



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano X/1 Janeiro/Junho 2013

ISSN ELETRÔNICO: 2357-9420 ISSN IMPRESSO: 1807-5096

Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira
Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino
Prof. Dr. Erico Tadeu Xavier
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Esp. Prescilla Rocha de Sousa e
Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia Araújo Rocha
Profa. Ms. Ir. Maria Bernadete Gonçalves de Paula

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano X/1 Janeiro/Junho 2013

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3453-2150

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza.
– Ano I, nº 1-2 (jan./dez. 2004) - . – Fortaleza: FCF, 2004 –

Semestral
ISSN: 1807-5096

1. Teologia – Periódicos. 2. Filosofia – Periódicos. 3. Ciências Humanas –
Periódicos. 4. Ciências Sociais – Periódicos. 5. Educação – Periódicos.
I. Faculdade Católica de Fortaleza.

CDD 105
205
305
370.05

Bibliotecária responsável:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista.

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha

Ano: Ano X/1 Janeiro/Junho 2013

Chanceler: *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

Diretor e Redator: *Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Redator adjunto: *Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**

Diretor: *Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UFP)

Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP-Assunção)

Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-PE)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Editorial	7
I - Seção Teológica	
<i>Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira</i>	
A dimensão social da evangelização.....	9
<i>Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino</i>	
“Uma Igreja pobre e para os pobres” - <i>Abordagem teológico-pastoral</i>	35
<i>Prof. Dr. Erico Tadeu Xavier</i>	
Justino Mártir: <i>Um filósofo em defesa da fé cristã</i>	57
II - Seção Filosófica	
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i>	
A morte e o “post mortem” de São Tomás de Aquino	75
III - Seção Psicológica	
<i>Esp. Prescilla Rocha de Sousa</i>	
<i>Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia Araújo Rocha</i>	
Amor Líquido e Amor Caritas: Visão da Logoterapia sobre relações amorosas na contemporaneidade	84
IV - Ensaio	
<i>Prof. Ms. Ir. Maria Bernadete Gonçalves de Paula</i>	
Ensaio - Discurso e Ação: Fontes geradoras de poder político e de liberdade	101
V - Tradução	
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i>	
COD. VAT. LAT. 1012 – Fol. 127ra-127va.....	108

EDITORIAL

É com satisfação que apresentamos o número Ano X/1 janeiro/junho 2013 da Kairós Revista Acadêmica da Prainha.

Como procedemos em número anteriores, neste também dividimos as varias colaborações em Seções. Na Seção Teológica dois artigos que focalizam o Papa Francisco e duas de suas principais preocupações: a dimensão social da Evangelização e a Igreja dos Pobres. Um estudo sobre Justino, de um autor da reforma, encerra esta parte.

Na Seção Filosófica é abordada a questão da morte de São Tomás e as praticas a que foram submetidas - segundo certas fontes - os seus restos mortais. O artigo da área psicológica aborda a temática do amor na contemporaneidade, por meio de reflexões em torno dos escritos de Zygmunt Bauman e de Bento XVI.

Alem disso, um ensaio profundo a respeito do capítulo de uma das autoras mais significativas do século passado.

Como novidade iniciamos a Seção "Traduções", abordando a grande pergunta surgida no auge da Escolástica: Aristóteles foi salvo?

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

A DIMENSÃO SOCIAL DA EVANGELIZAÇÃO

*Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira**

Resumo

A Exortação Apostólica do Papa Francisco **Evangelii Gaudium**, publicada em 24 de novembro de 2013, é considerada como um documento a apontar caminhos que a Igreja deve percorrer nos próximos anos, consoante afirmação de abertura do próprio documento e é de um conteúdo programático de seu pontificado. A esta contribuição enfoca a parte do referido documento, o capítulo IV, que trata da dimensão social da evangelização. A escolha se deu porque, na compreensão do autor, é a grande lacuna no processo de evangelização, especialmente numa perspectiva da justiça social, da defesa da vida e transformadora, mormente em tempos de Pós-Modernidade, porquanto se acentua uma visão de predominância neopentecostal. O capítulo vai na contramão desta história.

Palavras-chave

Pobre. Inclusão Social. Distribuição de Renda. Paz Social. Diálogo.

Abstract

Pope Francis Apostolic Exhortation Evangelii GAUDIUM, - 24 november 2013 - is seen as document which appoint ways to be followed in the next years, as the proper document is appointed in its begening and signifies an index program of his pontificate. This contribution focus a part of the doc. Chap. IV, solid is talking about the social dimension of the Gospel. The autor chooses this chapter because, in the author's opinion, it is the great missing in the process of evangelisation, especially in the perspective of social justice, defense of life and of transformation, mainly in Pos Modernity, in sofar sublimed as vision of neopentecostal predomination. The chapter goes against this story.

Keywords

Poor. Social Inclusion. Distribution of renda. Social Peace. Dialogue.

1 Introdução

O título desta reflexão foi extraído do cap. IV da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), do Papa Francisco, datada de 24 de novembro de 2013, por ocasião do encerramento do Ano da Fé.

Qual o motivo desta escolha, que acaba também se tornando o grande objetivo desta pesquisa? Se considerarmos o modelo hegemônico de Igreja que temos hoje, de matriz neopentecostal, também na Igreja Católica, mormente em nosso País, espetacularmente veiculada pela mídia católica, sobretudo por padres que emergiram em nível nacional, com carisma para se comunicar com as massas, é desta matriz, cuja identidade basicamente exime do processo de evangelização a questão social.

Esta afirmação é facilmente encontrada nos documentos da Igreja, de cunho pastoral: o próprio documento de referência deste texto explicita isto algumas vezes: há certo cristianismo feito de devoções, próprio de uma vivência individual e sentimental da fé – que, na realidade, não corresponde a uma autêntica “piedade popular”. Alguns promovem estas expressões sem se preocupar com a promoção social e a formação dos fiéis (EG nº 70). A vida espiritual confunde-se com alguns momentos religiosos que proporcionam algum alívio, mas não alimentam o encontro com os outros, o compromisso no mundo, a paixão pela evangelização (EG, nº 78), o Papa afirma que muitos tentam escapar aos outros, se fechando na sua privacidade confortável... e renunciam ao realismo da dimensão social do Evangelho (EG, nº 88). Mais do que o ateísmo, o desafio que hoje se nos apresenta é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem o compromisso com o outro (EG nº 89). Noutros setores da sociedade, cresce o apreço por várias formas de “espiritualidade do bem-estar”, sem comunidade, por uma “teologia da prosperidade”, sem compromissos fraternos ou por experiências subjetivas sem rostos, que se reduzem a uma busca interior imanentista” (EG nº 90).

Também o documento 100 da CNBB (*Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia – A conversão pastoral da paróquia*, segue a mesma trilha, quando afirma que

A vivência da fé na sociedade atual é geralmente exercida numa religiosidade não institucional e sem comunidade, mais ligadas aos interesses pessoais. A busca de curas e prosperidade propiciou o crescimento de novos grupos religiosos que prometem soluções imediatas às demandas da população, especialmente carente de recursos e de atendimento à saúde. (CNBB, doc. 100, nº 23).

Procurando cientificamente ser honesto, esta matriz religiosa hegemônica, hoje em dia, é considerada como uma resposta adequada à sociedade pós-moderna, muito mais preocupada com o imediato, efêmero, *light*, sem interferir no momento histórico em função de um futuro melhor.

Na verdade, vivemos numa sociedade organizada e estruturada de tal forma que priva a humanidade das condições materiais básicas, tornando-se estas estruturas pecaminosas. É neste contexto que as lutas populares por libertação aparecem como lugar privilegiado de vivência da fé, tornando-se um desafio para a vivência da fé e para a ação pastoral e evangelizadora da Igreja. (cf. AQUINO, 2011, p.24), sem se esquecer de que o tema faz parte da Doutrina Social da Igreja.

Alguém pode desconsiderar as afirmações até aqui desenvolvidas, seja porque se fechou em suas perspectivas, por não buscar fundir horizontes distintos ou porque atesta que suas comunidades têm presença junto ao mundo dos excluídos. Sem dúvidas, parabenizamos aqueles que já se abriram para tal perspectiva, entretanto estão muito ligados ao emergencial, que deve ser considerado para determinados momentos, e, neste sentido, quando se torna uma prática corriqueira, corre-se o risco de que a Igreja no Brasil já detectou em seu documento (por sinal esquecido) – *Exigências Evangélicas e Éticas de Superação da Miséria e da Fome* (nº 69), quando afirma: “Quando se atende somente às expectativas imediatas dos pobres, corre-se o risco de perpetuar a desigualdade social” (nº 30).¹

Dedução lógica do que foi colocado até aqui? Que esta dimensão acaba sendo uma grande lacuna no processo de evangelização, quase se pode afirmar que “parece” ser algo de responsabilidade das pastorais sociais e não de toda a comunidade eclesial, sendo parte constitutiva da missão da Igreja. Aliás, no início do 4º Capítulo da referida *Exortação*, o Papa afirma:

Desejo agora partilhar as minhas preocupações relacionadas com a dimensão social da evangelização, precisamente porque, se esta dimensão não for devidamente explicitada, corre-se sempre o risco de desfigurar o sentido autêntico e integral da missão evangelizadora. (EG nº 176).

¹ CNBB, Doc. 69 – *Exigências Evangélicas e Éticas de Superação da Miséria e da Fome*, S.Paulo: Paulinas, 2002.

O fundamento do que aqui vai ser tratado se baseia na **caridade**, entendida em três aspectos ou níveis: o emergencial, o da promoção humana e o da transformação. Via de regra estamos muito bem no primeiro aspecto.

Nesta contribuição, vamos sobrevoar todo o capítulo IV da *Exortação*, ora transcrevendo textos, ora emitindo juízo a respeito e acrescentando a contribuição de outros autores. Em seguida, mostra-nos toda a estrutura do documento, os grandes temas, sobretudo dando ênfase à caridade como dimensão constitutiva da missão da Igreja e a sua incidência maior na vida dos pobres, evidenciando o lugar privilegiado que devem ter na referida missão e a relação da economia com a qualidade de vida, sobretudo dos preferidos de Deus, e finalmente, o diálogo social como contribuição para a paz.

O intento da pesquisa é contribuir para que esta lacuna em nossa evangelização seja preenchida e que se leve em consideração como aspecto relevante nas bases eclesiais que são as paróquias.

2 A Estrutura do capítulo IV da *Exortação Apostólica*

O Papa Francisco desenvolveu o capítulo IV de sua *Exortação Apostólica* (A Alegria do Evangelho) em quatro partes. Apresentamos, de forma sucinta, as grandes linhas de cada uma.

1 As repercussões comunitárias e sociais do querigma – nesta parte, o documento trata dos fundamentos desta dimensão, reflete sobre a confissão da fé e o compromisso social. Esta é uma realidade que poucos consideram, na medida em que o conceito de fé é muito reducionista e mal compreendido. Fundamenta ainda no Reino que chama e remete para a Doutrina da Igreja sobre as questões sociais. Afirma que vai concentrar-se em duas grandes questões; inclusão social dos pobres e a questão da paz e do diálogo social.

2 A inclusão social dos pobres - Convida a todos os cristãos para este grande imperativo: ouvir o clamor dos pobres, como fidelidade ao Evangelho para não correr em vão, oportunidade em que prioriza a misericórdia fundamentando-a em vários textos bíblicos; destaca o lugar privilegiado dos pobres no povo de Deus, remete à Economia e distribuição de renda, sendo bastante crítico em relação à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira; refletindo sobre as desigualdades sociais (sabemos o quanto foi criticado por estes seus posicionamentos, porque é profético em relação aos grandes da sociedade), convoca a todos para cuidar da fragilidade.

3 O bem comum e a paz social - Nesta parte faz uma relação entre a dignidade da pessoa humana e o bem comum, colocando quatro princípios relacionados com tensões bipolares próprias de toda a realidade social, princípios estes que avançam para a constituição de um povo em paz, justiça e fraternidade: o tempo é superior ao espaço, a unidade prevalece sobre o conflito, a realidade é mais importante do que a ideia e o todo é superior à parte.

4 O diálogo social como contribuição para a paz - Evoca três campos do diálogo onde a Igreja deve estar: diálogo com os Estados, com a sociedade – que inclui o diálogo com as culturas e as ciências – e com os outros crentes que não fazem parte da Igreja Católica. Esta última forma do diálogo é também uma ausência quase que completa, sobretudo nas bases de nossa Igreja (paróquias, áreas pastorais, áreas missionárias).

3 Os grandes temas

– Prossequindo nossa reflexão, desenvolvemos agora os dois grandes temas que consideramos integradores dos demais do capítulo: A Caridade como dimensão constitutiva da missão da Igreja e a inclusão social dos pobres, como expressão maior do exercício da caridade. Deduz-se, portanto, que os dois temas estão reciprocamente relacionados.

3.1 A Caridade – Dimensão constitutiva da missão da Igreja

Tradicionalmente, o exercício da caridade foi entendido como “dar esmola”. É evidente que esta prática é muito confortável na medida em que, quando dou uma esmola cumpro um ato bondoso e tudo indica que estou eximido de qualquer responsabilidade na minha relação com o outro, compromisso com a sua vida.

Se analisarmos atentamente o documento da CNBB aqui já citado (CNBB, doc. 69, 2002), perceberemos que os três níveis da caridade aparecem espalhados em todo o documento. Merecem ser citados aqui.

A Caridade no nível emergencial – Muito recorrente em todos os níveis eclesiais, é a marca maior da Igreja junto aos que padecem, desde questões alusivas à natureza - como enchentes, seca, terremotos, ventanias... - e a presença solidária da Igreja, ajudando a aliviar estes casos até situações do cotidiano, quando se distribuem sopões, lanches, enfim, assistência imediata ou não.

A Caridade no nível promocional – Também aqui já observamos algumas práticas em paróquias com maiores condições financeiras, que

exercem este tipo de caridade. Ela se baseia numa presença que objetiva uma ascensão de conhecimentos que proporcionam a possibilidade êxito em exames vestibulares, concursos, pequenos empreendimentos: ora com a implantação de cursinhos que preparam o acesso ao nível superior e concursos, laboratórios de informática patrocinados pelas paróquias que preparam para o mundo do trabalho, cursos em parceria com órgãos públicos, manicure, gastronomia...

A Caridade no nível da transformação social – A que menos existe na Igreja, já que entra no aspecto da cidadania, da política, da Igreja junto aos frágeis da sociedade em sua defesa. É aqui que entra profundamente a dimensão social da Evangelização, o Pensamento Social da Igreja. Neste sentido, o Papa Paulo VI, afirmou: “A política é uma maneira exigente – se bem que não seja a única – de viver o compromisso cristão, a serviço dos outros”. (Carta Apostólica Octogésima Adveniens², 1971, nº 46). Isto significa dizer que é a maneira mais sublime de se exercer a caridade.

Dentro desta perspectiva, o Papa convida a compreender o laço indissolúvel que existe entre a recepção do anúncio salvífico e um efetivo amor fraterno em alguns textos da Escritura, que convém considerar e meditar atentamente para tirar deles rodas as consequências. É justamente neste aspecto, no entanto, que, talvez, estejamos num desvio de rota, pois, continua afirmando o Papa, é uma mensagem a que frequentemente nos habituamos e repetimos quase que mecanicamente sem nos assegurarmos de que tenha real incidência na nossa vida e nas nossas comunidades (cf. EG, n 179).

Esta aqui o grande problema hoje em nossa Igreja da prática religiosa e da prática cristã e que às vezes nos satisfazemos e confundimos como se fosse a mesma realidade. Estamos naquilo que se convencionou chamar de uma forma de neopaganismo, na medida em que temos muita religiosidade, muitos eventos de massa carregados com muita reza (e é bom), de muito emocionalismo, choro, de satisfação momentânea, enfim, muita religiosidade, mas sem seguimento, sem testemunhar aquilo no que acreditamos.

Na sequência da reflexão acima, este tipo de catolicismo não está contemplando a dimensão comunitária fundamental das origens cristãs, porquanto a proposta do Evangelho não consiste só numa relação pessoal

² Paulo VI, Carta Apostólica Octogésima Adveniens, por ocasião da 80º aniversário da *Rerum Novarum*, de 14.5.71, in, Documentos de Paulo, VI, Paulus, 1997, pp. 226-268.

com Deus, (cf. EG, n 180), num intimismo que contou com uma belíssima reflexão do Papa Emérito e está colocada no Documento de Aparecida:

A santidade não é fuga para o intimismo ou para o individualismo religioso, tampouco o abandono da realidade urgente dos grandes problemas econômicos, sociais e políticos da América Latina e do mundo, e muito menos fuga da realidade para um mundo exclusivamente espiritual. (DAP, nn. 148 e 285).³

Sobre o assunto vale a pena conferir a reflexão da Teóloga Maria Clara Bingemer.⁴

A dedução é lógica, pois “tanto o anúncio como a experiência cristã tendem a provocar conseqüências sociais”. (EG, nº 180).

É mais enfática, ainda quando diz nesta linha de raciocínio que “já não se pode afirmar que a religião deve limitar-se ao âmbito privado e serve apenas para preparar almas pára o céu” (EG, nº 182) e ninguém nos pode exigir que releguemos a religião para a intimidade secreta das pessoas, sem qualquer influência na vida social e nacional, sem nos preocupar com a saúde das instituições da sociedade civil, sem nos pronunciar sobre os acontecimentos que interessam aos cidadãos... uma fé autêntica que nunca é cômoda nem individualista – comporta sempre um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois de nossa passagem por ela (cf. EG, nº 183).

Existiria uma fundamentação maior vinda de nosso Papa para tratarmos as questões sociais de forma eclesial e não apenas como questão das pastorais sociais? Não seria interessante, entre outras indicações de nosso Pontífice, que estes dois números aqui citados fossem referência para uma avaliação autêntica de nossas dioceses, paróquias, áreas pastorais, áreas missionárias, novas comunidades, a mídia católica no que diz respeito ao que trata esta reflexão?

Logo em seguida, cita no mesmo número, o Papa Emérito, lembrando que “a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política - a Igreja, não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça” (EG, nº 183, DCE, nº 28) ⁵. Esta citação do Papa Emérito - Bento XVI - levou muita gente a interpretar que o pensamento do Papa era

³ Documento de Aparecida – Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB-Paulus-Paulinas, 2007.

⁴ A Carismatização da Religião – Uma consideração da diversidade religiosa por parte da Teologia no Brasil, in, CONCILIUM, n. 354 (2014/1), pp. 53—69.

⁵ Bento XVI, Carta Encíclica Deus Caritas Est, Paulus-Loyola, 2006.

escorregadio com relação ao posicionamento da Igreja quanto às questões sociais. Na verdade, o Papa foi coerente com aquilo que representa o Concílio Vaticano II que oficialmente superou a Era Constantina (na prática ainda temos muitos elementos do período de cristandade, afinal de contas foram 16 séculos), com fundamento na *Gaudium et Spes* (n. 36) quando afirma a autonomia das realidades terrestres, texto que vale a pena continuamente ser revisitado.

Volta aqui a questão do modelo ou cenário de Igreja hegemônico, que não considera esta dimensão, preferindo outras formas mais *lights* e apropriadas para a sociedade pós-moderna, que não intervêm no presente em busca de um futuro melhor, a conquista de um mundo melhor. Evidentemente, para nossa compreensão, falar de um mundo e uma sociedade melhor remete-nos para algo que pode se tornar distante, exigente e difícil; lembramos aqui a relação entre o universal e o local, o macro e o micro, ou seja, todos os grandes problemas hoje existentes no plano macro aparecem, sem dúvidas, como de perfil, em nossas paróquias, em nossas comunidades. Por isso fomos sempre críticos intransigentes das manifestações ocorridas em 2013 durante a Copa das Confederações, se elas não tivessem uma repercussão local, lá no posto de saúde, na escola, na delegacia, no hospital, ou seja, lá no bairro.

3.2 Os pobres

O Papa Francisco manifesta-se demasiadamente sobre a relação da Igreja, em todos os seus níveis, com o mundo dos pobres. Por que não lembrar o prefácio assinado por ele no livro do Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Gerhard Ludwig Müller - *Pobre para os pobres* – a missão da Igreja, quando, logo no começo do referido prefácio, ele pergunta: “Quem de nós não se sente pouco à vontade apenas ao se defrontar com a palavra “pobreza”? Há muitos tipos de pobreza, mas a pobreza econômica é a que é olhada com mais horror” (MÜLLER, 2014, 2).

Na Exortação, no entanto, o Papa Francisco trata da questão do pobre com origem num referencial importantíssimo na economia, que é a *inclusão social*. Convida cada cristão e cada comunidade a serem instrumentos de Deus a serviço da libertação e promoção dos pobres, e define o objetivo deste conteúdo: para que possam se integrar plenamente na sociedade, (cf. EG, 187). Isso requer compromissos além do templo.

É interessante como as pessoas ligadas a um modelo hegemônico de ser e fazer Igreja parecem não entender minimamente a questão do testemunho, do seguimento a Cristo e do discipulado. Neste sentido,

consideramos interessante a relação de Jesus com os escribas e os fariseus por meio dos diálogos, sempre procurando apontar para este caminho. Espetacular como referência para este momento encontra-se em Mt. 23, 23-26, onde Jesus pronuncia os “AIS” contra o legalismo exterior destes grupos que desprezam o essencial da lei e citando a **justiça**, a **misericórdia** e a **fidelidade**.

Precisamente aqui é que se deve recuperar a condição de batizados, pois aderir a Cristo exige um comportamento coerente com os valores que Jesus transmitiu, que marcam a distinção entre um culto formal e exterior, que não compromete o homem e o culto verdadeiro que compromete o homem inteiro, com o outro, com a vida ora banalizada. É compreender que o trono de Jesus é a **cruz**.

Na continuidade, o Papa motiva para a resolução das causas estruturais da pobreza e o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos (Cf. EG, n. 188). Agora uma questão prática: com o modelo de paróquia que temos, considerada como de manutenção, sacramentalista, centralizadora (cf. CNBB, doc. 100, n 29), dificilmente vai ser possível identificar irmãos e irmãs que necessitam da solidariedade, e, neste sentido, é fundamental para a conversão pastoral que se supere este modelo clássico, esgotado para alguns e com saídas de renovação para outros, mediante a descentralização, a fim de que a paróquia se torne **comunidade de comunidades** (Doc. 100 da CNBB), de tamanho humano, e pela organização, se identifiquem mais estes casos e passemos de um individualismo que nos torna insensíveis ao sofrimento dos outros, porque não nos relacionamos, para uma visão comunitária da fé.

É evidente que o tema dos pobres e contra a pobreza não pode ser visto de modo isolado. O documento remete para a função social da propriedade e o destino universal dos bens como anteriores à propriedade privada (Cf. EG, n.189). Pensamos que neste particular entra de cheio a questão de uma espiritualidade do cotidiano que, processualmente, vai gestando convicções e atitudes, porquanto, “uma mudança nas estruturas, sem se gerar novas convicções e atitudes, fará com que essas mesmas estruturas, mais cedo ou mais tarde, se tornem corruptas, pesadas e ineficazes.” (EG, n. 189).

É notório o fato de que, por conta uma catequese de iniciação à vida cristã, “pobre ou fragmentada” (DAP. n. 287) como já citado, somos ricos em práticas religiosas, em ritos bem preparados, mas ligados a uma exterioridade, justamente pela ausência de uma boa catequese, tônica de

quase 16 séculos de cristianismo (catolicismo), que não privilegiou a dimensão existencial do cristianismo, as práticas cristãs; um grande exemplo disto é a temática da misericórdia; o Papa coloca sobre o assunto um pequeno texto – Tg 2, 12-13, “Falai e procedei como pessoas que não de ser julgadas segundo a lei da liberdade. Porque, quem não pratica a misericórdia, será julgado sem misericórdia. Mas a misericórdia não teme o julgamento”.

Exemplificando esta questão, lembramos o famoso **terço da misericórdia**, tão acompanhado hoje pela mídia católica, tanto televisiva como radiofônica. É claro que este terço deveria remeter processualmente os fiéis à prática do princípio misericórdia, o que parece não ser tão evidente; não há uma repercussão, mas repetição.

A misericórdia, portanto, é o caminho que o cristão deveria trilhar na direção dos mais pobres, embora ela deva ser entendida de forma universal, pois Jesus nos ensinou o caminho de reconhecimento do outro, com as suas palavras e seus gestos. Para quê ofuscar o que é tão claro?

Não nos preocupemos só em não cair em erros doutrinários, mas também com ser fiéis a este caminho luminoso de vida e sabedoria. Porque é freqüente dirigir aos defensores da ‘ortodoxia’ a acusação de passividade, de indulgência ou de cumplicidade culpáveis frente a situações intoleráveis de injustiça e de regimes políticos que mantêm estas situações. (EG, n. 194).

Refletindo: como reagem aqueles que se sentem atingidos por este tipo de abordagem? Fecham-se no seu modo absolutista de pensar? São capazes de, numa atitude de despojamento, de posição ascética, rever suas posturas?

São Paulo usou um critério-chave de autenticidade para saber se estava correndo ou não em vão – Não esquecer dos pobres (Gal. 2,10). Papa Francisco, como sempre numa linguagem clara, pastoral e parenética, diz: “Este critério importante para as que as comunidades paulinas não se deixassem arrastar pelo estilo de vida individualista dos pagãos, tem uma grande atualidade no contexto atual em que tende a desenvolver-se um novo paganismo individualista”. (EG, n. 195).

O que significa o paganismo individualista? É comum se afirmar hoje que vivemos num neopaganismo, ou seja, vive-se num mundo secularizado, as pessoas entram no mundo do relativismo onde cada um é a medida de suas decisões sem nenhum referencial externo (heterodoxo – vindo de fora para si) e cada um decide sem estes referenciais o que deve fazer, sem interferências, e a esfera religiosa está muito presente em

sua vida de modo intimista, emocionalista, separando a esfera da religião de suas decisões, mesmo que estas sejam contrárias às indicações da fé que professa. Enfim, muita religiosidade sem seguimento.

3.2.1 Lugar privilegiado dos pobres no povo de Deus

Esta foi uma discussão recorrente na eclesiologia, especialmente com a matriz da Teologia da Libertação. Debates às vezes sem fertilidade, porquanto baseados em nomenclaturas, como: é preferencial? É exclusiva? Excluem-se os adjetivos e coloca-se apenas **opção pelos pobres?** Neste documento, o Papa privilegia o termo opção pelos pobres, pouco utilizando o preferencial.

No documento em lide há uma afirmação do Papa que ajuda a esclarecer esta questão, pois ele começa dizendo: “No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres, tanto que até Ele mesmo “Se fez pobre” (EG, n. 197, citando 2 Cor 8,9).e em seguida vai fundamentar nas Escrituras várias situações que expressam esta preferência pelos pobres, porque, para a Igreja, a opção pelos pobres (aqui ele retirou o preferencial) é mais uma categoria teológica do que cultural, sociológica, política ou filosófica. “Deus manifesta sua misericórdia antes de mais” a eles. (cf. EG, n. 198).

Referida opção é entendida como uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja, (cf. João Paulo II, SRS⁶, nº 42).

Dentro daquela perspectiva que já caracteriza o atual Papa, de acolhimento, de sensibilidade diante do sofrimento dos outros, em especial daqueles mais necessitados, indicando que devemos ter cheiro de ovelhas, o Papa vai além, reafirmando que somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes a nossa voz nas suas causas, mas também a sermos seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolhermos a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar por intermédio deles. (cf. EG, n. 198.).

Vejam que há uma nova mentalidade aqui no exercício da caridade, já que, via de regra, nos contentamos com uma esmola, na solidariedade e na prática de cestas básicas, sopões que aliviam a fome daqueles que só têm estes alimentos ou refeição diária, mas não devemos nos contentar com esta prática e numa compreensão simétrica buscar ser

⁶ João Paulo II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 30.12.87, Paulinas, 1988.

seus amigos (será fácil esta mudança de atitude)? A conversar, dialogar, conhecer suas histórias; quando se tratar de moradores de rua, saber como chegaram até aquela situação.

Mesmo assim, o documento exprime que estes programas ou ações não devem consistir exclusivamente em programas de promoção e assistência. E acentua: “Aquilo que o Espírito põe em movimento não é um excesso de ativismo, mas primariamente uma atenção prestada ao outro “considerando-o como um só consigo mesmo””. (EG, nº 199).

Outro ponto de relevância nas discussões, e que nos afastou dos mais pobres nas duas últimas décadas, foi a questão ideológica; setores da Igreja afirmaram ser esta opção uma opção classista, de matriz marxista e outras suspeitas semelhantes. Francisco, porém, enfrenta esta questão, assinalando que,

Quando amado, o pobre “é estimado como de alto valor”, e isto diferencia a autêntica opção pelos pobres de qualquer ideologia, de qualquer tentativa de utilizar os pobres ao serviço de interesses pessoais ou políticos... é com base no amor autêntico que se serve ao outro não por necessidade ou vaidade, mas porque ele é belo, independente de sua aparência. (EG, n. 199).

Faz-se necessário entender que a opção pelos pobres, de acordo com os fundamentos aqui expressos, é uma opção evangélica, teológica e que, “Sem a opção preferencial pelos pobres, “o anúncio do Evangelho – e este anúncio é a primeira caridade – corre o risco de não ser compreendido ou de afogar-se naquele mar de palavras que a atual sociedade da comunicação diariamente nos apresenta.” Infere-se desta afirmação que se fala muito da referida opção, mas na prática tornando-se apenas palavras ou ficando no assistencialismo, exclusivamente; o *Documento de Aparecida* já chamava a atenção para uma realidade bem provável, afirmando que a “nossa opção pelos pobres corre o risco de ficar em plano teórico ou meramente emotivo, sem verdadeira incidência em nossas decisões”. (DAP. nº 397).

Gostamos sobremaneira, da afirmação do Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, assim se expressou:

A Teologia da Libertação não morrerá enquanto houver homens que se deixem contagiar pelo agir libertador de Deus e que façam da solidariedade com os sofredores, cuja vida é espezinhada, a medida da sua fé e a mola do seu agir na sociedade. Teologia da Libertação significa, em suma, crer em Deus como Deus da vida e como fiador de uma salvação entendida na sua inteireza, a qual resiste a deuses e ídolos responsáveis por mortes prematuras, pobreza e degradação do homem. (MÜLLER, 2014, p. 34).

Na verdade, o lugar privilegiado do pobre no povo de Deus, na vida da Igreja, é definitivamente claro no documento, quando anota: “Ninguém deveria dizer que se mantém longe dos pobres, porque as suas opções de vida implicam prestar mais atenção a outras incumbências... ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social”. (EG, n. 201). A questão aqui é como articular as particularidades próprias dos movimentos, grupos, pastorais, novas comunidades, com o lugar privilegiado que o pobre deve ocupar, não só como conteúdo, mas também levando em conta uma metodologia participativa e de protagonismo deles, a fim de se evitar qualquer postura assistencialista, excetuando-se os casos de necessidade absoluta e emergencial.

3.3 Economia e qualidade de vida

Este foi um dos pontos em que o Papa sofreu duras críticas, por mexer com a estrutura fundamental da sociedade e, sobretudo, com o mercado, política financeira, distribuição de renda, investimentos, enfim, com a classe empresarial e financeira.

Enfatiza as políticas compensatórias ou emergenciais, que deveriam ser consideradas como provisórias, procurando resolver as causas estruturais da pobreza, que são, ao mesmo tempo, as causas das desigualdades sociais, e indica como remédio a renúncia da autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira como solução (cf. EG, n. 202), requerendo decisões, programas e processos especificamente orientados para melhor distribuição de renda, criação de oportunidade de trabalho que supere o mero assistencialismo (EG, n. 203).

Inverter o quadro é também a grande saída ou seja, em vez do mercado e da especulação financeira estruturar a vida da sociedade, o que se coloca no centro é a dignidade da pessoa e o bem comum, que “parecem ser apêndices adicionados de fora para completar um discurso político sem perspectivas nem programas de verdadeiro desenvolvimento integral” (EG, n. 203), e continua sendo duro, dirigindo-se aos empresários que têm uma vocação nobre, “desde que se deixe interpelar por um sentido mais amplo da vida”. (EG, n. 203).

Ampliando e aprofundando o conceito de caridade e citando o Papa emérito, acentua que temos de nos convencer de que a caridade

[...] é o princípio não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macrorrelações como os relacionamentos sociais, econômico, políticos e reza para que o senhor nos

conceda mais políticos, que tenham verdadeiramente a peito a sociedade, o povo, a vida dos pobres. (EG, 205).

Esta idéia já aparecia em Paulo VI e aqui citada na Carta Apostólica **Octogesima Adveniens**, nº 46. e deve mudar completamente o nosso conceito de caridade, entendido em sua forma mais clássica, especialmente porque existem uma mentalidade e um cenário de Igreja predominantes a afirmarem, taxativamente, que estas realidades não fazem parte da missão da Igreja.

Por todas estas ideias, o documento indica o passo seguinte, que é **cuidar da fragilidade**, inclusive já nos ajudando a não estabilizarmos no modelo “do êxito” e “individualista” em vigor (cf. EG n.209), Acreditamos que a própria indicação do documento poderia ser objeto de uma pesquisa em cada paróquia, procurando identificar os mais frágeis que estão perto e desconhecemos em função de uma prática que mostra pouca sensibilidade para com os sofredores.

O Papa identifica novas formas de pobreza e fragilidade, nas quais somos chamados a reconhecer Cristo sofredor: os sem abrigo, os toxicodependentes, os refugiados, os povos indígenas, os idosos, os migrantes, a quem o Papa concede uma especial atenção, por ser pastor de uma Igreja sem fronteiras que se sente mãe de todos, pessoas que são objeto das diferentes formas de tráfico, as mulheres que padecem situação de exclusão, maus tratos e violência, os nascituros diretamente ligados ao tema do aborto e o conjunto da criação (cf. EG nn. 209 – 214).

Percebam o quanto isto indicaria um horizonte de preocupação para a Igreja, para as nossas paróquias, nossos movimentos, comunidades novas. Sem dúvidas, temos muitas energias postas a serviço da Igreja e da sua missão, porém, como está indicando, o próprio conteúdo do documento do Papa Francisco e as reflexões aqui desenvolvidas, estes temas são raros na pluralidade de expressões eclesiais que temos. Acreditamos que, quando se fala em **conversão pastoral**, a indicação destes novos rostos de pobreza deveria estar na linha de frente; é claro que nem sempre seria papel de todas as paróquias, movimentos, pastorais, novas comunidades, e também a mídia católica, de focar e evangelizar com base nessas realidades, porque talvez não as encontrem, mas identificar em cada instância aqui lembrada estes novos rostos de pobreza e ser uma presença dentro da perspectiva do lugar privilegiado do pobre: em seu movimento, em sua paróquia, na pastoral, nas novas comunidades, na mídia católica.

Evidentemente uma paróquia do litoral, por exemplo, teria uma dívida com a especulação imobiliária, a questão da natureza muitas vezes vista como objeto desta especulação imobiliária, a exploração sexual de menores... ou seja, somos convencidos de que as paróquias têm em seu processo de evangelização questões comuns mas sempre terá o seu específico, que deverá ser descoberto, com base numa análise da realidade.

Pensamos que na estrutura das dioceses, deveria existir uma sensibilidade de presença e situações que extrapolam o comum dela mesma e são problemas da própria cidade, como a situação dos migrantes, sofredores de rua, como exemplos; nestes e em casos análogos, dever-se-ia criar estruturas para responder a estes desafios, seja com a criação de vicariatos episcopais não territoriais e que abrangessem toda a Diocese, evitando-se, assim, o feudalismo que existe em nossas paróquias com a estrutura atual, segundo a qual, nem faz e se alguém quiser fazer terá que se submeter juridicamente a uma liberação por parte do pároco. O caso mais comum que conhecemos são os sofredores de rua, totalmente sem a devida atenção das paróquias onde estão.

As novas comunidades têm um bom perfil para o trabalho com alguns destes novos rostos de pobreza e já existem algumas experiências neste sentido. Deve-se levar em consideração o protagonismo deles por meio de uma metodologia participativa, como sujeitos de suas vidas e tendo como objetivo maior a compreensão de caridade como **promoção humana** e não apenas atrair novos adeptos.

Concluindo esta parte vem a afirmação de que não é de nossa responsabilidade resolver os problemas decorrentes destas pessoas, mas da nossa sensibilidade de cuidar dos mais frágeis, ser uma presença testemunhal de cristãos junto a elas e, no que for possível, favorecer a sua promoção humana, elevar o nível de dignidade.

3.4 A paz social

No pensamento do Papa Francisco, há profunda relação entre o bem comum, a paz social e a dignidade humana, recuperando temas anteriores, como a distribuição de renda, a inclusão social e os direitos humanos que também se relacionam com o tema, superando uma conotação falsa de paz, nos dizeres do Papa:

[...] aquela que servisse como desculpa para justificar uma organização social que silencie ou tranqüilize os mais pobres, de modo que aqueles que

gozam de maiores benefícios possam manter o seu estilo de vida sem sobressaltos, enquanto os outros sobrevivem como podem. (EG, n. 218).

Redação e compreensão mais claras são impossíveis e, refletimos, que a mentalidade do homem comum vai muito na linha oposta do que afirma o documento, pois não é raro escutarmos que em nossa Nação não há estes conflitos que acontecem por aí, geralmente associados ao Oriente Médio. Evidentemente, quando o referencial não são as guerras ou estes conflitos, mas o que afirma Papa Francisco como a distribuição de renda, a inclusão social e os direitos humanos, entendidos como habitabilidade e tudo o que a ela se relaciona, as coisas mudam totalmente de aspecto.

Por sinal, o próprio documento destaca que a paz não se reduz a uma ausência de guerra e que se faz no dia a dia, na busca de uma ordem querida por Deus, que traz consigo uma justiça mais perfeita entre os homens (cf. EG, n. 219).

Em seguida, o Papa expõe quatro princípios que orientam o desenvolvimento da convivência social, cuja aplicação pode ser um caminho para a paz de cada nação e no mundo inteiro: o tempo é superior ao espaço, a unidade prevalece sobre o conflito, a realidade é mais importante do que a ideia e o todo é superior à parte. Estão distribuídos do número 222 ao 237.

3.4.1 O tempo é superior ao espaço (222 a 225)

Aqui o aspecto relevante é que os cidadãos vivem em tensão entre a conjuntura do momento e a luz do tempo, que é o horizonte maior, a utopia. Qual o destaque deste princípio? Permitir trabalhar a longo prazo, sem a obsessão pelos resultados imediatos. Se a prioridade é o espaço, o desejo é de resolver tudo no momento; O contrário é dar prioridade ao tempo, que se fundamenta muito mais em iniciar processos, em gerar processos e não ganhos imediatos que produzam dividendos políticos fáceis, rápidos e efêmeros, mas que não perfazem a plenitude humana.

Na verdade o que se percebe acompanhando a política hoje em dia é o objetivo de a Nação se tornar competitiva do ponto de vista econômico, a questão dos investimentos, preocupação com a inflação, questão energética, Banco Central... sem dúvidas temas importantes, mas não se percebe a mesma preocupação no concernente à plenitude humana, à qualidade de vida.

O Papa, citando Romano Guardini destaca: “O único padrão para avaliar uma época é perguntar-se até que ponto, nela, se desenvolve e

alcança uma autêntica razão de ser a plenitude da existência humana...” (EG, n. 224).

3.4.2 A unidade prevalece sobre o conflito (226 a 230)

Em primeiro lugar, o conflito não pode ser ignorado ou dissimulado, pois é inerente à condição humana. Ele deve ser aceito.

Perante o conflito, alguns se limitam a olhá-lo e passam adiante como se nada fosse, lavam as mãos para poderem continuar com sua vida. Outros entram de tal maneira no conflito que ficam prisioneiros, perdem o horizonte, projetam nas instituições as suas confusões e insatisfações e, assim, a unidade se torna impossível. Há a terceira forma porém, a mais adequada, de enfrentar o conflito: é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo. “Felizes os pacificadores”. (Mt 5,9)! (Cf. EG, n. 227).

Qual é a riqueza desta afirmação? A possibilidade de desenvolver-se uma comunhão nas diferenças, que pode ser facilitada só por pessoas magnânimas que têm a coragem de superar a superfície conflitual e consideram os outros na sua dignidade mais profunda.

Imaginem o quanto é complexa essa relação entre a unidade e o conflito e o que é proposto! Afinal de contas, num mundo como o nosso, não só individualista mas indo muito além, para o narcisismo, num mundo marcado pela competitividade cada vez mais motivada pela grande mídia, pelas redes sociais como prevalentes, encontrar pessoas magnânimas e que saibam levar em consideração a dignidade mais profunda do outro não é tão fácil, mesmo para nós cristãos, batizados, mas não evangelizados. Neste mesmo documento, o Papa afirma que foi desenvolvida uma globalização da indiferença,... já não choramos à vista do drama dos outros e a vida espiritual proporciona algum alívio mas não alimenta o encontro com os outros (cf. EG, nn. 54; 78). No doc. 100, da CNBB, encontramos algumas referências sobre o assunto, como a dificuldade de alguns em pensar no outro, a indiferença pelo outro, apáticos em relação aos sofrimentos dos outros e insensíveis aos pobres (13, 14, 200, respectivamente).

Não por acaso o documento remete para o âmbito da própria interioridade a conquista esta pacificação, pois, com corações despedaçados em milhares de fragmentos, será difícil estabelecer uma verdadeira paz social. (cf. EG n. 2290).

3.4.3 A realidade é mais importante do que a idéia (231 a 233)

O Papa chama a atenção para o perigo de viver no reino só da palavra, da imagem e do sofisma e postula o terceiro princípio: a realidade é superior à ideia; sem dúvidas, isto supõe evitar várias formas de ocultar a realidade.

Percebemos que a grande questão deste princípio é que a ideia, se desligando da realidade, dá origem a idealismos e nominalismos ineficazes que, no máximo, classificam ou definem, mas não empenham; em sua linguagem fácil e cheia de ícones, Papa Francisco diz que “a ideia desligada da realidade manipula a verdade, do mesmo modo que se substitui a ginástica pela cosmética” (Cf. EG, n. 232).

Este critério está ligado teologicamente à encarnação da Palavra e ao seu cumprimento. Na Teoria da Linguagem, denomina-se o aspecto performativo da Palavra, é eficaz – diz e faz. Este critério impele-nos a pôr em prática a Palavra; a realizar obras de justiça e caridade nas quais se torne fecunda esta Palavra, caso contrário, é laborar sobre a areia, sem fruto (EG, n. 233).

Devemos dar mais importância a este critério, na medida em que avaliações, análises, projetos, propostas, grandes ideias e identificação de desafios não faltam e a grande questão é mesmo passar para a concretude, realizá-las. Muitas vezes a realidade é entendida neste nível e dificilmente vista sob este outro lado, o da realização.

3.4.4 O todo é superior à parte (234 a 237)

Questão de fundo: a relação entre o global e o local e a tensão daí decorrente, evitando-se, assim, os extremos. Prestar a atenção à dimensão global para não cair na mesquinhez da cotidianidade e convém não perder de vista o que é local, que nos faz caminhar com os pés por terra (Cf. EG, n. 234).

Interessante é notar ser necessário alargar sempre o olhar para reconhecer um bem maior que trará benefícios a todos... trabalhar no pequeno, no que está mais próximo, mas com uma perspectiva mais ampla (Cf. EG, n. 236).

Segundo o Papa, até mesmo as pessoas que possam ser criticadas pelos seus erros têm algo a oferecer que não deve se perder.

4. O Diálogo social como contribuição para a paz

Difícilmente, se vê a relação entre os três campos o diálogo indicados pelo Papa e onde a Igreja deve estar – são eles: o diálogo com os Estados, com a sociedade, incluindo o diálogo com as culturas e as ciências – e com os outros crentes que não fazem parte da Igreja Católica, falando esta a partir da luz que a fé lhe dá (cf. EG, n. 238). Ainda temos muitas atitudes de condenação. Em muitas questões, não utilizamos nem o “remédio da misericórdia” (João XXIII), nem o diálogo.

Mais difícil ainda é ter a atitude do diálogo, no seio de uma Igreja que sempre teve a hegemonia na sociedade, sobretudo por conta de 16 séculos do período de cristandade; Pensamos que seria de validade revisitar o documento a Carta Encíclica de Paulo VI *ECCLESIAM SUAM*⁷, considerada a carta magna sobre o diálogo, publicada em 1964, entre as sessões do Vaticano II. Sobre o tema, assim se expressou o Teólogo Mario de França Miranda:

Estamos mais preocupados com o novo contexto religioso pluralista em que se situa o catolicismo no Brasil. Aí temos um elemento novo e desafiador, para uma religião que reinou absoluta desde a descoberta do País, e que se tornou tranqüila demais como qualquer grupo majoritário. A inevitabilidade de conviver com outras religiões encontrou os católicos despreparados. (MIRANDA, 1996, p. 6; na mesma linha, BRIGHENTI, 2004, pp. 9-13).

Com relação ao Estado, a sociedade e o diálogo com as ciências e as culturas, o desafio é o mesmo.

É hora de saber como projetar, numa cultura que privilegie o diálogo como forma de encontro, a busca de consenso e de acordos, mas sem separá-la da preocupação por uma sociedade justa, capaz de memória e sem exclusões (cf. EG, n. 239). É um acordo para viver juntos, um pacto social e cultural e não um projeto de poucos para poucos ou de uma minoria esclarecida e testemunha que se aproprie do sentimento coletivo (EG, n. 239).

Neste diálogo com o **Estado**, a Igreja hoje bem desafiada não mais se relaciona com ele, de acordo com a forma anterior de cristandade, completamente superada com o Concílio Vaticano II. Ainda temos, no entanto, alguns elementos que têm a respiração profunda e sobrevivem na Igreja. Agora vale o diálogo de uma instituição de peso moral que, numa sociedade democrática, expõe seus ideais, seus valores, todos eles

⁷ Paulo VI, Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, sobre os caminhos da Igreja, Paulinas, 1964.

fundamentados em critérios evangélicos e que luta convictamente para que estes valores sejam respeitados, vivenciados e traduzidos em ações políticas.

Creemos que existe uma mentalidade, sempre defendida por muitos políticos e de uma certa forma baseada na separação Igreja x Estado, e que é mal traduzida por eles, dizendo que o Estado não tem que pedir licença às igrejas para elaborar determinadas leis que não se coadunam com a proposta do Evangelho, como a defesa da vida em todas as suas etapas. Afirmam, e a afirmação procede, que estamos num Estado Laico. Sem nenhuma dúvida e a justa compreensão do que seja um Estado laico ainda não atingiu a maioria de católicos; entretanto, o Estado é Laico, mas a sociedade é democrática, e os que estão nos níveis respectivos de Estado têm o dever de escutar os agentes sociais, as organizações intermediárias da sociedade.

De qualquer forma, neste diálogo com o **Estado e a sociedade**, a Igreja não tem soluções para todas as questões específicas, mas, com as forças sociais, acompanha as propostas que melhor correspondam à dignidade humana (cf.. EG, n. 241).

Naquilo que diz respeito ao **progresso científico**, a Igreja sofre acusações de ser retrógrada, como aquela instituição que dificulta esse progresso. Sobre o assunto, o documento afirma que “A Igreja não pretende deter o progresso admirável das ciências. Pelo contrário alegra-se e inclusivamente desfruta reconhecendo o enorme potencial que Deus deu à mente humana” (EG, n. 243).

Em certas ocasiões, alguns cientistas vão mais além do objeto formal de sua disciplina e exageram com afirmações ou conclusões que extravasam o campo da própria ciência. Neste caso, não é a razão que se propõe, mas uma determinada ideologia que fecha o caminho a um diálogo autêntico, pacífico e frutuoso. (EG, n. 243).

Em seguida, o texto conduz ao **diálogo ecumênico** afirmando que a [...] credibilidade do anúncio cristão seria muito maior, se os cristãos superassem as suas divisões e a Igreja realizasse a “plenitude da catholicidade que Ihe é própria naqueles filhos que, embora incorporados pelo Batismo, estão separados de sua plena comunhão” (EG, .n. 244).

Remete para os campos de missão, sobretudo na Ásia e na África, onde se percebe o contratemunho dos cristãos e onde se faz urgente a busca da unidade. São os próprios missionários que desenvolvem suas atividades nestes continentes que comentam as críticas, queixas e

sarcasmos que recebem por causa do escândalo dos cristãos divididos (cf.. EG, n. 246).

Em muitos casos, estes países já são dilacerados pela violência e aos sinais da divisão entre cristãos se juntam outros motivos de conflito, vindos justamente da parte de quem deveria ser um ativo fermento de paz. Quase em tom de lamentação o Papa diz; “São tantas e tão valiosas as coisas que nos unem!” (cf. EG, n. 246).

Finalizando esta parte do diálogo, ecumênico o pontífice cita o diálogo com os irmãos ortodoxos mediante uma afirmação eivada de humildade: “No diálogo com os irmãos ortodoxos, nós, os católicos, temos a possibilidade de aprender algo mais sobre o significado da colegialidade episcopal e sobre sua experiência de sinodalidade”. (EG, n. 246). O Papa não quis descer a detalhes sobre esta afirmação, porquanto se sabe como é fundamental na indicação dos patriarcas (que corresponde aos nossos bispos), o procedimento da indicação deles.

Em seguida, a reflexão se direciona para as relações com o judaísmo; o Papa faz referência ao judaísmo como uma religião alheia, nem incluímos os judeus entre quantos são chamados a deixar os ídolos para se converter ao verdadeiro Deus (cf. 1 Ts 1,9). (cf. EG, n.247).

Digna de destaque é a idéia firme do Papa a respeito da nossa identidade quando demarca:

Embora algumas convicções cristãs sejam inaceitáveis para o judaísmo e a Igreja não possa deixar de anunciar Jesus como Senhor e Messias, há uma rica complementaridade que nos permite ler juntos os textos da Bíblia hebraica e ajudar-nos mutuamente a desentranhar as riquezas da Palavra, bem como compartilhar muitas convicções éticas e a preocupação comum pela justiça e o desenvolvimento dos povos. (EG, n. 249).

É interessante notar que este termo usado não é diálogo propriamente dito, mas usa o vocábulo relações, aparecendo esta palavra diálogo na seqüência, quando trata do diálogo inter-religioso.

O passo seguinte é o **diálogo inter-religioso**, cujo eixo, segundo o Papa, é, em primeiro lugar, uma conversa sobre a vida humana ou simplesmente – como propõem os bispos da Índia – “estar aberto a eles, compartilhando as suas alegrias e penas” (Cf. EG, n. 250). É desta forma que os interlocutores vão aprender a aceitar os outros, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir (cf. EG, n. 250).

Uma das grandes disputas no campo da Teologia da Missão no pós-concílio e na temática em apreço referia-se ao fato da necessidade da missão e da sua possível substituição pelo diálogo. E esta polêmica está bem situada na Encíclica *Redemptoris Missio* do então Papa João Paulo II, chegando o mesmo até a perguntar:

Ainda é atual a missão entre os não-cristãos? Não estará ele a substituída pelo diálogo inter-religioso? Não deverá restringir ao empenho pela promoção humana? O respeito pela liberdade não exclui qualquer proposta de conversão? Não é possível salvar-se em qualquer religião? Para quê, pois, a missão? (RMI, n. 4).⁸

O próprio documento indica a solução para esta maneira de pensar que estava em evidência, afirmando que o diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja, sendo vivenciado como método e meio para um conhecimento e enriquecimento recíprocos e ele não se contrapõe com à missão *ad gentes*; pelo contrário, tem laços especiais com ela e constitui sua expressão e o diálogo não dispensa a evangelização (cf. RMI 55).

É nesta esteira que Papa Francisco chama a atenção para um diálogo cordial e amável, sem descuidar do vínculo essencial entre diálogo e anúncio que leva a Igreja a manter e intensificar as relações com os não cristãos (cf. EG, n. 251), e reforça neste mesmo número a questão, aqui já aludida, da identidade: “A verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções já profundas, com uma identidade clara e feliz, mas “disponível para compreender as do outro”.

Apesar da confusão de problemas que envolve hoje até ameaças ao próprio Papa Francisco em sua viagem para a Turquia, ele afirma que adquire grande importância a relação com os crentes do **Islã** (EG, n. 252). Anota, entretanto, que é indispensável a adequada formação dos interlocutores, a fim de que estejam radicalizados na sua identidade, mas que sejam capazes de reconhecer os valores dos outros, compreender também as preocupações que subjazem às suas reivindicações e fazer aparecer as convicções comuns (cf. EG, n. 253).

Finalmente, roga a esses países que asseguram liberdade aos cristãos para poderem celebrar o seu culto e viver a sua fé, levando-se em consideração a liberdade que os crentes do Islã gozam nos países ocidentais (EG, n, 253).

⁸ João Paulo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, de 7.12.90, sobre a Validade permanente do mandato missionário, Paulinas, 1991.

A última referência em relação ao diálogo recai sobre o **diálogo social e a liberdade religiosa** – A liberdade religiosa é um direito humano fundamental. Inclui “a liberdade de escolher a religião que se crê ser verdadeira e de manifestar publicamente a própria crença”. (EG, n. 255).

Um dos pontos relevantes e de destaque é a incidência pública da religião. Neste sentido, o Papa é incisivo ao afirmar que:

Tanto intelectuais como os jornalistas caem, frequentemente, em generalizações grosseiras e pouco acadêmicas, quando falam dos defeitos das religiões e, muitas vezes, não são capazes de distinguir que nem todos os crentes – nem todos os líderes religiosos – são iguais... desprezam escritos que surgiram no âmbito de uma convicção crente e são desprezados pela miopia dos racionalismos, desconhecendo os princípios humanistas que possuem um valor racional, apesar de estarem permeados de símbolos e doutrinas religiosos. (EG, n. 256).

5 Conclusão

A Exortação Apostólica **Evangelii Gaudium** do Papa Francisco, fruto desta abordagem, resultado da XIII Assembléia Ordinária do Sínodo dos Bispos, realizada no período de 7 a 28 de outubro de 2012, cujo tema foi “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, e, como o próprio Papa sublinha, o que ele pretende deixar expresso no documento possui um conteúdo programático e tem conseqüências importantes. (EG, n. 25). Logo no seu início, o Papa assevera o seu desejo e ao mesmo tempo um convite para uma nova etapa evangelizadora, marcada por esta alegria e indica os caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos (EG, n. 1), numa nítida preocupação mais pastoral do que doutrinária.

Há muita divergência entre teólogos pastoralistas e de outras áreas quando procuram identificar onde se encontra o **coração** desta Exortação, dados a sua riqueza e o seu estilo provocador, simples e inspirador, do Papa Francisco. Neste sentido, nos permitam exprimir um pouco dos acentos:

Alguns indicam o n. 2, que se refere ao consumismo, ao individualismo e às seqüelas deixadas pela frieza das leis do mercado. Outros colocam o acento no n. 49, no qual o Papa Francisco opta claramente por uma “Igreja acidentada e ferida, enlameada por ter saído pelas estradas”, em lugar de “uma Igreja doente por estar fechada na comodidade e se agarrar às próprias seguranças”. Portanto, uma Igreja missionária.

Outros, também marcados pela perspectiva missionária, têm destacado no n. 27, que trata das estruturas eclesiais a fim de que sejam mais missionárias. Outros, enfim, têm optado por identificar o coração da Exortação no que chamam de conversão do papado, na medida em que no n. 32, o Papa Francisco indica a descentralização como urgência. (JOEL AMADO, 2014, 28-29).

Todas as leituras acima são válidas e é difícil encontrar este coração, entretanto a escolha do capítulo IV se deu com suporte neste horizonte, porque trata da questão social e a sua relação com a ação evangelizadora da Igreja, por ser muito comum se escutar hoje em dia de vários grupos da Igreja manifestações de que estas questões não têm qualquer vínculo com a Igreja e, de uma certa forma, este tipo de mentalidade acaba por cair na omissão, criando assim uma enorme lacuna, o que favorece a uma meia dúzia de pessoas (os políticos profissionais) que atuam sem terem as devidas cobranças por parte da população, coloca uma capa na cidadania por conta da passividade do cidadão comum, e, como diz o Papa Emérito Bento XVI,

[...] a justa ordem da sociedade e do Estado é dever central da política... A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode e nem deve pôr-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça" (DCE, n. 28).

Consoante o documento exprime como vimos, o primado da caridade e da justiça faz com que se conclua que o engajamento social dos cristãos não é mera consequência da evangelização, mas faz parte integrante do querigma, porque Evangelizar é tornar o Reino de Deus no mundo (EG, n. 176) e, sendo assim, o querigma possui inevitavelmente uma dimensão social. O conteúdo do primeiro anúncio, que, aliás, precisa ser recuperado em nossa Catequese de Iniciação à Vida Cristã, "tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade." (EG, n. 177).

Sobrevoando sobre este capítulo, fica muito claro qual deve ser o papel da Igreja, aqui falando tanto do ponto de vista institucional como também a compreensão da Igreja povo de Deus, do papel que cada fiel deve exercer neste campo.

Percebe-se, também, no desenvolvimento das ideias do Papa, a opção pelos pobres que, para nós latino-americanos, preencheu muitas agendas, discursos, trabalhos acadêmicos, reflexões. Sem deixar dúvidas o Pontífice deixa clara a centralidade, o lugar privilegiado que o pobre ocupa (ou deve ocupar) no Povo de Deus e em função desta ideia que

também o tema da economia, da justiça, da caridade se desenvolvem no texto.

Vale salientar que há o retorno de uma perspectiva que envolve a pedagogia, a metodologia do trabalho junto a eles, que é o tema do protagonismo, da autonomia, de eles se tornarem sujeitos do processo das transformações sociais, evitando-se o quanto possível o assistencialismo que deve ser praticado em situações emergenciais.

Finalmente esta opção recebe um reforço quando é tratado o tema **cuidar da fragilidade** (209 a 216), elencando os seres frágeis de que a Igreja deve cuidar com predileção.

Finalizamos fazendo um lembrete aos caros leitores: o Papa tem consciência de que hoje os documentos não suscitam o mesmo interesse de outras épocas, acabando rapidamente esquecidos (EG, n. 25). Desejamos que isto não aconteça e, para que tal não ocorra vale ativar a memória das pessoas mediante reflexões como esta, que recupera um aspecto do documento; entretanto, o mais importante mesmo é que os responsáveis diretos pelo processo de evangelização - bispos, padres, agentes de pastoral - engajados em conselhos de pastorais das paróquias busquem de forma sistemática concretizar tantas inspirações do texto.

Referências Bibliográficas

Magistério da Igreja

PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas 2013.

BENTO XVI- *Carta Encíclica Deus é Amor*. São Paulo: Paulus - Edições Loyola, 2006.

SÃO JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, sobre a Validade Permanente do Mandato Missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____, *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, São Paulo: Paulinas, 1988.

PAULO VI, *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*. São Paulo: Paulinas, 1971.

_____, *Carta Encíclica Ecclesiam Suam*, São Paulo: Paulinas, 1964.

DOCUMENTO DE APARECIDA, Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe, Brasília, São Paulo: Ed. CNBB - Paulus-Paulinas, 2007.

VATICANO II, Mensagens, Discursos, Documentos - Gaudium et Spes, São Paulo: Vozes, 1998, PP. 470-549.

CNBB - Doc. 100 - *Comunidade de Comunidades* – Uma nova Paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Brasília: Edições CNBB, 2014.

_____, Doc.69 – *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*, São Paulo: Paulinas, 2002.

Outras Bibliografias

MÜLLER, G.L, *Pobre para os pobres* – a missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2014.

AMADO, J.P. e FERNANDES, L.A., (orgs) – *Evangelii Gaudium em questão* – Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas e Editora PUC-Rio, 2014.

BRIGHENTI, A., *A Igreja perplexa* – A novas perguntas, novas respostas. São Paulo: SOTER e Paulinas, 2004.

MIRANDA, M.F., *Um catolicismo desafiado*. Igreja e pluralismo religioso no Brasil, São Paulo: Paulinas, 1996.

AQUINO, F.J., *A dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*. São Paulo. Paulinas, 2011.

BINGEMER, M. C.L. A carismatização da religião. Uma consideração da diversidade religiosa por parte da Teologia no Brasil, in, *CONCILIUM*, 354 (2014/1), pp. 53-69.

**Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira*

Mestre em Missiologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana – Roma.

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

“UMA IGREJA POBRE E PARA OS POBRES” ***Abordagem teológico-pastoral***

*Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino**

Resumo

No centro das preocupações e orientações pastorais do novo bispo de Roma estão o cuidado e o compromisso com os pobres, oprimidos e fracos do mundo, expressos nos termos de “uma Igreja pobre para os pobres”. Essa é uma marca fundamental da Igreja de Jesus Cristo que, embora nunca tenha se perdido completamente da Tradição da Igreja, foi retomada com muita força e criatividade pelo Concílio Vaticano II, com João XXIII e o grupo Igreja dos pobres, e, sobretudo, pela Igreja latino-americana, com as conferências episcopais de Medellín e Puebla e com a Teologia da Libertação. Partindo da reflexão desenvolvida no Concílio Vaticano II e na Igreja da América Latina, demonstrar-se-á o modo como Francisco compreende e propõe a opção pelos pobres para toda a Igreja e identificar-se-ão as convergências e diferenças entre Francisco e a Teologia da Libertação acerca do projeto de “uma Igreja pobre para os pobres”.

Palavras-chave

Igreja dos pobres. Opção pelos pobres. Concílio. Teologia da Libertação. Papa Francisco.

Abstract

The care and the engagement with the poor, the oppressed and the weak, expressed by the Idea a poor church for the poors has a central place in the preoccupation and pastoral orientations of the new the creativity bishop of Rome. This is a fundamental mark of the church of Jesus Christ, with solid has been reappraised with strength and by the Vatican Council II, with John XXIII and the group “Church of the poor’s” and, especially by the Latin America Church, at occasion from the Bishop Conferences of Medellin and Puebla, and with the Theology of Liberation. Starting from the reflection developed by the Second Vatican Council and the Latin American Church, will be demonstrating how Francis understands and proposes the option for the poor for the whole Church and will identify the similarities and differences between Francis and Theology Liberation about the project “a poor Church for the poor.”

Keywords

Church of the poor’s. Choice the poor’s. Council. Theology of Libertation. Pope Francis.

1 Introdução

Ao expressar o seu profundo desejo de “uma Igreja pobre e para os pobres” e ao colocar os pobres no centro de suas preocupações e orientações pastorais, o novo bispo de Roma se encontra na mais genuína tradição cristã: a Boa Notícia do reinado de Deus, cuja característica mais importante é a justiça aos pobres e oprimidos.

Esta tradição, que nunca se perdeu completamente na história da Igreja, foi retomada de modo muito fecundo e criativo pelo Concílio Vaticano II, com João XXIII e com um grupo de padres conciliares, e, particularmente, pela Igreja latino-americana e caribenha, com as conferências episcopais de Medellín e Puebla e com a Teologia da Libertação, nos termos de “Igreja dos pobres” e/ou “opção preferencial pelos pobres”.

Não obstante as reservas, ponderações, restrições e até perseguições que se deram nas últimas décadas aos setores eclesiais mais comprometidos com os pobres e vinculados à Teologia da Libertação na América Latina, o ser “dos pobres” ou a “opção pelos pobres” foi se afirmando e se consolidando como característica ou nota fundamental e constitutiva da Igreja de Jesus Cristo. E tudo isso ganha nova atualidade e adquire outras dimensões e proporções com o novo bispo de Roma, na medida em que põe no centro do seu ministério pastoral o desafio de uma “Igreja pobre e para os pobres”.

O tema é amplo e complexo. Ele pode ser discutido do ponto de vista bíblico, histórico, dogmático, litúrgico, moral, pastoral etc. E pode ser abordado em perspectiva econômica, social, política, religiosa, cultural, ambiental, de gênero, etnia etc. Nesse texto, queremos, em primeiro lugar, retomar em linhas gerais os problemas da “Igreja dos pobres” no Concílio Vaticano II e na Igreja latino-americana e caribenha e, em segundo lugar, apresentar o modo como Francisco retoma e repropõe a problemática para toda a Igreja. Por fim, a modo de conclusão, procuraremos identificar as convergências e diferenças entre Francisco e os teólogos da libertação acerca da Igreja dos pobres.

2 A “Igreja dos pobres” no Concílio Vaticano II e na Igreja Latino-Americana e Caribenha

Certamente, a preocupação com os pobres não é algo novo na vida da Igreja. Não surgiu com o Concílio nem com a teologia da libertação. Mesmo que não tenha sido sempre e em toda parte a preocupação central da Igreja, embora que tenha se dado muitas vezes de maneira ambígua e

até contraditória, e ainda que tenha desempenhado papel secundário ou irrelevante na reflexão teológico-dogmática, a preocupação com os pobres sempre foi um aspecto importante da vida da Igreja. Pelo menos, nunca desapareceu completamente nem foi negada de modo explícito e radical.

Ela adquiriu, entretanto, com o Concílio Vaticano II e, sobretudo, com as conferências episcopais latino-americanas e com a Teologia da Libertação, nova atualidade, novas dimensões e novas configurações, formuladas nos termos de “Igreja dos pobres” e/ou “opção pelos pobres”, que convém retomar e explicitar, inclusive, para compreender a proposta do papa Francisco. Vejamos.

2.1 Concílio Vaticano II

Foi o papa João XXIII que, às vésperas do Concílio, usou pela primeira vez a expressão “Igreja dos pobres”. Em sua mensagem ao mundo no dia 11 de setembro de 1962, falando de Cristo como luz do mundo e da missão da Igreja de irradiar essa luz, exprime, de forma surpreendente e inesperada, o que qualifica como um ponto luminoso: “Pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer realmente ser a Igreja de todos, em particular, a Igreja dos pobres”¹.

“Trata-se de um texto breve, mas no qual cada palavra é importante. Sua sobriedade e modéstia não devem fazer-nos esquecer seu caráter de fonte”². E, de fato, ele se tornou uma das “fontes” de um movimento de alçada importância na renovação conciliar da Igreja: sua relação essencial com os pobres, movimento dinamizado e articulado por um grupo de padres conciliares, que ficou conhecido pela denominação de “Igreja dos pobres”³. Provocados e inspirados pela experiência do padre Paul Gauthier

¹ JOÃO XXIII. “Mensagem radiofônica a todos os fiéis católicos, a um mês da abertura do Concílio”, in VATICANO II. *Mensagens discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007, 20-26, letra L.

² GUTIÉRREZ, Gustavo. “O Concílio Vaticano II na América Latina”, in: BEOZZO, José Oscar (Org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985, 17-49, aqui 30.

³ Cf. PELLETIER, Denis. “Une marginalité engagée: Le groupe ‘Jésus, l’Église et les pauvres”, in: LAMBERIGTS, M. – SOETENS, Cl. – GROOTAERS (éd). *Les commissions conciliaires à Vatican II*. Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1996, 63-89; ALBERIGO, Giuseppe. *Breve história do Concílio Vaticano II*. Aparecida: Santuário, 2006, 39s, 56s, 62, 132s, 191s; BEOZZO, José Oscar. “Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II”, in LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio – BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, 117-162, aqui 147-150; CHENU, Marie-Dominique. “A Igreja e os pobres no Vaticano II”. *Concilium* 124 (1977) 61-66; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Op. cit.*, 31-33; BARREIRO, Álvaro. *Os pobres e o Reino: Do Evangelho a João Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1983, 135-138; VIGIL, José Maria. *Vivendo o*

e da religiosa carmelita Marie-Thérèse Lescase junto aos operários de Nazaré, bem como pelo livro *Os pobres, Jesus e a Igreja* de Paul Gauthier⁴, vários bispos e teólogos passaram e se reunir regularmente no Colégio Belga de Roma sob a presidência do cardeal francês Gerlier em torno do projeto da “Igreja dos pobres”. Esse grupo se tornou um lugar privilegiado de sensibilização e reflexão teológica sobre a relação entre Jesus, a Igreja e os pobres, e fonte de inspiração de muitas intervenções nas aulas conciliares⁵, dentre as quais merece destaque a famosa intervenção do cardeal Lercaro de Bolonha no final da primeira sessão do Concílio, no contexto da discussão do projeto sobre a Igreja.

Ele começa reforçando a tese de Suenens e de Montini de que a “finalidade deste Concílio” deve ser uma “doutrina sobre a Igreja capaz de ir até aos fundamentos, além dos traços de ordem jurídica”. Constata uma “lacuna” nos esquemas apresentados para a apreciação dos padres. Eles não levam em conta “o Mistério de Cristo nos pobres” e esta é uma verdade “essencial e primordial” na Revelação. Por isso, afirma: “concluindo esta primeira sessão de nosso Concílio, importa-nos reconhecer e proclamar solenemente: não realizaremos de maneira suficiente nossa tarefa, não receberemos com um espírito aberto o plano de Deus e a expectativa dos homens se não colocarmos, como centro e alma do trabalho doutrinal e legislativo deste Concílio, o mistério de Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres”. E continua, mais adiante: “Não satisfaremos às mais verdadeiras e profundas exigências de nosso tempo [...], mas nos furtaremos a elas, se tratarmos o tema da evangelização dos pobres como um dos numerosos temas do Concílio. Se, na verdade, a Igreja, como já se disse muitas vezes, é o tema deste Concílio, pode-se afirmar, em plena conformidade com a eterna verdade do Evangelho, e ao mesmo tempo em perfeito acordo com a conjuntura presente que: o tema deste Concílio é bem a Igreja enquanto ela é sobretudo ‘a Igreja dos pobres’”. Em vista disso, propõe alguns assuntos doutrinários a serem abordados e desenvolvidos e algumas reformas pastorais e institucionais. E conclui falando do “primado

Concílio. Guia para a animação conciliar da comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987, 164-170.

⁴ Cf. GAUTHIER, Paul. *Les pauvres, Jesus et l'Eglise*. Paris: Éditions universitaires, 1962. O Pe. Paul Gauthier era professor de teologia dogmática no Seminário Maior de Dijon, na França. Em 1955 deixou a cátedra e foi viver e trabalhar com e como operário em Nazaré. Durante o Concílio foi para Roma e desempenhou um papel fundamental de reflexão e articulação junto a um grupo de bispos e teólogos sobre a relação entre Jesus, a Igreja e os pobres.

⁵ Para uma visão de conjunto das intervenções dos padres nas aulas conciliares sobre esta questão, cf. IDEM. *O Concílio e a Igreja dos pobres: “Consolai meu povo”*. Petrópolis: Vozes, 1967; IDEM. *O Evangelho da justiça*. Petrópolis: Vozes, 1969.

da evangelização dos pobres” como “método autêntico” de anúncio do Evangelho, de restauração da unidade dos cristãos e de resposta aos homens do nosso tempo⁶.

Embora exercendo pressão espiritual e profética significativa sobre muitos padres conciliares, o grupo “Igreja dos pobres” permaneceu sempre à margem do Concílio e sua repercussão nos documentos aprovados foi muito tímida⁷. Deve-se reconhecer, portanto, que “o grupo não alcançou o que esperava institucionalmente do Concílio”⁸ e que “estamos longe da proposta do cardeal Lercaro de fazer da questão da ‘Igreja dos pobres’ (expressão que não aparece em nenhum documento conciliar) o tema do Concílio”⁹. Em todo caso, recuperou e deu visibilidade a um aspecto “essencial e primordial” da revelação e pôs em marcha um processo de renovação eclesial em vista de sua relação “essencial e primordial” com os pobres, começando pelo compromisso assumido pelos próprios membros do grupo, em sua vida e ação pastoral, no *Pacto das Catacumbas*, celebrado na Catacumba de Santa Domitila, fora de Roma, no dia 16 de novembro de 1965¹⁰.

2.2 Igreja latino-americana e caribenha

Um passo importante e decisivo no projeto de uma “Igreja dos pobres” se deu na II Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, em Medellín (24/08-06/09/1968). Ela foi pensada e articulada em vista de recepção e atualização do Concílio na América Latina. E, de fato, a Conferência de Medellín¹¹ significou

[...] a transposição da perspectiva do Concílio e de suas intuições ao contexto específico do continente latino-americano. Sem o Concílio, não teria existido Medellín, mas Medellín não teria sido Medellín sem o

⁶ LERCARO, Giacomo. Apud. GAUTHIER, Paul. *O Concílio e a Igreja dos pobres*. Op. cit., 178-182.

⁷ Cf. VIGIL, José Maria. Op. cit.; GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., 32s.

⁸ BEOZZO, José Oscar. Op. cit., 150.

⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., 33.

¹⁰ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Vol. V. Petrópolis: Vozes, 1966, 526-528.

¹¹ Sobre a Conferência de Medellín, cf. BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II: De Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1994; CALIMAN, Cleto. “A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina”. *Perspectiva Teológica* 31 (1999) 163-180; SOUSA, Luis Alberto Gomes de. “A caminhada de Medellín a Puebla”. *Perspectiva Teológica* 31 (1999) 223-234 TEPELINO, Ana Maria. “De Medellín a Aparecida: marcos, trajetórias, perspectivas da Igreja Latino-americana”. *Atualidade Teológica* 36 (2010) 376-394.

esforço corajoso de repensar o acontecimento conciliar a partir da realidade de pobreza e de injustiça que caracterizava a América Latina¹².

E essa é marca fundamental e decisiva de Medellín: pensar a identidade e a missão da Igreja em sua referência “essencial e primordial” aos pobres, que constituem a maioria dos povos latino-americanos e caribenhos, o que significou, em última instância, pensá-la como “Igreja dos pobres”.

Convém, aqui, retomar e examinar com atenção o documento 14, que tem como tema, precisamente, a “pobreza da Igreja”¹³. Como os demais documentos, ele está desenvolvido segundo o conhecido método ver-julgar-agir. Começa tratando da “realidade latino-americana”, prossegue explicitando a “motivação doutrinária” e conclui com algumas “orientações pastorais”.

No que diz respeito à “realidade latino-americana”, o texto começa afirmando que o Episcopado “não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza que em muitos casos chega a ser miséria desumana”. Fala do “surdo clamor” que “nasce de milhões de homens pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte”, bem como das “queixas de que a hierarquia, o clero e os religiosos são ricos e aliados dos ricos”. Faz algumas ponderações com relação à imagem que se tem da Igreja. Chama atenção para o estado de pobreza de muitas paróquias, dioceses, bispos, sacerdotes e religiosos. Distingue entre o “necessário para a vida e certa segurança” e o carecer do “indispensável” para viver. E conclui reconhecendo que “não faltam casos em que os pobres sentem que seus bispos, párcos e religiosos não se identificam realmente com eles, com seus problemas e angústias e que nem sempre apóiam os que trabalham com eles e defendem sua sorte”¹⁴.

Quanto à “motivação doutrinária”, o Documento distingue entre “pobreza como carência”, que é “um mal em si”; “pobreza espiritual” – “atitude de abertura para Deus”, “disponibilidade de quem tudo espera do Senhor”; e “pobreza como compromisso”, assumida “por amor” aos pobres, a exemplo de Cristo. Com suporte nesses três sentidos da pobreza, explicita em que consiste a pobreza da Igreja. Uma Igreja pobre, diz o texto,

¹² PALÁCIO, Carlos. “Trinta anos de teologia na América Latina: um depoimento”, in SUSIN, Luis Carlos (org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, 51-64, aqui 53.

¹³ Cf. CELAM. *Op. cit.*, 143-150.

¹⁴ *Ibidem*, 143s.

“denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra”, “prega e vive a pobreza espiritual como atitude de infância espiritual e abertura para o Senhor”, e “compromete-se ela mesma com a pobreza material”. Isso diz respeito a “todos os membros da Igreja”, ainda que seja vivido de maneiras distintas, e vale, de modo particular, para o Continente latino-americano.

A Igreja da América Latina, dadas as condições de pobreza e subdesenvolvimento do continente, sente a urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas, que a tornem um sinal lúcido e autêntico do Senhor. A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo¹⁵.

Por fim, e como consequência do que foi dito, a grande orientação pastoral: “queremos que a Igreja da América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos”¹⁶. Há três aspectos inseparáveis, mas irredutíveis: “preferência e solidariedade”, “testemunho”, “serviço”.

A. *Solidariedade.*

O mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados por uma causa ou outra [...] Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implica em tornar nossos os seus problemas e suas lutas e em saber falar por eles. Isso há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada frequentemente pelo pobre, na disposição de diálogo com os grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações [...] A promoção humana há de ser a linha de nossa ação em favor do pobre [...] Com esse fim, reconhecemos a necessidade da estruturação racional de nossa pastoral e da integração de nosso esforço com os esforços de outras entidades¹⁷;

¹⁵ *Ibidem*, 145s.

¹⁶ *Ibidem*, 146.

¹⁷ *Ibidem*, 146s.

B. Testemunho.

Desejamos que nossa habitação e estilo de vida sejam modestos; nossa indumentária simples; nossas obras e instituições funcionais, sem aparato nem ostentação. Pedimos [...] um tratamento que convenha à nossa missão [...], pois desejamos renunciar a títulos honoríficos de outras épocas. [...] esperamos superar o sistema de espórtulas [...] A administração dos bens diocesanos ou paroquiais deverá ser integrada por leigos competentes e dirigida, da melhor forma possível, para o bem de toda comunidade". No mesmo espírito, exorta os "sacerdotes" e as "comunidades religiosas", estimulando de modo particular os que "se sentem chamados a compartilhar da sorte dos pobres" – inserindo-se e vivendo no meio deles. "Estes exemplos autênticos de desprendimento e liberdade de espírito, fará com que os demais membros do povo de Deus dêem testemunho análogo de pobreza¹⁸;

C. Serviço.

A Igreja não é impulsionada por nenhuma ambição terrena. O que ela quer é ser humilde servidora de todos os homens. Precisamos acentuar esse espírito em nossa América latina. Queremos que nossa Igreja latino-americana esteja livre de peias temporais, de conveniências indevidas e de prestígio ambíguo; que livre pelo espírito dos vínculos da riqueza, seja mais transparente e forte sua missão de serviço; que esteja presente na vida e nas tarefas temporais, refletindo a luz de Cristo na construção do mundo¹⁹.

Tudo isto está na base do que depois se formulou e se consolidou como *Opção preferencial pelos pobres* – "a marca registrada da caminhada eclesial na América Latina"²⁰. Trata-se, aqui, de uma "opção" claramente cristológica/teológica: "A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, esforço e superação para o *cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo*"²¹ (grifamos). Daí a insistência de Gustavo Gutiérrez em que

[...] a relevância do pobre para o Reino de Deus e, por isso mesmo, para o anúncio do Evangelho, é o nervo da mudança que a Igreja latino-americana experimenta; esta ótica levou a comunidade cristã latino-

¹⁸ *Ibidem*, 147ss.

¹⁹ *Ibidem*, 149s.

²⁰ BEOZZO, José Oscar. "Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II". *Op. cit.*, 150. O Documento de Aparecida afirma isso quase com as mesmas palavras: "A opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latinoamericana e caribenha" (391).

²¹ CELAM. *Op. cit.*, 146.

americana a retomar a intuição de João XXIII sobre a Igreja dos pobres e a ler a partir daí os grandes temas conciliares para examinar seu alcance para o nosso continente²².

Este é o grande mérito e a considerável contribuição de Medellín para a Igreja latino-americana e caribenha e, por que não dizer, para toda a Igreja: assumir de modo consequente, tanto do ponto de vista teológico, quanto sob o prisma eclesial/pastoral, esse aspecto “essencial e primordial” da revelação cristã, que é a centralidade dos pobres e oprimidos na história da salvação. E, aqui, precisamente, reside sua insuperabilidade e sua perene atualidade: em pôr no centro da vida e da missão da Igreja aquilo que está no centro da vida e da missão de Jesus Cristo, por mais escandaloso que seja (cf. Lc 7, 22s)!

Em Medellín, a insistência/exigência evangélica do Cardeal Lercado de colocar “como centro e alma do trabalho doutrinal e legislativo do Concílio o mistério de Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres” se tornou realidade e, assim, a Igreja de Jesus Cristo aparece, de fato, como é e como quer/deve ser: *a Igreja de todos, mas, sobretudo, a Igreja dos pobres*.

Essa intuição fundamental foi sendo aprofundada, desenvolvida e formulada pela Teologia da Libertação de muitos modos e sob diversas perspectivas²³. E isso foi muito importante, tanto para explicitar e

²² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Op. cit.*, 48s.

²³ Cf. ELLACURIA, Ignacio. “Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres”, in *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, 417-437; IDEM. “El auténtico lugar social de la Iglesia”, in *Op. cit.*, 439-451; IDEM. “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, in *Op. cit.*, 453-485; IDEM. “Notas teológicas sobre religiosidad popular”, in *Op. cit.*, 487-498; SOBRINO, Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja: Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982; IDEM. *La Iglesia de los pobres desde el recuerdo de monseñor Romero*. *Revista Latinoamericana de Teología* 86 (2012) 135-155; BARREIRO, Álvaro. *Os pobres e o Reino: Do Evangelho a João Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1983; BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1991; COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, 88-114; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Igreja dos pobres: sacramento do povo universal de Deus. Tópicos de uma eclesiologia macroecumênica da libertação”, in TOMITA, Luiza – BARROS, Marcelo – VIGIL, José Maria (orgs.). *Pluralismo e Libertação*. Por uma Teologia Latino-americana Pluralista a partida Fé Cristã. São Paulo: Loyola, 2005, 193-214; IDEM. “Igreja dos pobres. Do Vaticano II a Medellín e aos dias atuais”. *REB*, 288 (2012) 807-830; LENZ, Matias Martinho. “O Concílio Vaticano II: a presença da Igreja no mundo em espírito de serviço, em especial aos mais pobres”. *Revista Pistis & Práxis* 21 (2012) 421-440; CARIAS, Celso Pinto. “Por uma Igreja pobre. Uma experiência eclesial vivida pelas CEBs”. *REB*, 292 (2013) 849-864.

fundamentar a densidade teológica da “Igreja dos pobres”, quanto para dinamizar pastoralmente a organização e a missão da Igreja.

Com apoio nos estudos bíblicos e cristológicos das últimas décadas, os teólogos da libertação foram explicitando e insistindo cada vez mais no vínculo estreito e essencial entre Jesus, o Reino e os pobres. De fato, não se pode falar de Jesus senão com base e em função do reinado de Deus e não se pode falar do reinado de Deus sem se referir à justiça aos pobres e oprimidos deste mundo.

Por um lado, Jesus e o Reino são inseparáveis. Como bem acentua Walter Kasper, “Jesus não se anunciou a si mesmo, mas a Deus e seu reinado”²⁴; “o centro da mensagem de Jesus e o verdadeiro conteúdo de sua existência é o reinado de Deus”²⁵. Em Jesus Cristo “sua mensagem e sua pessoa se correspondem”²⁶: “ele compreende sua vida completamente como obediência ao Pai e como serviço aos homens” e, deste modo, “ele é em sua pessoa a forma de existência do reinado de amor de Deus”²⁷. Já Orígenes falava de Jesus como *autobasileia*, isto é, o reinado de Deus em pessoa. Por essa razão não se pode falar de Jesus sem falar do reinado de Deus nem se pode seguir a Jesus sem se entregar à Causa do Reino.

Por outro lado, o reinado de Deus tem relação, fundamentalmente, com a justiça ao pobre, ao órfão, à viúva e ao estrangeiro – símbolo dos marginalizados de todos os tempos. Joachim Jeremias, por exemplo, assinala que “o tema central da proclamação pública de Jesus foi o reinado de Deus”²⁸ e que “seu traço decisivo” consiste na “oferta de salvação feita por Jesus aos pobres”²⁹. Neste sentido, chega a asseverar de modo chocante ou mesmo escandaloso que o reinado de Deus “pertence *unicamente aos pobres*”³⁰. E Jacques Dupont, na mesma direção, garante que nos evangelhos “os pobres são vistos como os beneficiários privilegiados do Reino de Deus”³¹ e que esse privilégio “deve ser procurado, não por uma análise gratuita da psicologia dos próprios pobres, mas no conteúdo

²⁴ KASPER, Walter. *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme, 1982, 65.

²⁵ *Ibidem*, 62.

²⁶ *Ibidem*, 67.

²⁷ *Ibidem*, 68.

²⁸ JEREMIAS, Joachim. *Teología do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008, 160.

²⁹ *Ibidem*, 176.

³⁰ *Ibidem*, 187.

³¹ DUPONT, Jacques. “Os pobres e a pobreza segundo os ensinamentos do Evangelho e dos Atos dos Apóstolos”, in DUPONT, Jacques – GEORGE, Augustin et al. *A pobreza evangélica*. São Paulo: Paulinas, 1976, 37-66, aqui 37.

da boa-nova que lhe é anunciada”³². A Boa Notícia do reinado de Deus só pode ser compreendida em referência ao “ideal régio” do antigo Oriente Próximo, no qual “o rei, por sua própria missão, é o defensor daqueles que não são capazes de se defender por si mesmos”; “ele é o protetor do pobre, da viúva, do órfão e do oprimido”³³. Neste sentido, diz Dupont, “poder-se-á compreender perfeitamente que o anúncio do advento do Reino de Deus constitui uma boa-nova, precisamente para os pobres e para os desgraçados”³⁴.

Ora, na medida em que a Igreja é a comunidade dos seguidores e seguidoras de Jesus Cristo e, à proporção que no centro da vida e missão de Jesus Cristo está o reinado de Deus, cuja característica mais central e decisiva é a garantia dos direitos dos pobres e oprimidos, a Igreja se constitui como “Igreja dos pobres”, para usar a expressão do papa João XXIII. O ser “dos pobres” aparece, aqui, como um aspecto “essencial e primordial” do “mistério de Cristo na Igreja” (Cardeal Lercaro)³⁵, um dos “traços” essenciais da Igreja (Marie-Dominique Chenu)³⁶, “uma nota constitutiva e configurativa de toda a Igreja” (Ignacio Ellacuría)³⁷, uma dimensão “essencial da ‘verdade’ da Igreja” (Álvaro Barreiro)³⁸. Trata-se, portanto, de uma questão dogmática, de uma verdade fundamental da revelação e da fé cristãs, de uma questão de ortopraxis eclesial e de ortodoxia teológica³⁹, sem a qual uma “Igreja” pode ser tudo, menos Igreja de Jesus Cristo; a Igreja que é e deve ser sempre mais *una, santa, católica* e *apostólica* (Concílio de Constantinopla em 381) é e deve ser sempre mais *dos pobres* (João XXIII). Essa nota é tão essencial e fundamental na Igreja quanto as demais e é tão antiga quanto elas, ainda que sua formulação em termos dogmáticos seja recente.

Certamente, o ser *dos pobres* não esgota a realidade da Igreja. Afinal, a Igreja que é *dos pobres* é também e sempre *una, santa, católica* e *apostólica*, para usar a formulação do símbolo niceno-constantinopolitano. Essa, no entanto, é uma de suas notas constitutivas e essenciais. Desse

³² *Ibidem*, 51.

³³ *Ibidem*, 53.

³⁴ *Ibidem*, 54.

³⁵ LERCARO, Giacomo. *Op. cit.*, 179.

³⁶ CHENU, Marie-Dominique. “A igreja dos pobres no Vaticano II”. *Concilium* 124 (1977) 61-66, aqui 61.

³⁷ ELLACURÍA, Ignacio. “Pobres”, in *Escritos Teológicos II*. *Op. cit.*, 171-192, aqui 189.

³⁸ BARREIRO, Álvaro. *Op. cit.*, 154.

³⁹ Cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Igreja dos pobres: sacramento do povo universal de Deus. Tópicos de uma eclesiologia macroecumênica da libertação”. *Op. cit.*, 210.

modo, sem ela, a Igreja deixa de ser Igreja de Jesus Cristo – seu corpo vivo e atuante na história.

Justamente porque a ‘opção’ preferencial pelos pobres’ pertence ao coração mesmo do Evangelho de Jesus Cristo, quando um ‘cristão’ [ou uma comunidade] não assume conscientemente na sua vida, procurando vivê-la com maior fidelidade, e mais ainda quando de fato se opõe a ela, quaisquer que sejam as razões aduzidas, ele [ela] deixa *ipso facto* de ser cristão, pois coloca-se em contradição frontal com o Evangelho do Reino proclamado por Jesus e com a mesma pessoa de Jesus que é, na expressão de Orígenes, a *autobasileia*, o Reino em pessoa⁴⁰.

E isso vale tanto para os cristãos e as igrejas de países/regiões pobres, quanto para os cristãos e as igrejas de países/regiões ricos.

Em que consiste concretamente esse ser *dos pobres*, ou como ele configura a Igreja em sua totalidade, depende do contexto histórico, das expressões que a pobreza e a opressão vão adquirindo, bem como das reais possibilidades, esforços e lutas por sua superação. Estamos, portanto, diante de uma verdade de fé que se *verifica* (faz-se verdade) na história, adquirindo, assim, distintas configurações e expressões. Com efeito, uma abordagem mais ampla e consequente da Igreja dos pobres precisa considerar tanto seu caráter teológico-dogmático, quanto seu aspecto histórico-pastoral. Aqui, em todo caso, basta-nos insistir no fato de que a *Igreja dos pobres* é uma Igreja na qual os pobres estão no centro; uma Igreja que se faz com origem e em função dos pobres e que encontra neles seu princípio de estruturação, organização e missão. E isso marca e determina radicalmente a Igreja em sua totalidade: “quando os pobres se tornam o centro da Igreja, eles dão direção e sentido a tudo o que legitimamente [...] e necessariamente [...] constitui a realidade concreta da Igreja: sua pregação e ação, suas estruturas administrativas, culturais, dogmáticas, teológicas etc.”⁴¹.

Com isso, cremos ter apresentado, em grandes linhas, a compreensão de “Igreja dos pobres” que, partindo da intuição de João XXIII e do grupo “Igreja dos pobres” no Concílio, é desenvolvida e efetivada – de maneiras diversas e com acentos vários – em distintas Igrejas do Continente latino-americano e caribenho, de onde provém o novo bispo de Roma, o papa Francisco.

⁴⁰ BARREIRO, Álvaro. *Op. cit.*, 8s.

⁴¹ SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 103.

3. Francisco de Roma e o projeto de “Uma Igreja pobre para os pobres”

O projeto de “uma Igreja pobre e para os pobres” está no centro das preocupações e orientações pastorais de Francisco e é a marca evangélica mais característica de seu ministério pastoral. É o que o vincula de modo mais visível e radical à Boa Notícia do reinado de Deus, centro da vida e missão de Jesus de Nazaré. Aqui estão o núcleo e a pedra de toque de seu ministério e do movimento de “conversão” e/ou “reforma” pastoral por ele desencadeado e conduzido.

Não é preciso retomar e repetir as muitas afirmações e os múltiplos gestos de Francisco que indicam e sinalizam “uma Igreja pobre e para os pobres”: *pobre no jeito de ser* (simplicidade e austeridade no modo de vida e nas expressões simbólico-rituais) e *comprometida com os pobres* (proximidade física dos pobres e prioridade pastoral). São amplamente divulgados nos meios de comunicação e, assim, de domínio público. Curiosamente, parecem repercutir e impactar positivamente muito mais em outros setores da sociedade do que na Igreja ou pelo menos nas instâncias de governo da Igreja.

Aqui nos interessa apenas explicitar os fundamentos teológicos da centralidade dos pobres na Igreja expressos por Francisco, bem como o modo como ele compreende, vive e repropõe pastoralmente a “opção pelos pobres” para toda a Igreja. Para isto, tomaremos como referência sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), publicada recentemente, onde denota de maneira oficial e mais ordenada sua concepção de Igreja e suas preocupações e orientações pastorais.

3.1 Fundamentos teológicos

Francisco garante de modo claro e contundente, que, “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica” (EG, 198): “no coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres” (EG, 197) e “esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos” (EG, 198) e do conjunto da Igreja. “Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma ‘forma especial de primado da prática da caridade cristã, testemunhada por toda tradição da Igreja’” [João Paulo II]; uma *opção* que “está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza” [Bento XVI] (EG, 198). Neste contexto, exprime e justifica seu desejo de “uma Igreja pobre para os pobres.” (EG, 198).

Percorrendo vários textos da Escritura e a reflexão da Igreja ao longo dos séculos, particularmente nas últimas décadas, Francisco vai mostrando como “todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres” (EG, 197) e insistindo, desde então, na “conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana” (EG, 178), bem como no primado ou privilégio dos pobres na ação evangelizadora da Igreja: “Não devem subsistir dúvidas nem explicações que debilitem esta mensagem claríssima. Hoje e sempre, ‘os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho’, e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre nossa fé e os pobres.” (EG, 48). Ficar “surdo” ao clamor dos pobres “coloca-nos fora da vontade do Pai e do seu projeto”; “a falta de solidariedade, nas suas necessidades, influi diretamente sobre nossa relação com Deus.” (EG, 187). E nisso não há dúvidas, titubeio ou meias palavras. A opção pelos pobres pertence ao coração do Evangelho do reinado de Deus e, enquanto tal, ela é constitutiva (e não meramente consecutiva e opcional!) da fé cristã.

Neste sentido, pode-se compreender o fato de Francisco falar, às vezes, simplesmente, de “opção pelos pobres” (EG, 195, 198), sem receios, escrúpulos e ponderações que, em décadas anteriores, se traduziam numa série de adjetivos (preferencial, não exclusiva nem excludente etc.)⁴² que, mais do que explicitar e precisar seu sentido, terminavam por enfraquecê-la e torná-la irrelevante na vida da Igreja.

E, neste mesmo sentido, pode-se compreender também sua reação contra as tentativas (teológico-ideológicas!) de relativizar e enfraquecer a opção pelos pobres:

É uma mensagem tão clara, tão direta, tão simples e eloquente que nenhuma hermenêutica eclesial tem o direito de relativizá-la. A reflexão da Igreja sobre estes textos não deveria ofuscar nem enfraquecer seu sentido exortativo, mas antes ajudar a assumi-los com coragem e ardor. Para que complicar o que é tão simples? As elaborações conceituais hão de favorecer o contato com a realidade que pretendem explicar, e não afastar-nos dela. Isso vale, sobretudo, para as exortações bíblicas que convidam,

⁴² Já em *Puebla*, a “opção pelos pobres” é afirmada como “opção preferencial e solidária” (1134) e “não exclusiva” (1165), num tom claramente corretivo, como se pode comprovar no próprio texto (cf. 1134). *Santo Domingo* segue o mesmo caminho, falando de uma “opção evangélica e preferencial, não exclusiva nem excludente.” (178). E *Aparecida*, mesmo sem o tom corretivo de *Puebla* e *Santo Domingo*, não deixa de reafirmar ou advertir que se trata de uma opção “não exclusiva, nem excludente.” (392).

com tanta determinação, ao amor fraterno, ao serviço humilde e generoso, à justiça, à misericórdia para com o pobre. (EG, 194).

Continua tendo “uma grande atualidade” o “critério-chave de autenticidade” eclesial indicado pelo chamado Concílio de Jerusalém: não esquecer os pobres (Gl 2, 10). Se há “um sinal que nunca deve faltar” entre nós, é “a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora.” (EG, 195). Aqui são jogadas e medidas a autenticidade, a fidelidade e a credibilidade evangélicas da Igreja.

3.2 Ação pastoral

Os fundamentos teológicos da “opção pelos pobres” são claros: “deriva da nossa fé em Jesus Cristo” (EG, 186), “deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós” (EG, 188). Não é uma questão meramente opcional. É algo constitutivo da fé cristã (cf. EG, 48). Por isso mesmo, os cristãos e as comunidades cristãs “são chamados, em todo lugar e circunstância, a ouvir o clamor dos pobres” (EG, 191) e a “ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres.” (EG, 187).

É preciso, entretanto, explicitar quem são os pobres, aos quais Francisco se refere, e como ele compreende e propõe pastoralmente a “opção pelos pobres” na Igreja.

3.2.1 A expressão “pobre” tem um sentido bastante amplo para Francisco, mas nem tão largo ao ponto de, cinicamente, nos incluir a todos, como se fossemos pobres. Isso, além de encobrir as injustiças e desigualdades sociais e falsificar a realidade, terminaria, na prática, negando a opção pelos pobres. Afinal, se somos todos pobres, a opção pelos pobres é escolha de todos. Quando todos se tornam prioridade, ninguém mais é prioridade.

Sem dúvida, em sua ação missionária, a Igreja “há de chegar a todos, sem exceção”, mas privilegiando “não tanto aos amigos e vizinhos ricos, mas sobretudo aos pobres e aos doentes, àqueles que muitas vezes são desprezados e esquecidos.” (EG, 48). Francisco fala muitas vezes de “periferia”, para se referir ao mundo dos pobres como destinatários privilegiados da ação evangelizadora. A Igreja tem que se voltar para as periferias do mundo – “todas as periferias” (EG, 20, 30, 59): as periferias sociais e as periferias existenciais. Ela tem que “cuidar dos mais frágeis da terra.” (EG, 209). Falando das “novas formas de pobreza e de fragilidade”, ele faz referência aos sem-abrigo, aos toxicod dependentes, aos refugiados,

aos povos indígenas, aos idosos, aos migrantes, às mulheres, aos nascituros e ao conjunto da criação (EG, 210-215). Desse modo, quanto fala de “pobre” e/ou de “periferia”, Francisco se reporta aos excluídos (econômica, social, política, culturalmente etc), dos pequenos, aos que sofrem, enfim, “dos mais frágeis da terra”. Esses, precisamente, têm que estar no centro das preocupações e prioridades pastorais da Igreja.

3.2.2 Preocupações e prioridades que devem se concretizar na vida dos cristãos e das comunidades cristãs. Não se pode ficar apenas nos “grandes princípios” e em “meras generalizações”. É preciso agir; “incidir com eficácia” nas situações de pobreza e sofrimento (cf. EG, 182). E aqui não existe receita. Depende das circunstâncias e das possibilidades de ação. Exige muita lucidez, criatividade e ousadia (cf. EG, 51, 184). Mesmo assim, Francisco faz algumas advertências e exprime algumas diretrizes para dinamizar pastoralmente a opção pelos pobres na vida da Igreja.

Antes de tudo, a intuição e a novidade maiores que vêm de Medellín e que foi se impondo, teórica e pastoralmente, na Igreja da América Latina e que são, sem dúvida, a contribuição maior de nossa Igreja para conjunto da Igreja: a opção pelos pobres “envolve tanto a cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos mais simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos” (EG, 188); passa não só pelos gestos pessoais e comunitários de solidariedade, mas também pela luta por transformação das estruturas da sociedade.

Além dessa intuição e orientação mais fundamental, entretanto, e como seu desenvolvimento, Francisco indica, com apoio em sua experiência pastoral, alguns aspectos ou exigências da opção pelos pobres que bem podem ser entendidos como uma pedagogia ou um itinerário no compromisso com os pobres e que, no fundo, revelam sua compreensão e seu modo de viver a opção pelos pobres.

Em primeiro lugar, existe a proximidade física dos pobres e o esforço por socorrê-los em suas necessidades imediatas. É preciso escutar o “clamor do pobre” e estar disposto a “socorrê-lo” (EG, 187). Tudo começa com a “atenção” prestada ao pobre. “Esta atenção amiga é o início de uma verdadeira preocupação pela sua pessoa e, a partir dela, desejo procurar efetivamente o seu bem”. A “autêntica opção pelos pobres” se caracteriza por um “amor autêntico” e desinteressado aos pobres, o que impede tanto sua redução a um ativismo assistencialista, quanto sua utilização ideológica “ao serviço de interesses individuais ou

políticos". É no contexto mais amplo da "atenção" e do "amor" aos pobres que as "ações" e os "programas de promoção e assistência" devem ser desenvolvidos e é "unicamente a partir desta proximidade real e cordial que podemos acompanhá-los adequadamente no seu caminho de libertação". Essa é "a maior e mais eficaz apresentação da boa nova do Reino" e é isso que possibilitará aos pobres se sentirem "em casa" na comunidade eclesial (EG, 199).

Em segundo lugar, o "cuidado espiritual" com os pobres. "A imensa maioria dos pobres possui uma especial abertura à fé; tem necessidade de Deus e não podemos deixar de lhe oferecer a sua amizade, a sua bênção, a sua Palavra; a celebração dos sacramentos e a proposta de um caminho de crescimento e amadurecimento na fé"⁴³. Daí porque "a opção preferencial pelos pobres deve traduzir-se, principalmente, numa solicitude religiosa privilegiada e prioritária". Francisco chega a afirmar que "a pior discriminação que sofrem os pobres é a falta de cuidado espiritual." (EG, 200). Isso, porém, não significa que os pobres sejam meros objetos de assistência religiosa. Eles têm um "potencial evangelizador" (Puebla, 1147).

É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles. A nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica das suas vidas, e a colocá-los no centro do caminho da Igreja. Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes a nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles. (EG, 198).

Em terceiro lugar, está a vivência e o fortalecimento de uma cultura da solidariedade. Isso "significa muito mais do que alguns atos esporádicos de generosidade; supõe a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns" (EG, 188) e que enfrente e supere a "cultura do descartável" (EG, 53), o "ideal egoísta" e a "globalização da indiferença" que se desenvolveram e se impuseram em nosso mundo, tornando-nos "incapazes de nos compadecer ao ouvir os clamores alheios" e desresponsabilizando-nos diante de suas necessidades e de seus sofrimentos (EG, 54, 67). "A solidariedade é uma reação

⁴³ Francisco fala, aqui, sem dúvida, do contexto argentino e latino-americano, profundamente marcado pela tradição "cristã-católica". Haveria que se perguntar se isso vale e em que medida para outros contextos não tão fortemente marcados pelo cristianismo, como a Ásia, ou profundamente secularizados, como a Europa. Em todo caso, e mesmo considerando que "esta Exortação se dirige aos membros da Igreja Católica" (EG, 2000), não parece que o "cuidado espiritual" dos pobres possa se dar da mesma forma em ambientes culturais e religiosos tão distintos como América Latina, Ásia e Europa.

espontânea de quem reconhece a função social da propriedade e o destino universal dos bens". Tem relação com práticas e convicções. E é fundamental, inclusive, para a realização e a viabilidade de "outras transformações estruturais" na sociedade, pois "uma mudança nas estruturas, sem gerar novas convicções e atitudes, fará com que essas mesmas estruturas, mais cedo ou mais tarde, se tornem pesadas e ineficazes." (EG, 189).

Em quarto lugar, o enfrentamento das causas estruturais da pobreza e da injustiça no mundo. "Embora 'a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política', a Igreja 'não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça.'" (EG,183). E essa é uma tarefa urgente em nosso mundo.

A necessidade de resolver as causas estruturais da pobreza não pode esperar [...]. Os planos de assistência, que ocorrem a determinadas emergências, deveriam considerar-se como respostas provisórias. Enquanto não forem solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo e, em definitivo, problema algum. A desigualdade é a raiz dos males sociais. (EG, 202).

E precisa ser enfrentada com responsabilidade e radicalidade. Temos que dizer NÃO a uma "economia da exclusão" (EG, 53s), à "nova idolatria do dinheiro" (EG, 55s), a "um dinheiro que governa em vez de servir" (EG, 57s), à "desigualdade social que gera violência" (EG, 59s). "Não podemos mais confiar nas forças cegas e na mão invisível do mercado." (EG, 204). E temos que lutar por uma nova "política econômica" (cf. EG, 203) que garanta condições de vida decente para todos (cf. EG, 192). Sem isso não é possível nenhum "consenso" social autêntico nem haverá paz no mundo (cf. EG, 218).

É importante enfatizar que a opção pelos pobres não é "uma missão reservada apenas a alguns" (EG,188). É tarefa de todos. "Ninguém deveria dizer que se mantém longe dos pobres, porque as suas opções de vida implicam prestar mais atenção a outras incumbências"; "ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social" (EG, 201). "Todos os cristãos, incluindo os pastores, são chamados a preocupar-se com a construção de um mundo melhor", unindo-se, nesta tarefa, às "demais Igrejas e comunidades eclesiais" (EG, 183). "Cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e da promoção dos pobres" (EG, 187). Uma comunidade que não

se compromete criativamente com a causa dos pobres, “facilmente acabará submersa pelo mundanismo espiritual, dissimulado em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios.” (EG, 207).

4. A Modo de conclusão: Francisco e a Teologia da Libertação

Por fim, e a modo de conclusão, convém nos perguntarmos pela relação entre o projeto de “uma Igreja pobre para os pobres” do papa Francisco e a Teologia da Libertação latino-americana e caribenha. Isso é importante tanto pela proximidade visível e pelo chão e procedência comuns de ambos, quanto pelas tensões e conflitos entre a Cúria Romana e os teólogos da libertação nas últimas três décadas, quanto, ainda, pelos esforços – nunca desinteressados! – em aproximar ou distanciar o papa Francisco da Teologia da Libertação.

Antes de tudo, é preciso deixar bem claro que Francisco não é um teólogo da libertação nem sequer pode ser contado entre os bispos latino-americanos que mais promoveram, defenderam e propagaram esta Teologia. E é preciso reconhecer, inclusive, que, em muitos pontos, há diferenças e mesmo divergências entre seu pensamento e a reflexão da maioria dos teólogos da libertação; não tanto em relação à Teologia da Libertação desenvolvida na Argentina, conhecida como “Teologia Popular” ou “Teologia do Povo”⁴⁴, e que difere e diverge consideravelmente das teologias da libertação desenvolvidas nos demais países nas décadas de 70 e 80 do século XX. É preciso reconhecer, porém, que há ainda muitos pontos de convergência e sintonia, particularmente no que diz respeito à dimensão social da fé e ao “vínculo indissolúvel entre nossa fé e os pobres”, formulado nos termos de “Igreja pobre para os pobres” ou “opção pelos pobres”.

Neste ponto, em especial, não há como negar a profunda sintonia entre Francisco e o conjunto dos teólogos da libertação. Ambos afirmam sem meias palavras a centralidade dos pobres na revelação e na fé cristãs.

⁴⁴ Para uma compreensão mais global dessa Teologia e de seus pressupostos teóricos, tal como desenvolvida por Juan Carlos Scannone, um dos seus principais representantes, cf. SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular*. Aportes críticos para una teología de la liberación. Salamanca: Sígueme, 1976; IDEM. “Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen”, in: NEUFELD, Karl Heinz. *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1986, 401-436; IDEM. Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe, 1990; AQUINO JÚNIOR, Francisco. *A teologia como inteligência do reinado de Deus: O método da teologia da libertação segundo Ignácio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010, 59-69; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Revirólta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, 389-415.

Aqui está o ponto fundamental de encontro entre Francisco e a teologia da libertação nas suas mais diversas perspectivas e configurações. Isso explica e justifica a aproximação ou mesmo identificação que muitas pessoas fazem de Francisco com a Teologia da Libertação. E esclarece também o entusiasmo e a sintonia dos teólogos da libertação com o novo bispo de Roma.

Essa profunda sintonia, entretanto, não nega diferenças e mesmo divergências no modo de propor e dinamizar pastoralmente a opção pelos pobres; diferenças e divergências que se dão, aliás, no interior da própria Teologia da Libertação. Desde o início, ela se constituiu como um movimento teológico-pastoral por demais complexo e plural, e isso se intensificou e ampliou enormemente nas duas últimas décadas, com o desenvolvimento de novas perspectivas teológicas: gênero, raça, etnia, ecologia e macroecumenismo. Nunca existiu uma só Teologia da Libertação. Por mais sintonia e unidade que haja entre as várias teologias da libertação, trata-se de sintonia e unidade plurais, diversas, tensas e, não raras vezes, divergentes.

No contexto das primeiras décadas de desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina, as diferenças e divergências maiores se davam em relação à Teologia da Libertação desenvolvida na Argentina: enquanto a maioria dos teólogos da libertação acentuava e desenvolvia mais a dimensão socioestrutural da Teologia, os teólogos da libertação argentina acentuavam e desenvolviam mais a dimensão cultural da Teologia; conseqüentemente, enquanto aqueles priorizavam a mediação das ciências e organizações sociais, estes priorizavam a mediação das ciências hermenêuticas e antropológicas, bem como da sabedoria e religiosidade populares. E, aqui, nos parece estão a diferença e a divergência entre Francisco e a maioria dos teólogos da libertação das primeiras décadas no modo de propor e dinamizar a opção pelos pobres. Francisco encontra-se fundamentalmente na linha da Teologia da Libertação argentina⁴⁵, com um enfoque mais cultural do que socioeconômico, acentuando mais a unidade do que o conflito e priorizando as mediações culturais às mediações estruturais. Vejamos.

1. É claro que a dimensão socioestrutural da vida humana interessa a Francisco e ele tem tratado explicitamente desta questão em muitas

⁴⁵ Cf. BIANCHI, Enrique C. "Der Geist weht vom Süden her und drängt die Kirche hin zu den Armen". In: HOLZTRATTNER, Magdalena (hg.). *Innovation Armut, wohin führt Papst Franziskus die Kirche?* Innsbrück: Tyrolia, 2013, 51-61; SCANNONE, Juan Carlos. "Papa Francisco y la teología del popolo". *La Civiltà Cattolica* 3930 (2014) 553-656.

ocasiões, particularmente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, conforme indicamos há pouco. Se observamos bem, no entanto, veremos que seu foco e enfoque, tanto no que diz respeito à análise ou interpretação da realidade quanto no que concerne às suas proposições, é fundamentalmente cultural-religioso; centrado da problemática das mentalidades, convicções, valores e critérios que orientam e regulam a ação humana. Daí sua crítica constante à “cultura do descartável” (EG, 53), ao “ideal egoísta”, à “globalização da indiferença” (EG, 54), ao “individualismo pós-moderno globalizado.” (EG, 67). Daí sua insistência na importância e urgência de uma cultura da “solidariedade” (EG, 188s), inclusive como condição e caminho para as “transformações estruturais.” (EG, 189).

2. Francisco nem nega tampouco encobre as divisões e os conflitos que caracterizam nossa sociedade. Pelo contrário. Ele reporta-se com insistência sobre e contra essas divisões e esses conflitos como um mal e, mais radicalmente, como um pecado. Seu foco e enfoque, porém, não estão na análise dessas divisões e conflitos, mas na insistência na necessidade de sua superação por via do diálogo (EG, 238-258) e da constituição de uma cultura de solidariedade (cf. EG, 188s). Para ele, “o conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito. Mas, se ficarmos encurralados nele, perdemos a perspectiva, os horizontes reduzem-se e a própria realidade fica fragmentada. Quando paramos na conjuntura conflitual, perdemos o sentido da unidade profunda da realidade.” (EG, 226)⁴⁶. Não obstante a verdade dessa posição, o risco, aqui, é acentuar de modo excessivo a unidade, sem considerar suficientemente a estrutura conflitual da sociedade, desembocando num otimismo idealista e ineficaz⁴⁷.

3. E tudo isso repercute nas orientações e proposições pastorais. Provavelmente, aqui, aparece a diferença maior de enfoque e de caminho

⁴⁶ Essa mesma tese encontra-se formulada por Scannone nos termos de “prioridade lógica e ontológica” da “dialética homem-mulher” [encontro em relação de fraternidade] sobre a “dialética senhor-escravo” [conflito em relação de dominação] (Cf. SCANNONE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Op. cit., 177s). “Não se trata apenas de um imperativo ético de primazia do encontro sobre o conflito, mas de uma estrutura ontológica” (*Ibidem*, 178).

⁴⁷ *Grosso modo*, é o risco da Teologia popular argentina, como reconhece o próprio Scannone: “o risco de cair em certo romantismo populista facilmente instrumentalizável pelas forças antilibertadoras ou em mero reformismo ineficaz que confunda viabilidade com conchavo” (IDEM. *Teología de la liberación y praxis popular*. Op. cit., 75); o risco de um “uso ideológico populista” que “encobre a real conflitividade histórica e a exigência ético-histórica de sua superação na justiça” (IDEM. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Op. cit., 184s).

no modo de propor e dinamizar pastoralmente a opção pelos pobres entre Francisco e a Teologia da Libertação. Enquanto esta, na linha aberta por Medellín e Puebla, acentua a dimensão socioestrutural da vida e a necessidade de mediações teóricas e práticas que propiciem uma verdadeira transformação das estruturas da sociedade, Francisco, em sintonia com a Teologia desenvolvida na Argentina, se volta mais para a dimensão cultural-religiosa da vida humana, insistindo na necessidade e urgência de uma cultura da solidariedade, mediada pela “construção de uma nova mentalidade” (EG, 188) que se traduza em “convicções e práticas de solidariedade.” (EG, 189)⁴⁸.

Embora sejam diferentes, estes acentos e enfoques não se contrapõem. Podem e devem se complementar. O grande desafio consiste em articulá-los de maneira coerente e eficaz, de modo a garantir que a justiça, entendida como efetivação do direito dos pobres e oprimidos, torne-se realidade no mundo, pois, se não é possível verdadeira transformação das estruturas da sociedade sem transformar as mentalidades e os valores culturais-religiosos (cf. EG, 189), a transformação das mentalidades e dos valores culturais-religiosos precisa se traduzir nas estruturas da sociedade e, em boa medida é, já, possibilitada e mediada por novas estruturas sociais. Noutras palavras, a opção pelos pobres tem tanto uma dimensão cultural quanto estrutural. Ela deve ser mediada cultural e estruturalmente; e de tal modo que possa ir configurando as estruturas da sociedade e a cultura com origem e em vista dos pobres e oprimidos do mundo que são, n’Ele, juízes e senhores de nossas vidas, comunidades, teologias, sociedades e culturas (cf. Mt 25, 31-46).

**Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino*

Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität de Münster-Alemanha.
Professor de Teologia na Faculdade Católica de Fortaleza e presbítero da
Diocese de Limoeiro do Norte-CE.

⁴⁸ Esse foi um dos temas centrais dos discursos de Francisco na Jornada Mundial da Juventude que aconteceu no Rio de Janeiro em julho de 2013, como se pode ver nos discursos proferidos na visita à comunidade de Varginha, na missa com os bispos, padres, religiosos e seminaristas, no encontro com a classe dirigente e na entrevista à rádio da Arquidiocese do Rio de Janeiro (cf. Palavras do Papa Francisco no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2013). E esse tema tem voltado sempre em suas homilias e discursos.

JUSTINO MÁRTIR: UM FILÓSOFO EM DEFESA DA FÉ CRISTÃ

*Prof. Dr. Erico Tadeu Xavier**

Resumo

A história da igreja foi marcada pelos sofrimentos e martírios sofridos pelos primeiros cristãos. Apesar disso, o Evangelho foi pregado a todo o mundo conhecido, sendo levado a autoridades e não cristãos de formas diferentes. A apologia foi utilizada por filósofos cristãos, entre eles Justino, que, embora tenha sofrido perseguição e morte, manteve-se firme nos ideais cristãos, acreditando ter encontrado a verdadeira filosofia. Justino é expresso como exemplo de que o Evangelho de Cristo deve ser estudado, aceito, pregado e defendido, mesmo sob as piores circunstâncias.

Palavras-chave

História da Igreja. Justino Mártir. Apologia.

Abstract

Church history was marked by suffering and martyrdom endured by early Christians. Nevertheless, the Gospel was preached to all the known world, being led to authorities and non-Christians in different ways. The apology was used by Christian philosophers, among them Justin, although that has suffered persecution and death, stood firm on Christian ideals, believe they have found the true philosophy. Justin shows up as an example of the Gospel of Christ should be studied, accepted, preached and defended even under the worst circumstances.

Keywords:

Church History. Justin Martyr. Apology.

1 Introdução

A história da igreja nos primeiros séculos é cercada de perseguições e martírios, ao lado da expansão do cristianismo nas regiões greco-romanas. Relatos de historiadores mostram os fatos que ocorreram durante e, principalmente, após a vida, morte e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, que levaram à expansão do cristianismo, não sem dificuldades dos

primeiros cristãos na propagação do evangelho de Cristo e manutenção da fé, à custa de sofrimentos e da própria vida.

Ao discorrer sobre a história da Igreja cristã nos primeiros séculos, é relevante analisar os cristãos que defenderam o cristianismo, mesmo em prejuízo da própria vida, diante das autoridades e filósofos da época. A perseverança na fé cristã dos mártires foi um ponto importante para a continuidade da religião cristã, e serve de exemplo para a defesa do cristianismo nos dias atuais, quando vivenciamos o tempo do fim, predito por Cristo Jesus.

2 A História da Igreja nos primeiros séculos: Missão e Martírio

Os fatos históricos ocorridos com a igreja nos primeiros séculos foram narrados por Eusébio de Cesareia, com o objetivo de registrar os feitos e sucessão dos santos apóstolos, bem como as heresias, perseguições e proteção de Deus ao povo cristão¹. A Bíblia Sagrada também é fonte de estudo na história da Igreja, já que relata a história da humanidade e como Jesus veio a fazer parte dessa história. Ao tempo em que Jesus nasceu, os judeus estavam sob a submissão do governo de Roma. Tanto os judeus em Jerusalém quanto os demais espalhados pelo mundo procuravam manter sua fé e tradição em meio a variadas culturas, recebendo, no entanto, a influência destas. Em Israel, havia diversas ideologias, entre eles a dos saduceus, fariseus, essênios e zelotes, que buscavam manter a fé e o patriotismo, fomentando nos judeus o desejo de libertação do poder romano².

O cristianismo, embora tenha surgido com Jesus Cristo, foi reconhecido como nova religião mediante a perseverança e fé dos apóstolos e discípulos de Jesus, ao enfrentar a perseguição e martirização para dar continuidade aos ensinamentos de Cristo. Conforme relata Eusébio de Cesareia, é uma invenção do passado, tendo surgido já com a criação do homem e passada aos descendentes pela palavra e ação de homens que se dispuseram a andar com Deus. Tanto estes antigos patriarcas quanto os seguidores de Cristo viviam segundo os mesmos preceitos, sendo que a religião ensinada por Cristo não é nova nem estranha, mas a única, primeira e verdadeira³.

¹ Eusébio de Cesareia. *História eclesiástica: os primeiros quatro séculos da igreja cristã*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

² Gonzáles, Justo L. *A era dos mártires*. v. 1. Trad. Key Yuasa. São Paulo: Vida Nova, 1995.

³ Eusebio de Cesareia, 2002. p. 20.

Ao sofrer o suplício da cruz, Jesus Cristo cumpriu as profecias dadas pelos antigos profetas e, ao ressuscitar, deu continuidade⁴, mediante o Espírito Santo, à obra de disseminar o Evangelho a todas as nações e ensinar a guardar os mandamentos de Deus (Mt. 28:19-20; Mc. 16:15-20), por intermédio dos apóstolos e discípulos, tendo estes a recomendação de aguardar em Jerusalém a promessa do Espírito Santo (Lc. 24: 49), fato ocorrido durante a Festa de Pentecostes (At. 2) que levou à conversão milhares de pessoas.

Os primórdios da história cristã tiveram a influência do poder romano e desse vieram tanto a perseguição e martírio dos cristãos quanto a possibilidade de expansão do evangelho de Cristo. Curtis assinala que “talvez o cristianismo não se expandisse de maneira tão bem sucedida caso o Império Romano não tivesse existido. Podemos dizer que o Império Romano era um tambor de gasolina à espera da faísca da fé cristã”⁵.

O Império Romano contribuiu, inicialmente, para a fé cristã, em quatro aspectos importantes: com a abertura religiosa inicial, em decorrência do politeísmo; com a busca romana por crenças orientais; pelo comércio e envio de tropas às colônias do império; e pela difusão do latim e do grego como línguas universais⁶.

Com o passar dos anos, entretanto, crescimento dos cristãos passou a ser considerado ameaça ao poder romano⁷. Dentro do próprio

⁴ Eusebio de Cesareia (2002, p. 28), falando acerca do surgimento do Cristianismo, relata sobre Jesus: “Este era o Cristo. Havendo-lhe infligido Pilatos o suplício da cruz, instigado por nossos líderes, os que primeiro o haviam amado não cessaram de amá-lo, pois ao fim de três dias novamente apareceu-lhes vivo. Os profetas de Deus tinham dito estas mesmas coisas e outras incontáveis maravilhas sobre ele. A tribo dos Cristãos, que dele tomou o nome, ainda não desapareceu até hoje”.

⁵ Hatzenberger, Dionísio. *História da igreja*, 2012, p. 1.

⁶ Idem, p. 1

⁷ O Império Romano percebeu que a nova religião possuía diferenças acentuadas em relação ao judaísmo. Embora os judeus resistissem à cultura e religião greco-romanas, o cristianismo passou a se organizar como religião, crescendo em número e em organização, sendo formadas igrejas em vários lugares. O evangelho chegou aos grandes centros da época e até os confins da terra em virtude da pregação de cristãos que viajavam a negócios, em missão ou levados pela perseguição que dispersava os cristãos, fazendo com que a fé se expandisse. A perseguição do poder romano se deu tanto a cristãos quanto a judeus, e acabou se concentrando nos cristãos, por serem estes considerados um risco pelo fato de transcenderem as fronteiras judaicas, levando a religião também a outros povos e incitando a revolta contra Roma. Nero foi o primeiro dos perseguidores, tendo prazer em martirizar os cristãos. Outros imperadores o sucederam no martírio, e o imperador Trajano ordenou que os cristãos deveriam ser acusados perante as autoridades, castigados pela rebeldia e

sistema judaico, a perseguição aos apóstolos e discípulos de Cristo fica evidente nos relatos dos Atos, com a perseguição e prisão de Pedro e João, o martírio de Estêvão, a prisão de Paulo, entre outros fatos. A compreensão de que o cristianismo era diverso do judaísmo levou os governantes romanos a repensarem sua atitude em relação à nova religião iniciada, especialmente pela quantidade de pessoas que se convertiam pela pregação dos apóstolos. O incêndio em Roma, no ano de 64 d.C., serviu como motivo para o imperador Nero perseguir os cristãos, sendo que, de 64 a 68, os cristãos sofreram perseguição e martírio, servindo de espetáculo para o povo. A destruição de Jerusalém e do Templo serviu para impulsionar o evangelho a ultrapassar as fronteiras israelenses, sendo este levado a judeus e gentios.

Conquanto crescesse o número de fiéis, os martírios e sofrimentos infligidos aos cristãos eram muitos, sendo que os primeiros alvos desses sofrimentos foram os próprios apóstolos e discípulos diretos de Cristo. Consta nos escritos históricos e na tradição a martirização de vários dos apóstolos, que perderam suas vidas por meio da cruz, do fogo, apedrejamento e outras formas cruéis, além da prisão sob condições desumanas⁸. A Igreja dos primeiros três séculos passou, portanto, literalmente, pela cruz, como reforça Xavier⁹: “até o terceiro século da era cristã a cruz realmente pautou a atuação da igreja. E é prova evidente disso o fato de tal período ter ficado conhecido como a ‘era dos mártires’”.

A esse respeito escreveu Ellen White:

A história da igreja primitiva testemunhou do cumprimento das palavras do Salvador. Os poderes da Terra e do inferno arregimentaram-se contra Cristo na pessoa de Seus seguidores. O paganismo previa que se o evangelho triunfasse, seus templos e altares desapareceriam; portanto convocou suas forças para destruir o cristianismo. Acenderam-se as fogueiras da perseguição. Os cristãos eram despojados de suas posses e expulsos de suas casas. Suportaram “grande combate de aflições”. Hebreus 10:32. “experimentaram escárnios e açoites, e até cadeias e prisões”. Hebreu 11:36. Grande número deles selaram seu testemunho

mortos, se não negassem a Cristo. A política de Trajano perdurou até o fim do século, mas, embora não houvesse perseguição direta da Igreja, os períodos de perseguição foram marcados por mortes e sofrimentos daqueles que se recusavam a abandonar a fé e negar o Cristo. (Ver mais em González, 1995).

⁸ Referência ao martírio dos apóstolos pode ser encontrada em Justo Gonzalez: *A Era dos Mártires*, 1995; Érico T. Xavier, *Teologia da Prosperidade: História, Análise e Implicações*, 2009; Ellen White, *Atos dos Apóstolos*, 1976, entre outros.

⁹ Xavier, 2009, p. 138.

com o próprio sangue. Nobres e escravos, ricos e pobres, doutos e ignorantes, foram de igual modo mortos sem misericórdia¹⁰.

A realidade apresentada aos cristãos era dura, mas sua resistência estava firmemente calcada sobre a rocha, que é Cristo e, conquanto “os obreiros de Deus eram mortos, a Sua obra ia avante com firmeza. O evangelho continuava a espalhar-se, e o número de seus aderentes a aumentar”¹¹. A doença, dificuldades e martírio fizeram parte da vida dos cristãos nos primeiros séculos e ao longo da história, porém, a virtude do Evangelho não deixou de ser pregada, de uma forma ou de outra, pelo exemplo, pela palavra falada ou escrita¹².

3 A Apologética dos cristãos dos primeiros séculos

Embora a doutrina de Cristo tenha sido dada como pura e verdadeira, e os apóstolos disseminassem Seus ensinamentos da maneira mais fiel possível, a Igreja incorporava todo tipo de pessoas, e a angústia da perseguição e martírio, aliada ao convívio de doutrinas estranhas ao Evangelho, se bem que mascaradas sob o véu do cristianismo, serviram de ponte para a aceitação de muitas práticas contrárias ao verdadeiro culto. Isso ocorreu porque, em todas as épocas, e mesmo na condição mais aprazível, a igreja está composta de pessoas de caráter diversificado que, pela condescendência com o pecado e as facilidades do mundo, deixam as claras verdades serem mescladas com mentiras e enganos¹³.

Essa realidade fez com que o cristianismo fosse alvo de críticas e contradições, sendo associados aos cristãos suspeitas de imoralidades, vícios, sacrifícios, rebeldia e ignorância. Os cristãos eram chamados de ateus pelos filósofos e pelo povo, por não cultuarem um deus visível, por não participarem de atividades sociais ligadas ao paganismo, não comerem comida sacrificada aos ídolos e não terem parte no exército. Dentro da própria igreja, havia discussões doutrinárias e interpretativas que prejudicavam a pureza do Evangelho¹⁴.

¹⁰ White, Ellen. *O conflito dos séculos*. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985, p. 37-38.

¹¹ Idem, p. 39.

¹² Justo Gonzalez (1995) relata alguns fatos do período, destacando alguns nomes que tiveram importância na confissão da fé, mesmo diante do martírio, entre eles: Inácio de Antioquia, discípulo do apóstolo João, que, embora perseguido, preso e martirizado, escrevia às igrejas e dava testemunho vivo de Jesus Cristo diante do povo e das autoridades; Policarpo, de Esmirna, que morreu na fogueira, dando graças e glorificando a Deus.

¹³ A esse respeito, ver Ellen White, *O Conflito dos Séculos*, 1985, cap. 2.

¹⁴ Gonzales (1995) refere-se a duas principais correntes de pensamentos heréges que tentaram seduzir a igreja já nos seus primórdios: o gnosticismo e os ensinamentos de Márcion.

Para combater essas acusações e visão distorcida do cristianismo e defender a postura dos cristãos, alguns filósofos cristãos se levantaram mediante exemplo de vida e por via de seus escritos, chamados de apologeticos¹⁵. Por defenderem a legitimidade do cristianismo, passaram a levar às autoridades e aos não cristãos dos ataques à Igreja cristã, lançados pelo judaísmo, paganismo, estado e filosofia grega, a defesa do Evangelho e dos cristãos foi por demais necessária¹⁶.

Os apologetas queriam manifestar diante da opinião pública a verdadeira natureza do Cristianismo. Eles tinham a preocupação de demonstrar a conformidade do Cristianismo com o ideal helênico. Proclamavam – na maioria dos casos – a aliança do Cristianismo e da Filosofia. Queriam mais do que somente tolerância. Mostravam que os cristãos eram os melhores cidadãos do Império e que o Cristianismo favorecia a grandeza do Império¹⁷.

A defesa da fé e da igreja cristã mediante a literatura apologetica teve início com Quadrato, em 124/125 d.C, sendo apresentada ao imperador Adriano durante sua estada em Atenas uma defesa voltada a afirmar a realidade das curas e ressurreições realizadas por Jesus, em defesa da verdade do cristianismo. Ao mesmo tempo, Aristides apresentou também sua apologia, onde acentua que “[...] os cristãos conhecem verdadeiramente a Deus e observam seus mandamentos. Deve-se pois deixar de caluniá-los e, ao contrário, aproximar-se de sua religião, para não ser condenado no Juízo”¹⁸.

De 150 a 165, destacou-se Justino, que defendia o cristianismo como “a verdadeira filosofia”. Justino foi considerado como o principal dos apologetas gregos do século II. Após passar por longa peregrinação espiritual, analisando variadas doutrinas (estoicas, aristotélicas, pitagóricas e platônicas), Justino se convenceu de que o cristianismo era

Mediante explicações filosóficas, não baseadas na Palavra de Deus e nos ensinamentos de Jesus, mas, deturpando esses ensinamentos, ambos negavam a criação, o nascimento virginal de Cristo, a ressurreição e o juízo final.

¹⁵ Apologetica é um termo de origem grega (apologéo) que significa defesa. Trata-se de uma doutrina ou arte da defesa utilizada pelos filósofos cristãos em defesa do cristianismo, confrontando doutrinas e ideologias que se opõem ao evangelho. Essa defesa ocorre de maneira intelectual, argumentada, sob bases teológicas, científicas e filosóficas (BORTOLLETO; SOUZA; KILPE, 2008, p. 58).

¹⁶ Champlin, R.N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Editora e Distribuidora Candeia, v.1, p. 234-236. 1995.

¹⁷ Fluck, Marlon Ronald. *Teologia dos pais da Igreja*. Curitiba: Escritores Associados, 2009, p. 31.

¹⁸ Moreschini, Cláudio; Norelli, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. I – de Paulo à Era Constantianiana. São Paulo: Loyola, 1996. p. 276.

mais proveitoso do que as demais filosofias, e passou a defendê-lo de maneiras diversas, por meio de seus ensinamentos, em seus escritos e em sua vida e morte como mártir¹⁹. Dele se conservam três obras: duas apologias e um relato de discussão com um rabino judeu, chamado "Diálogo com Trifon"²⁰. Das apologias, uma é direcionada a Antonino Pio e seus filhos, Marco Aurélio e Lúcio Vero, e ao senado, e outra dirigida a Marco Aurélio. Em suas defesas, Justino reivindica aos cristãos tanto as verdades contidas na filosofia dos gregos e bárbaros quanto as verdades dos hebreus, contidas nas Escrituras. Demonstra a virtude dos cristãos, sua esperança de um reino eterno e futuro, não humano, e apresenta a doutrina e prática cristãs, mostrando, por inferências e exemplos, a verdade contida no cristianismo²¹.

Outros apologistas da mesma época que se destacam foram: Taciano, discípulo de Justino, que compôs "Discurso aos gregos"; Atenágoras, que escreveu "Defesa dos cristãos" e um tratado "Sobre a ressurreição dos mortos". Por volta do ano 180, o bispo de Antioquia, Teófilo, escreveu "Três livros a Autólico", tratando da doutrina cristã de Deus, a interpretação das Escrituras e a vida cristã, refutando as objeções dos pagãos sobre essas questões. No século terceiro, Orígenes, de Alexandria, escreveu uma refutação "Contra Celso". Todas essas obras foram escritas em grego, sendo que, na língua latina, se destacam dois escritos apologéticos: a "Apologia", de Tertuliano, e o "Otávio", de Minúcio Félix²².

Como gênero literário, portanto, as apologias alcançaram os imperadores, filósofos e pessoas cultas da época, assim como pessoas de fora dos círculos cristãos. Suas principais intenções eram fazer com que o cristianismo fosse visto como um ideal de vida, que podia ser aceito e vivido em conformidade com a cultura greco-romana, sem necessidade de serem os cristãos perseguidos, mortos ou marginalizados.

¹⁹ González, 2005.

²⁰ González, 1995.

²¹ Moreschini; Norelli, 1996. p. 277.

²² Destaca González, 1995, p. 87 que todas estas obras são importantes porque é quase exclusivamente por meio delas que conhecemos os rumores e críticas dos quais os cristãos eram objeto, e também porque nelas vemos a igreja enfrentando pela primeira vez a tarefa de responder à cultura que a rodeia.

4 Justino: vida, conversão e martírio

Justino Mártir (100-165 d.C.), como é conhecido, foi um filósofo que viveu no período do Imperador Antonino Pio e de Marco Aurélio, no século II. Acredita-se que ele nasceu depois do ano 100 d.C., em Flavia Neapolis (atual Naplusa), na Síria-Palestina, ou Samaria, a Siquém dos tempos bíblicos (Palestina)²³. Seu pai foi Prisco e seu avô Báqui. De família pagã e grega, cresceu em Samaria, tendo contato com judeus e samaritanos. Sua educação incluiu retórica, poesia e história e, quando jovem, mostrou interesse por filosofia, estudando diversas teorias filosóficas até conhecer o cristianismo. A ânsia pela verdade levou-o a buscar respostas nas escolas estoica, peripatética, pitagórica, neoplatônica, e peregrinava indo onde quer que pudesse encontrá-la. Chegando a Éfeso, encontrou discípulos do apóstolo João, entrando em contato com “um cristianismo de atos e não só de palavras”²⁴. Um cristão idoso, do qual não menciona o nome, indicou-lhe a leitura das Escrituras e dos profetas e, mediante o estudo da Bíblia e do contato com os cristãos, Justino encontrou a verdade que buscava, convertendo-se ao cristianismo²⁵, muito embora continuasse a usar o manto de filósofo como símbolo de pregador itinerante. A respeito de sua conversão, comenta Walde que

Justino foi introduzido na fé diretamente por um velho homem que o envolveu numa discussão sobre problemas filosóficos e então lhe falou sobre Jesus. Ele falou a Justino sobre os profetas que vieram antes dos filósofos, ele disse, e que falou “como confiável testemunha da verdade”. Eles profetizaram a vinda de Cristo e suas profecias se cumpriram em Jesus. Justino disse depois que “meu espírito foi imediatamente posto no fogo e uma afeição pelos profetas e para aqueles que são amigos de Cristo, tomaram conta de mim; enquanto ponderava nestas palavras, descobri que a sua era a única filosofia segura e útil [...] é meu desejo que todos tivessem os mesmos sentimentos que eu e nunca desprezassem as palavras do Salvador”. Justino buscou cristãos que lhe ensinaram história e doutrina cristã e então “se consagrou totalmente a expansão e defesa da religião cristã”²⁶.

²³ Walde, Rick. Justino mártir: defensor da Igreja. 2000; Fluck, 2009.

²⁴ Fluck, 2009, p. 32.

²⁵ Justino tinha um desejo ardente de aprender a essência da filosofia e buscava filósofos de grande fama para serem seus mentores, no entanto, andando à beira-mar, um ancião cristão lhe chamou a atenção pela presença agradável, doçura e seriedade, e Justino ouviu sobre a vida de Jesus Cristo, seus ensinamentos e o plano da redenção, e abraçou o evangelho de Cristo como a mais perfeita filosofia. Vila, Samuel. Santamaría, Dario A. *Enciclopèdia Ilustrada de Història de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Clie, 1989, p. 402.

²⁶ Walde, 2000, p. 1.

Em sua caminhada cristã, ensinou estudantes em Éfeso e chegou a Roma em 150 d.C., onde fundou uma escola filosófica, debatendo com não-cristãos, tanto pagãos, quanto judeus ou hereges, em defesa do cristianismo. Para Justino, o cristianismo era a “verdadeira filosofia”, sendo que os cristãos eram “os autênticos herdeiros da civilização greco-romana”²⁷. Considerava que os adversários do cristianismo insultavam a razão e a moral. Phillip Schaff²⁸ comenta que a cultura clássica e filosófica adquirida por Justino antes de sua conversão foi colocada a serviço da defesa da fé, sendo que sua convicção na verdade de Cristo era completa e confessou sua fé tanto em vida quanto no martírio da morte.

A procura incansável pela verdade levou Justino a se tornar um distinto filósofo do pensamento grego, adotando, principalmente, a filosofia de Platão, que, para ele, tinha muita semelhança com os ensinamentos judaicos no que diz respeito à Palavra de Deus (*Logos*, Verbo). Isso fica evidente na *Apologia*, escrita a Antonino Pio, na qual afirma que sua conversão da filosofia grega ao cristianismo se deu com juízo e razão: “porque também eu mesmo, que me comprazia nos ensinamentos de Platão, ao ouvir as calúnias contra os cristãos e vê-los irem intrépidos para a morte e para tudo que é terrível, comecei a pensar [...]”²⁹.

Seu raciocínio filosófico levou-o a traçar comparativos entre a filosofia e a fé. Os melhores filósofos já falavam de um ser supremo que está acima de todos os seres e do qual todos derivam a existência. A vida além da morte física já era afirmada por Sócrates e Platão, que compreendiam a existência de outra realidade eterna além deste mundo. Justino também demonstrava crer nessa realidade, com o diferencial de que o centro da esperança cristã não é a imortalidade da alma, mas a ressurreição do corpo³⁰. A doutrina do Logos, baseada na razão, na

²⁷ Fluck, 2009, p. 32.

²⁸ Schaff, Phillip. *Ante-Nicene Christianity: A.D. 100-325*. v. II. In: History of the Christian Church. Grand Rapids: Eerdmans, 1910, p. 714.

²⁹ Eusébio de Cesaréia, *História eclesíastica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002, p. 80.

³⁰ Muito embora sua compreensão do Logos seja mais ampla e direcionada a Cristo, Justino tinha um pensamento teológico limitado quanto ao seu entendimento sobre a alma preexistente, o que parece ter sido comum a alguns teólogos cristãos dos primeiros séculos, como comenta Champlin: “para diversos teólogos cristãos, como Justino Mártir, Clemente e Orígenes, a alma seria parte da criação angelical, não tendo substância diversa da dos anjos, quanto à sua natureza básica. Os anjos e os homens caíram no pecado, e, nessa queda, os homens finalmente assumiram corpo físico, o que é sinal evidente da degradação e

compreensão racional do universo, foi utilizada por Justino para explicar e defender que a ideia de que a filosofia humana está a serviço de Deus e conduz a Cristo. Mediante o Logos, Justino ensinava que “a razão fundamental do universo, o verbo ou palavra (logos) de Deus, se fez carne em Jesus Cristo”, conforme descreve João 1:14³¹.

Ainda sobre o Logos, Justino explicava que, assim como esse verbo (Jesus) é a luz que ilumina todo aquele que vem ao mundo, sendo a fonte de todo conhecimento verdadeiro, os antigos hebreus já criam em Cristo antes mesmo de sua encarnação e muitos pagãos também haviam conhecido o mesmo verbo, pelo menos em parte, por meio do Logos. Dessa forma, Justino cria que alguns filósofos, como Sócrates e Platão, e alguns sábios da Antiguidade, eram cristãos por terem recebido a sabedoria que provinha do Logos (Cristo), embora conhecendo-o parcialmente. Aos cristãos foi dado conhecer tal qual ele é pela sua encarnação. Mediante essas comparações, Justino associou o conhecimento filosófico ao conhecimento cristão, estabelecendo pontes entre ambos³².

Por meio das reflexões sobre o Logos como fonte de conhecimento e da moral comum³³, “Justino identificou Cristo como sendo a alma do mundo” e propôs haver uma continuidade da “busca empreendida pelos filósofos durante toda a história da filosofia grega e que se deu na pessoa de Jesus Cristo”³⁴.

Conquanto tenha defendido a filosofia cristã e os cristãos, Justino teve que encarar a própria defesa de sua fé, diante das autoridades romanas. Sua firme convicção da verdade de Cristo levou-o a enfrentar a morte de mártir, por volta de 165 d. C., em Roma. Eusébio de Cesareia comenta que, pouco tempo depois de dedicar as apologias aos imperadores, defendendo a doutrina cristã, foi ele mesmo “adornado com o sagrado martírio”³⁵. Segundo consta nos escritos históricos, Justino teve desavenças com Crescente (ou Crescêncio), um filósofo conhecido

descendência da alma. Mas, em retorno para Deus, o homem se libertará finalmente do corpo físico, e habitará nos mundos da imortalidade”. (CHAMPLIN, 1995, p. 116).

³¹ González, 1995, p. 33.

³² Idem.

³³ Fluck (2009) p. 33 explica que o que se entendia na filosofia como razão universal imanente em todas as coisas foi relacionado como semente racional de todo ser humano (Logos spermatikós, ou semente do logos).

³⁴ Idem, 2009, p. 33. A busca pela verdade conduz a Cristo, que é o Verbo, o Logos de Deus. Justino acreditava que a lei de Deus serviu de alicerce para conduzir a Cristo da mesma maneira que a filosofia, já que, para ele, “toda a verdade é verdade de Deus” (Hatzenberger, p. 1).

³⁵ Eusébio de Cesaréia, 2002, p. 88.

como cínico, e, em alguns debates, Justino o havia repreendido na presença de seus ouvintes. Num desses debates, o filósofo Crescente desafiou Justino acerca do cristianismo e este saiu vencedor, o que induziu Crescente a buscar vingança, acusando seu adversário perante os tribunais³⁶. Sendo amigo do prefeito Júnio Rústico, que havia sido um dos mestres de filosofia do imperador, Crescente acusou a Justino e seis de seus discípulos, entre eles uma jovem de nome Caridade. O juiz tentou convencê-los a negar sua fé, “mas Justino respondeu que, depois de haver estudado toda classe de doutrinas, havia chegado à conclusão de que a cristã era a verdadeira, e que portanto não estava disposto a abandoná-la”³⁷. As últimas palavras de Justino diante de Rústico foram:

Nosso mais ardente desejo é sofrer por amor a nosso Senhor Jesus Cristo, pois este sofrimento se nos converterá em motivo de salvação e confiança diante do tremendo e universal tribunal de nosso Senhor e Salvador. Faça o que quiseres, porque nós somos cristãos e não sacrificamos aos ídolos³⁸.

Diante da recusa de Justino e dos discípulos em negar sua fé, o prefeito ordenou sua execução. Estes, glorificando a Deus, foram açoitados e em seguida decapitados. Alguns dos fiéis levaram seus corpos às escondidas e os enterraram em local conveniente³⁹.

A vida de Justino pode ser comparada à de Paulo no que diz respeito a descendência e defesa do cristianismo junto aos gentios. Ambos tinham vivido entre judeus e gentios, tinham boa formação e usavam da argumentação para convencer judeus e gentios a respeito de Cristo. Ambos foram martirizados em Roma, em decorrência da sua fé⁴⁰. Convertido ao cristianismo, não deixou de ser filósofo, dedicando-se a expor uma filosofia cristã, explicando a relação entre o cristianismo e a sabedoria clássica. Ao chegar o momento de testificar sua fé em Cristo perante as autoridades greco-romanas, o fez com firmeza em prejuízo da própria vida, tornando-se mártir⁴¹. Embora não tenha apresentado o cristianismo da forma como hoje o conhecemos, pode-se afirmar que ele foi quem melhor explicou e defendeu as crenças cristãs, promovendo o desenvolvimento da teologia e apologética da Igreja nos seus primórdios.

³⁶ Justino acusava Crescente de pederasta, além de afirmar que os filósofos eram glutões e embusteiros, o que foi a causa do martírio de Justino (idem, p. 88).

³⁷ González, 1995, p. 75.

³⁸ ROPERÓ, Alfonso. *Lo Mejor de Justino Mártir*, Barcelona: Editorial Clie, 2004, p. 36.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Hatzenberger, 2012.

⁴¹ González, 1995.

5 Obras de Justino, o Mártir em defesa da fé cristã

Como amante sincero da verdadeira filosofia, Justino continuou a se exercitar na filosofia grega, adotando, porém, os ideais cristãos e defendendo a filosofia cristã e a verdade, o que é percebido em suas obras. Eusébio de Cesareia cita que: “Justino deixou-nos um grande número de obras, extremamente úteis, testemunho de uma inteligência cultivada e empenhada nas coisas divinas”⁴². Entre suas obras, o autor destaca⁴³: duas *Apologias*, discursos apologéticos dirigidos a Antonino Pio, seus filhos e ao senado romano, e a Antonino Vero; *Discurso aos Gregos*, onde discute questões filosóficas e cristãs e a natureza dos demônios; livro contra os gentios, com o título *Refutação*; obra “Sobre a monarquia de Deus”, onde demonstra essa soberania nas Escrituras e nas obras dos gregos; e outras obras, como *Psaltes* e *Observações sobre a Alma*, propondo questões e opiniões prevalentes entre os filósofos gregos a serem refutadas; *Diálogo com Trifão*, onde discursa sobre as profecias dos hebreus e menciona o Apocalipse de João. Além destas, outras obras de Justino são citadas por Irineu. Suas obras, em geral, eram dirigidas contra os hereges, em especial os gnósticos e Marcião, mas também escreveu alguns tratados filosóficos.

No tratado “Contra Márcion”, refuta os ensinamentos deste que instigavam a crer em outro deus maior do que o Criador, proferindo blasfêmias e negando que o Criador do universo seja o Pai de Cristo. Embora Marcião fosse considerado cristão, ensinava que o Antigo Testamento não devia ser seguido pelos cristãos por ser muito diferente dos ensinamentos de Cristo. Os judeus, por sua vez, também diziam que os cristãos interpretavam mal o Antigo Testamento, vendo nele a preparação para a vinda de Jesus. Essas discussões propiciaram a Justino escrever *Diálogo com Trifão*, onde ele argumenta com o judeu Trifão acerca da relação entre a fé cristã e o Antigo Testamento, utilizando-se de tipologias, visando a demonstrar como se interpreta o Antigo Testamento⁴⁴, afirmando que “[...] o Antigo Testamento aponta para Jesus principalmente de dois modos: mediante suas palavras proféticas e mediante atos e ações que são ‘figuras’ ou ‘tipos’ que também apontam para Jesus”⁴⁵. A interpretação tipológica de Justino baseia-se nos próprios fatos históricos, em particular, nos da vida de Jesus.

⁴² Eusébio de Cesaréia, 2002, p. 90.

⁴³ Eusébio de Cesaréia, 2002.

⁴⁴ Roper, Afonso. *Lo Mejor de Justino Mártir*, Barcelona: Editorial Clie, 2004, p. 366.

⁴⁵ Daí se entender que o cordeiro pascoal com cujo sangue foram marcadas as portas dos israelitas no Egito corresponde a Cristo sendo morto na cruz, como o cordeiro profetizado

Os debates que empreendia com filósofos e não cristãos em defesa do cristianismo como filosofia verdadeira, e dos próprios cristãos que sofriam a perseguição e martírio em razão da sua fé, levou-o a escrever para as autoridades e o senado romano. Baseando-se em sua fé, no conhecimento filosófico e das Escrituras, no exemplo de vida dos cristãos, e servindo-se de argumentos de autoridades que pleiteavam em favor dos cristãos⁴⁶, Justino compôs duas Apologias que enviou ao Imperador Antonino Pio e seus filhos e ao senado romano, tentando demonstrar que o cristianismo é digno de ser observado, que os cristãos são pessoas boas e sábias, que a perseguição aos mesmos é fruto de ignorância e preconceito, e explica o que ocorre no culto cristão, seus sacramentos e o motivo de rejeição dos ídolos⁴⁷.

A primeira Apologia⁴⁸, escrita em torno de 155, foi enviada a Antonino Pio “conclamando-o a dar um tratamento mais justo aos cristãos e a revogar os decretos de perseguição”. Enquanto explicava e defendia sua fé, discutia com as autoridades romanas sobre o erro de perseguir os cristãos, afirmando que deveriam ser unidas forças ao cristianismo para combater a falsidade dos sistemas pagãos.

A segunda Apologia (considerada por muitos como um anexo, adendo da primeira) foi enviada ao senado romano por volta do ano 160 d.C. Nesta, mostra com maior veemência e inconformismo seu desagrado diante do injusto tratamento dispensado aos cristãos e apresenta o Cristo-Logos como o agente que executou o plano da criação e salvação divino. Destaca a sabedoria dos filósofos como proveniente do Logos (Deus) e afirma que Cristo é o Verbo, manifestado por nós, tornado corpo, razão e alma⁴⁹. Ainda nessa Apologia, atribui a Cristo a expressão “Logos Spermatikos” (verbo seminal), sendo dEle que procedem todas as coisas⁵⁰.

por Isaías 53:7. González, Justo L. *Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé*. Santo André-SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2005, p. 388.

⁴⁶ Um dos argumentos anexados à Primeira Apologia por Justino é a carta de Serenio Graniano, governador, que enviou a Adriano, pai de Antonino, uma carta onde considerava não ser justo o tratamento dado aos cristãos, sem acusação, e refutando a condenação à morte sem julgamento. Este ordenou que ninguém fosse julgado sem denúncia e sem acusação razoável, argumento que Justino utiliza em favor dos cristãos, na apresentação da defesa perante Antonino e o senado romano. Eusébio de Cesareia, 2002, p. 81. Ver também Olson, Roger. *História da Teologia Cristã*, São Paulo: Vida, 2001, p. 58.

⁴⁷ Eusébio de Cesareia (2002).

⁴⁸ Matos, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. p. 34.

⁴⁹ *Patrística*. Justino de Roma. São Paulo: Paulus, 1995, p. 100.

⁵⁰ *Ibid.*, p.104

Em defesa dos cristãos, apresentou o relato de exemplos de pessoas que haviam sido perseguidas e mortas tão-somente pela fé em Cristo, muito embora demonstrasse uma vida digna⁵¹. A isso se opunha Justino em suas apologias, sendo sua primeira meta defender os cristãos pelo tratamento injusto recebido, que considerava como preconceito e ignorância, já que os imperadores e governadores sentenciavam os cristãos somente por prestarem um culto a um Deus diferente dos deuses gregos e romanos. Justino enfatizou que os cristãos adoravam ao Deus verdadeiro, ao Pai, Filho e Espírito Santo, com razão e verdade e, por isso, não havia razão para perseguir e matar os cristãos somente pelo nome que professavam⁵².

Alegava ele que a vida e o exemplo dos cristãos demonstravam que eles obedeciam às leis de Roma, mas, quanto à sua fé, tinham em Deus seu líder maior. Buscando um reino eterno, futuro, não estavam ameaçando o reino terreno de Roma, prova disso é que morriam serenamente, crendo que suas vidas seriam restauradas para o reino de Deus. Sua vida e conduta de paz deveria ser seguida pelas autoridades, pelo código moral com que se conduziam, crendo que um dia estariam diante de Deus e deveriam prestar contas de seus atos. Eram fiéis pagadores de impostos, ensino dado por Jesus (Mt. 22:20-21) e sua vida correta estava em acordo com a filosofia grega. Assim, os cristãos, como o próprio Justino, adoravam a Deus mas prestavam obediência aos reis e governantes dos homens, como Cristo ensinou⁵³.

Assim, diante do senado romano e do imperador, Justino defendeu o cristianismo como verdade, em suas *Apologias*. Essa defesa foi importante, já que “a razão e a busca da verdade eram muito valorizadas pela intelectualidade romana” e o cristianismo deveria ser mostrado como uma crença racional⁵⁴. Utilizando-se da crença do Logos, Justino demonstrou a verdade do cristianismo desde a vinda de Cristo, o Logos de Deus, predita por milhares de anos pelos profetas hebreus, mediante o ensino do Espírito Santo⁵⁵.

⁵¹ Ver relato de Justino na defesa apologética entregue a Antonino Pio (Eusébio de Cesaréia, 2002).

⁵² Walde, Rick, 2000.

⁵³ Idem, p. 1.

⁵⁴ Idem, p. 1.

⁵⁵ Assim expôs Justino em sua Apologia: Nos livros dos profetas, de fato, nós encontramos a Jesus nosso Cristo predito como vindo a nós nascido de uma virgem e pregando a humanidade, curando cada enfermidade e doença, ressuscitando mortos, sendo odiado, irreconhecido e crucificado, ressuscitando, ascendendo ao Céu e se chamando e realmente

Para Justino, portanto, o cristianismo era a “alta razão”, e Jesus era o cumprimento das profecias antigas de que Ele viria como Filho de Deus, e essas profecias eram anteriores aos filósofos gregos, o que por si já dava credibilidade a elas. Sendo o Logos a “razão pré-existente, absoluta, pessoal, e Cristo a encarnação dele”, o cristianismo contém a racionalidade necessária para ser aceito e compreendido pela filosofia grega. Dessa maneira, defendendo o cristianismo, Justino fez a defesa da fé cristã, referindo-se à fé em Cristo como forma de justificação e transformação, sendo essa fé totalmente racional⁵⁶.

Muito embora a Teologia de Justino tenha algumas interpretações questionáveis, sua obra como um todo contribui para explicar a fé cristã baseada nas Escrituras como a fonte suprema de autoridade, cujas profecias podem ser compreendidas somente pela Graça de Deus⁵⁷. Seus escritos voltam-se para a pessoa de Cristo e Sua obra, sendo Justino o primeiro teólogo a tentar explicar a relação de Deus Pai com o Verbo, a Teologia trinitariana e a visão do porvir e crença no Reino Milenar. Sua teologia ganhou destaque pela erudição e fervor manifestado em seus escritos, sendo ele um marco na história da igreja e um referencial inspirador da autêntica fé cristã para todas as gerações.

6 Considerações finais

Justino pode ser considerado um embaixador da Palavra de Deus no século II. Apesar de sua limitada compreensão das Escrituras Sagradas, foi o principal apologista da fé cristã em sua época, apresentando o Evangelho perante a classe greco-romana de forma consistente, apoiando-se na filosofia, nas Escrituras, na vida e ensinamentos de Cristo e na vida prática dos cristãos. Seu conhecimento e seu poder argumentativo possibilitaram demonstrar aos não cristãos, aos filósofos e autoridades a defesa da fé. Por isso, tem muito a nos ensinar no que diz respeito a se ter consistência na Palavra de Deus.

O apóstolo Pedro, em sua primeira carta, incentiva os cristãos que estavam sofrendo perseguições por causa de Cristo com as seguintes

sendo o Filho de Deus. E que Ele enviaria certas pessoas a cada nação para fazer conhecido estas coisas e que os gentios acreditariam [antes que os judeus] nele. Ele foi predito, em verdade, antes que Ele realmente aparecesse, primeiro cinco mil anos antes, depois quatro mil anos, então três mil, então dois mil, então mil e finalmente oitocentos. Por isso, novos profetas vieram anos depois.

⁵⁶ Schaff, 1910, p. 723.

⁵⁷ Patrística, Justino de Roma, São Paulo: Paulus, 1995, p.198.

palavras: “[...] antes, santificai a Cristo, como Senhor, em vosso coração, estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós”. (1Pe 3.15). Estar preparado para responder equivale a estar firmado na Palavra e apresentar a verdade baseada nela. Para tristeza, não são poucos os cristãos que, quando confrontados, são ridiculizados em razão da superficialidade, demonstrada em sua crença.

A fé deve ser explicada de maneira inteligível e coerente de acordo com o registro bíblico, considerando que o resultado de convencer, em última instância, é do Espírito Santo. Paulo faz a Timóteo várias recomendações pertinentes a este assunto: “Expondo estas coisas aos irmãos, serás bom ministro de Cristo Jesus, alimentado com as palavras da fé e da boa doutrina que tens seguido”. (1Tm 4.6); “Ninguém despreze a tua mocidade; pelo contrário, torna-te padrão dos fiéis, na palavra, no procedimento, no amor, na fé, na pureza”. “Tem cuidado de ti mesmo e da doutrina”. (1Tm 4.12, 16a); “Tu porém, permanece naquilo que aprendeste e que, desde a infância, sabes as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus”. (2Tm 3.14,15).

Tanto quanto no tempo dos primeiros cristãos, hoje se faz necessário levantarem-se cristãos apologistas. O apologista cristão deve ser alguém que demonstra intenso apreço pelos preceitos do Senhor. O conselho divino é o seu prazer e paixão, o coração se inflama com a santa doutrina. Notável ilustração deste aspecto são as declarações contidas no Salmo 119: “Quanto amo a tua lei! É a minha meditação, todo dia”; “Admiráveis são os teus testemunhos; por isso, a minha alma os observa”. (Sl 119.97,129).

Justino amava ao Senhor e as Escrituras, intensamente! Sendo assim, o apologista cristão não somente é alguém conhecedor da Palavra de Deus, mas alguém disposto, quando necessário, a debater com mansidão ao defrontar-se com heresias que pervertem a verdade. É de Judas, o irmão de Tiago, a exortação: “Amados, quando empregava toda a diligência em escrever-vos acerca da nossa comum salvação, foi que me senti obrigado a corresponder-me convosco, exortando-vos a batalhardes, diligentemente, pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos”. (Jd 3).

Justino foi até as últimas consequências nesta batalha da fé, o custo da própria vida, e nos deixou exemplo de que preparo, amor e disposição para expor a verdade são as marcas do verdadeiro apologista. Que Deus nos conceda a graça de anelarmos tal condição.

Referências Bibliográficas

- BORTOLLETO, Fernando. SOUZA, J. Carlos. KILPP, Nelson (eds). **Dicionário brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. v. 1. São Paulo: Candeia, 1995.
- EUSÉBIO de Cesareia. **História eclesiástica**: os primeiros quatro séculos da igreja cristã. Trad. de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.
- FLUCK, Marlon Ronald. **Teologia dos pais da igreja**. Curitiba: Escritores Associados, 2009.
- GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos mártires**. v. 1. Trad. Key Yuasa. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- GONZÁLEZ, Justo L. **Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé**. Santo André-SP: Academia Cristã Ltda, 2005.
- HATZENBERGER, Dionisio. **História da igreja**. 2012. Disponível em: <<http://hist-igreja.blogspot.com.br/p/cristianismo-nos-seculos-i-e-ii.html>>. Acesso em: 03 abr 2013.
- MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos da Teologia histórica**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **História da Literatura cristã antiga grega e latina**. I – de Paulo à Era Constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996.
- OLSON, Roger. **História da Teologia cristã**. São Paulo: Vida, 2001.
- PATRÍSTICA. **Justino de Roma**. São Paulo: Paulus, 1995.
- ROPERO, Alfonso. **Lo mejor de Justino mártir**. Barcelona: Editorial Clie, 2004.
- SCHAFF, Phillip. Ante-Nicene Christianity: A.D. 100-325. v. II. In: **History of the christian church**. Grand Rapids: Eerdmans, 1910.
- VILA, Samuel; SANTAMARIA, Dario A. **Enciclopédia ilustrada de história de la iglesia**. Barcelona: Editorial Clie, 1989.
- WALDE, Rick. **Justino mártir**: defensor da igreja. 2000. Disponível em: <<http://logoshp.6te.net/APO25.htm>>. Acesso em: 03 abr 2013.

WHITE, Ellen. **O conflito dos séculos**. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

WHITE, Ellen. **Atos dos apóstolos**. Santo André-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1976.

XAVIER, Érico T. Teologia da prosperidade: história, análise e implicações. **Kerygma**, a. 5, n. 2, p. 120-147, 2. sem. 2009.

**Prof. Dr. Erico Tadeu Xavier*

Doutor em Teologia e professor no
Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Bahia.

A MORTE E O “POST MORTEM” DE SÃO TOMÁS DE AQUINO

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen**

Resumo

A caminho para Lyon, São Tomás de Aquino, já bastante enfraquecido, cai gravemente doente e morre no dia 07 de março do ano 1274. De acordo com algumas fontes, o seu corpo desmembrado pelos monges de Fossanova. Este fato é algo de se estranhar ou se enquadra na época. Através de documentos, como testamentos e a Decretália de Bonifácio VIII, se tenta formular uma resposta a esta questão.

Palavras-chave

S. Tomás. Morte. Desmembramento.

Abstract

On the way to Lyon, Saint Thomas Aquinas, already greatly weakened, falls seriously ill and dies the 07 March of the year 1274. According to some sources, his body was dismembered by the monks of Fossanova. This fact is something surprising or falls at the time? Through documents such as wills and the Decretalia of Boniface VIII, there is made an effort to formulate an answer to this question.

Keywords

S. Thomas. Death. Dismemberment.

1 Introdução

Em janeiro/fevereiro de 1274, Tomás de Aquino começou a última viagem de sua vida, rumo a Lião, cidade para onde o papa Gregório X tinha convocado um Concílio – o segundo a ser realizado naquela cidade – para o dia 1º de maio de 1274 - com o objetivo de chegar a um entendimento com os ortodoxos gregos, separados de Roma desde o século XI.¹

São Tomás estava envolvido na questão da unidade das igrejas latina e grega, visto que em 1263/1264 ele compôs - a convite de Urbano IV – a obra *Contra errores Graecorum*. Com efeito, resta claro que o convite do Papa feito a Tomás não foi extemporâneo.

Tomás começa a viagem enfraquecido por doenças e – assim parece – uma profunda depressão, como sugerir o estado em que chega à casa de sua irmã, Teodora, logo antes da viagem, para um período de repouso.² O mutismo de que estava afetado deve ter contribuído para o acidente que sofreu, quando

[...] absorto em seus pensamentos, não percebe uma árvore tombada no meio do caminho e bate a cabeça num galho. Encontra-se estonteado pelo choque (*ferè stupefactus*), correm para ajudá-lo, mas ele afirma que está apenas levemente ferido.³

Continuando a viagem, marcada ainda pelo convite de visitar a abadia de Monte Cassino para “[...] esclarecer uma passagem de São Gregório que diz respeito às relações entre a infalibilidade da presciência divina e a liberdade humana Tomás reafirma ambos os dados, os ressalta a diferença”,⁴ mas responde à questão por escrito, por não estar em condições de enfrentar a íngreme subida até à abadia, e o fazer pessoalmente.

Quando chega, na segunda quinzena de fevereiro, ao castelo de Maenza, da propriedade de uma sobrinha sua, Tomás adoeceu de vez. Do castelo, foi levado a Fossanova pelo prior da abadia dos cistercienses, onde ainda por algum tempo resistiu e sobreviveu. Em 4 ou 5 de março recebeu o Viático e,

¹ Cfr. Torrell, Jean-Pierre, op. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua presença e obra*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 4ª edição.

² Que o estado de ânimo de Tomás tinha mudado ficou evidente no fato de que, desde setembro de 1273, ele suspendeu toda e qualquer atividade de escrever ou de ditar [...] e até mesmo de seu material de escrever se livrou. Torrell, o.c., p. 3

³ Torrell, o.c., p. 340.

⁴ Torrell, o.c., p. 341.

[...] como era costume pronunciou uma profissão eucarística e [...] disse então diante do convento reunido muitas belas palavras a respeito do Corpo de Cristo, e dentre elas as seguintes: “Muito escrevi e ensinei a respeito desse Corpo santíssimo e da santa Igreja romana, a cuja correção tudo exponho e submeto.”⁵

Faleceu no dia 7 de março nas primeiras horas da manhã.

2 O que aconteceu depois da morte de São Tomás?

Johan Huizinga, na sua obra monumental *o Outono da Idade Média*,⁶ no capítulo XII, *A representação do sagrado*, fala, entre outras coisas, que

A presença física que os santos já possuíam na forma de suas imagens, era inesperadamente intensificada pelo fato de a Igreja sempre ter permitido e encorajado a veneração de suas relíquias. E como não podia deixar de ser, essa ligação com a matéria tinha um efeito materializante na fé, que às vezes levava a extremos surpreendentes.⁷

Neste contexto, baseado na *Historia translationis corporis sanctissimi ecclesiae doctoris divi Thom. de Aq. (1368, auct. fr. Raymundo Hugonis O.P.. Acta sanctorum Martii, v. 1, p. 128)*, Huizinga conta que os monges de Fossanova, temendo que a valiosa relíquia que era o corpo de Tomás se perdesse, “não hesitaram nem tergiversaram em decapitar, cozinhar e preservar o cadáver clandestinamente”, e, em seguida o enterraram perto do altar principal da capela de Santo Estevão, para o interior do claustro, tentando assim evitar que os dominicanos se apoderassem do corpo do Santo para transportá-lo. Como justificativa de ficar com os restos mortais de T. de Aquino, citaram as palavras do Aquinate, o qual teria dito que “[...] a abadia seria o lugar de seu repouso eterno”.⁸

Esta história não é encontrada no livro de Jean-Pierre Torrell, nem em outros autores consultados; com base nas fontes por ele citadas, são contados o cuidado que cercou o enterro e as várias andanças dos restos mortais do Santo, até o seu definitivo repouso em Paris, na Igreja dos Jacobinos, no 7 de março de 1974. O testemunho de Huizinga leva, entretanto, a algumas reflexões por demais interessantes e incisivas.

⁵ Cfr. Torrell, o.c. p. 343

⁶ Johan Huizinga, *Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. O título em holandês é incontestavelmente mais sugestivo: *Herfstij der Middeleeuwen*. O nome *Herfst* não tem significado pejorativo, mas evoca a esplendorosa riqueza e variedade de cores que as árvores apresentam, antes de ficarem nuas, sem folha nenhuma: o tempo do inverno.

⁷ Huizinga, o.c. p. 270.

⁸ Torrell, o.c. p. 348

Confirma-se a opinião, em curso na Igreja desde o tempo dos mártires, de que as relíquias eram consideradas importantes e valiosas, porque significaram a própria estada do santo. “De algum modo, compartilhava-se daquilo que ele teria de mais genuíno, ou seja, suas virtudes. Diante de uma relíquia, estava-se face a face com o próprio santo”⁹.

3 O procedimento, por parte dos monges, com o corpo de Tomás de Aquino seria, no século XIII, algo fora do comum?

Bagliani, na revista *Terrain*, escreve, no seu artigo esclarecedor sobre *Démembrement et intégrité du corps au siècle XIII*, o seguinte:

[...] Para nenhum outro século da idade medieval os textos nos falam tão frequentemente sobre “corpos em pedaços”, desejados e perseguidos (no momento da morte); nunca antes, a oposição ao desmembramento do corpo tão forte e determinado¹⁰.

O mais estudado é, sem dúvida, a divisão livre e consentida dos restos mortais, possibilitando, desta forma, depositar o corpo numa igreja, os intestinos em outra e os ossos na terceira. Entre outras, esta prática estava em uso para os reis da França, desde a metade do século XIII. Tratando-se de santos, há uma multiplicação dos lugares em que se pode entrar em contato com eles, venerá-los e fazer-lhes as súplicas, consideradas mais eficientes quando há no lugar relíquias “fortes”.

Porém,

[...] para o fim do século XIII o fenômeno parece mesmo se tornar uma moda”, encontrada em muitos testamentos de várias regiões da Europa, entretanto não parecendo ter se limitado às classes mais elevadas.¹¹

Interessante é observar que a motivação deste desmembramento não é uma atitude ou prática de caráter destrutivo, mas se torna um instrumento de salvação. Por exemplo,

⁹ Nunes Junior, Arrio Borges. *Relíquia. O destino do corpo na tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2013, p.70.

¹⁰ Bagliani, Agostino Paravicini. *Démembrement et intégrité du corps au XIII^e siècle*. Em: *Terrain*, n 18 mars 1992, *Le corps en morceaux*. <http://terrain.revues.org/3028>. Acesso em 20-09-2014. “Pour aucun autre siècle médiéval, les textes ne nous parlent aussi fréquemment de “corps en morceaux” souhaités et désirés (au moment de la mort): jamais auparavant, l’opposition au démembrement du corps n’à été aussi forte et déterminée”.

¹¹ Cfr. Bagliani, o.c., p. 2.

Em 6 de dezembro de 1268 Pierre de Vico, “podestá” de Viterbo dita o seu testamento em favor da igreja de Santa Maria dos Grados, naquela cidade. Ordena ele que seu cadáver seja dividido em sete partes para resgatar os sete vícios capitais contra os quais tinha pecado”.¹²

Outras fontes se referem ao desmembramento e à divisão do corpo em várias partes que devem ser enterradas em lugares diferentes, donde se pode salientar que, entre outras coisas, este costume expressa a vontade do falecido de multiplicar os lugares em que seja possível interceder pela salvação de sua alma, tanto das penas do purgatório como da condenação total.

Numa frase forte, Bagliani acentua:

Desmembrar voluntariamente seu corpo não significa, entretanto, aniquilá-lo; significa, pelo contrário, desejar possuí-lo além da morte; significa permitir-lhe de possuir uma história no além. O desmembramento voluntário significa, então, também poder sobre o seu corpo e, do mesmo modo, amor ao corpo.¹³

4 A oposição papal à prática do desmembramento

Há, porém, oposição à prática de desmembramento. Por exemplo, o grande Roberto Grosseteste (1175-1253) considerado um homem de grande santidade e de iluminada sabedoria, fez constar em seu testamento que os “executores testamentais deveriam evitar a qualquer preço que seu corpo fosse despedaçado”.¹⁴

O fato de que a prática do despedaçamento de figuras dignitárias era bastante divulgada é revelado pelos testamentos de cardeais, especialmente os franceses, no fim do século XIII. Estes ordenam que, quando morrem longe do lugar que escolheram com antecedência para serem enterrados e para onde seria impossível transladar os restos mortais na sua integridade, os seus corpos sejam eviscerados e os intestinos, então, deveriam ser enterrados na igreja paroquial do lugar de sua morte, enquanto o que sobrou deveria ser sepultado na igreja metropolitana de sua província eclesiástica.¹⁵

¹² Bagliani, o.c., p 2. *Le 6 décembre 1268, Pierre de Viuco, podestat de Viterbe, dicte son testament em faveur de l'eglise de Saiunte Mère-des-Grades, dans cette ville. Il ordonne que somn cadavre soit "divisé em sept parties pour racheter lès sept vices capitaux contre lesquels Il avait péche.*

¹³ Bagliani, o.c., p.2. *Démembrer volontairement son corps, ce n'est cependant pas laneantir; c'est, au contraire, desirer le posséder au delà de la mort; c'est lui permettre d'avoir unee histoire dans làu delà. Le démembrement volontaire est donc \aussi pouvoir sur le cops et, pa la meme, amour du corps.*

¹⁴ Hofmanns, J. , 1924-31. *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fointaines, Louvain.* Citado em Bagliani, o.c., p. 2.

¹⁵ Cfr. Bagliani, o.c., p. 3

Os cardeais italianos, a julgar pelo que consta de seus testamentos, parece que preferiam evitar seus restos mortais serem divididos, optando pelo enterro em outro lugar, por exemplo, sua cidade natal, “se esta não distar mais de um dia”¹⁶ do lugar do falecimento. Alguns determinam que sejam sepultados no lugar da morte, até que seus restos mortais estejam em condições ideais para serem trasladados ao lugar do sepultamento definitivo.

Schaefer, citado por Bagliani, neste contexto da diferença de mentalidades, que talvez tenham origem em antigos costumes culturais e geográficos, assinala o seguinte:

Os Romanos esvaziaram outrora os corpos de suas vísceras. Tiraram os intestinos. Os outros membros eram amolecidos em água salgada; deste modo ficaram conservados durante longo tempo, como hoje em dia pode ser constatado em Roma nos antigos palácios, e perto de Napoli, nas cavernas. Os alemães (*Teutonici*) pelo contrário, evisceraram os corpos de homens de dignidade que morriam nas províncias estrangeiras e fazem ferver os outros membros durante um bom tempo em, até que toda a carne, os nervos e as cartilagens estejam separados dos ossos; em seguida, os ossos são transportados para sua pátria, conservados em vinho perfumado, cobertos de pimenta.¹⁷

A noção de que a prática é bastante enraizada pode ser deduzida de uma *Decretalia* do papa Bonifácio VIII - *Destestande feritatis* - de 27 de agosto de 1299. Nesse documento, o Pontífice proíbe o desmembramento de cadáveres, no caso de traslados longos, porque este costume é por ele considerado como abominável.

[...] quando se toma cuidado no que diz respeito à majestade divina, mas que deve horrorizar ainda mais considerando o respeito que se deve ao homem.¹⁸

¹⁶ Bagliani, o.p., p. 3.

¹⁷ Schaefer, D., 1920. “Mittelalterlicher Brauch bei der Ueberfuerung von Leichen”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Citado por Bagliani, o.c., p. 4. “*Les romains vidaient les corps de leurs viscères. Ils enlevaient tous les intestins. Les autres membres étaient ramollis dans l’eau sale; ainsi ils étaient conservés très longtemps, comme on peut encore aujourd’hui le voire à Rome, dans les anciens palais, et près de Naples, dans des cavernas. Les Allemands (Teutonici), au contraire, éviscèrent les corps des homes de dognité que meurent dans des provinces étrangers et font bouillir les autres membres pendant ,longteempsdans des chaudières jusqu’à ce que toute la chair, les nerfs et les cartilages soient séparés des os; après quoi, les os sont transportés dans leur patrie, conservés dans du vin, convertis de piments”.*

¹⁸ Bagliani, o.c., p. 5. “[...] lorsqu’on garde à la majesté divine, mais qui doit horrifier presque encore llus em regard du respect qu’on doit ‘a l’homme.

Além disso, Bonifácio (1294–1303) acentua que o desmembramento dos corpos é

[...] contrário à sensibilidade dos homens e em contraste com a piedade comum, de acordo com as medidas do próprio cadáver que os cardeais reclamavam em seus testamentos.¹⁹

O tom é enérgico:

Nós queremos, portanto, como é o dever do nosso cargo, que um costume tão cruel, tão abominável, tão sacrílego seja totalmente destruído e não ganhe outros homens; decretamos e ordenamos com nossa autoridade apostólica que por ocasião da morte de qualquer homem, qualquer que seja sua dignidade ou sua nascença, em qualquer lugar que seja, onde reina o culto católico, que ninguém sonhe em aplicar ao corpo do defunto este costume ou qualquer outro parecido e que mão dos fiéis cesse de se sujar tão monstruosamente.²⁰

Na opinião do papa Bonifácio (Benedetto Gaetano) antes que se proceda ao transporte dos ossos, os restos mortais terão que ser enterrados no local da morte ou lugar muito próximo, durante o tempo necessário.²¹

Qual a fundamentação teológica pontifical?

Parece que o Papa promulgou sua Decretalia por duas razões: uma por causa do testamento do cardeal Nicolas de Nomancourt, em que este dignitário dispõe do desmembramento do seu corpo após do seu falecimento.²²

A segunda explicação é, de longe, mais interessante:

[...] O Papa teria desejado proibir o desmembramento do cadáver, o corpo humano cujo rosto é “formado” em semelhança com a beleza celestial,

¹⁹ Le Goff, Jacques. Corriere della Sera, 28/07/1992, *I medici che volevano ringiovanire il Papa*. www.nhtml:file:///C:/Users/Acesso em 20/09/2012. [...] *que proibiva lo smembramento dei cadaveri “abominevole al aspetto di Dio, contrario allá sensibilità umana e contrastante com la pietá comune” all’unisono com le misture per la cura Del próprio cadavere che i Cardinali reclamavano nei loro testamenti [...]*.

²⁰ Bagliani, o.c., p. 5. *Nous voulons donc, comme cèst le devoir de notre charge, qu’une habitude aussi cruelle, aussi abominable, aussi sacrilège soit entièrement détruite et ne gagne pas d’autres hommes; nous decretons et ordonnons de notre autorité apostolique qu’à la mort de tout homm, quelle que soit sa dignité ou sa naissance, en quelque lieu que ce soit ou règne le culte catholique, personne ne songe à apliquer au corps du defunt cet usage ou tout autre qui y ressembleriat et que la main des fidèles cesse de se souiller aussi monstrueusement.*

²¹ Cfr. Bagliani, o.c., p. 5.

²² Cfr. Bagliani, o.c., p. 6

não pode ser manchado nem desfigurado. O corpo está no centro da atenção na sua integridade, na sua fisionomia integral.²³

Este pensamento de o corpo do homem ser “instrumento” na sua vida rumo à Pátria Celeste encontra aqui uma expressão forte, ao lado, aliás, do intenso desejo de ser lembrado nos vários lugares onde o defunto passou esta vida, e onde ele gostaria de ser rememorado nas orações piedosas de todos aqueles que o conheceram, com ele conviveram, ou ouviram dele falar.

Diz Le Goff que as práticas manifestadas significam, de certa forma, uma nova consideração do mundo dos defuntos: não de uma maneira coletiva, mas revelando um cuidado com a salvação individual:

[...] as reflexões dos teólogos sobre a penitência interior, e a confissão dos pecados, a constituição de uma moral de intenção, a formação de um discurso polêmico contra os “heréticos” acusados de negar a eficácia dos sufrágios, anteciparam as novas práticas. No século XIII, os vivos viram-se encarregados de liberar as almas de seus parentes, atormentadas em um Purgatório que os teólogos acabavam de definir como o terceiro lugar do Além. [...] Os túmulos com representações jacentes cujos primeiros exemplos haviam aparecido no século XI, generalizaram-se, respondendo a nova necessidade de a identidade.²⁴

Considerações finais

É curioso que na mesma época em que se pratica, de forma tão intensiva, o desmembramento dos corpos – seja qual for a sua motivação: intensificação das orações para os mortos pela difusão de seus restos mortais em vários lugares ou sepultamento num lugar distante importante na vida do falecido – encontraremos nos escritos de Rogério Bacon todo um “tratado” sobre os cuidados com o corpo, com a finalidade de chegar a uma idade avançada com os quatro humores em harmonia e sintonia, certificação e sinal de boa saúde garantia para a longevidade. Esta perspectiva parece eliminar a prática da divisão do corpo e insistir “[...] sobre a continuidade corporal entre a vida e a morte [...]”²⁵

²³ Bagliani, o.c. 6.p. 6. *Le pape aurait voulu interdire le démembrement du cadaver “parce que le corps humain, dont le visage (facies) est “figuré” à la similitude de la beauté celeste, ne peut être ni taché ni défiguré”. Le corps esta u centre de l’attention dans son intégrité, dans as physionomie intégrale.*

²⁴ Le Goff, Jacques e Schmitt, Jean’Claude, *Morto e mortos*. Em *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, São Paulo EDUSC 2002, p.254-255.

²⁵ Bagliani, o.c., p. 9 [...] *sur La continuité corporelle entre la vie et La mort [...]*.

De qualquer forma, parece haver, tanto no caso do desmembramento como no de conservação da integridade do cadáver, uma atitude de memória, que tem significado de amor e apreço pela corporalidade. Citando Bagliani,

Num caso (divisão do corpo) o acento é colocado numa eliminação rápida, iminente das partes do corpo sujeitas à decomposição; mas a “sobreviva” do coração e dos ossos assume uma função espiritual mediadora: os lugares de intercessão espiritual se multiplicam. Noutro caso (manutenção da integridade corporal), insiste-se numa data posterior da separação definitiva do invólucro corporal.²⁶

**Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Professor emérito da UECE. Professor do CMAF da UECE.

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza.

Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS.

DL em Filosofia Antiga pela UECE.

Endereço eletrônico: *jan.gjtr@gmail.com*

Fortaleza, janeiro-abril de 2015

²⁶ Bagliano, o.c., p. 11. *Dans un cas (division du corps), l'accent est mis sur l'élimination rapide, imminente, des parties du corps sujettes à la décomposition; mais la "survie" du coeur et des ossements assume une fonction spirituelle médiatrice: les lieux d'intercession spirituelle se multiplient. Dans l'autre (sauvegarde de l'intégrité corporelle), on l'insiste sur le renvoi à une date ultérieure de la séparation définitive de l'enveloppe corporelle.*

AMOR LÍQUIDO E AMOR *CARITAS*: VISÃO DA LOGOTERAPIA SOBRE RELAÇÕES AMOROSAS NA CONTEMPORANEIDADE

*Esp. Prescilla Rocha de Sousa**
*Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha***

Resumo

Nas sociedades contemporâneas, a dimensão do amor se mostra em ampla variedade de modelos e práticas que convivem e, muitas vezes, são antagônicos. Recentemente, desenvolvimentos econômicos, tecnológicos e culturais propiciaram o surgimento de uma influente forma de amor, que Bauman definiu como "líquido". Na sociedade brasileira, além do crescente impacto do "amor líquido" nas relações, evidencia-se, também, como resultado da influência milenar do cristianismo, outro tipo relevante de amor, que Bento XVI distinguiu como "*caritas*". De forma a contribuir para melhor compreensão da complexa dinâmica psicológica das relações humanas afetadas pelos modelos e práticas dos tipos de amor líquido e amor *caritas*, realizou-se um estudo comparativo entre ambos. A metodologia empregada nesta pesquisa qualitativa foi fundamentada na Análise de Conteúdo, autoria de Bardin, da literatura de Bauman e Bento XVI. A análise categórica revelou-se eficaz para evidenciar características constantes dos conceitos de amor, seus significados e relações. As categorias comparativas que emergiram, tendo como meio de análise o referencial teórico-vivencial da Logoterapia, evidenciaram-se relevantes para os objetivos desta pesquisa: liberdade, responsabilidade, sentido de vida, capacidade de sofrimento, abertura ao transcendente, dinâmica de amor, capacidade de se vincular, alteridade e o próprio conceito de amor.

Palavras-chave

Amor Líquido. Contemporaneidade. Amor *Caritas*. Logoterapia.

Abstract

In contemporary societies, the dimension of love comes in a wide variety of models and practices that coexist and, often, are antagonistic. Recently, economic, technological and cultural developments led to the emergence of a new and influential form of love that Bauman has defined as "liquid". In the Brazilian society, besides increasing impact of "liquid love" in relations, it is also evident, as the result of the influence of ancient Christianity, a relevant presence of another kind of love that Benedict XVI has distinguished itself as "*caritas*". In order to contribute to a better understanding of the complex psychological dynamic of

human relations affected by models and practices of “liquid” / “caritas” loves, we carry out a comparative study between both. The methodology used in this qualitative research was based on content analysis of literature of Bauman and Benedict XVI. The categorical analysis proved to be effective to highlight the features present on the concepts of love, their meanings and relationships. The theory of logotherapy was used as referential approach to support the research. The comparative categories that emerged showed relevant to the objectives of this research: freedom, responsibility, sense of life, capable of suffering, openness to the transcendent, dynamic love, ability to bind, alterity and the concept of love.

Keywords

Liquid love. Contemporaneity. Love caritas. Logotherapy.

1 Introdução

Com grandes progressos tecnológicos, o paradigma das relações virtuais prevalece sobre os vínculos humanos nos moldes tradicionais. Há uma transposição da lógica das relações de consumo para o relacionamento amoroso (BAUMAN, 2004). Assim, a sociedade pós-moderna oferece novas formas de relacionamentos amorosos.

No Brasil, percebem-se as consequências de tais mudanças, por meio do aumento do número de casais em união estável, dos divórcios, do controle da fertilidade, da diminuição do número de filhos, da desorganização familiar e do surgimento de novas configurações familiares (PAREDES, 2006). Com uma economia capitalista e em ampla expansão tecnológica, o Brasil participa, de forma única, das repercussões que o relacionamento, permeado pelo paradigma do amor líquido, traz para a família e a sociedade em geral.

E, com isso, cresce o número de pacientes nos consultórios e “não admira que os ‘relacionamentos’ estejam entre os principais motores do atual ‘boom do aconselhamento’. A complexidade é densa, persistente e difícil demais para ser desfeita ou destrinchada sem auxílio”. (BAUMAN, 2004, p.9).

Objetiva-se, portanto, por meio desta pesquisa, compreender o significado e a extensão dos conceitos de amor líquido, de Bauman, e de amor caritas, de Bento XVI. Realizou-se um estudo comparativo entre os dois conceitos, do qual emergiram categorias que se mostraram relevantes para o objetivo traçado. Aplicou-se o método da Análise de Conteúdo, autoria de Bardin (1977), e considerou-se o referencial teórico da Logoterapia como ferramenta para fundamentar a análise e considerações.

2 Percurso Metodológico

Nesta investigação, optou-se pela abordagem qualitativa, pois é concebida como “um esforço na busca de formas diferentes de produção de conhecimento em psicologia que permitam a criação teórica acerca da realidade plurideterminada, diferenciada, irregular, interativa e histórica”. (REY, 2002, p. 29). Então, a pesquisa qualitativa visa a comparar, contrastar, catalogar, classificar o objeto de estudo em questão, por meio de processo interpretativo (ROCHA, 2009).

Trata-se, portanto, de uma pesquisa qualitativa de revisão narrativa de literatura que, mediante a Análise de Conteúdo (BARDIN, 1977), suscitou categorização de características dos conceitos abordados, a fim de elucidar seus significados. A Análise de Conteúdo representa um conjunto de técnicas para analisar comunicações, destrinchando as mensagens concernentes às respectivas comunicações e detectando características do material estudado (ROCHA, 2009). Importante é ressaltar que “[...] é este o princípio da análise de conteúdo: consiste em desmontar a estrutura e os elementos desse conteúdo para esclarecer suas diferentes características e extrair sua significação”. (LAVILLE e DIONNE, 1999, p. 214).

Em termos gerais, a Análise de Conteúdo pode ser definida como conjunto de instrumentos metodológicos que têm como fator comum uma interpretação controlada, baseada na inferência. Esse conjunto de técnicas de análise visa a obter, por meio de procedimentos sistemáticos, indicadores quantitativos ou qualitativos que permitam a inferência de conhecimentos relativos à produção de significados. Em última instância, é um esforço de interpretação que oscila entre o rigor da objetividade e a fecundidade da subjetividade (LAVILLE e DIONNE, 1999).

A primeira etapa da pesquisa consistiu em leituras e releituras de textos representativos dos dois conceitos de amor, a fim de se realizar o estudo comparativo. A seleção das características representativas dos referidos conceitos se deu, inicialmente, com base em princípios tratados pela Logoterapia, expediente teórico-vivencial de análise, bem como de aspectos que emergiram dos conceitos estudados: amor líquido e amor *caritas*. Finalmente, realizou-se uma organização/agrupamento dos elementos de conteúdo em cada categoria para melhor caracterizá-las. Para esta pesquisa, foi escolhido o modelo misto de Análise de Conteúdo (BARDIN, 1977), o qual consiste em se ter algumas categorias fixas no início da pesquisa, mas com a liberdade de modificá-las em função do andamento da análise dos dados.

A Logoterapia revelou-se referencial teórico relevante para este estudo porquanto considera a dimensão espiritual do ser humano chamada, por Frankl (2003), dimensão noética. Com base nesta teoria, foram elegidas as quatro primeiras categorias de análise: liberdade, responsabilidade, sentido da vida e capacidade de sofrimento. No decorrer da análise dos dados, em razão da sua abrangência, foram eleitas mais cinco categorias para exame: abertura ao transcendente, dinâmica do amor, capacidade de se vincular, alteridade, além da própria definição de amor (conceito).

3 Amor líquido: panorama das relações amorosas contemporâneas

Um dos maiores desafios da contemporaneidade consiste na manutenção dos relacionamentos (PAREDES, 2006). Posições narcisistas e o individualismo reinante, dentro de um mundo fragmentado, sem referências e em alta velocidade, afetam diretamente o cotidiano das pessoas, trazendo interferências negativas, em especial, nos relacionamentos (BAUMAN, 2011).

Perdeu-se a referência do que é o amor e de como gerir as relações amorosas, pois “[...] em nosso mundo de furiosa individualização, os relacionamentos são bênçãos ambíguas. Oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como determinar quando um se transforma no outro.” (BAUMAN, 2004, p. 8). Ainda de acordo com Bauman (2004), esse é um desafio que precisa ser descrito e estudado – a fragilidade dos vínculos humanos e sua inata contradição de apertar os laços ao mesmo tempo em que se quer tê-los frouxos.

Vive-se um período histórico único, a Pós-Modernidade, em que o ser humano se vê envolto por profundas transformações na Economia, na Sociedade, na Política, e, como não poderia deixar de ser, nos relacionamentos. Há um destaque do individual em detrimento do social, uma exacerbação da competitividade, o enfraquecimento do Estado, o aumento do número dos divórcios (BAUMAN, 2011).

Como consequência dessa crise, provocada pelo contexto histórico atual, é expressa a dificuldade do ser humano em lidar com a complexidade que o termo amor adquiriu depois de tantas transformações. Hoje, para muitos, o vocábulo amor se resume a um sentimento supérfluo e, portanto, passível de substituição. Essa maneira de conceber o amor acarreta novas formas de relacionamentos: entre as pessoas, no vínculo da pessoa com o transcendente, entre as pessoas e a matéria, e na relação da própria pessoa

com seu mundo interno. Todo esse desafio em saber e aprender o que é amar reside no paradigma em que está ancorado o amor pós-moderno.

A promessa de aprender a arte de amar é a oferta (falsa, enganosa, mas que se deseja ardentemente que seja verdadeira) de construir a “experiência amorosa” à semelhança de outras mercadorias, que fascinam e seduzem exibindo todas essas características e prometem desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço. (BAUMAN, 2004, p.11 e 12).

Ao mesmo tempo em que as pessoas procuram se relacionar, também temem as consequências desse relacionamento. Com a mesma intensidade com que querem se relacionar, também desejam que essa relação seja leve e frouxa e, de preferência, sem sofrimento no decorrer e, se for o caso, no fim da relação.

A questão do tempo e da velocidade nos relacionamentos também é vista sob esse paradigma, pois não se fala mais de desejo. Agora, é o impulso que rege as relações, apressando a tomada de decisão e o desenrolar dos fatos. Diminui-se o tempo para esperas, negociações, concessões; visa-se ao interesse imediato.

[...] É como num *shopping*: os consumidores hoje não compram para satisfazer um desejo, como observou Harvie Ferguson — compram por impulso. Semear, cultivar e alimentar o desejo leva tempo (um tempo insuportavelmente prolongado para os padrões de uma cultura que tem pavor em postergar, preferindo a “satisfação instantânea”). O desejo precisa de tempo para germinar, crescer e amadurecer. Numa época em que o “longo prazo” é cada vez mais curto, ainda assim a velocidade de maturação do desejo resiste de modo obstinado à aceleração. O tempo necessário para o investimento no cultivo do desejo dar lucros parece cada vez mais longo — irritante e insustentavelmente longo. (BAUMAN, 2004, p.13).

Essa velocidade nas relações é motivada pela ânsia da satisfação instantânea do impulso. Assim como nas compras em *shopping center*, as relações são vistas como mercadorias a serem consumidas e descartadas, à medida que não mais servirem ao seu comprador ou, ainda, à proporção que novos modelos e opções sejam lançados no mercado (BAUMAN, 2004). A tecnologia, com a possibilidade dos relacionamentos virtuais, incentiva e facilita a falta de compromisso.

[...] Diferentemente dos “relacionamentos reais” é fácil entrar e sair dos “relacionamentos virtuais”. Em comparação com a “coisa autêntica”, pesada, lenta e confusa, eles parecem inteligentes e limpos, fáceis de usar,

compreender e manusear. Entrevistado a respeito da crescente popularidade do namoro pela Internet, em detrimento dos bares para solteiros e das seções especializadas dos jornais e revistas, um jovem de 28 anos da Universidade de Bath apontou uma vantagem decisiva da relação eletrônica: “Sempre se pode apertar a tecla de deletar”. Como que obedecendo à lei de Gresham, as relações virtuais falem cada vez mais (auxiliadas e conduzidas pelos doutos especialistas) em conexões, ou “conectar-se” e “ser conectado”. Em vez de parceiros, preferem falar em “redes”. (BAUMAN, 2004, p.8).

Toda essa ideia de relacionamento, nos moldes do paradigma de relações de consumo, traz o paralelo entre investimento e relacionamento o que justifica a forma como as pessoas, hoje, enxergam as despesas com seus dependentes, filhos e pais, procurando encontrar “melhores” opções para gastar o dinheiro, como se o referencial financeiro englobasse todas as necessidades humanas.

Neste paralelo, se questionam as juras de lealdade dos relacionamentos amorosos, pois, como ser fiel se, com os investimentos, a lógica é outra? Há também o sentimento de incerteza que as relações ensejam. Como saber se a decisão tomada foi certa e como garantir segurança dentro de uma relação amorosa? Não há como se esquivar dos erros, não há a segurança das informações, como num equívoco nas aplicações financeiras, por exemplo (BAUMAN, 2004). O que há é a inteira responsabilização por seus erros e a convivência pacífica com as ambiguidades dos relacionamentos, o que, para as relações fluidas, é grande demais para ser suportado. Isso produz o afastamento das pessoas de relações amorosas aos moldes tradicionais, que preservam a fidelidade e a exclusividade, valores estranhos às formas líquidas de se relacionar.

Não dá para fugir a esse estreitamento no modo de se encarar o ser humano, suas necessidades e seus relacionamentos. Resta-nos, então, refletir se esse modo de encarar e viver os relacionamentos traz felicidade. Para onde o ser humano caminha? Que opções a essa forma de se relacionar existem na sociedade contemporânea?

Essas perguntas fazem um alerta e convidam a se refletir, se essa forma de amar garante a tão sonhada felicidade. Será que felicidade é a que o ser humano tenta defender por meio da validação do seu impulso? Existe essa pretensa felicidade, que despreza o sofrimento e cria a ilusão de constante satisfação individualista e imediata? Como nos alerta o próprio Sociólogo polonês: “[...] isso não traz felicidade aos homens e

mulheres que se rendem a essa pressão; dificilmente se poderia imaginá-los mais felizes agora do que quando se envolviam nas relações pré-virtuais". (BAUMAN, 2004, p. 8). O espaço virtual, na verdade, é amorfo, não tem fronteiras nem limites claros; a liquidez diz respeito a uma substância sem forma estabelecida, fluida, que se molda de acordo com o ambiente em que se insere; tem-se como exemplo um camaleão que muda de cor a fim de se assemelhar com o ambiente ao seu redor, ao que se nomeia mimetismo; não tem consistência e solidez. Configuram-se aí traços contemporâneos do amor líquido, consoante é tratado por Bauman (2004, 2011).

4 Caritas: O ideal das relações amorosas cristãs

Entender como o cristão compreende o amor torna-se fundamental para este estudo, pois conduz a se ter uma contraposição do significado da palavra amor, mediante a identificação das diferenças entre o amor *caritas* e o amor líquido.

Antes de se debruçar sobre o conceito teológico de amor, cumpre se refletir sobre o conceito de homem que o papa Bento XVI (2006) considera nas suas reflexões acerca do amor.

O homem torna-se realmente ele mesmo, quando corpo e alma se encontram em íntima unidade; o desafio do *eros* pode considerar-se verdadeiramente superado, quando se consegue esta unificação. Se o homem aspira a ser somente espírito e quer rejeitar a carne como uma herança apenas animalesca, então espírito e corpo perdem a sua dignidade. E se ele, por outro lado, renega o espírito e conseqüentemente considera a matéria, o corpo, como realidade exclusiva, perde igualmente a sua grandeza. (...) Mas, nem o espírito ama sozinho, nem o corpo: é o homem, a pessoa, que ama como criatura unitária, de que fazem parte o corpo e a alma. Somente quando ambos se fundem verdadeiramente numa unidade, é que o homem se torna plenamente ele próprio. Só deste modo é que o amor — o *eros* — pode amadurecer até à sua verdadeira grandeza. (BENTO XVI, 2005, §5).

A perspectiva do amor *caritas* nos dá uma dimensão temporal eterna, pois transcende o presente, ampliando a consideração pela vida, bem diferente do conceito que se sobressai na sociedade contemporânea, ao assinalar uma concepção materialista do homem, que reduz o ser humano e o humilha, ignorando, precisamente, aquilo que é mais especificamente humano: sua necessidade de amar e de amor. Quando a vida é reduzida apenas à dimensão temporal se comporta como um

campo de luta pela existência, de procura aflita pelo lucro (BENTO XVI, 2006).

A palavra amor possui vasto campo semântico, mas o amor entre o homem e a mulher se manifesta como “(...) o arquétipo de amor por excelência” (BENTO XVI, 2006, §2). Numa de suas primeiras observações acerca do amor *caritas*, o Papa em questão ressalta uma intercessão do amor em relação ao divino, com a promessa de infinito e de eternidade, mas que tal promessa não é passível de realização se somente o instinto predomina. “São necessárias purificações e amadurecimentos, que passam também pela estrada da renúncia. Isto não é rejeição do *eros*, não é o seu « envenenamento », mas a cura em ordem à sua verdadeira grandeza”. (BENTO XVI, 2006, §5).

Há uma dinâmica no amor, que se inicia com desejos egoístas, como uma busca pela felicidade própria, por si mesmo, até que vai ao encontro do outro, de cuidar, de estar disposto até mesmo ao sacrifício em nome do amor. O amor pretende alcançar a eternidade, o seu tempo é outro, além de possuir um desejo de exclusividade.

Na realidade, *eros* e *ágape* — amor ascendente e amor descendente — nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor em geral. Embora o *eros* seja inicialmente sobretudo ambicioso, ascendente — fascinação pela grande promessa de felicidade — depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais dele, doar-se-á e desejará « existir para » o outro. Assim se insere nele o momento da *ágape*; caso contrário, o *eros* decai e perde mesmo a sua própria natureza. Por outro lado, o homem também não pode viver exclusivamente no amor oblato, descendente. Não pode limitar-se sempre a dar, deve também receber. Quem quer dar amor, deve ele mesmo recebê-lo em dom. Certamente, o homem pode — como nos diz o Senhor — tornar-se uma fonte donde correm rios de água viva (cf. Jo 7, 37-38); mas, para se tornar semelhante fonte, deve ele mesmo beber incessantemente da fonte primeira e originária que é Jesus Cristo, de cujo coração trespassado brota o amor de Deus (cf. Jo 19, 34). (BENTO XVI, 2006, §7).

Conclui-se, então, que o amor só existe com essas duas dimensões, que convivem harmonicamente na medida certa, ora uma ou outra irá

sobressair, mas sem que haja uma prevalência nem separação, pois, assim, haveria uma descaracterização do amor.

Devemos atentar para o fato de que “[...] o mandamento do amor só se torna possível porque não é mera exigência: o amor pode ser « mandado », porque antes nos é dado”. (BENTO XVI, 2006, §14). Deus nos amou primeiro, e continua a ser o primeiro a nos amar; por isso, também podemos responder com o amor. Ele ama-nos, faz-nos ver e experimentar o seu amor, e desta « antecipação » de Deus pode, como resposta, despontar também em nós o amor (BENTO XVI, 2006, §17).

Além disso, o homem só consegue esse amor pleno à medida que se une a Deus, não se confundindo mas, pelo contrário, se afirmando numa unidade com Deus. E é nessa unidade que se encontra o amadurecimento do amor humano.

O amor, portanto, ultrapassa a dimensão sentimental, pois, se assim o fosse, os sentimentos iriam e viriam ao seu bel-prazer, não caracterizando a realidade madura do ato de amar: a de abarcar a totalidade humana, a vontade, o intelecto e o sentimento. O amor leva a uma comunhão entre as pessoas e, principalmente, entre Deus e a pessoa, o que leva à convergência de vontades, na qual a vontade de Deus não vem de fora, não é estranha, passa a ser a própria vontade da pessoa, fundamentada na experiência de que Deus é mais conhecedor do ser humano do que a própria pessoa, o que enseja a confiança em Deus, o abandono a Ele como fundamento da alegria (BENTO XVI, 2006).

O amor cristão, portanto, engloba querer, agir e pensar, tomando a pessoa como um todo e a unificando com Deus. Não é uma exigência, é, antes de tudo, uma experiência de amor que brota do interior do ser e que precisa ser comunicada ao outro. O amor cresce por ele mesmo, vem de Deus e nos une a Ele, superando qualquer divisão e nos transformando em um nós que busca a unidade em Deus.

Além disso, quem falou que o ser humano não necessita ser amado? É por intermédio desta união com Deus que se consegue transmitir este amor, pois, se não se possui amor, corre-se o risco de somente ver no outro uma pessoa qualquer e não Deus, que nele habita. Amar a Deus e amar ao próximo constituem um só mandamento, são inseparáveis. Ambos, porém, se abastecem do amor primeiro com o qual Deus nos amou.

5 Resultados

Na primeira etapa da pesquisa, foram selecionadas as seguintes categorias como forma de proceder à análise comparativa entre os dois conceitos estudados – liberdade, responsabilidade, sentido da vida e capacidade de sofrimento – extraídas do referencial teórico da Logoterapia.

No percurso da análise dos dados, e em virtude da sua abrangência, foram eleitas mais quatro categorias para exame: abertura ao transcendente, dinâmica do amor, velocidade das relações amorosas, além da própria definição conceitual de amor.

Em todo conhecimento psicológico estruturado, torna-se fundamental saber que o conceito de homem é trabalhado pelas abordagens ou teorias a fim de se colocar perante o conhecimento produzido. Portanto, conhecer como a Logoterapia concebe o ser humano é um dos prerequisites para se ficar ante suas proposições. Para a Logoterapia,

O homem é uma entidade bio-psico-espiritual. A logoterapia expressa assim o somato, psico e noogênese. O espiritual refere-se ao noos ou logos (nous) e pode ser chamado de noético. A espiritualidade é uma das dimensões do ser humano. O ser humano enquanto sujeito é existencial-espiritual. O espiritual vai mais além do religioso ou do supranatural. (XAUSA, 1988, p. 123).

Dito isto, se pode compreender, então, que para a Logoterapia,

O ser humano não é uma coisa entre outras, coisas se determinam mutuamente, mas o ser humano, em última análise, se determina a si mesmo. Aquilo que ele se torna – dentro dos limites dos seus dons e do meio-ambiente – é ele que faz de si mesmo. No campo de concentração, por exemplo, nesse laboratório vivo e campo de testes que ele foi, observamos e testemunhamos alguns dos nossos companheiros se portarem como porcos, ao passo que outros agiram como se fossem santos. A pessoa humana tem dentro de si ambas as potencialidades; qual será concretizada, depende de decisões e não de condições. (FRANKL, 2003, p.114).

Portanto, aqui se deparam dois conceitos fundamentais para a Logoterapia – a liberdade e a responsabilidade. O ser humano é livre, ou seja, não determinado por condicionantes, pois tem o poder de decidir como quer viver e, portanto, tem a responsabilidade por essa decisão.

A Logoterapia tem como centro a busca do significado da existência humana, mediante a busca de sentido por parte do homem. *Logos* significa sentido, significado ou propósito. Nela, a vontade de sentido predomina sobre a vontade de prazer, que é o centro da Psicanálise de Sigmund Freud, e sobre a vontade de poder, defendida por Alfred Adler.

Nesta perspectiva, para a Logoterapia, o sofrimento possui uma função à medida que também encerra um sentido na vida da pessoa. “[...] Sofrer, pois, significa agir, crescer e amadurecer”. (XAUSA, 1988, p. 164). Assim sendo, torna-se importante a habilidade de lidar com o sofrimento: não imergir em desespero, empenhar-se para superá-lo e, se não for possível vencê-lo, aceitá-lo ao ser capaz de encontrar diante do mesmo sentido, o qual transparecerá nas atitudes engrandecedoras tomadas pelo sujeito.

Para essa teoria, o sofrimento é uma

[...] tarefa sua, única e original. Mesmo diante do sofrimento, a pessoa precisa conquistar a consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo dentro deste destino sofrido. Ninguém pode substituir a pessoa no sofrimento. Mas na maneira como ela própria suporta este sofrimento está também a possibilidade de uma realização única e singular. (FRANKL, 2003, p.114).

O quadro seguinte mostra, de forma compilada, as principais características de cada categoria, de acordo com as duas denominações de amor analisadas.

Categorias	Amor Líquido	Amor Caritas
Conceito	Experiência amorosa que se constitui como uma mercadoria, que fascina por não evocar nenhum sofrimento, além de ter a possibilidade de ser descartável.	O amor não é apenas sentimento. Abrange a totalidade do ser humano: vontade, sentimento e pensamento.
Abertura ao transcendente	O que importa é o aqui e agora, a satisfação corpórea; individualismo e narcisismo exacerbado (amor-próprio desmedido).	Deus é amor e, porque Ele nos amou, podemos amar o próximo como a nós mesmos. Descoberta do outro. Amar ao próximo como a si mesmo.

Capacidade de sofrimento	Evitação do sofrimento, “indolor”. O amor que promete desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço.	Torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, antes, procura-o.
Dinâmica do amor	Ênfase no <i>eros</i> , reduzindo-o ao corpo, que deixa de estar integrado ao ser. O <i>ágape</i> (gratuidade e perdão) não é reconhecido como dimensão do amor.	De <i>eros</i> para <i>ágape</i> . Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, mais se realiza a verdadeira natureza do amor.
Liberdade	Fala-se em redes, em se conectar e desconectar, numa liberdade sem responsabilidade; laços frouxos e fluídos.	De ser “para sempre”, definitivo, relação de exclusividade mútua.
Responsabilidade	Como nas relações virtuais, transparecem facilidade de entrar e sair.	Compromisso, capacidade de responder aos atos exercidos.
Sentido de vida	O sentido se resume à razão do interesse próprio e da busca de “felicidade”: individualista, imediatista e hedonista.	O sentido ultrapassa essa existência e é respaldado pela dimensão espiritual do ser humano.
Capacidade de vinculação	Fugaz, desmancha-se facilmente, laços frouxos. Há um predomínio da quantidade sobre a qualidade das relações.	Laços permanentes, exclusivos e que visam à dimensão eterna.

Alteridade	O outro é um mero objeto de necessidades pessoais. Estou com ele à medida que satisfaz os desejos egóicos.	O outro é uma pessoa e a relação ultrapassa os interesses pessoais. Há respeito e cuidado, pois o outro é tido como semelhança e imagem de Deus.
-------------------	--	--

Fonte: Elaboração própria.

6 Discussão

Este estudo comparativo entre as duas denominações de amor demonstrou que existem significativas diferenças que alteram a forma de vivência daquilo que dependendo de escolhas, até mesmo diametralmente opostas na contemporaneidade, pode-se chamar de amor.

Na categoria conceito, aparece-nos uma das diferenças fundamentais da análise. Porque o amor, em sua forma líquida, aparece como experiência capitalista, na qual prevalecem a vontade individualista, o desejo, o impulso, independentemente das dimensões do pensamento e do sentimento, o que desconecta o sujeito de si mesmo, do outro e do transcendente, estabelecendo divisão e fragmentação. Já o amor *caritas*, procura integrar o ser humano em sua vontade, sentimento e pensamento, considerando a própria pessoa em sua inteireza, o outro e Deus.

Quanto à categoria abertura ao transcendente, que enfatiza a dimensão espiritual do ser humano, deve-se atentar para o fato de o amor, na sua forma teológica, aparecer como dom de Deus, no qual o homem é concebido como necessitado de Sua graça para usufruir do amor. Há uma valorização da alteridade, na mesma medida em que existe o amor-próprio: não se pede para amar o próximo mais que a si mesmo ou vice-versa. Visa-se um equilíbrio nas duas medidas, a fim de harmonizar a relação, além de que a certeza de que se é primeiramente amado é o que possibilita amar o outro.

No que concerne ao amor líquido, embalado pela fraqueza humana da vaidade, provoca um narcisismo exacerbado por via do individualismo, tão prejudicial para o ser humano quanto para a sua relação com os outros. Além disso, reduz o homem ao corpo, à matéria, tornando obscura a dimensão transcendente do ser e, portanto, estreitando suas possibilidades de liberdade e de constituição de novos sentidos de vida e de morte, tão necessários para o equilíbrio psicológico.

Ao analisar a categoria dinâmica do amor, constata-se que a principal repercussão sucede na forma como as conceituações concebem o ser humano. Por um lado, no amor líquido, concede-se ênfase especial ao corpo, à matéria, reduzindo o ser humano à dimensão biológica. Por outro lado, o amor *caritas* considera a natureza humana bem mais complexa e integra as duas dimensões do amor, *ágape* e *eros*, validando as relações básicas e vitais da existência humana, ao mesmo tempo em que reconhece seu caráter de renúncia, gratuidade e perdão.

As categorias liberdade e responsabilidade são intrinsecamente vinculadas para o amor *caritas*, pois as consequências daquilo que se faz com liberdade devem ser assumidas com responsabilidade pelo sujeito. A proposta das relações líquidas, em contrapartida, prometem laços frouxos, sem necessidade de compromisso com as relações estabelecidas. O que há é a satisfação imediata de desejos e impulsos, sem nenhuma alusão a compromissos ou à assunção das consequências que poderão advir de uma relação amorosa.

Na categoria sentido de vida, com suporte na Logoterapia, ressalta-se a dimensão espiritual do ser humano como uma das possibilidades de encontrar sentido para o vivido. Para Frankl (2003), a vontade de sentido, no ser humano, é superior ao princípio do prazer, de Sigmund Freud; ou seja, o homem busca sentido para sua vida, bem mais do que o prazer – e isso justifica aceitar a renúncia e o sacrifício em nome do amor.

Identifica-se um ofuscamento da realidade, na forma fluida das relações, revelada por intermédio da categoria capacidade de sofrimento, na qual o sofrimento humano não é tido como parte da existência humana, negando as fragilidades inerentes à existência, como a morte e o adoecimento, por exemplo, e induzindo as pessoas ao erro, por se iludirem na busca de um amor sem sofrimento, nem dor e renúncia. Além disso, essa concepção explícita que o sofrimento, na sociedade contemporânea, é tido como exceção, algo que não era para acontecer, como um fracasso, reduzindo-se sua real dimensão e dificultando a forma como a pessoa deve aprender a lidar com o sofrimento inerente à vida. É diverso do amor *caritas*, que considera o sofrimento e a renúncia, em vista do bem do outro, necessários para o próprio amadurecimento do amor.

No que diz respeito à capacidade de se vincular, percebe-se que no amor líquido os laços amorosos somente duram enquanto não houver sofrimento nem quebra dos interesses narcísicos de um dos amantes, já no amor *caritas*, a capacidade de pertença tem amplitude permanente,

visando ao eterno. Dá-se ênfase, no amor *caritas*, ao caráter exclusivo na relação, em detrimento de novos relacionamentos fúgazes.

E, por fim, a categoria alteridade revela a forma como o ser humano considera o outro na relação. No amor líquido, esse outro é apenas considerado em função de satisfazer necessidades, reduzindo-se a um mero instrumento de desejos, descartável a qualquer momento. Enquanto isso, no amor *caritas*, o outro é imagem e semelhança de Deus, portanto, digno de respeito e cuidado, numa relação que ultrapassa a realização egoísta de interesses.

Todas essas formas de se encarar o ser humano, consideradas pelo amor líquido, o reduzem a um objeto, contribuindo para uma visão utilitarista, que acarreta sérias consequências para as relações humanas, à medida que assemelha o ser humano a uma mercadoria, que pode ser usada, descartada de forma indolor, sem nenhum problema de consciência, haja vista o sofrimento não fazer parte dos significados e sentidos dessa nova humanidade contemporânea que, além do mais, possui como valor supremo a prevalência de sua vontade narcísica.

7 Considerações finais

Este ensaio aponta para importantes noções acerca das relações amorosas pautadas na fluidez e aquelas alicerçadas no amor *caritas*. Apesar de uma semelhança quanto ao início do amor, de *eros* para *ágape*, explicitado na categoria dinâmica do amor, pode-se logo perceber que tal evolução do amor não acontece para os adeptos do amor líquido, que possuem como foco das relações a busca imediata do prazer e a superficialidade dos vínculos.

Além disso, a principal diferença entre os dois conceitos reside na forma de se encarar o ser humano. Enquanto, no amor líquido, o ser humano é definido em seus aspectos biológicos e materiais, no amor *caritas*, são consideradas as dimensões biopsíquicoespirituais, também contempladas na Logoterapia, visando à integralidade da pessoa humana. Essa diferença na forma de se encarar o ser humano, defendida e propagada de modo atraente pelo amor líquido, constitui uma séria ameaça à dignidade humana, já que limita o ser humano às questões materiais e biológicas, abrindo espaço para as mais diversas formas de manipulação das relações entre os sujeitos.

Um dos grandes desafios no estudo das relações amorosas é compreender as repercussões que a forma de se viver e pensar o amor

traz para a família e a sociedade como um todo. Novas configurações de relacionamentos alteram a constituição psíquica e os processos de subjetivação. Portanto, estudar a forma como o amor é vivenciado na sociedade contemporânea, em especial, na sociedade brasileira, fornece subsídios para estudos posteriores, a fim de verificar em que medida e de que forma tal percepção repercute no bem estar biopsicossocial. Assim como, possibilitar serem encontradas estratégias de enfrentamento de problemáticas, que crescem vertiginosamente como demanda nos consultórios psicológicos, diretamente relacionadas às formas como se compreende e se vivencia o amor.

Interessante torna-se este estudo, então, em vista do desenvolvimento de posteriores pesquisas referentes ao tema, bem como ensejará compreensões acerca das relações humanas de forma geral. Pode interessar, inclusive, aos estudos e intervenções sobre família, na medida em que o entendimento maior da forma de se encarar e vivenciar o amor traz luzes para conjunções de problemas humanos.

Referências Bibliográficas

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Tradução Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977.

BAUMAN, Z. **Amor Líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Z. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANKL, V. E. **Em Busca de Sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

REY, F. L. G. **Pesquisa Qualitativa em Psicologia**: caminhos e desafios. São Paulo: Thomson Pioneira, 2002.

ROCHA, L. D. L. de A. **A experiência de lazer para adolescentes inseridos em contextos violentos**. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 2009.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A Construção do Saber**. Manual de Metodologia da Pesquisa em Ciências Humanas. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

PAREDES, José Cristo Rey García Paredes. **O que Deus uniu**. Lisboa: Editora Paulus, 2006.

XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. **A Psicologia do Sentido da Vida**. Petrópolis: Vozes, 1988.

**Esp. Prescilla Rocha de Sousa*

Graduada em Psicologia. cursou Especialização em Família: Interfaces Psicológicas e Teológicas pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF.

***Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (Unifor), Mestra e graduada em Psicologia. Professora de Graduação e Pós-Graduação da Faculdade Católica de Fortaleza – FCF.



ENSAIO

DISCURSO E AÇÃO: FONTES GERADORAS DE PODER POLÍTICO E DE LIBERDADE

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 11ª. Ed., 2012, (407 páginas)

Hannah Arendt, nascida em Hanôver, Alemanha em 1906 e falecida nos Estados Unidos em 1975. De origem judaica, foi filósofa, teórica do pensamento político contemporâneo, destacando-se pela defesa da liberdade, como uma das figuras mais influentes do século XX. Aprofundou o conceito de “pluralismo” no âmbito político, defendendo a democracia direta na perspectiva da “inclusão do outro.” Dentre suas principais obras destacam-se, além de *A Condição Humana*, *As Origens do totalitarismo*, *Sobre a Revolução*, *Eichmann em Jerusalém* dentre outras.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt aborda as três principais atividades do homem, a saber, o *trabalho*, a *obra* e a *ação* que constituem o que ela chama de *vita ativa*. Não se trata da natureza humana, mas das condições criadas pelo homem para a realização de sua humanidade. Pelo trabalho e a obra o homem, garante sua sobrevivência e desenvolvimento cultural; pela ação - a única faculdade que, unida ao discurso, revela a essência do humano como ser social - estabelece relações com os demais, ensejando espaços de participação, de onde deriva o verdadeiro sentido do poder político e da liberdade. Ante o extraordinário desenvolvimento do poder científico do homem, Arendt sai em defesa do humano, perante o artificialismo técnico-científico que põe em risco a condição humana naquilo que lhe é mais peculiar como socialidade e politicidade, além da possibilidade de destruir as próprias condições da vida na Terra.

No Capítulo V da obra, intitulado *A Ação*, a autora parte de duas prerrogativas próprias do ser humano, o discurso e a ação, para desenvolver a sua concepção de política. Para Hannah Arendt, o que caracteriza o ser

humano é a sua condição de pluralidade que envolve dois aspectos fundamentais: a distinção e a igualdade; distinção por sua qualidade de ser único e singular; e igualdade, pela condição humana como ser de razão e linguagem. É a distinção que permite ao homem expressar-se a si mesmo, revelar sua essência de ser singular, por meio do discurso e da ação. Diferentemente das outras atividades da vida ativa (o trabalho, a obra), o discurso e a ação, constituem formas, por excelência, de os homens aparecerem uns aos outros, de expressarem sua humanidade. Trata-se, portanto, de um dado da condição humana que não decorre de uma necessidade utilitarista, mas surge do próprio fato da natalidade. Apoiada em Agostinho, Arendt acentua que cada ser humano nascente é único e traz a capacidade de iniciar a ação como algo próprio dele que não pode ser repetido por outro, algo que nunca aconteceu nem acontecerá. Por isso só o homem é capaz de agir, isto é, só ele toma iniciativa, que significa começar algo novo de consequências imprevistas e inesperadas, “infinitamente improvável.” Do agir decorre o discurso como a condição de possibilidade da convivência humana na pluralidade entre seres únicos e iguais. É o discurso que revela *quem* é a pessoa, pois a ação sem a palavra perde o seu caráter revelador, transformando o agente em marionete, mero executor de coisas sem sentido. A palavra e a ação constituem, portanto os meios pelos quais as pessoas realizam sua natureza social no “estar com os outros” na gratuidade e na espontaneidade das relações, onde se estabelece o domínio público, ou seja, onde se produz o poder político, condição para o exercício da liberdade.

Em toda a trama do discurso e da ação, onde se dá a revelação do mundo humano, transpondo o espaço das relações objetivas, onde aparecem os interesses, usos e finalidades, produz-se um espaço que Arendt chama de “teia de relações.” Trata-se de uma realidade não tangível, não objetivável, que é a própria expressão da pessoa viva. Quer dizer, embora a pessoa se revele na palavra e na ação, essa revelação escapa a toda tentativa de tematização. Como diz Arendt, essa frustração explica a impossibilidade da Filosofia de definir o homem, um vez que todas as “determinações e interpretações” terminam dizendo *o que é* o homem, enquanto *o quem*, seu eu singular, permanece indizível. Na teia de relações, é estabelecido um círculo de interdependência a fazer com que as estórias de vida das pessoas interfiram umas nas outras, impedindo-as muitas vezes, de realizarem os próprios objetivos e serem donas das próprias histórias. Na teia de relações, a “disposição para agir e falar” já destaca a figura do herói, que não precisa se distinguir por grandes feitos, mas apenas se inserir no mundo das relações, participando da elaboração

da história. Aqui Arendt salienta a importância dos outros, diferentemente da fabricação, que exige o mundo dos objetos. Trata-se do campo especificamente político. “A ação e o discurso são circuncidados pela teia de atos e palavras de outros homens e estão em permanente contato com eles”. (ARENDR, 2012, p. 253). Embora a ação seja iniciada por uma pessoa, sua realização depende da participação de muitos. “O governante não governa sozinho,” diz Arendt. Assim, a ação torna-se ilimitada, na medida em que cada pessoa, sendo princípio da ação, reage ao seu modo, provocando uma reação em cadeia, que tende a transpor todos os limites e fronteiras. Um ato pode ser suficiente para mudar todo o conjunto. Tudo isso revela a fragilidade das relações humanas que, ante as mudanças operadas pelas novas gerações, jamais podem ser totalmente protegidas por leis e normas estabelecidas. Estas se tornam ainda menos eficazes ante a segunda característica, a imprevisibilidade. Cada estória desencadeada no “início fugaz” da ação, seja na vida política ou privada, leva a resultados jamais previstos. Seu significado pleno só se dá aos olhos do “contador de estórias”, muitas vezes quando os agentes já estão mortos. Não é o ator e sim historiador que interpreta o verdadeiro sentido da história.

Então, Arendt interpreta o pensamento político grego como tentativa de superação dessa fragilidade das relações sociais, decorrentes do risco da ação. No primeiro momento, a literatura épica aparece como forma individualista de salvar a identidade de certas personalidades por seus feitos heróicos. O limite dessa solução está no fato de depender sempre de poetas como Homero, para imortalizar os acontecimentos. Insere-se aí a importância da pólis cuja função era dupla: primeiro, multiplicar a oportunidade de conquistar a fama imortal, ou seja, de dar a todos a oportunidade de revelar em atos e palavras sua identidade e singular; segundo, “remediar a futilidade da ação e do discurso,” pois não havia muita chance para um feito se tornar imortal, uma vez que “sem a ajuda de terceiros os que agiam seriam incapazes e estabelecer juntos a memória eterna de seus feitos bons e maus”. (ARENDR, 2012, p. 247). Assim, a política institui o “espaço da aparência” que, segundo a autora, é o lugar “onde todos aparecem” e de onde se origina o poder político, antes de se constituir qualquer organização política ou forma de governo. O poder político originado da socialidade caracteriza-se pela espontaneidade e transitoriedade, desaparecendo com a suspensão das atividades, isto é, surge quando as pessoas estão juntas e desaparece quando elas se dispersam. Não é algo objetivo, tangível, mas existe potencialmente onde quer que se encontrem pessoas reunidas. Conservando sempre seu caráter

potencial, o poder não pode ser usado para a violência, mas para “estabelecer novas relações e criar novas realidades.” A convivência humana, onde “as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, é a condição para a gerar o poder, cuja interação tende a ensejar mais poder, uma vez que é ilimitado, podendo ser dividido sem reduzi-lo. Quem se isola não tem acesso ao poder. Tal poder pode ser destruído pela violência de um homem sozinho ou de um grupo que o monopolize por meio da força. É isso que caracteriza a tirania como “combinação de força e impotência.” Não é pela “crueldade” que se distingue a tirania, mas pela “futilidade” a que reduz governante e governados. Citando Montesquieu, Arendt acentua que a principal característica da tirania é o isolamento do governante sempre ameaçado de conspiração. Por isso a tirania é o contrário do poder, uma vez que nega a essência da condição humana que se efetiva na ação e no discurso. Enquanto a tirania destrói o espaço da aparência, o poder o preserva, possibilitando a exposição “do ato vivo e da palavra viva”.

Segundo Arendt, os gregos sempre valorizaram a política em razão da consciência da importância de aparecer em público e da expressão da própria identidade na ação e na expressão. Esse é um dado, no entanto, nem sempre evidente. As pessoas preferem a utilidade da obra e do cuidado da vida à atividade política. Considerada inútil, a atividade política é substituída pelo mundo do trabalho, a obra e consumo. Na fábrica, embora os homens estejam juntos, devem operar como se estivessem sozinhos; pluralidade dá lugar à uniformidade. No mercado, o encontro com os outros não visa à “potencialidade do discurso” mas ao valor do consumo. Foi essa desumanização que Marx viu como uma inversão entre público e privado, reduzindo a expressão humana ao espaço da família e da amizade.

Para Arendt, o caráter de imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato da atividade política envolvida na teia das relações sociais levou a humanidade a ignorar esse aspecto da condição humana e a mudar o verdadeiro sentido do discurso e da ação. O “espaço da aparência”, da “pluralidade humana” e da verdadeira essência do poder, transforma-se no poder político instituído pelo governante e os governados. De modo geral, é a tentativa de proteger-se contra os efeitos indesejados da ação, possibilitando que um homem seja o senhor dos seus atos do começo ao fim. Arendt considera que todos os argumentos contra a democracia não são nada menos do que a tentativa substituir a ação pela fabricação, como forma de se proteger dos efeitos da pluralidade e do poder da ação. A monarquia (governo de um só, do tirano ao déspota benévolo) e o rei

filósofo, não menos tirânicos dos que os outros representam, para Arendt, as formas mais comuns de salvaguarda contra a pluralidade. O que Arendt denuncia nessas formas de governo não é a crueldade, mas “o banimento dos cidadãos do espaço público e a insistência de que se dediquem ao domínio privado”. A vantagem da tirania a curto prazo é o crescimento econômico à custa da perda do poder a longo prazo.

Assim, para Arendt, a filosofia política, desde Platão, consiste na fuga da verdadeira política como espaço humano com todos os seus riscos e fragilidades, em favor da ordem e da estabilidade; evasão que se exprime nas formas de governo em que os homens só podem conviver de maneira política quando um só ou poucos mandam e os outros só obedecem, estabelecendo-se, pois, um corte entre iniciar e agir. Iniciar (*archein*) e realizar (*prattein*), que para os gregos eram interligados, se tornam atividades inteiramente distintas.

Separando o *início* da *realização*, Platão garante que o iniciador permaneça senhor absoluto daquilo que começou, enquanto os outros se limitam a executar a obra, sem necessidade de pensar, nem tomar iniciativa por conta própria.

Assim fica estabelecida a divisão entre os que sabem e não fazem e os que fazem e não sabem. Para isso, ele usa o modelo doméstico em que só o senhor sabe o que deve fazer e o escravo executa sem saber por quê. Nessa perspectiva, o critério a ser seguido é o governo de si mesmo: assim como o filósofo comanda a cidade, a alma ordena o corpo e a razão, as paixões. Para conferir aos assuntos humanos a solidez da obra, Platão substitui a ação pelo governo, traduzindo-o em termos de fabricação e produção: primeiro se concebe a imagem (o *eidōs*) da obra, depois se organizam os meios para fabricá-la. Na República, o rei filósofo, como um artesão, configura a cidade com suas ideias que se transformam em leis a serem executadas.

A transmissão de modelos políticos ideais, nos moldes platônicos, os fez comuns na tradição política, mas inviáveis por não “suportarem o peso da realidade.” Na análise de Arendt, esses modelos sempre se utilizaram da violência, própria da fabricação, para realizar seus fins, alcançando sua mais alta glorificação na Modernidade.

A “instrumentalização da ação e a conseqüente degradação da política” não eliminaram por completo o poder da ação. Esta se voltou para o domínio da natureza, transformando o trabalho em obra e o fruto da obra em consumo. Da fabricação de objetos com suporte em materiais

naturais, o homem passou a controlar os fenômenos por meio da experimentação, de modo que a interferência do homem na natureza leva a um processo sem retorno, fruto não da contemplação, da capacidade de agir, de iniciar novos processos sem precedentes, de efeitos imprevisíveis tanto no domínio humano, como no da natureza. Capaz de destruir a obra de suas mãos e a própria natureza, o homem é impotente para deter ou desfazer os efeitos desencadeados pela ação. A força da produção encerra o seu processo no produto final, ao passo que a força da ação, ao contrário, pode aumentar suas consequências, indefinidamente. “O processo de um único ato pode perdurar até o fim da humanidade.” (ARENDDT, 2012, p.291). Decorre daí o sentimento e culpa do homem por aquilo que jamais previu e nunca poderá desfazer. Os condicionamentos criados pela teia de relações torna impossível a soberania e questiona a autonomia da liberdade, pois, muitas vezes, diante das questões humanas, o homem se torna mais passivo do que ativo, mais vítima do que criador. É que, para Arendt, a soberania exclui a pluralidade. Nesse sentido, só um Deus, único, pode ser soberano. Assim, Arendt nega a soberania, mas assece a liberdade. O homem é livre, apesar das consequências de suas ações, porém não é soberano por sua condição humana de ser com os outros.

Por outro lado, o remédio para as consequências da ação (irreversibilidade e imprevisibilidade) provém de suas potencialidades: os poderes de perdoar e fazer promessas; o perdão é para desfazer os atos do passado; a promessa para fixar marcos de certeza num “futuro incerto.” Sem a capacidade de perdoar, carregaríamos para sempre a culpa das nossas ações; sem a capacidade de prometer, perderíamos nossa identidade ante a inconstância e a inconfiabilidade próprias da humanidade. Ambas as faculdades não se exercem fora das relações sociais: é ao outro que ofereço o perdão, é diante dos outros que assino contrato. Ao contrário da vingança, só o perdão é capaz de desfazer os males da ação e dar início a algo novo, criar relações. A ação é, portanto, para Arendt, a única faculdade capaz de devolver o homem a fé e a esperança que se radicam no fato de que o nascimento de uma pessoa é sempre um início, uma novidade; cada pessoa que nasce traz a capacidade de criar algo que poderá reverter em benefício ou em malefício para a humanidade.

A teoria política de Hannah Arendt, como espaço de geração de poder que deve ser partilhado por todos e não prerrogativa de alguns, é bastante iluminadora ante de uma realidade que, ao longo de toda a história, foi sempre uma prática de monopolização do poder por parte de

alguns e em prejuízo da liberdade. Nesse sentido, o empoderamento como busca de democratização do poder em todas as instâncias da vida pública e privada encontra em Hannah Arendt significativo instrumento teórico de fundamentação. Por outro lado, sua teoria do perdão e da promessa, assim como o respeito que se deve ao outro na sua condição de ser humano singular, permitem a aproximação e o diálogo com o pensamento de Emmanuel Levinas, em relação à Ética da alteridade, como contributo para a compreensão dos conflitos entre as pessoas e na facilitação da mediação comunitária de conflitos familiares.

Profa. Ms. Ir. Maria Bernadete Gonçalves de Paula
Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE.

COD. VAT. LAT. 1012¹ FOL. 127ra-127va

1. Além disso, se pergunta se Aristóteles foi salvo.
 2. Parece que sim: um pregador da verdade é digno de salvação. Aristóteles foi um pregador da verdade, como é evidente no opúsculo Sobre a Maçã. “Então ...
 3. Contra esta opinião porém alega-se o que o Apóstolo diz: “*sem fé é impossível agradar a Deus*”.
 4. Procederei aqui da seguinte maneira em primeiro lugar, procurarei saber se a salvação e a felicidade, que esperamos no futuro, podem ser conhecidas de modo natural pelo homem e se elas nos são possíveis. Em seguida, o que Aristóteles sente a respeito dessa salvação e felicidade. Terceiro, se ele mesmo é salvo, o que é a pergunta que se faz na questão.
- I.1. Em relação ao *primeiro*, alguns dizem que é possível que estas coisas (*i.é a salvação e a felicidade – ndt*) sejam conhecidas de forma natural e com a ajuda das coisas da natureza.
2. Começam por argumentar desta maneira: partindo dos efeitos, podemos demonstrar a respeito de deus que ele é eficiente, e que a causa eficiente somente existe em razão da causa final. Desta maneira, entretanto, é necessária uma dependência das coisas em relação à causa final, da mesma forma que existe em relação à causa

¹ Texto latim: Imbach, RUDI: *Aristoteles in der Hölle. Peregrina Curiositas*, p. 299-318, Freiburg/Göttingen, 1994: “Beim fraglichen Dokument handelt es sich um eine *Questio*, die im Rahmen eines *Quodlibet* aufgeworfen wird [...]. Das *Quodlibet*, in dem die Frage “*Utrum Aristoteles sit salvatus*” auftaucht, ist anonym und bildet den vierten inhaltliche Teil des vom August Pelzer genau beschriebenen *Codex der Vaticana*.(p. 303). Imbach acha que se trate de um texto do começo do século XIV, com raízes o mundo franciscano, op. Cit. P. 311.

Tentamos, ao Máximo ser fiel ao texto original e, suas características. Suponho que o texto seja um documento escolar, isto é, anotação de aluno, revista. Daí as repetições de palavras (forma) mistura de impossibilidade, deus e não Deus.

eficiente. Assim, como podemos conhecer a causa eficiente, também podemos conhecer a causa final. E, em razão disso, podemos conhecer de forma natural que tal fruição ou felicidade nos é possível.

3. Além disso, é conhecido pelo intelecto, de forma natural, que ele pode atingir objeto perfeitíssimo como primeiro objeto; mas, é sabido de forma natural que deus é como primeiro objeto particular, a saber, como ente. Então, é claro que podemos atingir aquele objeto em si ou como beatificante.
4. Além disso, aquele que conhece a sua própria natureza conhece a ordem para sua causa; mas, o homem conhece a sua natureza. Por isso conhece a relação dela com sua causa e, conseqüentemente, a relação com a fruição.
5. Mais: de forma natural nos é conhecido que o desejo não se dirige a algo que é impossível. De forma natural, também, nos é conhecido que o homem deseja a deus. Então, conhecemos de forma natural que fruir dele como causa final não é impossível.

Alguém afirma, que de forma universal nos é conhecido somente o fato de que o homem pode desejar a deus.

Contra isso: aquele que conhece algo de forma imperfeita, a saber de modo universal, deseja conhecer aquilo de maneira particular. Se, então, se sabe aquilo que se deseja de forma universal, então pode se provar que aquilo também é desejado de forma particular, e que tal desejo não é impossível.

6. Além disso, sabe-se de forma natural, que não descansamos em nada, senão no objeto perfeitíssimo e naquele que de modo virtual contem todas as coisas. É claro que deus é um objeto dessa espécie. Por isso, podemos saber, de forma natural, que tal fruição está ao nosso alcance.
7. Além disso, tudo o que age em razão de uma finalidade, conhece esta finalidade. O homem é um ser que age desta maneira. Por isso, conhece a sua finalidade e, conseqüentemente, sabe que possui conhecimento e amor a respeito de tal fim.
8. Arguo contra esta opinião.
9. Não pode ser conhecido ou demonstrado de forma natural aquilo que só é livremente causado por deus e de modo contingente e que

não é realizado com influencia universal, mas sim com influencia especial. Daí que os filósofos também negaram simplesmente que deus pode fazer alguma coisa desta maneira. A fruição existe desta forma, no entanto, porque ela é criada por deus de modo contingente e livre. *Ergo etc.*

10. Além disso, todo conhecimento que nos é possível, é percebido pelos sentidos. Todo este conhecimento, porém, existe somente de forma universal e abstrata. Conseqüentemente, não podemos ter conhecimento a respeito das coisas naturais sobre a felicidade de modo particular e que o mesmo vale em relação de deus em si.
11. Do mesmo modo quer Avicena, que a visão de deus não seja o fim da potencia intelectual, mas a inteligência inferior encontra o seu repouso na inteligência superior.
12. Agora as razões que são contrárias.
13. Quanto ao primeiro ponto: quando se fala do conhecimento da causa eficiente, deve-se dizer que isto não vem a propósito. E quando se diz que há tanto dependência do efeito e relação ao fim como à causa eficiente, deve-se afirmar que fim pode ser entendido de três maneiras. Primeiro, como causa final; em seguida, como operação, e, por ultimo, como aquilo que se segue à operação. Se fim for aceito no primeiro sentido, então é verdadeiro aquilo que se afirma, porque todas as coisas tendem para o seu fim, na opinião de Aristóteles; mas se for aceito o segundo ou o terceiro significado, então, não é preciso que pelo efeito conhecido seja conhecido o fim, que é a operação. A operação não pode ser conhecida senão de forma dupla, como vimos em outra oportunidade: de uma forma por meio do conhecimento da coisa, de outra, pelo fato de que conhecemos ou percebemos que uma determinada coisa possui determinada operação. Um exemplo do primeiro caso: alguém que conhece a natureza conhece certamente, que o fim inferior, que é a operação, repousa neste mundo e que não pode ser conhecido em particular e de forma distinta. Se, porém, se fala do segundo modo de conhecer o fim, que é a operação, a saber, não em razão da natureza da coisa, mas do fato que se percebe que se percebe que uma determinada coisa possui certa operação, aquele que conhece, certamente, sabe deduzir que este é o seu fim. E, da mesma forma, não podemos conhecer uma operação beatífica como fim, porque, desta forma de nenhuma coisa podemos perceber se temos dela um conhecimento intuitivo ou uma visão. Não segue, então, que podemos ter de forma natural essa visão. Acrescentamos

que não podemos conhecer em particular no intelecto distinto nenhuma operação, nem mesmo sua potência.

14. Em relação ao segundo, o que se diz do objeto primeiro pode ser dito de certa forma a respeito dele que não é conhecido de modo natural, que o ente seja o primeiro objeto. E se disseres, seguindo Avicena, que o ente se imprime no intelecto por uma primeira impressão, dir-se-á que não deve concordar com ele, porque Avicena mistura coisas da lei com outras baseadas em palavras de outros. Isto é: ele mistura muita coisa da seita de Maomé nas suas palavras.
15. Contra esta solução, porém, provo que, de forma natural, é sabido que o ente é o primeiro objeto. Se, então, algo diferente desse é colocado como objeto primeiro da potência do intelecto, nada pode ser mais comum a isto; mas isto é falso, porque o ente é comuníssimo. Então, o próprio ente, como uma conclusão baseada nas coisas naturais, deve ser colocado como primeiro objeto do nosso intelecto. Deve-se dizer que o primeiro objeto pode ser recebido de forma dupla. Uma diz que é primeiro por ser comum, porque é comum com respeito a tudo que é objeto de *per se*. A segunda diz que ele é comum e primeiro em relação a outras coisas, de que qualquer coisa abaixo dele é objeto de *per se*.

De forma que eu digo que não é próprio dar algo comum àquilo que é objeto primeiro, na primeira acepção da palavra. E o ente é primeiro objeto de tal modo que é comum a tudo o que vem após, e também nem tudo o que vem depois dele e de *per se* objeto. Por exemplo: se algum olho de um morcego se comporta em relação à luz, tal olho terá como objeto primeiro a cor, de forma que nada inferior à cor é primeiro, de tal modo que é comum os objetos de *per se* daquela potência, e que também a vista não pode ser de *per se* em relação a todos os objetos. Isto é o que pode ser dito a respeito do intelecto.

Se, porém, o objeto é entendido conforme o segundo modo, a saber, que é comum a mais coisas, de que qualquer um é objeto de *per se*, então, é da natureza de tal objeto dar algo comum. Não segue, porém: se o ente é o primeiro objeto, então é conhecido por nós de forma natural. Consequentemente, não é conhecido de forma natural que tenhamos conhecimento de qualquer coisa que vem depois dele.

16. O argumento principal pode ser resolvido de outra maneira: não podemos saber, de forma natural que deus seja perfeitíssimo como

ser, mas somente de forma abstrata. E isto não é suficiente, porque sabemos que não podemos fruir, porque o que é da perfeição numa potência inferior deve ser atribuído à superior. É sabido, no entanto, que a visão pode ter um ato intuitivo, e isto é conhecido pelo que vê de modo intuitivo. Então, isto deve ser atribuído a uma potência superior, a saber, o intelecto. Diz-se, porém, que isto não é válido. É evidente, entretanto, que a potência visual é inferior à potência imaginativa, mas, assim mesmo, percebe a coisa e o presente de forma intuitiva. A potência imaginativa, contudo, só diz respeito a coisas ausentes, embora se afirme que sejam superiores. Então, se deve afirmar que o conhecimento abstrativo do intelecto é muito mais perfeito do que o intuitivo dos sentidos, embora o conhecimento abstrativo seja mais imperfeito do que o intuitivo na mesma potência, a saber, no intelecto.

17. Referente ao terceiro, deve-se dizer que a menor é falsa. Porque o homem não conhece sua natureza de forma distinta e em particular, visto que, para muitos, há dúvida se o intelecto seja uma substância ou um acidente.
18. Em seguida, quando se fala de saciedade do apetite, deve-se dizer que aquilo que não é conhecido naturalmente é algo que sacia. Isto se manifesta no apetite do animal bruto, que nunca se sacia e assim não tem nada de que se sacie como um bem. Daí, embora sempre sintamos apetite, não nos é conhecido de forma natural que tal apetite seja natural, como é claro, visto que o homem sempre sente vontade de se nutrir, o que, porém, é impossível.
19. Afinal, quando se diz que aquele que age em vista de um fim conhece o fim, deve-se responder que uma coisa é agir de forma natural; outra é agir livremente. De forma natural, age-se em razão de uma finalidade, entretanto não se conhece o fim, senão na medida em que é dirigido por algum espírito superior. Aquele, porém, que age de forma livre conhece o fim, mas o conhecimento deste fim é somente abstrativo. Disto segue que a fruição é algo distinto.

II.1. Em relação ao *segundo*, deve-se ver o que Aristóteles pensava a respeito dessa felicidade.

2. Em primeiro lugar, é no primeiro livro da *Ética*, que Aristóteles determina a respeito da felicidade em geral e no livro X de forma especial, como esta é possível e em que consiste. Esta não é, no entanto, a felicidade de que agora estamos falando, a saber aquela

que existe em razão de uma visão clara e de um amor subsequente. E isto é assim, porque, segundo Aristóteles, da primeira substância não pode haver outro conhecimento senão aquele que vem por meio dos sentidos. Isto é claro no primeiro *Priorum* (dos Primeiros) e do primeiro livro da *Metafísica* e em vários tópicos da *Física*. Tal conhecimento, entretanto, não pode ser da essência em si desta primeira substância.

Então etc.

3. Além disso, conforme o Filósofo, em tal conceito abstrato da coisa sensível, não podemos ter senão um conhecimento abstrativo obscuro. E, destarte, por intermédio dele todo o nosso conhecimento a respeito da primeira substância é somente universalmente obscuro. E assim, por meio desta felicidade que este conhecimento possui, só seremos felizes de forma universal e obscura.
4. Além disso, a felicidade, a que o Livro X da *Ética* se reporta, pode obter nesta vida. Ele diz, no mesmo lugar, que a felicidade *é como se fosse alguma especulação, e que será necessário para a prosperidade exterior que o corpo deva ser saudável e deva existir comida*² É certo, porém, que isto somente existe nesta vida.
5. Além disso, não é certo na intenção do Filósofo, se ele afirma a existência de uma outra vida além dessa. Por isso, em diversos lugares, a saber, no II De Anima (Sobre a Alma) e m XII da *Metafísica* parece falar de modo duvidoso. Para ele, no entanto, é certo que a felicidade consiste na contemplação da Causa Primeira é o fim do homem, e, conseqüentemente, passível de ser atingida. Isto, porém, deve ser colocado em algum estado, que pode ser possuído com toda certeza, e este estado só pode ser o atual. Fica evidente, por isso, que, daquela felicidade, pela qual esperamos, Aristóteles nunca falou. E isso é evidente, porque tinha como princípio de demonstração aquilo que se pode conhecer por intermédio dos sentidos e do movimento. Pelo fato de que por meio do movimento e dos sentidos não lhe pôde parecer que substâncias separadas tenham alguma visibilidade neste mundo, senão moveriam alguns corpos, porque nenhuma visibilidade pode ser notada delas, senão pelo movimento procedente dos corpos sensíveis; então, em XII, aceita com base no

² Veja em 1178b e 1179b respectivamente: *Mas as considerações seguintes evidenciarão que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa [...]. Nosso corpo deve também ser saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados.*

movimento alguma razão provável pela qual conclui que, se existirem substâncias separadas sem corpos próprios, estas são ociosas. Nunca, porém, afirmou a alma permanecer sempre depois do corpo, muito menos ela ter existido sempre, antes do corpo.

III.1. Em relação ao terceiro ponto, deve-se ver o que constitui a questão principal: se Aristóteles foi salvo.

E deve-se dizer que não.

2. Isto se torna claro por tudo o que já foi dito. Porque, do primeiro artigo, ficou que é impossível conhecer esta felicidade, pela qual esperamos, por via das coisas puras naturais, e que nos é impossível conhecê-la de forma natural, pois Aristóteles se encontra nas coisas naturais e puras. Por isso, tal felicidade era-lhe simplesmente desconhecida. É impossível, entretanto, atingir esta felicidade celestial ou beatitude que não é desejada nem conhecida. *Ergo etc.*

Se for dito que, no Segredo dos Segredos³, está escrito que a seita peripatética afirma ele ter subido ao céu ardente numa coluna de fogo; e, ainda, que lá foi dito que “em antigos livros gregos se encontra que o deus excelso mandou o seu anjo para ele dizendo: Antes de chamo um anjo do que um homem”; e então, parece que recebeu o estado dos tempos futuros ou da felicidade por meio da revelação.

Isto não quer dizer nada, no entanto, porque esta afirmação pode ser desprezada com a mesma facilidade com que foi provada. Se isto, porém, fosse verdade, provar-se-ia ainda mais a sua condenação, porque aquele livro, como também um outro que se chama *De Pomo*, não é autêntico. Por isso nenhuma fé deve ser atribuída às palavras que estão escritas neles.

3. Além disso, no que diz respeito ao principal, isto está mais claro no segundo artigo, que trata da possibilidade de conhecer a felicidade que nos é possível por meio de coisas naturais, visto que, como foi dito no segundo artigo, o próprio Aristóteles não afirmou isto, o que também resta claro de um outro lugar, porque a respeito da imortalidade da alma, ele sempre assumiu uma posição dúbia. Porque, se possuísse uma alma incorruptível, então ele acharia necessário afirmar, por meio de seus fundamentos, que não seriam as almas singelas das pessoas singulares, mas sim única alma para todas

³ Cap. 1. 14 na Ed. Möller, Berlin, 1962; cf., também, Roger Bacon, p. 36.

as pessoas, porque, na opinião dele, nas coisas incorruptíveis sob a mesma espécie, não se multiplicam as coisas individuais. Também nesta questão, que haja numericamente uma alma para todos, ele sempre foi dúbio. E isto se torna claro, porque, de um lado, afirma o mundo não ter tido começo; por outro, que o infinito não pode existir em ato. Consequentemente, ou deveria afirmar, para salvar estas duas opiniões, que a alma é corruptível com o corpo, ou, no caso de ser incorruptível, ser numericamente uma para todos; mas, um homem deste tipo, que defende estas coisas, não pode ser salvo se não tiver assumido outra posição mediante uma revelação divina. Isto não é provável, no entanto, porque, neste caso, ou teria se retratado de tais erros manifestos, ou isto deveria ter chegado até nós por via de alguma palavra autêntica. Isto é falso e até muito contraditório.

Por isso, o beato Agostinho na sua exposição do Salmo “os seus juízos foram absorvidos juntos como pedras”, parece claramente dizer que ele está condenado no inferno, onde comparece diante de Pedro, isto é, Cristo está hesitante⁴. E se disse que é duro condenar um homem tão famoso e excelente em dotes naturais e distinto com muitas virtudes, e de que o Comentador diz em III *De anima*: “Creio que este homem foi um símbolo na natureza e um exemplo, e que a natureza o inventou para demonstrar a mais alta perfeição do homem na natureza”, então deve-se responder que isto não é um obstáculo, porque os anjos no céu foram muito mais iluminados nas coisas naturais, e mesmo assim a soberba os fez cair. Então, por mais que possa ser iluminado por graças “grátis data” ou por dons naturais, isto não ajuda, porque, nos assuntos cuja verdade só pode ser conhecida por meio da revelação, Aristóteles confiou por demais na soberba aparência da sua razão. Daí, nestas coisas, às quais a fé se diz contrária, sobretudo naquelas que estão longe dos sentidos, deve-se pensar que nada impede as coisas falsas podem ser mais prováveis do que as verdadeiras e que possam superar a capacidade da mente humana. E, por isso, nada daquelas coisas deve ser pronunciada ousadamente nem com soberba. Consequentemente, tais dons naturais, para aqueles que delas abusam, causam muito mais a queda do que salvam, como de fato aconteceu com Lúcifer e com os outros anjos caídos. As tais graças “grátis data” são ordinariamente dadas

⁴ Esta tradução parece-me a mais lógica, embora não totalmente correspondendo ao texto em latim: ...*quod ipse est dampnatus in inferno, ubi comparatur Petro, id est Christus contremiscit*.

aos infiéis para uso dos fiéis. Não deve ser objeto de admiração em Aristóteles, porque também Salomão, não só ilustre na ciência humana, mas também na ciência divina, infusa divinamente, parece ter sido condenado de acordo com a Escritura, porque ele foi um ídólatra, o que é pecado máximo, como é dito na Glosa a respeito do Salmo: “Serei purificado do delito máximo”⁵. A Escritura não fala nada sobre um arrependimento dele, mas logo depois estes pecados narram a sua morte, em III Reis 12. E não parece verossímil que se fizesse silêncio sobre um arrependimento dele, se tivesse ocorrido, porque se fala expressamente do arrependimento de outras pessoas; e, mesmo se tivesse feito penitência, teria ordenado que se destruíssem os templos, porque os templos continuaram até o tempo de Josias, que os destruiu, como conta III Reis no 23º capítulo. E este reinou muito tempo depois ele; porém, alguns escritos falam de forma contrária, mas sobre este assunto se falará mais em outro lugar. Então, não causa espanto que isto tenha acontecido no caso de Aristóteles, que parece ter vivido no mesmo vício. Daí Agostinho, no *De Civitate Dei*, livro VIII: Platão e Aristóteles e outros filósofos “acharam que deviam ofertar sacrifícios a muitos deuses”. *De Vera Religione*, capítulo I, diz: “Os filósofos tinham escolas dissidentes e templos em comum”.

O que, porém, foi dito pelo Comentador, que a natureza nele, Aristóteles, mostrou a mais alta perfeição humana na natureza, este fato não prova muita coisa, porque o Comentador, querendo especialmente afirmar em Aristóteles o intelecto simples, de modo expresso, colocou uma só alma para todos. Daí se deduz que foi um herético completo.

4. Então, aquilo que se diz no livro *De Pomo* pouco vale para a razão principal, porque não se deve dar fé às coisas afirmadas naquele livro.

Tradução de
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

⁵ Salmo 18, 14. Veja: Santo Agostinho, *Comentário aos Salmos (Enarrationes in psalmos)*, Salmos I-50.