não olhas a aparência das pessoas”. Ou segundo a formulação de Lucas (Lc 20,21): “Mestre, sabemos que falas e ensinas retamente, sem acepção de pessoas, ensinas segundo a verdade o caminho de Deus”.

Nos três exemplos a palavra *prosôpon* tem a ver com a importância da pessoa relativamente à sua posição ou à sua função social. É na esteira de sua utilização com esse sentido que a palavra “pessoa” veio a designar o eu (a personalidade) incapaz de se liberar, de se desapegar de si próprio. Tal conotação permaneceu ativa em certos escritos espirituais⁷, e, mais recentemente, motivou a desconfiança às vezes manifestada por Simone Weil em relação à noção de pessoa.

Quando se escruta de mais perto a história da língua latina, embora originariamente a palavra *persona* designasse o papel de cada um, seu “personagem” (como em vários de seus usos era também o caso do grego *prosôpon*), constata-se que já certos autores clássicos (e em particular Cícero) tinham começado a lhe atribuir um significado jurídico. *Persona* designava então o indivíduo enquanto ser racional e moral.

Isto, até certo ponto, explica porque, ao empreenderem uma reflexão teológica (cristológica e trinitária), os autores cristãos latinos tiveram menos dificuldades com *persona* do que teriam os gregos com *prosôpon*.

Por outro lado, convém também não esquecer as três ocorrências notáveis de “*prosôpon*” no Evangelho de São Lucas, que, aliás, não deixam de embarçar os tradutores. Trata-se, em Lc 9,51-53, das frases onde, como para anunciar a Paixão, o evangelista indica que Jesus avança em direção de Jerusalém, e portanto, tem sua face (*prosôpon*) e, metonimicamente, todo seu ser voltado para a cidade santa. Na verdade, atrás da palavra grega, é possível se ler aí a palavra hebraica *pânim* (face), que aparece em várias expressões do Antigo Testamento, mas tem seu sentido eminente na expressão “a face de Deus”, que é uma maneira de designar o próprio Deus.

Apesar desse emprego de *prosôpon* (traduzindo *pânim*), o fato é que para elaborar a teologia trinitária, ou seja, para pensar a condição de um Deus

⁷ No número 288 (janeiro-fevereiro de 2007) da revista francesa *Prier*, Francine Carillo, que é pastor, dá a ler estes versos de um autor alemão da primeira metade do século 18, Gerhard Tersteegen (1697-1769). Como não dispomos do original, reproduzimos a tradução francesa:

- | | |
|------------------------------------|--|
| I - Ferme tranquillement les yeux | II- Tu trouveras ainsi, tel un enfant, |
| Laisse-toi tomber | sans te déplacer et sur le champ, |
| loin de ta “personne” | le Royaume intérieur, |
| jusqu’au fond de ton être, | Dieu lui-même et Son repos. |
| lâchant prise, dans le silence, | |
| dépouille de toi-même, | |
| dans cet instant qui est Présence. | |

uno e trino, uno quanto à essência e trino quanto às pessoas, os Padres gregos preferiram não se servir da palavra *prosôpon* para designar as pessoas da Santíssima Trindade. Recorreram então à palavra *hupostasis*, a qual conota aquilo que permanece subjacente no plano do ser. Como observa Vladimir Lossky, “foi um verdadeiro achado terminológico o fato de se ter introduzido uma distinção entre dois sinônimos (*hupostasis* e *ousia*) para exprimir a irredutibilidade da *hypostase* à *ousia*, da pessoa à essência, sem contudo que elas se opusessem como duas realidades diferentes”⁸.

É deste extraordinário trabalho teológico, recentemente posto em evidência na obra coletiva *La personne et le christianisme ancien*⁹, que a filosofia haveria de herdar a noção de pessoa para designar o que no homem é seu cerne inalienável e a dignidade que lhe pertence. De uma tal promoção filosófica temos um importante testemunho na obra de Kant, que em seus *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* se serve da noção de pessoa para enunciar o imperativo moral: “Age de tal maneira que trates a humanidade tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro sempre e ao mesmo tempo como um fim, e jamais como um meio”¹⁰.

Isto equivale a dizer que, enquanto pessoa, o homem deve se auto-respeitar e tem o direito de exigir não ser tratado como um objeto, como se fosse um mero meio ao serviço dos interesses de um outro. Todo homem pede silenciosamente para ser reconhecido com um fim em si, como portador de uma dignidade que lhe é inerente e que impõe “respeito”, qualquer que seja sua condição (a de doente, de prisioneiro, de miserável etc.). O “respeito” é para Kant o sentimento moral por excelência, aquele que não depende de nossos afetos inconstantes, mas que deriva da própria razão.

Em outras palavras, o homem, enquanto ser racional, é irredutível à categoria de objeto, de coisa, de um bem que se possui. Foi em virtude dessa concepção do ser humano como pessoa que muitos espíritos esclarecidos do século 19 se revoltaram contra a prática da escravidão.

No século 20 uma filosofia que promove a noção de pessoa começou a ser elaborada por pensadores ligados ao movimento fenomenológico, dentre

⁸ V. LOSSKY, *À image et ressemblance de Dieu*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, 110. Esta distinção entre *ousia* e *hupostasis* foi sobretudo elaborada pelos grandes Capadócius após o Concílio de Nicéia. Aludindo a esta questão, o Monsenhor (ortodoxo) Hilarion ALFEYEV escreve em seu livro *Le chantre de la Lumière — Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Paris: Cerf, 35: “Les Cappadociens comprenaient *ousia* comme une notion se rapportant à ce qui est général ou commun, tandis que *hupostasis* désignait pour eux une existence individuelle. Ainsi, le terme nicéen *omoousios* reçut une toute autre coloration: il attribuait la nature divine dans une mesure égale aux trois personnes de la Trinité, chacune possédant la plénitude de la divinité”.

⁹ Cf. B. MEUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, Paris: Cerf, 2006. Col. “Patrimoines-christianisme”.

¹⁰ E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. fr. de Victor Delbos, revista por F. Alquié in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris: Gallimard, 1985, 295. Bibliothèque de la Pléiade.

eles Husserl, Max Scheler e Edith Stein, sem esquecer Paul-Louis Landsberg, que era um judeu alemão convertido ao catolicismo e, como Edith Stein, foi morto num campo de concentração.

Tendo se estabelecido na França nos anos trinta, depois de ter vivido algum tempo na Espanha, Paul-Louis Landsberg iria marcar de maneira indelével o pensamento de Emmanuel Mounier, que foi quem levou mais longe, na França, uma reflexão sobre a pessoa em sua existência concreta.

A partir da obra de E. Mounier, destaquemos alguns pontos essenciais que se deve ter em mente quando se aborda o tema da “pessoa”.

1) A pessoa não se reduz ao indivíduo; ela o transcende. Assim, todas as objetivações que somos capazes de fazer da individualidade de alguém (que vão de seu CV ao deciframento do seu DNA, passando pelas pesquisas neuro-fisiológicas sobre o funcionamento de sua atividade cerebral) não “explicam” nem esgotam seu “mistério” pessoal. A pessoa é lugar do *não-inventoriável* segundo a expressão sugestiva de Gabriel Marcel. Mas sua liberdade é menos um “dado” que um poder de se liberar dos determinismos que, a cada momento de nossas vidas, desafiam a pessoa em nós.

2) Se o indivíduo, devido a sua individualidade que é única, comporta em si mesmo um princípio de fechamento, a pessoa se caracteriza por sua capacidade de se abrir, de sair de si, “de se descentrar para se tornar disponível ao outro”¹¹. Graças a isso, torna-se apta a compreender os outros sem cessar de ser ela mesma. Um dos atos pessoais por excelência é de tomar a si, ou de partilhar, o que acontece de bom ou de mau com os outros.

3) A economia da pessoa, como dizia ainda Mounier, é uma economia do dom, e não uma economia de compensação ou de cálculo. Tal afirmação tem uma dimensão purificadora evidente, inclusive no plano religioso.

4) Tudo que acabamos de ver deve ser compreendido no horizonte mais amplo do que Mounier chama de uma “ética da encarnação” que, ao oposto dos dualismos ou do “acosmismo” da liberdade segundo Sartre, implica uma reabilitação do corpo. Para Mounier, tal posição filosófica, sua verdade reflexiva, não poderia ter suporte mais sólido do que aquele que lhe é dado pela religião do Verbo encarnado.

5) Convém enfim sublinhar a dimensão dinâmica do pensamento de Mounier, quando se refere ao movimento de personalização, e com isso ao esforço sempre a ser reatualizado para que possamos nos liberar enquanto pessoas.

Segundo ele, uma das preocupações primeiras da pessoa é aquela de, junto com outras, suscitar uma sociedade de pessoas, “cujas instituições sejam

¹¹ E. MOUNIER, “Le Personnalisme”, in ID., *Œuvres*, t. III, Paris: Éditions du Seuil, 1962, 454.

marcadas pela sua natureza de pessoas”. Quando sabemos o que tantos homens têm de viver diariamente e mesmo em sua vida profissional (ou de desemprego), só podemos constatar a distância que ainda nos separa de uma “sociedade de pessoas”. Digo isso, para deixar entrever que quando conferimos à noção de pessoa a centralidade que lhe cabe, dotamo-nos de um poderoso critério de julgamento social, independentemente de qualquer aparelho partidário ou construção ideológica.

As considerações que acabamos de fazer seguindo a trilha do pensamento de Mounier¹² podem ser admitidas por qualquer homem de boa vontade. Lá onde Mounier vai bem além de uma “ética da pessoa” que tem o sentimento de “respeito” como correlato subjetivo do imperativo moral, é quando ele faz apelo ao amor e reconhece no Deus pessoal a fonte de todo amor verdadeiro.

De fato, só quando levantamos nosso olhar para a fonte transcendente do amor que, na profundidade de sua essência, se revela como Pai, Filho e Espírito Santo, é que se torna possível ver um *irmão* na pessoa de qualquer outro ser humano. Reencontramos, assim, a noção de *irmão* pela qual iniciávamos esta reflexão. Agora, porém, é para o Novo Testamento que nos voltaremos, a fim de apontar, ainda que somente em suas linhas de força e de modo sumário, o que ele comporta de realmente novo e de decisivo no emprego reiterado que ele faz dessa palavra.

Começamos pela Epístola aos Hebreus. Querendo sublinhar o fato de que o Redentor haveria de submeter-se à morte em benefício de todos os homens e com isso conduzir à glória um grande número de filhos, enquanto filhos do Altíssimo, o autor comenta: “Por esta razão, [Jesus] não se envergonha de chamá-los irmãos, quando diz: *‘Anunciarei o teu nome a meus irmãos; e no meio da assembléia te louvarei’*” (Hb 2,11-12). Esse último enunciado é uma citação do Salmo 21 (22). Só que no Salmo, a apelação de “irmãos” é reservada aos que temem Yahvé e pertencem à raça de Jacó, o que não acontece na Epístola. Assim, embora a Epístola seja dirigida aos judeus-cristãos, com palavras que evocam o fato de serem os primeiros herdeiros da promessa feita a Abraão, o anúncio da mensagem do Cristo tem por destinatário todo homem, independentemente de sua origem, e, por conseguinte, o emprego da palavra *irmão* implica o abater das fronteiras que separavam o povo eleito de todos os outros.

É, no entanto, no Evangelho de São Mateus e na Epístola de São João que os vários empregos da palavra “irmão” são os mais ricos de significado.

Ouçamos primeiro as palavras de Jesus em Mateus (5,23-24):

Portanto, quando estiveres levando a tua oferenda ao altar e ali te lembrares que teu irmão tem algo contra ti, deixa a tua oferenda diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão. Só então, vai apresentar a tua oferenda.

¹² Sobre Mounier, veja-se o nosso artigo: “Emmanuel Mounier: um pensamento em ação. Por ocasião do centenário de seu nascimento”, *Síntese* 32 (2005/n. 103) 149-167.

Fica claro que a oferta que agrada verdadeiramente a Deus é indissociável de nossa reconciliação com nosso “irmão”, sendo o termo, no sentido que lhe é dado aqui, extensivo a qualquer ente humano com quem se esteja em relação.

Um outro ensino de Jesus diz respeito aos juízos que somos inclinados a fazer dos outros, e que nos dispensam de escutar as nossas próprias faltas. Daí a vigorosa interpelação de Jesus em Mateus (7,3):

Por que observas o cisco no olho do teu irmão e não reparas na trave que está no teu próprio olho?

Seria mais que ingênuo pensar que os atos dos outros não devem ser julgados, e, sendo graves, sancionados. A recomendação de não julgar visa a denunciar a pressa que mostramos em julgar os outros, em denunciar suas faltas para não termos que olhar para as nossas. Ela não nos dispensa de discernimento em relação aos que nos rodeiam. Ao contrário, devemos tentar corrigir aquele que está enveredando por maus caminhos ou se perdendo. As maneiras de proceder com vistas à correção fraterna foram indicadas por Jesus, como relata Mateus em 18,15:

Se teu irmão pecar contra ti, vai corrigi-lo, tu e ele a sós! Se ele te ouvir, terás ganho o teu irmão.

Segue-se um *crescendo* de medidas a serem tomadas sem que sua eficácia seja de antemão garantida. O outro pode sempre persistir em seus desvios e mesmo agravá-los.

Na seqüência do passo que evocamos, ouve-se a pergunta que Pedro faz a Jesus, sobre quantas vezes se deve perdoar ao irmão. E a resposta hiperbólica de Jesus não deixa dúvida alguma sobre o ilimitado do perdão, caso o pedido de perdão seja sincero. A condição é que o pedido de perdão e o perdão consentido emanem do fundo dos corações.

Ainda no Evangelho de São Mateus (25,37-40), Jesus recorre à expressão “irmão” num momento crucial de sua vida quando, sabendo chegada a sua hora, ele anuncia aos discípulos seu retorno glorioso no dia do Juízo final. É nesse momento que revela a verdade (a realidade) de sua presença escondida dentre nós na pessoa de nossos irmãos. À pergunta que lhe farão os justos: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Com sede, e te demos de beber? Quando foi que te vimos como forasteiro, e te recebemos em casa, sem roupa, e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso, e fomos te visitar?”, responderá o rei: “Em verdade, vos digo: todas as vezes que fizestes isso a um destes mais pequenos, que são meus irmãos, foi a mim que o fizestes!”

Poucas linhas antes já tínhamos tomado conhecimento da dimensão universal da boa nova. Ela se destina a todos, a todas as nações. É porque temos um só Pai, que “está nos céus” (isto é, que não é do mundo) que, graças à encarnação de seu Filho, somos irmãos.

Voltemo-nos agora, e é hora de concluir, para a Epístola de São João. Se a cito em conclusão deste percurso, é que ela curto-circuita, por assim dizer, toda a história bíblica, fazendo ver que a resposta definitiva a Caim foi dada pela Paixão do Cristo. Paixão que é a encarnação mesma do mandamento do amor na História dos homens. Isto dito, não nos enganemos. As obras más dos imitadores de Caim não desapareceram nem desaparecerão de nosso mundo. Eis o que diz São João em sua Epístola (1Jo 3,11-12.14b-17):

...que nos amemos uns aos outros.
Não como Caim,
que, sendo do Maligno, matou o seu irmão.
E por que o matou?
Porque as suas obras eram más,
ao passo que as do seu irmão eram justas.
[...]
Quem não ama permanece na morte.
Todo aquele que odeia o seu irmão é um homicida.
E sabeis que nenhum homicida tem a vida eterna permanecendo nele.
Nisto sabemos o que é o amor:
Jesus deu a vida por nós.
Portanto, também nós devemos dar a vida pelos irmãos.
Se alguém possui riquezas neste mundo
e vê o seu irmão passar necessidade,
mas diante dele fecha o seu coração,
como pode o amor de Deus permanecer nele?

Na nossa escala, e para não desfigurar a semelhança em vista da qual fomos criados, devemos, como pessoas, nos constituir em uma réplica viva a Caim, dando uma resposta outra que a dele a sua própria pergunta: “Acaso sou o guardião do meu irmão?” E a condição para que possamos dar uma resposta realmente contrária à de Caim é a de *consentirmos* ao Amor trinitário: que este Amor que faz de nós filhos de Deus venha habitar em segredo no âmago de nossas vidas.

Maria da Penha Villela-Petit é graduada em filosofia pela PUC do Rio de Janeiro (1962) e doutora pela Universidade de Paris (1968), com a tese intitulada “L’Intersubjectivité et l’être-en-commun dans la philosophie phénoménologique de Husserl”, sob a direção de Paul Ricoeur. É pesquisadora emérita do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), onde exerceu funções na Unidade de pesquisa ligada aos “Archives Husserl” de Paris; e também da Faculté de Philosophie do Institut Catholique de Paris, onde assumia o ensino de Estética. Além de seu curso “Art et Vérité”, publicado em 1999 pela Association André Robert de l’Institut Catholique de Paris, é autora de uma centena de ensaios e artigos, publicados em obras coletivas ou em revistas.

Endereço: 59, rue Lhomond
75005 Paris
FRANÇA