

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano IX/2 Julho/Dezembro 2012

Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos

Prof. Ms. José Edmar Lima Filho

Prof. Esp. Pe. Pietro Sartorel

Prof. Ms. Pe. Emílio César Porto Cabral

Prof. Ms. Pe. Judikael Castelo Branco

Prof. Dr. Pe. Elismar Alves dos Santos, CSsR

Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Prof. Ms. Francisco Lisbôa Magalhães

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro

Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo

Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins

Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano IX/2 Julho/Dezembro 2012

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

Tel.: (0xx85) 3453-2150 – Fax: (0xx85) 3219-6733

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: IX/2 Julho/Dezembro 2012

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 e Luciana de Souza Carvalho

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos

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. João Paulo de Mendonça Dantas

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza

Prof. Ms. Emílio César Porto Cabral

Prof. Ms. Marcos Aurélio Alves Mareano

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares

Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Editorial7

I - Seção Teológica

Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas

“TotusTuus”: A contribuição de João Paulo II à História e à Teologia da
“Consagração à Maria” – Parte II.....9

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos

Prof. Ms. José Edmar Lima Filho

O “Existencial Sobrenatural”: O Homem como ser inundado pela Graça
(Karl Rahner e a teologia da graça).....41

Prof. Esp. Pe. Pietro Sartorel

Prof. Ms. Pe. Emílio César Porto Cabral

A morte de Jesus na Cruz fazia parte do Projeto de Deus?.....63

Prof. Ms. Pe. Judikael Castelo Branco

“Da questão do homem à questão de Deus”:

A Transcendência em Juan Alfaro.....81

Prof. Dr. Pe. Elismar Alves dos Santos, CSsR

O significado do corpo e do Batismo na Teologia de Teodoro de
Mopsuéstia.....102

II - Seção Filosófica

Prof(a). Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa

A Transcendência do Bem em Platão.....121

Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen

Considerações sobre a Ética na Filosofia Medieval Ocidental.....140

Prof. Ms. Francisco Lisbôa Magalhães

Hegel e as Provas da Existência de Deus.....162

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro

Em torno da Hermenêutica Filosófica: A Linguagem Textual como
Mediação do Absoluto.....182

III – Seção Psicológica

Prof. Dr. Pe. Francisco Antônio Francileudo

Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins

Prof(a). Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro

O Ser Humano diante do Absoluto: Uma Leitura da Experiência
Religiosa-Espiritual por meio da Óptica Psicológica.....200

IV – Resenhas

Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen

Lecionário Patrístico Dominical.....219

Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen

Teologia da Saúde.....221

“TOTUS TUUS”: A CONTRIBUIÇÃO DE JOÃO PAULO II À HISTÓRIA E À TEOLOGIA DA “CONSAGRAÇÃO A MARIA” - PARTE II

*Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas**

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar a contribuição teológico-bíblica de João Paulo II ao tema da Consagração à Virgem Maria. Apresentaremos um resumo da história da “consagração” à Virgem Maria, os fundamentos bíblico-teológicos desta “consagração”, trataremos da discussão terminológica que envolve este ato de piedade cristão e analisaremos a contribuição específica de João Paulo II a este tema.

Palavras-chave

Consagração. Teologia. Maria. João Paulo II.

Abstract

This article aims to present a biblical-theological contribution of John Paul II to the theme Consecration to the Blessed Virgin Mary. We will present a summary of the history of this "consecration" and its biblical-theological foundations, treat the terminological discussion surrounding this act of Christian piety and analyze the specific contribution of John Paul II to this topic.

Keywords

Consecration. Theology. Mary. John Paulo II

3 - Fundamentos bíblico-teológicos da Consagração a Maria

Neste capítulo, queremos conhecer melhor os fundamentos bíblico-teológicos da Consagração a Maria. Um cristão pode realmente consagrar-se a Maria sem contrariar a palavra de Deus? Veremos que sim e veremos também por quê.

3.1 - O exemplo de Cristo

No decorrer dos séculos, a misteriosa “doação” do Verbo a Maria, a sua presença (dependente) no seu seio virginal (cf. Jo 1,4), a sua filial obediência (Lc 2,51), foram lidas como sendo fatos exemplares, que fundamentam a consagração dos fiéis a Nossa Senhora. Entre os autores

que sublinharam fortemente o valor exemplar de Cristo no tocante à Consagração a Maria, se encontram S. Luís Grignon de Montfort e S. Maximiliano Kolbe¹.

João Paulo II interpretou o mistério da encarnação sob a óptica da doação:

A Anunciação, portanto, é a revelação do mistério da Encarnação exatamente no início da sua realização na terra. A doação salvífica que Deus faz de si mesmo e da sua vida, de alguma maneira a toda a criação e, diretamente, ao homem, atinge no mistério da Encarnação um dos seus pontos culminantes. Isso constitui, de fato, um vértice de todas as doações de graça na história do homem e do cosmos. Maria é a 'cheia de graça', porque a Encarnação do Verbo, a união hipostática do Filho de Deus com a natureza humana, se realiza e se consuma precisamente nela².

O mariólogo italiano P. Apollonio comenta:

O simples fato de que o Verbo tenha se doado totalmente à Maria, dependendo dela em tudo (...). Ele lhe era submisso em tudo durante os anos que precederam o seu ministério público - revela que o modelo de doação-consagração à Maria é o próprio Verbo encarnado. Refletindo sobre o mistério da obediência de Jesus à Maria, devemos concluir que, de certo modo, Jesus mesmo se serviu da mediação de Maria para realizar a Vontade do Pai na História³.

3.2 - A maternidade de Maria

Um dos textos mais significativos para a fundamentação bíblica da maternidade espiritual de Maria em relação aos cristãos é o "testamento da Cruz de Cristo" ⁴ (Jo 19,25-27): "Junto à cruz de Jesus estavam de pé sua mãe, Maria, mulher de Cléofas, e Maria Madalena. Quando Jesus viu sua mãe e perto dela o discípulo que amava, disse a sua mãe: Mulher, eis aí teu filho! Depois disse ao discípulo: Eis a aí tua mãe. E dessa hora em diante o discípulo a acolheu na sua casa". (Jo 19,25-27).

Comentando este texto bíblico, o Papa João Paulo II diz que:

¹ Cf. APOLLONIO, *La Consacrazione a Maria*, 61.

² JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (n.9), in: EV 10, 927 (n.1296).

³ APOLLONIO, *La Consacrazione a Maria*, 62.

⁴ Esta expressão se encontra em JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (n. 23), in EV 10, 963 (n. 1290). Para conhecer a história da exegese de Jo 19,25-27 cf. APOLLONIO, *La Consacrazione a Maria*, 64-69.

Neste episódio reconhece-se, sem dúvida, uma expressão do desvelo singular do Filho para com a Mãe, que Ele ia deixar no meio de tanto sofrimento. Todavia, quanto ao sentido deste desvelo, o 'testamento da Cruz' de Cristo diz algo mais. Jesus põe em relevo um vínculo novo entre Mãe e Filho, do qual confirma solenemente toda a verdade e realidade. Pode dizer-se que, se a maternidade de Maria em relação aos homens já tinha aflorado e se tinha delineado em precedência, agora é claramente precisada e estabelecida: ela emerge da maturação definitiva do mistério pascal do Redentor. A Mãe de Cristo, encontrando-se na irradiação direta deste mistério que abrange o homem - todos e cada um dos homens - é dada ao homem - a todos e cada um dos homens - como mãe. Este homem aos pés da Cruz é João, 'o discípulo que ele amava'. Porém não é ele como um só homem. A Tradição e o Concílio não hesitam em chamar Maria de 'Mãe de Cristo e Mãe dos homens': ela está, efetivamente, associada na descendência de Adão com todos os homens..., mais ainda, é verdadeiramente mãe dos membros (de Cristo)..., porque cooperou com o seu amor para o nascimento dos fiéis na Igreja.

Esta 'nova maternidade de Maria', portanto, gerada pela fé, é fruto do 'novo' amor, que nela amadureceu definitivamente aos pés da Cruz, mediante a sua participação no amor redentor do Filho⁵.

Segundo M. de Goedt, o episódio bíblico de Maria aos pés da Cruz está estruturado segundo o esquema de revelação que é característico do Evangelho de São João. Este esquema literário-teológico se encontra presente quatro vezes no Evangelho joanino e comporta três elementos: o personagem "A" vê o personagem "B" e diz "Eis o B"; assim dizendo, o personagem "A" revela a identidade de "B", pela revelação de uma qualidade essencial de "B" que até então se encontrava escondida. Assim acontece com João Batista (A) e Jesus (B). João Batista vê Jesus e afirma "Eis o Cordeiro de Deus..." (Jo 1,29.36⁶). Jesus (A) e Natanael (B), um israelita sem falsidade (Jo 1,47). Do mesmo modo, Maria (B) é apresentada por Jesus (A) na Cruz como a Mãe do seu discípulo amado, e o discípulo amado é apresentado, por Jesus, como o filho de Maria⁷.

Devemos nos lembrar de que o Discípulo amado é, segundo o Evangelho de São João, o amigo mais íntimo de Jesus. No decorrer do seu ministério público, é ele que encosta a sua cabeça no peito de Jesus durante a última ceia (Jo 13,25) e o reconhece depois de sua Ressurreição (Jo 20,8; 21,7), mas não podemos nos esquecer de que o Discípulo amado

⁵ JOÃO PAULO II, *Redemptoria Mater* (n. 23), in: EV 10, 963 (n. 1336).

⁶ Por duas vezes João Batista revela que Jesus é o Cordeiro de Deus.

⁷ Cf. DE FIORES, *Affidamento*, 5-6.

é também o fundador da “comunidade joanina”. Deste modo, tudo aquilo que se diz a seu respeito se torna uma herança para toda a sua comunidade⁸.

Jesus Cristo confiou o gênero humano a Maria (consagração descendente), uma realidade que deve ser acolhida por cada homem no ato pessoal de confiar-se a Nossa Senhora (consagração ascendente)⁹, ato pelo qual se acolhe a Mãe de Deus na nossa vida. O acolhimento de Maria por parte do Discípulo significa verdadeira abertura, aceitação, ligação pessoal, amor ativo diante da Virgem Mãe de Deus. Trata-se de uma postura interior espiritual análoga à fé¹⁰.

O Redentor confia sua Mãe ao discípulo e, ao mesmo tempo, dá-lha como mãe. A maternidade de Maria que se torna herança do homem é um dom: um dom que o próprio Cristo faz a cada homem pessoalmente. O Redentor confia Maria a João, na medida em que confia João a Maria. Aos pés da Cruz teve o seu início aquela especial entrega do homem à Mãe de Cristo, que ao longo da história da Igreja foi posta em prática e expressa de diversas maneiras. Quando o mesmo Apóstolo e Evangelista, depois de ter referido as palavras dirigidas por Jesus do alto da Cruz à Mãe e a si próprio, acrescenta: ‘E, a partir daquele momento, o discípulo levou-a para sua casa’ (Jo 19, 27), esta afirmação quer dizer, certamente, que ao discípulo foi atribuído um papel de filho e que ele tomou ao seu cuidado a Mãe do Mestre que amava. E uma vez que Maria lhe foi dada pessoalmente a ele como mãe, a afirmação indica, embora indiretamente, tudo o que exprime a relação íntima de um filho com a mãe. E tudo isto pode encerrar-se na palavra ‘entrega’. A entrega é a resposta ao amor de uma pessoa e, em particular, ao amor da mãe.

A dimensão mariana da vida de um discípulo de Cristo exprime-se, de modo especial, precisamente mediante essa entrega filial em relação à Mãe de Cristo, iniciada com o testamento do Redentor no alto do Gólgota. Confiando-se filialmente a Maria, o cristão, como o Apóstolo São João, acolhe ‘entre as suas coisas próprias’ a Mãe de Cristo e introduz-la em todo o espaço da própria vida interior, isto é, no seu ‘eu’ humano e cristão: ‘levou-a para sua casa’¹¹.

⁸ O autor do Evangelho de S. João, que a tradição nos expressa como sendo o apóstolo João, irmão de Tiago Maior e filho de Zebedeu, depois de Pentecostes, teria cumprido a sua missão apostólica no Oriente médio, e, na região da atual Turquia, ele teria fundado uma série de comunidades cristãs e uma espécie de escola teológica. Uma tradição afirma que João teria sido bispo de Éfeso, onde morreu nos últimos anos do primeiro século.

⁹ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 222-248.

¹⁰ Cf. DE FIORES, *Affidamento*, 6.

¹¹ JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (n. 45), 1025 (n. 1399).

Podemos ver, à luz deste texto magisterial, que a consagração (entrega amorosa e confiante) a Maria é uma resposta à revelação que Jesus nos fez na “hora” solene da nossa salvação: consagrar-nos a Maria significa acolher e aderir à revelação de Cristo na Cruz a respeito da identidade e missão de sua Mãe¹².

Existem muitos outros textos bíblicos que a Tradição e a exegese contemporânea reconheceram como fundamento, ao menos implícito, da maternidade espiritual de Maria: 1- o texto paulino, onde se diz que Cristo “nasceu de uma Mulher” (Gal 4,4); 2- A anunciação do arcanjo Gabriel a Maria (Lc 1,26-38¹³); 3- as bodas de Caná (Jo 2,1-11¹⁴); 4- a profecia de Caifás a respeito da reunião dos filhos dispersos de Israel (Jo 11,49-52¹⁵); 5- a metáfora joanina da mulher em dores de parto (Jo 16,21-22¹⁶); 6- a mulher vestida de sol (Ap 12¹⁷).

¹² Cf. DE FIORES, *Affidamento*, 5-6.

¹³ Lc 1,26-38 “26 No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré, 27 a uma virgem desposada com um varão chamado José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. 28 Entrando onde ela estava, disse-lhe: ‘Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!’ 29 Ela ficou intrigada com essa palavra e pôs-se a pensar qual seria o significado da saudação. 30 O Anjo, porém, acrescentou: ‘Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. 31 Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e tu o chamarás com o nome de Jesus. 32 Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; 33 ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reinado não terá fim’. 34 Maria, porém, disse ao Anjo: ‘Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?’ 35 O anjo lhe respondeu: ‘O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus. 36 Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é o sexto mês para aquela que chamavam de estéril. 37 Para Deus, com efeito, nada é impossível.’ 38 Disse, então, Maria: ‘Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra!’ E o Anjo a deixou”.

¹⁴ Jo 2,1-11 “1 No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galiléia e a mãe de Jesus estava lá. 2 Jesus foi convidado para o casamento e os seus discípulos também. 3 Ora, não havia mais vinho, pois o vinho do casamento havia acabado. Então a mãe de Jesus lhe disse: ‘Eles não têm mais vinho’. 4 Respondeu-lhe Jesus: ‘Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou’. 5 Sua mãe disse aos serventes: ‘Fazei tudo o que ele vos disser’. 6 Havia ali seis talhas de pedra para a purificação dos judeus, cada uma contendo de duas a três medidas. 7 Jesus lhes disse: ‘Encheis as talhas de água’. Eles a encheram até à borda. Então lhes disse: ‘Tirai agora e levai ao mestre-sala’. Eles levaram. 9 Quando o mestre-sala provou a água transformada em vinho – ele não sabia de onde vinha, mas o sabiam os serventes que haviam retirado a água- chamou o noivo 10 e lhe disse: ‘Todo homem serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já estão embriagados serve o inferior. Tu guardaste o vinho bom até agora!’ 11 Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele”.

¹⁵ Jo 11,49-52 “49 Um deles, porém, Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: ‘Vós de nada entendeis. 50 Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda?’ 51 Não dizia isso por si mesmo, mas sendo

4 - “Consagração” ou “Entrega”?

O ato de consagração a Maria, tão recomendado e apreciado pelos papas, santos pastores e santos, se tornou uma prática muito difundida entre os católicos até o Concílio Vaticano II. Depois deste Concílio, experimentou, como tantas outras práticas de piedade e devoção marianas, um “inevitável” eclipsar-se pós-conciliar, não obstante, como vimos, o convite feito por Paulo VI na *Signum magnum*, para que todos os fiéis renovassem a sua consagração ao Imaculado Coração de Maria¹⁸.

Sumo Sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus iria morrer pela nação 52 — e não só pela nação, mas também para congregar na unida de todos os filhos de Deus dispersos”.

¹⁶ Jo 16,21-22 “21 Quando a mulher está para dar à luz, entristece-se porque a sua hora chegou; quando, porém, dá à luz a criança ela já não se lembra dos sofrimentos, pela alegria de ter vindo ao mundo um homem. 22 Também vós, agora, estais tristes; mas eu vos verei de novo e vosso coração se alegrará e ninguém vos tirará a vossa alegria”.

¹⁷ Ap 12,1-6: “1 Um sinal grandioso apareceu no céu: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas; 2 estava grávida e gritava, entre as dores do parto, atormentada para dar à luz. 3 Apareceu então outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas; 4 sua cauda arrastava um terço das estrelas do céu, lançando-as para a terra. O Dragão colocou-se diante da Mulher que estava para dar à luz, a fim de lhe devorar o filho, tão logo nascesse. 5 Ela deu à luz um filho, um varão, que irá reger todas as nações comum cetro de ferro. Seu filho, porém, foi arrebatado para junto de Deus e de seu trono, 6 e a Mulher fugiu para o deserto, onde Deus lhe havia preparado um lugar em que fosse alimentada por mil duzentos e sessenta dias. 7 Houve então uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus Anjos, 8 mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. 9 Foi expulso o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada — foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele. 10 Ouvi então uma voz forte no céu, proclamando: “Agora realizou-se a salvação, o poder e a realeza do nosso Deus, e a autoridade do seu Cristo: porque foi expulso o acusador dos nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante do nosso Deus. 11 Eles, porém, a venceram pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho, pois desprezaram a própria vida até à morte. 12 Por isso, alegrai-vos, ó céu, e vós que o habitais! Ai da terra e domar, porque o Diabo desceu para junto de vós cheio de grande furor, sabendo que lhe resta pouco tempo”. 13 Ao ver que fora expulso para a terra, o Dragão pôs-se a perseguir a Mulher que dera à luz o filho varão. 14 Ela, porém, recebeu as duas asas da grande águia para voar ao deserto, para o lugar em que, longe da Serpente, é alimentada por um tempo, tempos e metade de um tempo. 15 A Serpente, então, vomitou água como um rio atrás da Mulher, a fim de submergi-la. 16 A terra, porém, veio em socorro da Mulher: a terra abriu sua boca e engoliu o rio que o Dragão vomitara. 17 Enfurecido por causa da Mulher, o Dragão foi então guerrear contra o resto dos seus descendentes, os que observam os mandamentos de Deus e mantêm o Testemunho de Jesus”.

¹⁸ Cf. S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza Ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 283-284.

Podemos dizer que João Paulo II foi uma resposta ao “esfriamento” da devoção mariana na Igreja. Não poucas vezes, este papa realizou e propôs aos católicos a “consagração-entrega” a Maria, movido pela sua convicta e profunda piedade mariana, não esquecendo o fato de que ele pôde experimentar pessoalmente a mão protetora de Nossa Senhora por ocasião do atentado à sua vida no ano de 1981.

Durante o pontificado de João Paulo II, a “Consagração à Maria” se tornou um tema teológico em virtude de algumas datas celebrativas e do carisma mariano do Papa Wojtyła¹⁹.

4.1 - As principais posições teológicas²⁰

De um modo sintético, queremos trazemos as principais posições teológicas que se confrontaram no debate sobre o fundamento teológico da consagração a Maria.

a) Consagração entendida em senso analógico

Um nome importante desta linha teológica é, sem dúvidas, o de J. de Finance. Esse autor, partindo do sentido geral do termo consagração (tornar sagrado uma coisa ou pessoa, transferindo-a a esfera do divino-santo), defende o argumento de que o homem não se possa consagrar senão a Deus. Quanto à “consagração” a Maria, ele afirma que o termo consagração deve ser compreendido como tendo um sentido secundário e analógico, ou seja, não se trata de uma consagração ao pé da letra, mas o termo é usado como uma analogia²¹, não metafórico. Ele recorda que, segundo Montfort, a consagração a Maria significa o melhor modo para consagrar-se a Jesus Cristo²².

Nesta mesma linha, se encontram autores conhecidos, como G. M. Roschini e F. M. Franzl. Este último, alicerçado na história da consagração a Maria, defende a ideia de que se possa falar de uma consagração a Maria, na medida em que se queira exprimir uma relação sagrada e de veneração amorosa. Ele recorda que o culto devido a Deus é um ato de *latría* e o culto que um cristão pode prestar a Maria é um ato de *iperdulía*²³.

¹⁹ Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991, 316.

²⁰ Neste ponto de nosso trabalho, nos baseamos muito na obra de DE FIORES, *Consacrazione*, 383-391. e *Id.*, *Maria nella teologia contemporanea*, 319-324.

²¹ Segundo o autor, não se trata de uma metáfora.

²² DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 335-336. Cf. anche *Id.*, *Consacrazione*, 383

²³ Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, 383.

Outro teólogo, A. Bossard²⁴, fala de três princípios importantes: 1) a unidade do plano salvífico, no qual todo e qualquer tipo de consagração provém e conduz a Deus - neste plano, devemos aceitar a existência de mediações em Cristo (mediações que participam da única mediação de Cristo), o que inclui a mediação materna de Maria²⁵; 2) consagrar-se a Cristo, vivendo as exigências batismais, inclui reconhecer o lugar e a missão de Maria na obra salvífica realizada por Cristo; c) consagrar-se a Maria tem um significado analógico, pois existe uma diferença “de natureza” entre esta consagração e a consagração a Cristo.

O batismo, consagração ontológica fundamental, não é exclusivista, mas admite que o cristão realize outras consagrações, que no fundo vão colaborar para que o cristão aperfeiçoe e aprofunde a própria consagração batismal. Deste modo, a consagração a Maria não deve ser vista como concorrente da consagração batismal, mas como um meio excelente para melhor viver a consagração própria do batismo²⁶.

b) Consagração em sentido metafórico

O jesuíta J. Alfaro S.J. (professor da Universidade Gregoriana, Roma) parte do princípio de que uma consagração é “uma proclamação-profissão da transcendência divina”, e a consequência é que não se pode consagrar-se a não ser a Deus. Reconhecendo a missão universal de Maria no mistério da Salvação, afirma que o cristão deve levar à perfeição o amor e a dependência a Maria, mediante uma “doação total de si mesmo”. Esta doação não se dirige a Maria como seu fim último, mas por Maria e com Maria esta doação mira a Cristo. Resumindo: não se pode falar de consagração a Maria, pois ela é uma criatura, e o uso da analogia na teologia tem os seus limites²⁷.

Desta mesma linha de pensamento, faz parte o famoso teólogo R. Laurentin, que propõe uma correção da linguagem neste âmbito teológico. Defende a ideia de que, no lugar de se utilizar a expressão consagração a Maria, se aplique a dicção “confiar-se, entregar-se

²⁴ Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, 384-385.

²⁵ Sobre este assunto: cf. M. HAUKE, *La Mediazione materna di Maria secondo Papa JOÃO PAULO II*, in: AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e Teologia VII*, Frigento 2005, 35-91.

²⁶ Cf. APOLLONIO, *La Consacrazione a Maria*, 92-93.

²⁷ A linha teológica de Alfaro prevaleceu nas Congregações Marianas, o que levou à exclusão do termo “consagração a Maria” nos novos *Principi Generali* (1968), que adotaram a expressão “doação total a Deus em união com Maria”, cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 324. Cf. também *Id.*, *Consacrazione*, 386-387.

confiantemente” a Maria. Este teólogo admite que se use a expressão “consagração (a Deus) mediante Maria”²⁸.

c) Uma linguagem alternativa

Como pudemos ver, em ambas as posições teológicas anteriores, se manifestou a necessidade de se adotar um novo linguajar teológico, objetivando distinguir com maior clareza a diferença entre a natureza do ato de “consagração a Maria” do ato de “consagração a Deus”. É neste contexto teológico que podemos compreender a importância do magistério de João Paulo II:

João Paulo II veio ao encontro desta necessidade, repropoando a consagração à Maria com o testemunho pessoal do seu ‘*Totus Tuus*’ e com as suas inúmeras orações de entrega (confiante) da Igreja e do mundo à Maria. Nota-se que o linguajar do Papa é muito articulado e variado, não se ligando exclusivamente a uma terminologia estereotipada. Entre as expressões utilizadas por João Paulo II podemos enumerar as seguintes: confiar-se, consagrar, dedicar, recomendar, colocar nas mãos, ato de serviço-servidão... É evidente, todavia, que o Papa prefere utilizar os termos consagração e, sobretudo, entrega [confiante]. Este neologismo [teológico] se introduz no ato oficial de 7 de junho de 1981²⁹ (...) e conquista terreno, até superar [do ponto de vista numérico] o uso do termo consagração à Maria, como acontece ao interno da encíclica mariana *Redemptoris mater* (1987)³⁰.

²⁸ Pode-se fazer uma crítica a esta linha teológica, pelo fato que parece desvalorizar (ou até mesmo se esquecer) do conceito teológico de mediação. Maria, como medianeira, se encontra em um plano intermediário entre Cristo e as criaturas humanas, uma mediação que não é somente funcional, mas possui uma natureza “constitutiva-ontológica”: “Nesta perspectiva, Maria objetivamente transcende a humanidade pecadora: uma transcendência por participação [àquela de Cristo], fruto da graça, e deste modo análoga à transcendência própria de Deus, todavia a transcendência de Maria é uma verdadeira transcendência; do mesmo modo a consagração a Maria é análoga (à consagração a Deus), mas verdadeira”, APOLLONIO, *La Consacrazione a Maria*, 94.

²⁹ “O Tu, che più di ogni altro essere umano sei stata affidata allo Spirito Santo, aiuta la Chiesa del tuo Figlio a perseverare nello stesso affidamento, perché possa riversare su tutti gli uomini gli ineffabili beni della Redenzione e della Santificazione, per la liberazione dell’intera creazione (...) accogli il nostro grido rivolto nello Spirito Santo direttamente al tuo cuore ed abbraccia con l’amore della Madre e della Serva del Signore coloro che questo abbraccio più aspettano, e insieme coloro il cui affidamento tu pure attendi in modo particolare. Prendi sotto la tua protezione materna l’intera famiglia umana che, con affettuoso trasporto a te, o Madre, noi affidiamo”, JOÃO PAULO II, *Insegnamenti IV/1* (1981), 1245-1247.

³⁰ DE FIORES, *Consacrazione*, 387-388.

Para o mons. F. Franzi o termo “confiar-se” oferece duas vantagens: 1) permite superar certa ambiguidade no uso da palavra consagração; 2) parece mais apto a exprimir formas de consagração que dizem respeito a terceiros (como no caso de um rei que consagra o seu reino, incluindo todos os seus súditos, a Maria), evidenciando que se trata de atos de solidariedade e de amor³¹.

E. Viganò, reitor maior dos Salesianos, defende a distinção entre os dois conceitos e que estes não podem ser usados em modo aleatório. O termo consagração se refere ao movimento “descendente” de Deus ao homem (Deus é que consagra o homem), enquanto a dicção “entrega confiante” se refere ao movimento ascendente do homem a Deus (o homem responde ao amor de Deus confiando-se a Ele), movimento que acontece sob a ação da graça de Deus. Com a mesma opinião, encontramos o teólogo G. Gozzelino (salesiano), ao acrescentar que o ato de “confiar-se” imerge no cristianismo na resposta de Maria a Deus (quando da anunciação), para o qual ela nos conduz³².

A esta tese de que os dois conceitos se distinguem essencialmente, se opõem grandes teólogos, como Franzi, G. Meaolo, De Fiores, Calkins e Apollonio³³. Franzi escreveu:

Destaco que o Santo Padre mesmo utiliza indistintamente um termo ou outro, quase como se fossem sinônimos, sem diferença de conteúdo entre estas expressões (...). Padre Domansi me fez notar que também nos escritos do Beato [Maximiliano] Kolbe se encontra o uso indiferenciado dos dois termos: a consagração (em polonês: *poswiecenie*) e a entrega-abandono (em polonês: *oddanie*). Daí se compreende como nasceu o uso sinonímico destes termos³⁴.

G. Meaolo defende a identidade substancial das duas expressões, mas admite uma discreta diferença entre elas: o “confiar-se” explicita o que significa “consagrar-se”³⁵.

³¹ DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 335.

³² Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, 388-389.

³³ Apollonio defende a ideia de que se possa chegar a uma unidade no duplice movimento de descida e de subida. Segundo esse autor, existe um só movimento circular: «Deste modo, consagrar-se à Imaculada, significa entrar através dela, por meio de Cristo, no movimento de amor que parte do Pai e ao Pai retorna. Portanto, este único movimento inclui ambos os momentos: de descida-descendente e de subida-ascendente» APOLLONIO, *La Consacrazione a Maria*, 96.

³⁴ F. M. FRANZI, “*Consacrazione*” o “*affidamento*”?, in: *Miles Immaculatae* 17 (1981), 218, este texto é citado por DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 335.

³⁵ Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 336.

De Fiores propõe que o “confiar-se” se encontre incluído na “consagração”, mas que acentue a dimensão de amor confiante e disposição de deixar-se conduzir por Maria, realidade necessária para uma verdadeira consagração à luz da espiritualidade montfortiana³⁶.

Compartilhamos inteiramente a conclusão de Apollonio:

Na tradição da Igreja e na linguagem comum, o termo ‘consagração’ possui uma grande variedade de significados, por isso o uso analógico de tal termo não se constitui nem uma novidade, nem um atentado à ortodoxia. Além disso, me parece que se tirássemos do vocabulário eclesial todas as expressões que possam suscitar dificuldade de compreensão, somente pelo fato que exigem ‘explícitas precisações e distinções’, deveríamos eliminar todos os títulos marianos mais gloriosos e venerados³⁷.

4.2 - O fundamento teológico da “consagração coletiva (de uma coletividade)”

Um representante de uma coletividade pode ou não consagrará inteiramente a Maria? A resposta a esta pergunta é afirmativa se este ato de consagração solutiva é realizado por um legítimo representante da comunidade, isto é, pelo seu “chefe” ou “responsável”. A consagração se realiza pela mediação das pessoas que possuem um certo “poder”, uma responsabilidade no tocante àquelas que serão consagradas. Este poder (que deve ser legítimo!), que em última instância é conferido por Deus, deve ser exercitado ao serviço daqueles que lhe foram confiados. Ou seja, o gesto simboliza a consciência de que o escopo mais importante do serviço de governo é conduzir os governados para o Senhor³⁸.

³⁶ Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 336-338.

³⁷ APOLONNIO, *La Consacrazione a Maria*, 95. O Diretório sobre a piedade popular e liturgia, publicado no ano 2002 pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos diz no nº 204: “Nota-se que o termo ‘consagração’ é usado com uma certa amplitude e impropriedade: Por exemplo, diz-se ‘consagrar as crianças a Nossa Senhora’, quando na realidade se entende apenas colocar os pequenos sob a proteção da Virgem e pedir para eles a sua materna bênção’. Compreende-se também a sugestão de utilizar no lugar de ‘consagração’ outros termos, tais como ‘entrega’, ‘doação’. De fato, em nosso tempo, os progressos realizados pela teologia litúrgica e a consequente exigência de um uso rigoroso dos termos, sugerem que se reserve o termo consagração à oferta de si mesmo que tem como meta Deus, como características a totalidade e a perpetuidade, como garantia a intervenção da Igreja, como fundamento os sacramentos do batismo e da confirmação”, CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, Milano 2002, 168-169.

³⁸ Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 330-331.

O teólogo R. Laurentin observa que as consagrações de coletividades feitas pelos representantes não são constitutivas, mas votivas, isto é, exprimem a intenção de que todos os membros daquela coletividade realizem a vontade de Deus, não diminuindo em nada a liberdade das pessoas componentes da referida coletividade³⁹.

Joseph de Sainte Marie defende a ideia de que a consagração de uma comunidade, respeita certa ordem, estabelecida por Deus, como um momento intermediário da consagração do “chefe” em relação à consagração de cada membro da comunidade:

[...] na economia da Aliança, em primeiro lugar acontece a consagração do ‘chefe’, o Mediador: Abraão, Moisés, Cristo. Depois a comunidade é consagrada, como se vê no pacto sináutico e no dia de Pentecostes. Por fim, a consagração é ‘transmitida’ a cada membro do povo: por meio do sangue e da circuncisão, em Israel; por meio do batismo, na Igreja, de modo que cada membro entre livremente, um a um (Jo 10,3), na Aliança que os une a Deus e aos próprios irmãos na pessoa do Mediador. Sempre, encontramos estes três momentos: consagração do chefe-mediador; consagração da inteira comunidade, feita por meio do chefe; consagração de cada membro do povo.

Somente depois desta última consagração, a obra da Aliança é concluída⁴⁰.

Esta mesma ordem é seguida no ato de consagração de uma Igreja local ou da Igreja Universal, realizada por um bispo ou pelo papa. Estes não querem “violar” a liberdade individual do cristão, mas convidá-los a assumir a própria responsabilidade pessoal, aceitando e aderindo ao plano de Deus.

De Fiores hipotetiza que as consagrações coletivas possam ser vistas como uma espécie de oração de intercessão:

O ato de consagração [de uma coletividade] à Maria, como todo tipo de oração, é em última análise dirigido a Deus. Consiste no interceder para que seja dada à comunidade dos fiéis a graça de viver a sua relação essencial como Senhor, mas também pode estender-se a todas as criaturas, por mais que ignorem ou sejam hostis a esta relação. Sendo a salvação um dom que, racionalmente não pode ser recusado, ninguém pode impedir que ela seja objeto de uma oração de intercessão. E ninguém pode, por outro lado, ofender-se pelo fato que

³⁹ Cf. DE FIORES, *Consacrazione*, 389.

⁴⁰ J. DE SAINTE MARIE, *Vivere la consacrazione a Maria oggi. Orientamenti teologici, spirituali e pastorali*, in: *La Madonna* 27 (1979) 3-4, 80, o texto é citado por DE FIORE, *Maria nella teologia contemporanea*, 331. Cf. também *Id.*, *Consacrazione*, 390.

se reze por ele, pois a intercessão faz parte dos deveres que derivam do amor fraterno, e é sempre respeitosa da liberdade pessoal como também o é a graça que ela implora⁴¹.

O ato coletivo convida cada indivíduo a tomar consciência e a retificar pessoalmente a consagração feita. Por outro lado, a consagração individual não pode ficar somente na esfera do privado ou da devoção, pois quem se consagra a Maria deve cumprir e viver esta opção fundamental em comunhão com toda a comunidade eclesial.

5 - João Paulo II

João Paulo II foi o primeiro Papa que escolheu para si um *stemma* (brasão pontifício) mariano (cf. figura 1), no qual aparece a letra “M”, inicial do nome de Maria, que, juntamente com o moto *Totus tuus*⁴², inspirado no “Tratado da Verdadeira Devoção” (nos n^{os} 216⁴³, 233 e 266), exprime a sua consagração total a Nossa Senhora. Na sua primeira viagem apostólica à Polónia (1979), João Paulo II, como frequentemente fez durante o seu pontificado, renovou a sua consagração, e aquela de todo o mundo, a Maria: ‘mais uma vez me consagro a ti ‘em teu serviço materno de amor’: ‘*Totus tuus!* Sou todo teu! Te consagro toda a Igreja, espalhada por todos os lugares até os confins da terra! Te consagro a Humanidade; te consagro todos os homens, meus irmãos. Todos os Povos e Nações. Consagro-te a Europa e todos os continentes. Consagro-te Roma e a Polónia unidas, através do teu servo, por um novo vínculo de amor’”⁴⁴.

⁴¹ DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 332.

⁴² «Totus Tuus. Questa formula non ha soltanto un carattere pietistico, non è una semplice espressione di devozione: è qualcosa di più (...) [significa] un atteggiamento di totale abbandono a Maria», para ler sobre a explicação que o próprio João Paulo II dá de seu lema cf. JOÃO PAULO II, *Varcare la Soglia della Speranza*, Milano 1994, 231-233.

⁴³ No n^o 216 do seu *Tratado*, Montfort cita uma oração de São Boaventura: «Minha querida Senhora e Salvador, eu agirei com confiança e não temerei [nada], porque sois minha força e o meu louvor no Senhor. Sou todo vosso, e tudo o que tenho vos pertence». Cf. L. M. G. DE MONFORT, *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*, Petrópolis 2003³², 208. Nos n^{os} 233 e 266 Montfort propõe que se renove a consagração à Maria com as seguintes palavras: « “Sou todo vosso e tudo o que tenho vos pertence”, ó meu amável Jesus por meio de Maria tua Mãe Santíssima » cf. *Ibidem*, 194.217.

⁴⁴ «Mais uma vez, eu me consagro a Ti “na tua materna servidão de amor”: “*Totus tuus!*” Sou todo teu! Consagro-te toda a Igreja: espalhada pelo mundo inteiro até às extremidades da terra! Consagro-te a Humanidade; Consagro-te todos os homens, meus irmãos. Todos os Povos e Nações. Te consagro a Europa e todos os continentes. Consagro-te Roma e a Polónia unidas, através do teu servo, por um novo vínculo de amor », JOÃO PAULO II, *Insegnamenti II/1* (1979), 1471.

5.1 - A Devoção Mariana Polonesa

No seu primeiro discurso ao mundo, logo depois de sua eleição, João Paulo II disse: “Tive medo ao receber esta nomeação, mas o fiz em espírito de obediência a Nosso Senhor Jesus Cristo e com total confiança em sua Mãe, Nossa Senhora”⁴⁵.

O teólogo Calkins defende o argumento de que já nestas primeiras palavras do Papa polonês, se possa perceber o esplendor da teologia “da entrega” a Maria, tão cara a João Paulo II⁴⁶.

O Papa Wojtyla é filho de uma nação que há mais de 600 anos possui no santuário mariano de *Jasna Góra*⁴⁷ o seu coração. Este santuário se tornou o coração não apenas da piedade mariana, mas também da identidade católica da Polônia. É neste santuário que se encontra o ícone milagroso de Czestochowa⁴⁸.

Na sua primeira viagem à Polônia, João Paulo II resumiu do seguinte modo a importância deste santuário⁴⁹:

Virgem Santa que defendes a iluminada Czestochowa...”. Retornam à minha mente estas palavras do poeta Mickiewicz, que, no início da sua obra ‘*Pan Tadeusz*’, em uma invocação à Virgem, expressou aquilo que palpitava e palpita no coração de todos os poloneses, utilizando a linguagem da fé e ao mesmo tempo a linguagem da tradição nacional. Tradição que nasce há cerca de 600 anos atrás, ao tempo da beata Rainha Edwige, no início da dinastia *Jagellonica*. A imagem de *Jasna Gora* expressa uma tradição, uma linguagem de fé, ainda mais antigo que a nossa história (...) Os poloneses se habituaram a relacionar este lugar e este santuário aos numerosos acontecimentos de sua vida: os diversos momentos alegres ou tristes, especialmente os momentos solenes, decisivos, os momentos de responsabilidade, como as principais escolhas da vida, a própria vocação, o nascimento dos filhos, o ‘vestibular’... e tantos outros momentos. Eles se acostumaram a vir com os seus problemas à *Jasna Gora* para apresentá-los à Mãe Celeste (...) O que posso dizer de mim mesmo, a quem, depois do pontificado de

⁴⁵ Texto original em italiano: «Ho avuto paura nel ricevere questa nomina, ma l'ho fatto nello spirito dell'ubbidienza verso Nostro Signore Gesù Cristo e nella fiducia totale verso la sua Madre, la Madonna Santissima», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti I* (1978), 3.

⁴⁶ CALKINS, *Totus Tuus*, 114.

⁴⁷ JOÃO PAULO II visitou este santuário quatro vezes como Papa: 1979, 1983, 1987 e 1991.

⁴⁸ Além do Santuário de *Jasna Góra*, João Paulo II menciona, como importantes no seu itinerário espiritual pessoal, o seguinte santuário mariano: *Kalwaria Zebrzydowska*, próximo de Cracóvia e a *Wadowice* «que visitei tanto na minha mocidade, depois como padre e como bispo» FROSSARD, “*Não tenham Medo*”, 177.

⁴⁹ Cf. também CALKINS, *Totus Tuus*, 114-121.

apenas 33 dias de João Paulo I, foi confiada, por um insondável decreto da Providência, a herança e a sucessão apostólica da Cátedra de São Pedro, no dia 16 de outubro de 1978? O que devo dizer de mim mesmo, o primeiro papa não italiano depois de 455 anos? O que devo dizer de mim mesmo, João Paulo II, primeiro papa polonês da história da Igreja? Vos digo: que naquele dia 16 de outubro, data na qual no calendário litúrgico da Igreja na Polônia se recorda Santa Edwiges, me lembrava do dia 26 de agosto, no conclave precedente no qual a eleição [de João Paulo I] aconteceu no dia da Solenidade de Nossa Senhora de *Jasna Gora*. Eu não tinha nem mesmo a necessidade de dizer, como fizeram os meus predecessores, que eu contaria com a oração aos pés da Imagem de *Jasna Gora*. O chamado feito a um filho da nação polonesa a ocupar a Cátedra de Pedro, contém em si mesmo uma forte ligação com este lugar santo, com este Santuário de grande esperança: '*Totus tuus*', eu sussurrei tantas vezes, em oração, diante desta imagem (...). As últimas décadas confirmaram e tornaram ainda mais forte a união entre a Nação Polonesa e a sua Rainha. Diante da Virgem de Czestochowa, foi pronunciada a Consagração da Polônia ao Coração Imaculado de Maria, no dia 8 de setembro de 1946⁵⁰. Dez anos depois⁵¹, foram renovados em *Jasna Gora*, os votos de Rei Jan Kazimierz (João Casimiro), no tri-centenário de aniversário da proclamação da Mãe de Deus, Rainha do Reino Polonês⁵², depois de um período de 'dilúvio' (invasão da Polônia por parte dos suécos durante o século XVII). Naquela ocasião [1956] se iniciou uma grande

⁵⁰ No dia 8 de setembro de 1946, o cardeal August Hlond, juntamente com cerca de 700 mil poloneses, renovou a consagração da Nação polonesa a Maria (de um modo particular ao Coração Imaculado de Maria). Este ato aconteceu sob o influxo da mensagem de Fátima, poucos anos depois da oração consagratória a Maria, de Pio XII (31 de outubro de 1942) Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 120-121. Vale a pena citar ainda a consagração de 1920, na qual, depois de 123 anos sob o domínio estrangeiro, os bispos poloneses renovaram a consagração da Polônia à Rainha da Polónia. Esta oração se realizou dois meses depois do nascimento de Karol Wojtyła. Cf. *Ibidem*, 119.

⁵¹ O Cardeal Wyszyński, durante um dos períodos mais difíceis do seu ministério (por volta do ano 1956), deu vida a um programa de «entrega-consagração» da Igreja polonesa a Nossa Senhora. Ele desejava, por de um ato de submissão da Igreja da Polónia a Maria, pedir a liberdade da Igreja e de toda a Polónia. Assim, no ano de 1956, foi proclamado um «ano mariano» especial. No dia 26 de agosto, Wyszyński leu em *Jasna Góra* uma consagração a Nossa Senhora, 300 anos depois da consagração feita pelo rei Jan Kazimierz. Um fato interessante foi que Wyszyński, durante o Concílio Vaticano II, falou sobre a tradição da «escravidão a Maria», na linha de Montfort, e testemunhou como a Polónia viveu este «serviço-escravidão» na sua história. Ele propôs ainda que o Papa e os padres conciliares realizassem um ato de consagração da Igreja à Maria, cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 122-127.

⁵² O rei Jan Kazimierz consagrou a Polónia a Maria no ano de 1656 (18 anos depois da consagração da França a Maria) e solicitou à Santa Sé a permissão de celebrar uma festa anual em honra de Maria, Rainha da Polónia. Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 115-117.

novena de nove anos de preparação para a comemoração do primeiro milênio do batismo da Polônia. E finalmente, no mesmo ano em que se comemorava este milênio, no dia 3 de maio de 1966, neste lugar, foi pronunciado, pelo Primaz da Polônia, o ato de total 'servidão' à Mãe de Deus, para obter a liberdade da Igreja na Polônia e em todo o mundo. Este ato histórico, foi pronunciado aqui, diante de Paulo VI, ausente de corpo⁵³, mas presente em espírito, como testemunho daquela fé viva e forte, que os nossos tempos esperam e exigem⁵⁴.

No fim desta homilia, João Paulo II renovou a consagração de toda a Igreja à Maria:

'Grande Mãe do Deus feito Homem, Virgem Santíssima, Nossa Senhora de *Jasna Gora*...'

Com estas palavras, os bispos poloneses se dirigiram a ti tantas vezes em *Jasna Gora*, levando em seus corações as experiências e as penas, as alegrias e as dores, e, sobretudo, a fé, a esperança e a caridade dos seus compatriotas.

Seja-me permitido iniciar hoje, com estas mesmas palavras, o novo ato de consagração a Nossa Senhora de *Jasna Gora*, ato que nasce da mesma fé, esperança e caridade, da tradição do nosso povo, da qual participei por tantos anos. Contemporaneamente nasce também, dos novos deveres que, graças a ti, Ô Maria, me foram confiados, homem indigno e ao mesmo tempo teu filho adotivo.

Tanto sempre me disseram as palavras que o teu Filho Unigênito, Jesus Cristo, Redentor do Homem, dirigiu a ti, do alto da Cruz, indicando-te João, apóstolo e evangelista: 'Mulher, eis o teu filho' (Jo 19,26). Nestas palavras, encontro sempre delineado o lugar de cada homem e o meu também.

Hoje, pelos insondáveis desígnios da Providência Divina, presente aqui em *Jasna Gora*, na minha Pátria terrena, a Polônia, desejo confirmar, antes de qualquer coisa, os atos de consagração e de confiança, que nos vários momentos – numerosas vezes e em diversas formas – foram pronunciados pelo Cardeal Primaz e pelo Episcopado Polonês. De modo especial, desejo confirmar e renovar o ato de consagração pronunciado em *Jasna Gora* no dia 3 de maio de 1966, por ocasião do primeiro milênio [do batismo] da Polônia. Com este ato os bispos poloneses, entregando-se a ti, Mãe de Deus, "na tua materna escravidão de amor", queriam servir a grande causa da liberdade da

⁵³ Paulo VI solicitou às autoridades comunistas da Polônia a permissão para visitar esse país, por ocasião desta solene consagração, mas as autoridades polonesas lhe negaram o visto, com medo das consequências de uma visita papal em solo polonês.

⁵⁴ JOÃO PAULO II, *Insegnamenti II/I* (1979), 1410-1414.

Igreja, não somente na própria Pátria, mas em todo o mundo. Alguns anos depois, no dia 7 de junho de 1976, eles consagraram toda a humanidade, todas as nações e povos do mundo contemporâneo, os seus irmãos pela fé, pela língua e pelo destino comum da história, estendendo esta consagração até os mais longínquos limites do amor, como exige o teu Coração, Coração de Mãe que abraça cada um e a todos, onde quer que se encontrem e sempre.

Desejo hoje, chegando aqui em Jasna Góra, como o primeiro Papaperegrino, renovar este patrimônio de confiança, de consagração e de esperança (...) Portanto, te confio, ó Mãe da Igreja, todos os problemas da Igreja, toda a sua missão, todo o seu serviço, neste tempo em que estamos para concluir o segundo milênio da história do cristianismo sobre a terra (...) O Faço, no lugar da grande consagração, com a qual se abraçou não somente a Polônia, mas toda a Igreja, espalhada por todos os países e continentes: toda a Igreja no teu Coração Materno⁵⁵.

Quando Wojtyła ainda era arcebispo de Cracóvia, renovou a consagração dos sacerdotes da sua arquidiocese a Maria (1963), e consagrou toda a Igreja que lhe tinha sido confiado, de modo solene, à Mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo (1965). Durante uma homilia em Jasna Góra, o então Cardeal Wojtyła afirmou que ser “escravo de Maria” não diminui em nada o cristão, ao contrário, significa a expressão máxima da liberdade e da dignidade cristã⁵⁶. Como membro do episcopato polonês, Wojtyła participou, no dia 5 de setembro de 1971, de um ato de consagração da Polônia a Maria, Mãe da Igreja⁵⁷, e no dia 7 de junho de 1976, a consagração de toda a humanidade a Maria:

No dia 7 de junho de 1976, eles [bispos poloneses] consagraram a Ti [Maria], toda a humanidade, todas as nações e os povos do mundo contemporâneo, os seus irmãos próximos pela fé, pela língua e pelos acontecimentos da história, estendendo esta consagração até os mais longínquos limites do amor, como exige o teu Coração: Coração de Mãe que abraça cada um e todos, em todo lugar e sempre⁵⁸.

⁵⁵ JOÃO PAULO II, *Insegnamenti II/I* (1979), 1416-1419.

⁵⁶ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 132.

⁵⁷ Maria foi proclamada Mãe da Igreja por Paulo VI no dia 21 de novembro de 1964, quando da conclusão da terceira sessão do Concílio Vaticano II cf. PAULO VI, *Discorso di chiusura del terzo periodo*, in EV 1, 197 (n. 306).

⁵⁸ «il 7 giugno 1976, essi hanno consacrato a te tutta l'umanità, tutte le nazioni e i popoli del mondo contemporaneo, i loro fratelli vicini per la fede, la lingua e le sorti comuni della storia, estendendo questa consacrazione fino ai più lontani limiti dell'amore, come lo esige il tuo Cuore: Cuore di Madre che abbraccia ciascuno e tutti, ovunque e sempre» JOÃO PAULO II, *Insegnamenti II/I* (1979), 1417.

O Cardeal Wyszyński⁵⁹ considerou esta homilia de João Paulo II, realizada no dia 4 de junho de 1979, um ato oficial de reconhecimento ao pacto mariano polonês.

5.2 - Os atos de consagração a Maria

Como Sucessor de Pedro, João Paulo II renovou muitas vezes a consagração (ato de entrega) da Igreja e de todo o gênero humano a Maria:

a) Em 1981 (cerca de sete meses depois do atentado), ajoelhado diante de uma imagem de Nossa Senhora *Salus Populi Romani*⁶⁰, o Santo Padre, depois da Missa da Solenidade da Imaculada Conceição, celebrada na Basílica Liberiana (Santa Maria Maior), pronunciou a seguinte oração:

Tu que bem mais do que qualquer outro ser humano foste confiada ao Espírito Santo, ajuda a Igreja do teu Filho a perseverar neste mesmo ato de confiança, para que ela possa derramar sobre os homens os inefáveis dons da Redenção e da santificação, para a libertação da inteira criação (cf. Rm 8,21) (...) Mãe dos homens e dos povos, tu conheces todos os seus sofrimentos e as suas esperanças, tu conheces maternalmente todas as lutas entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas que percorrem o mundo: acolhe o nosso grito dirigido no Espírito Santo diretamente ao teu coração e abraça com amor de Mãe e de Serva do Senhor os povos que mais esperam este abraço, e, juntamente com estes, os povos cujo ato de consagração tu esperas de um modo particular. Coloca sob a tua proteção materna, a inteira família humana (...) Assim hoje nós repetimos: 'Vem', confiando na tua materna intercessão, ó clemente, ó pia, ó doce Virgem Maria⁶¹.

⁵⁹ JOÃO PAULO disse a respeito do cardeal Wyszyński: "Desta unidade, de fato, o cardeal primaz [Wyszyński], se tornou um Pilar (...) O cardeal primaz manifesta a força de fundamento da Igreja que é Jesus Cristo. Nisto consiste a sua força. O cardeal primaz ensina, há mais de trinta anos, que esta força, ele a recebe de Maria, Mãe de Cristo. Todos nós sabemos bem que graças à Maria, é possível resplandecer a força do fundamento que é Cristo, e desta forma podemos, eficazmente, nos tornar "pilares" da Igreja. É isto que nos ensina a vida e o ministério do primaz da Polônia" JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* II/1 (1979), 1376. Cf anche Id., *Insegnamenti* VI/1 (1983), 1585-1586.

⁶⁰ «Salvação do Povo Romano».

⁶¹ «O Tu, che più di ogni altro essere umano sei stata affidata allo Spirito Santo, aiuta la Chiesa del tuo Figlio a perseverare nello stesso affidamento, perché possa riversare su tutti gli uomini gli ineffabili beni della Redenzione e della santificazione, per la liberazione dell'intera creazione (cf. Rm 8,21) (...) O Madre degli uomini e dei popoli, Tu conosci tutte le loro sofferenze e le loro speranze Tu senti maternamente tutte le lotte tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre che scuotono il mondo: accogli il nostro grido rivolto nello Spirito Santo direttamente al tuo cuore ed abbraccia con l'amore della Madre e della Serva del Signore i popoli che questo abbraccio più aspettano, e insieme i popoli il cui affidamento tu

b) No dia 13 de maio de 1982, João Paulo II, em Fátima, proferiu uma homilia em que explicou a importância teológica e devocional do Coração de Maria, bem como o significado da consagração ao Coração Imaculado de Maria:

O Coração de Maria foi aberto pelo mesmo amor para com o homem e para com o mundo com que Cristo amou o homem e o mundo, oferecendo-se a si mesmo por eles, sobre a Cruz, até aquele golpe da lança do soldado. Entregar e confiar o mundo ao Coração Imaculado de Maria significa aproximar-nos, mediante a intercessão da Mãe, da própria Fonte da Vida, nascida no Gólgota. Este Manancial escorre ininterruptamente, dele fazendo brotar a redenção e a graça. Nele se realiza continuamente a reparação pelos pecados do mundo. Entregar-se e confiar-se à Maria Santíssima significa recorrer ao seu auxílio e oferecermos a nós mesmos e a toda a humanidade aquele que é Santo, infinitamente Santo; valer-se do seu auxílio - recorrendo ao seu Coração de Mãe aberto, junto da Cruz, ao amor para com todos os homens e para com o mundo inteiro - para oferecer o mundo, o homem, a humanidade e todas as nações aquele que é infinitamente Santo. A santidade de Deus manifestou-se na redenção do homem, do mundo, da inteira humanidade e das nações: redenção esta que se realizou mediante o sacrifício da Cruz. 'Por eles, Eu consagro-me a Mim mesmo' (Jo 17, 19)⁶².

No final da mesma celebração eucarística, João Paulo II, depois de ter citado por inteiro a oração *Sub tuum praesidium*, proferiu as seguintes palavras durante a oração de consagração do mundo inteiro ao Imaculado Coração de Maria:

Este mundo dos homens e das nações, também eu o tenho diante dos olhos, hoje, no momento em que desejo renovar a entrega e a consagração feita pelo meu Predecessor na Sé de Pedro: o mundo do

pure attendi in modo particolare. Prendi sotto la tua protezione materna l'intera famiglia umana che, con affettuoso trasporto, a te, o Madre, noi affidiamo. S'avvicini per tutti il tempo della pace e della libertà, il tempo della verità, della giustizia e della speranza (...) Così noi oggi ripetiamo: "Vieni", confidando nella tua materna intercessione, o clemente, o pia, o dolce Vergine Maria», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti IV/II* (1981), 876-879.

⁶² O texto italiano original: «Consacrarsi a Maria significa farsi aiutare da lei ad offrire noi stessi e l'umanità a "Colui che è Santo", infinitamente Santo; farsi aiutare da lei - ricorrendo al suo Cuore di Madre, aperto sotto la croce all'amore verso ogni uomo, verso il mondo intero - per offrire il mondo, e l'uomo, e l'umanità, e tutte le nazioni, a Colui ce è infinitamente Santo. La santità di Dio si è manifestata nella redenzione dell'uomo, del mondo, dell'intera umanità, delle nazioni: redenzione avvenuta mediante il Sacrificio della Croce. "Per loro io consacro me stesso", aveva detto Gesù (Gv 17,19)» JOÃO PAULO II, *Insegnamenti V/II* (1982), 1583 (O discurso foi feito em português cf. *Ibidem*, 1574).

Segundo Milênio que está prestes a terminar, o mundo contemporâneo, o nosso mundo de hoje! (...) Sede louvada, Vós que estais inteiramente unida à consagração redentora do Vosso filho! Mãe da Igreja! Iluminai o Povo de Deus nos caminhos da fé, da esperança e da caridade! Ajudai-nos a viver com toda a verdade da consagração de Cristo por toda a família humana, no mundo contemporâneo. Confiando-Vos, ó Mãe, o mundo, todos os homens e todos os povos, nós Vos confiamos também a própria consagração em favor do mundo, depositando-a no Vosso Coração materno⁶³.

c) No dia 16 de outubro de 1983, ao final da missa, na Praça de São Pedro, o Santo Padre, juntamente com numerosos cardeais e bispos vindos de todas as partes do mundo para o Sínodo, renovou o seu ato de consagração do mundo a Nossa Senhora, pronunciado um ano antes, no Santuário de Fátima:

‘Sob a tua proteção buscamos refúgio, Santa Mãe de Deus!’ Ó Mãe dos homens e dos povos, tu que “conheces todos os seus sofrimentos e as suas esperanças”, tu que conheces maternamente toda a luta entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas, que sacodem o mundo contemporâneo, acolhe o nosso grito que, movidos pelo Espírito Santo, dirigimos ao teu Coração, e abraça com amor de Mãe e de Serva este nosso mundo humano, que te confiamos e consagramos, cheios de inquietude a respeito da sorte terrena e eterna dos homens e dos povos. De um modo especial, te confiamos e consagramos os homens e as Nações, que deste ato de entrega e desta consagração, mais necessitam. ‘Sob a tua proteção buscamos refúgio, Santa Mãe de Deus!’ Não desprezeis as súplicas de nós que estamos na prova! Não desprezeis! Acolhe a nossa humilde confiança e o nosso ‘ato de entrega’!⁶⁴.

d) No dia 25 de março de 1984, no encerramento do Ano santo da Redenção, o Papa confiou ao “Coração Imaculado de Maria” – unido

⁶³ O texto italiano original: «Questo mondo degli uomini e delle nazioni ho davanti agli occhi anch’io oggi, nel momento in cui desidero rinnovare l’affidamento e la consacrazione compiuta dal mio predecessore nella Sede di Pietro: il mondo del secondo millennio che sta per terminare, il mondo contemporaneo, il nostro mondo odierno! (...)Sii salutata tu, che sei interamente unida alla consacrazione redentrice del tuo Figlio! Madre della Chiesa! Illumina il Popolo di Dio sulle vie della fede, della speranza e della carità! Aiutaci a vivere con tutta la verità della consacrazione di Cristo per l’intera famiglia umana del mondo contemporaneo. Affidandoti, o Madre, il mondo, tutti gli uomini e tutti i popoli, ti affidiamo anche la stessa consacrazione per il mondo, mettendola nel tuo Cuore materno», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti V/II* (1982), 1590-1592 (O discurso original foi feito em português cf. *Ibidem*, 1586-1589).

⁶⁴ JOÃO PAULO II, *Insegnamenti VI/II* (1983), 793-794.

espiritualmente a todos os bispos do mundo – todos os homens e povos, repetindo o ato de «entrega» realizado em Fátima, dois anos antes:

‘Sob a tua proteção, buscamos refúgio, Santa Maria Mãe de Deus!’
Pronunciando as palavras desta antifona, com a qual a Igreja de Cristo reza há séculos, nos encontramos hoje, diante de ti, Mãe, no ano Jubilar da nossa Redenção.

Encontramos-nos unidos com todos os pastores da Igreja, em um particular vínculo, constituindo um corpo e um colégio, como por vontade de Cristo, Pedro e os apóstolos formavam um corpo e um colégio com Pedro.

Neste vínculo de unidade, pronunciamos as palavras do presente ato, com o qual desejamos confiar-te, mais uma vez, as esperanças e angústias da Igreja a respeito do mundo contemporâneo.

Quarenta anos atrás, e mais uma vez dez anos depois, o teu servo, o papa Pio XII, tendo diante de seus olhos, as dolorosas experiências da família humana, confiou e consagrou ao teu coração imaculado, o mundo inteiro e em especial, os povos, que pela sua situação particular, são objetos do teu amor e da tua solicitude.

Este mundo dos homens e das nações, nós temos diante dos nossos olhos, também hoje: o mundo do segundo milênio que está para terminar, o mundo contemporâneo, o nosso mundo! (...) ó mãe dos homens e dos povos, tu que conheces todos os seus sofrimentos e as suas esperanças, tu que sentes maternalmente todas as lutas entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas, que fazem tremer o mundo contemporâneo, acolhe o nosso grito que, movidos pelo Espírito Santo, dirigimos diretamente ao teu coração: abraça, com amor de mãe e de serva do Senhor, este nosso mundo humano, que te confiamos e consagramos, preocupados pela sorte terrena e eterna dos homens e dos povos.

De um modo especial, te confiamos e consagramos os homens e as nações, que desta entrega e desta consagração mais precisam.

(...) Eis que, encontrando-nos diante de ti, Mãe de Cristo, diante do teu coração imaculado, desejamos, juntamente com toda a Igreja, unir-nos à consagração que, por amor a nós, o teu Filho fez de si mesmo ao Pai: ‘Por eles [discípulos] – ele disse – eu me consagro, para que sejam, também eles, consagrados na verdade’ (Jo 17,19). Queremos nos unir ao nosso Redentor nesta consagração, pelo mundo e pelos homens, que, nos seu coração divino, há o poder de obter o perdão e de realizar a reparação.

O poder desta consagração se estende pelos tempos e inclui todos os homens, povos e nações, superando todo o mal que o espírito das trevas é capaz de semear no coração do homem e na sua história (...)

Ó, quão profundamente sentimos a necessidade de uma consagração para a humanidade e para o mundo: para que o nosso mundo contemporâneo viva em comunhão com Cristo! Na verdade, o mundo deve poder participar da obra Redentora de Cristo por meio da Igreja. Isto se manifesta no presente Ano da Redenção: o Jubileu extraordinário de toda a Igreja (...) Confiando-te, ó Mãe, o mundo, todos os homens e todos os povos, te confiamos também, esta consagração do mundo, colocando-a no teu coração materno.

Ó, Coração Imaculado! Ajuda-nos a vencer a ameaça do mal, que, tão facilmente, se enraíza nos corações dos homens de hoje e que, nos seus efeitos incomensuráveis, já pesa sobre a vida presente e parece querer obstacularizar o caminho rumo ao futuro!⁶⁵.

e) Para tornar ainda mais clara a sua vontade de cumprir o pedido de Nossa Senhora aos videntes de Fátima, no dia 8 de outubro de 2000, quando da celebração do jubileu dos bispos, contando com a presença física de cerca de 1300 bispos e em comunhão com todo o episcopado do mundo, João Paulo II proferiu a seguinte “consagração” a Maria:

‘Mulher, eis aí o teu filho!’ (*Jô* 19, 26) Quando já se aproxima o termo deste Ano Jubilar, no qual Tu, ó Mãe, nos deste novamente Jesus, o fruto bendito do teu ventre puríssimo, o Verbo encarnado, o Redentor do mundo, é-nos particularmente doce ouvir esta palavra com que Ele nos entrega a Ti, tornando-Te nossa Mãe: ‘Mulher, eis aí o teu filho!’. Confiando-Te o apóstolo João, e com ele os filhos da Igreja, e mesmo todos os homens, Cristo, longe de atenuar, reiterava o seu papel exclusivo de Salvador do mundo. Tu és esplendor que nada tira à luz de Cristo, porque existes n’Ele e por Ele. Em Ti, tudo é um ‘fiat’, ‘faça-se’: Tu és a Imaculada, és transparência e plenitude de graça. Assim, eis aqui os teus filhos, congregados ao teu redor, ao alvorecer do novo Milênio. A Igreja, hoje, pela voz do Sucessor de Pedro, à qual se junta a de tantos Pastores aqui reunidos das várias partes do mundo, procura refúgio sob a tua materna proteção e implora confiadamente a tua intercessão perante os desafios que o futuro encerra.

Muitos, neste ano de graça, viveram e continuam a viver a alegria superabundante da misericórdia que o Pai nos concedeu em Cristo. Nas Igrejas particulares espalhadas pelo mundo, e ainda mais neste centro da cristandade, acolheram este dom as mais variadas categorias de pessoas. Aqui vibrou o entusiasmo dos jovens, daqui se elevou a

⁶⁵ JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* VII/I (1984), 418-420.

súplica dos doentes. Por aqui passaram sacerdotes e religiosos, artistas e jornalistas, os homens do trabalho e da ciência, crianças e adultos, e todos reconheceram, no teu amado Filho, Verbo de Deus, feito carne no teu seio. Com a tua intercessão, ó Mãe, faz de que não se percam os frutos deste Ano, e que as sementes de graça se desenvolvam até à medida plena da santidade à qual todos são chamados.

Queremos, hoje, consagrar-Te o futuro que nos espera, pedindo-Te que nos acompanhes no nosso caminho. Somos homens e mulheres de um período extraordinário, tão cheio de triunfos como de contradições. A humanidade possui, hoje, instrumentos de força inaudita: pode fazer deste mundo um jardim, ou reduzi-lo a um amontoado de ruínas. Conseguiu uma capacidade extraordinária de intervenção sobre as próprias fontes da vida: pode usá-la para o bem, dentro das margens da lei moral, ou ceder ao orgulho míope duma ciência que não aceita confins, até espezinhar o respeito devido a todo o ser humano. Hoje, como nunca no passado, a humanidade encontra-se numa encruzilhada. E, uma vez mais, a salvação está total e unicamente, ó Virgem Santa, no teu Filho Jesus.

Por isso, Mãe, tal como o Apóstolo João, queremos receber-Te na nossa casa (cf. *Jo* 19, 27), para aprendermos de Ti a conformar-nos com o teu Filho. 'Mulher, eis aqui os teus filhos!'. Viemos à tua presença para consagrar à tua solicitude materna nós mesmos, a Igreja, o mundo inteiro. Intercede por nós junto do teu amado Filho para que nos dê o Espírito Santo em abundância, o Espírito de verdade que é fonte de vida. Acolhe-O por nós e conosco, como na primeira comunidade de Jerusalém, aconchegada ao teu redor no dia de Pentecostes (cf. *Act* 1, 14). O Espírito abra os corações à justiça e ao amor, incite os indivíduos e as nações à mútua compreensão e a uma vontade firme de paz.

Nós Te consagramos todos os homens, a começar pelos mais débeis; as crianças que ainda não foram dadas à luz e as nascidas em condições de pobreza e de sofrimento; os jovens à procura de um sentido; as pessoas carecidas de emprego e atribuladas pela fome e pela doença. Consagramos-Te as famílias em crise, os anciãos sem assistência, e quantos vivem sozinhos e sem esperança.

Ó Mãe que conheces os sofrimentos e as esperanças da Igreja e do mundo, assiste os teus filhos nas provas cotidianas que a vida reserva a cada um e faz com que, graças ao esforço de todos, as trevas não prevaleçam sobre a luz. A Ti, aurora da salvação, entregamos o nosso caminho no novo Milênio, para que, sob a tua guia, todos os homens descubram Cristo, luz do mundo e único Salvador, que reina com o Pai e o Espírito Santo pelos séculos dos séculos. Amém⁶⁶.

⁶⁶ JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* XXIII/II (2000), 563-566.

Apollonio assinala que muitos estudiosos notaram nesta expressão de devoção mariana a ausência da dicção “consagração a Maria”, mas, para demonstrar a imutável estima por esta expressão clássica “consagração a Maria”, da sua liceidade e exatidão teológicas, devemos notar que no livreto editado pelo Ofício das Celebrações Litúrgicas do Sumo Pontífice, o ato de Entrega à Bem-Aventurada Virgem, foi traduzido em três línguas, utilizando a expressão consagração (Francês, Espanhol e Português). A tradução portuguesa traduz sempre o termo italiano “affidamento” por “consagração” e seus derivados, inclusive no corpo do texto: “Queremos, hoje, consagrar-Te o futuro que nos espera (...) Viemos à tua presença para consagrar à tua solicitude materna nós mesmos, a Igreja, o mundo inteiro”⁶⁷. Durante o ano jubilar, ao menos em outra ocasião solene, o papa João Paulo II utilizou a expressão “consagração a Maria”: “À Maria consagro as famílias e confio os esforços dos cristãos em defesa da vida...”⁶⁸.

5.3 - Por que ao Coração de Maria?

Como já vimos, depois do atentado de 1981, João Paulo II, sob o influxo da mensagem de Fátima, consagrou diversas vezes a Igreja e o mundo inteiro ao Coração Imaculado de Maria. Com este fato, poderíamos perguntar: por que ao Coração de Maria? Qual o significado teológico possui o coração de Maria?

Parte da resposta nos chega, por meio de um discurso de João Paulo II, feito no dia 28 de junho de 1984, no Hospital Policlínico Gemelli. Nesse discurso, o Papa nos fala da importância antropológica do coração humano:

É conhecida a riqueza de ressonância antropológica que, na linguagem bíblica, se revela na palavra ‘coração’. Através dela são evocados não somente os sentimentos próprios da esfera acetiva, mas, também, todos aqueles pensamentos, recordações, raciocínios, projetos, que constituem o mundo mais íntimo do homem. O coração, na cultura bíblica, e em grande parte das outras culturas, é aquele centro essencial da personalidade no qual o homem encontra-se diante de Deus como totalidade de corpo e de espírito, como um ‘eu’ que pensa, que tem

⁶⁷ A tradução em português pode ser encontrada na página www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/oct-dec/documents/hf_jp-ii_spe_20001008_act-entrustment-mary_po.html

⁶⁸JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* XXIII/I (2000), 457 (O texto original é em Inglês). Trata-se de uma homilia proferida na Basílica da Anunciação, em Nazaré- Israel, no dia 25 de março de 2000.

vontade, que ama, como centro, no qual a memória do passado se abre à projeção do futuro.

Certo, do coração humano se interessam o anatomista, o fisiólogo, o cardiólogo, o cirurgião, etc (...) Mas o significado, ao qual queremos nos referir, transcende tais considerações parciais (...) [O coração humano] é o santuário da auto, no qual se resume e, por assim dizer, se condensa a essência concreta do homem, o centro no qual o homem como ser único decide sobre si diante dos outros, do mundo e do próprio Deus⁶⁹.

À luz desse discurso, compreendemos que o coração é o símbolo da pessoa humana na sua integralidade (como um todo). Em especial, o coração é entendido biblicamente como sendo o centro essencial da personalidade. João Paulo II nos recorda o significado bíblico de "coração". O teólogo Calkins nos lembra de que, nos Evangelhos, muitas vezes, se usa a palavra "coração", mas somente em dois casos se emprega este vocábulo para se referir ao coração de uma pessoa em particular: Jesus (Mt 11,29⁷⁰) e Maria (Lc 2,19⁷¹.51⁷²). Segundo esse teólogo, não se trata de uma coincidência, mas de um profundo mistério⁷³.

No mesmo discurso, citado há pouco, o Papa diz: "No coração de Cristo se encontram toda a riqueza divina e a pobreza humana, a potência da graça e a fragilidade da natureza, o chamado de Deus e a resposta do homem. Nele, chega à sua plenitude a história da

⁶⁹ «È nota la ricchezza di risonanze antropologiche che, nel linguaggio biblico, risveglia la parola "cuore". Con essa non vengono soltanto evocati i sentimenti propri della sfera affettiva, ma anche tutti quei ricordi, pensieri, ragionamenti, progetti, che costituiscono il mondo più intimo dell'uomo. Il cuore nella cultura biblica, e anche in gran parte delle altre culture, è quel centro essenziale della personalità in cui l'uomo sta davanti a Dio come totalità di corpo e di spirito, come io pensante, volente e amante, come centro in cui il ricordo del passato si apre alla progettazione del futuro. Certo, del cuore umano si interessano l'anatomista, il fisiologo, il cardiologo, il chirurgo, eccetera (...) Ma il significato, secondo il quale ci riferiamo ora al cuore, transcende tali considerazioni parziali (...) [Il cuore dell'uomo è] il santuario dell'autocoscienza personale, in cui si riassume e, per così dire, si condensa l'essenza concreta dell'uomo, il centro in cui il singolo decide di sé davanti agli altri, al mondo, a Dio stesso» JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* VII/I (1984), 1974-1975.

⁷⁰ Mt 11,29 "Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas".

⁷¹ Lc 2,19 "Maria, contudo, conservava cuidadosamente todos esses acontecimentos e os meditava em seu coração".

⁷² Lc 2,51 "Desceu então com eles para Nazaré e era-lhes submisso. Sua mãe, porém, conservava a lembrança de todos esses fatos em seu coração".

⁷³ CALKINS, *Totus Tuus*, 250.

humanidade (...) querendo-se ou não, o coração de Cristo, deve ser a referência para todo coração humano”⁷⁴.

O Papa descreve deste modo a única mediação de Cristo: na sua divindade se encontra o chamado feito por Deus ao homem, na sua humanidade, se encontra a perfeita resposta do homem a Deus. De modo análogo, podemos falar do Coração Imaculado de Maria. Segundo João Paulo II, existe uma verdadeira e também real «Aliança» entre o Sagrado Coração de Jesus e o Coração Imaculado de Maria⁷⁵.

Em Roma, no dia 22 de setembro de 1986, João Paulo II proferiu um discurso, no qual se refere ao Coração de Maria: “Vemos, simbolizados no Coração de Maria, o seu amor maternal, sua santidade singular e a sua função central na missão Redentora de seu Filho”⁷⁶.

Quando dizemos ‘Coração de Jesus Cristo’, nos referimos, na fé, ao mistério cristológico, como um todo: o mistério do Deus-homem (...) O coração de Jesus foi concebido, sob o coração da Virgem Mãe (...) O coração de Jesus Cristo é um chamado de Deus forte e constante, dirigido à humanidade, a cada coração humano⁷⁷.

Calkins afirma que, em analogia, quando nos referimos ao Coração Imaculado de Maria, nos reportamos à totalidade do mistério conteúdo na Mariologia e na Eclesiologia⁷⁸.

Estas palavras do Papa polonês nos explicam bem o porquê de consagrar o mundo ao Coração Imaculado de Maria:

Cristo disse do alto da Cruz: ‘Senhora, eis o Teu filho’. E, com tais palavras, abriu de um modo novo o Coração da Sua Mãe. Pouco

⁷⁴ «Nel cuore di Cristo s’incontrano, dunque, ricchezza divina e povertà umana, potenza della grazia e fragilità della natura, appello di Dio e risposta dell’uomo. In esso ha il suo approdo definitivo la storia dell’umanità, perché “il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio”. Al cuore di Cristo deve quindi fare riferimento, lo voglia o non lo voglia, ogni cuore umano», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti VII/1* (1984), 1976.

⁷⁵ «As palavras do profeta pronunciam a definitiva aliança dos corações: do Filho e da Mãe; da Mãe e do Filho. “Coração de Jesus, no qual habita toda a plenitude da divindade”. Coração de Maria – coração da Virgem adornada – coração da Mãe de Deus», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti VIII/II* (1985), 670-671.

⁷⁶ O texto original é: «We see symbolised in the heart of Mary her maternal love, her singular sanctity and her central role in the redemptive mission of her Son», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti IX/II*, 699.

⁷⁷ «Quando diciamo “cuore di Gesù Cristo”, ci rivolgiamo nella fede all’intero mistero cristologico: il mistero del Dio-uomo (...) Il cuore di Gesù fu concepito sotto il cuore della Madre Vergine (...) Il cuore di Gesù Cristo è una chiamata di Dio forte e costante, rivolta all’umanità, ad ogni cuore umano», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti VII/2* (1984), 600-603.

⁷⁸ Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 253.

depois, a lança do soldado romano trespassou o lado do Crucificado. Aquele coração trespassado tornou-se o sinal da redenção, realizada mediante a morte do Cordeiro de Deus. O Coração Imaculado de Maria aberto pelas palavras – ‘Senhora, eis o Teu Filho’ – encontra-se espiritualmente com o Coração do Filho trespassado pela lança do soldado. O Coração de Maria foi aberto *pele mesmo amor para com o homem e para com o mundo* com que Cristo amou o homem e o mundo, oferecendo-Se a Si mesmo por eles, sobre a Cruz, até àquele golpe da lança do soldado. Consagrar o mundo ao Coração Imaculado de Maria significa aproximar-nos, mediante a intercessão da Mãe, da própria Fonte da Vida, nascida no Gólgota. Este *Manancial* escorre ininterruptamente, dele brotando a redenção e a graça (...) Consagrar o mundo ao Imaculado Coração da Mãe significa voltar de novo *junto da Cruz do Filho*. Mais quer dizer, ainda: consagrar este mundo ao Coração trespassado do Salvador, reconduzindo-o à própria fonte da Redenção. A Redenção é sempre maior do que o pecado do homem e do que ‘o pecado do mundo’. A força da Redenção supera infinitamente toda a espécie de mal, que está no homem e no mundo⁷⁹.

5.4 - A contribuição de João Paulo II à teologia da consagração a Maria

À primeira vista, poderia parecer que João Paulo II só tenha consolidado os ensinamentos de seus predecessores a respeito da Consagração a Maria. Um estudo atento dos seus gestos e palavras, entretanto, durante o seu pontificado, revela que o Papa polonês fez muito mais do que simplesmente consolidar uma doutrina já estabelecida.

⁷⁹ Texto em italiano: «Cristo disse sulla Croce: “Donna, ecco il tuo figlio”. Con questa parola aprì, in modo nuovo, il Cuore di sua Madre. Poco dopo, la lancia del soldato romano trafisse il costato del Crocifisso. Quel Cuore trafitto è diventato il segno della redenzione compiuta mediante la morte dall’Agnello di Dio. Il Cuore Immacolato di Maria, aperto dalla parola: “Donna, ecco il tuo figlio”, si incontra spiritualmente col Cuore del Figlio aperto dalla lancia del soldato. Il Cuore di Maria è stato aperto dallo stesso amore per l’uomo e per il mondo, con cui Cristo ha amato l’uomo ed il mondo, offrendo per essi se stesso sulla Croce, fino a quel colpo di lancia del soldato. Consacrare il mondo al Cuore Immacolato di Maria significa avvicinarci, mediante l’intercessione della Madre, alla stessa Sorgente della Vita, scaturita sul Gólgota. Questa Sorgente ininterrottamente zampilla con la redenzione e con la grazia (...) Consacrare il mondo all’Immacolato Cuore della Madre, significa ritornare sotto la Croce del Figlio. Di più: vuol dire consacrare questo mondo al Cuore trafitto del Salvatore, riportandolo alla fonte stessa della sua Redenzione. La Redenzione è sempre più grande del peccato dell’uomo e del “peccato del mondo”. La potenza della Redenzione supera infinitamente tutta la gamma del male, che è nell’uomo e nel mondo» JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* V/2 (1982), 1582-1583 (O discurso original foi proferido em português cf. *Ibidem*, 1573-1574). O Papa quis encorajar uma consagração cristocêntrica ao Coração de Maria, ele nos convida a unirmos a nossa consagração à Mãe de Cristo, àquela (Consagração) pela qual, Maria se entregou ao amor que o coração de seu Filho oferece a toda humanidade cf. B. DE MARGERIE, *Le Coeur de Marie. Coeur de l’Eglise*, Paris 1993², 116.

Podemos resumir deste modo as suas principais contribuições neste âmbito teológico⁸⁰:

a) Pontos de partida do pensamento de João Paulo II

1- O Papa reafirmou de um modo original que toda consagração cristã é realizada e finalizada ao Pai. Cristo foi consagrado pelo Pai no momento da sua concepção-encarnação. Quando ele se encontrava à beira de seu sacrifício de cruz, Cristo consagrou-se ao Pai (Jo 17,9)⁸¹ para a salvação da humanidade. A consagração de cada cristão (membro do Corpo de Cristo) é uma participação à consagração de Cristo (cabeça do corpo) ao Pai⁸².

2- Maria está profundamente unida à consagração redentora de seu Filho. Em virtude da sua Imaculada Conceição, Maria é a mais perfeita pessoa humana consagrada, tendo sido pelo Espírito Santo, desde o primeiro momento da sua concepção. Associada à consagração de Cristo, colaborou ao sacrifício redentor de seu Filho.

3- Baseando-se em Jo 19,25-27, João Paulo II ofereceu aquilo que, possivelmente, é a sua maior contribuição à teologia da consagração a Maria, com uma verdadeira “teologia da entrega (confiante)”. Segundo o Papa, na linha de Montfort e Maximiliano Kolbe, a consagração a Maria foi e é um desejo de Cristo.

b) Pontos da Teologia da Consagração a Maria que foram mais bem esclarecidos pelo magistério de João Paulo II

1- João Paulo II reforçou o significado da mediação materna de Maria e do ensinamento, a este respeito, do Concílio Vaticano II⁸³. Ele reafirma que Maria não é *terminus ad quem* (fim último) da consagração, mas é um/o meio (*per manus Mariae*- pela mão de Maria) pelo qual renovamos a nossa consagração a Jesus.

⁸⁰ Neste ponto, resumimos o capítulo conclusivo de CALKINS, *Totus Tuus*, 263-290.

⁸¹ Jo 17,9: “Por eles eu consagro a mim mesmo, para que eles também sejam consagrados na verdade”.

⁸² Cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 264-265.

⁸³ Cf. JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (nn. 21-22 e nn. 38-41), in EV 10, 954-961 1000-1015, neste texto se afirma mais uma vez o verdadeiro significado da mediação materna de Maria, contra uma certa leitura que tende a minimizar esta missão de Maria, descrita nos nn. 60-62 da *Lumen Gentium* (cf. *Lumen Gentium*, in: EV 1, 612-617 (nn. 434-438)). Nesse texto conciliar, a mediação de Maria é apresentada por via da utilização de alguns termos (*advogada, auxiliatrix, adiutrix*) que parecem não ser capazes de expressar toda a profundidade e o significado da mediação materna de Maria, cf. CALKINS, *Totus Tuus*, 276.

2- A legitimidade da expressão “Consagração a Maria”: se é verdade que Maria não pode ser o *terminus finalis ad quem* de uma consagração cristã, João Paulo II (baseando-se na sua “teologia da entrega”⁸⁴), mediante a utilização frequente de “consagração a Maria” e de “consagração ao Coração Imaculado de Maria”, deixa claro que Maria é um “fim intermediário” do ato de consagração, de entrega. João Paulo II retomou a terminologia presente na vida eclesial desde os tempos de S. João Damasceno e reconfirma a valor e a validade da tal expressão, não obstante ele tenha explicitado o verdadeiro significado desta “consagração” por via da sua “teologia da entrega (confiante)”.

c) Pontos importantes do magistério de João Paulo II sobre a Consagração a Maria, que ainda precisam ser aprofundados

1- A teologia da consagração coletiva (de uma coletividade): fundamentando-se sobre as bases dogmáticas dos seus predecessores (Leão XIII e Pio XII), João Paulo II consagrou a Igreja e o Mundo a Nossa Senhora e ao seu Coração Imaculado. Com este gesto, o Papa afirma que a mediação materna de Maria não se restringe aos católicos, ou aos cristãos, mas se estende a toda a humanidade. Toda a humanidade se encontra sob a mediação materna de Maria.

2- A Aliança entre o Sagrado Coração de Jesus e o Coração Imaculado de Maria: como vimos, João Paulo II falou sobre a existência de uma admirável aliança entre o Coração de Jesus e o Coração da sua Mãe⁸⁵. Em 1986 e em 1987 se realizaram um Simpósio Internacional⁸⁶ e uma Conferência Teológico-Pastoral Internacional, em Fátima (Portugal) e Manila (Filipinas), respectivamente, nos quais se buscou aprofundar o significado da expressão “aliança de corações” e a relação entre esta aliança e a consagração ao Sagrado Coração de Jesus e o Coração Imaculado de Maria.

3- A relação teológica entre a Consagração ao Coração de Maria e o Espírito Santo: apenas uma vez João Paulo II mencionou explicitamente a relação profunda entre Maria e o Espírito Santo no contexto de um discurso teológico sobre a Consagração ao Coração de Maria:

Ó Mãe dos homens e dos povos, Tu conheces todos os seus sofrimentos e as suas esperanças, tu vês todas as lutas entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas que assolam o mundo – acolhe o nosso grito

⁸⁴ Cf. JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (nn. 21-22 e 44-46), 954-961.1020-1029.

⁸⁵ Cf. JOÃO PAULO II, *Insegnamenti VIII/II* (1985), 671.

⁸⁶ Cf. JOÃO PAULO II, *Insegnamenti IX/II* (1986), 698-700.

dirigido, no Espírito Santo, diretamente ao teu coração, e abraça com amor de Mãe e de Serva do Senhor, todos aqueles que esperam mais este abraço. Juntamente com estes, aqueles cuja entrega tu esperas de modo particular (...) Espírito Santo de Deus! Que com o Pai e o Filho, és adorado e glorificado! Aceita estas palavras de humilde entrega, endereçada a Ti no coração de Nossa Senhora de Nazaré, tua Esposa e Mãe do Redentor, a quem também a Igreja chama Mãe, pois, desde o cenáculo de Pentecostes, dela a Igreja aprende a sua própria vocação materna!⁸⁷.

4- O escopo último da consagração a Maria: “Maria, excelsa filha de Sião, ajuda todos os seus filhos- não importa o aonde e o como eles vivam – a encontrar em Cristo o caminho rumo à casa do Pai” ⁸⁸. Estas palavras do Papa João Paulo II na sua encíclica *Redemptoris Mater* parecem estar na mesma linha do pensamento de São Bernardo de Claraval e de São Boaventura, que falavam de três degraus para que um cristão chegue até o seu fim último, que é Deus: o primeiro, mais próximo de nós e mais fácil de chegar, é Nossa Senhora; o segundo é Jesus Cristo e o terceiro é o Pai. Também São Maximiliano Kolbe pensa do mesmo modo, tendo desenvolvido toda uma teologia a respeito da relação entre a Imaculada Conceição e o Espírito Santo. O Papa Leão XIII, na sua encíclica *Octobri mense*, acentua que: “como ninguém pode aproximar-se ao Pai Supremo, se não por meio do Filho, do mesmo modo, ordinariamente, ninguém pode se aproximar de Cristo se não por meio de sua Mãe” ⁸⁹. Deste modo, podemos dizer que consagrar-se a Maria significa deixar-se preparar por ela para o reino de seu Filho; do mesmo modo, Jesus nos prepara para o Reino do seu Pai.

⁸⁷ «O Madre degli uomini e dei popoli, tu conosci tutte le loro sofferenze e le loro speranze, tu senti maternamente tutte le lotte tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre che scuotono il mondo – accogli il nostro grido rivolto nello Spirito Santo direttamente al tuo cuore ed abbraccia con l’amore della Madre e della Serva del Signore coloro che questo abbracciò più aspettano, e insieme coloro il cui affidamento tu pure attendi in modo particolare (...) Spirito Santo Dio! che con il Padre e il Figlio sei adorato e glorificato! Accetta queste parole di umile affidamento indirizzate a te nel cuore di Maria di Nazaret, tua Sposa e Madre del Redentore, che anche la Chiesa chiama sua Madre, perché sin dal cenacolo della Pentecoste da Lei apprende la propria vocazione materna!», JOÃO PAULO II, *Insegnamenti IV/1* (1981), 1246-1247.

⁸⁸ «Maria, l’excelsa figlia di Sion, aiuta tutti i suoi figli – dovunque e comunque essi vivano – a trovare in Cristo la via verso la casa del Padre», JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* (n.47), 1031 (n. 1405)

⁸⁹ «come nessuno può accostarsi al Padre Supremo, se non per mezzo del Figlio, così ordinariamente nessuno può accostarsi a Cristo, se non per mezzo della sua Madre», LEÃO XIII, *Octobri mense*, in: EE 3, 673 (n. 949).

6 - Conclusão

A “consagração-entrega” a Maria foi um dos pontos de referência do pontificado de João Paulo II. Talvez nunca na história da Igreja, se tenha visto um sucessor de Pedro enfatizar com tamanhas força, profundidade e frequência, a importância e o significado da consagração a Maria para a vida cristã.

A Consagração da Igreja e do mundo feita por João Paulo II ao Coração Imaculado de Maria nos faz perceber o quão forte, positivo e saudável pode ser o influxo de uma “revelação privada”, como é o caso de Fátima, no magistério pontifício e na vida eclesial.

João Paulo II enfatizou sempre, como também o fizeram Montfort e tantos outros “servos” de Maria, que a “consagração a Maria” e ao seu Coração Imaculado possui um fundamento cristológico e cristocêntrico.

Que esta obra possa motivar todos os que a lerem a desejarem de todo o coração proclamar mediante a consagração a Nossa Senhora o seu amor a Jesus Cristo Nosso Senhor!

Terminamos este trabalho com um trecho da homilia que João Paulo II pronunciou no dia 4 de julho de 1980, na oportunidade de uma celebração eucarística na Basílica de Aparecida, quando vem à tona todo o seu amor por Maria, a virgem dos mil nomes (Aparecida, *Jasna Gora*), que este amor transborde para os nossos corações:

Senhora Aparecida, um filho vosso / que vos pertence sem reserva –
totus tuus! - / chamado por misterioso Desígnio da Providência a ser
Vigário de Vosso Filho na terra, / quer dirigir-se a Vós, neste
momento.

Ele lembra com emoção, pela cor morena / desta Vossa imagem, uma
outra representação Vossa, / a Virgem Negra de *Jasna Gora!*

Mãe de Deus e nossa, / protegei a Igreja, o Papa, os Bispos, os
Sacerdotes / e todo o Povo fiel; acolhei sob o vosso manto protetor /
os religiosos, religiosas, as famílias, / as crianças, os jovens e seus
educadores!

Saúde dos Enfermos e Consoladora dos Aflitos, / sede conforto dos
que sofrem no corpo ou na alma; / sede luz dos que procuram Cristo,
/ Redentor do Homem; a todos os homens / mostrai que sois a Mãe de
nossa confiança.

Rainha da Paz e Espelho da Justiça, / alcançai para o mundo a paz, /
fazei que o Brasil tenha paz duradoura, / que os homens convivam
sempre como irmãos, / como filhos de Deus!

Nossa Senhora Aparecida, / abençoi este vosso Santuário e os que nele trabalham, / abençoi este povo que aqui ora e canta, / abençoi todos os vossos filhos, / abençoi o Brasil. Amém⁹⁰.

(Observação: O presente artigo é continuação de artigo anterior de mesmo título, com primeira parte publicada em Kairós: Revista Acadêmica da Prainha, ano: IX/1 Janeiro/Junho 2012).

**Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas*
Doutor em Teologia pela Faculdade de Teologia de Lugano/ Suíça.
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF.

⁹⁰ Para o texto integral desta homilia: JOÃO PAULO II, *Insegnamenti* III/2 (1980), 98-104.

O “EXISTENCIAL SOBRENATURAL”: O HOMEM COMO SER INUNDADO PELA GRAÇA (Karl Rahner e a teologia da graça)

*Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos**

*Prof. Ms. José Edmar Lima Filho***

Resumo

Adentrar o âmbito da Teologia de Karl Rahner é arriscar-se num terreno árido, como se comenta, mas é, também e sobretudo, vislumbrar uma reviravolta pragmático-antropocêntrica no âmago da própria Teologia, onde o ser humano é visto como “condição de possibilidade” de Deus, sendo o destinatário por excelência da autocomunicação divina. Assim sendo, esta relação entre o homem e Deus não sucede de modo unilateral, mas dialógica. Com efeito, a condição fundamental para se compreender o homem como ser finito que é atraído pelo infinito é possível somente mediante a abertura incondicional do homem ao mistério de Deus que se oferece como dom.

Palavras-chave

Existencial-sobrenatural. Deus. Autocomunicação. Natureza. Graça.

Abstract

Entering the theology of Karl Rahner means to risk an himself in arid land – as one comments - but also, and especially, to envisage a pragmatic-anthropocentric turnaround within theology itself, where the human being is seen as a "condition of possibility of "God, being the recipient of divine self - communication by excellence. On this way the mentionned relationship between man and God, does not occur unilaterally, but dialogical. Therefore, the key for understanding man as a finite being who is attracted by infinity condition is possible only through the unconditional opening of the mystery of man of God who offers himself as a gift.

Keywords

Existential-supernatural. God. Self-communication. Nature. Grace.

1 - Antropologia Transcendental

A Antropologia de Rahner se ocupa, no primeiro momento, em estabelecer o que é pressuposto no homem para que ele possa acolher o mistério de Deus, a autocomunicação, pois é ele seu evento e destinatário.

A resposta se dá, pois, no campo de uma metodologia transcendental, que encontra em seu âmago aquela possibilidade de um conhecimento *a priori* sobre Deus, sem exclusão de uma experiência *a posteriori* d'Ele (ou com Ele)¹. É neste ponto, portanto, que a Antropologia se revela com o predicamento de transcendental².

Rahner insiste radicalmente em pôr a mensagem cristã em moldes (ou em categorias) mentais, de modo que possam ser compreendidos pelo homem moderno. E a perspectiva antropológica (ou antropocêntrica) à qual adere ressalta ainda mais essa tentativa: na medida em que a *Weltanschauung* (cosmovisão) atual é antropocêntrica, a mensagem cristã também deve ser, para que recupere a inteligibilidade e a credibilidade. E ele ainda faz questão de manifestar a ideia de que, “[...] depois da encarnação, não há mais nenhuma área da Teologia que possa ser excluída da Antropologia”³.

O que está claro, pois, é o fato de que, para o teólogo, não há problema em se considerar como válido o método transcendental dentro da Teologia. Até porque não é uma metodologia desvinculada da presença do elemento divino para o próprio conhecimento de Deus, uma vez que o ser humano, capaz de transcender-se a si mesmo, o faz por intermédio de um existencial sobrenatural que lhe é permanente: a graça.

¹ “O vínculo de relação e condicionamento entre o sujeito e o objeto do conhecimento, o primeiro cognoscente, o segundo conhecido, são tema de uma interrogação transcendental *a priori* e o objeto do conhecer (e da liberdade) comporta que o conhecimento das precondições de possibilidade de conhecimento no sujeito seja por si um momento do conhecimento do próprio objeto, em relação tanto à essência metafísica do objeto conhecido como à concretude não necessária e histórica deste último. Um enfoque transcendental, portanto, não é só um problema somado ao do objeto que se propõe originária e empiricamente *a posteriori*. Nele e só nele o conhecimento do objeto originário realiza toda a sua totalidade. O conhecimento do sujeito é por si só sempre também um conhecimento das estruturas metafísicas (transcendentais em um sentido objetivo) do objeto” (I. SANNA, *Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 89).

² É importante sublinhar a diferença ocorrente entre “teologia transcendental” e “teologia antropocêntrica”, para que se evitem equívocos. Mondin nos ajuda a remover essa dificuldade, ao trazer à colação o fato de que “a expressão ‘teologia transcendental’ (‘antropologia teológica transcendental’) refere-se ao problema do fundamento crítico da ciência teológica. Já a expressão ‘teologia antropocêntrica’ (‘teologia antropológica’) diz respeito ao problema da inteligibilidade da linguagem teológica” (Veja, B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, São Paulo: Paulus & Teológica, 2003, p. 523).

³ B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século XX*, p. 525. Há quem diga que este procedimento é perigoso, pois força a Revelação dentro de um esquema filosófico; a esta objeção, entretanto, Rahner atesta que seu procedimento é filosófico apenas na forma, ao passo que seu conteúdo é originariamente bíblico, o que não violenta a Revelação em sua essencialidade.

O homem é, pois, o único ouvinte possível da Palavra divina⁴, porque, por sua constituição ontológica fundamental, ele é abertura à totalidade da realidade e, portanto, abertura a Deus: o homem é orientado fundamentalmente para Deus, é aquele que pode acolher em sua vida a possível entrega amorosa de Deus. O ser humano é, assim, condição de possibilidade, da autocomunicação de Deus, isto é, se não houver ser humano, não há sentido em haver graça criada, porquanto este se constitui como que um momento interno da realização desta graça infinita, pois é aquilo que a graça pressupõe para atuar. Melhor expressando, Deus e sua graça *são*, independentemente da existência humana; entretanto, ao existir o ser humano, este se torna o destinatário por excelência desta graça indevida de Deus, de tal maneira que esta graça (que aqui chamamos “graça criada”, por se referir à criatura humana como a um polo de atração; quanto a Deus em si mesmo, chamamos aqui “graça incriada”) só faz sentido na medida em que há algo no mundo que a possa acolher.

Nesse sentido é que, logo, a graça passa a se imiscuir na vida humana, de tal modo que se a pode definir como “[...] a condição última *a priori* do conhecimento”⁵, uma vez que é ela mesma o fundamento objetivo do dado histórico conhecido *a posteriori*. “Então aqui, em Teologia, a prioridade do sujeito e a posterioridade do objeto histórico têm uma relação única, que doutra parte nunca se apresenta assim”⁶.

É, então, aí que se localiza o fundamento teológico das afirmações de Rahner; a graça, proporcionadora de um conhecimento sobre Deus *a priori*, é destinada ao ser humano, tornando-o, de fato, condição de possibilidade deste mesmo Deus, podendo com ele entrar em contato dialógico. E é também aí que se percebe a comprovação da loucura da Encarnação, pois o que se apresenta diante dos nossos olhos é que a história humana é, de alguma maneira, “história de Deus”⁷, o que nos dá

⁴ Veja-se, K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma, 1988, pp. 29-55.

⁵ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, São Paulo: Paulinas, 1969, p. 16.

⁶ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 16.

⁷ Na verdade, aqui se constitui uma certa “Teologia da História”. Para o aprofundamento do assunto, remetemos a outro teólogo sobressalente em nossos dias: Wolfhart Pannenberg. Este teólogo desenvolve suas teses embasado em três concepções fundamentais: 1) a Revelação de Deus é autorrevelação; 2) esta Revelação é histórica (como Deus se revela); e 3) como se dá na história, a Revelação de Deus interessa à história em sua totalidade, abarcando também seu fim (desenvolvimento da tese do caráter proleptico da ressurreição de Jesus – caráter de antecipação do fim da história e veículo da definitiva revelação de Deus). A este respeito, observe-se o que diz Gibellini: “Em resumo, não se pode falar de

ainda mais acesso à vida mesma de Deus e faz do Cristianismo uma religião profundamente humana que, ao ser assim, é profundamente divina:

[...] O Cristianismo é tão humano, tão histórico, que é demasiado humano para muitos homens que pensam que a verdadeira religião não poderia ser humana, mas teria de ficar fora do alcance dos sentidos e da história. O Verbo se fez carne. [...] O Cristianismo é uma religião histórica, concreta e forte, escândalo dos orgulhosos que afinal, pelo menos em coisas de religião, não querem ser humanos; mas é graça e verdade para aqueles que, de coração humilde, querem ser homens no espaço e no tempo, mesmo quando adoram o Deus da eternidade e da imensidade⁸.

A uma visão da Teologia sob estes moldes não se poderia objetar a dessacralização de Deus. Pôr a mensagem cristã embasada numa antropologia em vez de reduzir, engrandece e torna plausível um discurso verdadeiramente cristão. O fato de se colocar o acento no ser humano mostra, indefectivelmente, o interesse de Deus pelo destinatário da autocomunicação divina, no amor, ao mesmo tempo em que expressa, tendo a graça como pano de fundo, que o homem é realmente condição de possibilidade de seu Criador: a pessoa humana é um momento interno da própria doação infinita de Deus; não pode haver doação de Deus sem haver quem acolha ou rejeite esta doação.

Aqui se faz uma ponte necessária com a dimensão cristológica da Teologia rahneriana, uma vez que, pelo evento-Cristo, Deus radicalizou a autodoação ao ser humano na graça, manifestada sobretudo por sua morte e ressurreição. Em Jesus, o Cristo de Deus, o homem pode contemplar-se; encontrando-se com Ele, pode perceber para que foi criado, enfim enxergar sua origem e seu destino: Deus mesmo. Como o próprio Rahner nos sugere,

Não se pode entender o Deus-homem como se Deus ou seu Logos houvesse se disfarçado de certa forma para fins de seu agora salvífico, com o fato de poder emitir sua voz aqui dentro do nosso mundo para

revelação como palavra, e sim de revelação como história; Deus não se autorrevela diretamente por sua palavra endereçada ao homem, e sim diretamente, na língua dos fatos, isto é, por meio de suas intervenções na história, entre as quais a ressurreição de Cristo – vista em suas ligações com o passado da história de Israel e em seu caráter proléptico do fim e da consumação da história em dimensão cósmica – constitui o fato histórico revelador, decisivo e definitivo, da história universal e do destino do homem” (R. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 273).

⁸ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, São Paulo: Herder, 1998, p. 17.

nós. Jesus é verdadeiramente homem, possuindo simplesmente tudo que é parte de um homem, inclusive subjetividade finita, na qual [...] o mundo chega a si mesmo, subjetividade finita que, precisamente pela autocomunicação divina na graça, situa-se em radical imediatez para com Deus, como também é dada a nós na profundidade de nossa existência⁹.

Com suporte em Jesus Cristo, então, Deus assumiu de maneira incontestável a humanidade e fez dela o lugar privilegiado de sua manifestação. Por isso mesmo, se diz que

[...] a humanidade mesma se torna expressão de Deus em Jesus Cristo; não como evento isolado, mas indicador. O grito mais eloquente de Deus pela humanidade, sua autocomunicação e seu mergulhar na linguagem mesma de sua criatura. Deus se autocomunica ao diferente fazendo-se doação, comunicação e entrega. Não uma comunicação vazia e abstrata, mas de conteúdo claro e significativo: o Deus que se comunica é amor, e se dá em amor paternal a Jesus num sinal daquilo que Ele está disposto a fazer por toda a humanidade; Jesus é assim sinal, mas também realização, realidade do amor de Deus e finalmente é Deus mesmo que se dá como Verbo encarnado, assumindo nosso mundo e nossa história¹⁰.

A despeito deste assunto, que põe à vista a experiência da Encarnação, é interessante o que Rahner nos aponta ao falar da festa do Natal como “[...] a grande festa da divina descida do eterno no tempo, do imenso no limitado [...]”¹¹, enquanto se realiza dentro do ser humano e ao que os teólogos denominam simplesmente de “graça”:

Deus se fez homem. Isto é fácil de dizer. E imaginamos esta encarnação como uma espécie de disfarce de Deus, como que, no fundo, Ele permanecesse apenas Deus e nós não soubéssemos bem se Ele está também onde nós estamos. “Deus se fez homem”¹² não significa que Ele tenha deixado de ser Deus na plenitude ilimitada da sua glória. Nem quer dizer que nele a humanidade seja algo que não lhe pertença bem, e apenas seja um acréscimo que em verdade nada expressa a

⁹ K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, (Trad. bras. Alberto Costa), São Paulo: Paulinas, 1989, p. 235-236.

¹⁰ E. MARCOS & J. CASTELO BRANCO, *Cristologia Contemporânea e Concílio de Calcedônia*. In: KAIRÓS (*Revista Acadêmica da Prainha*). Fortaleza: ITEP/ICRE, vol III/2, julho/dezembro, 2006, p. 117.

¹¹ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 21.

¹² “No momento em que vosso Filho assume nossa fraqueza, a natureza humana recebe uma incomparável dignidade: ao tornar-se ele um de nós, nós nos tornamos eternos” (Missal Romano. *Prefácio do Natal do Senhor III*).

respeito dele, mas apenas a nosso respeito. “Deus é homem” revela na verdade algo a respeito de Deus. Não se podem considerar como totalmente equivalentes a humanidade e a divindade de Deus, mas também não se podem ligar as duas coisas por um simples “e” vazio de sentido. Se Deus se mostra na sua humanidade, não deixa por isso de ser ao mesmo tempo *Ele mesmo* na sua divindade, e como nós, no Verbo feito carne, apenas pomos lado a lado a divindade e a humanidade, em vez de compreendermos que as duas coisas provêm da mesma causa, estamos sempre a correr o risco de falhar, precisamente nesse ponto em que o Mistério sagrado do Natal encontra na nossa existência o lugar onde se torna parte integrante da nossa vida e da nossa história. [...] Jesus é verdadeiro homem, quer dizer, homem como tu e como eu; um homem limitado, livre, aceitando com obediência o mistério incompreensível da sua existência. [...] Visto que Ele quis ser homem, podes ousar fazer como Ele: chamar “Pai”, em silêncio e com fé, a esse Mistério incompreensível, e aceitá-lo [...] como a proximidade infinita e que perdoa. Pois Ele é Deus e homem ao mesmo tempo: doador, dádiva e aceitação; é a voz que chama, e resposta ao mesmo tempo¹³.

Falar, portanto, em Deus dentro de uma teologia que aceita a descida do Verbo divino (o “Deus-Homem”) a este mundo implica referir-se ao humano. A pessoa humana é, assim, “[...] dinamicamente orientada ao mistério do Absoluto e só pode encontrar-se genuinamente preenchida naquele mistério”¹⁴, como “[...] via traçada pelo próprio Cristo e via que imutavelmente conduz através do mistério da encarnação e da redenção”¹⁵.

É certo, pois, que a temática da Antropologia se liga claramente à da encarnação e, portanto, da autocomunicação plena de Deus ao homem, no amor. Deus cria o homem com o qual deseja manter diálogo, comunicando-lhe a si mesmo sem deixar nunca de ser o *Deus absconditus*. E é na criação do homem que percebemos já sua importância sublime e altíssima dignidade: o ser humano é ocupante de um lugar único na obra da criação divina; ele é, por essência, *potentia oboedientialis*: a possibilidade de ir ao encontro de uma palavra e acolher esta palavra dirigida a ele; “em

¹³ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 22-23.

¹⁴ “[...] dynamically oriented to the mystery of the Absolute and can find its genuine fulfillment only in that mystery” (Z. HAYES, *Visions of a Future: a study of Christian Eschatology*, Minnesota: A Michael Glazier Book, 1992, p. 78).

¹⁵ J. PAULO II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n. 14, In: *Encíclicas de João Paulo II*, Paulus, São Paulo, 1997.

sua própria natureza une o mundo espiritual e o mundo material”¹⁶, já que é imagem do Criador. Entender este ser “imagem” é, pois, fundamental para que se possa continuar com reflexões razoáveis neste sentido.

As palavras de Santo Agostinho, certamente, nos auxiliam com presteza nesta compreensão, quando o Bispo de Hipona nos diz: “[...] quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sintas prazer em louvar-te; *fizeste-nos para ti e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti*”¹⁷.

Desta maneira, podemos entender o sentido de “imagem” de Deus, atribuído ao ser humano. Para Karl Rahner, Deus, como amor libérrimo, “[...] cria o vazio que livremente ele quer preencher”¹⁸. Assim, o fato de o homem ser imagem de Deus se clarifica nitidamente quando da percepção de que o homem é *capax Dei*. Na verdade ele é “[...] absoluta transcendência orientada para Deus”¹⁹, revelando sua constituição ontológica e sua caracterização como estado de possibilidade: ele é, de fato, imagem do Criador.

E é exatamente aqui, partindo da questão antropológica, que se chega ao conceito rahneriano de autocomunicação de Deus: Deus se dá ao homem, comunica-se com ele e o faz participar de sua intimidade, como dom e graça. Não significa, entretanto, que Deus viola a liberdade humana ao doar-se; ao invés, ele a eleva à plenitude, mesmo que se comunique em oferta, que pode ser acolhida ou rejeitada. E Deus o faz sem perder ou diminuir sua divindade, já que continua a ser Deus, o Mistério Santo:

¹⁶ *Catecismo da Igreja Católica* (CIC). § 355.

¹⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, I,1,1 (grifamos). João Paulo II já nos acenava este direcionamento quando afirmava: “O homem que quiser compreender-se a si mesmo profundamente – não apenas segundo imediatos, parciais, não raro superficiais e até mesmo só aparentes critérios e medidas do próprio ser – deve, com a sua **inquietude**, incerteza e também fraqueza e pecaminosidade, com a sua vida e com a sua morte, aproximar-se de Cristo. Ele deve, por assim dizer, entrar nele com tudo o que é em si mesmo, deve ‘apropriar-se’ e assimilar toda a realidade da encarnação e da redenção, para se encontrar a si mesmo. Se no homem se realizar este mistério profundo, então ele produz frutos, não somente de adoração a Deus, mas também de profunda maravilha perante a si próprio. Que grande valor deve ter o homem aos olhos do Criador, se ‘mereceu ter um tal e tão grande Redentor’, se ‘Deus deu o seu Filho’, para que ele, o homem, ‘não pereça, mas tenha a vida eterna’” (J. PAULO II, *Redemptor hominis*. n. 10 – realçamos).

¹⁸ K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 154.

¹⁹ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 13.

A autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor. Esta autocomunicação significa precisamente aquela objetividade do dom e da comunicação que é o ponto alto da subjetividade da parte do que comunica e do que recebe a comunicação. [...] A autocomunicação divina significa, portanto, que Deus pode comunicar sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus que é. [...] **Deus permanece sendo o santo somente acessível na adoração.** Permanece como quem é pura e simplesmente o Deus inominado e indizível, que jamais pode ser compreendido, nem sequer por sua autocomunicação na graça e na visão beatífica imediata, que jamais se torna sujeito ao homem, que jamais pode entrar em uma classificação dentro de sistema humano quer de conhecimento, quer de liberdade²⁰.

A autocomunicação de Deus é, pois, nesse sentido, propriamente graça de livre iniciativa do doador que é o próprio dom doado e que, por esta feita, “acarreta efeitos ‘divinizantes’ no ente finito”²¹. Ela é “ato de ele [Deus] abrir-se em sua intimidade última e em amor absoluto e livre”²², absolutamente graciosa e indevida, não só como perdão, mas também como milagre do livre amor indevido de Deus que o torna princípio interno da realização da própria existência humana enquanto tal. Ela é, portanto, sobrenatural.

2 - O homem como ser inundado pela graça

A Teologia de Rahner aponta para a graça de todos os modos, sobretudo quando trata da auto-oferta que Deus faz de si mesmo ao homem, quando Rahner aborda a sobrenaturalidade do ente que, ao possuir em si a abertura ao infinito, se torna a condição de possibilidade do próprio Deus, Aonde e Donde da existência humana.

A abertura essencial do ser humano ao absoluto divino, corroborada pela tese segundo a qual o homem é o evento, ou melhor, o destinatário por excelência da autocomunicação que Deus quer fazer, e de fato faz de si mesmo, no amor livre, indevido e indulgente, leva-nos a entender a humanidade enquanto porta a marca do divino como existencial permanente. Por ser dom de Deus, porém, a autocomunicação

²⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 147 e 149 (grifos nossos).

²¹ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 150.

²² K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 153.

que o transforma em doador e dom doado, é sobrenatural, já que é Ele mesmo quem anima o acolhimento de si por parte do homem. Caso contrário, Deus seria rebaixado ao nível de nossa finitude. Assim, “a autocomunicação de Deus é, portanto, como oferta, também a condição necessária da possibilidade de seu acolhimento”²³.

A tese que afirma que o homem como sujeito é evento da autocomunicação de Deus é [...] afirmação que diz respeito a todos os homens, afirmação que expressa um existencial de toda e cada pessoa humana. Este existencial não se torna merecido ou devido e, nesta acepção, “natural”, pelo fato de estar dado a todos os homens como elemento permanente de sua existência concreta e pelo fato de estar previamente dado à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência. [...] somente o que é dado a todos é que realiza radicalmente a natureza propriamente dita da graça. [...] esta maneira de entender apenas percebe o conceito do sobrenatural que supera essencialmente o natural. O sobrenatural não deixa, portanto, de ser sobrenatural se, pelo menos na forma de oferta à liberdade do homem, é dado a todo ente dotado de ilimitada transcendência como realidade que supera essencialmente o “natural”. [...] o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina [*existencial sobrenatural*] como permanentemente ofertada à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma, quer do acolhimento, quer da rejeição²⁴.

Assim, temos que a possibilidade de acolhida ou rejeição do dom divino que Deus faz de si mesmo em auto-oferta é compartilhada por todo ser humano, e é como que a característica *sine qua non* de sua transcendentalidade. Isto significa, em última análise, que a constituição transcendental do homem possui o elemento da sobrenaturalidade como algo dado *a priori* à sua liberdade, de modo que Deus não fica entendido simplesmente feito mistério santo eternamente longínquo, mas como absoluta proximidade, e com caráter de imediato: Deus está bem próximo do homem, em seu íntimo²⁵.

A pessoa que se abre à sua experiência transcendental do mistério santo faz a experiência de que este mistério não somente é o horizonte infinitamente longínquo, o julgamento indisponível que julga a distância sobre o seu mundo de coisas e de pessoas e sobre sua consciência, não é somente algo de misterioso que o espanta e afugenta

²³ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 159.

²⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 159.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, pp. 160-161.

para os estreitos confins de sua vida cotidiana, mas também faz a experiência de que esse mistério santo é proximidade acolhedora, a intimidade que perdoa, o seu próprio lar, que ele é o amor que se comunica, algo de familiar em que se pode buscar abrigo na fuga à estranheza vazia e ameaçadora de sua própria vida. É a pessoa que, na perdição da culpa, se volta, todavia, confiante para o mistério de sua existência, que está silenciosamente presente, e se entrega como alguém que até em sua culpa não mais quer entender-se de maneira auto-suficiente e centrada em si mesmo, é essa pessoa que se experimenta como alguém que não perdoa a si mesmo, mas que é perdoado, e experimenta esse perdão que recebe como amor indulgente, redentor e libertador do próprio Deus que perdoa *à medida que se doa a si próprio*, porque somente assim pode haver realmente perdão definitivo²⁶.

A graça, desse modo, é esse existencial sobrenatural que garante ao ser humano a possibilidade de encontrar-se com Deus e de com Ele manter um relacionamento dialogal, transcendendo aquilo que é corriqueiro ao ir à presença do mistério santo. Este homem que, diante da auto-oferta de Deus deve se posicionar com um “sim” ou “não” em sua liberdade²⁷, nunca pode abarcar a totalidade dessa experiência

²⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 163.

²⁷ Vale salientar que, para Rahner, não há o mesmo peso entre o “sim” e o “não” que a criatura pode dar à graça divina. Isto porque Deus é a condição de possibilidade da subjetividade e da liberdade humanas, pois é Ele mesmo que torna o homem sujeito (criatura humana). Assim, a subjetividade e a liberdade existem com referência a Deus e perante Deus, de tal modo que se decidir pelo não faz com que o ser humano anule a própria existência pela contradição, a qual Rahner chama “contradição absoluta” ou “não radical”. De fato, “como ser de liberdade, o homem pode, portanto, negar-se a si mesmo de tal maneira que com toda verdade diga ‘não’ ao próprio Deus” (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 127). Aqui se caracteriza o que Rahner denomina de “mistério da iniquidade”, ou seja, o “não” subjetivo, radical e definitivo contra Deus – caracterizado como um “não” ontológico-existencialmente distinto do “sim” – que, em última análise, significa a “[...] livre destruição do sujeito e contraditoriedade interna do seu ato” (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 128); mas é um fato que este “não” só pode ser entendido desde o “sim”, uma vez que “[...] toma emprestado do “sim” a vida que possui [...]”; [e que] todo conhecer e todo agir livre vive daquele Aonde e Donde da transcendência” (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 128). E isto é exatamente a possibilidade do pecado como um existencial permanente – não é o pecado um constitutivo ontológico do ser humano, mas a possibilidade dele que pode assim ser considerada! – E que acompanha a vida terrena do homem (“A ameaça permanente que o sujeito livre representa para si mesmo não é característica de determinada fase da vida que se possa deixar atrás enquanto perdura a vida terrena, mas ela constitui realmente existencial permanente e jamais superável nessa única história temporal. É um existencial que acompanha sempre e em toda a realização una, total e não obstante histórica da nossa liberdade individual subjetiva”). (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 131).

transcendental pela própria reflexão humana, mas pode se abrir a ela para se encontrar com Deus e enxergá-Lo como um Tu absoluto.

Esse existencial sobrenatural (ou graça), contudo, supõe a natureza humana. E essa relação, salientada no primeiro capítulo, é fundamental para uma compreensão razoável da graça, fundada na vontade salvífica de Deus.

3 - A relação entre “Natureza” e “Graça”

Rahner, nesta relação, encetar as suas afirmações na proclamação não-coisal da graça; ela, em vez de objeto, é dom de Deus. E, para ratificar sua teologia *karicêntrica*, ela é o próprio Deus em autocomunicação livre, indevida e indulgente ao ser humano, por intermédio de sua conduta *kenótica* peculiar. Por isso mesmo é que a graça é dom incriado, já que é Deus mesmo em autodoação.

Quanto ao ser humano, este é natureza, na medida em que é o receptor desta doação divina radicalmente indevida – visto que não é implicada na autorrealização do ser humano enquanto tal. Como se pode perceber,

No ser humano, a graça (graça criada) é um estado determinado de uma pessoa espiritual, portanto uma determinação, uma forma de ser de um sujeito e por isto enquanto tal formalmente distinta dele e indevida a ele. Assim, a graça só pode ser compreendida enquanto através dela a pessoa, ou seja, a natureza, é, efetiva-se desta forma²⁸.

Por este fator é que não se pode admitir a existência da graça sem a pessoa, dado que a pessoa (natureza) é um momento interno na concretude da graça, estas, pois, se implicando: a graça pressupõe a natureza. Na verdade,

[...] não se pode [...] deduzir, *com exatidão*, como reagiria a natureza do homem com as suas próprias forças e que seria ela exatamente, por si só. [...] O homem pode fazer experiência sobre si mesmo, só no âmbito da amorosa vontade sobrenatural de Deus; não pode apresentar a natureza em um estado “quimicamente puro”, separada do seu existencial sobrenatural [a graça]. A natureza, neste sentido, permanece sendo um conceito abstrato derivado. Mas esse conceito é necessário e objetivamente fundamentado, se se quiser tomar

²⁸ M. A. DE OLIVEIRA, É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: OLIVEIRA, P. R. F. DE & PAUL, C. (Org.), *Karl Rahner em perspectiva*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 202.

consciência reflexa da gratuidade da graça, embora o homem seja ordenado a ela interiormente e de maneira absoluta. Então se deve conceber como indébita e sobrenatural, essa mesma ordenação incondicionada. A essência humana concretamente experimentada compõe-se desse existencial sobrenatural e do “resto”, que é a natureza pura²⁹.

Do exposto, portanto, é possível concluir que “a determinação última da complexa problemática que trata das relações entre filosofia e teologia provém da respectiva concepção teológica, mais ampla e mais profunda, sobre a relação entre natureza e graça”³⁰.

Sinteticamente, a relação entre natureza e graça é expressa nestas linhas, salientando sempre o homem como aquela *potentia oboedientialis*, já que, como espírito criado, tem definição delimitada em sua abertura essencial ao ser enquanto tal. Assim, apesar de haver a possibilidade de, mediante um método filosófico-transcendental de conhecimento, uma certa delimitação do conteúdo da natureza humana, tal conceito só se apreende em sua amplitude em seu reconhecimento como sobrenatural, mediante o auxílio interpretativo que tem seu advento na Revelação³¹.

A questão referente à relação própria entre “natureza” e “graça” encontra-se na base de toda formulação teológica de Rahner, na medida em que toca vários âmbitos de seu pensamento³².

O primeiro passo adotado por Karl Rahner para sanar a problemática posta aqui em relevo foi a eliminação de uma compreensão coisal da graça. A graça aparecia como um dado objetual hermeticamente fechado que se recebe de Deus; Rahner quer dizer que esta não é “algo”

²⁹ K. RAHNER, *O homem e a graça*, São Paulo: Paulinas, 1960, p. 60-61.

³⁰ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1995, p. 106-107. (cf. K. RAHNER. *Escritos de Teologia I*, Madrid: Taurus Ediciones, 1967, p. 328).

³¹ “A autonomia do ser espiritual enquanto ‘natureza’ é a condição de possibilidade daquela ‘obediência’ através da qual somente a revelação pode ser aceita como ela tem de ser aceita, isto é, na aceitação livre da graça. Numa palavra, a revelação e sua teologia exigem a partir de si mesmas uma filosofia enquanto ciência autônoma assim como a realidade da redenção pressupõe a realidade autônoma da criação enquanto sua condição de possibilidade” (M. A. DE OLIVEIRA, *É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner*, p. 204) Pode-se ver ainda, CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 22.

³² Áreas como “a importância da filosofia para a teologia”, “a antropologia teológica” ou mesmo “a graça” são compreensíveis apenas dentro desse universo de sentido que lhe serve de invólucro.

dado por Deus, mas é Ele mesmo em autodoação divina ao homem; a graça é a radicalização do encontro de Deus com o ser humano. Já a natureza é apenas um nome dado ao ser humano, para que Deus se dê; de fato, o homem é o “alguém” receptáculo deste dom que é Deus mesmo.

Quanto à temática em foco, devemos mostrar que Rahner se diferencia da concepção “extrinsecista” dos últimos séculos, inclusive a repudiando. Até mesmo a óptica neoescolástica acompanha tal “extrinsecismo”, que hoje acaba evidenciando que

[...] **a graça surge como um mero acréscimo ou segundo chão, muito belo em si, que Deus, por sua livre disposição, coloca sobre a natureza;** que a relação entre ambas não é muito maior do que uma não contradição, uma **potentia oboedientialis**, entendida de maneira puramente negativa³³.

E mais:

Se supunha uma “natureza” humana claramente delimitada, em um conceito de natureza dos seres inferiores ao homem. Se crê que se sabe claramente o que é a rigor e até onde chega exatamente esta natureza humana. Ao identificar como coisa óbvia o “sobrenatural” e o “cognoscível só pela palavra revelada”, se supõe – o que é ainda mais problemático –, tácita ou expressamente, que tudo o que o homem de per si – independentemente da revelação – sabe sobre si mesmo e experimenta em seu ser pertence à sua “natureza”. E segundo isto, que a partir da antropologia da experiência cotidiana e da metafísica. Se pode conseguir um conceito da “natureza” do homem perfeitamente perfilado. Se supõe, portanto, que a essência do homem, experimentada – de fato – concretamente, se identifica adequadamente com sua “natureza”, que na teologia é o contra-conceito do sobrenatural³⁴.

Há um problema nesta concepção desde a óptica de Rahner, que se identifica no momento em que, nesse caso, essa graça sobrenatural nada mais seria do que algo adicionado à natureza por um decreto obrigatório de Deus, proveniente de fora, que ordena a essa natureza a aceitação incondicional do sobrenatural, de forma que se daria puramente uma determinação externa de Deus. Neste sentido, prescindindo deste decreto exterior comprometedor do homem ao sobrenatural, no caso desta

³³ “La gracia aparece como un mero añadido o segundo piso, muy bello en si, que Dios, por su libre disposición, coloca sobre la naturaleza; que la relación entre ambas no es mucho más intensa que una no-contradicción, una **potentia oboedientialis**, entendida de manera puramente negativa” – K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 328 (grifamos).

³⁴ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, pp. 328-329.

concepção, “o homem da ordem concreta atual que não possui a graça é igual ao homem da ‘natureza pura’”³⁵; e, como este “decreto” só poderia ser conhecido mediante a palavra revelada, o homem se experimentaria, em consequência, na experiência que tem de si mesmo, como essa natureza pura³⁶; desse modo, em síntese: “segundo esta concepção, o homem teria podido existir, também na ordem da natureza pura, tal como se experimenta de fato a partir de si mesmo”³⁷.

Rahner aceita, assim, a crítica feita pela *nouvelle théologie* a essa concepção neoescolástica. A refutação a tal entendimento deve ser realizada para que não haja danos sérios à interpretação acertada da questão relacional entre natureza e graça. De fato, resumimos a equivocada intuição neoescolástica, utilizando-nos das palavras de Mário de França Miranda, nos seguintes termos:

[...] a graça aparece como algo que é adicionado à natureza e com a qual esta se aperfeiçoa, resultando porém uma concepção desta última como potência obediencial meramente negativa em relação à graça: sua elevação não é algo contraditório. Nesta concepção a natureza poderia alcançar sua perfeição final meramente “natural” e um ser livre poderia recusar a oferta da graça sem experimentar interiormente, que com esta recusa, estaria faltando à sua finalidade última. Com outras palavras, *a graça situa-se fora do âmbito da experiência e o homem experimentando-se a si mesmo, experimenta e conhece apenas o que pertence à sua natureza; prescindindo-se do decreto de Deus, que meramente ab externo destina o homem a seu fim sobrenatural, isto equivale a uma experiência e a um conhecimento da “natureza pura” do homem*. Rahner refuta esta concepção por suas consequências negativas para a vida cristã, por seus pressupostos tácitos e ontológicos³⁸.

Outrossim, Rahner também desaprova o outro extremo interpretativo da questão proposta, na medida em que o Teólogo destoa de uma óptica que “[...] vê na destinação do homem à visão um constitutivo interno de sua natureza, pelo fato de que, sob este pressuposto, não se veria mais como graça e visão poderiam ser ditas gratuitas”³⁹.

³⁵ “El hombre del orden concreto actual que no posee la gracia es igual que el hombre de la ‘naturaleza pura’” – K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 329.

³⁶ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 330.

³⁷ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 330.

³⁸ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas*, p. 108; cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 330-334.

³⁹ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas*, p. 108.

Afinal, qual o posicionamento de Rahner no que concerne a essa relação entre natureza e graça? A tal indagação poderíamos redarguir acentuando que, no primeiro momento, o Teólogo põe à mostra a finalidade da obra criacionista de Deus, cujo conteúdo primordial é a autocomunicação amorosa. De fato, o homem fora criado exatamente para receber este amor, que é Deus mesmo; desta feita, deve haver nesse homem uma certa potência real para aquele amor, que há de estar sempre nele, uma vez que tal potência real constitui-se como o que de mais íntimo e mais próprio há no ser humano, como “o centro e a razão radical do que ele é”⁴⁰. Deste modo, o homem tem que seguir sendo sempre o mesmo que foi criado, já que “[...] a ardente aspiração fazia Deus mesmo na imediatez de sua própria vida trinitária”⁴¹.

Eis, pois, o ponto de partida de Rahner para sua concepção de um existencial sobrenatural - a vontade salvífica de Deus - e como este amor de Deus deve ser recebido como o que ele é necessariamente, isto é, como dádiva livre, é conseqüentemente tal existencial também gratuito, sobrenatural; *Rahner vê na gratuidade do existencial a condição necessária para se manter a sobrenaturalidade da graça*. Enquanto este existencial é sobrenatural, podemos supô-lo ausente do homem concreto, histórico; aquilo que resta então é o que Rahner denomina natureza em sentido teológico⁴².

Nesse sentido, a “[...] natureza pura não pode ser, enquanto tal, captada e definida com exatidão, já que a experimentamos sempre sob a influência do existencial sobrenatural, não podendo apresentá-la ‘quimicamente pura’, é ela um conceito-resto (*Restbegriff*)”⁴³; deste modo, o termo “natureza” aparece como criado pela Teologia no sentido de resguardar a ideia de que o amor de Deus que se entrega ao ser humano é absolutamente gratuito; de fato, porém, o homem sempre foi envolvido por este amor divino; a própria constituição humana, neste sentido, não teria “direitos” em relação a esse amor, mas este é pura graça. A graça, pois, pressupõe o seu outro: a pessoa humana.

⁴⁰ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, p. 342.

⁴¹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, p. 343. Rahner ainda acrescenta que “Esta capacidade para o Deus do amor pessoal, que se entrega a si mesmo, é o existencial central e permanente do homem em sua realidade concreta” (K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, p. 343-344).

⁴² “‘Natureza’, em sentido teológico (ao contrário do termo Natureza como um constitutivo substancial e sempre verificável de um ser) enquanto se opõe a sobrenatural, é um conceito que indica um resíduo, abstraído do complexo humano concreto” (K. RAHNER, *O homem e a graça*, São Paulo: Paulinas, 1970, p. 59).

⁴³ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas*, p. 109. Cf. notas 26 e 27.

O existencial sobrenatural aparece na reflexão de Rahner, pois, como a aplicabilidade mais profunda de sua teologia antropológico-transcendental;

“Existencial” (*Existential*) é um termo de origem heideggeriana, que em sua obra *Ser e tempo* indica o que caracteriza, diferentemente das coisas, a existência em seu ser e na compreensão desse mesmo ser; é a determinação do Ser-aí, quer dizer, da existência humana, diferentemente das coisas. Rahner assume o termo heideggeriano somente em sua acepção formal de determinação do ser do homem (*Seinsbestimmung des Menschen*) e fala da graça como de um “existencial sobrenatural”. Eis aqui, em resumo, do que se trata: “A graça, os benefícios sobrenaturais e as realidades que, baseados na graça, existem na vida humana eram concebidos, pelo menos antigamente, como realidades particulares e de alguma maneira regionais, que podem faltar até inteiramente no pecador e no não-crente. Minha convicção teológica fundamental, ao contrário [...], é a de que o que nós chamamos de graça é, obviamente, uma realidade que é dada por Deus numa relação dialogicamente livre e portanto indevida e sobrenatural. Mas para mim a graça é ao mesmo tempo uma realidade que é dada *sempre* e por toda a parte no centro mais profundo da existência humana – feita de conhecimento e de liberdade –, à maneira de oferta, à maneira de aceitação ou de recusa, de tal modo que o homem jamais pode escapar desta característica transcendental de sua essência. Daqui deriva o que eu chamo de ‘cristianismo anônimo’; daqui também deriva o fato de não ver eu nenhuma religião, seja ela de que tipo for, na qual não esteja presente também a graça de Deus, se bem que talvez de uma maneira represada e até corrompida. Daqui deriva aquele que denominei o momento transcendental da revelação histórica”. A transcendentalidade do espírito humano no mundo como abertura radical para a Transcendência não é simplesmente uma abertura para o mistério de um Deus distante e silencioso, mas *de facto* (e nós o sabemos pela revelação) é abertura para o mistério santo da proximidade de Deus, que se revela e se comunica ao homem. A graça continua a ser indevida e gratuita, e portanto é sobrenatural; mas é *sempre* dada ao homem à maneira de oferta; e sempre, com o próprio exercício da vida, é aceita ou recusada pelo homem, de forma a constituir *de facto* uma *permanente* determinação do ser do homem. O homem natural, pois, em si não existe, mas permanece apenas uma possibilidade abstrata, que evidencia a gratuidade do dom da graça. De fato e historicamente, por força da vontade salvífica universal, todo homem tem uma vocação sobrenatural; todo homem, inclusive aquele que não conhece ou recusa a revelação cristã, nunca é simplesmente um “homem natural”, mas está sempre sujeito à ativa vontade salvífica

universal, que determina a situação fundamental do homem, finaliza o dinamismo de sua espiritualidade para o fim sobrenatural em Deus e constitui, portanto, o elemento mais profundo de seu ser⁴⁴.

O dom sobrenatural da graça de Deus é, assim, expresso como um constitutivo interno do ser humano, inundado pela auto-oferta que o mesmo Deus faz de si mesmo para preencher o vazio existencial carregado pelo homem em seu ser mais profundo e só se satisfaz plenamente quando é Deus mesmo quem o ocupa. E como essa graça é sempre permanente determinação do ser do homem, enquanto participa do Ser Absoluto de Deus, é como se a *kénosis* de Deus, já mostrada pelas palavras da Carta de Paulo aos Filipenses, fosse um movimento contínuo. De fato,

“Sendo ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso Deus o exaltou soberanamente e lhe outorgou o nome que está acima de todos os nomes, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho no céu, na terra e nos infernos. E toda língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é Senhor” (Fl 2,6-11).

A primeira parte do trecho em foco, denotativo do movimento descendente da Encarnação do Verbo Divino (Fl 2,6-8), aparece, a nosso ver, como o movimento que Deus continua realizando para elevar o ser humano com a permanente oferta de sua graça sobrenatural; mas não no sentido de re-encarnações sucessivas do Verbo de Deus, senão metaforicamente aludindo ao movimento de *kénosis* para sublinhar a *loucura de Deus*⁴⁵ que se dá a si mesmo ao homem para torná-lo consumidor da vocação sobrenatural a que é chamado. E é exatamente aqui que o movimento ascendente se realiza, o qual comparamos aos versículos supraditos de 9 a 11⁴⁶:

⁴⁴ R. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, p. 230-231.

⁴⁵ Também a título de exemplo, veja o que diz Paulo aos Coríntios: 1Cor 1,18-31.

⁴⁶ O estudo bíblico-exegético do trecho elencado aqui da Carta de Paulo aos Filipenses pode não apontar nessa direção. Seguramente não fora essa a nossa intenção ao mencioná-lo. Simplesmente encontramos uma forma de pôr à vista um paralelo do movimento descendente de Deus ao oferecer ao homem a possibilidade de sua graça como existencial sobrenatural e permanente, determinante de seu ser, e o ascendente do homem ao ser elevado sobrenaturalmente pela atuação desta mesma graça de Deus. Queremos afirmar é que Deus continua a se oferecer ao ser humano em *kénosis* constante, habitando no íntimo da criatura finita, mesmo permanecendo o que é em sua infinitude; o ser humano, por sua

[...] [Cristo] está, em todas as lágrimas e em todas as mortes como júbilo oculto e vida, uma vida que triunfa parecendo morrer. Ele está, no mendigo a quem damos alguma coisa, como riqueza oculta que é concedida a quem deu. Ele está, na triste derrota de seus servos, como vitória que só a Deus pertence. Ele está, na nossa incapacidade, como poder que pode permitir-se parecer fraco, pois que é invencível. *Ele está até, no meio do pecado, como misericórdia do eterno amor, pacientemente à nossa disposição até ao fim. Ei-lo pois, Cristo coração do mundo, como a mais oculta das leis e a essência mais íntima de todas as coisas, a qual triunfa ainda e se impõe, ainda que toda a ordem das coisas pareça dissolver-se.* [...] é Ele que aí se encontra, Ele, o coração deste mundo terrestre e o selo oculto da sua validade eterna⁴⁷.

vez, realiza o movimento ascendente ao se tornar, pela graça dada por Deus, uma *finitude-infinita*, isto é, uma criatura que possui em si a marca da eternidade do Criador (“[...] o homem há de tornar-se Deus na pessoa do Verbo filho do Pai e da Virgem, [...] o homem é infinitamente mais que um homem. [...] somos mais do que podemos imaginar” – K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 27-28). Tese similar podemos encontrar na “Teologia da recapitulação” de Irineu de Lyon (IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, III,21,10-25,7, São Paulo: Paulus (Coleção Patrística), 1995, ou mesmo em Santo Afonso Maria de Ligório, quando este salienta o Presépio (a manjedoura) juntamente com a Cruz e o Santíssimo Sacramento como reveladores do aniquilamento de Cristo, iniciado na Encarnação e que não termina jamais, porque continua em cada Eucaristia.

⁴⁷ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 90. Em forma de oração, diz Rahner: “Fortalece em nós a tua esperança. Mas a esperança das esperanças é, ó Deus eterno, o teu Filho Unigénito. Ele é aquele que possui o teu ser infinito pelos séculos dos séculos, porque tu lho deste e continuas a dar em procriação eterna. Ele é pois aquele que possui tudo aquilo por que nós esperamos e ansiamos, Ele é a sabedoria e o poder, a beleza e a bondade, a vida e a glorificação, Ele é tudo em cada coisa... E Ele, este teu Filho a quem tudo deste, tornou-se um de nós. Fez-se Homem. O teu Verbo eterno, ó Deus da glória, tomou carne e fez-se como um de nós, humilhou-se e tomou forma humana, corpo humano, alma humana, vida humana, aceitando um destino humano até às suas mais terríveis possibilidades. Pai santo, o teu Filho fez-se verdadeiro homem. Dobramos reverentes o joelho. Quem poderá medir esta incompreensibilidade do teu amor? Tanto amaste o mundo, que o teu amor é causa de escândalo para os homens, os quais chamam loucura e erro à doutrina da encarnação do teu Filho. Mas nós, Senhor, acreditamos nessa incompreensibilidade e na audácia aniquilante do teu amor. E, como acreditamos, podemos rejubilar em esperança bendita: Cristo em nós é a esperança da transfiguração gloriosa. Pois se tu nos ofereces o teu Filho, que mais poderia haver que nos pudesses ter recusado? Se nós possuísimos o teu Filho a quem tudo deste, inclusivamente o teu próprio ser, que mais nos poderia faltar? E Ele é de fato nosso, pois é o Filho de Maria, nossa irmã na geração de Adão. É pois um filho da família humana, pertence à nossa geração, com o mesmo ser e a mesma origem de cada um de nós. Ora, se nós constituímos uma grande comunidade com o mesmo sangue e o mesmo destino, e se a ela pertence também o teu próprio Filho, compartilhamos assim, pobres filhos de Eva, a natureza e o destino desse teu Filho Unigénito, co-herdeiros da sua glória. Participamos na sua graça, no seu espírito, na sua vida, no seu destino de sofrimento e glória, na sua glória eterna. Já não somos nós que vivemos a nossa vida, mas é Cristo, nosso irmão, que vive em nós. Eis-nos aqui, ó Pai de Jesus Cristo e nosso Pai, prontos a participar

Diante dessa realidade, o que está claro é que

O conceito da graça como existencial sobrenatural comporta, pois, dois elementos: a) antes de tudo, a graça é uma realidade *sobrenatural*, indevida e gratuitamente dada como comunicação pessoal de Deus à sua criatura; b) mas, ao mesmo tempo, é *sempre* dada com a existência humana, de tal forma que constitui um *a priori* e um *transcendental*, que acompanha o devir histórico e *a posteriori* da vida de cada homem, marcando-o profundamente e co-determinando suas decisões. A graça como oferta está sempre no próprio centro da existência humana: “lá estão Deus e sua graça libertadora [...]; lá fazemos uma experiência, que é inevitável na vida e é oferecida à nossa liberdade, para que a aceitemos ou nos entrincheiremos contra ela, condenando-nos por nós mesmos a uma liberdade infernal”⁴⁸.

A graça de Deus, que todos recebemos na medida do dom de Cristo (Cf. Ef 4,7), nesse sentido, realiza a elevação do homem, fazendo com que os seres humanos cresçam “[...] até atingirmos o estado de homem feito, a estatura da maturidade de Cristo” (Ef 4,13b), de sorte que “[...] pela prática sincera da caridade, crescamos em todos os sentidos, naquele que é a cabeça, Cristo”. (Ef 4,15).

Em suma, a graça (ou o que chamamos de “*Deus-no-homem*”) é a oferta da autocomunicação de Deus a nós, é a absoluta proximidade do mistério santo enquanto se comunica e não se recusa a si mesmo⁴⁹. O homem, por seu turno,

[...] se encontra na ordem da graça, e essa ordem não pode deixar de ter influência sobre o modo de ele compreender a si mesmo, ainda que não tenha disso uma consciência refletida. No homem realmente existente, a ordenação para Deus e a capacidade de recebê-lo constituem o centro de seu ser⁵⁰.

na vida do teu Filho. Dispõe tu da nossa vida, modela-a à semelhança da sua. Ele quer continuar a infundir em nós a sua vida até ao fim dos tempos, quer manifestar em nós e na nossa vida a glória, a grandeza, a beleza e a força da sua própria vida. Não é acaso nem puro destino o que na vida se nos depara, mas sim um pedaço da vida do teu Filho. Queremos, pois, aceitar as alegrias como alegrias de Cristo, o êxito como seu êxito, a dor como sua dor, o sofrimento como seu sofrimento, o trabalho como seu trabalho, a morte como participação na sua morte”. (K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 231-233).

⁴⁸ R. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, p. 231.

⁴⁹ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 126.

⁵⁰ L. F. LADARIA. Karl Rahner e o existencial sobrenatural. In: B. SESBOUÉ (Org.), *O homem e sua salvação (séculos V-XVIII)*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 341.

A gratuidade da graça não fica comprometida, na medida em que permanece sendo dom indevido, sobre o qual a criatura humana não tem direito algum, mesmo que este dom constitua o mais profundo do ser do homem: a ordenação deste a Deus. Permanece aqui, pois, o conceito de “sobrenatural” aplicado por Karl Rahner à graça, uma vez que o desígnio de Deus com relação ao homem é absolutamente gratuito, ainda que, no plano estritamente natural, Rahner reconheça a abertura no homem de ser *potentia oboedientialis*, isto é, a de ser uma abertura transcendental para a acolhida do dom da graça, capacidade de receber o dom divino, aberto também à história. E, como Deus não é mais entendido simplesmente como lonjura, mas como proximidade absoluta desde a plenitude da autocomunicação no amor por meio da Encarnação do Verbo (“Deus-Homem”), já iniciada na criação, é possível entender a experiência de Rahner, quando acentua:

Só com Deus se pode procurar a Deus, e nós não o procuraríamos, se não tivéssemos já encontrado, se Ele próprio se não deixasse encontrar por nós todos os dias. E de modo algum estas duas coisas se excluem mutuamente. Assim se encontram juntos a promessa e a posse, o caminho e a meta; e Deus está conosco, embora oculto sob o véu das próprias coisas que Ele criou⁵¹.

Desse modo, o homem permanecerá sendo sempre o destinatário do amor de Deus que se oferece indevidamente como dom a ser aceito. Ao responder “sim” a este dom, o ser humano se ultrapassa e experimenta já a salvação⁵², o que será obra da graça de Deus e nunca mérito pessoal. A verdade, pois, permanece intacta: a de que Deus aceitou definitivamente o ser humano⁵³ e preencheu seus vazios (ou “abismos”, na linguagem rahneriana) com sua graça sobrenatural. Isto faz com que nós, seres humanos, experimentemos de maneira singular a permanência do Absoluto em nosso íntimo:

[...] nós somos sempre aqueles que já se ultrapassaram (que fardo e que dignidade!), livres, auto-responsáveis, esperando. Nós estamos sempre para além do concreto e determinado. Vivemos o compreensível sob o ponto de vista do incompreensível. Lançamos alicerces no abismo do imenso e inefável. Podemos, é verdade, imaginar-nos mortos perante

⁵¹ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 94.

⁵² Se a “soteriologia objetiva” enxerga a redenção humana no evento pascal, o ser humano precisa acolher tal salvação como dádiva de Deus e responder positivamente a Ele (o que chamamos aqui de “soteriologia subjetiva”).

⁵³ “Quem aceitar o seu próprio ser humano [...], esse aceitou já o Filho do Homem, e nele Deus aceitou o homem” (K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 41).

esse imenso e inefável; podemos dizer que de nada nos serve; podemos tentar cingir-nos ao trivial que a nossa vista abrange, examinar o que está iluminado e recusar voltar-nos para a luz inacessível que primeiro nos tornou visível tudo isso que vemos iluminado. Contudo o Mistério domina e repassa toda a nossa existência e obriga-nos sempre de novo a voltar os olhos para ele: na alegria perdida que deixou de ter objeto, na angústia que põe em dúvida a razão de ser da nossa existência, no amor que se reconhece como necessária e eternamente válido, na pergunta que tem medo da sua própria incondicionalidade e imensidade. Mas deste modo encontramos-nos sempre de novo perante o Mistério que é, que não tem limites, que lança fundamentos sem que Ele próprio se apoie num fundamento, que sempre lá está, e que sempre se afasta intangível. Chamemos-lhe Deus. É este Mistério pura e simplesmente o que queremos dizer, quando dizemos “Deus”. Na medida em que não esquecemos o pensamento pelo pensado, a alegria pelo agradável, a responsabilidade pelo responsabilizado, o futuro infinito pelo presente e atual, a esperança sem limite pelo ambicionado agora, foi já com Deus que constatamos, que chamemos “Deus” a esse inominável, quer lhe demos outro nome qualquer, que não lhe demos mesmo nome nenhum⁵⁴.

Enfim, Deus permanece o mistério santo, Aonde e Donde da existência humana, mas que pela graça da auto-doação em autocomunicação ao homem, decide tornar-se próximo do ser humano, e até íntimo deste, unicamente por amá-lo. Resta, portanto, a este ser humano contemplar a imensidade do mistério divino, curvando-se diante dele em postura de adoração; ele, “[...] a meia distância entre os abismos profundos e as alturas benditas da existência”⁵⁵, confiante na permanente presença de Deus junto e até dentro de si, deve buscar amar o próximo, particularmente aquele mais fraco e indefeso⁵⁶, e fazer, com Rahner, a seguinte oração:

⁵⁴ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 38-39.

⁵⁵ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 102.

⁵⁶ “Na pessoa do próximo deparamos com o Verbo de Deus feito carne, porque nessa pessoa do próximo está realmente o próprio Deus. E se nós amarmos o próximo, e ao mesmo tempo não travarmos por nossa culpa a dinâmica deste amor, realiza-se essa descida de Deus à carne do homem, estando Deus onde nós estamos, e olhando-nos da pessoa de cada um dos nossos irmãos. Esta descida divina vai mais longe, e o próprio Deus que nos ama repassa-nos a tal ponto, que amando nós ao próximo já o amamos a Ele, pois o amor ao próximo tem como suporte o amor ao Deus feito nosso irmão. O aspecto cristológico (se me é permitida a expressão) do amor ao próximo devia ser verdadeiramente levado a sério e verdadeiramente vivido. Ao deparar com o meu irmão, é Cristo que me pergunta se quero amar o Verbo feito homem; e se eu digo que sim, Ele me responde: pois aqui estou, no mais pequeno (sic.) dos meus irmãos” (K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 127).

Dá-nos então a confiança firme e sem reservas de que, também [...] [no] abandono, não estamos abandonados pela tua graça, e de que nem sempre é quando te sentimos que tu estás mais próximo de nós, tu que és a força que quer vencer no meio do nosso desfalecimento⁵⁷.

**Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos*
Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana-Roma,
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

***Prof. Ms. José Edmar Lima Filho*
Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará
Professor na Universidade Vale do Acaraú-UVA

⁵⁷ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 106.

A MORTE DE JESUS NA CRUZ FAZIA PARTE DO PROJETO DE DEUS?

*Prof. Esp. Pe. Pietro Sartorel**
*Prof. Ms. Pe. Emílio César Porto Cabral***

Resumo

Partindo da constatação de que o conceito de Salvação, presente hoje na maioria das pessoas, passa pela imagem de um Deus que envia seu Filho para a morte, analisa-se o sentido do sacrifício no AT e NT mostrando afinidades e diferenças. Constatase como a Teologia de Ratzinger e o Catecismo da Igreja Católica concede pistas para se entender o sentido profundo da Redenção, compreendendo melhor a relação entre sacrifício e doação. Analisam-se os motivos contingenciais que levaram Jesus à morte de cruz e o seu aspecto profético-político, mostrando como esta foi consequência do pecado e não um programa pré-constituído, contribuindo, assim, para “desfazer” a imagem de um “deus carrasco” e valorizando mais os aspectos da Encarnação e de um Deus Amor, que deve estar mais presente nas homilias e catequese, convidando a assumir com maior força profética o seguimento de Jesus Cristo.

Palavras-chave

Sacrifício e sacrificalismo. Redenção. Morte de cruz. Profecia.

Abstract

Departing from de concept, present in the mind of greater number of our people today, that the Redemption takes us the image of a God that sends his Son to the dead, we analyze the meaning of the sacrifice in the OT and NT, showing their affinities and differences, we considered as the theology of Ratzinger and Catechism of Catholic Church offer ways to understand the deep mean of redemption, understanding better the relation between sacrifice and gift, we go to analyze the historical reasons that lead Jesus to the dead of cross and their political/prophetic aspects, showing as the dead of cross was a consequence of the sin and not a program before designed, contributing to destroy the image of a “cruel god” and giving more value to the mystery of incarnation and of a God Love, that must be more present in our catechesis and sermons, inviting to assume with more prophetic strength the following of Jesus Christ.

Keywords

Sacrifice and sacrificialism. Redemption. Death of cross. Prophecy.

1 - Introdução

De modo geral, o nosso povo católico (poderíamos dizer, de modo mais amplo, cristão, incluindo boa parte dos evangélicos) recebe como elemento fundamental da catequese e enraiza no seu imaginário religioso o mistério da morte de cruz por parte de Jesus como o fato de que “é esta morte” que nos salva, uma vez que Jesus morreu por nós. Quando se fala que “o sangue de Jesus nos lava, nos purifica dos pecados”, a maioria das pessoas entende que o Pai mandou o Filho para morrer na cruz e assim pagar a dívida que o nosso pecado causa, ofendendo a dignidade e o amor de Deus.

Existe o esquema: amor de Deus que se manifesta desde a criação; pecado da humanidade; ofensa a Deus; castigo como consequência da nossa ação errada e, também, concebido como remédio para aprender a lição e não haver recaída; impossibilidade de pagar a dívida, constituída pelo pecado por parte da humanidade; encarnação e morte de Jesus, Cordeiro imolado; pagamento da dívida e perdão de Deus Pai.

Esta ideia (ou mentalidade) teológica pode correr o risco de produzir a visão de um *deus* que quer “ver o sangue”, como preço a ser pago para cancelar a nossa dívida e perdoar o nosso pecado e assim poder salvar a humanidade. De fato, a maioria do nosso povo recebeu esta formação religiosa na catequese, pelos pais, pelos avós, sem poder se perguntar se isto é realmente o verdadeiro modo de agir de Deus.

Queremos nos perguntar se a morte de cruz de Jesus foi uma exigência *sine qua non* por parte de Deus Pai, para salvar a humanidade, ou se foi uma consequência da ação do próprio Jesus, assumido como ato de doação e de fidelidade ao Projeto que Deus tem para a humanidade e que Jesus veio proclamar. O teólogo italiano E. Balducci faz as seguintes considerações:

[...] com esta explicação lógica, se golpeavam dois mistérios fundamentais. O do Deus-Amor: como pode ser Amor um Deus que precisa que seja paga a dívida, e naquela maneira? Como podemos chamar Amor um Deus que precisa do nosso sofrimento para sentir-se pago? Se Deus é amor, não precisa dos nossos sofrimentos, como um pai, uma mãe não precisam, para sentirem-se pagos por eventuais ofensas, que os filhos sofram. Golpeava-se o mistério do amor. E também se golpeava outro mistério: o da pessoa humana. Porque Deus, nesta teologia ideológica, amava mais a ordem do que o homem. Era a ordem que devia ser restabelecida, e se, para restabelecer a

ordem, um homem devia ser sacrificado, se sacrificasse o homem. Estas ideologias nunca são inocentes, porque fazem de cobertura suprema para outras posições mais imediatas e mais terrenas. E nós conhecemos bem uma ideologia – que deixamos para trás, e Deus queira, para trás de verdade - em que a ordem conta mais do que a pessoa humana. Para restabelecer uma ordem, precisa das fogueiras e da guilhotina. Precisa dos açoites, das punições. Este conceito da ordem como supremo valor, ao qual tudo deve ser sacrificado, tinha, na teologia cristã, um sigilo a mais (1981, p. 381-382; Tradução livre – cfr. anexo 01).

Outras vozes se levantam contra a visão “sacrificialista” da redenção. A Modernidade nos obriga a uma revisão dos esquemas que, herdados de outro mundo cultural, perderam a coerência que tinham, e a Teologia deve “saldar este *déficit*” com toda a urgência. Continuar com o esquema – *paraíso, queda, castigo, redenção, tempo da Igreja, glória* - pode ter efeitos devastadores quando se entra no mundo secularizado e se expõe ao exame da racionalidade crítica. Este esquema perverte a imagem de Deus, diametralmente oposta à imagem do pai do filho pródigo pregado por Jesus, somando duas consequências terríveis: o mal fica convertido em “castigo” divino e a salvação é expressa como “preço” doloroso que o Filho teve que pagar por todos nós para “apaciar” a Deus (QUEIRUGA, 2007).

Por meio deste artigo, procuramos indagar se esta afirmação procede do ponto de vista da Escritura, da Tradição e do Magistério. Analisaremos o sentido do Sacrifício de Jesus nas Escrituras, principalmente na Carta aos Romanos e no Novo Testamento, no Magistério e em alguns teólogos modernos, levantando algumas perguntas para poder assim complementar esta visão e ajudar os cristãos na prática pastoral, sobretudo na catequese, sendo que, para o homem e a mulher modernos, este tipo de relação com Deus não é bem compreendido e aceito.

Também precisaremos acrescentar as nossas considerações com base na experiência martirial-profética da América Latina dos últimos cinquenta anos.

2 - Sacrifício e seu sentido

Parece-nos importante, no começo do nosso trabalho, analisar a história e o sentido do “sacrifício”, porque poderemos assim descobrir as diferenças entre os conceitos cunhados no Antigo e no Novo Testamento.

Parece que a religião patriarcal, nas suas origens, era uma religião de clã, na qual o Deus protetor do clã era o Deus principal. Nas populações das regiões por onde os patriarcas transitaram, existia o costume dos sacrifícios e, com toda a probabilidade, também na tradição dos patriarcas, havia esta prática, sem, no entanto, partilhar a ideia dos sacrifícios humanos. A narração do “sacrifício de Isaac” (Gn 22) parece confirmar este pensamento. Com toda a probabilidade, como para todos os povos semitas, o centro deste culto era o sacrifício animal que era realizado em qualquer lugar, pela mão do próprio chefe do clã. Entrando na Palestina, os patriarcas tiveram contato com vários santuários (Siquém, Betel, Bersabeia...) onde começaram a praticar o próprio culto, misturando, às vezes, com os cultos existentes, mas mantendo sempre a prerrogativa do culto à divindade ancestral (BRIGHT J, 2003).

De Vaux, no cap. XII, faz toda uma análise dos vários tipos de sacrifício que havia entre os povos circunvizinhos e cananeus. A exposição do ritual dos sacrifícios mesopotâmicos, dos antigos árabes e dos povos cananeus (De VAUX, 2002), nos mostra como o traço que une os rituais, israelita e cananeus, e os distingue dos outros rituais semíticos, é que, nos sacrifícios de animais, a vítima ou uma parte dela é queimada sobre o altar. Isto não existe nem na Mesopotâmia nem na Arábia, mas acontece entre os amonitas e moabitas, segundo as alusões da Bíblia. Continuando, o mesmo autor expõe uma teoria do sacrifício, acentuando que a religião de Israel atribuiu nova significação a formas de culto que recebeu em herança ou que adotou do exterior. Assim, com suporte nos textos do AT, sublinha alguns aspectos indicando o valor que o javismo dava ao sacrifício. O Sl 50,9-12 e 1Cr 29,14 exprimem a clara consciência de que tudo pertence a Deus e que, portanto, tudo o que temos é *dom* e, mesmo sem Deus precisar disso, o dom do sacrifício é algo que nos une a Deus, que aceita a dádiva. O segundo aspecto é o da comunhão expressa por intermédio do banquete no qual se come parte da oferenda: Gn 26,28-30; 31,44-54 e 1Cr 10,18 nos lembram de que o *zebah shelamim* é o sacrifício de comunhão ou de aliança. Por último, mas não o menos importante, há o sacrifício de expiação, o qual tenciona restabelecer as boas relações com Deus, quebradas pelo pecado. O texto de Lv 17,11 nos lembra de que o sangue, neste tipo de sacrifício, tem função importante.

Já no Antigo Testamento, porém, se levantam muitas vezes e se destacam ataques violentos de profetas contra os sacrifícios. São muitas as citações que poderíamos fazer dos profetas, mas trazemos só alguns exemplos: Isaías (1,11-17), Jeremias (6,20; 7,21), Oseias (6,6), Amós (5,21-

27), Miqueias (6,6-8). Eles opõem, também, aos sacrifícios vazios a necessidade da prática da justiça e do direito.

Concordamos com o que diz De Vaux (2002), quando assinala que não há oposição radical ao sacrifício como tal, ou ruptura entre os períodos anterior e posterior ao Exílio, e sim há a voz discordante do mau uso e de um entendimento religioso errado do sacrifício. Até os membros da comunidade de Qumran parece que celebravam algo parecido, mesmo tendo se separado do templo e do sacerdócio corrupto que tinha se instalado nele.

Assim também, Aíla Pinheiro mostra a distinção entre o sentido do sacrifício do AT e o do NT. A Paixão de Jesus não foi um ato ritual no sentido estrito: não aconteceu num lugar sagrado; não foi realizado por uma pessoa consagrada; não foi uma ação festiva para glorificar a Deus. Foi, no entanto, execução de uma sentença jurídica (a morte de um condenado), foi uma morte carregada de maldição e de opróbrio (cf. Hb 11,26). O sacrifício de Cristo na cruz (e o culto eucarístico cristão) está além do esquema levítico, pois é, antes de tudo, um sacrifício de louvor. O culto cristão tem centro em Cristo, mais precisamente, no Mistério Pascal. Esse culto não consiste, em primeiro lugar, no cumprimento de certas cerimônias, mas na transformação da própria existência. Assevera, contudo, que não há necessidade nenhuma de cerimônia é uma “postura ilusória”. Na Eucaristia, entram em comunhão a existência real de Cristo e a dos cristãos. O rito não tem valor em si mesmo. Seu valor vem do único sacrifício de Cristo, realizado uma vez por todas, pelo único sacerdote, cabeça e membros (PINHEIRO, 2003). A autora, portanto, não nega o valor sacrificial da morte de Cristo, mas acentua que este valor não pode ser constituído com base na ideia de sacrifício do AT. A mesma coisa acontece para a afirmação de que Jesus é sacerdote.

Com suporte em todas essas considerações, achamos razoável trazer algumas conclusões a respeito da primeira parte da nossa análise.

O sacrifício é uma expressão-necessidade da pessoa religiosa que brota da sua relação com Deus; mas é importante lembrar sempre o correto sentido do sacrifício (como também da Liturgia), para não ser somente uma ação exterior, não correspondente às exigências da Lei de Deus. Podemos analisar também que o sacrifício é algo que nasce da necessidade da pessoa humana de se sentir perdoada ou em comunhão com a força da divindade, antes do que uma exigência do próprio Deus

para se sentir “recompensado” pela ofensa recebida, e assim perdoar a falta cometida.

Por último, achamos que existe o perigo, sempre subjacente e concretamente possível, de que o sistema sacrificialista se torne um “sistema de dominação religiosa e econômica”, que responda a um projeto de apropriação do uso da religião, resumido, neste caso, no “projeto sadocita”, o projeto (e estrutura do templo que sustenta este projeto) contra o qual lutou e, nesta luta, deu a vida, Jesus, “o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29) (GALLAZZI, 2002). Será que na nossa Igreja não há espaço e possibilidade para que isso tenha acontecido e aconteça? Remetemo-nos a José Comblin, que dá uma resposta a este quesito, situada na parte final deste artigo.

Vamos agora ao segundo ponto da nossa indagação.

3 - A Redenção como centro da vida cristã

Com toda a certeza, o mistério da Redenção é situado no centro da vida cristã, porque toca de perto o mistério da Encarnação e da ação salvífica de Jesus que morreu “*por nós e pela nossa salvação*”, como reza o Credo Niceno-Constantinopolitano (sec. IV). A este respeito, escolhemos analisar a teologia de Joseph Ratzinger, que foi um dos que “prepararam” o CV II.

Claramente, Ratzinger desfaz a ideia de que a cruz esteja inserida num mecanismo em que se trata de um direito lesado e sucessivamente reparado. O fato da cruz aparece ao homem, neste raciocínio, como o fechamento de contas de uma contabilidade que deve dar a paridade entre o “crédito e o débito”. Neste sentido, percebe-se a “expição” imaginando Deus, de infinita justiça, como aquele que exige um sacrifício humano, enviando seu Filho para a morte. Afirma-se (e esta afirmação é muito valiosa aos fins da nossa reflexão) que esta visão é bíblicamente errada, porque na Bíblia a cruz aparece como expressão indicante da radicalidade do amor que se doa inteiramente, como um processo no qual alguém mostra a sua coerência de vida, vivida completamente como serviço aos outros. Na escritura, é expressa uma autêntica revolução em relação às ideias de expiação e redenção percebíveis em outras religiões não cristãs. Para afirmar o infinito amor de Deus e a sua ação salvífica, Ratzinger usa 2Cor 5,19, mostrando como não é o homem que se aproxima de Deus com a sua oferenda compensatória e sim é Deus que se achega ao homem para acolhê-lo. Pela iniciativa da sua potência amorosa, Ele reconstitui o direito e justifica a criatura humana. A justiça

de Deus é a Graça e aqui estamos na grande novidade do Novo Testamento: “*pois era Deus que, em Cristo, reconciliava o mundo consigo, não imputando aos homens as suas faltas e colocando em nós a palavra da reconciliação*” (RATZINGER, 2011, p. 208). Esta é a grande novidade que constitui a base da existência cristã e o centro da teologia da cruz. No Novo Testamento, a cruz mostra-se como um movimento descendente do mais alto para o mais baixo, que é a expressão do louco amor de Deus que se dispõe a fazer qualquer coisa, até a humilhação mais profunda, para salvar a humanidade.

O próprio Teólogo continua mostrando como no Novo Testamento, porém, aflora claramente algo que parece contradizer a sua afirmação: o conceito de sacrifício expiatório por parte da humanidade, em Jesus. Ele cita 1Pd 1,18-19 e 2,24, lembrando o preço que custou a nossa salvação, para que vivêssemos não mais segundo o pecado e sim pela justiça. O apóstolo Paulo escreve também que é pela obra do Filho que conseguimos a remissão dos pecados (Cl 1,13-14); e não podemos esquecer a Primeira Carta de João (1Jo 1,7; 2,1-2), onde se afirma que Ele nos purifica e é vítima de expiação pelos nossos pecados. É importante lembrar também a Carta aos Hebreus (9,13-14), onde se fala do sacrifício do sangue de Cristo que nos purifica dos nossos pecados.

Para fazer a síntese entre estas duas afirmações, Ratzinger (1969) mostra como os primeiros escritores interpretaram a cruz como um sacrifício expiatório segundo a teologia do Antigo Testamento, aspecto demonstrado na Carta aos Hebreus, onde se afirma que não é pelo sangue de touros ou cabritos, tampouco pela materialidade do sangue de Cristo, que se opera a salvação, e sim pela livre oferta da vontade de Jesus que se faz oferta de amor (Hb 10,5-7). Neste sentido, Ratzinger sustenta que a Carta aos Hebreus assevera a falência das religiões, porque em Cristo acontece a substituição dos sacrifícios com animais pelo dom de si mesmo, entrando no santuário celeste com o próprio sangue e doando o próprio “Eu” (Hb 9,11ss). Este sangue não deve ser entendido como dom material e sim como a concretização do amor infinito.

Ratzinger não se afasta muito desta linha de reflexão no seu livro mais recente sobre *Jesus de Nazaré*, no capítulo 8, quando trata da Morte de Jesus como reconciliação (expição) e salvação. Retoma as suas considerações levando em conta Rm 3,25-26, como texto fundamental:

Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria manifestar assim a sua justiça, pelo fato de ter

deixado sem punição os pecados de outrora, no tempo da paciência de Deus; ele queria manifestar a sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que é pela fé em Jesus.

Aqui, Paulo retoma uma tradição da primeira comunidade judaico-cristã, definindo Jesus como aquele cujo sangue serve de aspersão sobre a Arca da Aliança no rito expiatório do *yom kippur*. Diz o texto de Ratzinger: “Na Paixão de Jesus, toda a imundície do mundo entra em contato com o imensamente Puro... e o Puro revela-Se o mais forte, e aí a imundície do mundo é anulada”. (2011, p. 209). Em seguida, Ratzinger tenta responder à pergunta que nasce espontânea na mente do homem moderno: “Não é cruel um Deus que exige uma expiação infinita?”. Com origem no conceito de *hilasterion* (cfr. ZELLER, 1998), se deduz que o próprio Deus se apresta como lugar de reconciliação e, no seu Filho, carrega o sofrimento sobre si. O próprio Deus “*bebe o cálice*”. Esta é uma afirmação fundamental para entender o pensamento de Ratzinger e, sobretudo, para ter uma correta imagem de Deus como amor-doação.

Ele continua com a reflexão com suporte em Hb 10,5-7 (que, por sua vez, cita o Sl 40,7-9), explicando a ineficácia dos sacrifícios do AT e mostrando como já se fala em “obediência”, formulando a ideia de “sacrifício sob a forma de palavra”, porque a abertura do espírito humano para Deus é o verdadeiro culto. É continuamente frisado o fato de que não somos capazes de dar a Deus o que precisaríamos dar, e por isso o Filho se torna homem e, no seu corpo, reconduz a Deus a humanidade inteira. Esta busca dramática da Igreja nascente a respeito de como o homem pode se fazer reto diante de Deus responde não somente ao “porquê da cruz” como também ao aspecto existencial de como estamos envolvidos neste mistério, dando novo valor para a nossa vida (Rm 12). Em Romanos (15,15-16), continua com as consequências relativas ao sacerdócio e ao culto no qual Jesus Cristo se oferece a si mesmo e pode transformar o homem em dom para Deus. É neste sentido que é interpretada a Carta aos Filipenses: “Ainda que meu sangue tenha de ser derramado como sacrifício na liturgia da vossa fé, alegro-me e congratulo-me com todos vós” (2,17); Paulo é arremessado por meio do martírio para dentro da obediência de Cristo e no âmbito do verdadeiro culto.

São lembradas, também, como memória viva as palavras e as vidas de Santo Inácio de Antioquia (*como trigo de Cristo, moído no martírio*),

São Policarpo (*queimado no martírio, emanava o perfume como de um pão que coze*), e São Lourenço (ZELLER,1998).

É muito importante perceber como este Teólogo consegue penetrar profundamente o mistério da nossa Redenção, evidenciando esta relação de doação-amor que se estabelece de modo inefável entre Deus-Trindade e a humanidade. A voz da tradição se faz presente com a lembrança e o testemunho de tantos Mártires. Podemos chegar a dizer com ele que é o próprio Deus que... “morre na cruz” por nós.

4 - O Catecismo da Igreja Católica

Antes de tudo, o Catecismo se preocupa em afastar a ideia, presente por muito tempo nos séculos passados e ainda persistente na filosofia de muitos grupos da atualidade, de que os Judeus são os responsáveis pela morte de Jesus. Isto nos dá mais coerência quando se pode assim afirmar que “o nosso pecado” foi que matou Jesus (CAT. No. 595-600). Acreditamos que esta preocupação tenha sido reforçada também desde a trágica experiência do “Holocausto”, ferida ainda aberta na memória do povo judeu e na consciência de muitos europeus, sobretudo alemães. Vendo como andam as coisas no mundo atual, é útil demais inserir no Catecismo estas afirmações para desfazer eventuais restos de antijudaísmo nas cabeças dos católicos e fortalecer a ideia da responsabilidade comum.

O Catecismo continua mostrando como a morte violenta de Jesus faz parte do mistério do projeto de Deus (At 2,23), chegando até a falar em “predestinação”, sem deixar de lado a resposta livre de cada ser humano. Este projeto de Salvação tinha sido anunciado há séculos por meio da figura do “Servo sofredor”, descrito em Isaías¹ - “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós...” (2Cor 5,21) - lembrando também um texto básico sobre este assunto, o de Rm 8,32². O Catecismo reafirma também a dimensão universal do Amor redentor, que se manifesta na oferta da vida toda de Jesus ao Pai, oferta abraçada livremente e que desemboca no sacrifício único e definitivo “*da nova Aliança*” (1Cor 11,15), no qual Jesus substitui a nossa desobediência pela sua obediência (CAT, No. 601-623).

¹ A este propósito é bom aprofundar a figura do Servo Sofredor em CROATTO S. 1998, p. 268-287.

² É interessante complementar a reflexão com o comentário que faz sobre este texto – Rm 8,31-39; CRANFIELD, 1992, p. 199-205.

Na verdade, o Catecismo reafirma a doutrina da Redenção como fruto da oferta de Jesus de si mesmo como resposta obediente por amor ao projeto do Pai.

Com tudo isso que analisamos e afirmamos, na confissão da fé da Igreja que recebemos e que professamos, parece-nos necessário ir além do significado puramente teológico, que indica o “*por quê e o para quê*” Jesus morreu, analisando assim somente a finalidade da sua Morte (a nossa Redenção) e Ressurreição e a sua relação com o Pai (obediência).

Achamos, porém, que parar neste ponto da nossa reflexão significaria valorizar e aceitar tudo o que foi dito até aqui, parte importante da nossa fé e do nosso *Magnificat* pela imensidão do Amor de Deus, mas pode significar também, como consequência paralela, o perigo do desenvolvimento de uma visão um tanto “monofisita” de Jesus, apresentando-o quase somente como Deus, que sabe tudo e pode tudo, gerando uma espiritualidade desencarnada e pietista, sem valorizar suficientemente o mistério da Encarnação.

É necessário dar alguns passos adiante, fazendo-nos a lógica pergunta complementar, desde o ponto de vista histórico: “Se Jesus não morreu, e sim foi assassinado” (morte matada) através de um julgamento injusto (At 2,23), “quem matou Jesus e por quê?”.

5 - Jesus e a sua atuação

Vamos começar esta parte aproveitando a reflexão que Schillebeeckx faz sobre a interpretação cristã do Crucificado Ressuscitado. Analisando a práxis de Jesus e os diferentes estádios do relacionamento entre ele e os seus discípulos, com o desenvolvimento da fé que eles professam, chegando a uma fé *pós-pascal*, este teólogo biblista, mesmo frisando as dificuldades da investigação exegética, nos lembra de como, já no tempo de Jesus, não havia somente *um* judaísmo sem nenhuma diátribe interna, dividindo-se fundamentalmente em dois grupos: um que tinha um conceito mais filosófico da *Torah* e outro que a aplicava de forma mais literal-fundamentalista. Provavelmente é este grupo mais fundamentalista que consegue situar Jesus sob a acusação de ter desrespeitado a Lei (Dt 17,12) e influenciar assim o resto do sínédrio que decidiu por maioria não só a sua condenação, como também a entrega do “seu compatriota” aos romanos, “agregando motivos políticos”. Neste sentido, Jesus foi efetivamente condenado por se haver mantido fiel à missão profética que

tinha recebido de Deus e por não responder por ela diante de qualquer outra autoridade (SCHILLEBEECKS, 1981).

Continuando, faz-se uma análise da relação de Jesus com a Lei nas tradições Marciana e da Fonte Q, comparando os três sinóticos. Nisso também tem que se levar em conta a consciência de Jesus, por quanto for possível aos nossos estudos. Olhando vários momentos cruciais da práxis de Jesus, como, por exemplo, a purificação do templo, a exposição sempre mais acirrada da Lei como amor a Deus e ao próximo, o autor chega a fazer a seguinte afirmação:

Sem entrar na impossível tentativa de analisar a psicologia de Jesus, a mensagem e a práxis dele nos oferecem suficientes elementos sobre a compreensão que ele tinha de si mesmo. Jesus atua em virtude de uma consciência profética muito acentuada, que lhe dá o impulso para anunciar a mensagem do iminente Reino de Deus; ao mesmo tempo, na sua realização de milagres mostra que este reino se aproxima. (SCHILLEBEECKS, 1981, p. 233).

Prosseguindo nesta linha de pensamento, vê-se que explicar as causas da morte de Jesus na história da salvação (e na sua progressão histórica) não chega ainda a dar-lhe uma finalidade soteriológica (como em Rm 4,25), mas é simplesmente colocar os discípulos diante da opção de afirmá-la como “acontecimento querido por Deus” e se dispor a imitá-lo (Mc 14, 27.38.66-72). Ainda mais, este tema adquire um significado especial em relação ao estado de angústia e de incompreensão dos profetas. Inclusive, no quarto cântico do Servo, se trata formalmente do profeta que sofre por causa da mensagem que anuncia.

A figura do Servo sofredor, do justo que padece, em Is 53, se aplica de maneira especial ao profeta individual ou coletivo (CROATTO, 1998) que sofre e é desprezado.

Em vários passos do AT, podemos constatar a presença deste tema: no Salmo 34, no livro da Sabedoria (caps. 2 e 5), em 2Mc com a narração do padecimento de vários mártires, mas sempre a morte do justo é vista como uma promessa de glória eterna. É importante lembrar estas convicções, já existentes no pensamento e reflexão do judaísmo, para ver como podiam ajudar os primeiros cristãos a compreender a morte de Jesus, na origem “das Escrituras” (SCHILLEBEECKS, 1981).

Podemos resumir esta parte do pensamento dizendo que ficam claros alguns aspectos: a estreita união entre o crucificado e o ressuscitado. Mesmo que não possamos precisar demais o “fato

histórico”, não podemos passar por cima do aspecto fundamental de *negatividade* inerente a esta morte, sobretudo quando isto significa recusar, ou perder, o significado da mensagem profética da vida de Jesus. Mais adiante o autor faz a seguinte reflexão:

Está certo que esta explicação cristológica de Jesus de Nazaré resultou ser uma necessidade interna (imposta pela própria figura de Jesus), porém, pode produzir perigosos efeitos concomitantes. A “cristologia” de Jesus de Nazaré pode em prática “congelar” ou neutralizar sua mensagem e sua práxis se esquecermos deste Jesus e se fica com um simples mistério cultural celeste: o grande ícone Cristo, tão elevado junto a Deus (e separado do mundo dos homens) que também Ele, Jesus Cristo, perde toda força crítica neste mundo. Tal atitude pode ignorar a intenção mais profunda do plano salvífico divino: que Deus quis sair ao nosso encontro de um modo humano, para que nós possamos encontrá-lo. Se queremos respeitar as intenções salvíficas de Deus, temos que submetê-lo à crítica do homem Jesus; só assim teremos uma visão do Deus vivo. Isto exige paciência, também no campo catequético. Para dizê-lo de outra forma: enquanto Deus quer mostrar-se em figura humana, nós nos empenhamos em colocar “entre aspas” esta humanidade para admirar um “ícone divino” do qual se eliminaram os aspectos do profeta crítico. (SCHILLEBEECKS, 1981, p. 629).

Na mesma perspectiva, vai também a reflexão de teologias luteranas: a “domesticação” de Deus era um dos assuntos favoritos da classe profética. Junto à crítica ao sistema opressivo que explorava viúvas, órfãos e pessoas empobrecidas, os profetas criticavam a idolatria. A crítica se dava também porque a elaboração desses ídolos permitia a sua fácil manipulação. A tradição bíblica veterotestamentária aponta os perigos de uma revelação divina que serve para justificar sistemas opressivos. O “evento Jesus” é único no sentido de assumir a humanidade na sua totalidade (“o Verbo se fez carne” – Jo 1,14). Deus adentra a realidade humana, assumindo-a completamente. Tal valorização do corpo, na encarnação, deslegitima o dualismo grego (DEIFELT, 2006).

Moltmann vai fundo nesta questão: de fato, Jesus “morreu” porque, segundo o juízo da lei, era um blasfemador. Jesus tem, na verdade, experimentado na cruz, justa ou injustamente, a morte política do subversivo. E, ao final, se encontra nele a contradição com aquele Deus que se desvela por via da criação e das suas obras na história: Jesus morreu no abandono por parte de Deus. Se for mesmo neste lugar que nasce a fé, no entanto, então o homem procura Deus na lei ou pela vontade de poder político ou dominação sobre o mundo; encontrando-se

com o Crucificado, ele se faz livre do interesse legalístico, da vontade de poder e de dominação sobre os outros. Encontrando-se com o crucificado, o homem se rende livre da autodivinização imediata. Por isso, a teologia da cruz não poderá ser outra coisa que teoria polêmica, dialética, antitética e crítica.

O apóstolo Paulo desenvolve claramente o conceito de justificação pela fé e não pelas obras, mas a sua polêmica vai mais fundo, refletindo sobre a condição do “não homem” que não pode admitir que Deus seja Deus e a palavra da cruz nos traz a revelação da força que está na fraqueza e na loucura do Deus crucificado (MOLTMANN, 2008).

Moltmann (2008) insiste no aspecto essencial para a nossa análise, que a “História como lembrança” e a “História como esperança” não se opõem, mas devem se integrar naquela “esperança no modo da lembrança” que caracteriza a fé cristã. Trata-se de uma questão histórica, mas também teológica, porque cada cristão deve se perguntar se sua fé em Cristo é verdadeira e responde à realidade de Jesus, ou se Ihe foi ensinado ou ele próprio substituiu Jesus por algo diferente, como uma ideia, um espírito, um fantasma. O apóstolo Paulo percebeu este perigo da substituição de Jesus por um ser espiritual, presente na Comunidade de Corinto, e respondeu com o anúncio do Crucificado. Sem estabelecer um conflito ou uma separação entre os dois, ele reforça a identidade entre o Senhor elevado aos céus e Jesus crucificado.

Esse autor passa depois a afirmar com força que a morte de Jesus não foi um fato sem fundamento que se pode interpretar à vontade, mas se deve subir até às “*causae crucis*”, para compreender as razões pelas quais Jesus foi condenado, e as apresenta assim: Jesus e a sua relação com a Lei fizeram dele um *blasfemador*; a posição que Jesus assumiu em relação ao poder (sobretudo religioso, mas também político e econômico) fez dele um *arruaceiro e revolucionário* (neste sentido, até os discípulos tiveram muitas dificuldades em entender que tipo de Messias era Jesus, lembrando os pedidos de posições importantes no Reino futuro e fugindo até o fim do que podemos chamar o caminho para a cruz). Neste sentido, também Sloyan, no seu livro, faz esta mesma análise mostrando como Jesus entrou em conflito aberto com as pessoas que exerciam o poder e o controle sobre o sistema do Templo (SLOYAN, 2006).

O terceiro ponto que Moltmann (2008) exprime é a relação de Jesus com Deus. Ele experimenta o *abandono por parte de Deus*. Jesus morreu com todos os sintomas do pavor mais atroz e o grito que encontramos em

Mc 15,34 (traduzindo o Sl 22,2) não é somente o grito que expressa o sofrimento de uma pessoa morrente, e sim a angústia de alguém que se sente abandonado “pelo Pai”. Neste sentido, temos de admitir que Jesus viveu a dimensão da fé, e fé cega, a não ser que se faça dele um “ator” que morre com medo do sofrimento, mas sabendo que tudo se resolverá “às mil maravilhas” com a ressurreição. As Escrituras nos lembram abundantemente como Jesus teve que crescer, aprender pela obediência, procurar caminhos, vencer as tentações.... Na hora da cruz, caem todas as certezas; o que sobra é somente a confiança no amor do Pai que assinará embaixo todo o percurso da sua vida.

Aqui temos que adentrar a questão das duas naturezas de Jesus Cristo e na teologia trinitária da cruz. Moltmann (2008) faz uma reflexão sobre o aspecto do “abandono” por parte de Deus (Rm 1,18-28) como também a respeito do anúncio da justiça divina e redentora no Cristo crucificado. O Pai fez de Jesus “pecado” (2Cor 5,21) e “maldição” (Gal 3,13) por nós. Expressa-se aqui o fato de que o Pai, entregando Jesus, abandonando-o, entrega também si mesmo. Em Rm 8,31-32, porém, Paulo afirma: “Se Deus é por nós, quem será contra nós?”. Nesta reflexão, as ideias de Moltmann se coadunam bastante com o raciocínio do teólogo Ratzinger, expresso há pouco.

José Comblin também revela como teoria não procedente o fato de que Jesus teria nascido para depois morrer como vítima sacrificial. Estaria Deus ligado por uma lei de fatalidade mais forte do que ele mesmo, uma lei que exigiria o preço do sangue? Continua afirmando que o que “fala neste sentido” não é a Palavra de Deus e sim o inconsciente. O inconsciente é mais forte do que a razão, e na religião as pessoas estão dispostas a aceitar o mais absurdo, porque o sagrado justifica tudo e permite que o inconsciente predomine sobre a razão. Continua afirmando que o que provocou toda esta confusão foi o recurso ao Antigo Testamento e a todo o seu aparelho sacrificial. Neste se atribuem a Deus a fundação do sistema do culto com o templo, o sacerdócio e o sacrifício. A este respeito acreditamos que esta “confusão” acontece quando se aplicam as normas do AT, transferindo-as de uma cultura para outra de forma obtusa e literal, ou até tendenciosa. Nos tempos de Jesus, tudo isso sustentava o sistema de domínio sobre a vida política, econômica e religiosa de Israel. Se com os sacrifícios não se obtinha o cancelamento da dívida, com a morte de Jesus resultaram consequências positivas porque “do sangue saiu a vida”. Em nenhum momento, todavia, a morte de Jesus (no seu aspecto histórico) aparece como um ato de culto, ato

religioso: não houve nenhum sacerdote para imolar Jesus e não foi no Templo que ele morreu. Nunca Jesus expressou a consciência de ser um animal a ser sacrificado, mas tudo indica que ele foi eliminado por uma “razão de estado”. Por isso, os evangelhos evocam a morte de Jesus historicamente: de acordo com os evangelhos, Jesus foi morto porque foi fiel à sua missão. Ele quis enfrentar o sistema religioso dominante e condenou todo o sistema religioso das elites judaicas. O valor da morte de Jesus foi a fidelidade inabalável, a força da fé, a confiança absoluta no Pai, mesmo na noite escura da cruz. E Deus o fez Salvador porque ele mostrou fidelidade na sua missão (At 2, 33.36; 4,12; 10,42), missão que foi proclamar a verdade sobre Deus que é amor gratuito, perdoa tudo e estabelece o seu Reino para os que seguem a verdade (COMBLIN, 2006).

6 - Considerações Finais

A este ponto da nossa pesquisa, podemos deduzir algumas conclusões que nos parecem suficientemente claras.

O princípio do sacrifício, como “oferta de vida” para conseguir vida e apaziguar a divindade “ofendida”, é um conceito pagão, ou pelo menos ligado a uma aplicação errada da experiência religiosa do Antigo Testamento. Por isso, na qualidade de “Pai amoroso e Fonte do Amor”, Deus não podia enviar seu Filho para ser sacrificado, derramando o seu sangue, para sentir-se aplacado e cancelar as nossas “dívidas”. Este aspecto de Deus não seria reflexo da “Fonte de Amor”.

Jesus veio para anunciar a Boa Nova e instaurar o Reino do Pai (Lc 4,16-21; 4,43-44), Reino de paz e de justiça, retomando na sua prática a linha profética. Para realizar esta missão, bateu de frente com o poder religioso, civil e econômico e, por isso, foi assassinado por meio de uma condenação injusta. Portanto, quem matou Jesus não foram simplesmente “os judeus” e sim todo o pecado da ganância, poder, uso inapropriado da religião, vontade de dominação... esta realidade do mal que se condensou naquelas estruturas e naquele momento histórico.

Expressamos, por oportuno, como reflexão também as palavras finais do livro de Babut (2001, p. 122):

Por acaso o Deus de Jesus Cristo instiga os seus a exaltar seu poder? Não lhes pede, antes, que reconheçam seu amor, que vivam dele e o irradiem? A “geração má e adúltera que reclama um sinal” (Mt 12,39 e 16,4), “geração incrédula” (Mc 9,19), “adúltera e pecadora” (Mc 8,38), não seríamos nós, hoje, impondo teimosamente a *máscara* da

onipotência ao Deus que se nos revela pela face do Cristo crucificado?... O Deus de Israel e de Jesus, decididamente, não alardeia poder irresistível, sempre iminente. Dá-se a conhecer ao mundo por um projeto propositadamente alheio à dominação e, sobretudo, à onipotência, porque contesta com determinação as relações de força na organização da vida. O reino que ele propõe é diferente de todos os outros. Aí está sua loucura. Oxalá seja também a minha, a nossa, a loucura de sua Igreja, em todas as suas formas, em suas múltiplas denominações. Tomara que a ideia, a palavra "onipotência" morra como Jesus, a fim de que, por uma espécie de ressurreição (Hb 11,19), a Boa Nova do amor de Deus volte a ser uma mensagem de libertação e de vida, não apenas para um privilegiado grupo de fiéis, mas para os homens e as mulheres de todas as etnias, de todas as línguas, de todas as culturas (Ap 7,9).

Por fim, trazemos algumas considerações que podemos deduzir como fruto da nossa pesquisa.

A reflexão teológica e bíblica dos diferentes teólogos tomados em consideração nos mostra como há uma convergência a respeito do sentido salvífico da morte e ressurreição de Jesus. É pela sua Morte e Ressurreição que somos salvos. Não podemos, porém, deixar de lado a reflexão sobre o motivo histórico contingencial que levou Jesus à morte de cruz, sob pena de "perder" o seu sentido profético-político que nos ajuda a encarná-lo na "nossa" história atual (GS 1; 3). A fidelidade de Jesus, portanto, não consistiu puramente em "morrer na cruz" e sim em ir até o fim no anúncio da sua proposta, sem arredar o pé ("Querem ir embora vocês também?" Jo 6,67), com a clareza e a "*parresia*" dos profetas. Se a morte de Jesus, de um ponto de vista histórico, é parecida com a de qualquer outro mártir, inclusive não cristão, ela assume um valor universal porque nela é o próprio Deus que se doa.

Com fundamento em tudo isso, é urgente rever e completar muitas colocações feitas na nossa catequese e na nossa homilética: somos justificados, salvos e redimidos pela Graça do Amor de Deus, e no Batismo, portanto, como cristãos e seguidores de Cristo, somos feitos "membros de Cristo, e com Ele, Sacerdotes, Profetas e Reis". Por estas razões, temos que recuperar na nossa espiritualidade o sangue de tantos mártires da nossa América Latina, que podiam "voltar atrás e ficar calados", mas, como Jesus, foram até o fim e pagaram com a vida a fidelidade ao Projeto de Deus para o estabelecimento do seu Reino, num serviço de Amor aos irmãos (LG 31; 35). Por fim, temos que "desfazer" a imagem de um Deus que envia seu Filho para morrer da forma

sacrificialista, para sermos mais coerentes com a imagem de um Deus de Amor que se doa para nos dar a Vida.

Referências Bibliográficas

BABUT, Étienne. *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

BALDUCCI, Ernesto. *Il mandorlo e il fuoco*. Vol: 2º – Roma: Ed. Borla, 1981.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Ed. Paulus, 2003 (VII edição).

EDIÇÃO TÍPICA VATICANA. *Catecismo da Igreja católica*. São Paulo: Ed Loyola, 2000.

COMBLIN, José, em *Teologia Latino-americana pluralista da Libertação*. São Paulo: Ed Paulinas, 2006.

CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

CROATTO, Severino. *Isaias, Vol. II: 40-55*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

DE VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Editora Teológica, 2002.

DEIFELT, Wanda, em *Teologia Latino-americana pluralista da Libertação*. São Pau, Ed. Paulinas, 2006.

DOCUMENTOS DO CV II: LG E GS.

GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia sadocita, sua história e ideologia*. Macapá, Gallazzi, 2002.

MOLTMANN, Jürgen. *Il Dio crocifisso*. Brescia (I): Ed. Queriniana, 2008.

PINHEIRO, Aíla Luzia de Andrade. *Sombra e Realidade (Dissertação de Mestrado)*, Faculdade de Teologia, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, BH 2003.

QUEIRUGA, Torres Andrés. *Esperança apesar do mal*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2007.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré (Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição)*. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2011.

_____. *Introduzione al Cristianesimo*. Brescia: Ed. Queriniana, 1969, nova Ed. 2000.

SCHILLEBEECKS, Edward. *La História de um Viviente*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1981.

SLOYAN, S. Gerard. *Por que Jesus morreu*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2006.

ZELLER, Dieter. *La lettera ai Romani*. Brescia (I): Ed Morcelliana, 1998.

Bibliografia Complementar

FRANÇA, Ágda. *A cruz em Paulo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2010.

MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos Cristãos*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*. Tomo III, I A história de Jesus de Nazaré. São Paulo: Ed. Vozes, 1994.

ANEXO

Anexo 01 – “con questa spiegazione logica, si colpivano, nel cuore, due misteri fondamentali. Innanzitutto quello del Dio-Amore. Come può essere Amore un Dio che ha bisogno che si paghi il debito, e in quella maniera? Come possiamo chiamare Amore un Dio che ha bisogno delle nostre sofferenze per sentirsi appagato? Se Dio è amore non ha bisogno delle nostre sofferenze, come un padre, una madre, non hanno bisogno, per sentirsi appagati di eventuali offese, che i figli soffrano. Si colpiva il mistero dell'amore. E poi si colpiva, un altro mistero: quello della persona umana. Perché Dio, in questa teologia ideologica, amava più l'ordine che l'uomo. Era l'ordine che doveva essere ristabilito, e se, per ristabilire l'ordine, un uomo doveva essere sacrificato, si sacrificas-se l'uomo. Queste ideologie non sono mai Innocenti, perche fanno da copertura suprema ad altre posizioni più immediate e più terrene. E noi conosciamo bene una ideologia - che abbiamo alle spalle, e Dio voglia, soltanto alle spalle - in cui l'ordine conta più che l'uomo. Per ristabilire un ordine ci vogliono i roghi e la ghigliottina. Ci vogliono le fruste, le punizioni. Questo concetto dell'ordine come supremo valore, a cui tutto va sacrificato, aveva, nella teologia cristiana, un sigillo in più”. (BALDUCCI, Ernesto: *Il mandorlo e il fuoco*. Vol: 2° – Roma: Ed. Borla, 1981).

**Prof. Esp. Pe. Pietro Sartorel*

Especialista em Bíblia na FCF.

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

***Prof. Ms. Pe. Emílio César Porto Cabral*

Mestre em Teologia Bíblica pela

Pontifícia Universidade Urbaniana-Roma

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

“DA QUESTÃO DO HOMEM À QUESTÃO DE DEUS”: A TRANSCENDÊNCIA EM JUAN ALFARO

*Prof. Ms. Pe. Judikael Castelo Branco**

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar a importância da questão do transcendente à compreensão do homem no pensamento de Juan Alfaro. O Autor está convencido de que somente na abertura ao que vai além da dimensão intramundana se pode compreender o sentido da vida do homem. Interessa o seu percurso na procura de uma abordagem teológica ampla sobre a pessoa humana, desde as questões e pressupostos subjacentes no seu método, para se chegar à relação entre a questão do homem e a questão de Deus à luz das relações do homem com o mundo, os outros, a morte e a história antes de tecer algumas conclusões.

Palavras-chave

Homem. Deus. Imanência. Transcendência.

Resume

Le but de cet article est montrer l'importance de la question du transcendant pour la compréhension de la question de l'homme selon Juan Alfaro. Pour l'auteur, seulement dans l'ouverture à tout ce surmonte la dimension purement mondaine c'est possible comprendre le sens de la vie humain. Notre parcours parti de la recherche de une plus ample abordage teologique sur la personne humaine, debutant pour les questions et les conjectures sous-jacents dans le méthode de l'immanence, pour arriver à la relation entre la question de l'homme et la question de Dieu dans les rapports de l'homme avec le monde, les autres, la mort et la histoire.

Mots-clé

Homme. Dieu. Immanence. Transcendance.

1 - Introdução

Juan Alfaro (1914-1992) é um dos teólogos espanhóis mais influentes das últimas décadas. Essa afirmação se justifica, quer pelos seus 35 anos de docência na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, quer pela qualidade da sua produção, como, por exemplo, a

colaboração em *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957), *Sacramentum Mundi* (1968) e *Mysterium Salutis* (1969).

Alfaro faz da abertura do homem a Deus o centro de seu pensamento, o que o situa na linha de autores como M. Blondel, X. Zubiri e K. Rahner. De fato, o tema da abertura não apenas oferece um fundamento antropológico à sua teologia, mas também se dá como a cifra fundamental da sua reflexão.¹

Seu último livro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, “rigorosamente filosófico”², sintetiza o interesse do autor em compreender a existência cristã com base amplo do sentido da existência, já que “o ser humano é condição prévia do cristão”³ e que “não se pode conhecer a existência cristã sem conhecer previamente a existência humana”.⁴

O objetivo deste artigo é mostrar a importância essencial da questão de Deus ao entendimento da questão do homem no pensamento alfariano. Juan Alfaro está convencido de que apenas na abertura a algo que transcenda a existência intramundana é possível compreender o sentido mesmo da vida humana. Para tanto, no conjunto da sua obra, o autor não se furta ao encontro com pensadores que se dedicaram, em perspectivas diversas, à questão do homem, a saber, Kant, Feuerbach, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, Marx e Bloch.⁵ Prescindindo do seu diálogo com estes autores, interessa-nos, sobretudo, o seu

¹ Cf. L. M. T. SILVA, *Antropologia e soteriologia. Conceção cristã de pessoa nos escritos teológicos de Juan Alfaro* (Tese de Doutorado). Disponível em www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br. Acesso: 12 agosto 2012. A. GAINO, *Esistenza cristiana: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*. Roma: PUG, 1999.

² J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sigueme, 2002, p. 9.

³ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 10.

⁴ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 9. Como ele acentua em outro texto, seu interesse está voltado à necessidade de se “buscar uma compreensão teológica nova da existência cristã na unidade de sua realidade, e apresentá-la nos conceitos e na linguagem de nossa época. Conscientes da inadequação que separa o pensamento do vivido, nós devemos ainda nos guardar da tentação de sacrificar a riqueza imanente da vida aos esquemas cómodos de uma análise conceitual” (J. ALFARO, *Actitudes fundamentales de l'existence chrétienne. Nouvelle Revue Théologique* 7 (1973), p. 705).

⁵ Cf., por exemplo, os artigos (em parte retomados no livro): Esperanza marxista y esperanza cristiana, In: J. ALFARO, *Antropología y teología*. Madrid: C.S.I.C., 1978, p. 234-247; De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum* 62 (1982), p. 211-271; La cuestión del sentido y el sentido de la vida, *Gregorianum* 66 (1985), p. 387-403; L. Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida, *Gregorianum* 67 (1986), p. 693-744.

percurso na busca de uma “abordagem teológica mais integrada sobre a pessoa humana”⁶.

Parte-se, para isso, (1) das questões metodológicas e dos pressupostos essenciais ao problema acerca do sentido da vida, por meio dos elementos lançados nos método da imanência de Maurice Blondel. Depois, passa-se (2) à relação entre a questão do homem e a questão de Deus, entendida à luz das relações do homem com o mundo, os outros, a morte e a história, para, então, explanar (3) algumas considerações conclusivas.

2- A questão do sentido e o sentido da questão: o problema do método

O método da imanência marcou parte importante do pensamento antropológico contemporâneo. Quando, no fim do século XIX, Maurice Blondel lançou mais uma vez no cenário filosófico a pergunta pelo sentido da vida humana, desenvolvida na questão fundamental se “a vida do homem se restringe ou não àquilo que pertence ao homem e à natureza, sem recurso a nada de transcendente”.⁷ O pensamento filosófico e a Antropologia não puderam ficar indiferentes.⁸

A ideia subjacente a esse tipo de reflexão é a de que, partindo de questões próprias ao dinamismo da existência humana – no caso blondeliano, da ação, da vontade e do pensamento – se chega, sem saltos ou incoerências, ao reconhecimento de que é parte constitutiva do

⁶ J. ALFARO, Teología, filosofía y ciencias humanas. *Gregorianum* 55 (1974), 209-238.

⁷ M. BLONDEL, *L’Azione*. Milano: Paoline, 1997, p. 130. “A vida humana tem um sentido? E o homem tem um destino? Eu ajo, mas sem nem mesmo saber o que é ação, sem ter desejado viver, sem conhecer precisamente quem sou, aliás, nem mesmo se sou. Esta aparência de ser que se agita em mim, estas ações irrisórias e fugazes de uma sombra, ousa dizer, carregam em si uma responsabilidade que pesa para a eternidade, e que, mesmo a preço de sangue, não posso comparar a nada, porque para mim não existe mais: serei condenado à vida, condenado à morte, condenado à eternidade! Mas como, e com que direito, se não soube nem desejei isso” (M. BLONDEL, *L’Azione*, p. 65).

⁸ “O problema central da Ação investe a produção do sentido, ou seja, a criação do que não é, do que não pertence à ordem dos fatos; em outros termos, concerne o que a práxis humana e o seu princípio animador, a razão prática, está empenhada a realizar: incorporar a ordem ideal ao real ou ainda criar no real a síntese do sentido” (S. SORRENTINO, *Crisi o invenzione del senso? La filosofia dell’Azione come impegno radicale per dare ragione dell’universo del senso*. In: M. BLONDEL, M. *L’Azione*, p. 5-42, aqui p. 29). Cf. M. NEVES, O sentido humano: entre o determinismo e a liberdade. *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), p. 339-355.

homem a abertura fundamental a uma dimensão sobrenatural.⁹ Esta é afirmada, antes de tudo, como presença hipotética, sem a pretensão de tematizar sua presença de fato na sua forma histórica ou seu modo de operação.

L'Action, que tem como subtítulo *Ensaio de uma Crítica da vida e de uma Ciência da prática*, quer colocar de novo o problema kantiano da definição da relação do conhecer, do fazer e do ser. Ao tomar a ação como problema, Blondel se opõe, por um lado, ao estetismo e, por outro, ao pessimismo. Para ele, as conclusões vão na direção de três afirmações fundamentais: primeiro, “a insuficiência da ordem natural”; depois a “necessidade de uma ordem sobrenatural” e, por fim, “a impraticabilidade de uma via de acesso ao sobrenatural declarado necessário o convite a tentar a via da experiência da fé cristã, que conhece uma ordem sobrenatural teologicamente definitiva e historicamente ofertada como dom”.¹⁰

É justamente essa relação entre o elemento sobrenatural e o ser intelectual que constitui, para Juan Alfaro, a questão central do seu pensamento.¹¹ A tarefa que se impõe é pensar a inserção da ordem sobrenatural não num conceito abstrato, mas no “homem histórico (...) enquanto ser intelectual criado”.¹² Em termos teológicos, trata-se de perguntar se “a criatura intelectual é ou não é inteligível e verificável sem estar de fato destinada à visão de Deus?”.¹³ Ao que se responde com a afirmação de que “em virtude de sua própria intelectualidade, [a criatura

⁹ Cf. O. BLANCHETTE, *Blondel's Original Philosophy of Supernatural*. *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), p. 413-444.

¹⁰ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 169.

¹¹ “O problema fundamental dentro desta questão é o da inserção vital da visão de Deus na criatura intelectual; a visão intuitiva da essência divina constitui o cume supremo, o estado consumado e definitivo da ordem sobrenatural criada, cujos elementos (graça santificante, virtudes infusas etc) enquanto são sobrenaturais, ou seja, enquanto dispõem e ordenam intrinsecamente à visão de Deus: a sobrenaturalidade da ordem da graça depende, em última instância, da sobrenaturalidade da visão” (J. ALFARO, *Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural*. *Gregorianum* 38 (1957), p. 5. Seria muito difícil elencar os textos de Alfaro que se voltam sobre a relação entre a ordem sobrenatural e o ser intelectual, como exemplo, cf. *Lo natural y lo sobrenatural*. Estudio historico desde Santo Tomás hasta Cauetano (1274-1534). Madrid: CSIS, 1952; *Persona y gracia*. *Gregorianum* 41 (1960), p. 5-29; *Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia*. In ALFARO, *Cristologia e Antropologia*. Assisi: Cittadella, 1973.

¹² J. ALFARO, *Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural*, p. 9.

¹³ J. ALFARO, *Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural*, p. 11.

intelectual] tem já certo aspecto ontológico, que a faz capaz de chegar de *algum modo* à visa de Deus”.¹⁴ Ou seja,

[...] é, em virtude de sua própria essencial estrutura de inteligência criada, um ser não apenas capaz do sobrenatural, mas que somente no sobrenatural é definitivamente perfectível: e, simultaneamente, é um ser inteligível e verificável sem que o sobrenatural o seja de fato comunicado. O sobrenatural é não apenas a melhor resposta à intelectualidade criada, mas também a única resposta definitiva, absolutamente última. Porém, é uma resposta não necessária para que a inteligibilidade e existência da criatura intelectual tenham suficiente razão de ser.¹⁵

Alfaro parte da experiência existencial constitutiva e comum a todo homem, o que implica todas as dimensões fundamentais da sua existência, a saber, sua relação com o mundo, os outros, a morte e a história. Como ele mesmo afirma, “partir da experiência humana total é de importância decisiva para a reflexão sobre a questão do sentido da vida”, e, uma vez tomado este ponto de partida, o passo seguinte é de caráter fenomenológico, já que “a realidade esboça por si mesma as perguntas que orientam para seu ulterior conhecimento”.¹⁶ A descrição do fenômeno – ao mesmo tempo imprescindível e insuficiente – aparece, portanto, como caminho à inteligência humana que “quer ir além do fenômeno perguntando-se pelas condições prévias da possibilidade da experiência vivida e pelos pressupostos ontológicos necessários para que a realidade possa ser tal como se mostra”.¹⁷

O método alfariano se dá, então, nestes três momentos: o *existencial*, porque parte da experiência vivida pelo homem no ato mesmo de existir; o *fenomenológico*, como descreve os fenômenos que permitem à realidade mostrar-se, desvelando os indicativos e as perguntas concretas nela implicados e, por fim, o *transcendental*, na busca dos pressupostos ontológicos para a compreensão da experiência vivida no fenômeno.

Não se parte, porém, pura e simplesmente da questão do homem sobre si, mas da pergunta sobre o sentido mesmo desta questão. A pergunta que o homem faz sobre si e sobre o sentido da sua vida deve ser tomada como “a questão originária, a primeira do ponto de vista

¹⁴ J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, p. 15.

¹⁵ J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, p. 50.

¹⁶ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 24.

¹⁷ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 24.

existencial, a mais imediata, acessível e óbvia a todos, enquanto incluída em toda opção e ação do homem”¹⁸, isto significa reconhecer que em toda atividade humana já se encontra, essencialmente, esta interrogação. Na relação entre esta pergunta fundamental e cada uma das respostas concretas se estabelece um “desnível insuperável”, dimensão constitutiva do homem. A primeira tarefa, portanto, é determinar os contornos da pergunta do homem sobre si mesmo para que ela se lhe apareça como pergunta sensata.

Em primeiro lugar, a pergunta que o homem levanta sobre si é de absoluta singularidade enquanto, nela, “o questionante e o questionado são idênticos”¹⁹, pois é sempre o próprio homem o sujeito que pergunta, o sujeito inquirido e o conteúdo da questão. Fica, por conseguinte, excluída de antemão a possibilidade de uma atitude neutra, porque, ao se perguntar sobre si, o homem se impõe o dever de tomar uma posição, isto é, fica diante de si como apelo a uma resposta, por isso, essa pergunta tem sempre a ver com a liberdade, logo, mais do que meramente teórica, é uma questão fundamentalmente praxica.

Em segundo lugar, se, por um lado, “a reflexão explícita, expressada na pergunta o quê sou eu, surge da autopresença vivencial de ser-si-mesmo e nenhum outro. Em todo ato de pensar, decidir e fazer, o homem se dá conta de sua insubstituível existência pessoal: certeza vivencial inegável da sua identidade consigo mesmo”.²⁰ Por outro, ela é fruto da experiência do não ser plenamente idêntico a si, como o ser chamado a fazer-se, a ser cada vez mais ele mesmo na vinculação com o outro e com todos os outros. Ser si mesmo e jamais sê-lo plenamente, é o “paradoxo constitutivo” do ser humano que lhe impõe a questão sobre si como problema inescapável.

Por fim, a questão habita nos limites das fronteiras insuperáveis que marcam radicalmente a existência do homem e expressam a sua contingência, a saber, a constatação de que “*não existo desde sempre, não existirei para sempre*”²¹. De um lado, a pergunta acerca do sentido da vida se traduz na busca de um fundamento originário, “autofundante”, capaz de superar toda a série ilimitada de fundamentos meramente intermédios. De outro, revela a experiência evidente de que nossa

¹⁸ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 271.

¹⁹ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 14.

²⁰ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 15.

²¹ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 15.

existência tem um término. É este fim que marca intrinsecamente a nossa como uma forma de existir não fundada em si mesma e desmascara, ao mesmo tempo, a ilusão de um *progressus in infinitum*. É a morte que transforma a vida num enigma enquanto dá a esta o caráter de totalidade e “ultimidade”, fazendo de cada momento uma grandeza irreversível e irrepetível.

Com suporte nessas duas experiências fundamentais o homem se percebe como existência que não dá a si mesma o seu fundamento, mas que se mostra como fundada além de si e aberta a algo que a transcende. O “por quê” e o “para quê” constituem o homem como questionado em sua liberdade, chamado não apenas a conhecer-se, mas também a se constituir em suas decisões livres. “O homem não pode contentar-se em viver. Um mero viver, sem um por quê e para quê da vida, seria uma degradação do que há de mais humano do homem”.²² O homem é, portanto, não apenas questão para o conhecimento, mas também tarefa para si mesmo, tarefa a se realizar nas suas possibilidades nas decisões de sua liberdade. Deste modo, toda e qualquer pergunta do homem sobre si deixa de ser, exclusivamente, uma questão acerca de sua essência, mas toca o problema da possibilidade mesma de sua existência. Finalmente, subjaz a esta questão, de um lado, a pergunta sobre a *inteligibilidade* da vida humana, isto é, se há nela indícios para uma possível resposta, e, de outro, se ela apresenta um *valor* capaz de comprometer a liberdade.

Trata-se, em outros termos, do problema de discernir se deve entender a vida humana como realidade sensata, isto é, se ela “carrega estruturas ontológicas que a tornem inteligível enquanto antecipam uma finalidade e apontam a novas possibilidades, e por isso implica valores (motivações) que interpelam a liberdade à decisão”²³; ao passo que dar sentido significa “comprometer as decisões no cumprimento da tarefa previamente configurada nas estruturas ontológicas que fundam sua inteligibilidade e seu valor”.²⁴ Ser humano quer dizer, portanto, viver sua autopresença consciente no seu pensar, decidir e fazer, assim como lidar com a questão última como “*estrutura ontológica permanente presente no ato mesmo de existir*”²⁵ e condição prévia de possibilidade das questões particulares. “Pode-se caracterizar o homem como o criador da linguagem, da técnica, da cultura, da arte, da história; porém o distintivo

²² J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 18.

²³ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 19.

²⁴ J. ALFARO, La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión, p. 395.

²⁵ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 20.

que marca mais profundamente o ser humano consiste no seu destino de buscar o sentido último de sua vida: o homem foi colocado em seu mundo à procura de si mesmo e de seu futuro”.²⁶

3 - Juan Alfaro: “Da questão do homem à questão de Deus”

“Desde muitos séculos até nossos dias, a filosofia (teísta ou ateuísta) propõe a questão de Deus, partindo da questão do homem”.²⁷ Nisto, a questão de Deus surge da questão do homem que vai além do meramente humano, mundano e histórico. Como a própria questão sobre o sentido, porém, a pergunta sobre Deus só pode surgir para o homem que vive sua experiência existencial aberto aos indícios que apontam para além dos limites das relações homem-mundo-história acompanhada de uma reflexão fenomênico-transcendental que consiga mostrar a transcendência destes mesmos indícios. A questão de Deus se justifica como o por quê último exigido pela questão do homem, isto é, como “condição última de possibilidade e inteligibilidade do que o homem vive na sua relação com o mundo, com os outros, com a morte e com a história”.²⁸ É a descoberta, no homem, de algo que se lhe impõe incondicionalmente e que condiciona a sua existência e cada ato seu, de sorte que o homem se mostra sempre como ser “incondicionalmente-condicionado”.

Dito de outro modo, a questão de Deus pertence à questão do homem enquanto o homem vivencia sua existência na abertura ao transcendente.²⁹ “Poder-se-ia dizer que, conseqüentemente, como no fundo não é o homem que leva a questão do sentido de sua vida, senão é levado e interpelado por ela, assim será levado e interpelado pela questão

²⁶ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 21.

²⁷ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 29.

²⁸ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 26.

²⁹ “Quase se poderia aventurar que com ela (abertura) se resume, de certo modo, o pensamento antropológico do autor [...] já que Alfaro não busca a construção de uma antropologia propriamente dita, a se *stante*, mas tenta lançar as bases do edifício teológico da inserção do dom sobrenatural (a graça, a revelação, a fé) nas estruturas mais profundas constitutivas do ser-homem. A “abertura” como categoria sintética compendia o pensamento antropológico de Alfaro, porquanto lhe interessa apenas destacar o que caracteriza e permite ao homem ser interpelado pela graça, seja interiormente (de modo atemático, ou melhor, inefável, pela ação do Espírito que toca o coração do homem em sua profundidade abismal), seja *ex auditu* (categorialmente) mediante a palavra profética ou a pregação da Igreja” (J. M. MIGUEL, *Revelación y fe: la teología de Juan Alfaro*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1983, p. 25).

de Deus”.³⁰ Deste modo, tanto fica descartada uma posição neutra ante a pergunta sobre o sentido, quanto diante da pergunta sobre Deus, porque apenas uma liberdade comprometida pode engajar-se na busca de uma resposta. A passagem da questão do homem à questão de Deus acontece na medida em que

A resposta à questão do sentido deve ser buscada em primeiro lugar dentro da realidade intramundana total, constituída pela relação homem-mundo-história. Se a resposta última à questão do sentido se encontrasse dentro do real intramundano, não haveria que busca ulteriormente: não se daria a questão de Deus. Apenas se as respostas possíveis que oferece o intramundano não são últimas, mas que por si mesmas exigem perguntar mais além de todas elas, terá que colocar a questão do Transcendente, Último, Incondicionado. Todas as perguntas sobre Deus ou não-Deus, teísmo ou ateísmo, são no fundo uma só questão: o fundamento último é meramente intramundano ou transcende a totalidade do real intramundano?³¹

A questão do sentido adquire força como expressão da abertura radical em cujo âmbito habita a existência do homem que não esgota seu ser e sua aspiração no *locus* da imanência. É na pergunta pelo sentido que o homem se descobre como ser lançado além das suas fronteiras na busca de uma resposta, e é nesta pergunta ainda que se insere a questão de Deus como possibilidade de resposta última e exaustiva.³²

3.1 - O homem na sua relação com o mundo: o fundamento da Liberdade

A relação homem-mundo sucede como experiência vivida numa perspectiva exclusiva do homem, isto é, na perspectiva de quem pergunta. Na linha de Heidegger, Juan Alfaro vê na existência do homem, como ser-no-mundo, a experiência originária, sempre presente, de quem tem neste não apenas sua morada, mas o lugar de origem e a base permanente para a própria ação. É relação marcada pelo caráter de

³⁰ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 27.

³¹ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 27-28.

³² “Desta perspectiva se pode concluir que o homem é pergunta por Deus, enquanto o interpela originariamente, com a própria criação: ser-criado = ser-interpelado por Deus (chamado à existência por Deus e para Deus)” (J. M. MIGUEL, *Revelación y fe: la teología de Juan Alfaro*, p. 77) e ainda: “A questão de Deus é significativa enquanto doadora de sentido à existência humana. Da experiência existencial total humana apareceu Deus como plenitude de sentido. Por ele Deus é ‘Consciência plena de Si’, ‘Liberdade Absoluta’, ‘Plenitude pessoal’ (...) que chama a pessoa à sua plena realização existencial” (H. M. YAÑES, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de J. Alfaro*, Madrid: UPCO, 1999, p. 156).

dependência do ser humano condicionado pela natureza, na qual o homem se coloca como quem pergunta pelo próprio sentido do mundo, isto é, como quem “se dá conta da diversidade mútua que os separa”.³³ Na medida em que descobre o mundo, a pessoa conhece a si mesma como qualitativamente diferente do mundo.

O mundo aparece, então, como local para emergência da consciência autorreflexiva do homem e para a sua realização livre como ser “capaz de atuar segundo possibilidades novas criadas por sua liberdade”. “À potencialidade objetiva ilimitada da natureza corresponde a potência projetiva ilimitada do homem. E vice-versa: à possibilidade ilimitada de criar o novo, própria do homem, corresponde a possibilidade ilimitada de ser transformada, própria da natureza”.³⁴ Mediante o conhecimento e a transformação da natureza, o homem cresce no seu domínio e por isso cresce, como homem, na consciência de si e nas possibilidades de sua liberdade, cria possibilidades novas numa constante humanização.

A vinculação do homem ao mundo pela corporalidade e sua desvinculação por sua interioridade revelam que o homem tem uma abertura singular diante do mundo. De fato, ele atua no mundo realizando aquilo que o diferencia deste, isto é, efetivando sua autoconsciência e liberdade, na abertura que é parte da sua estrutura ontológica. É uma abertura ilimitada que não se detém em nenhuma meta alcançada, pois, como “abertura sempre aberta, constitui a condição prévia de todo progresso do homem no mundo e, ao mesmo tempo, da insuperável penúltimidade de toda meta alcançada”.³⁵ É, finalmente, abertura autotranscendente, porque vai além de toda autorrealização: “o homem é homem enquanto sustentado e impulsionado por sua

³³ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 203.

³⁴ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 204. “O homem pode exercitar a própria aspiração a ser mais ele mesmo tão-somente em sua ação sobre o mundo. Ao caráter ilimitado de sua aspiração correspondem as possibilidades imensas do mundo. Transformando o mundo, o homem aperfeiçoa-se a si mesmo, cresce em sua própria consciência e liberdade, torna-se mais ele mesmo. A tarefa de transformar o mundo impõe-lhe com a mesma responsabilidade absoluta do próprio aperfeiçoamento” (J. ALFARO, *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*, p. 1121).

³⁵ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 207. “Não pode alcançar a plenitude por si mesmo, pois não se autofundamenta. Com isso o mundo também é lugar onde a pessoa humana experimenta sua finitude criatural” (J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969, p. 46).

subjetividade, pela transcendência que é ele mesmo, quer dizer, por sua autotranscendência”.³⁶

A relação homem-mundo reporta-se, pois, a liberdade humana como situação-limite na qual cada ato livre demonstra um caráter distintivo e exclusivo do ser humano na constituição de algo novo e descontínuo a respeito de todas as condições naturais.³⁷ Nisso, o sujeito constrói a si mesmo, fazendo do *eu* origem e fim de seus atos livres, numa liberdade que é, ao mesmo tempo, *liberdade de* todos os condicionamentos prévios e *liberdade para* enquanto orientação transcendente. Liberdade que eleva a pessoa além de si mesma, liberdade incondicionada, que ultrapassa os limites naturais e se orienta numa direção transcendente aberta ao futuro. “O homem é mais homem enquanto vai além do que tem sido e do que é agora”.³⁸

A liberdade, tanto quanto a existência, não é mero fruto de uma conquista ou de um projeto humano, mas um dom que implica a tarefa de dar sentido à vida. Nisso, a liberdade tem sentido quando é chamada a responder por si, isto é, quando tem ligação com a *responsabilidade*. Em outros termos, a liberdade é plenamente humana quando questiona sua origem e sua orientação. Para tanto, são necessárias três condições para uma resposta sensata: primeiro, compreender que liberdade-responsabilidade não apenas refere-se a *algo*, mas que se efetiva *diante de alguém*, ou seja, que só pode ter lugar numa relação pessoal. Segundo, assim como sou livre-responsável diante da dignidade pessoal do outro e da humanidade inteira, também os outros o são diante de meu ser pessoal, isto é, existe uma relação de mútua responsabilidade essencial e constitutiva de cada um como pessoa. Por fim, o fundamento derradeiro da liberdade-responsabilidade difere e transcende a natureza, o homem e o todo da realidade intramundana. A realidade que pode dar fundamento à liberdade-responsabilidade só pode ser pessoal e absolutamente livre, “designado com um nome próprio e único: Deus”.³⁹

³⁶ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 207.

³⁷ “O ato livre tem seu caráter próprio em não ser preconcebido nem predeterminado em nenhuma validade anterior a ele: nem nos processos da natureza, nem nas circunstancias históricas que o condicionam nem na mesma liberdade da qual provém, nem nos atos livres que procede. Está livre de toda condição prévia... O ato implica sempre a atuação de possibilidade que transcendem as da natureza” (J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985, p. 28).

³⁸ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 213.

³⁹ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 215. “A liberdade-responsabilidade, estrutura ontológica da pessoa humana, revela com uma luz nova que o

Deste modo, chega-se à “mostração” como “apresentação dos motivos que justificam a opção de dar sentido à vida crendo em Deus (...). A existência de Deus não se demonstra (...) se afirma numa decisão (...) suficientemente motivada para que seja opção autenticamente humana”.⁴⁰

3.2 - O homem na sua relação com o outro: o fundamento do Amor

A relação com o mundo o homem a vive em comunhão e colaboração com os outros, já que a transformação da natureza é tarefa da comunidade humana. O intransferível *eu* pessoal está essencialmente orientado ao interpessoal e tem na comunidade a única possibilidade de se realizar, pois é próprio da subjetividade humana, como subjetividade dialógica, realizar-se na intersubjetividade.

De um lado, este discurso se vincula com a afirmação das condições prévias da responsabilidade do homem que atua livremente, de outro, se interessa pelos atos livres do homem enquanto se referem sempre a motivações que tanto condicionam suas decisões quanto justificam suas opções como sensatas. A conclusão de Alfaro é a de que “a opção fundamental supõe (suposição não lógica, mas ontológica) a motivação fundamental de dar sentido à vida e as motivações concretas das opções particulares”.⁴¹ Há, por conseguinte, uma hierarquia de valores que se ordena segundo o grau de sua conexão com o homem feito valor supremo, ou seja, é mais sensato o que se faz em virtude da realização da pessoa e da formação da comunidade. O homem é chamado a fazer de si mesmo o fim de sua ação e toda opção não orientada a este fim seria, portanto, arbitrária, e por isso carente de autêntica liberdade.

Diferente da relação de *conhecimento* que caracteriza o encontro entre homem e mundo, a relação interpessoal implica o encontro com o *tu* que exige o *reconhecimento* da sua dignidade pessoal.⁴² É, portanto, a

ser questionado, interpelado, é constitutivo da pessoa, e assim revela sua contingência radical, a saber, o não estar fundado em última instância, nem em si mesmo, nem na natureza, senão na realidade Fundante Transcendente Pessoal” (J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 30).

⁴⁰ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 216-217.

⁴¹ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 225.

⁴² “O outro personifica em si mesmo (...) alguém que interpela incondicionalmente minha liberdade a aceitá-lo como valor em si mesmo” (J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 227).

atitude de reconhecimento como *respeito* que caracteriza a justa relação entre os indivíduos, o que se dá como aceitação prática do outro e de seu valor incondicional, uma recíproca vinculação das liberdades chamadas a reconhecer, cada uma por seu turno, o valor da outra. Tal relação não pode não se dar como mútua assimetria, isto é, reconhecimento mútuo de que a liberdade do outro é o valor supremo, porquanto posso abrir mão da minha liberdade em nome da dignidade alheia, mas não me é lícito pedir o mesmo a ninguém. O respeito postula, desta forma, ser traduzido em atitude de *amor*: saída de si na direção do valor incondicional do outro, como ser concreto, intransferível e irrepetível. Respeito e amor são, pois, aspectos essenciais da relação interpessoal, sendo que o primeiro reconhece a inviolabilidade do outro e o segundo sublinha a gratuidade desinteressada para com ele. “Somente no amor se pode cumprir, plenamente, a vinculação interpessoal; apenas nesta vinculação cada um é pessoa para o outro; somente no autêntico amor (e só é autêntico se for recíproco) pode se realizar a libertação da liberdade: amor que quer dizer liberdade libertada”.⁴³

Todo homem personifica uma exigência de respeito e amor, de modo que se impõe como realidade diante da qual devo dar sentido à minha liberdade. O homem não pode ser homem aceitando o outro na sua dignidade, quer dizer, é desumano reduzir o outro a meio.⁴⁴

A abertura do homem aos outros não se esgota nas relações interpessoais, ela é sinal, sobretudo, de que é parte constitutiva do ser humano uma solidariedade compreendida como vínculo ontológico que une cada um a todos os outros, fazendo do homem um ser-em-comunhão. O horizonte desta relação é a comunidade como realidade qualitativa nova que supõe a dignidade do homem como base irrenunciável e permanente com a qual mantém uma relação dialética de mútua formulação, pois, “quando uma pessoa trabalha para a comunidade, faz-se mais pessoa; quando a comunidade contribui para o progresso das possibilidades das pessoas, faz-se mais comunidade”⁴⁵, de modo tal que, pessoa-indivíduo e comunidade representam um para o outro um valor supremo e condição da própria realização. Decorre, conseqüentemente, da *solidariedade ontológica* uma *solidariedade ética*.

⁴³ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 229.

⁴⁴ “O valor pessoal do outro é tal que justifica em todo caso a decisão de perder a própria vida para não cumprir a ordem de matar um inocente” (J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 231).

⁴⁵ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 233.

A liberdade do outro é, portanto, um valor comum, que transcende a cada pessoa e a própria comunidade, e revela a autotranscendência própria da liberdade humana. Neste ponto, o sentido da existência se identifica com o problema do sentido da liberdade, e a questão que subjaz a ambas é se é possível buscar apenas nas realidades intramundanas a base para compreender o sentido de existência e liberdade. Fica-se entre a “absolutização” do intramundano e o que vai além dele, na busca de um Fundamento último comum e transcendente que possa, ao mesmo tempo, ser fonte da solidariedade, da comunhão e do amor. “Amor originário”, que, fundando as relações interpessoais, leva um nome exclusivo seu: Deus.⁴⁶

Como nas relações interpessoais o outro não é conhecido senão enquanto é reconhecido no respeito-amor, assim, e imensamente mais, Deus, o Outro por excelência suprema (...), não pode ser conhecido senão enquanto reconhecido na atitude de adoração e amor, feito efetivo na práxis do respeito-amor dos outros.⁴⁷

É a questão do acesso a Deus não como demonstração, mas como *mostração*, para justificar a opção de crer em Deus como fundamentalmente humana, consoante a estrutura própria da liberdade.

Não há, finalmente, incompatibilidade entre o reconhecimento do outro e aquele de Deus, pois nenhum humanismo pode se sustentar na negação do Transcendente, enquanto a pessoa humana exige, por sua própria dignidade, respeito, e a questão própria do valor do outro precede a questão de Deus.

3.3 - O sentido da vida e o enigma da morte: o fundamento da Esperança

As relações do homem com o mundo e com os outros homens são vividas na perspectiva da possibilidade do fim mesmo de sua existência na morte. Esta surge como questionamento do sentido da vida na sua forma mais radical, pois a abarca na sua totalidade, sendo que para o homem “viver é esperar e esperar é ter um futuro”.⁴⁸

⁴⁶ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 236.

⁴⁷ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 236.

⁴⁸ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 241. “A esperança está presente em todas as dimensões fundamentais da existência humana, a saber, na consciência do homem, em sua liberdade, historicidade e temporalidade, em sua relação com ao mundo e aos outros” (J. ALFARO, As esperanças intramundanas e a esperança

Seja ela entendida como o fim dos processos biológicos, seja como fim absoluto da pessoa, a morte aparece para o homem como a possibilidade concreta de não-existir-mais-no-mundo, que, se de um lado, põe em questão a existência mesma como realidade dotada de sentido, de outro, dá à vida humana o seu caráter de *irreversibilidade*. É a morte, então, que, revelando a fragilidade da vida humana, mostra o homem a si mesmo como projeto sempre ameaçado, incapaz de garantir por si só sua realização e dá ao tempo e às opções do homem a irrevogabilidade e irreversibilidade que dão a mesma dignidade a cada instante e a cada ato livre da vida humana.

A questão da morte coloca em questão, portanto, a própria vida em seu sentido e aquilo que ela leva em seu núcleo, “põe o homem diante da pergunta radical sobre si mesmo”.⁴⁹ Situa-nos entre angústia e esperança, e enquanto a primeira não responde a questão mesma da morte e vacila ante a questão de Deus, a segunda se afirma como grandeza irreduzível à mera razão e condição para que a vida não se perca no nada. A resposta à morte, por fim, não pode ser outra senão a “esperança-esperançosa” originária ilimitadamente aberta ao futuro.

A esperança é, pois, condição prévia de possibilidade de todas as opções e ações da liberdade humana: dimensão constitutiva da existência humana. Um esperar que não se esgota em nenhuma das opções intramundanas: que as transcende a todas, quer dizer, fica sempre aberta a um além de toda meta lograda. A morte não plenifica, pois, a esperança-esperançosa, que transcende a *totalidade* da vida e por isso a morte mesma, é transcendental, isto é, vai sempre além, está intimamente aberta e não se deixa sucumbir diante da ameaça da morte.⁵⁰

Interpretando a morte como aniquilação do *eu* pessoal, a vida se exprime como realidade absurda, pois, deste modo, toda corrente de esperança carece de sustento, e não haveria outra conclusão senão o homem como a “paixão inútil” de Sartre.⁵¹ A esperança em Juan Alfaro é expressa como a condição prévia de possibilidade de toda decisão e ação, isto é, de cada particular projeto humano. A derradeira questão é sobre o alcance mesmo desta esperança, que, segundo o nosso Autor, vai além da

cristã. *Concilium* 9 (1970), p. 1120). Sobre a esperança na obra de Juan Alfaro, cf. G. CAUTILLI, *Oltre l'orizzonte: il tema della speranza in Juan Alfaro*. Roma: PUG, 2005.

⁴⁹ J. ALFARO, As esperanças intramundanas e a esperança cristã, p. 1122.

⁵⁰ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 251.

⁵¹ J.-P. SARTRE, *L'êtré et le néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 662.

morte ao buscar para si mesma um Fundamento numa Realidade intramundana e intra-histórica.⁵²

Esta esperança constitutiva do homem não pode estar fundada senão numa Realidade transcendente, da qual o homem não pode dispor de nenhum modo, nem com seu pensamento nem com sua ação: pode apenas abandonar-se a Ela na atitude da esperança e da invocação. Somente uma Realidade absolutamente transcendente e *peçoal* pode salvar a pessoa humana. Para designar esta Realidade transcendente e pessoal, a linguagem humana reservou um nome próprio: Deus.⁵³

Da questão da morte pode surgir a reflexão sobre Deus como esperança última do homem; *mostração* de Deus como opção fundamental da esperança. Uma demonstração evidente e perfeitamente racional não seria esperança, mas previsão, quer dizer, espera e não esperança.

3.4 - O homem e a história: o fundamento do Futuro absoluto

A vida do homem se faz na história, sendo esta entendida como dimensão específica do humano, de tal modo que a própria questão acerca do sentido da vida humana se identifica plenamente com aquela sobre o sentido da história.

Com a Modernidade, a humanidade chegou a um grau de consciência capaz de interpretar a história como dimensão ontológica do homem, isto é, condição prévia de possibilidade de se pensar algo de realmente humano. É a história vista nem como a mera sucessão de eventos, nem como unidade estabelecida pela simples subjetividade, mas como consciência comum que abarca a humanidade inteira. Faz-se, então, a passagem da pergunta kantiana, “o que *posso* esperar?”, àquela de Ernest Bloch, “o que *podemos* esperar?”. Em outros termos, está o homem moderno “cada vez mais consciente de sua projeção comunitária no futuro”.⁵⁴

⁵² “A morte põe o homem diante da opção de uma *existência autônoma*, limitada a suas possibilidades dentro do mundo (opção idêntica no fundo, tomando a forma de desespero heroico ou fatalista, da náusea pela vida, ou de uma existência alienada no esquecimento da morte) ou de uma existência aberta, encorajada na esperança de um porvir transcendente” (J. ALFARO, *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*, p. 1123).

⁵³ J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 254.

⁵⁴ J. ALFARO, *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*, p. 1123.

É dentro desta nova perspectiva que o homem contemporâneo pode avaliar os resultados do seu caminhar histórico, suas conquistas nos campos das Ciências Naturais e Humanas, no pensamento filosófico, na criação artística e nos meios de comunicação; assim como pode perceber o seu aspecto negativo nas possibilidades novas de destruição da vida humana e da natureza, além das novas formas de escravização e manipulação do homem. É justamente deste contexto que nasce a questão ética fundamental acerca do significado de um progresso científico e técnico desvinculado de uma proposta ética, já que, concretamente, em nenhum campo do progresso humano se pode prescindir de suas implicações éticas.⁵⁵

Das tensões próprias da dinâmica histórica, o aspecto mais negativo é certamente a morte de todas as gerações passadas, de onde vem a pergunta sobre o sentido mesmo da história, afinal “que sentido tem a continuação da história para todos os que a fizeram, a fazem e a farão, se enquanto a história continua, eles estão definitivamente descartados dela e de seu porvir?”.⁵⁶ O seu problema é o nosso, pois viveram a nossa mesma esperança diante da morte.

Subjaz à pergunta acerca do sentido da história o questionamento fundamental sobre a possibilidade, de um lado, de se encontrar uma resposta se voltando apenas ao ideal de uma plenitude imanente definida, como pensaram Marx e Bloch⁵⁷, ou a um devir histórico sem um provir último e definitivo, como enunciou Nietzsche, num processo ilimitado de metas penúltimas. De outro, é a questão de mostrar como autenticamente humana, quer dizer, em consonância com a inteligência e a liberdade do homem, a opção por uma história aberta a uma realização meta-histórica, transcendente e absoluta, uma esperança que transcende as possibilidades do porvir meramente histórico.⁵⁸

⁵⁵ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*.

⁵⁶ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 263.

⁵⁷ “A partir do momento em que o mundo viesse a ser plenamente manipulável pelo homem, se converteria em um mero brinquedo do próprio homem, em realidade carente de valor para ele. O homem nada teria a buscar nem criar no mundo; haveria construído com as próprias mãos a prisão maravilhosa de sua liberdade. Paradoxalmente se teria transformado de manipulador do mundo em manipulado pela própria manipulação; a humanidade plenamente nivelada às possibilidades do mundo transformado por ela, se teria degradado à condição do mais perfeito ‘robô’” (J. ALFARO, *Esperanças intramundanas e esperança cristã*, p. 1124).

⁵⁸ “Não resta, então, à humanidade senão a alternativa seguinte: interpretar-se como apelo à esperança de um futuro transcendente, que ela própria não pode criar, mas pode aceitar

É a realidade de um Futuro transcendente que não procede nem da natureza nem da história e nem pode ser obra humana, pois, “o atuar da humanidade sobre o mundo implica em si mesma a impossibilidade de uma plenitude definitiva da humanidade em sua ação transformadora do mundo”.⁵⁹ Este Futuro vem como graça absoluta que o homem pode apenas, na atitude de esperança, esperar e receber como dom gratuito.

Esse “Futuro absoluto” é “liberdade transcendente pessoal: Deus”. “Não há mais uma vez *demonstração*, mas a *mostração* que justifica a coragem da opção, autenticamente humana, de esperar no além da morte, além da história no Futuro transcendente e absoluto que chamamos Deus”.⁶⁰

4 - Considerações finais: A crise do sentido e a medida do humano

A reflexão antropológica de Alfaro parte e se sustenta da pergunta que todo homem deve fazer pelo sentido da vida. Tal quesito nasce, de um lado, do encontro do homem com as fronteiras próprias da sua existência, isto é, da certeza de não dispor nem de sua origem nem do seu porvir último e, de outro, se desenvolve na consciência de sua identidade jamais alcançada definitivamente, mas sempre *in fieri*. É, portanto, o homem que se reconhece como mistério ao qual a razão não compreende definitivamente, homem que interpreta sua vida chamado a se realizar na sua liberdade sem um conhecimento evidente do *por quê* e *para quê* de sua existência.⁶¹

“Da questão do homem à questão de Deus” é antes de tudo a tradução da passagem típica da Modernidade, de Descartes a Kant, que fez do homem centro e primado da radicalidade do que ele é para si mesmo. Decorre deste novo paradigma, a desvinculação da questão de Deus da Cosmologia na direção da Antropologia, ou seja, a questão de Deus é significativa apenas se intrinsecamente ligada à interpelação fundamental do sentido da vida humana, única digna de ser pensada.

como dom. A história se revela então como nova fronteira de transcendência. Em sua ação criadora de história da humanidade deve escolher entre um devir sem porvir (um devir de pura imanência intramundana) ou um devir aberto ao dom do porvir transcendente” (J. ALFARO, Esperanças intramundanas e esperança cristã, p. 1125).

⁵⁹ J. ALFARO, Esperanças intramundanas e esperança cristã, p. 1124.

⁶⁰ J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p., 269, 270.

⁶¹ Cf. J. ALFARO, De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, p. 279.

Portanto, sem a questão do homem não se daria a questão de Deus. A pergunta é se sem a questão de Deus aquela acerca do homem tem garantidos todos os seus elementos essenciais. Em outros termos: sem a questão de Deus a questão do homem é exaustiva? Para tanto, é essencial ver as condições da sensatez da própria questão de Deus. Em primeiro lugar, tal quesito tem sentido quando se apresenta como questão a *posteriori* e se sustenta na pressuposição de que a vida humana é sensata. Depois, se for capaz de se justificar como questão ontológica, isto é, enxertada nas estruturas constitutivas do homem e fruto da sua autotranscendência. Finalmente, se sua resposta referir-se a totalidade do homem e envolver completamente sua inteligência e liberdade.

Para nós, a conclusão é que a questão do homem só pode ser considerada na sua complexidade se levar em conta a sua abertura ao transcendente como parte constitutiva da sua estrutura. Nisso se esclarece a presença de “Deus” como “palavra inevitável” e ficam evidenciados os limites da Antropologia Filosófica hodierna – quer fiscalista, quer pragmática⁶² – em ajudar o homem a responder acerca do sentido de sua existência.

Finalmente, citando Karl Rahner, “o homem existe propriamente como homem só onde ele, ao menos na forma de pergunta, ao menos na forma de pergunta com resposta negativa e na forma de pergunta negada, diz Deus”.⁶³

Referências Bibliográficas

ALFARO, J. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sigueme, 2002.

ALFARO, J. *Revelación Cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sigueme, 1985.

ALFARO, J. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969.

ALFARO, J. *Antropología y teología*. Madrid: C.S.I.C., 1978.

ALFARO, J. Transcendencia e imanencia de lo sobrenatural, *Gregorianum* 38 (1957), 5-50.

⁶² Sobre o panorama das correntes contemporâneas da antropologia filosófica, cf. M. A. de OLIVEIRA, *Antropologia filosófica contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2012.

⁶³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 77.

ALFARO, J. As esperanças intramundanas e a esperança cristã, *Concilium* 9 (1970), 1120-1128.

ALFARO, J. Attitudes fondamentales de l'existence chrétienne, *Nouvelle Revue Theologique* 7 (1973), 705-734.

ALFARO, J. Teología, filosofía y ciencias humanas, *Gregorianum* 55 (1974), 209-238.

ALFARO, J. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum* 62 (1982).

ALFARO, J. La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión, *Gregorianum* 65 (1985), 387-403.

ALFARO, J. La cuestión del sentido y el sentido de la vida, *Gregorianum* 66 (1985).

ALFARO, J. L. Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida, *Gregorianum* 67 (1986).

BLANCHETTE, O. Blondel's Original Philosophy of Supernatural. *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), 314-444.

BLONDEL, M. *L'Azione*. Milano: Paoline, 1997.

CAUTILLI, G. *Oltre l'orizzonte: il tema della speranza in Juan Alfaro*. Roma: PUG, 2005.

GAINO, A. *Esistenza cristiana: il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*. Roma: PUG, 1999.

GIBELLINI, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1993.

MIGUEL, J. M. *Revelación y fe: la teología de Juan Alfaro*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1983.

OLIVEIRA, M. A. *Antropologia filosófica contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2012.

RAHNER, K. *Corso fondamentale sulla fede*. Milano: San Paolo 2005.

SARTE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SILVA, L. M. T. *Antropologia e soteriologia*. Conceção cristã de pessoa nos escritos teológicos de Juan Alfaro. (Tese de Doutorado). Disponível em www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br. Acesso: 12 agosto 2012.

SORRENTINO, S. Crisi o invenzione del senso? La filosofia dell'*Azione* come impegno radicale per dare ragione dell'universo del senso. In: M. BLONDEL, M. *L'Azione*, Milano: Paoline, 1997, p. 5-42.

YAÑES, H. M. *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de J. Alfaro*. Madrid: UPCO, 1999.

**Prof. Ms. Pe.Judikael Castelo Branco*

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

O SIGNIFICADO DO CORPO E DO BATISMO NA TEOLOGIA DE TEODORO DE MOPSUÉSTIA

*Prof. Dr. Pe. Elismar Alves dos Santos, CSSR**

Resumo

Ao explicar que o cristão se associa ao Corpo Místico de Cristo, tendo no Batismo os sinais visíveis dessa associação, Teodoro de Mopusuéstia (350-428) apresenta uma importante reflexão teológica sobre a humanidade de Cristo. Nesse contexto, os que recebem o Batismo e a Eucaristia participam da humanidade de Cristo. Para tratar dessa temática, o artigo encontra-se dividido em cinco partes. Primeiramente, delinea alguns traços da Cristologia de Teodoro de Mopusuéstia. Em segundo lugar, aborda a temática do corpo na Pós-Modernidade. Em terceiro, traz à discussão o significado do Corpo de Cristo. Em quarto, discorre acerca do batismo na teologia de Teodoro de Mopusuéstia. Por último, demarcam-se algumas consequências que emergem sobre o significado do corpo, para a atualidade, com origem na teologia do Autor antioqueno.

Palavras-chave

Corpo. Batismo. Teologia. Teodoro de Mopusuéstia.

Abstract

To explain that the Christians join themselves to the Mystical Body of Christ, having in the Baptism the visible signs of this joint, Teodoro de Mopusuéstia (350-428) introduces an important theological thought about the humanity of Christ. In this context, the ones who receive Baptism and Eucharist join in the humanity of Christ. To approach that theme, this article is divided into five parts. Firstly, it presents some traits of the Christology of Teodoro de Mopusuéstia. Secondly, it exams the body issue in post-modernity. Thirdly, put in discussion the meanings of the Body of Christ. Fourthly, it discourses about the Baptism in the Theology of Teodoro de Mopusuéstia. Lastly, we delimit some consequences that emerge about the meanings of the body, to the present days, from the Theology of the Antioch auhor.

Keywords

Body. Baptism. Theology. Teodoro of Mopusuéstia.

1 - Introdução

Teodoro de Mopsuéstia foi Bispo de Mopsuéstia entre 392 e 428. É o mais conhecido representante da Escola Antioquena de Hermenêutica. Em Exegese realizou vários comentários exegéticos, com rigor científico (método histórico e filológico). Possui 16 Homilias Catequéticas recuperadas em 1932. Uma sobre o Símbolo Niceno e destinadas aos catecúmenos e outras sobre o Pai Nosso, o Batismo e a Eucaristia. No que se refere à Cristologia, a obra mais importante de Teodoro de Mopsuéstia chama-se "*De Incarnatione*". Toda a sua teologia gira ao redor desse escrito que tematiza as duas naturezas de Jesus Cristo¹.

O período que vai da morte de São Cipriano (258), às origens da controvérsia ariana (cerca de 320) aparece como um período de transição, menos rico do que outros em personalidades e obras marcantes [...] os séculos IV e V são a grande época dos Padres, de Santo Atanásio a São Cirilo de Alexandria, Santo Agostinho e São Leão [...]. Não é possível ler e compreender os Padres do século IV sem conhecer um de seus principais problemas: o arianismo, do nome do sacerdote alexandrino Ário².

É certo afirmar que Teodoro de Mopsuéstia articula sua teologia nesse cenário de debates e de busca de proposições sobre duas questões intrigantes: "qual é o Deus no qual creem os cristãos? Quem é Jesus Cristo em relação a Deus e em relação ao homem?"³ Acreditamos que a teologia de Teodoro de Mopsuéstia se encontra atual para os dias de hoje. Seu pensamento é fecundo e amparado por uma excelente antropologia paulina, ao associar o corpo humano ao Corpo de Cristo por meio do batismo. A humanidade de Cristo causa impactos à humanidade do ser humano. Assim, corpo e batismo são duas realidades presentes na teologia do Autor patrístico.

Na atual conjuntura mundial, o corpo, muitas vezes, é visto como "objeto" e "mercadoria". Com efeito, os escritos do Autor estudado despontam como um convite à reflexão sobre o significado da incorporação à humanidade de Cristo: Cristo, em sua humanidade e divindade, acolhe a pessoa humana, muitas vezes, desfigurada na sua realidade corporal. Para o Autor antioqueno, o ser humano, à luz da

¹ Cf. SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja* [Séculos IV-VIII]. São Paulo: Loyola, 2002, p.98, V.II.

² LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja* [Séculos I-IV]. São Paulo: Loyola, 2000, p.131.

³ LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja*, p.135.

teologia de Paulo, não pode ser reduzido à “carnalidade”, pois, antropológicamente, esse reducionismo o empobreceria.

2 - Alguns traços da teologia de Teodoro de Mopsuéstia

A maioria dos escritos de Teodoro de Mopsuéstia transmite o eixo central de sua teologia: a união das duas naturezas de Cristo: divina e humana. Trata-se da questão da Palavra e do homem: “Como Teodoro compreende a palavra *Prósopon* para descrever a união das duas naturezas de Cristo?”⁴ Para isso, Teodoro recorda os ensinamentos dos Padres da Igreja, os quais chama de “Nossos Pais,” aludindo ao símbolo de fé. Então, explica o significado do termo “*Prósopon*”:

Mas eles seguiram os Livros Santos que falam diferentemente das naturezas, ensinando uma só pessoa *prósopon* por causa da união exata que se realizou (e) por medo de que se pense que eles separam a associação perfeita que teve o que foi assumido com o que assumiu⁵.

Teodoro discorre, em sua *Cristologia*, sobre “o modelo salvífico de Cristo na humanidade”. Ele utiliza a figura de Adão como *Typo*. Trata-se de uma *Tipologia*⁶ como condição e ideia para relacionar e contextualizar Adão com Cristo. Segundo Teodoro, o “maligno” foi condenado por conta do mal causado à humanidade desde a queda de Adão até a libertação em Cristo. Vitorioso sobre Satanás, Cristo “foi ressuscitado dentre os mortos, Deus o tornou imortal e imutável e o fez subir ao céu”⁷. Por essa vitória, todo gênero humano é beneficiado e posto a salvo do poder do maligno. Se a morte entrou no mundo por um homem (Adão), logo a salvação entrou através de (Cristo)⁸. É nesse contexto teológico, que Teodoro aproxima Adão e Cristo da natureza humana.

Ambos [Adão e Cristo] são duas classes da existência humana, e suas ações tiveram profundas repercussões para o restante da humanidade.

⁴ SULLIVAN, Francis. *The Cristology of Theodore of Mopsuestia*. Roma: Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita, 1956, p.259.

⁵ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. Homília Catécheéticas, VI, 2-3, trad. R. Tonneu, Cité du Vatican, 1949, pp.133-135. Esta Homília encontra-se no livro de Spanneut. SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*. [Séculos IV-VIII, volume II]. São Paulo: Loyola, 2002, p.101.

⁶ A Tipologia significa uma técnica pela qual pessoas, eventos e instituições representam algum ensinamento. Aponta para algo que há de acontecer e, na Bíblia, para Cristo. (Cf. Hb 8,5).

⁷ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homília 12*, n. 20.

⁸ Cf. Rm 5, 14-15: “Todavia, a morte imperrou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhantemente à *figura* daquele que devia vir. Se todos morreram devido à falta de um só, muito mais abundantemente se derramou sobre todos a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo”.

O pecado de Adão atinge todas as pessoas em seu estado mortal, mas a humanidade de Cristo em sua história iniciada entra na imortalidade da vida⁹.

Por tratar-se de um exegeta¹⁰, como ressaltado, a *Cristologia* de Teodoro de Mopsuéstia volta-se à problemática das duas naturezas de Cristo. “Este discernimento das duas realidades em Cristo é certamente a mais proeminente característica da Teologia de Teodoro, e da exegese do Novo Testamento. Teodoro herdou esta preocupação dos seus predecessores Antioquenos”¹¹. Por meio da fórmula Deus, a Palavra e o Homem *Assumptus*, Teodoro estabelece a distinção entre “*a physis*¹² *divina*” e “*a physis humana*” em Cristo. “Este uso do termo ‘*a natureza divina*’, para referir-se à Palavra, e do termo ‘*natureza humana*’, para referir-se ao *Homo Assumptus*, caracteriza o ensino cuidadoso de Teodoro”¹³.

Um traço importante da Cristologia do Teólogo de Antioquia consiste no fato de sublinhar as atividades e as fraquezas do homem Cristo. “Essa cristologia insere-se numa história do mundo. Por meio do Cristo que fez a experiência da fraqueza, mas chegou à glória, a humanidade inteira passa de um estado de instabilidade à imutabilidade e imortalidade”¹⁴. Cristo foi o primeiro a receber a imortalidade. Nele, o nosso corpo participará da vida imortal e da união com Deus¹⁵.

Como se resolve a questão das duas naturezas de Cristo? No século V, essa pergunta foi respondida por Teodoro. Para ele, Jesus deveria ser compreendido como homem em sua totalidade. Não se trata de abordar somente a humanidade de Cristo, mas também a sua transcendência. Em Jesus, há uma necessidade (*Verbo*) de duas naturezas: divina e humana. Teodoro fala da convergência de duas naturezas que trabalham juntas. Antes, porém, de descrever o sentido e significado do *Corpo de Cristo*, faz-se necessário situar a problemática do corpo na Pós-Modernidade.

⁹ McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation: Insights From Thodore of Mopsuestia*. Washaington: The Catholic University of America Press, 2005, p.67.

¹⁰ Cf. SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*. [Séculos IV-VIII, volume II]. São Paulo: Loyola, 2002, p.98-99.

¹¹ SULLIVAN, Francis. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 205.

¹² A *physis* para Teodoro de Mopuséstia é vista como natureza. Assim, não existe *physis* sem *hypóstasis*. A *hypóstasis* é caracterizada como uma individualização da *physis*.

¹³ SULLIVAN, Francis. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p.205.

¹⁴ SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*, p. 103.

¹⁵ Cf. McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p.75.

3 - O Corpo na Pós-Modernidade

O corpo, nestes anos do século XXI, é constantemente editado, alterado¹⁶ adornado cada vez mais. Nota-se uma busca desenfreada pela perfeição do corpo. Procura-se, nas aparências corporais, o desejo de um corpo belo e sem defeito. David Le Breton, em sua obra *A Sociologia do Corpo*, evidencia as consequências dessa busca pela perfeição da aparência corporal e observa como o corpo é relacionado à estética nas últimas décadas¹⁷. Assim, acertadamente, define: “as qualidades do homem são deduzidas da feição do rosto ou das formas do corpo. O corpo torna-se descrição da pessoa, testemunha de defesa usual daquele que encarna”¹⁸. Noutras palavras:

A beleza ganhou bruscamente em consistência e em imediatidade. Nos dias atuais percebe-se uma acentuada persistência em encontrar um corpo “perfeito”. Uma dupla tensão, para dizer a verdade, atravessa o investimento no corpo, da Renascença às Luzes, esboçando as primícias das visões de hoje: uma acentuação das imposições coletivas, uma acentuação da libertação individual¹⁹.

O corpo torna-se o lugar em que a pessoa expressa sua singularidade e alteridade. O corpo é “expressão dos sentimentos”. Na dimensão da sexualidade, o corpo desponta, ao longo dos séculos, como realidade paradoxal: “O corpo aparece como o agente (ou a vítima) de atos sexuais transgressivos e, portanto, como lugar privilegiado de ‘crimes’ contra a religião, a moral e a sociedade”²⁰. Corpo e sexualidade caminham juntos. Observa-se que esta, em todas as culturas, é concebida como algo especial: “a sexualidade foi sempre percebida como algo ‘especial’ e sempre foi coberta (diríamos com ‘pudor’) de sacralidade e de ritos”²¹.

¹⁶ Cf. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

¹⁷ Cf. LE BRETON, David. *Adeus ao Corpo*. São Paulo: Papyrus, 2008, p.14-15.

¹⁸ LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.17.

¹⁹ GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o Sagrado*: História do Corpo. Volume I. São Paulo: Vozes, 2008, p.17.

²⁰ GRIECO SARA, F. Matthews. *Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime*: História do Corpo. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2008, p.217.

²¹ PAMPALONI, Massimo. O Pudor como Pastor do Ser: reflexão sobre a sexualidade em chave personalística. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 102, p.228, 2005.

Ainda sobre o corpo: “ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo no qual a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator”²². Na Pós-Modernidade, o corpo tornou-se objeto e mercadoria de consumo. “Hoje, assistimos à consideração, com todas as letras, da metáfora que leva a fazer do corpo humano um material disponível”²³. Se, por um lado, crescem de forma positiva as novas descobertas científicas em favor do corpo humano, sobretudo na área da Biologia, por outro lado, “quanto mais o corpo perde o valor moral, mais cresce o valor técnico e mercadológico”²⁴. Na lógica do mercado, pode até ser traficado, como, por exemplo, no tráfico de órgãos para países ricos. Inclusive cresce consideravelmente a discussão polêmica sobre a “barriga de aluguel”, a procura de embriões congelados, manipulação genética²⁵ e tantos outros procedimentos que envolvem a temática do corpo.

No discurso científico contemporâneo, o corpo é pensado como uma matéria indiferente, simples suporte da pessoa. Ontologicamente distinto do sujeito, uma matéria-prima na qual se dilui a identidade pessoal, e não mais uma raiz de identidade do homem²⁶.

A pessoa pode pensar que tem um corpo, mas se esquece de que é corpo. O filósofo francês Merleau-Ponty resume bem essa ideia, ao dizer: “Mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo”²⁷. Quem pode, entretanto, “salvar” o corpo? A biotecnologia responde com as curas “milagrosas” para conter a fragilidade humana; a teologia cristã responde dizendo que Deus acolhe a fragilidade do corpo humano. Então, a ficção científica torna visível a mudança na compreensão do corpo, que se cristaliza na ciência. Ele passa a ser totalmente “moldável” e “cultuado”, perdendo sua vitalidade biológica, para assumir uma realidade manipulável, um “corpo sem carne”, não mais pensado como expressão do envelhecimento, da limitação e da mortalidade. A filosofia moderna diz que o “*ser-para-a-morte*” se expressa visivelmente na decadência do corpo.

²² LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*, p.7.

²³ LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*, p. 90.

²⁴ LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*, p.90.

²⁵ LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*, p.90.

²⁶ LE BRETON, David. *Adeus ao Corpo*, p.15.

²⁷ PONTY-MERLEAU, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.207-208.

Portanto, há um projeto de recuperação da mortalidade do corpo. Daí surgem pelo menos dois questionamentos: há uma rejeição da fragilidade do corpo e/ou uma obstinação pelo corpo perfeito?²⁸ Por outro lado, existem pontos positivos: a vitória da Medicina sobre o corpo enfermo. Para a Teologia paulina, na qual Teodoro de Mopsuéstia fundamenta sua cristologia, entra em cena a realidade da ressurreição da carne, que Paulo chama de corpo “glorioso”. Mediante a ressurreição de Cristo, o cristão é convidado a experimentar um corpo glorioso, livre, perfeito e eterno. Faz-se necessário, porém, evitar reducionismos: o corpo não é apenas realidade biológica nem puramente realidade espiritual. Quem vai “salvar” o corpo? As novas tecnologias ou Deus?

Por meio do corpo, o homem está em conexão com o conjunto total da realidade material, imerso de forma direta no contínuo devir e perecer da natureza. O homem corporal, no entanto, não é somente um objeto contingente no mundo, um ser animado que, do mesmo modo, poderia faltar, sem que o corpo perdesse por isso algo substancial. Conforme o testemunho bíblico, a criação do homem constitui o coroamento ôntico do cosmo: no homem, concentra-se seu sentido, nele se manifesta seu verdadeiro significado. O homem é a meta concreta, a autêntica finalidade e a cabeça fundamental do cosmo e todo o mundo material forma, num sentido amplo, seu corpo.

A pessoa, por meio da corporeidade, é o meio e a expressão das relações inter-humanas. Só no corpo os homens se fazem presentes e tangíveis para os outros homens; somente com homens corporalmente presentes é possível se estabelecer diálogo. Uma vez que o ser humano vive num corpo, não pode prescindir, quer queira ou não, do encontro e da comunhão com os outros. O ser humano não pode existir sem estar no meio dos outros, com os outros e para os outros. A personalidade, porém, há de ser completada dialeticamente com outra estrutura: a comunitária. A existência humana por via da realidade corporal é matizada como um “*ser com*”, um “*existir com*”²⁹. A pessoa leva em si uma estrutura traduzida essencialmente pelo caráter relacional com o outro eu.

Por intermédio do corpo, a pessoa se torna herdeira de gerações passadas e, ao mesmo tempo, progenitora que traz em si o gérmen de uma possível vida futura. Essa comunicação corpórea de gerações

²⁸ Cf. DOS SANTOS, Elismar Alves. A relação entre corpo, erotismo e sexualidade. *Pensar – Revista Eletrônica* da FAJE, Belo Horizonte, v.2, n.1, p.95-97, 2011.

²⁹ VIDAL, Marciano. *Como hablar del pecado hoy*: Hacia una moral crítica del pecado. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1974, p.151.

alcança sua maior plenitude na união amorosa dos sexos, pois é ali que o homem e a mulher sentem seus corpos como seus, e, por sua vez, com maior força se rompe a experiência da imanência e da autonomia humana. Aí se cria a mais profunda comunidade. Por meio do corpo, brotam a entrega e a possibilidade de uma ulterior história humana.

Assim, por intermédio da *Cristologia* de Teodoro de Mopsuéstia, é possível pensar numa fundamentação bíblico-antropológica sobre o significado do corpo que se associa ao Corpo de Cristo por via do Batismo. O corpo torna-se o lugar em que o catecúmeno será assinalado ora com a água, na invocação da Santíssima Trindade, ora com o óleo santo.

4 - O corpo de Cristo

Na concepção bíblica mais antiga, o “corpo” é a unidade constitutiva do ser humano e a expressão na qual se manifesta³⁰. Como estrutura que constitui fundamentalmente o ser humano, é obra-prima da criação divina³¹. Na *Cristologia* de Teodoro de Mopsuéstia, os cristãos são associados ao mistério de Cristo; como batizados, recebem a adoção filial e são incorporados em figura ao Corpo de Cristo. Como corpo de Cristo, ligado ao Cristo Cabeça, os batizados caminham na fé e na esperança de receberem a plenitude dos bens celestes no tempo fixado. Como o Corpo de Jesus Cristo foi configurado pela ressurreição, também os batizados esperam ter seus corpos configurados na ressurreição.

O dado bíblico da Encarnação tem profundo impacto na constituição corpórea do ser humano. No aspecto teológico-antropológico, Deus manifesta-se em um corpo feito de carne. “A carne é central na doutrina cristã da salvação, pois a encarnação é um mistério que tem a ver com a nossa salvação”³². Ou ainda: “O Corpo de Cristo está no centro da mensagem cristã, e o cristianismo é a única religião na qual Deus se inscreveu na história tomando forma humana: a religião do Deus encarnado”³³. Na *Cristologia* de Teodoro de Mopsuéstia, porém, a palavra “carne” é usada de maneira cuidadosa. “Ele não hesita em designar o

³⁰ Cf. DOS SANTOS, Elismar Alves. *A relação entre corpo, erotismo e sexualidade*, p.97-99.

³¹ Cf. JÚNIOR, João Luiz Correia. *A Dimensão do Corpo na Bíblia*. Estudos Bíblicos: Bíblia e Corpo. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 10.

³² PIXLEY, Jorje. *Erotismo e misticismo: uma prática de interpretação*. *Ribla*, Petrópolis, n. 38, p. 79, 2001.

³³ GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o Sagrado*, p.23.

homem pela palavra ‘carne’ quando o texto é claro: ‘Dizemos que o Deus Verbo se fez carne não pela mudança, mas pela assunção da carne’³⁴. Em razão da sutileza da palavra “carne”, Teodoro “emprega frequentemente a palavra ‘homem’, ‘homem assumido’: Jesus, ‘o Filho de Davi, ‘não é Deus apenas, e muito menos homem apenas, mas está realmente por sua natureza nos dois; tão Deus, quanto homem’³⁵.

O batismo e a ressurreição, para o Teólogo de Antioquia, fundamentam-se biblicamente na teologia paulina, como já mencionado. Assim, “o paralelismo entre Teodoro e Paulo está em ambos conceberem o batismo como nova vida que transforma a pessoa numa parte do Corpo de Cristo, o Senhor”³⁶. Se em 1 Cor 15,35-44, a sobrevivência após a morte está ligada à ressurreição do corpo, então, para Paulo, é impensável a vida sem a ressurreição do corpo, pois o corpo não pode se separar do “eu” humano³⁷.

Xavier Lacroix exprime de forma sucinta a dimensão do corpo como realidade espiritual, focando a teologia paulina e explicitando brevemente a compreensão de Teodoro de Mopsuéstia e Gregório Nazianzeno sobre os “nascimentos sucessivos do corpo”.

O único corpo atualmente espiritual é o do ressuscitado. Certamente recebemos os penhores do Espírito (2 Cor 1,22; 5,5), o homem interior se renova dia-a-dia (2 Cor 4, 16), mas só seremos soma *pneumatikon* quando todo nosso ser for renovado. O corpo está em gênese, em via-a-ser. São os “nascimentos sucessivos” do corpo do homem, tais como descrevem Teodoro de Mopsuéstia, Gregório Nazianzeno e outros Padres gregos: a vinda ao mundo, primeiro Nascimento; o batismo, segundo Nascimento; a ressurreição, terceiro Nascimento. O corpo é então: 1) corpo recebido e inacabado; 2) corpo de sacramento; 3) corpo de ressurreição escatológica.³⁸

Para tanto, será necessário caminhar na fé e na esperança, mantendo-se fiel ao compromisso com a vida de batizados. Tendo recebido o novo nascimento, mesmo que em figura, é preciso viver como tal, na esperança pela consumação. Depois do batismo, o crente está apto para se aproximar também da mesa do Senhor³⁹. A Eucaristia, segundo

³⁴ SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*, p. 102.

³⁵ SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*, p.102.

³⁶ McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p.60.

³⁷ Cf. FERREIRA, Joel Antônio. *A Corporeidade em 1 Coríntios*, p.56.

³⁸ LACROIX, Xavier. *O Corpo de Carne*. São Paulo: Loyola, 2009, p.161.

³⁹ Cf. DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 16*, n. 31.

Teodoro, “dará imortalidade a vossos corpos e imortalidade a vossas almas”⁴⁰. A Eucaristia constitui-se no alimento digno dessa nova vida que sustenta o batizado rumo ao seu futuro: participar plenamente da Ressurreição com Cristo.

5 - A força do batismo na teologia de Teodoro de Mopsuéstia

Segundo Frederick G. McLeod⁴¹, na *Cristologia* de Teodoro de Mopsuéstia, encontram-se elementos teológicos de inspiração paulina, sobretudo quanto ao significado do Corpo de Cristo. A força de todo sacramento não é evidente nos ritos em si, pois não se trata de algo meramente visível ou palpável. Para Teodoro de Mopsuéstia, “todo sacramento traduz em gestos e em símbolos realidades invisíveis e inefáveis”⁴². Os sinais sacramentais encerram em si mistérios ocultos que carecem ser desvendados e explicados. Teodoro desempenha essa tarefa à luz da teologia da Carta de Hebreus, elaborada através da comparação entre os fatos do passado e do presente; ou ainda, por acontecimentos do Antigo e do Novo Testamento. O passado denota as práticas judaicas segundo a Lei, enquanto que o presente corresponde aos fatos realizados em Cristo.

No passado, os judeus já prestavam serviços a Deus em vista das realidades celestes, conforme anota a Carta aos Hebreus: “Estes realizam um culto que é cópia e sombra das realidades celestes” (Hb 8,5). Os judeus serviam a Deus através do culto e, principalmente, na oferta de sacrifícios realizados pelos sacerdotes no Templo, conforme prescrevia a Lei.

Embora já apontassem para as realidades celestes, as práticas judaicas não as tinham em substância, mas somente “sombra” dos bens futuros (cf. Hb 10,1)⁴³. O serviço prestado pelos judeus, segundo a Lei, é

⁴⁰ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 15*, n. 2

⁴¹ Cf. McLEOD, G. Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p. 100.

⁴² MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 12*, n. 2.

⁴³ Teodoro de Mopsuéstia sinaliza a ineficácia do serviço judaico na própria relação existente entre os sacerdotes segundo a lei humana e o Templo. Este último foi, para Moisés, no deserto, o modelo que o Senhor Ihe havia mostrado; tratava-se de uma cópia das realidades celestes. O Templo era constituído por dois tabernáculos: o primeiro chamado Santo e o segundo Santo dos Santos. O Santo dos Santos constituía-se no lugar mesmo da presença de Deus no meio do povo e só podia ser acessado pelo sumo sacerdote. Uma vez por ano, o sumo sacerdote adentrava o Santo dos Santos para oferecer sacrifícios por si mesmo e pelo povo, tendo em vista a reconciliação com o Senhor e o acesso aos bens celestes. Os sacerdotes, segundo a lei humana, jamais tiveram acesso ao Santo dos Santos, eles serviam

considerado por Teodoro como sombra das realidades celestes. Assim como a sombra indica a existência de um corpo, o rito judaico já indicava a existência dos bens celestes, porém não os podia revelar e nem acessar⁴⁴. Ora, a ineficácia dessas práticas corresponde aos próprios limites da natureza humana. A natureza mortal do ser humano, para Teodoro, consiste no limite que impede a participação nas realidades celestes.

O batismo difere qualitativamente do culto e ritos judaicos. Enquanto estes se fundamentam na Lei, aquele radica na pessoa de Jesus Cristo: no mistério da Encarnação, Ressurreição e Ascensão do Senhor ao céu. “As figuras e as sombras dos judeus”⁴⁵ já apontavam para a realidade da vida eterna. Todavia, essa esperança se concretizou em Cristo, por sua ressurreição ao céu. Com as palavras de Teodoro:

Mas as realidades celestes se tornam acessíveis a partir do momento em que um dentre nós é assumido, morre segundo a lei humana, ressuscita dentre os mortos na glória, torna-se imortal e incorruptível em sua natureza e sobe ao céu. Torna-se sumo sacerdote para o restante dos homens e se torna fiador da ascensão deles no céu⁴⁶.

O sacramento cristão não despreza o serviço do culto judaico, mas assume certa independência à medida que se fundamenta na mesma esperança de participar e gozar dos bens futuros. Mesmo não deixando evidente, pode-se dizer que Teodoro segue o esquema “*Typos*” e “*Antitypos*”.

Para Teodoro todas as pessoas podem participar e compartilhar da vida imortal que se pode apreciar da imortalidade de Cristo. Enquanto participam de orações, súplicas e desejam o fogo das graças do Espírito. Teodoro proclamava em suas Homilias Catequéticas e em seus comentários sobre a Epístola Paulina que recebendo o Batismo e a Eucaristia estamos participando da vitória da humanidade de Cristo⁴⁷.

Teodoro de Mopsuéstia considera as práticas culturais judaicas, segundo a Lei, como “*Typos*” e o mistério de Cristo, “*Antitypos*” do sacramento cristão. Explica que o batismo é um extraordinário caminho que Deus concede aos seres humanos sobre como fazer para alcançar a

somente no primeiro tabernáculo. O fato mesmo de os sacerdotes, segundo a lei humana, não terem acesso ao Santos dos Santos, isto é, de jamais terem estado no lugar da presença de Deus, é interpretado por Teodoro como evidência da precariedade do serviço judaico.

⁴⁴ Cf. DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 12*, n. 2 – 4.

⁴⁵ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 12*, n.6.

⁴⁶ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 12*, n.4.

⁴⁷ McLEOD, G. Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p. 69.

salvação⁴⁸. “Semelhantemente aos seus contemporâneos, Teodoro vê o sacramento do batismo como um *Typos*, símbolo, e sinal”⁴⁹. O *Typos*⁵⁰ deve ser visto como uma imagem do *Antitypos*, pois o *Antitypos*⁵¹ pertence ao mundo real. Citando o apóstolo Paulo, Teodoro define o sacramento do Batismo e da Eucaristia, como memorial da morte e ressurreição do Senhor:

O Apóstolo diz da ressurreição: “Nós que fomos, pois, batizados em Cristo Jesus, foi na sua morte que fomos batizados; pelo batismo fomos sepultados com ele na morte, a fim de que, como Jesus Cristo ressuscitou de entre os mortos pela glória de seu Pai, também nós vivemos numa vida nova”⁵².

Ao receber o Batismo, o crente é associado à morte e à ressurreição do Senhor na esperança de gozar desses bens celestes no futuro. Existe só única ressurreição na qual os batizados são associados e esperam comungar plenamente no reino vindouro. Diferentemente dos ritos judaicos, o Batismo não é uma sombra da vida eterna revelada e realizada em Cristo, mas sim uma imagem. A imagem, diferentemente da sombra, revela essa realidade no seu mistério insondável.

Embora o sacramento do Batismo seja garantia da participação na vida eterna, esta somente será desfrutada, plenamente, no futuro quando formos também ressuscitados em comunhão com Cristo. Por isso, enquanto caminhamos na fé e na esperança, Teodoro afirma a necessidade de celebrarmos o memorial desse mistério.

Da participação nos mistérios sagrados, o Apóstolo diz: Cada vez que comeis deste pão e bebeis deste cálice, fazeis memória da morte do Senhor até que ele venha “(1Co 11,26). E nosso Senhor disse: “Isto é o meu corpo, partido por vós; isto é meu sangue que pela multidão foi derramado, em remissão dos pecados” (cf. Mt 26,26-28)⁵³.

De acordo com Teodoro, a iniciação cristã fundamenta-se na economia divina encerrada em Jesus Cristo. O sacramento do Batismo,

⁴⁸ McLEOD, G. Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p.70.

⁴⁹ McLEOD, G. Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p.70.

⁵⁰ Os *Typos* (*Typoi = Plural*) são também chamados, na Bíblia, de sinais, figuras, formas, parábolas, alegorias, modelos sombras e exemplos.

⁵¹ O *Antitypos* pode ser compreendido como correspondências de sentido em algumas ilustrações, sendo que o tipo é a figura e o *Antitypo* é o cumprimento ou a revelação perfeita dessa figura. (Ex. 1 Cor 13,9-13)

⁵² DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 12*, n. 7 (Rm 6, 3-4).

⁵³ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 12*, n. 7.

nesse sentido, aponta para a introdução e participação nesse mistério do memorial do Senhor, na esperança de um dia gozarmos plenamente dos seus frutos. O fiel, ao participar do sacramento do batismo, participa igualmente da humanidade de Cristo. “Para Teodoro de Mopsuéstia, o sacramento do batismo permite primeiro participar da morte e ressurreição da humanidade de Cristo a realizar-se na imortalidade da vida”⁵⁴. Assim, graças ao Batismo, como união a Deus pela união como membros do Corpo de Cristo e irmãos da família de Deus, Teodoro explica que Cristo é tomado como mediador, entre o Corpo Divino e o corpo humano⁵⁵. A Igreja descrita em 1Tm 3, 15⁵⁶ é a casa do amor de Deus e o pilar e suporte da verdade, responsável por ministrar os sacramentos.

As realidades celestes, ou a vida eterna garantida como penhor pelo Batismo, pertencem ao Reino estabelecido por Cristo no céu, a Jerusalém Celeste segundo Gálatas: “mas aquela Jerusalém, que é de cima, é livre e é nossa mãe” (Gl 4,26). Por isso mesmo o ser humano se torna incapaz de atingir tais realidades. Os catecúmenos, antes de receberem o Batismo e já instruídos no símbolo da fé e na oração do Pai-Nosso, são inscritos na Igreja de Deus.

Teodoro fundamenta a necessidade da Inscrição no texto do Evangelho de Mateus quando Jesus diz a Pedro: “tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do *Hades* nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mt 16,18-19). Com suporte nesse testemunho bíblico, o autor antigo afirma que Cristo “legou a Igreja como imagem das realidades celestes”⁵⁷. Tendo recebido o penhor dessas realidades, enquanto comunidade de fé, a Igreja torna-se modelo de conduta para aqueles que creem e esperam gozar da vida eterna. A ela e aos seus governantes é concedido o poder de ligar ou desligar o acesso a tais bens divinos. Depois de ter sido instruído sobre a dignidade da vida dos futuros batizados, o candidato ao batismo era levado a Igreja para ser inscrito⁵⁸ em seus arquivos.

⁵⁴ McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p.71.

⁵⁵ Cf. McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p. 77.

⁵⁶ “Se tardar, para que saibas como deves portar-te na casa de Deus, que é a Igreja do Deus vivo, coluna e firmamento da verdade”. (1 Tm 3,15).

⁵⁷ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia* 12, n. 11.

⁵⁸ Na Inscrição, o catecúmeno passava por um exame de conduta, para saber se era digno de permanecer na comunidade de fé e de ser inscrito nela (cf. *Homilia* 12, 16). A Inscrição

6 - A concepção de corpo que emerge da teologia de Teodoro de Mopsuéstia

Deus criou o homem como ser corporal. Existir no corpo é essencial ao ser humano. Só no corpo ele pode tomar parte do mundo e em sua história. Nele se expressa sua “essência” mais pessoal, sua configuração interna ou seu interior. No corpo, e só no corpo, é o homem completamente ele mesmo. Nele tem seu lado prazeroso, mas também seu aspecto doloroso: por seu intermédio está exposto o coração do homem aos olhares dos outros; por meio do corpo, o coração do homem é vulnerável.

A ligação que se pode fazer para os dias de hoje entre a visão do Corpo de Cristo desenvolvido por Teodoro de Mopsuéstia, em sintonia com a humanidade do ser humano por meio do corpo, é a seguinte:

Eis por que o bem-aventurado Paulo diz: “Nele cremos e fomos marcados com um selo pelo Espírito Santo da promessa que constitui o penhor de nossa herança para a honra de sua glória” (Ef 1,13. 14). Espírito da promessa, assim ele chama esta graça que nos é dada aqui pelo Espírito Santo, pois a recebemos como promessa dos bens futuros. Em condensação real [na herança]⁵⁹

Trata-se, portanto, desse corpo, às vezes desfigurado de humanidade e sem identidade, que já foi pelo batismo “associado” à humanidade de Cristo. Pelo batismo, o catecúmeno, no dizer de Teodoro

acontecia em dois ritos preliminares, denominados por Teodoro de Mopsuéstia como “*Renúncia a Satanás*” e “*Consignação*” (cf. *Homilia 13*). Reconhecendo a veracidade desse processo, no exame de conduta, o catecúmeno também é associado a ele e beneficiado pela vitória de Cristo. Esse rito era realizado com o candidato ajoelhado sobre tecidos de pele, conservando o corpo ereto e as mãos estendidas; gesto que fazia lembrança da antiga queda no poder de Satanás e dos males causados por ele na vida do catecúmeno até aquele momento. Em seguida, depois de ter tomado conhecimento da graça oferecida em Cristo, o candidato ao Batismo devia dizer a seguinte fórmula: “‘Renuncio a Satanás, a todos os seus anjos, a todo o seu culto, a toda sua vaidade e a todos os seus descaminhos mundanos: faço voto, creio e sou batizado em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo’. Eis o que os diáconos que acabam de se aproximar, vos dispõem a dizer” (*Homilia 13,5*). Concluídos os votos, o pontífice ungia o catecúmeno na fronte com óleo do Batismo. A unção acontecia sob a fórmula trinitária, isto é, o candidato ao Batismo recebia a unção em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (cf. *Homilia 13, 17*). Essa unção é chamada *Consignação*. Por meio dela, o catecúmeno era marcado como ovelha e soldado de Cristo. A *Consignação* determina a marca da pertença ao rebanho e ao exército do Senhor. Pelos mistérios da Inscrição, o catecúmeno tinha seu nome inscrito como cidadão do céu (cf. *Homilia 13, n. 19*). Depois da Inscrição, o próximo passo era o batismo propriamente dito.

⁵⁹ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 14*, n.6.

de Mopsuéstia, recebe “a marca com um selo pelo Espírito Santo”. O batismo, nessa concepção, significa novo nascimento que se realiza pela ação do Espírito Santo. Na dinâmica da catequese do autor patrístico, antes de se imergir na água do batismo, o candidato despe-se. Estando nu, recebe a unção no corpo todo, significando a veste da imortalidade que receberá. Essa unção realizava-se sobre a recitação da fórmula trinitária: *Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo*. O “corpo nu”, ao receber a unção, deve estar em condições de acolher a bênção do pontífice sobre a água, pedindo “que a graça do Espírito Santo venha sobre a água, para pô-la em condição de engendrar para esse nascimento inaudito e fazer dela o seio de um nascimento mistérico”⁶⁰.

Por intermédio da comunhão ontológica do corpo humano com o corpo de Cristo, essa união dignifica o corpo. Assim, o corpo humano será a expressão de Deus. “Todos nós participamos, ao mesmo tempo, com ele da ressurreição e da imortalidade. Somos feitos um único com ele, enquanto cada um de nós também garante o papel dos membros comuns na relação com ele”⁶¹. Pela humanidade de Cristo, o ser humano alcança a condição de membro de seu corpo. Uma contribuição que emerge da teologia de Teodoro de Mopsuéstia consiste na valorização da comunhão ontológica do corpo da pessoa com o Corpo de Cristo.

A segunda contribuição corresponde ao aspecto antropológico. Nessa perspectiva, tendo subjacente a teologia paulina nos escritos de Teodoro de Mopsuéstia, o corpo é descrito como dimensão do ser humano que se relaciona como “pessoa”, isto é, corpo e pessoa se confundem. Em 1 Cor 6, 19, Paulo escreve: “ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus? [...] e que, portanto, não pertenceis a vós mesmos”? Como “os vossos corpos são membros de Cristo” (1 Cor 6,15), equivale a “vós sois membros do corpo de Cristo” (1 Cor 12,27), o corpo que desde o batismo é o templo do Espírito Santo, os cristãos devem possuí-lo em santidade e reverência (cf. 1Cor 6,13). Nessa integridade, o corpo é visto também como unidade biológica de muitos membros (cf. 1 Cor 12,12-17; 1 Cor 6, 16).

Tendo como referencial a proposta sacramental de Teodoro de Mopsuéstia, em sintonia com a Teologia de Paulo, encontra-se a terceira contribuição matizada pelo Teólogo antioqueno relacionada à Moral da Sexualidade. No ato sexual, o corpo é entregue ao outro com quem se

⁶⁰ DE MOPSUÉSTIA, Teodoro. *Homilia 14*, n. 9.

⁶¹ McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, p. 67.

relaciona, a ponto de tornar-se “um” corpo só (cf. 1 Cor 6, 16). Paulo recorda, porém, que se o corpo pode realizar, pode também desonrar as pessoas (cf. 1 Cor 7, 34), criando pela lascívia total desencontro. A leitura paulina evidencia o corpo como integridade do ser humano compreendido como ser sexual (cf. 1 Cor 6, 13-20).

De acordo com Teodoro de Mopsuéstia, a vida presente é uma espécie de “teste-treino”. Este, segundo McLeod, significa que cada ser humano precisa escolher livremente optar por Deus ou pelo mal. São Paulo expressa que o “homem-sem-Cristo”, sem o Espírito, é um homem não redimido, portanto, vendido ao pecado (cf. Rm 7, 14). Sob a dominação do pecado (cf. Rm 5,12), a carne se opõe à lei espiritual, uma resistência invencível (cf. Rm 7, 17-18). Por meio da carne, o ser humano serve ao pecado. Nela, as paixões pecaminosas operam produzindo frutos para a morte (cf. Rm 7,5). Assim, a palavra *carne*⁶², na Teologia de Paulo, expressa no indivíduo a sua impotência diante de Deus, depois que a morte e o pecado impuseram sua dominação sobre o mundo (cf. Rm 5,12).

O cristão, na Teologia de Teodoro de Mopsuéstia, incorpora-se à humanidade de Cristo pelo Batismo. Fazendo uma leitura atual da proposta teológica do Bispo Antioqueno, podemos dizer que, à luz da Teologia paulina, o ser humano, como cristão, é convidado a trabalhar a realidade da *carnalidade*, pois essa condição leva-o ao encontro somente consigo mesmo e ao fechamento na própria existência. Uma vez batizada, a pessoa-espírito, na óptica do Teólogo antioqueno, abre-se totalmente para Deus por meio de Cristo. Essa é a quarta contribuição que podemos tirar da Teologia de Teodoro. O ser humano não pode ser reduzido somente a sua *carnalidade*, pois só essa realidade antropológica o empobrece.

A *pessoa-corpo-alma*, quando se abre totalmente para Deus, para valores absolutos, e se entende a partir deles, extrapola os limites de sua existência como *carne-corpo-alma*, para comunicar-se com a dimensão

⁶² Na *Cristologia* de Teodoro de Mopsuéstia, percebe-se o cuidado quanto ao que está escrito no Prólogo do Evangelho de João: “O Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Teodoro, ao comentar o Prólogo de São João (Cf. *Homilia 17*), diz que o “Verbo quase se fez carne”. Para ele, o Verbo “mora na carne”. Em sua análise, quando o Evangelista João diz: “O Verbo se fez carne”, está subjacente nessa afirmação não uma mudança de substância. Segundo Teodoro de Mopsuéstia, está fora de qualquer possibilidade compreender a carne “como mudança” de natureza substancial.

divina. A Teologia de Teodoro de Mopsuéstia abre espaço para se pensar no significado da transcendência e do destino do ser humano por intermédio do sacramento do Batismo. Para o Novo Testamento, em cuja fonte bíblica Teodoro de Mopsuéstia fundamenta a sua Teologia, viver no espírito significa viver uma existência humana nova no horizonte das possibilidades reveladas pela Ressurreição de Jesus, o Senhor. O homem, como existência, realiza-se na busca transformada da sociedade. Essa é a força dinamizadora da corporeidade. Dessa maneira, a pessoa espiritual com existência corporal, que é o homem, se converte num laço vivo de união entre a natureza e o espírito, na articulação entre o mundo material e espiritual.

7 - Conclusão

Primeiramente, o aspecto a ser recordado são os traços da Cristologia do Exegeta e Teólogo que contribuíram para a reflexão sobre a problemática das duas naturezas de Cristo. Jesus Cristo deveria ser compreendido como pessoa humana em sua totalidade, mas em total sintonia com a sua transcendência.

No segundo momento, abordamos a problemática do corpo na Pós-Modernidade. Constatamos que, ante o discurso científico contemporâneo, o corpo é focado na condição de simples suporte da pessoa, como objeto portador de uma matéria-prima que fragmenta a identidade pessoal. Então, perguntamos: como fica essa realidade do corpo moldado e fragmentado perante a realidade teológica da incorporação à humanidade de Cristo?

Já no terceiro momento, nos reportamos ao significado do corpo de Cristo. Cristo, por meio de sua humanidade, acolhe a pessoa humana. A Encarnação tem impactos profundos na constituição corpórea da pessoa. Deus revela-se por intermédio do seu Filho em um corpo de carne, palavra cujo significado teológico foi cuidadosamente explicado por Teodoro de Mopsuéstia.

No quarto momento, buscamos destacar, nas *Homilias Catequéticas* de Teodoro, a centralidade no mistério de Cristo. A celebração do Batismo, assim como o Sacramento da Mesa do Senhor, constituem-se na introdução e participação – em figuras e sinais – no memorial da Paixão. Ora, não se trata de ritos vazios ou meramente sociais, mas da própria realização sacramental do desejo e da esperança em tomar parte no mistério da fé cristã. Daí a importância da acolhida de Cristo ao ser humano que acontece no Batismo.

Por último, surgiram algumas concepções sobre o corpo que emergem da Teologia de Teodoro. Constatamos, à luz da Teologia de Paulo, a importância da valorização da comunhão ontológica do corpo da pessoa com o Corpo de Cristo defendido pelo Autor antioqueno: a realidade antropológica sublinhada pela Teologia paulina é assumida por Teodoro, o corpo como morada do Espírito Santo; o corpo como condição de relação com o outro eu, tendo na relação sexual seu ponto central, uma vez que a pessoa se incorpora a Cristo no Batismo, é convidada, com o passar do tempo, a redimensionar seu significado de *carnalidade*. Por meio do corpo, o homem abre-se, na sua transcendência, ao encontro de Deus.

Referências Bibliográficas

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

SANTOS, Elismar Alves dos. A relação entre corpo, erotismo e sexualidade. *Pensar – Revista Eletrônica* da FAJE, Belo Horizonte, v.2, n.1, 2011, p.94-104.

FERREIRA, Joel Antônio. A Corporeidade em 1 Coríntios: o embate entre as culturas Semítica e Helênica. *Revista de Ciências da Religião da Faculdade Católica de Uberlândia*, in. *Interações, Cultura e Comunidade*, v. 3, n.3, p.45-59, 2008.

GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o Sagrado: História do Corpo*. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2005.

GRIECO, Sara F. Matthews. *Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime: História do Corpo*. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2005.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *A Dimensão do Corpo na Bíblia*. Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 10-23.

LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. São Paulo: Vozes, 1992.

LE BRETON, David. *Adeus ao Corpo*. São Paulo: Papirus, 2008.

LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja*. [Séculos I-IV]. São Paulo: Loyola, 2000.

McLEOD, Frederick. *The Roles of Christ's Humanity in Salvation: Insights From Theodore of Mopsuestia*. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PAMPALONI, Massimo. O Pudor como Pastor do Ser: Reflexão sobre a sexualidade em chave personalística. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 102, p.225-237, 2005.

PIXLEY, Jorge. Erotismo e Misticismo: Uma prática de interpretação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v. 1, n.38, 2001.

SULLIVAN, Francis. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Roma: Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1956.

SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*. [Séculos IV-VIII, volume II]. São Paulo: Loyola, 2002.

TEODORO DE MOPSUÉSTIA: *Homilias Catequéticas 12-16*. Traduzido da tradução francesa de G. Coutuier e Th. Matura, por Francisco Taborda SJ.

XAVIER, Lacroix. *O Corpo de Carne*. São Paulo: Loyola, 2009.

VIDAL, Marciano. *Como hablar del pecado hoy: Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1974.

* Prof. Dr. Pe. Elismar Alves dos Santos, CSsR

Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte-MG, com estágio na Pontifícia Universidade de Comillas, Madrid-Espanha e Doutorando em Psicologia

A TRANSCENDÊNCIA DO BEM EM PLATÃO

**Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa*

Resumo

O tema “A transcendência do Bem em Platão” objetiva mostrar a primeira experiência transcendental que expressa a singularidade da Razão em busca do sentido, ou das razões que justificam a realidade. Para o desenvolvimento deste tema, foi necessário estabelecer o diálogo entre “o Platão escritor” e “o Platão professor”, ou seja, o debate platônico atual sobre a Ideia do Bem (tó Agathón). O artigo apresenta, portanto, como a Escola de Tübingen-Milão define a Ideia de Bem com base no limite presente no Diálogo República. Ele está dividido em três tópicos: 1) A transcendência do Bem na República; 2) A transcendência do Uno nas Doutrinas não escritas; 3) A transcendência como relação entre o Bem e o Uno.

Palavras-Chave

Platão. Transcendência. Bem. Escola de Tübingen-Milão. Doutrinas não escritas.

Résumé

Le teme “La transcendence du Bien en Platon” objectif montrer la première experience transcendental que exprime la singularité de la Raizon à la recherche du sens, or de les raisons que justifient la existence humaine. Pour le développement de ce teme a été nécessaire fixer le dialogue entre “le Plátón écrivain” et “le Plátón professeur” or le debat platonique actuel sur l’Idéa du Bien (tó *Agathón*). L’article présente, comme l’École de Tübingen-Milão défine l’Idéa du Bien à partir de le limite présent en le Dialogue *Republique*. Il est divisé en trois sujets: 1) L’Idéa du Bien en la *Republique*; 2) L’Idéa du Bien en la Douctrines-non- écrités; 3) La rélation entre le Bien et L’Une.

Mots-clé

Platón. Transcendence. Bien. L’École du Tübingen-Milão. Douctrines non écrité.

1 - Introdução

O tema da transcendência continua persistente na reflexão filosófica enquanto uma inquirição sobre os fundamentos ontológicos que justificam a vida em comum e orientam a prática intersubjetiva. O desenvolvimento do tema encontra-se necessariamente com as origens da filosofia, especificamente com o modelo grego de analisar a realidade. É nosso interesse, portanto, dialogar com o pensamento platônico, a partir

da ótica da oralidade, isto é, pôr em questão a Ideia do Bem, enquanto princípio último da estrutura hierárquica platônica, a partir da nova interpretação que a Escola de Tübingen-Milão¹ faz sobre o tema.

Platão herda de Sócrates a problemática sobre a transcendência do Bem. Em seus Diálogos ele discorre várias vezes sobre a importância e necessidade desta intuição intelectual e aponta a ciência do Bem como fundamental para a compreensão da realidade, contudo, quando se trata de responder - o que é o Bem? - não se encontra nos Diálogos uma definição pontual sobre o seu status metafísico deixando um vácuo filosófico que chamou atenção dos pesquisadores das Escolas platônicas de Tübingen e de Milão. Segundo os maiores representantes destas escolas discorrer sobre a transcendência do Bem é contribuir para a verdadeira interpretação do pensamento de Platão.

O objetivo deste artigo é apresentar o debate que ocorreu nos últimos anos entre os platônicos sobre o paradigma interpretativo que os estudiosos devem ter no ato interpretativo desta filosofia e, especificamente, apresentar o posicionamento da Escola de Tübingen-Milão sobre a transcendência do Bem. O texto divide-se em três partes: 1) A transcendência do Bem na República - onde se discorrerá sobre a parcialidade platônica quando reflete sobre este tema nas obras escritas; 2) A transcendência do Uno nas "Doutrinas não escritas"² enfatizando a essência do Bem enquanto Uno; 3) A transcendência do Bem como relação entre o Bem e o Uno - se discorrerá sobre esta relação a partir das conclusões que os pesquisadores chegaram sobre a interrelação entre a doutrina escrita e a doutrina oral platônicas.

2 - A transcendência do Bem na *República*

¹ "Escola de Tübingen cujos representantes principais são H.-J. Krämer, Konrad Gaiser e Giovanni Reale da escola de Milão segundo a qual é necessário pôr as chamadas "doutrinas-não-escritas (ágrapha dógmata) no centro da exegese filosófica da obra escrita de Platão para que, desses textos, possa emergir em toda a sua grandeza a primeira e mais audaz construção metafísica da filosofia ocidental." (In Para uma nova interpretação de Platão, p XIII)

² A tradição nos legou duas imagens de Platão: o Platão dos Diálogos e das Cartas e o Platão das chamadas "doutrinas-não-escritas" (ágrapha dógmata) cuja fonte principal é Aristóteles, mas também alguns escritos como o Diálogo Fedro (274 b-278 e) e a Carta VII (341 B-344 D) que diz ser as coisas de mais valor: "o inteiro, ou seja, o todo; as coisas maiores; a natureza, ou seja, a realidade em seu fundamento; o bem; a verdade da virtude e do vício; e o falso e o verdadeiro de todo ser; as coisas mais sérias e os princípios primeiros e supremos da realidade." Ibidem.

O Diálogo *República* ocupa posição central no pensamento platônico, porque sintetiza as doutrinas dos *Diálogos* precedentes e reassume os resultados obtidos por estes. Sendo um tratado sobre a justiça (*Dikê*), este *Diálogo* contém a Conferência sobre o Bem, que revela a transcendência do Bem (*Agathón*) e a sua qualificação como princípio ontológico, gnosiológico e axiológico da realidade, na qual a justiça encontra o seu fundamento. Logo, sendo o Bem o núcleo deste *Diálogo*, como de toda a filosofia platônica, é importante compreender por que Platão trata desta relevante questão apenas parcialmente nos textos escritos.

A problemática do Bem, situada nos livros VI e VII da *República*, relaciona-se com a educação platônica do rei-filósofo. Platão expressa um plano educativo sobre a natureza do filósofo e a função que ele deve assumir dentro da cidade (*Pólis*). Ele acentua que as qualidades naturais do *philosophos* são a boa memória, a facilidade para aprender, a afinidade com a justiça, a coragem e a temperança.

Esta índole filosófica caracteriza a paixão do *philosophos* pelo conhecimento e pela verdade e sua determinação em ascender na contemplação do modelo luminoso do Bem, pois nele ele contempla “o verdadeiro absoluto e, depois de o contemplar com a maior atenção, reportar-se-lhe para instituir no mundo as leis do belo, do justo, do bom.”³ Logo, somente o filósofo, por ter uma índole boa e justa e, ao mesmo tempo, o conhecimento dos valores universais da justiça e da bondade, poderá ser o guardião da justa medida na *Pólis* e administrar com sabedoria os bens públicos.

A prática do amante da sabedoria na *Pólis* revela a sua aspiração natural ao sentido do Ser. É necessário que ele siga ardentemente a sua busca, compreendendo a essência de cada coisa por meio da dialética, que o conduz incansavelmente até o princípio último, o Bem. Assim, ele terá uma “visão de conjunto” da verdadeira realidade e do vero conhecimento, e saboreia “a doçura e a felicidade que proporciona a posse da sabedoria. É feliz se consegue viver a sua vida neste mundo, isento da injustiça, com uma bela esperança.”⁴

A posse do conhecimento da verdade possibilita ao *philosophos* compreender que a organização da vida comunitária na *Polis* requer a

³ PLATÃO, *República*, VI, 484 c.

⁴ *Ibidem*, VI, 484 c.

instituição da Lei e da Ordem como condições para o bem-viver intersubjetivo. E, como bom administrador, ele procura imitá-las, na medida do possível, a fim de tornar a sua práxis a ela semelhante. Percebe-se, portanto, que, na visão platônica, a virtude filosófica tem seu fundamento na Ciência (*Episthémé*) e, só por meio do seu exercício, o filósofo é capaz de organizar a cidade (*Pólis*) com origem na luz oriunda do princípio último, que é a Ideia de Bem (*tó Agathón*).

A compreensão sobre a transcendência da ideia do Bem situada neste âmbito de educação filosófica e da sua práxis na *Polis* demonstra a intuição platônica em fundamentar a Política sobre a Ética e ambas em um princípio metafísico. Ele asseve: “é a ideia do Bem o mais alto dos conhecimentos, aquele do qual a justiça e as outras virtudes tiram a sua utilidade e as suas vantagens.”⁵

Segundo Thomas Szlezák⁶ a Ideia do Bem é o *Arché* da metafísica platônica. Como *Arché*, ela é no mundo inteligível a causa do ser das Ideias, conferindo-lhes a sua essência; conseqüentemente, é ela que fundamenta o “ser bom” e o “ser belo” de todas as coisas. Como princípio último, é evidente que o seu *status* metafísico está acima das Ideias em dignidade e poder e, ao mesmo tempo, ela confere o sentido à estrutura hierárquica platônica em seus níveis sensível e inteligível.

Se a Ideia do Bem é o primeiro princípio (*Arché*) e está no topo da metafísica platônica, qual é a natureza do Bem? Quando se trata de explicitar a essência do Bem, Platão, na *República*, restringe-se a dizer que a conhece, mas que, por ora, não vai se ocupar em demonstrá-la. Ele assinala: “não nos ocupemos por ora do que pode ser o bem em si, pois chegar a ele neste momento, tal como ele se me afigura, excede, a meu ver, o alcance do nosso esforço presente”.⁷

Este silêncio em torno da Essência do Bem na *República*, na interpretação de Giovanni Reale, mostra claramente que Platão não quer deixar por escrito a natureza do Bem-em-si, mas se limita ao que é necessário para a explicação do caráter ético-político, que é o objetivo do Diálogo. Quem escreve, todavia, sabe exatamente por que escreve e para quem escreve, logo, o que é dito, se ajusta à capacidade de compreensão dos ouvintes, uma vez que só os filósofos têm a capacidade de conhecer “as coisas de mais valor.” (*Timioteira*).

⁵ PLATÃO, República, 505 a.

⁶ SZLÉZAK, Thomas Alexander, La Idea Del Bien como arché na República de Platón, p. 87.

⁷ PLATÃO, República, 506 c - 507 a.

A explicação da natureza do Bem era, portanto, um tema desenvolvido pelo Platão professor, no interior da Academia, somente aos discípulos mais próximos que estavam preparados para percorrer a “longa via”, passando pelas Ciências Matemáticas e Dialéticas e avançando “às coisas do alto” até alcançarem a plenitude do conhecimento da essência do Bem.

Em razão do teor transcendente do Bem, esta árdua tarefa exigia um grande esforço de abstração, e, para isto, os ouvintes externos da Academia não estavam preparados. Daí a resistência platônica em deixar por escrito estas coisas tão preciosas, pelo receio de não ser compreendido como ele afirma claramente: “receio não ser capaz e, caso tenha a coragem de tentá-lo, ser coberto de risos por minha própria inépcia.”⁸ E resolve, decididamente, adiar a explicação da natureza do Bem, tratando, no presente momento, somente do filho do Bem: “Recebei, entretanto, este filho, este rebento do bem em si.”⁹

Para explicar este “filho” ou “rebento” do Bem, Platão faz uma retrospectiva à Teoria das Ideias, com suporte no problema do “uno” e dos “muitos”, explicando como este sistema sintetiza uma multiplicidade de ideias em unidade. Ele diz: “E chamamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplas, mas que alinhamos em seguida sob a sua ideia própria, postulando a unidade desta.”¹⁰

O ponto de partida para a ascensão ao inteligível é justamente esta unidade-da-multiplicidade das coisas sensíveis na unidade correspondente a cada uma, segundo o esquema bipolar multiplicidade-unidade. A multiplicidade sensível é captável pelos órgãos dos sentidos, enquanto a unidade ideal é captável apenas pelo pensamento. Platão estabelece, contudo, uma diferença na forma de apreensão da multiplicidade entre os outros órgãos dos sentidos e a visão, pois, entre a visão e o seu objeto, o visível, existe o terceiro elemento, que é a luz.

Ele assevera:

Admitindo que os olhos sejam dotados da faculdade de ver, que o possuidor desta faculdade se esforça por servir-se dela e que os objetos aos quais ele se aplica sejam coloridos, se não se intervier um terceiro

⁸ Ibidem, 506 c - 507 a.

⁹ PLATÃO, República, 506 c - 507 a.

¹⁰ Ibidem, 507 a.

elemento, destinado precisamente a este fim, bem sabes que a vista nada perceberá e que as cores são invisíveis.¹¹

Ora, a fonte da luz é o Sol, contudo, a visão não coincide com o Sol, apenas é, entre os órgãos dos sentidos, o que mais se lhe assemelha, bem como recebe dele o seu poder de ver as coisas, e, uma vez, podendo ver, a visão pode também ver o seu autor, o Sol.

Platão utiliza a imagem do Sol para falar do Bem. Assim como o Sol, no plano sensível, favorece o poder de ver; o Bem, de forma análoga exerce a função de iluminar a inteligência no plano inteligível. E, uma vez a alma fixando o seu olhar sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela compreende a realidade inteligível na sua estrutura própria, libertando-se da escravidão oferecida pela opinião (*Doxa*) e alcançando a verdadeira ciência (*Episthème*).

Platão compara analogicamente a imagem do Sol ao filho do Bem e, então, enfatiza a verdadeira função do pai: “confessa, portanto, que aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor o poder de conhecer, é a ciência do bem; visto que é ela o princípio da ciência da verdade, podes concebê-la como objeto do conhecimento”.¹²

É evidente, pois que, Platão constitui a Ciência do Bem, que unifica metafisicamente toda a realidade e, ao mesmo tempo, diferencia a verdade e o conhecimento da Ideia do Bem que está acima delas e é muito mais belo. Ele diz:

como no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas semelhantes ao bem, mas falso acreditar que uma e outra sejam o bem; a natureza do bem há de ser considerada muito preciosa. Sua beleza está acima de toda expressão se é que produz a ciência e a verdade e se é ainda mais belo do que elas.¹³

Com esta linguagem figurativa, Platão ensina que, assim como o Sol é a fonte da geração, o Bem é o princípio do Ser. Aquele que dá é diferente e superior à coisa dada; logo, o ser, isto é, a *ousía*, ou a mistura entre o limite e o ilimitado, é inferior ao seu Princípio (*Arché*) ou o Bem.

¹¹ Ibidem, 507 d - 508 a.

¹² Ibidem, 508 e.

¹³ Ibidem, 508 e - 509 b.

Segundo esta passagem central da *República*, Platão deixa claro o caráter transcendente e fundante do Bem. Ele fundamenta a axiologia, quando diz o que é a virtude (*Arete*); fundamenta a gnosiologia, quando é visto como causa que dá ao intelecto a faculdade de conhecer, e ao mesmo tempo é a causa da cognoscibilidade das coisas conhecidas; e, por fim, é visto como o fundamento ontológico, quando é a causa do ser e da essência. Platão no entanto apenas cita esta fundamentação sem, contudo, explicar como e o por quê.

O motivo deste silêncio platônico diante de uma teoria significativa como a Idéia do Bem (*tó Agathón*) é, consoante Giovanni Reale, a decisão em confiar à oralidade a verdadeira explicitação sobre a essência do Bem. Reale assinala:

[...] “essas passagens da República representam, em certo sentido, a ponta de um iceberg, isto é, o emergir de uma parte das “Doutrinas não-escritas”, apenas vislumbradas nos escritos, e cuja consistência e estatura só podem ser extraídas dos ‘socorros’ oferecidos pela tradição indireta.”¹⁴

Esta é a atitude filosófica assumida pelos pesquisadores da Escola Platônica de Tübingen-Milão, que defendem um novo paradigma interpretativo da filosofia platônica e adentram a pesquisa sobre a essência do Bem.

3 - A transcendência do Uno nas “Doutrinas não escritas” (*Ágrapha dógmata*).

Em razão da dificuldade encontrada por Platão em deixar por escrito a essência do Bem, o novo paradigma hermenêutico platônico da Escola de Tübingen-Milão ressalta que “as coisas de mais valor” (*Timioteira*), como refere o Diálogo *Fedro*¹⁵, só podiam ser comunicadas oralmente ao pequeno ciclo dos discípulos no interior da Academia, porque sua explicação contrastava com a concepção de Bem que tinha o grande público. Este esperava ouvir Platão dizer que o Bem era possuir riquezas, ter saúde, poder, força etc. e não coisas matemáticas, números, Geometria, como explicitava Platão.

¹⁴ REALE, Para uma Nova Interpretação de Platão, p. 256.

¹⁵ “O filósofo só é verdadeiramente tal tão somente e na medida em que não confia aos escritos, e sim ao discurso oral as coisas de mais valor.” (in Reale, História da Filosofia Antiga, p 15).

Este fato constatado demonstra que os Escritos não representam para Platão a expressão plena e ato comunicativo mais significativo de sua filosofia, nem se pode extrair deles todo o seu pensamento, como pensava Schleiermacher¹⁶. Eles necessitam das “Doutrinas não escritas” (*Ágrapha dógmata*) para a sua completa compreensão.

Daí o empenho dos filósofos tubingenses em pesquisar, formular, aprofundar e construir um novo paradigma hermenêutico¹⁷ arrimado nas “Doutrinas não escritas” presentes na tradição indireta, mostrando como estas se referem aos aspectos últimos explicativos da transcendência platônica e que, portanto, estão na base do pensamento escrito, complementando-os exatamente nos pontos problemáticos, porque possibilitam uma releitura unitária e sistemática da metafísica Platonista.

Um dos pontos que mais chamou a atenção destes filósofos foi o tema do Bem. Depois de várias pesquisas, aprofundamento dos testemunhos sobre as “Doutrinas não escritas”, eles chegaram à conclusão de que a essência do Bem (*Agathón*) era o princípio ensinado oralmente, isto é, o Uno (*Hen*). Eles se apoiaram, entre outros, no testemunho de Aristóteles, na *Metafísica*:

Platão atribuiu a causa do Bem ao primeiro dos seus elementos e atribuiu a do mal ao outro. Entre os que afirmam a existência de substâncias imóveis, alguns dizem que o próprio Uno é o Bem em si; certamente estes consideram que a essência dele era o Uno.¹⁸

Ora, se no vértice da estrutura hierárquica platônica existe uma unidade, o Uno, para os tubingenses desponta a novidade de uma ulterior teoria, que não está escrita, mas que era conhecida oralmente pelos discípulos. Esta teoria contém a revelação daquelas “coisas de mais

¹⁶ F. Schleiermacher, de 1804 a 1828 preparou uma imponente tradução de Platão (...). Esse grande empreendimento apresentava uma nova imagem de Platão. Segundo ele: a) Os escritos platônicos são autárquicos na sua totalidade ou em grande parte. b) Dos escritos se extrai uma unidade de sistema filosófico; c) a tradição indireta não tem valor, ou tem valor apenas parcial. (in Reale, Para uma nova interpretação de Platão, p 51).

¹⁷ “(...) o novo paradigma alternativo (...) subverte os pontos firmes do paradigma tradicional e, portanto, opera uma “revolução”: a) Os escritos platônicos não são autárquicos nem na sua totalidade nem em parte. b) Dos escritos não se depreende uma unidade, porque esta se encontra subjacente a eles, enquanto é confiada à dimensão da oralidade dialética. c) A tradição indireta, que nos transmite as doutrinas-não-escritas, oferece a chave para uma releitura unitária e sistemática dos escritos de Platão no seu conjunto. (Ibidem).

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica* N 4 1091b 13-15.

valor” que explicitam a relação de multiplicidade e de unidade além daquela que Platão demonstrara por meio da Teoria das Ideias.

Então, era preciso reaver esta novidade presente nas “Doutrinas não escritas” (*Ágrapha dógmata*) sobre a transcendência do Bem-Uno, para que o *Corpus platonicum* fosse visto em sua totalidade pela união entre o escrito e o não escrito. Esta é a contribuição que a Escola de Tübingen-Milão traz para a história do pensamento por intermédio da Teoria dos Primeiros Princípios.

O ponto de partida para o desenvolvimento da Teoria dos Primeiros Princípios é a Teoria das Ideias presente no Diálogo *Fédon* (96a -102b). Nessa teoria, Platão faz a ultrapassagem metafísica, centralizando na “Ideia” a essência da multiplicidade sensível e vendo-a como causa das coisas ou “ser” real. A primeira unificação, porém não é suficiente para explicitar a metafísica platônica, porque para os tuinguenses, no plano inteligível, as “Ideias” são muitas, e isto implica a necessidade de ulterior unificação sob o Uno absoluto.

Esta necessidade já está expressa no texto da *República* quando Platão dialoga com Glauco sobre a dignidade do Bem, transposto à essência do “ser” e utiliza um termo emblemático, isto é, o nome de um deus que para os antigos simbolizavam o Uno: “*Apolo! Que divina superioridade!*”¹⁹ Posteriormente, Plotino confirma este mesmo costume quando mostra o significado do termo Apolo, dizendo: “Provavelmente esse nome ‘Uno’ significa supressão relativamente ao múltiplo. Por esta razão também os pitagóricos entre si o chamavam simbolicamente Apolo, pela negação dos muitos.”²⁰

Como chegar, no entanto, a esta unidade absoluta se o Diálogo *República* apenas cita, mas não explica a essência do Bem, ou seja, não diz “como” o Bem é o Uno? Para os filósofos Krämer, Gaiser e Reale, a reflexão deve partir das categorias fundamentais da espiritualidade grega: a “ordem” (*táxis*), a “medida” (*métron*), o “justo meio” (*mesôtês*), o “bem” (*agathón*) e o “belo” (*kallón*). Platão conduz estas categorias ao mais elevado nível conceitual por via da Teoria dos Primeiros Princípios - o Uno (princípio de determinação formal) e a Díade (princípio de variabilidade infinita).

¹⁹ PLATÃO, *República* VI, 509 c.

²⁰ PLOTINO, *Enéadas* V, 5,6.

Na intelecção desses pesquisadores, Platão faz uma estreita conexão entre a Metafísica e a Matemática mediante a doutrina das Ideias-Números, modelos ideais, ou essências dos números matemáticos. Por exemplo, o Dois como essência da Dualidade, o Três como essência da Trilateralidade etc. Estas Ideias são os primeiros princípios derivados do Uno e da Díade e por isso constituem “de forma originária, isto é, paradigmática aquela estrutura sintética de unidade-na-multiplicidade que caracteriza os diferentes planos do real e todos os entes em todos os níveis.”²¹

Giovanni Reale explicita esta teoria, dizendo que, para os gregos, o número significa relação, *logos*. Assim, cada ideia no plano inteligível ocupa uma posição de acordo com sua maior ou menor universalidade e de conformidade às relações matemáticas estabelecidas com as outras ideias que estão abaixo ou acima delas. Ele demarca:

As relações matemáticas são o pensamento imutável, e por esta razão são, para Platão, o verdadeiro ser que permanece em qualquer diferença ou mudança de qualquer coisa individual. Assim na sinfonia dos primeiros números, está originariamente todo o mundo.²²

Além disso, Platão distingue as naturezas quantitativa dos números matemáticos e a qualitativa dos números ideais, o que permite compreender a estrutura hierárquica do mundo inteligível, que sobe do plano físico ao metafísico, passando pelos entes matemáticos, as Ideias, as Meta-ideias e os Números Ideais até chegar aos Princípios. Esta é a ação da Inteligência Demiúrgica realizando a síntese entre o sensível e o inteligível e estabelecendo o bom, o belo e o melhor com suporte nas orientações ideais que recebe dos Primeiros Princípios.

Aristóteles confirma esta doutrina platônica, quando assere na Metafísica:

Porque as Formas (=Ideias) são causas das outras coisas (primeiro nível), Platão considerou que os elementos constitutivos das Formas fossem os elementos de todos os seres. Como elemento material das Formas (=Ideias) ele punha o Grande e o Pequeno, e como causa formal o Uno (segundo nível).²³

²¹ REALE, Para uma nova interpretação de Platão, pp 167-168.

²² Ibidem, p 171.

²³ ARISTÓTELES, Metafísica A 6, 987 18-21.

Por que dois princípios originários na origem da estrutura metafísica platônica? Para os tubingenses, Platão queria responder ao problema metafísico grego que investigava a questão: “*por que e como do Uno derivam os muitos?*” Por conseguinte, Platão, procura justificar radicalmente a multiplicidade segundo um esquema metafísico bipolar de pensamento.

A forma polar de pensamento vê, concebe, modela e organiza o mundo como unidade em dupla de contrários intimamente ligados, de tal forma que um polo, perdendo o polo oposto perderia o seu sentido. Isto significa, segundo Giovanni Reale, que os dois contrários e o eixo que os separa e liga

[...] são partes de uma unidade maior que não é definível exclusivamente com bases neles, para exprimir em termos geométricos, eles são pontos de uma esfera perfeita em si. Esta forma polar de pensamento informa necessariamente toda a objetivação do pensamento grego.²⁴

Como se nota, estes pesquisadores mostram que, para que se tenha uma visão total da filosofia de Platão é necessário ascender ao topo da metafísica e, portanto, os “socorros” dados pelas “Doutrinas não escritas” (*Ágrapha dógmata*) não podem ser negligenciados. Estas informam sobre a essência do Bem como Uno e mostram como a Teoria das Ideias no nível inteligível conserva ainda o caráter de multiplicidade, incorrendo a ulterior unificação sob o Uno absoluto.

Ora, se a função metafísica fundadora do Bem (*Agathón*) é unir, a Inteligência como instrumento unificador do múltiplo, em todos os níveis da realidade manifesta o Bem em três valências ontológicas, a saber:

1) ele é fundamento do ser, porque “O Uno, agindo sobre o múltiplo ilimitado, o de-termina, o de-limita, o ordena e, portanto, o unifica, produzindo, desse modo, os entes (o ser) em vários níveis.”²⁵

2) ele é fundamento da verdade, porque “o que é de-limitado, de-terminado e ordenado é estruturalmente cognoscível. Portanto, unidade, limite e ordem são fundamento da cognoscibilidade...”²⁶;

²⁴ REALE, Para uma nova interpretação de Platão, p 201.

²⁵ Ibidem, p 181.

²⁶ Ibidem, p 181.

3) E ele é fundamento do valor porque “produz ordem e estabilidade e, portanto valor. De fato, o que é ordenado, harmonioso e estável é também bom e belo...”²⁷

Esta manifestação do Bem por meio da unidade realizada pela Inteligência mostra o caráter estrutural que ocupa o Princípio último. Ele está acima do Ser (*Ousia*) ou substância porque o Ser é uma mistura dos dois Princípios Uno e Díade. O Bem definido como Uno, sendo a condição do Ser, não é Ser e se diferencia metafisicamente do modo estrutural do condicionado.

Uma vez esclarecida a valência metafísica do Bem como Uno, desponta a seguinte indagação: como se dá a passagem da Ideia ao Princípio último para que se tenha a clareza necessária da relação entre o Bem e o Uno? Quem responde a pergunta é Krämer, como veremos a seguir.

4 - A transcendência do Bem como relação entre o Bem e o Uno

Como ensina Krämer²⁸, para se chegar ao *topos* da transcendência platônica e definir a essência do Bem como Uno, é preciso compreender como sucede a passagem da Ideia ao Bem. Para isso é preciso descobrir de que modo ocorre a elevação dialética na pirâmide do gênero, e, também, explicar a aporia que se expressa na definição do Bem.

Ele inicia sua explicação, refletindo sobre a passagem da Ideia ao Princípio presente no texto da *República* 511 b 8. Nela, Platão mostra claramente o caráter dependente da Ideia ao Princípio do Bem. Platão assevera:

Compreende agora que entendo por segunda divisão do mundo inteligível a que a própria razão atinge pelo poder da dialética, formulando hipóteses que ela não considera princípios, mas realmente hipóteses, isto é, pontos de partida e trampolins para elevar-se até o princípio universal que já não pressupõe condição alguma; uma vez apreendido este princípio, ele se apega a todas as consequências que dele dependem e desce assim até a conclusão, sem recorrer a nenhum dado sensível, mas tão-somente às ideias, pelas quais procede e às quais chega.

²⁷ Ibidem, p 181.

²⁸ KRÄMER, Dialética e definizione del Bene in Platone-interpretazione e comentario Storico-filosofico di “Repubblica VII, 534 B3 - D2, Milano: Vita e Pensiero, 1989.

O primeiro ponto que se infere na reflexão de Krämer é a dependência das Ideias ao Princípio universal, para a definição da essência do Bem. Ele sugere que esta citação refere-se, de fato, ao supremo e universalíssimo gênero, que são as Meta-ideias do Quietos e do Movimento, da Semelhança e da Dessemelhança, da Igualdade e da Desigualdade.

Se esta hipótese é verdadeira, a definição do Bem, presente em A República 534 b implica uma elevação abstrativa do gênero supremo ao Princípio anipotético, isto é, ao Bem. Platão garante:

[...] quem não é capaz de definir a Ideia do Bem com o raciocínio, abstraindo-a de todas as outras, e passando como num combate por todas as objeções, desejando funda-la não segundo a opinião, mas segundo a essência, atravessando tudo isso com raciocínio inatacável, não dirás que este não conhece nem o Bem-em-si nem alguma coisa boa.

Para fundamentar a sua hipótese, Krämer diz que Aristóteles no livro M da *Metafísica* fala justamente sobre a relação entre as Ideias e o Princípio, por intermédio do gênero. Ele diz:

Procuram explicar isto dizendo que os números até 10 formam uma série completa, ou pelo menos, é dentro da década que geram todos os derivados: o vazio, a proporção, o ímpar, etc. Atribuem à ação dos Princípios certas coisas como o bem e o mal, o movimento e o repouso, enquanto outras resultam dos números.

Continuando a argumentação, Krämer²⁹ assevera ainda que, nos livros I e K da *Metafísica*, Aristóteles relaciona estes gêneros aos Princípios do Uno e da Díade, quando situa abaixo do Uno os gêneros: Quietos, Identidade, Igualdade e Semelhança, e, abaixo da Díade, os correspondentes contrários, o que nos leva a se acreditar que a elevação dialética da *República* através da “entidade dependente” ao Princípio anipotético se realiza através do ensinamento oral.

Entre os gêneros supremos citados, Krämer ainda chama a atenção sobre a Identidade, exprimindo que Aristóteles no livro Δ a identifica como um modo de ser da Unidade³⁰. Assim, o gênero supremo da Unidade, sendo superior aos outros gêneros, é comum ao gênero último, sem, contudo, coincidir com ele, porque ele é o puro fundamento,

²⁹ Ibidem, p. 43.

³⁰ Ibidem, pp 43-44.

presente na abstração dialético-sinótica que é justamente o que a *República* 534 b solicita para o Bem.³¹

Portanto, para Krämer, só por intermédio da oralidade dialética, é possível compreender a transcendência do Bem-Uno e seu *status* metafísico que Platão quis ocultar no *Diálogo*, quando não discorreu por escrito sobre o Bem-em-si, todavia, os discípulos sabiam muito bem, como assevera Aristóteles, que a essência do Bem é o Uno.

Agora, é importante refletir como o princípio Uno era entendido no interior da Academia. O argumento de Krämer apoia-se no testemunho aristotélico presente no livro M da *Metafísica*, ao acentuar que o princípio Uno tinha dois significados - Forma ou Substância, Elemento ou Matéria³² - em razão do movimento duplo do método dialético platônico que era generalizante e conducente ao elementar. Então Krämer chama a atenção para o vocábulo “separação” utilizado por Platão no *Diálogo República* quando ele acena para a transcendência do Bem acima das Ideias.

Na sua interpretação, a palavra “separação” é um termo técnico da dialética platônica que conduz à exposição do Princípio³³, de forma generalizante ou de forma conducente à primariedade, como confirma Aristóteles³⁴ na *Metafísica*, dizendo que, semelhante ao matemático que alcança o seu objetivo abstraindo das coisas físicas, o filósofo por indução ascende da sensibilidade à propriedade universal do ser, e chega ao fundamento último.

Ambos exercem um processo abstrativo que em medidas crescentes, ascendem aos Princípios em grau sempre maior para a realidade mais simples, mais exata. E daí, eles descem numa medida adicional aos números mais baixos, confirmando o duplo *status* dos Princípios, que segundo Reale são “*elementa prima e genera generalíssima*”. Desta forma, fica esclarecida a transcendência do Bem e o seu *status* metafísico de Princípio último, acima de toda estrutura hierárquica da realidade e conferindo-lhe o sentido.

Após esta longa inquirição metafísica sobre a transcendência do Bem, Krämer considera que a definição do Bem se adequa ao conceito

³¹ Ibidem, p. 44.

³² Ibidem, p. 47.

³³ Ibidem, p. 48.

³⁴ Ibidem, p. 58.

presente na Tradição Indireta presente nas “Doutrinas-não-escritas”, isto é, que a essência do Bem é o Uno, como visto anteriormente.

Com o intuito de tornar mais claro o seu argumento, Krämer assevera que esta definição de que o Bem é o Uno necessita ainda de um último esclarecimento, a fim de que se possa compreender definitivamente, o seu verdadeiro significado; ele pretende esclarecer a *aporia* que se mostra no interior do método dialético, pois se o Princípio é o último, ou o primeiro, ele não se deixa mais definir com base num gênero ulterior, uma vez que é o mais universal e o mais simples. Desta forma, o Uno pode ser compreendido como um inteiro indivisível que não se deixa mais delimitar. Na *República*, no entanto Platão supõe a definibilidade do Bem.

O problema da não definição do real último se fazia presente também no interior da Academia. E como não é possível se saber de imediato a definição desta realidade última, Krämer propõe que se caminhe com origem naquilo que ela não é, ou seja, não se há de definir o Bem desde o alto, mas de baixo, da derivação. Esta era a característica da metafísica acadêmica do elemento, como testemunha Aristóteles, dizendo que o Uno é medida, unidade fundamental que determina uma multiplicidade, e isto vale, em primeiro lugar, para o âmbito da sensibilidade, na vida cotidiana, por intermédio do número, que constitui a medida mais perfeita.

Ora, a Medida Primeira é o elemento fundamental, o mais simples em um âmbito de ser, de forma que não pode ser dividido. Não se entende, porém o Uno em todos os sentidos como indivisível porque, se assim fora, não haveria realidade empírica. Portanto, o Uno só é indivisível na medida matemática fundamental, ou primeira medida, que é a chamada exata, porque não necessita de uma ulterior redução. Logo, a definição do Princípio como medida exata, implica a determinação da absoluta indivisibilidade³⁵. Diz Krämer, contudo, que isto só demonstra de que coisa o Uno é princípio e elemento, uma vez que relaciona o Princípio com o mundo sensível.

Semelhantemente, a metafísica de perfil acadêmico também definia o Uno como Princípio de tudo, com procedência no modelo matemático, pois, neste sentido, ele é a primeira medida do Número Ideal e da Ideia-Número, o que equivale dizer que ele é a “Medida Exatíssima”, a meta-ideia, que está acima do número matemático e do qual são derivados

³⁵ Ibidem, p. 60.

todos os números³⁶. Portanto, é válido dizer que por Uno como Princípio vale a definição de “Medida Exatíssima” do número ideal, do qual se deriva todo o restante da multiplicidade.

Enfim, é possível estabelecer o nexu estrutural entre o Bem e o Uno, que confere a sua transcendência sobre toda a realidade e, ao mesmo tempo o seu *status* metafísico de Princípio último. A escola de Tübingen-Milão comprova que o Bem platônico presente no texto da *República* encontra o seu decisivo e concreto sustento na doutrina oral³⁷, ou seja, no Uno. E Krämer mostra, claramente, que a definição do Bem e do Uno é, segundo Platão³⁸, a “Medida Exatíssima”. O Bem-Uno é Princípio e medida de todas as coisas. Esta era a verdade oculta por Platão na *República*, mas revelada pelas “Doutrinas não-escritas”.

5 - Conclusão

A pesquisa sobre a transcendência do Bem em Platão com arrimo na teoria socrática do princípio presente na *República* e da teoria platônica dos princípios nas *Ágrapha dógmata* conduz às considerações delineadas na sequência.

A teoria socrática do princípio na *República* mostra como Platão ascendeu metafisicamente até a Ideia do Bem estabelecendo-a como o conhecimento mais alto, verdadeiro e totalizante, fundamento último da hierarquia do real. Já a teoria platônica dos princípios da tradição indireta mostra como Platão trabalhou oralmente a dialética mediante a relação entre a Metafísica e a Matemática pela Teoria das Ideias-Números.

As duas teorias se complementam, possibilitando a percepção da centralidade da Ideia do Bem-Uno e a sua transcendência na metafísica platônica. Então, a afirmação dos filósofos tuinguenses relativa à necessidade de um novo paradigma interpretativo platônico, em que a tradição indireta complementa a tradição escrita, parece consistente. Observa-se que as diferenças existentes entre as duas teorias são apenas de caráter pedagógico. Platão, sabiamente, ensina aos discípulos suas doutrinas na “justa medida”, a fim de eles aprenderem a ser um *philosophos*.

³⁶ Ibidem, p. 60.

³⁷ Ibidem, p. 61.

³⁸ Ibidem, p. 62.

Thomas Szlezák³⁹ enriquece a reflexão, quando discorre sobre a ação educativa platônica nas diferenças das duas teorias quanto ao *Arché*, à teoria dos dois princípios, à teoria das Ideias-Números e à Teoria dos “Doutrinas não-escritas”.

Quanto à visão do Bem como *Arché*, constata-se que a única diferença é que o fato de o Platão-escritor renunciado conscientemente à transmissão por escrito da essência do Bem, deixando ao Platão-professor a exposição clara de que sua essência era a unidade última, isto é, o Uno.

Quanto à Teoria dos Dois Princípios, não há um “monismo contra dualismo” quando a teoria socrática fala apenas do Bem e a teoria indireta dos dois princípios Bem-Uno e da Díade Indeterminada, pois no livro II da *República*, Sócrates expressa que o Bem não é a causa de todas as coisas, logo, ele não é a causa do mal.

Quanto à Teoria das Ideias-Números, a teoria socrática não fala das Ideias-Números expressas pela tradição indireta, contudo, Platão, na *República* 511 b 8, faz menção às coisas que dependem do Bem que poderiam ser, entre outras, as Ideias-Números.

Quanto às “Doutrinas não-escritas”, na *República*, Platão assevera a necessidade do filósofo de conhecer a realidade transcendental, isto é, o Bem e, ao mesmo tempo, limita o processo dialético somente à finalidade da justiça, logo, “não é a intenção da figura principal da *República* expor exaustivamente suas próprias opiniões sobre os princípios.”⁴⁰ Sócrates não necessita das “Doutrinas não-escritas” para falar sobre o Estado ideal. Não deixa de mencionar, no entanto, a necessidade do filósofo de percorrer o caminho mais longo da dialética para chegar ao topo da Metafísica ou para contemplar o Bem-Uno. Apesar das dificuldades em se estabelecer a estrutura hierárquica da protologia e o movimento dialético que percorre por meio da doutrina das Ideias-Números, é inegável que os filósofos tubingueses deram grande contribuição ao pensamento ocidental, favorecendo uma visão mais completa sobre a Teoria do Bem em Platão.

O filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz acentua que

[...] permanece fora de dúvida que a utilização dos testemunhos transmitidos até nós acerca do ensinamento oral de Platão, leva-nos a

³⁹ SZLEZÁK, La Idea Del Bien como arché en la República de Platón, pp. 95-96.

⁴⁰ Ibidem, p. 96.

reconhecer no fundador da Academia o maior dos metafísicos da tradição ocidental.⁴¹

Logo, a pesquisa da Escola Platônica de Tübingen-Milão sobre a Teoria dos Princípios complementa a Metafísica sistemática platônica, que é a primeira experiência de transcendência da história. Platão, ao desenvolver o método dialético como ascensão da mente para “as coisas do alto”, erigiu o primeiro modelo de um conhecimento que tende para o absoluto e lançou as sementes de uma espiritualidade que transgride o empírico e abre horizontes cada vez mais profundos para explicitação do humano.

Este horizonte transcendental metafísico e ético constitui paradigma universal que tem como *télos*, a Ideia do Bem como a realização plena dos homens em todos os níveis de sua existência. Assim, Platão desenvolve uma proposta para o bem-viver. O homem virtuoso tende a buscar a “justa medida” do que tende ao excesso ou à falta, seja na vida individual, seja na vida social. Essa “justa-medida” é uma expressão da correlação estrutural que Platão faz entre a Razão e a Liberdade, uma vez que a práxis deve buscar o melhor.

Enfim, considera-se que talvez esta intuição platônica do Bem como fundamento do pensamento e da ação humanos, na aurora da tradição ocidental, não esteja totalmente ultrapassada, mas ela continua pulsando no coração da cultura como um convite a repensar a nossa realidade.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES, *Metafísica* (Tradução de Leonel Vallandro) Portão Alegre, Globo, 1969.

PLATÃO, *República*, (introdução e notas de Robert Baccou. Tradução de J. Guinsburg), 2º volume, 2ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

PLOTINO, *Enéadas V*. Introdução, tradução e comentário: José Carlos Baracat Júnior, Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2008.

KRÄMER, Hans –*Dialética e definizione del Bene in Platone*– interpretazione e commentario Storico-filosófico di “Republica” VII,534 b 3-d 2 (Introduzione di Giovanni Reale), Milano: Vita e Pensiero, 1989.

⁴¹ VAZ, Henrique de Cláudio Lima, A nova imagem de Platão, p. 402.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*, Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas-não-escritas”. Tradutor Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *História da Filosofia Antiga I*, (Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz – Marcelo Perine) São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SZLEZÁK, Thomas Alexander, *La Idea del Bien como arché em la República*, in Los Símbolos de la República VI-VII de Platón, Pontificia Universidad Católica del Peru: Fondo Editorial, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*, in *Tempo Brasileiro*, vol. 112, 1962.

_____. A nova imagem de Platão. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 23, n. 74, p. 399-404, 1996.

**Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa*
Doutora em Filosofia pela Pontificia Universidade Católica - SP.
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF - e da
Rede Pública de Ensino do Ceará.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA NA FILOSOFIA MEDIEVAL OCIDENTAL

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

Resumo

Até a entrada do texto *Ética a Nicômaco*, a filosofia ocidental somente tinha o texto de Abelardo *Ethica ou Scitote te Ipsum* como tratado filosófico sobre a ética. Esta situação muda com a entrada – traduções e comentários – do texto Aristotélico. Embora a sua tradução se realize em etapas, somente se completa com Grosseteste - diversos comentários são elaborados pelos mestres da Faculdade das Artes da Universidade de Paris. Qual é, porém, a sua orientação e caráter básico? Descobre-se que os comentários mencionados e analisados mantêm um forte caráter platônico-agostiniano. Uma mudança neste quadro constata-se com os comentários batizados de “averroistas”, um quarto século depois.

Palavras-chave

Ética ao Nicômaco. Faculdade das Artes. Felicidade. Sumo Bem. Século XIII.

Abstract

Till the entry of Aristotle's Nicomachean Ethics, only Abelard had written a philosophical study about ethics in Western Philosophy. A new context has been arisen with the entry – translations and comments – of the Aristotelian text. The translation has been realized in one way, finishing the whole text, but in parts, till Grosseteste's translation of the whole book. But before the work was finished different commentaries has been composed by masters of the Facultés Arts. But what about the orientation and basic character of these commentaries? It becomes clear that they reveal a very strong platonic-agostinian character. A change occurs with the commentaries, baptized as “averroists”, about a quarter of century later.

Keywords

Nicomachean Ethics. Facultés Arts. Happiness. First Good. XIIIth century.

1 - Introdução

Os séculos XII e XIII da história da filosofia medieval são caracterizados, em grande parte, pela chegada e tradução dos textos aristotélicos e seus comentaristas gregos e árabes; na Europa Ocidental,

isto ocorre desde, sobretudo, Toledo e do sul da Itália¹. No meio dos textos, assim colocados à disposição dos pensadores medievais do ocidente, na sua maioria clérigos e religiosos, figura também a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Assim a filosofia do Ocidente Cristão que, com exceção da *Scitote te ipsum*, de Pedro Abelardo², não tinha um estudo de caráter filosófico sobre o agir humano, começou a ter acesso aos estudos aristotélicos sobre este assunto, ganhando um horizonte mais amplo do que o exclusivamente teológico de que Agostinho e, com menor intensidade, Anselmo são os maiores representantes.

No grande contexto da onda de traduções das obras do Estagirita, a *Ética* encontra menos atenção do que as obras sobre a Física e Metafísica, e – assim Wieland – “até menos que seus escritos sobre Lógica”³. Esta obra de Aristóteles, ao contrário de outras que já constam da literatura obrigatória nos anos 1260, somente foi adotada como um “manual” nos estudos da Faculdade “ès Arts” na segunda metade do século XIV, a saber, em 1335, pelos dominicanos da Provença, e pela Universidade de Paris aproximadamente 30 anos depois⁴.

Esta demora de um conhecimento e uma aceitação maior, porém, não significa que a *Ética* aristotélica não era conhecida amplamente, ao menos parcialmente. A primeira tradução data do século XII, mas atinge somente o 2º e 3º livro; é a famosa “*Ética Vetus*”. A segunda tradução, batizada de “*Ética Nova*”, apareceu no início do século XIII, mas somente o 1º livro e alguns fragmentos são conhecidos.

Uma tradução que se tornou a referência durante a Idade Média é aquela de Roberto Grosseteste, publicada em uma versão integral entre 1246 e 1247, acompanhada por comentários de autores gregos, traduzidos em latim, que cobrem o texto na sua totalidade, exceto o Livro VII.

¹ Cfr., entre outros, BONI L.A. De. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Est Editora/Edições Ulises, 2010. 160 p.

² Diz CARVALHO, Mário Santiago de: *Devia, por isso, esperar-se por Pedro Abelardo (séc. XII), o qual, sem se eximir à exigência teonômica anselmiana, regista em latim, num título, pela primeira vez, o termo técnico “ethica”, anunciando um novo tempo mediante a ruptura provocada com a mais imediata tradução teológica moral monástica*. Em: *Metamorfoses da Ética Peripatética: Estudo de um caso quinhentista conimbrencense: As disputas sobre os livros da Ética ao Nicômaco*. *Revista Filosófica de Coimbra* – n°28 (2005) p. 239-274.

³ WIELAND, Georg. The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Edited by NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG. Cambridge: University Press, 1997, p. 657-672.

⁴ CARVALHO, M.S. DE, op. cit. p. 239.

Alberto Magno e Tomás de Aquino fazem uso desta tradução para seus comentários e “*expositiones*”.

As versões, mesmo parciais, são, entretanto, usadas nas preleções e cursos na Faculdade das Artes da Universidade de Paris, e que, de acordo com as palavras de Mario de Santiago Carvalho, “inserir-se numa tradição de comentários e traduções”⁵ como, alias, se torna patente por meio de cursos cujos manuscritos são conhecidos hoje em dia e que, em parte, serão objeto de análise neste estudo⁶.

Interessante é observar que as proibições atingindo a *leitura*⁷ das obras aristotélicas – fora as de caráter lógico – não chegam em cheio à *Ethica*, visto que permitem o seu ensino, como também de outros livros, durante as férias. O uso e o estudo dos textos proibidos, porém, parecem ter sido bastante praticado. Conseqüentemente, quando a atmosfera se torna mais amena, ao redor dos anos 1240, há na área da *Ethica* três manuscritos – devem existir mais, porém estes foram criticamente editados, total ou parcialmente, na atualidade⁸. São eles: *O Comentário de Paris* (a ser estudado aqui), o *Compêndio de Barcelona ou Guia dos Estudantes*⁹, a *Expositio super libros Ethicorum*, de Robert Kilwardby¹⁰, e,

⁵ SANTIAGO, Mario de Carvalho, op cit. p. 242.

⁶ Na *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, *Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*, Tome LXXVIII.2 de 2011, BUFFON, Valeria, analisa um novo documento da já extensa bibliografia sobre os comentários sobre a *Éthica Nova*: Anonyme (Pseudo-Pechham), *Lectura cum questionibus in ethicam novam et veteram (vers 1240-1244)*. *PROLOGUE* (p. 299-380), texto esse apresentado e estudado na sua tese de doutorado (vide nota 8). Provavelmente o comentário é de um “*maitre d’arts*” de Paris. No Prólogo o comentador determina o sujeito da filosofia moral e, usando sua teoria sobre os transcendentais, pesquisa a respeito das condições que fazem da ética uma ciência possível. Dentro da tradição dos comentários, e por causa de seu contexto, o autor trata, em várias questões, da felicidade, como também das virtudes e do sumo bem, assuntos intimamente ligados à problemática da felicidade, e por isso largamente analisada nos referidos comentários.

⁷A ser tomado no seu sentido técnico medieval: ensinar, usar em sala de aula como texto referencial a ser explicado.

⁸Cf. BUFFON, Valeria. *Lidéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la *Nouvelle* et La *Vieille Éthique* de PSEUDO-PECKHAM. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l’Université Laval dans le cadre du programme de doctorat en Philosophie pour l’obtention du grade de *Philosophiae Doctor (Ph.D.)*. Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2007, pg. 2-18.

⁹ [...] is a guide for the students who want to pass the final examination of the Faculty of Arts of Paris. Lafleur has dated it between 1230 e 1240... The author of the Guide has a plan divided in three parts: Logic, Ethics and Natural Philosophy. The part devoted to Ethics is divided in three: first the questions devoted to the subject and division of moral philosophy; second the questions devoted to the Ethics; and finally some questions on Plato’s *Timaeus*

por fim, o *Comentarium in Ethicam Novam et Veterem* do Pseudo-Pechkham¹¹.

2 - *O Curso sobre a Ethica Nova de um mestre "ès arts" de Paris (1235-1240)*¹².

a – *Dados técnicos*

Este documento, fazendo parte de um manuscrito conhecido como *Paris B.N. lat. 3804* e que traz, também, um fragmento do curso sobre a *Ethica Vetus*, é conhecido como “o comentário de Paris” e chegou aos dias atuais em dois manuscritos encontrados na abadia Saint Martial, de Limoges. Data da metade do século XIII e tudo indica que é da autoria de um mestre da Faculdade das Artes da Universidade de Paris.

O *Curso* começa de forma abrupta: falta o começo do comentário, e, por causa do estado deplorável em que chegou, foi cuidadosamente reconstituído. Parece que a tradução latina utilizada, assim Gauthier¹³, deva ser datada um pouco antes de 1220 e há indícios de estar ligada à figura de Miguel Scoto¹⁴, e de acordo com os críticos esta tradução se mostra bastante corrompida, o que, porém, é sanado, parcialmente, pelo comentário feito.

Embora existam opiniões que ligam a autoria do texto ao mestre Jehan Le Lemosin, esta opinião deve ser descartada, porque, embora pareça ser sua a escritura do manuscrito, ele deve ser considerado como um “reportateur” do texto, no sentido de que este deve ser considerado como um “passar a limpo” de notas tomadas nas aulas do mestre que

and on Boethius *De Consolatione Philosophiae*”. Buffon, Valéria. *Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the Nicomachean Ethics*. Laval théologique et philosophique, vol.60, nº 3, 2004, p. 458.

¹⁰ [...] has been dated ...between 1240 and 1245. Lewry also argues for the author ship of Kilwardby, based on style and contents. Kilwardby quotes excerpts from the source, explaining the sense and clarifying some terms. BUFFON, Valéria, o.c.,p.459

¹¹ Cf nota 8.

¹² *Le cours sur l'Éthica Nova d'un maître ès arts de Paris, 1235-1240*. R.A. GAUTHIER, em: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*. Paris: Librairie J.Vrin, 42: 71-141.

¹³ GAUTHIER, R.A, op. cit., p. 71

¹⁴ Miguel Scoto iniciou as suas traduções em Toledo, porém mais tarde migrou para a corte de Frederico II - consequentemente sendo malvisto igual ao seu mestre, entre outras coisas, por “sua preferência por Averroes [...] (que) faz surgir a lenda que o filho de Averroes estaria escondido na corte de Frederico; outros já afirmam que este filho era o famoso Miguel Escoto, que, alias, é chamado por GORCE o.p. “l'âme damnée a la cour de Frédéric II de Hohenstauffen” (GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben, Band II*, München 1936, p. 114.

ministrou as lições, e esta operação deve ter sido realizada bastante tempo depois de o curso ter sido ministrado, hajam vistos os hiatos no manuscrito do texto e a falta de clareza em alguns assuntos¹⁵.

b – Metodologia usada no curso.

O curso une a explicação literal –*lectio*– com questões relativas ao texto –*questio*– e emprega a técnica, em uso neste tempo, da exposição literal e, de modo particular, da sentença –*sententia*– no contexto da *lectio*. Não deve ser esquecido o fato de que a *lectio* indica, em sentido estrito da palavra, a parte do texto do autor estudado que é “lida” pelo mestre – apresentada e explicada - e, por extensão, indica o curso como um todo. Inicia-se pela *divisio* e, em seguida, traz três partes principais: a *sententia*, lição em que o mestre propõe, em grandes linhas, uma visão conjunta daquilo que o autor estudado – neste caso Aristóteles -, pretende dizer, ou o que é, conforme a sua opinião, a intenção da *lectio*; segue a *expositio litterae*, em que o mestre expressa o que o autor quer dizer, sem mostrar, porém, como ele exprime a sua opinião; e, finalmente, as *oppositiones* e *questiones*, interrogações, objeções e até teses contrárias ao exposto pelo autor e mostrado pelo mestre.

Valeria Buffon, ao discutir a questão da metodologia, além de chamar a atenção a respeito do modo em que os autores delineiam suas respostas: *secundum philosophos/segundum theologos*, ou “philosophice” ou “theologic” falando, faz a seguinte observação:

Desde que a Faculdade das Artes era muito forte no ensino da lógica, não é de se surpreender que todos os autores mostrem muito interesse no método. Método era seu primeiro interesse, porque a exatidão das ciências depende da reta execução do raciocinar. Eles gastaram bastante tempo em analisar como Aristóteles organiza esta nova ciência¹⁶.

O conjunto assim constituído mostra um conteúdo deveras rico e interessante que se aproxima, até de forma surpreendente, da parte da Ética aristotélica comentada, e, desta forma, fornece uma visão bastante clara da filosofia da época, que, nos anos na confecção do texto do curso, é ainda profundamente influenciada pelo platonismo e, conseqüentemente, pelo agostinianismo, entre outros, por causa das sucessivas proibições dos escritos aristotélicos por parte das autoridades eclesiásticas.

¹⁵ Cf. GAUTHIER, R.A., op.cit., p. 72-73. O autor apresenta, ainda, outras observações que manifestam a não autoria de Jehan e que dizem respeito à dificuldade deste se lembrar das palavras ou do sentido destas, proferidas pelo mestre.

¹⁶ BUFFON, Valeria, *Philosophers and theologians...*, o.c., p. 459.

Juntando todos os dados, cronológicos, técnicos e, também, doutrinários, como será visto, o curso está situado quanto à sua tendência geral, antes da onda dos assim chamados aristotélicos ortodoxos¹⁷, na medida em que denota uma visão mais teológica do que filosófica do assunto principal do texto analisado da *Ética de Aristóteles*, o livro I, a saber, a parte que fala da felicidade.

c – A doutrina encontrada no curso.

Qual a doutrina encontrada no “curso” deste mestre?

Talvez se pense encontrar, num comentário da *Ética* nova, tão somente a filosofia de Aristóteles. Desde o início, porém, descobre-se no nosso mestre das artes uma doutrina, coerente e não sem profundidade, que não é em nada devedor de Aristóteles, e que é mesmo um antípoda do pensamento do Filósofo¹⁸.

Antes de entrar – mediante a mostra das *sentencias, lectiones e questiones* mais importante - numa explicação deste julgamento, apontam-se aqui, seguindo o essencial dos passos de Gauthier, como também da apresentação da Valéria Buffon, alguns assuntos em que se torna evidente o caráter não genuinamente aristotélico do “curso”¹⁹.

- O problema da felicidade.

A leitura da *Ética a Nicômaco*, Livro I, 1097b 20-25 e 1098, não deixa dúvida de que a felicidade, na opinião do Estagirita, é obra do homem:

A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação. Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta, ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem.

[...] o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa²⁰.

¹⁷ Representadas de forma especial pelas figuras de Siger de Brabantia e Boécio de Dácia.

¹⁸ GAUTHIER, R.A., op. cit. p. 76.

¹⁹ Para esta parte, cfr. também, WIELAND, G., Happiness: the perfection of man. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Edited by NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG. Cambridge: University Press, 1997, p. 673-687.

²⁰ Pode parecer estranho citar estes textos, porque o comentário do mestre a respeito se perdeu; a ideia, porém, de que a felicidade é construção do homem permeia o comentário e torna-se uma de suas ideias chaves.

No “curso”, porém, o mestre afirma que a felicidade não pode ser constituída, porque ela existe! O homem deve fazer o possível para se unir a ela e o seu agir é o meio pelo qual poderá conseguir este objetivo:

[...] sobre a felicidade que se nos une por meio de muitas operações; a felicidade não se une a nós pela alma vegetal; a força por meio da qual se espera a vida contemplativa é o meio pelo qual a felicidade se une a nós [...] através da alma vegetal e sensível a felicidade não se une a nós²¹.

Na exposição, torna-se clara a opinião do autor do curso de que a Felicidade, ou o Sumo Bem, é a própria divindade, o próprio Deus: opinião atribuída a Platão e que Aristóteles, no trecho comentado da *Ética*, rejeita. Desta forma, ao proclamar Deus como o Sumo Bem, o autor se coloca na grande tradição agostiniana. No *Sermo 65* do Hipponense, que fala sobre as palavras de Mateus 10,28: “*Nolite timere eos qui corpus occidunt et Cetera*”²² encontra-se o seguinte: “*Vita corporis anima est: vita animae Deus est*”²³. Existe outro texto nos sermões de Agostinho, 72, em que ele afirma: “porque assim como a alma é a vida do corpo, assim a vida da alma é Deus”²⁴. Também em Boécio, na sua “Consolação”, encontra-se a mesma expressão usada pelo autor do comentário: “a Felicidade é a vida da alma”²⁵.

Neste contexto, é esclarecedora a 5ª “*questio*” da “*secunda pars principalis*” da 2ª “*sententia*”;

De nova pergunta-se: porque a vida é chamada felicidade?

Para isto há uma dupla resposta: A primeira é esta: Como a alma dá vida ao corpo, da mesma forma a felicidade é a vida da alma; e como a

²¹ [...] de felicitate que unitur nobis per operationes multas[...] felicitas nobis non unitur per animam vegetabilem [...]: virtus secundum qual attenditur vita contemplativa est médium quo nobis unitur felicitas[...]: secundum animam vegetabilem et sencibilem non unitur nobis felicitas. GAUTHIER, p. 99; p. 114 e p. 115.

O contexto destas citações é a *expositivo littere*, em que *dicit primo sic: De felicitate autem que est alterantur, id est philosophi alterantur e diversificantur de felicitate [...] id est multi philosophi non similiter tradiderunt summum bonum.* (Sobre a felicidade, porem é que mudam, [...] isto quer dizer os filósofos mudam e diversificam quando tratam da felicidade [...] isto significa que muitos filósofos não ensinam da mesma maneira a respeito da felicidade).

²² “Não tenham medo daqueles que matam o corpo” etc.

²³ A alma é a vida do corpo: a vida da alma é Deus. http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_084_testo.htm. Acesso em 25 de maio de 2012.

²⁴ *Sicut enim vita corporis anima est, vita animae Deus est.*

²⁵ BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. Traduzido do latim por LI, Willian. São Paulo: Martins Fontes, 1998. L.III, 19, p. 77.

alma difunde a vida pelo corpo inteiro, do mesmo modo a felicidade é a vida de qualquer alma. E por isso a felicidade é chamada vida.

De outra maneira deve se dizer que a vida está em alguma coisa, ou é algo de duplo modo. É, pois, vida em algo como num recipiente e é vida em algo como num agente ou executante e dando vida; e esta vida é chamada felicidade, porque dá vida; a alma, porém, é chamada vida porque ela a recebe por meio da felicidade; e, desta forma, a alma é vida, e felicidade [...]»²⁶.

Para chegar a esta afirmação, o comentarista, seguindo em parte o raciocínio de Aristóteles, elimina outras opções em que alguns filósofos colocam a felicidade: as riquezas, as honras, os prazeres, a saúde e até a ciência, dando atenção especial às últimas duas que são, respectivamente, o bem do corpo ou da natureza, e da alma.

- *O problema do sumo bem*

A respeito deste problema, o comentador do texto aristotélico faz uma pergunta e uma afirmação. Ele aceita o fato de Aristóteles dizer que o sumo bem, de fato, não pode consistir nas riquezas ou na honra, como se alguém, que deseja riquezas, estivesse fruindo do sumo bem ou adquirisse a sua suficiência por meio delas. Outro raciocínio é desenvolvido – veja os caminhos do pensamento do mestre! – com base na fornicção, no adultério ou no assassinato, cuja abstenção conduziria à felicidade, isto é ao sumo bem; mas, o grande problema é o fato de aqui se estar no campo do livre arbítrio, e

[...] em razão de o não fornicar residir no livre arbítrio e não ser um fim, mas pertencer à classe das coisas que tendem para um fim; donde se conclui que não fornicar não é um mérito, se não tiver possibilidade de fazer o contrário, e por isso não se diz que todos desejam como fim não fornicar, mas não fornicar etc. é um meio para adquirir a felicidade²⁷.

²⁶ *Item queritur quare dicitur felicitas vita? Ad hoc duplex responsio. Prima est hec. Sicut anima est dans uitam corpora, similiter felicitas est uita anime; et sicut anima diffundit uitam per totum corpus, sic felicitas est uita cuiuslibet anime. Et ideo dicitur felicitas uita. Aliter dicendum est quod uitam esse in aliquo sicut <in recipiente> et est uita in aliquo sicut in agente aud perficiente et dante uitam; et felicitas dicitur nesse uita quia dat uitam, anima autem dicitur esse uita quia recipit uitam a felicitate; et sic anima est uita, et felicitas; et differt sicut jam dictum est.*

²⁷ GAUTHIER, R.A., op.cit. p. 104.[...] *quia non fornicari est in libero arbitrio et non est finis, set est eorum que sunt ad finem; unde non fornicari non esset meritorium, si non haberem potestatem ad contrarium; et ideo non dicitur omnes appetere non fornicari sicut finem, tamen non fornicari etc. sunt media ad felicitatem.*

Assim a felicidade é apontada “como um fim que é o sumo bem, que “todo o mundo procura” (omnia appetunt summum bonum)²⁸. Na mesma ocasião o mestre afirma que o sumo bem também tem que ser identificado com o “Primum”, a Primeira Causa, e este raciocínio conduz à identificação da felicidade com Deus, e conseqüentemente esta não pode ser encontrada neste mundo, embora traços ou vestígios dela possam ser nele encontrados, mas somente a plena luz do “Primum” ou da Primeira Causa pode situá-la na sua plenitude diante do homem²⁹.

Como Aristóteles, no entanto, pôde afirmar que aqueles a dizerem que o sumo bem é algo que é bom por si e causa de todos os outros bens, se enganaram? Como, em outras palavras, explicar a crítica de Aristóteles a respeito de um fato que fala por si mesmo? O mestre levanta duas hipóteses: ou o Estagirita quer expressar que é errado exagerar a transcendência do Bem em si, separando-o totalmente das coisas reais; ou ele quer dizer que por si mesmos os homens não podem se unir ao Sumo Bem. Em outras palavras, o homem não tem capacidade de alcançar o Sumo Bem pelas próprias forças. É claro que este último pensamento, enquanto apela implicitamente à graça, não é mais filosofia, mas teologia.

- A tríplice vida

Um assunto interessante – e sem dúvida importante – está presente em vários “questiones”, a saber, a divisão da vida em três categorias, ou caminhos:

Diz o autor que todos (filósofos) afirmam que a felicidade existe, neste ponto estão de acordo. Mas alguns erram quando dizem que a vida de prazeres é o sumo bem. – Daí o autor o autor divide a vida e diz que existem três vidas, a saber, a vida dos prazeres, a vida civil, enquanto outros dizem que é a vida contemplativa. Àqueles que viveram de acordo com a vida dos prazeres parece claro que este tipo de vida é o sumo bem; àqueles, entretanto, que viveram de acordo com a vida civil, esta parece ser o sumo bem, e de mesmo modo, àqueles que viveram de acordo com a vida contemplativa, a virtude ou a ciência parece ser o sumo bem. Mas, visto que esta tríplice vida são assumidas os três coisas seguintes: riquezas, honor e virtude ou ciência, por isto nesta parte mostra destas três coisas que não são o sumo bem; a vida pois de prazeres circula ao redor de riquezas, por isto os homens adquirem riquezas para que por elas possam levar uma vida voluptuosa; a vida, porém, civil circula ao redor de honras, porque

²⁸ BUFFON, Valeria, *Philosophers and theologians...* Op.cit. . p. 460.

²⁹ Cf. BUFFON, Valéria, op.cit., p. 461

estes cidadãos sempre procuram ser honrados e por isso muitos adquirem riquezas no meio dos cidadãos a fim de por eles serem honrados; a vida contemplativa é, entretanto, relacionada com a virtude e a ciência³⁰.

O assunto não tem como base somente a *Ética*, mas parece possuir, também, uma fundamentação na *Sobre a Alma*, de Aristóteles. Deve-se, entretanto, dizer que a sua exposição em alguns pontos se contrapõe claramente ao pensamento aristotélico. As categorias apontadas são: vida de prazer, vida política e vida contemplativa. Esta divisão está baseada na doutrina de que a alma mantém uma tríplice relação com as coisas: com as de baixo, com as do mesmo nível e com as de cima:

Em baixo dela está o corpo que ela deve governar, no mesmo nível dela estão as outras almas ou os outros homens, com que deve conviver honestamente; acima dela se situam os seres superiores e a Felicidade a que ela deve se unir; é a estes três níveis que se situam as três vidas (mesmo se a vida de prazeres e a vida política sejam, de fato, desvios)³¹.

Esta doutrina não é encontrada em Aristóteles, mas – assim Gauthier³² – parece originar-se de um tratado *De potentiis animae et objectis*³³ obra de um autor inglês, datada de 1220-1125, onde se encontra a seguinte afirmação:

³⁰ GAUTHIER, Op. cit., p. 108 (*Et dicit auctor quod omnes ponunt felicitatem esse, in hoc enim communicant. Set in hoc quidam ponunt vitam uoluptuosam esse summum bonum, illi errant. – Vnde duiidit auctor uitam et dicit quod tres sunt uitae, scilicet uita uoluptuosa et uita ciuillis et uita contemplatiua, et quidam ponebant summum bonum uitam uoluptuosam, quidaam uitam civilem, quidam uitam contemplatiuam; et illis qui uiuebant secundum uitam uoluptuosam manifestum et summum bonum uidetur huiusmodi uita, illis autem que uiuebant secundum uitam civilem, ista uidebatur summum bonum, et similiter illis qui uiuebant secundum uitam contemplatiuam, uirtus siue scientia uidebatur summum bonum. – Set, quia secundum estam triplicem uitam sumuntur ista tria, diuicie, honor et uirtus siue cientia, ideo in ista parte ostendit de istis tribus quod non sunt summum bonum; uitam enim uoluptuosa est circa diuicias, ideo enim adquirunt homines diuicias ut possint per illas ducere uitam uoluptuosam; uita autem ciuillis est circa honores, quia ipsi ciues semper querunt honorari et ideo mult iadquirunt mduicias in cuibilibus ut honorentur ab aliis ciuibus; uita autem contemplatiua est cira uirtutem et scientiam).*

O texto do mestre continua analisando o tema, até exaustivamente, como, por exemplo, na sequência do texto citado, em que argumenta, de novo, com base em várias razões, que o sumo bem não pode consistir na honra, ou vida civil. Encontra-se neste raciocínio um argumento forte: *Virtus est imperfectuorum; summum bonum est perfectuorum, ergo virtus non est summum bonum!* (A virtude é dos imperfeitos; o sumo bem é dos perfeitos, então a virtude não é o sumo bem!).

³¹ GAUTHIER, R.A., op.cit., p.79.

³² GAUTHIER, R.A., id.

³³ *Sobre a potência da Alma e dos objetos.*

Isto, porém, pode existir nas coisas superiores e inferiores e medianas. As superiores, então, chamo-as de bens divinas; as medianas, porém, de bens civis; e as inferiores de bens deleitosos, que são em si segunda a natureza agradáveis. E podem ser distinguidas de acordo com a tríplice vida contemplativa, civil e prazerosa³⁴.

O mestre emprega este texto para o desenvolvimento de sua interrogação “em que consiste a verdadeira felicidade” e o usa para a sua explicação de Aristóteles, que, porém, em muitos pontos se distancia bastante do pensamento do Estagirita. Isto se torna patente naquilo que escreve sobre a vida contemplativa que, para Aristóteles, como já visto, consiste “circa virtutem et scientiam”³⁵, mas que para o mestre deve ser colocada na união com o Sumo Bem, porque, na sua opinião, a virtude e a ciência devem ser consideradas coisas imperfeitas que não são, mas conduzem à vida contemplativa. Neste contexto, Gauthier faz uma observação que esclarece bem a posição do mestre de Paris, quando afirma que este fala mais como teólogo do que como filósofo; enquanto Aristóteles procura a felicidade dos homens como homens, o mestre afirma que eles serão felizes como anjos³⁶.

Este distanciamento manifesta-se, ainda, e muito mais acentuadamente, na explanação do mestre sobre a possibilidade de a felicidade existir na vida política; esta é por ele rebaixada bem mais do que fez o Filósofo na sua *Ética*³⁷.

A seguinte citação do mestre de Paris, comentando *Ética* 1095^a 18-25, mostrando a “*expositio littere*”, fala por si:

[...] e deve se prestar atenção ao fato que aqui não se fala, somente da vida voluptuosa, mas também da vida civil; e diz que há alguns que escolhem a vida de animais brutos, e estes são bestiais; aqueles, entretanto que escolhem a vida voluptuosa são, de fato, bestiais; da mesma forma aqueles que escolhem a vida civil são bestiais, porque vivem de acordo com a alma sensível e não conforme a racional, e por isso são chamados bestais. [...] “A honra é quase o fim deste tipo de vida”, isto quer dizer, a honra ou a glória vã é o fim da vida civil. E por

³⁴ Cf. GALLUS, D.A., The powers of the Soul. An early unpublished text, *Recherches de théologie ancienne et medieval*, XIX (1952), p. 131-170. Citado em: GAUTHIER, R.A., op. cit., p. 80.

³⁵ [...] a respeito da ciência e da virtude.

³⁶ Cf. GAUTHIER, R.A., op. cit., p. 82.

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética ao Nicômaco*, 1095-1096.

isso se diz “quase”, porque nem todos os cidadãos são deste tipo, e talvez uns sejam bons e não perseguem a glória³⁸.

Aqui se sente como o mestre de Paris, não obstante a sua desconfiança para com os políticos, que é bem manifesta no resto do “curso”, reconhece que a finalidade, pela verdadeira ciência política perseguida, é boa, e que ele está consciente de que sua crítica visa aos abusos, mas, embora tente ser compreensivo, tem pouco convencimento de que existam homens políticos realmente bons; talvez existam, mas, entre linhas, parece exclamar: eu nunca os vi!³⁹

Será que disso possa ser concluído, então, que o sumo bem consiste na contemplação – ciência - e na virtude? Cita, o autor abordando este assunto, as palavras do Estagirita, que diz na *De Anima* que viver se diz de múltiplas formas:

[...] é, pois, vegetar, e é viver se mover de lugar em lugar, e viver, também, é o mesmo que compreender; e desta forma a vida diz respeito à alma intelectiva, e deste modo a autor compreende a vida aqui, quando afirma que todos falaram certo quando disseram que a felicidade é vida. E deve-se dizer que a vida é em primeiro lugar no intelecto e depois no corpo, e entre nas partes do corpo é primeiro no coração e, em seguida, nas outras partes⁴⁰.

Impõe-se, pois, a visão de que na *anima intelectiva* estão a virtude e a ciência, que são objeto da vida contemplativa; por isso, os homens chamados virtuosos ou de ciência estão conduzindo, sem dúvida, a sua vida rumo à contemplação. Esta afirmação é ilustrada por um texto cuja menção vale a pena fazer:

³⁸ GAUTHIER, op. cit. p. 111. [...] *et notandum est quod hic non loquitur solum de uita uoluptuosa, set etiam de uita civili; et dicit quod quidam sunt qui eligunt uitam pecudum, et isti sunt bestiales; illi enim qui uitam uoluptuosam eligunt uere sunt bestiales; similiter illi qui eligunt uitam civilem sunt bestiales quia uiuunt secundum animam sencibilem et non secundum rationalem, et ideo dicuntur bestiales.[...]* Civilis enim pene ite hic finis, *id est honor siue uana gloria est finis uite civilis; et propter hoc dicit “pene”, quia non omnes ciues sunt tales, sed quidam forsitan boni sunt et non nituntur ad gloriam.*

³⁹ Uma parte considerável do comentário do mestre versa sobre a doutrina do intelecto ativo. Gauthier observa que o mestre desenvolveu esta doutrina em termos novos e demonstra os passos dela, comparando-a, entre outros, com Philippe o Chanceler, Alberto Magno, Boaventura (p.83 a 93). Levaria longe demais, porém, no quadro deste estudo, desenvolver a contento e com a devida profundidade este assunto, que merece uma aproximação separada.

⁴⁰ GAUTHIER, R.A., op.cit., p. 114.

[...] Mas deve-se notar que a alma intelectual ou humana possui três comparações: compara-se com corpo que está abaixo dela, e com as coisas que estão acima dela, como também se compara com as coisas que estão no mesmo nível que ela. E a vida voluptuosa da alma humana está ligada <na comparação> com o corpo que está abaixo dela; a vida voluptuosa [...] diz respeito ao corpo na sua parte nutritiva e generativa. A vida civil, porém, diz respeito à comparação de uma alma humana com outra, ou de um homem com outro; a vida, pois, civil consiste no viver de um homem de modo honesto com os outros; e desta forma fica claro que a vida civil está considerada na comparação da alma humana com seus semelhantes. Entretanto, a vida contemplativa é considerada na comparação da alma humana com coisas superiores, ou com a felicidade, porque a virtude, de acordo com que se atinge a felicidade, é o meio pelo qual a felicidade se une a nós.⁴¹

3 - Três comentários “Averroistas” sobre a *Ética* a Nicômaco⁴².

Até aqui se analisou parte de um texto que relata um curso sobre a *Ética Nova*, composto por um mestre da Faculdade “ès arts” da Universidade de Paris, ao redor dos 1240-1250. O documento, entretanto, que agora se oferece para análise e estudo, está situado num ambiente bem diferente, como o próprio título do trabalho – fundamental e minucioso – de Gauthier sugere: o daquele momento que é chamado por Mandonnet como o “averroísmo latino do XIII^o século” e que van Steenbergen prefere chamar “l’aristotelismo integral”⁴³ e que é caracterizado por uma aproximação mais objetiva e direta dos textos de Aristóteles – desde as traduções e comentários de Averroés - distanciando-se de interpretações e leituras neoplatônicas e teológicas,

⁴¹ GAUTHIER, R.A., op.cit., p. 115. (*set notandum est quod anima intellectiva siue humana habet triplicem comparationem: comparatur enim ad corpus quod sub ipsa est, et comparatur ad ea quae in eam equali se habent cum ipsa. Et uita voluptuosa attenditur <in comparatione> animae humanae ad corpus quod sub ipsa est; uita enim uoluptuosa, sicut iam dicta est, est circa corpus in illa parte in qua uirtus generatiua et nutritiua. Vita enim ciuiliis attenditur in cpmparatione unius anime humane ad aliam, uel unius hominis ad alium hominem; uita enim civilis est qua unus homo uiuit honeste cum aliis hominibus; et sic patet quod uita civilis sumitur in comparatione anime humane ad equalia sibi. Uita autem contemplatiua sumitur in comparatione anime humane ad superiora sive ad felicitatem, quia uirtus secundum quam attenditur uita contemplatiua est médium quo nobis unitur felicitas. Et sic potest penes que accipiuntur huiusmodi três uite).*

⁴² GAUTHIER, R.A. Trois commentaires “averroistes” sur l’Éthique a Nicomaque. *Archives d’histoire doctrinale e litteraire Du Moyen Âge*. Paris: J.Vrin, T XVI, 1947/1948, p. 187.

⁴³ Cf. MANDONNET, P. *Siger de Brabant et l’averroisme latin au XIII^o siècle*, Fribourg (Suisse)\; 1899. STEENBERGEN, F. van, *Siger de Brabant d’après ses oeuvres inédites*, Louvain: 1942. Citados em GAUTHIER, R.A., 1947, p.87.

tentando, destarte, chegar o mais perto possível do pensamento autêntico do Filósofo.

a - *Quais são estes três comentários?* O primeiro é o assim chamado *Comentário do Vaticano*. Um longo texto que se caracteriza como um comentário feito exclusivamente de *questiones*, e de que se conhecem quatro exemplares, que, porém, entre si, diferem tanto quanto os livros comentados, como também em relação a algumas questões que se explicam como reflexões pessoais dos copistas, que vão além de um comentário da *Ethica*, mas também entram – vez por outra de forma estranha⁴⁴ – no campo da Metafísica, em questões sobre a inteligência, entre outras. Embora seja possível datar o comentário principal – isto de que os outros derivam ou são elaborações - nos últimos anos do século XIII, ou nos primeiros do século XIV, a autoria se mostra mais confusa. Parece que

[...] o manuscrito, como um todo, tem sido copiado para uso pessoal, entre 1305 e 1323 por um estudante, ou, mais provavelmente, por um mestre “*ès Arts*”, adepto do mais estrito aristotelismo, enamorado pelo saber filosófico (Ética, Metafísica, Lógica), mas menosprezando a Teologia, e, sobretudo apaixonado pelas disputas do seu tempo [...]⁴⁵

e por isso é difícil de determinar o autor deste comentário, - embora haja vozes que falam de Antônio de Parma - , sem que se chegue a uma conclusão clara⁴⁶.

O segundo é o texto *Questiones supra decem librorum ethicorum*, de Egídio de Orléans, que se encontra no manuscrito *Paris Nat. Lat. 16089*, *questiones* que começam com um prólogo, cujo início afirma o seguinte:

Como diz Sêneca, na 16ª carta ao Lucílio, o objectivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um

⁴⁴Cf., por exemplo, GAUTHIER, op. cit. P. 202, onde consta uma mudança abrupta no comentário apresentado a respeito da Metafísica: sai Duns Scoto, entra outro de autor desconhecido.

⁴⁵Cf. GAUTHIER, R.A., op. cit., p. 203: [...] *Le ms. Vat. 2173, dans son ensemble, a été copié, pour son usage personnel, entre 1305 e 1323 par un étudiant, ou, plus probablement par un maître ès Arts, adepte de l'aristotélisme le plus strict, épris du savoir philosophique en toutes ses branches (Éthique, Métaphysique, Logique), mais dédaigneux de la Théologie, et, avant tout, passionné par les disputes de son temps [...]*

⁴⁶ Cf. GAUTHIER, R.A., op. cit. p. 213-224.

rumo na vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado [...]”⁴⁷.

Há indícios conduzindo a crer que o comentário deve ser situado no fim do século XIII, ou no início do século XIV.

O terceiro comentário, contido no manuscrito conhecido como *Paris Nat. Lat. 14968*, será mostrado de modo mais detalhado em seguida.

b - O prólogo do manuscrito Paris Nat. Lat. 14698

Mesmo sendo um pouco longo, parece de bom alvitre reproduzir a tradução da primeira parte do Prólogo deste texto, uma vez que ele diz – praticamente – tudo de que precisamos e queremos saber a respeito do seu conteúdo e de suas tendências, que, aliás, são idênticas aos dois primeiros mencionados.

Embora tenha sido escrito por Alexandre que os homens filósofos (viri philosophi) e aqueles que se dedicam, ao estudo e à contemplação, são naturalmente virtuosos, como também castos e temperados, fortes e generosos, calmos e magnânimos, obedientes às leis, não perseguindo prazeres, embora de acordo com a opinião do homem comum não seja assim, é possível que, de verdade, seja assim mesmo. Também muitos creem que os homens filósofos, que se dedicam aos estudos e à contemplação filosófica, são homens insensatos e incrédulos e que não obedecem às leis, e, por isso, devem, com razão, ser expulsos pela comunidade, como dizem, e, por isso, todos que se dedicam à filosofia e aos estudos são difamados e suspeitos. Em razão desta difamação poderá ocorrer que muitas nobres e não nobres que até agora não começaram, ou começaram e não progrediram se retraem, tanto doutores como auditores; afastam-se da filosofia e do estudo e da especulação ou contemplação filosófica, e isto se constitui um grave impedimento no conhecimento de muitas verdades, e, sobretudo, da verdade teológica. Digo que é um impedimento no conhecimento de muitas verdades, porque é certo que a filosofia atrai conhecimento da verdade sobre muitos seres, de acordo com o caminho da razão. Que, entretanto, possa ser um impedimento no conhecimento da verdade teológica, isto se torna claro porque, como muitos afirmam, homens formados em filosofia podem tirar mais proveito da teologia do que outros. E, por isso, quando os homens se afastam da filosofia e do estudo e da contemplação filosófica, o prejuízo no conhecimento da

⁴⁷ [...]16 *Epistola ad Lucillium, filosofia animum format et fabricat, vitam disponit et regit, agenda et dimittenda ostendit*[...]GAUTHIER, R.A., op.cit. p. 222.A tradução do Sêneca é da edição *Cartas a Lucílio*. Lúcio Aneu Sêneca. Tradução, Prefácio e Notas de J.A. SEGURADO E CAMPOS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, 55.

teologia será grande, e, embora aqueles que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica são tão difamados e suspeitos, de fato não são como se pensa que sejam. Isto pode ser provado por meio de três sinais: primeiro, aqueles que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica, são homens de virtude; segundo, eles são obedecedores da lei; e terceiro, não devem ser expulsos da comunidade.

Em primeiro lugar, há o fato de que os homens que se dedicam ao estudo da filosofia e à contemplação filosófica são homens de virtude, porque se deleitam com deleite intelectual. Da mesma forma que o prazer segue a operação dos sentidos, também segue e é comunicado à operação intelectual algum prazer. Por isso, a filosofia ocasiona prazeres maravilhosos em pureza e firmeza. O prazer intelectual é preferível e mais excelente do que o prazer sensual, na medida em que o intelecto é melhor e mais excelente do que o sentido. Por isso não é provável que homens filósofos que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica deixam o prazer maior pelo menor. E isto é um sinal que eles não seguem a superabundância dos prazeres sensíveis. É sinal, também, que eles são homens de virtude e isto o Comentador afirma no prólogo do Oitavo Livro da Física, a saber, que os homens que começam a observar a verdade das coisas da filosofia desprezam qualquer outro prazer.

Outro sinal é que eles são obedientes à lei, porque – como diz o Filósofo na moral – quem se opõe à lei é injusto e deve ser censurado. Não é, entretanto, provável que os homens filósofos que se dedicam ao estudo e à contemplação da filosofia se tornem censuráveis por parte de todos, e isto é um sinal que eles são obedientes à lei.

Um terceiro sinal é que os homens deste tipo não devem ser expulsos pela comunidade, porque aqueles que fazem o bem na comunidade e se destacam nisto, devem ser parte da cidade e não devem ser dela expulsos, pelo contrário, estas pessoas devem ser eleitas e honradas. E os homens filósofos destacam-se para o bem da comunidade, porque eles zelam pelo bem da comunidade. Daí, se a filosofia é para o bem da cidade e os homens filósofos se destacam naquilo que os homens sábios realizam, eles, então, se destacam para o bem da comunidade. Por isso, torna-se claro que eles devem fazer parte da cidade e não ser expulsos da comunidade.

E embora existam na filosofia alguns erros, também parece ser útil que estes sejam lidos e ouvidos, não para que os homens neles acreditem, mas para que saibam que sejam adversários conforme o caminho da

razão pela filosofia. E por isso é útil que a filosofia seja lida e que seus erros sejam expostos, e não que os homens acreditem neles⁴⁸.

O tom do prólogo, uma apaixonada defesa da filosofia, está em clara oposição ao texto que se estudou, parcialmente em cima⁴⁹, embora se trate de um comentário sobre a mesma *Ética* de Aristóteles, escrito somente uns trinta anos depois daquele, e deixa concluir, sem qualquer dúvida, que seu autor deve ser procurado no meio dos mestres “dès Arts” da Universidade de Paris, no último quarto do século XIII.

⁴⁸ GAUTHIER, R.A., *Trois commentaires...* op. cit. p. 226-227: *Quamvis scriptum sit ab Alexandro quod viri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter virtuosi, utpote casti et temperati, iusti, fortes et liberales, mansueti et magnanimi, magnifici, legibus obediens, et delectationes non prosequentes, tamen secundum communem hominum opinionem non est ita, licet ita sit secundum veritatem. Immo creditur a multis quos viri philosophici dantes se Studio et contemplationi philosophicae sint pravi viri increduli et non obediens legi, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, sub hoc omnes dantes se Studio et contemplationi philosophicae sunt diffamati et suspecti. Et ex hac diffamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles ui adhuc non inciperunt, vel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores retrahent se a philosophia et studio et speculatione sive contemplatione philosophica, et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multae veritatis et praecipue veritatis theologicae. Dico quod erit impedimentum in cognitione multae veritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem veritatis de multis rebus secundum viam rationis. Quod autem sit impedimentum in cognitione veritatis theologicae, hoc apparet aqua, sicut dicunt multi, magis possunt proficere in theologica facultate quam alii. Et ideo si retrahant homines a philosophia et studio contemplationis philosophicae sint ita diffamati et circumscripti, non stamen sunt tales sicut esse creduntur. Et hoc potest persuaderi per tria signa: primum est quod dantes se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosi, secundum est quod ipsi sunt obediens legi, et tertium est quod non sunt a communitate expellendi.*

Primum est quod homines qui dant se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosi, quia ipsi delectantur delectatione intellectuali. Sicut enim operationi sensuum sequitur delectatione, sic operationi intellectuum comunicatur et sequitur delectatio quaedam. Unde philosophia, sicut dicitur in X^o huius, affert mirabiles delectationes puritate et firmitate. Delectatio autem intellectualis potior est et excellentior sensu. Propter quod non est verisimile quod viri philosophicae dantes se studio et contemplationi philosophicae maiores delectationem amittant pro minori. Et hoc signum quod isti non prosequuntur superabundantiam delectationum sensibilium. Signum est igitur quod ipsi sunt virtuosi et, et hoc est quod dicit Commentator in prologo Octavi Physicorum quod cum homines incipient speculari veritatem in philosophicis spernunt omnem aliam delectationem

Aliud signum est quod huiusmodi viri non sunt a communitate expellendi, quia quicumque faciunt bonum in communitate et nituntur ad hoc, illi debent esse pars civitatis et non expellendi a civitate, immo tales sunt honorandi et elegendi. Sed viri philosophici nituntur ad bonum communitatis. Diligunt enim bonum civitatis. Unde se philosophia sit ad bonum in civitate egi viri philosophici nituntur ad hoc quod homines efficiantur eicientes, ipsi nituntur ad bonum communitatis. Et ex hoc apparet quod ipsi debent esse pars civitatis et non expelli a communitate.

Et quamvis in philosophia sint alqui errores, tamen videtur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis adversari secundum viam rationis per philosophiam. Et ideo expediens est quod philosophia legatur. Et exponantur errores, non quod homines eis credant.

⁴⁹Cf. pg. 1 -12.

O grande assunto analisado neste comentário é a felicidade, tema também estudado e analisado no primeiro. O autor revela-nos a angustiante procura do homem pela felicidade⁵⁰. Pergunta ele, usando as palavras do Estagirita: porque não é possível encontrá-la nas honras, nas virtudes, nas mudanças da fortuna na vida? Aristóteles exprime, de forma bem clara, que a fonte, a única, da felicidade do homem é o próprio esforço do homem. Além disso, deixa ver bem claramente que o homem, para ser feliz, deve ser mestre do seu destino. Do mesmo modo, em relação à vida contemplativa, objetivo sublime da vida do homem, ela está na continuação da vida do homem como ser racional e dispensa questões a respeito de um Sumo Bem, de que se participaria e a que se tenderia. Outro assunto que está no centro da atenção é o problema da virtude da magnanimidade, que parece estar em contradição com a humildade.

Notam-se, aqui, nitidamente, duas tendências opostas, que marcaram profundamente a *Época do Apogeu das Universidades*, com o reinado da Escolástica e a maciça utilização dos textos aristotélicos e a discussão dos problemas por isto causados⁵¹. A primeira é a explicação/tendência agostiniana que lia e traduzia os textos recém-traduzidos na luz da tradição teológico-filosófica ocidental, o que é facilitado pela própria transmissão dos escritos teológicos numa “chave neoplatônica”⁵². Esta tendência firma-se, sobretudo, nos teólogos e

⁵⁰ Observa GAUTHIER, o.c. 231-132, que em Aristóteles, quando escreve sobre a felicidade e sua angustiante procura na vida do homem, é um “eco dos sentimentos” mais profundos da alma grega. Isto se manifesta, entre outros tópicos, na opinião de que nunca se deve tratar nenhum mortal como feliz, considerando que ninguém conhece como passou a última hora de sua existência. A angústia do cristão, entretanto, tem outro fundamento: o pecado. Por isso ele é pessimista, vendo seu coração e analisando sua consciência, em suma, quando vê que está entregue a si mesmo.

⁵¹ A respeito desta problemática, cf. PSEUDO-ARISTÓTELES, *De Pomo sive de Morte Aristóteles – Sobre a maçã ou sobre a morte de Aristóteles*, Apresentação, introdução e notas de REEGEN, Jan G.J. ter, Fortaleza: EdUECE, 2006. Esta obra tenta ser uma justificativa para a aceitação da “autoridade” de Aristóteles, tanto na teologia como na filosofia, e que quer fazer acreditar que o Estagirita defendia a imortalidade da alma. Na apresentação e no comentário, são estudadas outras questões desta problemática. Cf., também, REEGEN, Jan G.J. ter, *O Pseudo-Aristóteles. A origem e o objetivo de algumas obras do Pseudo-Aristóteles*. Tese de Doutorado, defendida na PUCRS sob a orientação de BONI, L.A. De, Porto Alegre, 2004, p.51-95 e Anexos IV.

⁵² Cf., por exemplo, a famosa *Teologia do Pseudo-Aristóteles*. Além da tese de Doutorado acima mencionada, existem vários artigos a respeito desta importante obra, de que vale a pena ressaltar: COSTA, Cristina D’Ancona, Per um profil filosofico dell’autore della “Teologia di Aristotele”. *Medioevo*, Padova: XVII, 1991, p. 83-134.

filósofos dos frades menores, de que Boaventura é uma das maiores expressões. A segunda, as traduções mais puras, isto é, sem a forte influência neoplatônica, começam a ser conhecidas quando entram com força, a partir de 1245, as versões de Averróes (Ibn Rushd) que tenta reconstituir com a maior fidelidade possível os textos do Filósofo, expurgando comentários e acréscimos que desviam o pensamento original deste.

Este movimento encontra grande repercussão na *Faculté ès'arts* da Universidade de Paris. Cresce, então, nesta Faculdade uma interpretação que se distancia das opiniões agostinianas⁵³ e de um cunho mais teológico⁵⁴. Procura-se o “autêntico e verdadeiro” Aristóteles; tenta-se ver, descobrir e defender a Filosofia como ciência independente, e não uma ajudante simples da Teologia, a famosa “*ancilla theologiae*”. A Filosofia tem luz própria e seu estudo é tão exigente e importante como a Teologia. Que isto causa problemas já foi dito; além da questão a respeito da imortalidade da alma, surge a da eternidade do mundo - que situa em campos diferentes Boaventura e Tomás de Aquino, embora ambos discordantes do “radicalismo” do Boécio de Dácia⁵⁵ -, e a do determinismo, problemas estes veemente apontados, e condenados, por Boaventura nos seus sermões de quaresma em 1267 e 1268⁵⁶.

⁵³ O exemplo mais clássico deste distanciamento é a distinção entre a teoria de Agostino, baseado no Iluminismo agostiniano, entre outros, seguida de Roger Bacon, e a teoria do abstracionismo, defendido e.o. por Tomás de Aquino.

⁵⁴ O pequeno texto de BOÉCIO, sobre os sonhos, é um bom exemplo desta tendência. Em vez de atribuir os sonhos à influência sobrenatural, personificada muitas vezes nos anjos, Boécio, com suporte em Aristóteles, faz a sua análise e explicação inspirado num texto (espúrio em parte) de Aristóteles. Cf. REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. Tratado do mestre Boécio de Dácia sobre os Sonhos. Introdução e Tradução. Em: *Humanidades e Ciências Sociais. Revista da Universidade Estadual do Ceará (UECE)*, vol. 2. – nº 1 – 2000, p. 33-41. Na “Introdução” da edição de textos de THOMAS d’AQUIN et BOËCE de DACIE *Sur Le bonheur* – em conjunto com IDE FOUCHE – RUEDI IMBACH faz uma excelente análise deste fato, ao considerar (p.8) *Deux carrières universitaires*, em que afirma:[...] *La figure du professeur de philosophie, incarnée par Boèce, contraste avec celle du théologien qu’était Thomas d’Aquin (Né vers 1225 – mort en 1274). En effet, si Boèce, comme son contemporain Siger de Brabant, a dédié toute sàvie à l’enseignement de la philosophie, Thomas a quant à lui voué son existence à l’enseignement de La théologie [...]*.

⁵⁵ BONAVENTURA, THOMAS VON AQUIN, BOETHIUS VON DACIEN. *Über die Ewigkeit der Welt. Mit einer Einleitung von Rolf SCHÖNBERGER. Übersetzung und Anmerkungen von Peter NICKL*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

⁵⁶ Cf., entre outros, STEENBERGEN, F. van, *La Philosophie au XXIIIème siècle*, 2ª edição, Louvain/Paris: Editions PEETERS, 1991, p. 385-387

Além disso, começa a aflorar a grande questão da dignidade do homem filósofo com suas virtudes. Elas são consideradas boas e delas se diz que ajudam a fuga e mortificação das paixões, quer dizer, o controle do homem por via da razão. Só um ponto separa os filósofos dos teólogos nesta questão: a sua motivação é puramente natural, na medida em que a sua temperança, o seu equilíbrio e a sua pureza existem em função e em relação à vida do pensamento⁵⁷. Este ponto de vista aparece nitidamente no Aquinate, quando afirma existir uma felicidade que o homem pode atingir pelas próprias forças durante sua vida terrestre. Em razão, porém, de discordar de Aristóteles quanto à vida *post-mortem*, surge uma nova dimensão em que não são suficientes ao homem apenas as suas forças, e que o afirmam ser, por isso, dependente da ajuda divina, a graça, que lhe é concedida, sem que haja mérito do seu lado. Este problema da felicidade é o grande tema dos três comentários, em que se expõe claramente o pensamento do Estagirita:

Da mesma forma que não pode esperar que a sua felicidade viesse dos deuses, o homem também não pode esperá-la do acaso, e esta vez Aristóteles expressa-se sem reticências: “Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito” (EN 1099b). Isto seria, de fato, para um humanismo que queria colocar o destino do homem nas mãos do próprio homem, o escândalo supremo. Porque se Deus é para o homem um estranho, com quem não se pode contar, o acaso, ele mesmo, é o inimigo, cujos caprichos ameaçam, a cada momento, a sua felicidade⁵⁸.

⁵⁷ Cf. também a pequena obra *de Summo Bono*. Uma tradução encontra-se em: BONI, L.A. De. *Filosofia Medieval. Textos*. Boécio de Dácia – Sobre o bem Supremo. Porto Alegre, Edipucrs, p. 263-270. GOFF, J. Le. *Os intelectuais da Idade Média*. São Paulo, Edições Brasilienses, 1988, p. 92 também se refere a esta obra.

O esquema, que pode ser comparado com o Prólogo mencionado em cima, *da Sobre o bem supremo* fala por si:

Introdução: o bem soberano para o homem depende do intelecto (1-3);

- A. O bem soberano para o homem (4-7);
 - O bem soberano conforme o intelecto especulativo (4-6);
 - O bem soberano conforme o intelecto prático (7);

Conclusão.

- B. O bem soberano e a felicidade humana (9-11);
- C. O modo de vida do filósofo (12-20);
- D. Conhecimento e amor da causa primeira são os fins da existência filosófica (21-30);

Conclusão (31).

⁵⁸ GAUTHIER, R.A., *Trois commentaires “averroistes” sur l’Éthique a Nicomaque*. ADHDLMA, T. XVI. 1947/1948, p. 187-328.

Por isso, impõem-se, sem nenhuma dúvida, o pensamento e a certeza de Aristóteles de que a única fonte da felicidade do homem é o próprio esforço, em outras palavras, que o homem, para ser feliz, deve ser dono do próprio destino. E esta felicidade para Aristóteles, e seus fieis comentaristas, se realiza nesta terra e não é uma coisa de outro mundo:

[...] a única felicidade que ao homem é permitida esperar é a felicidade deste mundo. [...] Ora, ele (o pensamento de Aristóteles) é claro: imaginar que se possa ser feliz uma vez que se está morto, isto significa, aos seus olhos, um absurdo, um devaneio que ele não sonha, nem mesmo para acalenta-lo por um instante (EM 1100a 11-14). Se é para falar, com o povo comum para o morto sobre bem e mal, isto será no sentido em que se fala para um vivo que não tem nenhuma consciência (EM 1100a 19-20), isto é, sem que isto suponha para ele alguma consciência nem, conseqüentemente, nenhuma sobrevivência⁵⁹.

A posição aristotélica, ao falar das virtudes que preparam o caminho da felicidade, que é construção do próprio homem, é de exaltação da virtude da magnanimidade, virtude aristocrática por excelência⁶⁰, praticada por um homem superior, um homem de extraordinária postura moral. Além disso, um homem magnânimo tem consciência de sua grandeza íntima, se sabe perfeito, e conseqüentemente é chamado a dominar o mundo: “ele será rico, poderoso e honrado”⁶¹. Esta posição entra em confronto aberto com a posição dos teólogos sobre a virtude da humildade. Os grandes teólogos se debruçaram sobre este problema, entre outros, Alberto Magno e Tomás de Aquino, que fizeram ver a solução da aparente - ou será real mesmo?⁶² - dificuldade. Diz o Aquinate, concordando com a solução de Alberto seu mestre:

Há no homem algo de grande, que ele possui através de um dom de Deus; e existe no homem uma imperfeição que lhe advém por causa da fraqueza de sua natureza – entende-se: por sua condição de criatura. A magnanimidade faz com que o homem se julgue digno de grandes coisas em consideração dos dons que possui e que recebeu de Deus.

⁵⁹ GAUTHIER, R.A., op. cit. p. 242. [...] *Le seul Bonheur qu'il soit permis à l'homme d'espérer, c'est le bonheur de cette vie. [...] Or, elle est Claire: imaginer que l'on puisse être heureux une qu'on et mort, c'est, à ses yeux, une si absurde reverie qu'il ne songe même pas à s'y arrêter un instant (EN 1100a 11-14) Si l'on veut, avec le vulgaire, parler pour le mort de bien et de mal, ce sera au sens où l'on en parle pour un vivant qui n'en a aucune conscience (EN 1100a 19-20), c'est à dire, sans que cela suppose pour lui aucune conscience ni, par conséquent, aucune survie.*

⁶⁰ EN. L. IV, cap. VII, VIII, IX.

⁶¹ Cf. GAUTHIER, o.c., p. 302.

⁶² Falta espaço no âmbito deste estudo para aprofundar mais esta questão, hajam vistas suas implicações.

Desta forma, se possuir uma grande elevação da alma, a magnanimidade fá-lo aspirar grandes obras de virtude perfeita; e em relação do uso de qualquer outro bem, vale a mesma coisa, por exemplo, a ciência e a fortuna exterior. A humildade, ao contrário, faz com que o homem se sinta muito pequeno, considerando a sua própria imperfeição – entende-se: em relação à sua situação de criatura. Também, a magnanimidade menospreza os outros, pelo que estes se distanciam dos dons de Deus: ele não os estima a tal ponto, que de fato faria para elas qualquer ação má. Mas a humildade honra os outros, e os considera superiores a si mesmo, enquanto vê neles, num ou noutro, os dons de Deus. Assim é dito no Salmo, quando apresenta o homem justo: aos seus olhos, o malvado é reduzido a nada – eis o desprezo do magnânimo – mas ele honra aqueles que temem o Senhor – eis a honra que o homem humilde presta ao outro. E assim fica claro que a magnanimidade e a humildade não são contrárias, embora suas aspirações pareçam sê-lo, porque procedem de considerações diferentes⁶³.

4 - Conclusão

Além da rica reflexão sobre a felicidade, os três comentários, como ficou claro no Prólogo do manuscrito PARIS NAT. LAT.14968, formam extensa exposição sobre as virtudes em Aristóteles, com acento especial sobre a virtude da magnanimidade. O comentário de Gauthier põe de lado - o que aumenta a profundidade do seu estudo - as opiniões de Alberto Magno e Thomas de Aquino. Desta forma, se revelam dois contextos diferentes - o dos estudos teológicos, em que se usa a filosofia de Aristóteles com certas reservas e interpretações, e o dos estudos puramente filosóficos, que, ao menos aparentemente, não se preocupam muito com a teologia, provavelmente ainda fruto da antiga restrição (proibição?) para os filósofos de se “arriscar” e refletir em terreno teológico. São dois campos, dois objetivos e dois objetos diferentes. Sem nenhuma dúvida, isto é uma das grandes riquezas destes debates, realizados por homens sinceros e sensatos, e, se algum mestre tiver cometido algum erro, isto não deve assustar, mas servir para aprofundar ainda mais a reflexão a fim de encontrar, senão a verdade, ao menos os seus vestígios.

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen.
Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS. DL.
e, em Filosofia Antiga pela UECE.
Prof. Emérito da UECE. Prof. Titular da FCF.

(Observação. Este estudo foi iniciado e terminado, em primeira mão, no ano de 2010 como parte de um livro a ser publicado pelo Curso de Mestrado em Filosofia da UECE. Até o presente momento este livro não foi publicado. A versão aqui apresentada é uma revisão aumentada e melhorada do primeiro estudo).

⁶³ St. Thomas de Aquino, Summa Theol. II, II, 129, 3 ad 4.

HEGEL E AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Prof. Ms. Francisco Lisboa Magalhães*

Resumo

A proposta do deste texto é demonstrar, na perspectiva de Hegel, as provas da existência de Deus na dimensão filosófica como uma insistência imanente da Filosofia da Religião, a partir do século XIX como um momento decisivo na investigação da natureza ontológica divina. Sabe-se que uma das inquietudes fundamentais de Hegel traduz-se pelo problema da religião, ao nível de sua interpretação peculiar no sistema enciclopédico do saber. Como estudante em Tübingen (1788-1793), preocupou-se com a demonstração de uma moralidade racional, levando a uma investigação da religião cristã e consequentemente da essência de Deus, mostrando que a apreensão do absoluto se dá pela razão, porque somente assim pode ser apreendido em verdade e não via representação, própria da religião. Para tanto, será tomada a obra *Preleções sobre as provas da Existência de Deus (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes)*, tomando os pontos essenciais acerca do tema a que se propõe este texto e da sistemática demonstração hegeliana de Deus como verdade e mediação.

Palavras-chave

Existência. Verdade. Mediação.

1 - Introdução

Parece quase unânime entre os estudiosos de Hegel afirmar que sua filosofia trata, em quase todos os pontos de seu pensamento, do absoluto, ou quando não o faz diretamente, traça um percurso que se dirige a Ele. Assim, alguns ainda indicam que o pensamento hegeliano se traduz como “mística racional”. De qualquer modo, a presença da esfera religiosa é evidente nos seus escritos, demonstrando sua preocupação em revelar o absoluto como o objeto da Filosofia.

Assim, Hegel dá início ao que se denomina Filosofia do Absoluto, título que até então não havia sido discutido, a não ser no campo da Metafísica geral, que Hegel chama de *theologia naturalis*, como uma forma de apreensão de Deus como representação, ou mesmo com origem em seus atributos. Desse modo, o empenho hegeliano é demonstrar o quanto

a realidade divina deve ser apreendida como verdade e como objeto de investigação filosófica pela própria natureza ontológica de Deus.

Hegel apresenta Deus como a única e verdadeira realidade. Como não se pode apreender nesta verdade real, parte-se para o saber representacional. Assim, as formas do sentimento e da representação se movimentam para a esfera do pensamento, no qual a consciência religiosa chegará a si em seu conceito. Constata-se esse empenho quando ele escreve a *Phänomenologie des Geistes* e intitula o capítulo VII Religião numa reflexão significativa sobre a consciência em seu momento anterior ao Saber Absoluto.

A obra *Prelações sobre as provas da existência de Deus* (1829) é, segundo o próprio Hegel, um acréscimo às prelações sobre Lógica. Dessa maneira, inicia sua explicação demonstrando a relevância do tema no interior do seu sistema. As provas da existência de Deus caracterizam um desejo de Hegel que não ocorreu em forma de livro, mas de leituras realizadas em 1829 e em novembro de 1831. Hegel assinou um contrato com os editores Duncker e Humblot para a publicação de um trabalho intitulado *Über das Dasein Gottes*. A morte de Hegel impediu que essa obra viesse a ser elaborada e publicada.

A natureza das provas da existência de Deus pertence à Lógica, enquanto o seu conteúdo, Deus, pertence à Filosofia da Religião, o que revela, assim, a relação da Filosofia com a Teologia. Não é, porém, uma tarefa de todo fácil, visto que associa a prova da existência de Deus ao âmbito da Lógica, o que parece ser inapropriado, pois a Lógica trata, fundamentalmente, sobre a prova de Deus. Assim, toda a sua preocupação é fugir de uma demonstração panteísta, sem, no entanto, recair no vazio da explicação iluminista sobre Deus e, por outro lado, contribuindo para a visão da presença de Deus na própria história humana, revelando-se pelo mistério cristão da Encarnação. Na verdade, Hegel não concebe o Absoluto à margem da realidade humana.

2 - As Provas da Existência de Deus

As provas da existência de Deus sempre pressupõem controvérsias, visto que a questão das relações entre fé e razão transforma a problemática do discurso sobre a existência de Deus um impasse sobre quais são as verdades que dependem da fé e quais as que dependem da pura razão. A razão pode reconhecer, no entanto, o que a transcende, ou seja, mostrar a não impossibilidade daquilo que

ultrapassa a própria jurisdição. Por outro lado, a Filosofia dispõe da capacidade de compreensão do sentido das proposições de fé. É necessário, entretanto, que este sentido não seja para ela um enunciado vazio quanto ao seu conteúdo ontológico. Compreende-se, portanto, que o diálogo entre fé e razão pressupõe, minimamente, um clima racional para a perspectiva dialogal.

A problemática das provas da existência de Deus reside em sua posição clássica, quando do entrelaçamento dos enunciados filosóficos e das proposições da fé, tratadas no discurso teológico. Essa pretensão é levantada por Hegel em seus exames acerca das provas da existência de Deus de uma maneira que seja apreendida na sua verdade lógica.

Outrossim, se torna como referência a condição da Filosofia em lidar com temas relativos à confissão religiosa. A Filosofia pode demonstrar a existência de Deus pela reflexão puramente racional que se apoia sobre a análise metafísica dos seres naturais ou animados. A Filosofia depara, entretanto, a problemática de chegar à posição da existência trinitária de Deus. A Filosofia pode, uma vez descoberta a existência trinitária, apresentada pela revelação, dispor dos meios racionais que têm ao seu alcance para uma compreensão de como se relacionam as Pessoas na Trindade divina.

Para assumir a proposta de demonstração indubitável acerca das provas da existência de Deus, Hegel preparou uma série de seminários que, postumamente, foram organizadas, dando volume às suas chamadas *Preleções*¹, de onde ele empreende a tarefa de expor seu pensamento sobre a forma de apreensão da vida do Absoluto, adotando o caráter de tomá-la na sua dimensão própria, que é a verdade.

Destinados aos ouvintes interessados pelo tema, Hegel inicia revelando a que se propõe com esta tarefa, deixando evidente que tanto a Filosofia quanto a Religião têm o mesmo objeto, que é Deus. E, para demonstrar esta asserção, assume o objetivo similar da Metafísica, chamada, outrora, *theologia naturalis* (considerada uma disciplina filosófica, no tempo de Hegel) por fornecer as condições de apreensão de Deus de maneira racional, distinta da forma positiva, revelada, muito peculiar da religião.

¹Essas preleções estão organizadas em três volumes com os seguintes títulos: *Preleções sobre a Filosofia da Religião (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)* I: *Introdução e Conceito de Religião (Einleitung, Der Begriff der Religion)*; II: *Religião Determinada (Die Bestimmte Religion)*; III: *Religião Consumada (Die vollendete Religion)*.

Hegel apela a esta ciência para descobrir em que condições é possível ou não provar a existência de Deus, conduzindo a uma explicação lógica, ou melhor, dialética, pois assim se apresenta este objeto. Por conseguinte, não apenas a lógica é admitida como um meio pelo qual se examina a correção da prova, mas porque a Lógica é a ciência das regras corretas do pensar.

Desse modo, Hegel considera a tomada de uma sequência para a compreensão da existência de Deus, que não deve ser uma revisão histórica das religiões antigas, pois a crença foi uma novidade advinda com o Cristianismo². Na religião cristã, a fé é tomada como o processo de interiorização da certeza de Deus, depreendendo a necessidade da prova, coincidentemente, a própria elevação do espírito humano a Deus, tão necessária e tão própria da natureza humana³.

Hegel postula, entretanto, a questão no fato de que o que se exige é a própria natureza da prova e não o objeto provado. O espírito, por sua vez, autoconsciente em seu conteúdo, é autodesignável e, para tanto, é autoexpressível. Assim, forma e conteúdo coincidem no processo de apresentação e constatação da existência de Deus; porque não há a prova de um lado e a existência de Deus do outro, ou seja, Hegel reconhece que não há separação entre fé e saber. Hegel, para tanto, expõe a questão quando mostra que a fé não é manifesta apenas no sentimento, nem na subjetividade isolada a um eu puramente abstrato que se manifesta na relação consigo mesmo. A fé quer saber-se a si mesma, dirigindo-se a algo que a complementa e não que lhe causa estranheza. É essa relação que estabelece uma das provas da existência de Deus, partindo da natureza própria do homem até à elevação do espírito a Deus. Esse

²Como esclarece Harries, Hegel parte da exigência de uma prova: “a própria noção de fé (Glaube) somente surge na religião cristã, pois é nela que se estabelece pela primeira vez a cisão (Zwiespalt) entre o espírito e a alma e, mais precisamente, o anseio de superação de superação da mesma”. HARRIES, Richard. *Faith in Politics? Rediscovering the Christian roots of four political values*. London: Darton, Longman and Todd Ltd: 2010, p. 182.

³Verene observa: “Hegel explains the speculative sentence in paragraph sixty-two, which deserves to be read several times. He uses the example: “God is being.” God, the subject, in order to be what it is, is taken up or dissolved into the predicate, “being.” What God is, after all, is “being.” That is the meaning of the proposition. But as “being,” God, as a definite subject, so to speak, ceases to be. We are taken back to God as the subject to determine exactly what the predicate is”. (VERENE, Donald Phillip. *Hegel’s absolute: an introduction to reading the Phenomenology of spirit*. New York: State University of New York Press: Albany, 2007, p. 10).

testemunho do espírito pensante constitui, do mesmo modo, outra prova da existência racional de Deus.

As provas da existência de Deus também percorrem um processo de amadurecimento, visto que a busca da própria prova já constitui uma carência do entendimento humano que utiliza a existência de Deus como noção de identidade, própria do entendimento limitado e finito que, para apreender o absoluto, o caracteriza como sujeito ao qual se atribuem vários predicados. É aqui a crítica contundente de Hegel ao saber representacional de Deus, embora reconheça que isto advém da condição do próprio entendimento de apreender a realidade divina.

Aqui se antepõe uma grande dificuldade para uma correta compreensão da filosofia da religião hegeliana. Cada momento da Essência absoluta no plano da religião constitui uma representação ontológica de Deus. Essa apresentação (*Vorstellung*) tem sentido pela atitude fenomenológica que lhe é adequada. A crítica hegeliana ao modo de apreensão do absoluto empreendido pela religião sucede pelo distanciamento entre apresentação e representação, captado com origem no conceito de *Vorstellung*, significando que o homem vive a apresentação de Deus sob a forma de acontecimento, enquanto a representação constitui a forma cognitiva onde o cristão se relaciona com o acontecimento. Para o homem que crê, o acontecimento da vinda de Deus é real e, de forma recíproca, o saber representativo que ele obtém deste acontecimento é verdadeiro.

Assim, Hegel, igualmente, revela a liberdade como a própria prova da existência de Deus, necessidade constante da verdade, busca efetiva do reino da consciência, para reconhecimento da razão suficiente.

Para Hegel⁴,

As provas servem como uma ligação entre lógica e filosofia da religião. A religião preocupa-se com a relação entre finito e infinito, e esta é a definição lógica dos conceitos de finito e infinito que reside na base das provas. O finito supera-se no infinito, pois o ser é o ser do infinito; e o infinito supera-se no finito, pois seu impulso é objetivar ou realizar-se no outro.

A crítica de Hegel, com as provas, se dirige à Modernidade, quando há um descrédito quanto à existência de Deus, na instauração de

⁴HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Translated by Peter C. Hodgson. New York: Oxford University Press Inc. Clarendon Press, 2007, p. 05.

um impasse entre fé e razão, o que torna necessário um conjunto de procedimentos que demonstre a validade destas provas.

De tal modo, Hegel busca recuperar a necessidade de uma apreensão do absoluto, não por meio de representações vazias, mas pela verdade exprimível de Deus mesmo, ou seja, no espírito. As provas, nesse sentido, devem compreender a elevação do espírito humano a Deus, e há de exprimir para o pensamento - como a elevação mesma do pensamento no reino da razão. Para Hegel, o reino do pensamento é uma versão filosófica do reino de Deus, ou simplesmente Deus, que é uma região espiritual ou processo de pensamento – de pensamento, sabendo-se em si mesmo e em seu outro.

Segundo Hegel⁵,

A fé é a pressuposição que reside na base de todo pensamento, mas no pensamento livre a pressuposição torna-se um resultado compreendido. Esta compreensão dialética da unidade e diversidade da fé e razão perdeu-se no Iluminismo.

Hegel também busca mostrar que a Religião mesma não é outra coisa que esta elevação – a elevação do espírito pensante ao que é em si o maior pensamento, a Deus. Esta elevação do espírito humano, deve-se apreender, não algo que se realiza por nós numa forma afirmativa, mas implica autonegação e é a manifestação do retorno do espírito divino a si. Para tanto, a elevação religiosa envolve fé, sentimento, intuição, imaginação etc., como também como pensamento, mas o objeto desses modos de conhecimento é um conteúdo conhecido racionalmente porque ele próprio é pensado.

Hegel vê surgir Deus no contexto da religião, pois a manifestação do Espírito Absoluto para o crente: Deus, assim, não é encarado como a Causa metafísica de todo o criado, mas como Essência que corresponde à atitude da fé. Isto permite a Hegel introduzir um critério de avaliação das diferentes religiões, critério este que não se aplica apenas à atitude subjetiva e fenomenológica, mas também à progressiva constituição do ser divino.

A constituição do ser divino e de sua existência, para Hegel, ocorre no duplo movimento ontológico, que se caracteriza como a progressiva representação da substância absoluta, por um lado, e o aprofundamento correspondente da consciência religiosa humana, por outro, constituindo

⁵op.cit., p. 05.

um só entrelaçamento dialético. Edifica-se a progressiva identidade entre o movimento antropológico, em que o ser humano abre a uma profundidade substancial, mostrado como um conteúdo externo a ele mesmo - externo como história e interno feito conhecimento.

Assim, a fé é conhecimento, aquele que pertence à consciência, ou seja, que exprime conteúdo racional. A ação de Deus é a sua divindade, ou seja, sua totalidade criadora; sua natureza e substância como um si de si mesmo. A religião trata de duplo aspecto: a) o que é necessário e universal em si, a saber, Deus como o fundamento de um reino da verdade e leis; b) o conhecimento e a elevação dessas verdades e leis por parte do espírito humano.

Hegel, assim, expressa sua crítica que conduz à necessidade de estabelecer as provas da existência de Deus, ao asserir:

Pois as provas da existência de Deus estão desacreditadas de tal modo que passam a ser algo antiquado, pertencendo à metafísica do passado – um estéril deserto de onde escapamos numa fé viva, uma região de árido entendimento de que temos levantado nós mesmos num caloroso sentimento de religião⁶.

Assim, Hegel se propõe estabelecer uma proposta de comprovação da existência de Deus, para aqueles que não veem necessidade dessas provas, ou para responder às provas contrárias da existência de Deus. Hegel deixa claro que não se trata no período moderno de que não há como dar provas racionais da existência divina. Para tanto, Hegel parte para esse empreendimento.

A pretensão dessas provas surge da “necessidade de satisfazer pensamento e razão”⁷. Essa cisão ou divisão surge com o Cristianismo, que mantém a perspectiva da compreensão do espírito humano elevado à categoria do espírito divino, o que se mostra como racionalmente incompreensível. Para tanto, utiliza-se o termo fé, como uma palavra

⁶HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.348: “die Beweise des Daseins Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas Antiquiertes, der vormaligen Metaphysik Angehöriges gelten, aus deren dünnen Öden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verstande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben”.

⁷HEGEL, G.W.F. *Lectures on the proofs of existence of God*. Translated Peter C. Hodgson. Clarendon Press: Oxford, 2007, p. 38.

peculiarmente cristã, já que Hegel esclarece não ter sido mencionada na dimensão religiosa grega ou egípcia.

Assim, Hegel esclarece que

A fé exprime a intimidade da certeza, na verdade a certeza da mais profunda e mais concentrado tipo como distinto de todas outras formas de opinião, representação, convicção e vontade. Esta intimidade como a que é a mais profunda e mais abstrata, abrange o pensamento mesmo. Uma contradição desta fé com o pensamento é, portanto, a mais dolorosa de todas as divisões na profundidade do espírito⁸.

É relevante compreender que fé e razão, para Hegel, não contém nenhuma contradição entre si porque a análise da ação divina decorre da compreensão de sua manifestação, ou seja, do que não pode ser posto em dúvida. Desse modo, se há uma busca da existência de Deus de forma exprimível, a obra criadora divina é o maior fundamento que concilia a fé, a ciência e a razão. Somente a compreensão das obras da natureza pode conduzir a uma reflexão que atende a possibilidade, tanto da fé, quanto dos mecanismos científicos e igualmente dos critérios racionais.

O tratamento que se atribui às explicações das provas da existência de Deus deve ser, portanto, o mais criterioso, de modo que não reste nenhuma dúvida acerca de sua veracidade. É preciso dar um tratamento enfático e também racional às questões de ordem espiritual, como Hegel expõe

Todo espírito é concreto; aqui temos diante de nós o espírito no mais profundo aspecto, a saber, o espírito como a concretude da fé e pensamento. Esses dois não apenas são misturados no mais múltiplo modo, imediatamente superam um ao outro; eles são também intimamente ligados juntos, de modo que não há fé que não contenha em si reflexão, argumentação, ou de fato, pensamento, exatamente como não há pensamento que não contenha em si fé, ao menos, momentaneamente⁹.

⁸ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.349: "Der Glaube drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefste, konzentrierteste, als im Gegensatz gegen alles andere Meinen, Vorstellen, Überzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefste zugleich unmittelbar die abstrakteste, das Denken selbst; ein Widerspruch des Denkens gegen diesen Glauben ist daher die qualvollste Entzweiung in den Tiefen des Geistes".

⁹HEGEL. op.cit., p. 352: "Alles Geistige ist konkret; hier haben wir dasselbe in seiner tiefsten Bestimmung vor uns, den Geist nämlich als das Konkrete des Glaubens und Denkens; beide sind nicht nur auf die mannigfaltigste Weise, in unmittelbarem Herüber- und

Torna-se evidente o quanto a pretensão de Hegel é apresentar o sentido racional da fé, que, segundo ele, se mantém presente em todo o pensamento humano, como que inseparáveis e de complexa dissolução.

Assim, Hegel revela que “Deus é espírito, apenas para o espírito, e apenas para o puro espírito, que é, para o pensamento”¹⁰.

I

Quando Hegel elabora suas segundas leituras sobre as provas da existência de Deus, ele então se convence de que “as provas se mantêm em consistir nisto, que é apenas a consciência do próprio movimento do objeto em si”¹¹. Com isso, para dar provas da existência de Deus, deve-se constituir o próprio movimento objetual de Deus; ou seja, não se apreende Deus em sua inércia, mas em seu puro dinamismo, próprio do ser, em toda a sua existência que carece manifestar-se.

Para Hegel: “Isto está relacionado com o contraste entre o conhecimento imediato e mediado, um contraste que em nosso tempo principal centraliza no conhecimento religioso e de fato na religiosidade como tal, e que portanto, muito também é considerado”¹². Não se intenciona, desse modo, uma prova subjetiva, mas com origem no movimento mesmo de Deus como apreendido pela consciência.

Assim, a questão do conhecimento subjetivo é um dos pontos suscitados por Hegel, já que a fé é considerada, com base nas ciências empíricas, como atributo sentimental, ou até um apelo subjetivo de compreensão de Deus.

Para Hegel, “este tipo de provas encontra um lugar no conhecimento científico do pensamento finito e seu conteúdo finito torna-se aparente quando examinamos a natureza do procedimento mais

Hinübergehen, vermischt, sondern so innig verbunden miteinander, daß es kein Glauben gibt, welches nicht Reflektieren, Rasonieren oder Denken überhaupt, sowie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen.”

¹⁰ “God is spirit, only for spirit, and only for pure spirit, that is, for thought”. HEGEL, G.W.F. *Lectures on the proofs of existence of God*. Translated Peter C. Hodgson. Clarendon Press: Oxford, 2007, p. 44.

¹¹op.cit., 2007, p.45.

¹²HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.358: “Dies hängt alsdann mit dem Gegensatz des unmittelbaren und des vermittelten Wissens zusammen, auf welchen in unserer Zeit das Hauptinteresse in Ansehung des religiösen Wissens und selbst der Religiosität überhaupt gesetzt worden ist, der also ebenfalls erwogen werden soll.”

restrito”¹³. Com isso, não se encontra uma prova particular, mas universal.

Hegel adverte, no entanto, para a noção de que as provas são universais porque as exigências naturais conduzem a esta condição, ou seja, não se trazem provas particulares quando na natureza se observam critérios de ordem natural, como gênero, espécies, leis, forças, faculdades e atividades. Desse modo, como atribuir provas específicas se a natureza exprime traços gerais das provas da existência de Deus? Hegel assere a necessidade de levar em conta o mergulho no conhecimento dessas provas. Ser objetivo e subjetivo não é a questão central das provas, porque o conteúdo permanece o mesmo.

Quando Hegel se lança na elaboração da terceira leitura, empenha-se em demonstrar que a fé genuína é uma forma de conhecimento, pois pertence à consciência e ao homem reconhecer sobre o que acredita.

Assim, Hegel critica aqueles que separam fé e conhecimento, pois “fé pertence à consciência” e é absurdo esvaziar algo de seu conteúdo, já que a consciência possui a realidade da vida concreta do homem.

Veja-se como Hegel se expressa: “Deus é atividade, livre atividade em relação a si próprio e permanecendo consigo. A determinação fundamental no conceito de Deus, e também em toda a representação de Deus, é que Deus é divindade, a mediação de Deus com sua divindade¹⁴. A própria conceptualização de Deus inclui sua dinâmica e sua vida que exprime sua realidade. Hegel diz que Deus é definido como criador e como aquele que se mantém distante do mundo. Se Deus se mantivesse, porém, fora desse mundo, seria uma tautologia, porque o mundo está implicitamente ligado à primeira categoria de Deus como aquele que é criador.

Além de criador, no entanto, Deus é também espírito. No Cristianismo, menos se diz de Deus criador e mais como espírito. Assim

¹³op.cit, p.358: “Daß diese Art des Beweisens in der Wissenschaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte stattfindet, zeigt sich, wenn wir die Beschaffenheit dieses Verfahrens näher erwägen”.

¹⁴ HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.368: “Gott ist Tätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Tätigkeit; es ist die Grundbestimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorstellung Gottes, er selbst zu sein, als *Vermittlung* seiner mit sich”.

Hegel se refere¹⁵, ao dizer que o distintivo desta religião é a explícita consciência de que Deus é espírito, que Deus, precisamente como Deus é em si e para sua divindade, relaciona a divindade para o outro de Deus (chamado Filho), como para divindade, que Deus relaciona à divindade em divindade como amor, essencialmente como esta mediação com divindade. Deus é de fato criador do mundo e é suficientemente definido neste modo. Mas Deus é mais que isto: Deus é o verdadeiro Deus em que Deus é a mediação da divindade com a divindade, e isto é amor.

Hegel exprime a condição do amor como a expressão de Deus, porque é algo que não se pode evitar, tampouco desconhecer. Com isso, a expressão divina decorre da maior ou menor expressão que se explicita na história, não por parte de Deus, mas dos homens. E, assim, percorre o caminho à procura da verdade.

Para Hegel, “nem a fé decide o que é a verdade”¹⁶. Assim, a verdade apresenta-se numa outra dimensão, que a fé não é o único substrato de sua evidência. A verdade desse modo, não está na fé, nem se expressa pelo sentimento. A verdade é espírito, é amor.

Veja-se, então, o que Hegel revela na Quarta Leitura, quando trata do sentimento. Para ele, “Sentimento é minha subjetividade nesta simplicidade e imediatidade”¹⁷. Pelo sentimento, a fé ingressa no coração do homem e, para isso, fundamenta-se no conhecimento que a consciência apreende. A religião é aquilo que intermedeia fé e sentimento.

Para Hegel¹⁸, o que a religião trata é algo duplo: por um lado, o que é necessário e universal em-si, a saber Deus como o fundamento de um reino de verdades e leis; e de outra parte, o conhecimento da elevação dessas verdades e leis no lado do espírito humano.

¹⁵op.cit, p. 368: “dieser Religion ist vielmehr das *explizierte* Bewußtsein, daß Gott Geist ist, eigentümlich, daß er eben, wie er an und für sich ist, sich als zum Anderen seiner (der der Sohn heißt) zu sich selbst, daß er sich in ihm selbst als Liebe verhält, wesentlich als diese Vermittlung mit sich ist. Gott ist wohl Schöpfer der Welt und so hinreichend bestimmt; aber Gott [ist] mehr als dies: der *wahre* Gott ist, daß er die Vermittlung seiner mit sich selbst, diese Liebe ist”.

¹⁶HEGEL, G.W.F. *Lectures on the proofs of existence of God*. Translated Peter C. Hodgson.Clarendon Press: Oxford, 2007, p. 55.

¹⁷op.cit, p.57.

¹⁸op.cit, p.58.

II

É relevante reconhecer o quanto Hegel atribui validade à religião na dimensão das provas da existência de Deus, de sorte que não se pode desvincular o aspecto da comunidade religiosa para o reconhecimento da comunidade trinitária. O sentimento ocasiona o fechamento do indivíduo em si mesmo e em suas arbitrariedades, o que conduz ao isolamento da religião a um egoísmo e a uma relação que rompe com a comunidade religiosa. Reduz o conhecimento do conteúdo divino ao que é mais abstrato e indeterminado.

Assevera, no entanto, que a religião sem o sentimento não constitui religião, mas deve-se compreender que o sentimento, na religião, não é para si mesmo, mas para algo ou alguém: Deus. Dessa forma, o sentimento apreende aquele que tem substância e conteúdo. Para Hegel¹⁹, “sentimento é esta interioridade interiormente indivisível”.

Assim, Hegel mostra que o coração é o local onde se fundamentam os conteúdos essenciais da natureza do sentimento, como proteção da fugacidade das aparências. Assim, o sentimento tem um significado para Hegel, quando representa a dinâmica do coração e do local onde as diversas sensações exprimem a verdade. A religião funciona como que o direcionamento dos sentimentos para a verdade.

Quando Hegel traz a quinta lição, tem o intuito de argumentar acerca do conhecimento de Deus. Desse modo, inicia essa lição, advertindo para a ideia de que “nosso coração não deve temer o conhecimento”, pois o conteúdo do coração é o conhecimento da verdade e é o mesmo conteúdo de que trata a religião, ou seja, “a verdade do espírito divino, o universal em si e para si”. Porque a verdade existe como substância e como pensamento. E, como explica Hegel: “Mas este pensamento deve ao mesmo tempo ser conhecido como algo necessário, deve ter ganho uma consciência de si e da conexão deste desenvolvimento”²⁰. Assim, o conteúdo do pensamento é o que é o “movimento objetivo do conteúdo, na íntima necessidade que pertence à consciência”, ou seja, a unidade do conhecimento com o objeto.

Hegel, desta maneira, busca esclarecer sobre o que é essa unidade do conhecimento com o objeto. Assim ele exprime: “Para nós este objeto deve ser a elevação de nosso espírito a Deus – que nós temos referido

¹⁹op.cit, p.57.

²⁰op.cit. p. 63

como a necessidade da verdade absoluta, o resultado de que tudo retorna ao Espírito”²¹. A verdade e o conhecimento do pensamento é a verdade que retorna ao Espírito, como sua verdade. Dessa maneira, a questão que permeia toda essa lição é: pode Deus ser conhecido?

A temática das provas da existência de Deus dá ensejo a algumas interrogações que se manifestam no instante em que o Filósofo procura conciliar a interposição teológico-filosófica, ou mesmo quando se exhibe uma questão incontestável a essas provas. Paradoxalmente, se assemelham, essas provas, à necessidade de um exame claro e preciso da existência divina além dos critérios há pouco embasados que se inserem no campo da fé e da razão.

Desse modo, para alguns, a existência de Deus suscita uma série de interrogações, já que pode ser estabelecida com uma certeza filosófica suficientemente garantida, onde é possível alimentar uma atitude religiosa autêntica. Para outros, entretanto, Deus escapa, por conta da transcendência que O define, à possibilidade do discurso filosófico, de tal modo que este não deve se preocupar com as aporias que a Filosofia depara: são elas tão incapazes de suscitar objeções como suscetíveis de buscar provas a favor de sua existência.

Deste modo, se é verdade que a temática acerca da existência de Deus faz parte dos desafios e vivências que a Filosofia enfrenta, não é menos verdade que é enquanto se inscreve na vivência significativa da existência que esta questão se reveste de sentido.

Hegel considera importantes as provas da existência de Deus porque nelas o verdadeiro consiste em mostrar a elevação do homem a Deus, um caminho obscurecido como atribuído à razão. Hegel analisa em detalhes a prova tradicional da existência de Deus. Parte de um ser casual para fundá-lo num ser necessário. Fundamenta: “Porque existe finito, existe infinito”.

III

Em Hegel, o caminho especulativo do verdadeiro pensamento filosófico começa precisamente onde o pensamento empírico se perdeu, ou seja, na oposição entre o finito e o infinito. Embora diferentes, um indica o caminho para o outro. Se se disser o que é infinito, seja a negação do finito, diz-se o próprio finito. De igual forma, o infinito só é infinito,

²¹op.cit. p. 63.

em relação ao finito. Cada um dos termos só pode ser definido em relação ao seu oposto.

Finito e infinito, com procedência nesta situação, exprime-se no fato de que cada um só é o que é porque existe o oposto. Cada qual, sob este aspecto, se funda no outro. O finito tem seus limites no infinito. Um é a negação do outro, sendo apenas por via do negado. O infinito só é o que é pela negação do finito. O infinito, por outro lado, só é como finito porque há no finito a sua infinitude. A consequência desta terminologia para a questão de Deus é que Deus é igualmente o finito e o infinito, não se podendo isolar um momento do outro. Ambos formam uma unidade dialética. Nesta unidade, permanecem, todavia, as diferenças. O finito é momento do processo do infinito. Deus entra no finito e retorna a si mesmo. Deus é Deus vivo por intermédio deste processo eterno.

Para Hodgson²², esta terminologia, há instantes referida, caracteriza a base de compreensão da ideia de reconciliação na forma da Trindade, em que o pensamento absoluto (Deus-Pai) manifesta-se na criação (o eterno e encarnado Deus-Filho) que realiza sua identidade do mundo objetivo e eterno pensamento (Deus-Espírito Santo), plenificando-se a divindade do Absoluto.

Por outro lado, a relação do ser finito com o infinito implica igualmente uma exigência de inteligibilidade que possibilita compreender por que motivo a inteligência não se pode satisfazer com uma interpretação estagnadora, ou seja, que não remonta da complexidade do real para uma simplicidade absoluta.

Nesse sentido, seguem-se os passos de Hegel, que constitui uma explicação sistemática das provas da existência de Deus, não pelo seu caráter espiritual somente, mas como verdade; verdade apreendida pelo crivo da racionalidade de sua manifestação natural. Daí a necessidade de uma compreensão racional-especulativa de sua apresentação.

Não se pode deixar de mencionar que isto está impregnado de apofatismo²³, com relação ao mistério divino, de insistência em que a humildade da razão, a fé e a vida segundo o anúncio são, só elas as vias pelas quais se pode desvendar a verdade profunda comunicada pela revelação divina, pela generosidade do Deus escondido.

²²HOGDSON, Peter C. *Hegel and Christian theology: a reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press Inc, 2005, p.31.

²³ Diz-se daquilo que não pode ser compreendido, explicado, sem motivo lógico.

No sistema hegeliano, contudo, o que ocorre entre Deus e o mundo não se baseia na liberdade da plenitude divina, mas na necessidade que move o absoluto em sua indigência a um outro de si. Desta mesma realidade vive a consciência-de-si que, em sua alteridade, manifesta a sua identidade em outra consciência-de-si²⁴. A entrega generosa, pessoal e gratuita, deixa de ser a verdade última em que se fundamentam as relações entre Deus e o homem. A manifestação relevante do outro, como realidade nunca apreensível e somente captável na abertura sempre renovada à transcendência, abre espaço a Hegel para uma só autoconsciência absoluta que reabsorve toda diferença.

Assim, parte-se para a utilização de conceitos, para uma busca por apreensão da substância feita realidade divina. A criação de conceitos parece implicar uma maneira de ver, uma intuição que se apoia sobre traços de uma experiência não somente sensível, mas linguística, poética, científica e cultural, propondo conceitos interpretativos que ultrapassam o campo de sentido a partir de onde advinham. Hegel encontra no Cristianismo, como explica Burbidge²⁵, a reunião de todas as pretensões lógicas das diversas religiões. Daí a relevância que Hegel atribui a toda a Teologia cristã e sua significância ao conceito racional de Deus, como experiência histórica, encarnada feito pessoa.

Hegel revela que Deus mesmo se mostra no próprio ato da Encarnação, operando ao homem o encontro entre representação ontológica e adesão da fé. Em Cristo, deste modo, a realidade divina e a realidade humana se penetram, de modo a coincidirem na pessoa de Cristo as vertentes às quais os nomes de apresentação e representação encontram significado. Hegel, neste sentido, incorpora todo o movimento da Teologia na Filosofia, ou seja, a verdade filosófica sobre Deus tem seu edifício na Teologia, ela mesma incorporada na auto-apresentação racional ou filosófica no Espírito Absoluto.

Quando se propõe relacionar as provas da existência de Deus no horizonte da existência, almeja-se demonstrar que todo o discurso sobre Deus é, ao mesmo tempo, um discurso sobre o ser humano. Isto porque o acesso filosófico a Deus é, com efeito, o fruto da reflexão metafísica sobre o finito. Assim, Deus surge como existência expressa pela exigência do

²⁴ Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1994.

²⁵BURBIDGE, John W. *Hegel on Logic and Religion*. The reasonableness of Christianity. New York: State University of New York, 1992, p. 66.

raciocínio especulativo articulado sobre os conceitos utilizados por este raciocínio.

No sistema especulativo de Hegel, o que é o primeiro pressuposto e mais importante é o momento inicial em que se põe em movimento o pensamento como a realidade da passagem do pensamento para o real e deste para o pensamento. Esta passagem, no entanto, é inicialmente real somente como passagem pensada. O caráter pensado desta passagem, porém, não realiza senão a obediência à exigência intrínseca do real. Este círculo invisível no princípio da lógica especulativa observa-se como verdade no próprio discurso da lógica, o que faz ser uma autêntica metafísica do real. O movimento final do sistema deve voltar-se à coincidência inicial. Compreende-se, nesse sentido, a dialética da posição e da pressuposição, como a dimensão “teleológica”.

IV

O empreendimento do Filósofo caracteriza-se por ser uma elaboração intelectual, não gratuita, na medida em que se baseia numa exigência de compreensão predeterminada pelo teor do dado ou pela sua especificidade a ser compreendida.

Assim sendo, toda criação filosófica implica pressupostos existenciais, mesmo quando se mostra como pura e intrinsecamente racional. Com referência à prova da existência de Deus, constitui a procura pela compreensão última do ser finito mediante a necessidade especulativa de remontar ao complexo para o simples, do múltiplo para o uno, do efeito para a causa, do finito para o infinito. Como autêntica compreensão especulativa, propõe-se, assim, pôr a existência humana, como compreensão, sob o poder inteligível dos conceitos adequadamente apreensíveis.

A Filosofia tenta pôr à prova os enunciados da fé para o discernimento o que se submete à razão, o que, em sua formulação, provém da razão. Com isso, além do aparato instrumental da Filosofia, recorre-se à Hermenêutica²⁶, para uma interpretação dos juízos referentes às provas da existência de Deus.

²⁶ A hermenêutica, em sua condição contemporânea, exige que todo dado deve ser compreendido desde o seu enraizamento contextual e cultural, estabelecendo uma vinculação entre a harmonização dos tipos de linguagem, dos enunciados da Fé, da Filosofia e da Teologia. Essa vinculação propõe um diálogo, principalmente entre esses últimos, já que o discurso filosófico e o discurso teológico são coextensíveis; podem passar

Deus e as provas filosóficas de sua existência mostram-se convincentes pelo modo como o finito em geral e a existência finita do ser humano em particular devem ser pensados para se poder dar razão a eles. O emprego da expressão “dar razão” liga-se ao fato da necessidade de tornar racionalmente inteligível aquele que não pertence em termos rigorosos ao campo do ver, mas ao do compreender.

Esses juízos assumem o caráter dialético, no tratamento da constituição de Deus no aspecto especulativo, ou seja, na perspectiva de Hegel, como o movimento especulativo que atravessa todas as dimensões da realidade, quer puramente lógica, quer natural ou espiritual.

A dialética altera de tal modo o pretense panteísmo que este não significa o que se queria ver nele quando lhe foi atribuído este título. É no movimento do negativo que se realiza a suprassunção (*Aufhebung*), a superação no momento ulterior, onde ele encontra a sua verdade.

O que revela ser significativo na dialética hegeliana é a presença de uma lógica especulativa antes de todo o estudo filosófico da natureza e do espírito. O real tem início com sua formulação progressiva e com o envolvimento recíproco do pensamento e do real. O pensamento atinge a autenticidade quando pensa o real e não algo fantasioso e imaginário. Por isso, as provas da existência de Deus não fogem ao caráter dialético hegeliano, pelo próprio movimento interno dessas provas.

Para Hegel, é inadequado isolar ou separar um do outro (a realização de Deus como Espírito e o movimento religioso do homem que interioriza este conteúdo), já que o ponto convergente deles é precisamente expresso pelo conceito de representação. Condensam-se, neste conceito, a apresentação ontológica e espiritual de Deus e sua representação pela consciência religiosa.

Deste modo, Hegel parte do significado de Deus para o Filósofo e de como a Filosofia pode iluminar a fé, demonstrando que aquilo em que o homem acredita tem um sentido espiritual não apenas para ele, mas para o Espírito em contínuo devir, elevando a linguagem teológica ao nível da racionalidade em que não foi ainda atingido por ela.

A reflexão hegeliana acerca de Deus perpassa o campo da condição do co-nascimento de Deus, pois o homem tem um papel ativo em

de um discurso para outro sem a diferença metodológica das abordagens sofrerem uma repercussão fundamental sobre a validade dos juízos emitidos.

compreender que Deus tem dele próprio no desenvolvimento de sua vida trinitária intradivina, que caracteriza o envolvimento dialético recíproco. Este co-nascimento implica a iniciativa divina, o saber figurativo da fé no aspecto conceitual da Filosofia. Espera-se que a Teologia e a Metafísica de Deus não demonstrem oposição, pois não é possível separar as provas filosóficas de Deus dos enunciados da fé quanto ao Deus da salvação, comprovadamente pela Encarnação de Cristo, presente na história humana.

A Filosofia da Religião torna-se a verdadeira metafísica do absoluto e o ponto de encontro com a Teologia decorre da questão acerca de Deus e das provas de sua existência; é preciso estabelecer o movimento “teologizante” que designa a realidade do Espírito Absoluto. Por outro lado, o caminho da fé para a Filosofia caracteriza a situação nova em que se configura a fé para o olhar interrogativo do Filósofo.

A religião, portanto, não se vê envolvida em caminho único que põe Deus ou o Absoluto ao final do itinerário. A religião reconhece a necessidade de preservar a especificidade do caminho religioso na abordagem de Deus, mas no fundamento de sua elaboração filosófica, ela enxerga na fé uma interpelação para o entendimento racional.

Cabe à Filosofia aceitar o desafio da fé, sem, contudo, perder a identidade, confundindo chamamento vivencial e interrogação especulativa. Do mesmo modo, é próprio da fé aceitar o questionamento racional, sem o receio de julgar verem diluídos seus princípios e enunciados neste caminho da razão.

3 - Considerações Finais

A preocupação de Hegel é demonstrar a apreensão de Deus em sua verdade e, para que isso ocorra, se torna necessário conhecê-lo em sua realidade racional, pois o Espírito Absoluto é essencialmente ato, é sujeito e como espírito deve ser manifesto e no espírito deve ser conhecido.

O absoluto é, em sua verdade, o saber que veio a ser o conhecer que se conhece a si mesmo, o mesmo que dizer que o conteúdo de seu saber abarca em si toda a riqueza do mundo espiritual e constitui igualmente a verdade e a substância da multiplicidade finita.

Hegel mostra que o Espírito Absoluto carece de revelação, pois revelar significa determinar-se, ser para outro, de modo que esse revelar-

se, manifestar-se, pertence à essência do espírito. Com isso, o espírito que não se manifesta não é espírito. Assim, aqui é expressa a necessidade de transcender os atributos divinos que parecem ser restritos pela representação e pelo sentimento.

Por isso, afirmar filosoficamente que Deus existe indica o seguinte sentido de que, na inexistência da posição de um ser totalmente diferente do ser humano, mas dotado de inteligência e de vontade próprias, não se compreenderia metafisicamente a realidade da existência, quer da natureza, quer do ser humano.

Não há somente que saber se Deus existe, mas, mesmo quando se afirma que na prova ontológica é Deus mesmo que se presentifica pela sua iniciativa porque quanto mais é o amor de Deus, maior a sua necessidade de se manifestar.

A dimensão teológica da filosofia hegeliana confere um sentido significativo ao conceito de espírito. Contra o antigo binômio de matéria-espírito, a filosofia hegeliana expressa o dinamismo em que a matéria é assumida e transformada no espírito; este não rejeita a matéria, mas a interioriza como modo da negação. Negar, nesse sentido, não implica supressão, mas a dinâmica de superação de uma oposição aparentemente invencível.

Referências Bibliográficas

BURBIDGE, John W. *Hegel on Logic and Religion*. The reasonableness of Christianity. New York: State University of New York, 1992.

DENYS, Martin J. *Hegel and theology*. New York: T&T Clark International, 2009.

HARE, John E. *God and morality: a philosophical history*. Oxford. Blackwell Publishing, 2007.

HARRIES, Richard. *Faith in Politics? Rediscovering the Christian roots of four political values*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I Einleitung Der Begriff der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____.Vorlesungen über die Philosophie der Religion II *Die Bestimmte Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____.Vorlesungen über die Philosophie der Religion III *Die vollendete Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____.Lectures on the Philosophy of Religion. Volume I: *Introduction and the concept of Religion*. Translated by R.F. Brown, P.C Hodgson, J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris. New York: Oxford University Press Inc. Clarendon Press, 2007.

_____.Lectures on the Philosophy of Religion. Volume II: *Determinate Religion*. Translated by R.F. Brown P.C. Hodgson, J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris. New York: Oxford University Press Inc. Clarendon Press, 2007.

_____.Lectures on the Philosophy of Religion. Volume III: *The Consummate Religion*. Translated by R.F. Brown, P.C. Hodgson, J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris. New York: Oxford University Press Inc. Clarendon Press, 2007.

_____.*Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Translated by Peter C. Hodgson. New York: Oxford University Press Inc. Clarendon Press, 2007.

_____.*Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1994.

HOGDSON, Peter C. *Hegel and Christian theology: a reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press Inc, 2005.

INBODY, Tyron. *The faith of the Christian church*. An introduction to theology. UK: Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

VERENE, Donald Phillip. *Hegel's absolute: an introduction to reading the Phenomenology of spirit*. New York: State University of New York Press: Albany, 2007.

* Prof. Ms. Francisco Lisbôa Magalhães

O autor deste texto é doutorando em Filosofia, pela Universidade de Coimbra, Portugal, desenvolvendo o tema: O Absoluto e a Existência em Hegel.

E-mail: professorlisboa@hotmail.com

EM TORNO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: A LINGUAGEM TEXTUAL COMO MEDIAÇÃO DO ABSOLUTO¹

*Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro**

Resumo

Neste artigo descrever-se-á uma proposta de método para estudos de produção de sentido humano por meio da compreensão dos textos situados no mundo. Tomar-se-á como ferramentas teóricas as pesquisas em torno da Hermenêutica da linguagem textual desde o pensamento grego antigo até os trabalhos elaborados pela Filosofia contemporânea. Far-se-á um percurso histórico com o propósito não de demonstrar o desenvolvimento linear dos estudos hermenêuticos, mas para explicitar as nuances de compreensão como cada teórico foi trabalhando os registros de sua experiência de autocompreensão, como, por exemplo, a proposição “O homem diante do Absoluto”, tem sua produção de sentido desde o lugar em que se encontra o enunciador. O caráter da Hermenêutica é estabelecer a mediação de sentido entre o mundo do texto e o mundo do leitor, rompendo com formações dogmáticas de interpretação de texto cristalizadas por gramáticas exclusivas de cada ciência particular (Teologia, Filosofia, Direito, Literatura e Arte).

Palavras-chave

Hermenêutica. Texto. Mediação. Linguagem.

Abstract

In this article I will describe a proposal for a study method of human meaning production through understanding of texts situated in the world. I will take as a theoretical tool the research around the hermeneutics of textual language from the ancient Greek thought to the work produced by the contemporary philosophy. We will make a historic journey with the purpose of not present the linear development of hermeneutical studies, but to explain the comprehension

¹ Texto extraído, com alteração, da tese de Doutorado (Por uma redefinição da narrativa à luz da narratologia contemporânea) do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará, tendo como orientadora a Prof^a. Dr^a. Marlene Mattes, e encontra-se à disposição dos interessados na Biblioteca do Centro de Humanidades (CH) da referida Instituição.

nuances that each theorist was elaborating in the records of their experience of self-comprehension, for example, the proposition "The man facing the Absolute" has its meaning production from the place where the speaker is. The character of hermeneutics is to establish a sense of mediation between the world of the text and the reader's world, disrupting crystallized dogmatic formations of the text interpretation by exclusive grammars to each particular science (theology, philosophy, law, literature and art).

Keywords

Hermeneutics. Text. Mediation. Language.

1 - Introdução

Os estudos hermenêuticos com suas características contemporâneas serão tomados, aqui, como alternativa metodológica para compreendermos a posição de sentido na seguinte proposição "O homem diante do Absoluto". A Hermenêutica é uma ferramenta de compreensão de texto cada vez mais usada pelas ciências da linguagem. Mesmo o termo sendo relativamente recente (séc. XVII), a interpretação é um recurso metodológico antigo, que acompanha a saga da própria humanidade no que diz respeito o seu desejo de compreender o homem, o mundo e o Absoluto por meio da linguagem.

Interpretar e compreender sempre estiveram presentes no horizonte intelectual humano, porque este, continuamente, se encontrou com o problema do "entre", das ligaduras, das conexões, do estranhamento, ou seja, daquilo que possibilita a produção de sentido da sua compreensão. O problema, para nós, não é nem o homem nem o Absoluto, mas a locução adverbial (diante do), que põe os dois em cena de produção de sentido. O sentido, assim, não se experimenta como algo já pronto, mas como um processo, um constante devir, ou como algo em perene fazer-se.

Como ser de linguagem, o homem continuamente emite e recebe informações (dados) a serem compreendidos e interpretados. Nesse processo de compreensão e exercício da comunicação, o ser humano se forma em interação com a comunidade discursiva na qual ele convive.

A Hermenêutica como teoria da interpretação do sentido, tendo como materialidade linguística os textos sagrados, literários, legais ou filosóficos, cumpre o propósito de conduzir o sujeito a se compreender no momento em que ele compreende o mundo do texto. Desta forma, a definição da Hermenêutica transpõe as formas de análise da linguística

estrutural. Seus critérios de análise se aplicam no campo da dialética entre o texto e o homem; entre o texto e o mundo e entre o texto e o Absoluto.

Do ponto de vista etimológico, a palavra hermenêutica surge no séc. XVII, mas goza de uma longa trajetória como arte da interpretação. Este percurso histórico é simultâneo à formação da própria consciência humana. O ser humano historicamente se constitui como um ser que interpreta, desde a Antiguidade grega até o pensamento contemporâneo, com suas devidas incursões na história.

2 - Das origens da mediação da linguagem

Hermenêutica tem sua constituição originária associada à mitologia grega. Hermes o deus-mensageiro-alado, é conhecido pela sua façanha de transmutação de sentido daquilo que estava além da compreensão humana. A linguagem oral e escrita era a ferramenta que Hermes usava para encontrar o significado das coisas e tornar possível a compreensão humana (PALMER, 1969).

A palavra hermenêutica se configura do encontro de duas formas gramaticais: do verbo *hermeneuein* e do substantivo *hermeneia*. Estes termos derivam da concepção de Hermenêutica, da qual as Ciências da Linguagem se apropriam como ferramenta metodológica. Três usos bem determinados da forma verbal de *hermeneuein*, são eles: a) exprimir em voz alta; b) explicitar, esquecer, elucidar e c) traduzir (PALMER, 1969). Segundo Grondim (1999, 53), "*hermeneia é sempre a transposição dos pensamentos da alma para a fala exterior*", o que nos assegura que a Hermenêutica pode ser um instrumento de compreensão coerente na nossa concepção de texto, isto é, texto como prática discursiva.

No pensamento grego, tanto com Platão (2011), no *Banquete*, como Aristóteles (2005), em *Da Interpretação*, análise e interpretação têm a mesma função metodológica - função de permitir, por meio dos conhecimentos prévios do leitor, que ele possa compreender o texto.

Foram os estoicos, no entanto, no período helenístico, que elaboraram os passos de uma interpretação, seguindo o caminho da palavra proferida à palavra interior ou do ato da enunciação. A Hermenêutica, desta forma, é um método dialético que supõe que todo texto é polissêmico. A abertura de produção de sentido que o texto

proporciona nos mobiliza a compreender a cena discursiva em reflexão: “O Homem diante do Absoluto”.

Que motivos levaram os estoicos a estabelecer uma prática de interpretação no período helenístico? O primeiro motivo relaciona-se a sua necessidade constitutiva de compreender-se e de compreender a realidade, não evidente. O segundo motivo está na necessidade de uma sistematização entre tradição religiosa e *logos* racional. Essa necessidade foi percebida pelos estoicos para elaborar a sistematização da história, estritamente vinculada à busca de felicidade, porque sua ética estava intimamente ligada ao conhecimento.

Assim, a interpretação segundo o percurso do *logos* expresso ao *logos* interior é uma tentativa estoica de adaptar o patrimônio espiritual à mentalidade da época, em busca de uma melhor compreensão de si, viver melhor e ser feliz. Os estoicos não deixaram manual de interpretação, mas sua contribuição marcou a história da Hermenêutica.

Influenciada pelo estoicismo, desenvolve-se a concepção da Hermenêutica vinculada a uma perspectiva exegética bíblica, tanto em Fílon de Alexandria² (15-54 d.C.) como em Orígenes³ (185 - 245). Este último deixa explícita esta noção de Hermenêutica, na sua obra *Primeira Consideração Sistemática do Problema Hermenêutico*, cuja maior parte tem uma abordagem exegética, contendo, somente, uma pequena sistematização sobre a doutrina da interpretação, a qual ele organiza em três faixas de sentido, relacionado com o corpo, a alma e o espírito. Assim segue.

1 - *Sentido corporal, isto é o literal, que também era chamado de somático ou histórico, destina-se às pessoas ingênuas* (GRONDIM, 1999, 66);

2 - *Sentido anímico, que se direciona para aqueles que já fizeram maior progresso na fé* (GRONDIM, 1999, 66) e

² Filósofo e teólogo. Expressa nos seus estudos a organização doutrinária existente no Antigo Testamento, considerado como um todo coerente e articulado, em termos das grandes correntes da sabedoria helênica e helenística, procurando no melhor delas pontos de convergência com a Revelação (MACEDO, 1990, 572).

³ Considerado um dos grandes pensadores mais originais senão o maior gênio do Cristianismo primitivo (PACHECO, 1991, 1263).

3 - *Sentido espiritual, que revela os mistérios supremos da sabedoria divina, ocultos na letra* (GRONDIM, 1999, 66).

Algumas posições de Orígenes são facilmente identificadas como continuações ou releituras de Filon. Vale acrescentar que o excessivo valor que Filon deu à alegoria, chegando a escrever que tudo na Sagrada Escritura consistiria em mistérios, fez a tradição judaica silenciá-lo.

Essa leitura, no entanto, foi tomada pelo Cristianismo primitivo, sendo Jesus a chave de interpretação para todo o Antigo Testamento. Posteriormente a Igreja diferenciou alegoria e tipologia. A primeira conduzia a interpretações arbitrárias, enquanto a segunda tinha a finalidade de encontrar no antigo testemunho os prenúncios de Jesus Cristo. Postos esses comentários, podemos perceber que Filon e Orígenes estão preocupados em salvar a coerência bíblica com a interpretação.

Outro elemento de aproximação é o sentido espiritual que é tido como o mais elevado. Com base nessa sistematização de Orígenes, estrutura-se o quádruplo (alegórico, histórico, literário e espiritual) sentido da escritura, que marcou toda a Idade Média.

Orígenes chegou, no entanto, a defender a tese de que tudo deve ser interpretado de forma espiritual, pois tudo o que é escrito é constituído de mistérios (GRONDIM, 1999, 68) e essa universalização tipológica era demasiada para a comunidade cristã primitiva.

3 - A mediação de sentido por meio do *logos* interior

Em Agostinho (2002), o problema hermenêutico é um traço característico de sua vida. Nele, a Hermenêutica busca sua identidade numa compreensão maior da Sagrada Escritura em face dos vários desafios apresentados, tanto pelas heresias, quanto pela tradição cristã e pela tradição filosófica.

Diferentemente de Orígenes, que buscava o sentido da Escritura por via do método alegórico, Agostinho defendia a tese de que o Livro Sagrado deveria ser interpretado por meio do *logos* interior. Agostinho (2002) supõe que existe uma clareza no texto bíblico e esta clareza se dirige ao entendimento dos trechos mais obscuros. Esse método é assim adquirido por meio da familiaridade que o leitor tem com os textos sagrados.

O método hermenêutico agostiniano consiste na elucidação das passagens obscuras da escritura com referências às claras, assim como, o cultivo de línguas, como hebraico e grego, favorecem o estudo do texto bíblico, como também o uso da regra da caridade.

O último aspecto, porém não menos importante, é o conselho agostiniano para que o intérprete cultive a fé, a esperança e a caridade fundamentos de toda a ciência e possibilidade de garantir a coerência do Texto Sagrado.

4 - A Hermenêutica na reforma protestante

A reforma protestante foi um marco importante na história da Hermenêutica, em sua definição perante a religião. A noção luterana de "sola scriptura" tornou-se referência para os estudos de interpretação do Texto Bíblico no Período Medieval.

A Hermenêutica protestante foi pensada por um seguidor de Lutero⁴, Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). Para este, a dificuldade de se compreender o texto bíblico era somente por falta de domínio sobre a gramática das línguas bíblicas. Mesmo que para Lutero o sentido literal do texto já contivesse o espiritual, para Flacius, vencer as dificuldades da interpretação consistia em seguir passos simples e úteis, como: a invocação ritual ao Espírito Santo e o conhecimento linguístico. Conforme Grondim (1999, 87),

[...] Flacius inspirou-se fortemente, não apenas em Agostinho, mas também na tradição da retórica. A sua afamada doutrina do "scopus", da intenção na qual um livro foi concebido, é um empréstimo direto da retórica. Em seu cerne, o aspecto gramatical é ultrapassado pela intenção que lhe está na base.

5 - Da exegese da Escritura à interpretação filosófica

Com a Renascença, a impressão e o número de publicações provocaram um incentivo à interpretação de textos clássicos. Neste contexto, aparece pela primeira vez a palavra hermenêutica, pensada

⁴ Fundador da Reforma protestante. Conhecido pelo seu pensamento contra as indulgências, que desencadeou o movimento de reformulação do cristianismo. (SOUSA, 1991, 550-552).

como ciência propedêutica, mas equivalente à tradicional Lógica aristotélica, expressada como análise das locuções.

A Hermenêutica, considerando a compreensão anterior, não deve se ocupar de todas as passagens obscuras, mas somente daquelas que preenchem estritamente o objeto da interpretação. Portanto, é preciso distinguir as ocorrências textuais que não pertencem ao estatuto da Hermenêutica, tais como (GRONDIM, 1999, 100-102):

1 - *a obscuridade pode surgir com frequência de uma passagem editorialmente deteriorada;*

2 - *a obscuridade pode decorrer de uma insuficiente introspecção na linguagem pela qual foi estruturada a obra; e*

3 - *passagens ou das palavras, que 'em si' (são) formuladas ambigualmente.*

A Hermenêutica, portanto, deve se preocupar com o contexto para o entendimento do texto. Com a interpretação, pretende-se obter, normalmente, que aqueles que ainda não estão seguros de suficientes conhecimentos sejam levados à compreensão.

A noção de Hermenêutica chega ao século XVIII como uma concepção que transpõe o texto escrito. Fica instituída por meio da Hermenêutica a compreensão universal do mundo com base na leitura dos sinais, que são constituições contextuais da linguagem, tais como: sinais de natureza hieroglíficos como de textos documentais.

Somente, no século XIX, entretanto, com os estudos do filólogo, filósofo, teólogo e pregador Schleiermacher⁵ é que a Hermenêutica foi pensada como ciência, o que significou um novo modo na história no que diz respeito a definir interpretação. A Hermenêutica, que até a Reforma Protestante se configurou como interpretação do objeto religioso (mítico, cristão), agora se põe como Hermenêutica geral⁶.

6 - Schleiermacher e o Círculo dialógico da hermenêutica

⁵ Teólogo e filósofo alemão (1768-1834). Suas doutrinas exerceram grande influência na Teologia protestante, além de ter sido objeto de estudo por Dilthey (FRAGA, 1992, 969-972).

⁶ Schleiermacher pode-se ser colocado como referência na mudança do objeto da Hermenêutica, isto é, do religioso para qualquer outro texto, monumento ou expressão artística.

Schleiermacher (1768-1834) teve formação filológica com Ast⁷ e Wolf⁸ e a partir de 1805 começou a ensinar Hermenêutica sacra e a desenvolver seu projeto de uma Hermenêutica geral, lecionando para seus alunos. Para Schleiermacher, todo estudo de texto é hermenêutico, porque o texto traz a mensagem do autor, que não está presente, mas, com ele, estabelece uma relação de diálogo. Essa relação dialógica é fundamental para a compreensão de uma Hermenêutica, já que a compreensão pressupõe diálogo.

Podemos, então, completar explicando que a interpretação é uma arte dialógica da compreensão. O elemento característico da Hermenêutica de Schleiermacher é o círculo hermenêutico, e assim o explica Palmer (1986, p. 94):

O círculo hermenêutico propõe uma área de compreensão partilhada. Visto que a comunicação é uma relação dialógica, presume-se desde o início uma comunidade de sentido, partilhada por quem fala e por quem ouve.

Na compreensão há, também, um pressuposto de empatia, para que se estabeleça a relação dialogal entre o leitor e o texto, a fim de o leitor chegar a compreender o autor seguro da sua interpretação. A própria ideia de "círculo" propõe uma compreensão partilhada.

Schleiermacher (1999) distingue dois domínios de análise no seu projeto de Hermenêutica: a) o domínio da linguagem ou interpretação gramatical e b) o domínio do falante ou interpretação psicológica. A interpretação gramatical consiste em mostrar a obra com relação à língua, daí a necessidade de um conhecimento prévio da língua do autor a ser interpretado. A interpretação psicológica considera a subjetividade do autor, a criatividade e a obra como parte de sua vida. Estes dois domínios, entretanto, são absolutamente interdependentes, nenhum deles sozinho dá conta da interpretação do texto como um todo.

⁷ Friedrich Ast (1778-1841), nos seus estudos filológicos, objetiva recuperar o espírito da Antiguidade, que para ele se explicita de maneira clara na herança literária (PALMER, 1969).

⁸ Friedrich August Wolf (1759-1824), filólogo, definiu a Hermenêutica como ciência das regras pelas quais se reconhece o sentido dos signos. Naturalmente que as regras variavam com o objeto, e assim há uma Hermenêutica para a poesia, para a História e para o Direito (PALMER, 1969).

Vejamos como ocorre, sistematicamente, o processo hermenêutico de Schleiermacher na perspectiva da circularidade.

1 - Interpretação gramatical - a análise do texto segundo os métodos linguísticos.

2 - Interpretação psicológica - a análise subjetiva da linguagem como reconstituição do pensamento do autor.

3 - Procedimento hermenêutico ou processo da compreensão - análise das condições de diálogo do texto.

4 - Procedimento de validação ou processo de aplicação da Hermenêutica – processo desenvolvido na contextualização dos textos.

Com Schleiermacher a Hermenêutica deixa de ser um método exclusivo dos estudos teológicos, literários ou do campo do Direito e passa a ser considerada como arte de se compreender uma expressão linguística. Em última instância, Hermenêutica se torna referência para a compreensão dos textos em geral, como, por exemplo, uma obra de arte, um monumento ou a proposição de simpósio de Filosofia tal como: “o Homem diante do Absoluto”. Isso é o que vai caracterizar a Hermenêutica no âmbito da ciência moderna.

7 - Dilthey: em busca de uma metodologia para as Ciências Humanas

Com Schleiermacher, aconteceu a abertura da Hermenêutica à passagem da análise do Texto Bíblico para a arte de compreensão de qualquer texto. Isso significou um novo modo de ter presente a compreensão, em especial de forma dinâmica e dialógica. Dilthey (1833-1911), filósofo alemão, ampliou o conceito de Hermenêutica estabelecido por Schleiermacher e o fez de tal modo que abrange agora não só o texto, mas também as ações humanas.

O propósito da Hermenêutica com suporte nos estudos de W. Dilthey é tornar-se um método que possibilite a interpretação das expressões da vida. A compreensão nas Ciências Humanas não é apreendida de modo mecânico, obedecendo à ordem de causalidade, mas partilhando a experiência, estabelecendo comparações, unindo conceitos e sentimentos. Esta é uma relação que se estabelece no ato da interpretação.

A compreensão, portanto, não se dá somente mediante a observação sobre o objeto que está sendo interpretado, mas por meio do próprio intérprete, que se compreende melhor nessa interpretação.

Como sustentar, porém, a proposição anterior de que existe relação entre o intérprete, que procura compreender ao mesmo tempo em que se compreende e o objeto a ser interpretado? Dilthey situa a história como paradigma básico (PALMER, 1969), pois a compreensão das Ciências Humanas sucede no contexto histórico, com suas influências e particularidades. Ora, segundo esta abordagem, a vivência é o elemento constitutivo da consciência histórica, e seu processo ocorre na relação sistemática entre experiência, expressão e compreensão.

A experiência entendida na Filosofia diltheyana como "experiência vivida" não é um conteúdo de um ato reflexivo, mas o próprio ato. Um ato de consciência, algo que está antes da separação sujeito-objeto (PALMER, 1969, 114). Desta forma, a experiência está no âmbito da consciência pré-reflexiva; está em tudo aquilo a que damos saliência e, somente quando se necessita de uma explicação, é que se opera com a reflexão.

Quanto à expressão, compreendemos, em conformidade com o pensamento do Filósofo, como sendo a vida que se revela nas obras, conduzindo o leitor a se compreender dentro da história. Ao se tratar, por exemplo, de uma obra de arte, há uma visão do seu criador na obra. Esta visão, de modo particular, as obras da linguagem, tem o poder de revelar a vida interior do criador. Então se inicia o compartilhamento de experiência entre o intérprete e o interpretado, com o qual a coesão é estabelecida pela vida.

Já a compreensão como constitutivo da consciência histórica se configura na relação entre experiência de vida, expressão de vida e a própria compreensão de vida. Nesse caso, a vida é a âncora que permite a relação, fundamentalmente entre intérprete e interpretado; história e círculo hermenêutico da vida nas obras de sentido humano.

Em razão do objetivo de expressar uma metodologia adequada às Ciências Humanas, Dilthey tenta se distanciar das abordagens metodológicas do campo das Ciências Naturais, pois estas são marcadamente mecanicistas. Ele, no entanto, não consegue se libertar totalmente do cientificismo adotado pelos estudos da história de seu

tempo, o qual se tinha proposto superar numa sistematização de um método mais condizente com a realidade das Ciências Humanas.

A fórmula que Dilthey expressa na relação experiência-expressão-compreensão constitui o campo metodológico dos estudos das ciências humanas, de modo que a relação entre História e Hermenêutica é a base do seu projeto de ciência da interpretação.

8 - Heidegger: compreensão como modo de ser do cotidiano

A constituição da Hermenêutica em Heidegger (1889-1976) toma um propósito de superação da dicotomia expressa por Dilthey entre Ciências Humanas e Ciências da Natureza. Toda interpretação, agora, funda-se no ser, o qual transcende os limites definidos por uma metodologia que contrapõe uma forma histórica de forma científica de compreensão. Para Heidegger (2008), toda compreensão é temporal, intencional e histórica.

Estas categorias abrem a possibilidade de se interpretar o mundo por meio da compreensão dos seus fenômenos. Significa dizer que a compreensão é temporal quanto a sua pertença ao cotidiano como modo de ser do tempo. A manifestação do tempo é o fenômeno a fazer com que percebamos no cotidiano a experiência da espera de um amanhã como o eternamente ontem (HEIDEGGER, 2008, 461).

A compreensão como intencionalidade nos insere na perspectiva ontológica de abertura do ser, dando-nos condições de operar com a interpretação de qualquer texto, pois o acesso ao sentido é uma possibilidade existencial. O leitor (intérprete) intratemporaliza as pré-compreensões constituintes da compreensão intencional. Já o caráter histórico da compreensão ocorre, por um lado, por meio da retomada originária do ser, e, por outro, por meio do seu processo metodológico de desvendamento do ser-no-mundo, ou seja, com base na explicação que tal compreensão dá de si mesmo, enquanto explica o sentido do mundo/texto.

O caráter hermenêutico do pensamento de Heidegger (2008) pode ser percebido nas incursões próximas a uma preocupação com a exegese, enquanto busca o sentido do texto no texto ou nas investigações em torno da compreensão do ser-no-mundo.

Este propósito se especifica quando o foco do estudo é a interpretação de textos. Somente neste empreendimento se acentua a

importância da exegese do texto, principalmente quanto à compreensão dos fragmentos dos textos antigos, demonstrando, pois, a natureza intrínseca da Hermenêutica, que é revelar as coisas no contexto de compreensão do ser.

Heidegger, neste sentido, retoma a metáfora da caverna do Filósofo grego. A compreensão é um esforço de desvendamento do sentido. Com este propósito, Heidegger segue a mesma intenção dos filósofos dos séculos XVIII, XIX e XX, tais como Kant, Hegel e Nietzsche. Também estes explicitaram aspectos do antigo pensamento grego, ou seja, a busca em torno do desvendamento da verdade e do sentido.

Neste contexto a hermenêutica não significa simplesmente uma interpretação em termos de correção e de concordância; a hermenêutica continua com as suas teses tradicionais mais fundas ao querer descobrir um significado escondido, ao querer esclarecer o que é desconhecido: a revelação é desocultação. (PALMER, 1969, 151)

Do ponto de vista metodológico, compreensão é a chave para a interpretação na ideia heideggeriana, configura-se por meio das seguintes interrogações fundamentais: a) o que o texto não disse? e b) o que o autor não disse e não podia dizer, mas que aparece no texto? Com origem nessas indagações, desencadeia um processo de compreensão do texto que remete o intérprete/leitor para as categorias de temporalidade, intencionalidade e historicidade. A interpretação do texto, neste sentido, está nele e além dele.

A compreensão/interpretação do texto e dos seus sujeitos, entretanto, além de Heidegger, interage não somente no momento em que o sentido se revela, mas também no processo de interpretação textual. Esta observação pertence à crítica ricoeuriana no que diz respeito à hermenêutica fenomenológica, no sentido de que esta ideia de interpretação não inclui necessariamente o ato de interpretação de um texto.

Em última instância, interpretar é recusar qualquer teoria de texto que não permita ao leitor/intérprete operar com as bases que sustentam o desocultamento do não dito no texto, mas que é possível de ser compreendido e dito.

A Hermenêutica de Heidegger diferencia-se em relação à ideia de Hermenêutica em Dilthey, pois este pretende tornar a Hermenêutica como base metodológica para as Ciências Humanas, enquanto aquele

aponta para o fato e a compreensão enquanto tal, não especificamente como métodos históricos de interpretação opostas aos métodos científicos. Heidegger defende a tese de que toda a compreensão tem como constituinte o caráter histórico e existencial, perspectiva que será tomada no estatuto hermenêutico- filosófico de Gadamer.

9 - Gadamer: Hermenêutica da experiência

De acordo com o pensamento de Gadamer (2007), a compreensão histórica não pode ser entendida como experiência centrada na condição da pessoa como um ser histórico, mas na sua participação comum na vida em relação com aquilo que cada pessoa faz com as outras. Esta ideia de compreensão não deixa de aludir à proposição de experiência de vida cunhada por Dilthey, permitindo compreender as manifestações da vida na arte e na literatura (PALMER, 1969, 181).

A Hermenêutica, para Gadamer, assentada na experiência, situa como ferramenta metodológica a pressuposição no processo de qualquer interpretação. O texto literário, aqui no nosso caso, para ser interpretado, preserva conceitos antecipados ou preconceitos, pois a compreensão incorpora o acúmulo de produção da história. A interpretação de um texto, como práticas discursivas do mundo, tanto abrange a interação da tradição da arte de interpretar com as possibilidades futuras decorrentes da leitura, pois esta nos abre significados por intermédio da experiência do leitor/intérprete com o texto; como também compreende a tensão proveniente da experiência de temporalidade, ou seja, a tensão entre presente/passado, a qual é fundamental para a constituição da Hermenêutica.

A Hermenêutica, desta forma, estabelece a mediação da tradição linguística, com seu estatuto metodológico para a compreensão, e a tarefa de esclarecer as condições sob as quais se efetiva a compreensão. A função, pois, da hermenêutica é compreender fundamentalmente o texto, entendido como ambiência onde acontecem as tensões da experiência da vida, saliente por meio das estratégias de interpretação textual.

O conceito de interpretação na Filosofia de Gadamer se funda, por um lado, no encontro do passado com o presente, portanto, no jogo da temporalidade; e, de outra parte, na esteira da história. Nesta perspectiva, a interpretação se constitui como possibilidade de referenciação que valida a Hermenêutica como método de investigação do sentido na própria significação da história e seus sujeitos. A base da

interpretação, contudo, não são as subjetividades dos sujeitos (autor e leitor), mas a relação do texto com a situação presente.

Esta abordagem sugere a colocação de um elemento metodológico da Hermenêutica - a aplicação. Aplicação é imprescindível para a interpretação do texto literário, jurídico, teológico ou filosófico no que diz respeito à demonstração do modo como o texto fala à condição presente.

Em toda interpretação de um texto, ocorre uma tentativa de desmitologização⁹ (GADAMER, 2007), ou seja, um processo de tornar presente a história, pois, em toda atividade de interpretação, se efetiva uma aplicação ao presente. Isto ocorre pela condição da leitura, dado o seu caráter de evento, de acontecimento situado no tempo. A desmitologização é exatamente o efeito que a leitura opera com texto. O significado produzido pela leitura do texto está na condição de pertença do texto em relação com o contexto atual.

Portanto, toda experiência hermenêutica acontece, como já mencionamos, com origem no encontro entre o texto produzido e o horizonte do leitor/intérprete; mas a base deste encontro para se operar com Hermenêutica é a linguística de texto. Isso porque este campo de estudo da linguagem possibilita o acesso ao conhecimento da tradição comunicativa que, por um lado, está escondido no texto e, por outro, se expressa por via da experiência ocorrente na e pela linguagem situada na história.

Tomando a teoria da interpretação desenvolvida por Gadamer (2007) na sua obra *Verdade e Método*, na qual situa a experiência como base para uma hermenêutica do texto, compreende-se que existe procedência, nessa teoria, para armarmos o nosso propósito de compreender a proposição: “o homem diante do Absoluto”.

10 - Hermenêutica situada: da Filosofia ao método

O último dos hermeneutas, na nossa galeria descritiva, é Paul Ricoeur, que concede suporte teórico à nossa tese, a qual pretende

⁹ Categoria que Gadamer (2007) menciona da teologia exegética de Bultmann, exatamente se distanciando da concepção iluminista sobre o mito. Bultmann, por meio da categoria de “desmitologização”, quer ter acesso ao sentido real do texto bíblico. Nesta mesma linha, pode-se aplicar este termo para os estudos hermenêuticos em textos literários.

compreender linguagem textual, redefinindo-a com procedência em um método de análise interpretativa.

Ricoeur (2008), no livro *Hermenêutica e Ideologia*, estabelece a relação entre a reflexão filosófica e o método hermenêutico, posicionamento que Hilton Japiassu define como uma filosofia do sentido, por ser uma reflexão profunda de resgate identitário do sujeito em relação com seu tempo.

Seu objetivo é atingir e formular uma teoria da interpretação do ser. A contribuição fundamental de Ricoeur, para nós, é quanto ao caráter interdisciplinar do conhecimento que proporciona o encontro das metodologias operadas pelas Ciências Humanas, tais como Filosofia, Teologia e Ciências da Linguagem.

Ricoeur chama atenção para a ordem de suas obras que descrevem a linguagem do mito e a linguagem dos símbolos, pois merece uma interpretação, que se compreende num duplo sentido hermenêutico, como escreve M. Renaud (1985): no primeiro sentido, a Hermenêutica deve mostrar como as obras (texto) se inserem no esforço pelo qual o sujeito se reapropria da sua existência; no segundo, a Hermenêutica deve elaborar a teoria dos sentidos - das obras simbólicas (textos literários, sagrados e filosóficos).

Com efeito, a Hermenêutica ricoeuriana centrada no sujeito e na linguagem vislumbra vários horizontes desde o estudo sobre o conceito de ação, a Teoria da História, a Filosofia da Linguagem, a Linguística da Metáfora, a Hermenêutica do Texto até a Teoria da Narrativa. Esta diversidade estabelece, em última instância, uma dialogia metodológica entre as Ciências da Linguagem.

Assim é expresso o entendimento da Hermenêutica em Paul Ricoeur: uma hermenêutica do sujeito, como investigação reflexiva da subjetividade e um questionamento às Ciências Humanas, mediante a crítica às ideologias, através da análise das várias linguagens que expressam sentido.

A tarefa da Hermenêutica em Paul Ricoeur (2008), contudo, é tornar as várias interpretações como possibilidade de investigação de sentido, mediada pela interface reflexão filosófica e linguagem, sobretudo, a linguagem literária e teológica, por pertencer tanto à linguagem mitológica como à linguagem simbólica.

Com base neste conceito de Hermenêutica, sustentaremos a defesa de um novo referencial de reflexão filosófica como ferramenta de interpretação dos operadores dialéticos que possam fazer a mediação do sentido do “o homem com o Absoluto”. Estes operadores são de ordem linguística.

São, também, do domínio da Hermenêutica narratológica, uma proposta teórico-metodológica de pesquisa com linguagem textual, que tem como objeto de estudo a relação entre o mundo do texto e o mundo do leitor nas diversas formatações genéricas do leitor. A textura dessa teoria se conforma com o esforço de interpretar a história da expressão humana, tendo como objeto de investigação o signo da palavra.

Retornando a Ricoeur (2008), a Hermenêutica não opera somente com linguagem simbólica, mas qualquer linguagem constituída por símbolos. Isso ele constata na interpretação que faz dos símbolos sagrados. Esta simbologia opera com o distanciamento do sujeito de si mesmo, tais como: a mancha, a culpa, o pecado. Estes símbolos, no entanto, se explicitam como linguagem simbólica tanto nos escritos bíblicos como no texto literário. Somente uma metodologia que atue tanto com a análise do signo da palavra (linguística) quanto com o exercício interpretativo do texto (Hermenêutica) poderá desvendar os segredos dos textos literário, filosófico e bíblico.

O estatuto da metodologia que estamos propondo tem validade sustentada tanto por intermédio dos novos estudos da Linguística de texto, como por meio da história da Hermenêutica filosófica; pois, para Ricoeur (1986), a Hermenêutica é a teoria das operações do entendimento em sua relação com a interpretação de textos.

Portanto, a Hermenêutica tem, em última instância, a função de estabelecer a mediação de sentido entre o mundo e o homem e entre o homem e o Absoluto. Fica instituída, portanto, a ideia de que existe uma referência comum para o mundo situado na história e para o sentido último do homem, pois considerar o Absoluto um ser sem referência é aceitar uma concepção estreita de referência, dentro de uma semântica puramente emocional.

11 - Conclusão

Considerando a base teórica sobre a qual desenvolvemos nossa reflexão, o pensamento contemporâneo se caracteriza pelo uso de

ferramentas de pesquisa interdisciplinar. Neste sentido, trabalhamos, aqui, com a teoria do texto na interface com a teoria interpretação.

Por que Hermenêutica? Por ser um método de pesquisa que trata com a compreensão humana por meio da linguagem; principalmente com a linguagem escrita. Tomando, na história, configurações de interpretação das múltiplas expressões de linguagem, a Hermenêutica filosófica passou a ser um método muito presente nos estudos de textos. Opera, por um lado, com as categorias linguísticas de análise, e, por outro, com os elementos interpretativos da compreensão humana.

Seguindo na nossa conclusão, a Hermenêutica, de inspiração mais propriamente filosófica, nos dá um suporte teórico e metodológico para pesquisas com linguagem textual, pois nossa concepção de Hermenêutica se estatui de três relações fundamentais: a) a relação entre as categorias de base da interpretação: o homem, o mundo e o texto; b) a relação de refiguração interpretativa entre o mundo do texto e o mundo do leitor e, c) fundamentalmente, a relação entre as tipologias textuais. Estas relações asseguraram a nossa escolha teórica e metodológica para o entendimento da proposição em estudo: “O diante do Absoluto”.

Por último, entendemos que a compreensão do ser humano passa por mediações do seu dizer. Os aspectos metodológicos descritos no curso deste artigo apontaram para uma produção de sentido da experiência humana com base na noção de textos simbólicos, tais como: textos sagrados, ficcionais, legais e filosóficos.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: PAULUS, 2002.

ARISTÓTELES. *Órganon - Categorias, Da interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2005.

FRAGA, Gustavo de. “Schleiermacher (Friedrich Esnst Daniel)”. In: *LOGOS - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. V. 4. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 2007.

GRONDIM, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução e apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Mareia Sá Cavalcante Schuback. 3ª edição. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista - Universitária São Francisco, 2008.

MACEDO, J. M. Costa. "Filon de Alexandria". In: *LOGOS - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. V. 2. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1990.

PACHECO, M. Cândida Monteio. "Orígenes". In: *LOGOS - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. V. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1991.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luíza Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

RENAUD, M. Fenomenologia e Hermenêutica: o projeto filosófico de Paul Ricoeur. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: [s.n.], 1985. v. XLI, p. 1 - 38.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologia*. Trad. Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Do Texto à Acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Trad. Maria José Sarabando e Alcino Cartaxo. Portugal: Rés-Editora, 1986.

SCHLEIEMACHER, Friederich. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUSA, João A. de. "Lutero (Martinho)". In: *LOGOS - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. V. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1991.

*Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro – UFPI
Bacharel (FAJE-BH), mestre (UECE) em Filosofia e doutor em Linguística (UFC).



O SER HUMANO DIANTE DO ABSOLUTO: UMA LEITURA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA-ESPIRITUAL POR MEIO DA ÓPTICA PSICOLÓGICA

*Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo**
*Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins***
*Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro****

Resumo

Para a óptica psicológica, as tendências religiosas-espirituais não de ser, pelo menos, tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição subjetiva. Com este estudo, objetiva-se descrever aspectos da experiência religiosa-espiritual, com suporte na compreensão da Psicologia. Para tanto, se recorre à Hermenêutica para interpretar percepções de pesquisadores sobre as expressões humanas que contêm componentes significativos para o sistema de valores contemporâneos. Nesse âmbito, encontram-se estudiosos como Carl Jung, que faz uma leitura da experiência religiosa-espiritual, ressaltando a influência dos valores religiosos nas metas da vida, reconhecendo-as como essenciais para a saúde psicológica. Indo ao encontro das ideias junguianas, mas em outras perspectivas teóricas, deparam-se com autores como Viktor Frankl e Abraham Maslow que, de forma geral, apontam as práticas religiosas-espirituais como uma necessidade humana e que ajudam a encontrar o sentido da vida.

Palavras-chave

Experiência religiosa-espiritual. Psicologia da religião. Ser humano. Transcendência

Abstract

For optical psychological, spiritual-religious trends will be at least as interesting as any other factors pertaining to its subjective constitution. With this study we aimed to describe aspects of religious experience and spiritual, from the understanding of psychology. For this, we use the hermeneutics to interpret perceptions of researchers on human expressions that contain significant components to the system of contemporary values. In this context, we find

scholars like Carl Jung, which makes the reading of religious-spiritual experience highlighting the influence of religious value in the goals of life, recognizing them as essential for psychological health. Meeting the Jungian ideas, but in other theoretical perspectives, authors like Viktor Frankl and Abraham Maslow, who generally show religious-spiritual practices as a human need and help to find the meaning of life.

Keywords

Spiritual-Religious Experience. Psychology of Religion. Human Being. Transcendence.

1 - Introdução

Para compreender a empreitada que estamos nos propondo, é interessante apontar que a Psicologia não foi sempre uma ciência autônoma, pois seu esboço começou como parte do interesse da Filosofia na Idade Antiga, tendo sido a Grécia o berço dos primeiros filósofos (Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles) que pensaram sobre o tema, datados dos séculos VI até IV a.C.

Posteriormente, na Idade Média, entre os séculos V e XV d.C., teólogos e filósofos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, apesar de contribuírem com reflexões de temas relacionados à Psicologia, demonstravam uma ocupação em submeter todo o saber à fé cristã, tal a característica da época (FIGUEIREDO, 1991).

Gradativamente, as Ciências Humanas voltaram a ser vistas como ciências do espírito, cuja meta passou a ser o entendimento e comunicação, não a previsão e o controle (FIGUEIREDO, 1991). Com isso, a experiência religiosa-espiritual torna-se efetivamente um objeto de estudo da Psicologia.

Neste caminho, a experiência religiosa-espiritual aparece em estudos de linhas diferentes de pensamento psicológico, primeiramente associada a patologias psíquicas e, posteriormente, adjunta também a processos de promoção de saúde.

Com efeito, há estudiosos como Carl Jung que, conjugando as ideias psicanalíticas, faz uma leitura da experiência religiosa-espiritual, ressaltando a influência desse valor nas metas da vida, reconhecendo-a como essencial para a saúde psicológica.

Também corroboram essas ideias junguianas, mas em outras perspectivas teóricas, autores como Erich Fromm, Viktor Frankl e

Abraham Maslow, os quais, de forma geral apontam a religião como necessidade humana que ajuda a encontrar o sentido da vida (SOCCI, 2006).

Consideramos conveniente acentuar o fato de que, com apoio no viés da Psicologia, a experiência religiosa-espiritual exprime uma conotação voltada para o mundo da subjetividade (SOCCI, 2006).

Assim, é conveniente salientar que a prática religiosa-espiritual a que nos reportamos, necessariamente, não está relacionada à adesão a uma religião institucionalizada, mas se adapta a um sentimento pessoal, íntimo, não acompanhado pela participação em comunidades ou instituições religiosas, contudo, pode estar presente a reza ou a crença no absoluto (GIOVANETTI, 2001; ANTONIAZZI, 2003).

Entendemos neste estudo a experiência religiosa-espiritual não como religião determinada ou dogma, mas sim como a busca pela compreensão do sentido da vida, da transcendência. Procuraremos, também, desenvolver o modo como pode ser estabelecida a parceria entre os cuidados psicológicos e as atenções religiosas-espirituais, entendendo-os não só em suas especificidades, mas também e principalmente como complementaridade.

Pessini e Bertanchini (2006) referem-se à experiência religiosa-espiritual como forma do sujeito buscar a transcendência. É uma experiência do absoluto que transpõe o que está nos dogmas das religiões tradicionais.

Com este artigo, procuramos pelo significado subjetivo que a experiência religiosa-espiritual pode apontar para a busca humana em direção a um sentido, com uma dimensão transcendente. Envolve a tentativa de compreensão de uma força superior que pode estar ligada a uma figura divina. Os autores retrocitados apontam que esta caminhada religiosa-espiritual na busca pelo sentido da existência pode partir de um dogma religioso ou de uma edificação interior. É esta dimensão interior de elaboração que enfatizaremos neste texto.

A experiência religiosa-espiritual como possibilidade do ser humano viver um sentido de transcendência, está ligada a uma compreensão do sentido da vida. Relaciona-se a experiências intrínsecas, envolvendo a contemplação, meditação e reflexão sobre as práticas da vida.

Na perspectiva de Amattuzzi (1999), é também um campo de experiências, indagações sobre a existência, abrindo-se para outras possibilidades. Esta experiência não é só a vivência das situações, é, principalmente, a sua elaboração na consciência. É um campo aberto para indagações. O que se busca é uma experiência de encontro com o mistério, um encontro pessoal que pode se dar com as religiões tradicionais ou com uma concepção pessoal de experiência religiosa-espiritual.

A experiência religiosa-espiritual tem relação com a fé que, por sua vez, está vinculada à força espiritual e à busca por acreditar num sentido maior. Na concepção de Fowler (1992), a fé tem relação com a vivência existencial, tendo, por isto, uma tonalidade mais subjetiva. Cavalcanti (2005) afirma que

[...] é pela vivência espiritual que se abre à possibilidade da consciência da unidade, da totalidade e da identidade mais profunda com o self, ensejando uma experiência que, terapêutica em si mesma, é capaz de curar todas asfaltas e feridas. (p. 189).

2 - Metodologia

A Hermenêutica é definida por Bleicher (1992) como a teoria ou filosofia da interpretação dos sentidos. O problema hermenêutico é fundamentado na

[...] percepção de que as expressões humanas contêm componente significativo, que tem que ser reconhecido como tal, por um sujeito e transposto para o seu próprio sistema de valores e significados. (P. 13).

A Hermenêutica é utilizada como base filosófica para distintos estudos qualitativos. Estudos de tal natureza remetem a processos interpretativos do investigador, à importância do contexto na compreensão de significados, bem como à compreensão da linguagem oral e escrita do outro.

Independentemente da natureza da pesquisa qualitativa adotada, essas abordagens têm em comum a busca da compreensão e da interpretação do homem como ser singular; com a apreensão do ser humano em sua totalidade e do homem como melhor intérprete de si mesmo (VIETTA, 1995, p. 34-35).

Para Schleiermacher (in CORETH, 1973, p. 19), a Hermenêutica é a arte da compreensão, que não visa ao saber teórico e sim ao saber prático: "a práxis ou a técnica da boa interpretação de um texto falado ou escrito".

O autor define a Hermenêutica como a "reconstrução histórica e divinatória objetiva e subjetiva de um dado discurso".

Assim, a Hermenêutica busca "compreender sentidos", ou seja, o conteúdo típico humano que se imprime a qualquer contexto histórico, no qual não existem apenas fatos dados, acontecimentos externos, mas, também, "significação", "sentido" e "valores". (DEMO, 1981, p.249).

3 - Visão antropológica da experiência religiosa-espiritual

Em tempos de pragmatismo científico, misticismo semântico, prazer ligado ao consumo e esvaziamento do sentido da vida, a experiência tornou-se banalizada porque não diz mais do que ela realmente significa. De efeito, urge o reaver o próprio conceito de experiência como estruturante do ser humano. A experiência é algo pessoal e humanizador e seu desafio é acolher a vivência do real como esta é. Responder à pergunta proposta neste curso é um desafio capaz de revelar não só a experiência, mas o seu atributo de abertura.

Só o homem dá significado às coisas, busca interpretar o mundo. Então, a necessidade humana de dar sentido à experiência vivida é tão premente quanto suas solicitações biológicas. Sendo assim, ele é incapaz de viver em um mundo que não faça sentido (GEERTZ, 1989). De acordo com esse autor, nenhuma experiência religiosa-espiritual é apenas metafísica, mas os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma profunda seriedade moral. Em qualquer lugar, o sagrado tanto aponta a devoção como a exige, e, nesse sentido, induz a aceitação intelectual e reforça o compromisso emocional. Assim, tudo o que está além do mundo-vida constitui sérias implicações para a orientação da conduta humana, pois há uma intrínseca relação entre os aspectos metafísicos e éticos. Em todas as práticas religiosas-espirituais, há uma relação significativa entre os valores de um povo e a forma como esses valores se organizam.

Na lição de Eliade (1999), para se falar de experiência religiosa-espiritual, é necessário entender que, para a cultura contemporânea, existe uma distinção entre o que ela considera sagrado e o que entende como profano. Essa ruptura, de ordem qualitativa, distingue o espaço sagrado, lugar real, fonte de verdade absoluta, em relação ao espaço indiscriminado, dessacralizado e neutro. É fácil, então, compreender que, para o homem que tem práticas religiosas-espirituais, o sagrado, com

suas imposições e regras, tem um valor existencial, pois diz respeito à fundação ontológica de todas as coisas. Dessa forma, pode-se inferir que, nas sociedades primitivas, o homem, mediante a simbologia da sacralização dos espaços e objetos, afirmava encontrar alicerce para uma existência autêntica nas religiões.

Esta base, possibilita dizermos que a tomada de consciência do ser é como um convite para situar a existência diante de algo surpreendente, entendendo que ele mesmo não pode dar vida a si mesmo. Há uma necessidade de o ser reconhecer que ele tem a possibilidade de dizer “eu” de forma própria. O “eu” solicita uma presença que se exila integral, completo, autêntico, por isso mesmo não pode ser redutível e tampouco banalizado. Toda provocação recebida é uma abertura à existência e a mim mesmo. O que provoca a experiência não é uma escolha, mas uma provocação do real.

Na compreensão de Giussani (2004), a experiência caracteriza-se pelo fato do dar-se conta de crescer. E isto nos dois aspectos fundamentais: capacidade de entender e habilidade para amar. Esta característica é um aceite à provocação que solicita uma tomada de posição, de ser si mesmo. Há um despertamento da experiência para responder ao que vem do real. A realidade é sempre maior, porém não é possível apreendê-la toda. Justamente por isso é por demais pretenciosa a ilusão de que as técnicas (psicológicas) são meios capazes de promover o controle absoluto sobre a experiência humana, apesar de serem ferramentas importantes.

A experiência no âmbito das práticas religiosas-espirituais demonstra-se como a capacidade de entender não se reduz ao um mero fazer, mas, antes, é uma maneira de provar, ou seja, um tipo de inteligência do sentido das coisas. Com efeito, é possível retomar um sentido bíblico do conceito de “sabedoria”, que não se refere apenas a um acúmulo de conhecimentos, mas se trata de uma habilidade para lidar com a vida, saber viver.

A experiência religiosa-espiritual, como construto moderno da Psicologia deixou de ser critério para dizer se algo é ou não é. O paradigma moderno de ciência positivista a considera como um fator subjetivo, sem comprovação exata; pois a alta complexidade da experiência envolve aspectos dinâmicos, de linguagem, de compartilhamento de juízo, mas, sobretudo de abertura (para dentro e para fora).

É algo que imprime elementos vivenciais dentro de cada um, mas eles se dão de forma histórica e possuem caracteres que estão no mundo. O significado impresso nas coisas evoca as exigências que são provocações emersas da relação com elas, por isso sujeito e objeto são inseparáveis. Nas palavras de Trinca (1991), é preciso fundir as duas realidades e harmonizá-las, não valorizando o primado de uma sobre a outra.

É imprescindível destacar a ideia de que o “eu” se constitui e se desenvolve no relacionamento com a alteridade. O ser possui uma dimensão relacional que abre caminho para prosseguir até o significado exaustivo da coisa, ou seja, é diante do infinito que sucede a abertura da experiência. O ponto central dessa caminhada é o reconhecimento da alteridade que possibilita o ser-eu-mesmo.

Na concepção de Geertz (1989), na perspectiva antropológica, os valores morais de uma cultura são resumidos no termo *ethos*, e os aspectos cognitivos, que elaboram a realidade, como o conceito de natureza e de sociedade, são expressos por sua visão de mundo.

Na perspectiva da Antropologia, em qualquer cultura, a experiência religiosa-espiritual é uma tentativa de prover significados gerais para que os sujeitos, individualmente, possam interpretar sua experiência e organizar sua conduta. Esses significados são armazenados por meio dos símbolos sagrados que passam a expressar, para aqueles que lhes são devotos, a forma como veem o mundo e de que modo devem se comportar.

Ainda, os símbolos dão, ao mesmo tempo, um sentido normativo e coercitivo para a organização da vida prática, em torno dos quais a vida deve ser necessariamente vivida. Podemos, então, acentuar que a experiência religiosa-espiritual é uma espécie de ciência prática que produz os valores pelos quais os sujeitos aderentes àquela prática devem se guiar.

Portanto, a força de uma experiência religiosa-espiritual consiste em sustentar os valores sociais que repousam na capacidade de seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores são ingredientes fundamentais. Por isso, ao fundir o *ethos* e a visão de mundo, a experiência religiosa-espiritual dá ao conjunto de valores sociais uma aparência de objetividade prática. O estudo das práticas religiosas-espirituais, no âmbito da Antropologia, convoca uma ênfase à análise das

crenças e valores de um povo como conceitos destinados a trabalhar com o material simbólico.

Os antropólogos procuram no estudo dos conceitos de *ethos* e visão de mundo um arcabouço teórico mais adequado para a compreensão dos valores que possam esclarecer a regulamentação normativa dos comportamentos de pessoas reais, que vivem em sociedades reais, com culturas reais, buscando os seus estímulos e sua validade. O papel da Antropologia, na análise dos valores religiosos-espirituais de uma cultura, não é substituir a investigação filosófica, mas torná-la relevante, à medida que busca fornecer uma base empírica e conceptual (GEERTZ, 1989).

4 - Visão psicológica da experiência religiosa-espiritual

A experiência religiosa-espiritual tornou-se uma temática de interesse de vários ramos das ciências, incluindo a Psicologia, que, ao estudar o homem, não indaga sua opção religiosa, propondo-se apenas a compreendê-lo. De acordo com James (1902/1995), para o psicólogo, as tendências religiosas-espirituais do homem hão de ser, pelo menos, tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição mental.

As práticas religiosas-espirituais como objeto de estudo da Psicologia ocorreram por volta do século XX, quando ciências como a Antropologia, a Sociologia, Psicologia, entre outras, começaram a florescer, e a Psicologia científica se consolidou como saber científico. No âmbito da saúde mental, alguns autores manifestam uma visão negativa da experiência religiosa, como a concepção psicanalítica de Freud (1927/1974), que considera a atitude religiosa uma patologia ou transtorno neurótico.

A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva da criança, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. Assim, Freud reduz o fenômeno religioso a um epifenômeno do complexo de Édipo. (p. 57).

Allport (1955/1975), entretanto, considerou equivocadas as ideias da Psicanálise quando concebiam a experiência religiosa-espiritual apenas como função defensiva do ego, em vez de concebê-la como núcleo integrador do desenvolvimento do ego. Já a concepção sociológica de Durkheim (1989) sobre a religião advoga a ideia de que esta é um sistema de mitos, dogmas, ritos e cerimônias, que tem como função ligar o

homem à sociedade. Já a perspectiva da Psicologia social investiga a relação entre experiência religiosa-espiritual e valores (GOUVEIA, CLEMENTE, VIDAL, 1998; URBINA, BIAGGIO; VEGAS, 1998).

De acordo com Massimi e Mahafoud (1997), a Psicologia da religião surge da ruptura com a tradição da Psicologia filosófica e dos conhecimentos científicos, ruptura essa essencialmente metodológica. Na compreensão de Antal (1981), o interesse em estudar as Ciências da Religião emergiu em consequência da elaboração das chamadas Ciências do Espírito e após os conhecimentos então recém-adquiridos sobre os povos primitivos e as culturas tradicionais da Ásia e das Américas. Nessa perspectiva, surgem inúmeras questões sobre a experiência religiosa-espiritual, dentre as quais, a reflexão de como sucede a ligação entre Psicologia e práticas religiosas-espirituais.

Para responder a essa reflexão, vários pesquisadores e estudiosos investigaram o tema em foco. Antal (1981) acentua que Wundt, Külpe, Freud e James foram alguns cientistas de notoriedade nesse âmbito. De maneira bem particular, esses cientistas investigaram a religião pela óptica da Psicologia. Wundt acreditava que os fenômenos psíquicos são acompanhados pelos de ordem fisiológica, e que o fenômeno religioso deveria ser entendido na experiência coletiva, pois, para ele, a religião pertencia ao círculo dos mitos.

No entendimento de Massimi e Mahfoud (1997), Freud destacou-se como grande crítico da prática religiosa-espiritual, ao considerá-la uma ilusão neurótica da sociedade, e acrescenta que ele era consciente de que a Psicanálise não possuía subsídios suficientes para interpretar o fenômeno religioso. Jung (1958), retrocedendo à mitologia, interpretou como uma expressão da subjetividade humana, de caráter espiritual e universal, expresso pelo inconsciente coletivo. Pelo exposto, notamos que, sob diferentes pontos de vista, a Psicologia, no que se refere ao tema experiências religiosas-espirituais, passou por várias crises.

Massimi e Mahfoud (1997) fazem uma reflexão quanto à ciência emergente sobre o risco de redução do objeto de estudo, visto que o tema é abordado unicamente pelos critérios de cada ciência. Esse fato trouxe consequências para o estudo da experiência religiosa-espiritual, pois reduziu o objeto à experiência humana de forma puramente emocional ou cognitiva. Outro ponto é quanto ao método mais adequado para a investigação. No início dos estudos, usava-se o método de introspecção, o

que se justificava pelo fato de o objeto da Psicologia da experiência religiosa-espiritual ser as vivências individuais, no momento em que cada pessoa vive sua espiritualidade.

Logo, é notório que houve uma evolução no concernente a essa metodologia, antes baseada, única e exclusivamente, na introspecção sistemática, e hoje emprega todos os métodos considerados válidos para o estudo da prática religiosa-espiritual por vários ramos da Psicologia. Tais métodos vão desde a medição das relações fisiológicas, que acompanham as atividades psíquicas, até a descrição consciente dos fenômenos religiosos-espirituais vivenciados pelas pessoas, passando pela investigação dos motivos inconscientes (ANTAL, 1981).

Desse modo a visão psicológica da experiência religiosa-espiritual no conjunto de suas metodologias, apenas recentemente é reelaborada, principalmente no campo da Neurociência, no intuito de facilitar a expressão das experiências religiosas-espirituais, sem que o sujeito examinado tenha que desenvolver conscientemente o que se passa em seu plano interior.

Safra (1999), retomando algumas das ideias de Winnicott, se refere às experiências de encantamento, de júbilo, que podem remeter a experiências religiosas-espirituais, nem sempre ligadas às religiões tradicionais, podendo surgir muito antes de se ter uma prática religiosa-espiritual definida. Consonante esse pesquisador, tais experiências poderão posteriormente ser vinculadas a uma religião particular, ou ligadas ao espírito religioso, no sentido do “religare”, em conexão com a transcendência.

No argumento de Alves (1984), a prática religiosa-espiritual é imaginação, é a possibilidade de ver as coisas de uma forma diferente com intenso conteúdo emocional e é muito difícil de ser verbalizada. As imagens religiosas-espirituais são constituídas e se relacionam com a vida e com a morte; nem sempre estão totalmente definidas, já que se revelam e se ocultam. O autor, fazendo referência a Winnicott, associa a experiência religiosa-espiritual com a Estética da arte, apontando a dificuldade de traduzi-la em palavras. O que torna um objeto fascinante ou sagrado não é a sua característica intrínseca, e sim como é visto pela pessoa. Para entrar neste espírito, o sujeito precisa suspender a forma habitual de fazer as coisas.

Alves (1984) expressa a ideia de que, para Winnicott, a questão religiosa-espiritual indica um sentido de continuidade muito importante

para as pessoas, principalmente quando passam por situações traumáticas em que a sua identidade está ameaçada. Circunstâncias de alegria, júbilo e encantamento podem ser experiência das como sagradas e fazem parte do *self*; podem estar presentes em vários momentos da vida e ter a sua manifestação antes de qualquer participação em rituais religiosos tradicionais. É uma experiência com intensas tonalidades subjetivas.

De acordo com Amattuzzi (1999), acontecimentos cotidianos dentro deste foco são vistos com outra luz. Safra (1999) assegura, por sua vez, que alguns objetos podem ter esta mesma possibilidade de transcendência: uma pedra, o pôr do sol ou flores podem despertar o sentido do religioso-espiritual.

No âmbito da prática religiosa-espiritual, temos que considerar, também, a questão da liberdade, como postula Anjos (2003). Liberdade tem uma forte relação com a consciência e a autonomia, a possibilidade de buscar os caminhos da vida. Referimo-nos à liberdade com responsabilidade, como responder a uma dada situação envolvendo um processo de escolha. A liberdade como responsabilidade abre as inúmeras possibilidades de elaboração do mundo. Para Anjos (2003), a liberdade pode ter Deus como guia, numa co-elaboração com o ser humano, não como determinação, mas escolha, possibilitando um processo de aprendizagem a cada escolha feita.

Observamos no século XX uma necessidade de expulsar Deus, como se o homem pudesse se bastar sozinho. No final do imediatamente passado século e no início deste, observamos um retorno de práticas religiosas-espirituais e o desenvolvimento de outras religiões. Na área de Psicologia, observa-se uma ampliação dos estudos sobre religião e espiritualidade.

Giovanetti (1999) aponta para a necessidade de respeitar e abordar temas espirituais-religiosos em psicoterapia. A questão do sagrado está ligada à finitude da vida, aos mistérios, ao que é intocável, ao transcendente. O sagrado pode estar relacionado ao fascínio, ao que é muito grande, além do ser humano. Estas questões envolvem intensiva concentração de energia, configurando experiências místicas.

De acordo com Giovanetti (1999), Jung se refere às práticas religiosas-espirituais como experiências interiores, destacando como uma experiência intensa e poderosa que traz grandes mudanças na

consciência. Destas práticas portentosas, decorre a importância da presença dos rituais, que permitem atividades coletivas e podem trazer um sentimento de pertença. Os arquétipos são experiências coletivas da psique e trazem várias imagens do sagrado, e que, na medida dessa manifestação em ações, sonhos trazem um enriquecimento para o trabalho psicoterápico. Assim também é a imagem arquetípica de deus, um deus interior, constituído com especificidades das experiências da pessoa. A maneira como a religião é expressa traz elementos da psique, uma representação pessoal e também coletiva (SAMPAIO,1999).

Por fim, segundo o que Antal (1981) descreve, existe certa dificuldade de se esclarecer e entender a Psicologia da Religião, pois, sendo o homem investigador e objeto de sua análise, não há como se manter neutro em seu estudo, pois está sujeito às influências educacionais, culturais e concepções preestabelecidas sobre a experiência do absoluto como uma das possibilidades de busca de sentido para a vida.

5 - O ser humano diante do absoluto: a busca de sentido

Continuando a nossa interpretação sobre a experiência religiosa-espiritual, sob o prisma da Ciência Psicológica, encontramos uma fala de Albert Einstein (1981), em seu livro *Como Vejo o Mundo* e, nessa obra, ele fez a seguinte indagação: “Tem um sentido a minha vida? A vida de um homem tem sentido? Posso responder a tais perguntas se tenho um espírito religioso”. (p. 13). Nesse mesmo caminho, Viktor Frankl constituiu uma escola de psicoterapia que se preocupa com a busca do sentido do ser humano. Ela foi considerada a terceira escola de psicoterapia de Viena – visto que a Psicanálise é a primeira e a segunda, a Psicologia individual. Desde então, é uma teoria que expressa como base três princípios: liberdade da vontade, vontade de sentido e sentido da vida.

A liberdade da vontade corresponde às possibilidades de escolha de reação perante as situações; já a vontade de sentido constitui a motivação primária do indivíduo e é inerente à condição humana; por fim, o sentido da vida coincide com uma visão filosófica da logoterapia. Segundo essa perspectiva, o sentido é incondicional, pessoal e situacional. Como é profundamente subjetivo, muda de pessoa para pessoa e de situação para situação, manifestando-se sempre na relação Homem-Mundo.

De acordo com Frankl (1990), o homem necessita de certa tensão, pois esta implica sua saúde mental. Diferentemente de outras teorias, a busca de sentido não acarreta equilíbrio interior, pelo contrário, implica certo grau de tensão interna, pois é necessário que exista um sentido a ser encontrado e alguém para realizá-lo. A falta de sentido é classificada por ele de vazio existencial, o que, por si, não ocasiona doenças, apesar de possuir esse potencial, e uma de suas possíveis consequências é a neurose – o conflito da pessoa com os seus valores.

Sofrer de vida sem sentido nunca significa na realidade estar doente (FRANKL, 1990), já que faz parte da condição humana perguntar sobre o sentido da vida. Essa sensação é reforçada pelo enfraquecimento das tradições na contemporaneidade, de forma que as pessoas não sabem o que querem e o que devem fazer, o que leva o homem a querer o que os outros fazem ou a fazer o que os outros querem.

Como mostram os estudos feitos por Frankl, (1992), a logoterapia se aproxima da experiência religiosa-espiritual, quando se reporta ao suprasentido. Este representa uma dimensão que explica o sofrimento além do intelecto, ultrapassando a capacidade de se compreender que a vida pode ser dotada de um sentido incondicional. Sendo assim, a prática religiosa-espiritual pode ou não ajudar o homem no encontro de um sentido na vida, assim como nem toda crise de sentido pode ser solucionada pela crença religiosa-espiritual.

Em princípio, a logoterapia é neutra em relação ao ser religioso ou irreligioso. Para Frankl(1992), a relação da logoterapia com a experiência religiosa-espiritual é mais um objeto de estudo na tentativa de compreendê-la como fenômeno especificamente humano, diferentemente de outras psicoterapias que consideram as práticas religiosas-espirituais um mal para a humanidade.

Na compreensão de Frankl (1990, 1992), se o sujeito traz à tona a questão religiosa-espiritual, o psicoterapeuta tem a obrigação de escutá-lo, não como um sacerdote, mas como alguém que se propõe ajudar o paciente de forma incondicional, sem pôr em questão a crença feita relação com um grupo ou instituição religiosa-espiritual.

É preciso esclarecer, entretanto, que psicoterapia e práticas religiosas-espirituais não se encontram no mesmo nível ontológico, mas uma não anula a outra; ao contrário, elas se complementam. Assim, da mesma forma que a experiência religiosa-espiritual pode provocar a cura

psíquica ao proporcionar bem-estar psicológico pelo alívio das aflições, a psicoterapia pode levar o paciente a reencontrar uma fonte de religiosidade inconsciente e reprimida, que vem à tona espontaneamente (PINTOS, 2007).

No alcance raciocinativo de Frankl (1992), a logoterapia se interessa pela prática religiosa-espiritual pelo simples fato de que *logos* significa sentido, sendo a vontade de sentido um dos seus pilares. E qual a religião que não aponta um sentido supra-humano que transcende a nossa percepção objetiva da vida? E qual a religião que, ao apontar um sentido que ultrapassa a nossa vontade, não está impregnada de Deus?

A diferença está no fato de que a psicoterapia entende o fenômeno religioso em senso mais amplo, no qual a experiência religiosa-espiritual aponta o sentido, enquanto, na logoterapia, o homem tem que encontrar o sentido, não necessariamente pela escolha de uma prática religiosa-espiritual. Como leciona Tillich (1996, p. 68), ser religioso significa fazer a pergunta apaixonada pelo sentido de nossa existência. É nesse sentido que ambas, experiências religiosas-espirituais e logoterapia, se encontram.

Sobre esse assunto, percebemos nos autores estudados a ideia de que o homem caminha ao encontro de uma religiosidade pessoal, que independe de religiões como instituição, conceitos e atribuições de sagrado ao mundo, que cada indivíduo, na busca de sentido para sua existência, poderá ou não encontrá-lo na experiência religiosa-espiritual, já que se trata de uma busca particular e única, fazendo-se mister destacar o fato de que, ainda assim, haverá ritos e símbolos em comum.

Perante a cultura contemporânea, a diversidade e as possibilidades de sentidos existentes para cada ser humano no universo são inúmeras, sendo estes encontrados numa determinada prática religiosa-espiritual, de sorte que cada pessoa os descobrirá na sua singularidade, mediante seus valores culturais, subjetivos e sociais. De tal modo, na relação entre a atitude religiosa-espiritual e a percepção do sentido de vida, percebemos haver uma relação. Como também verificamos nesse caminho interpretativo que os comportamentos e atitudes das pessoas que fazem uma experiência religiosa-espiritual nas diversas fases da vida são importantes para o crescimento humano e espiritual, e segundo os autores pesquisados, são possibilidades de experiências com sentido subjetivo.

6 - Considerações finais

Este estudo, portanto, sugere que a experiência religiosa-espiritual está perpassada por características do sagrado e que em geral exprime uma cosmovisão positiva do mundo. Não obstante, com a instauração da Modernidade, ocorreu a passagem do pensamento antropomórfico para as explicações naturalistas. Assim, o conhecimento científico tomou o lugar do religioso-espiritual e desencantou as explicações mágicas (CHAUÍ, 1997). Embora este ensaio não se caracterize como historiográfico, entendemos que essas duas dimensões ainda estão presentes nas formas atuais de estar no mundo, quando constatamos que a experiência religiosa-espiritual ainda possui a função de realizar existencialmente o ser humano, servindo como fator de proteção contra o desespero e o vazio existencial. Sobretudo as pessoas mais idosas ainda estão vinculadas a uma forma de vida que inclui a prática religiosa-espiritual em seus afetos, cognições e comportamentos.

Como mencionamos, a experiência é algo concedido, alguma coisa que acontece na existência do ser humano, não é inventada, produzida ou criada. A existência é, por si, uma atitude de risco, porém a sociedade contemporânea adota uma visão de autocentramento e individualismo no contexto da qual tudo deve ser capitalizado. Temos então uma sociedade de costas viradas para a experiência. Ao adotar essa posição, ela afirma que é muito difícil aderir ao risco que a vida é, por isso o sujeito se sente deslocado e alguns contextos de práticas religiosas-espirituais podem causar estranheza, principalmente quando os seres humanos contemporâneos não fazem o que é socialmente aceito; ou assumem a posição alienada do politicamente correto.

Para a nossa elaboração hermenêutica, o sentido das coisas, da existência e da vida, surge quando a pessoa deixa de ter medo e adere à realidade; aquele que perfilha a experiência da realidade com autenticidade e liberdade. A experiência religiosa-espiritual pode ser, então, uma abertura infinita para a vida.

Com efeito, para percorrer o caminho da retomada contínua, é preciso aderir à realidade e a *punctum saliens* dessa atitude é a esperança. A esperança é a afirmação de uma presença reconhecida como radicalmente importante. Sem ela não existe abertura para a experiência religiosa-espiritual. A esperança não constitui planos para o futuro e sim a certeza de uma presença. Ela se apoia num relacionamento estreito,

com a certeza de que algo é dado por um outro, o absoluto ou transcendente. É a confiança na presença que sustenta a razão da esperança, Deus.

Para a perspectiva da prática religiosa-espiritual, a abertura ao absoluto não pode deixar de ser uma busca contínua do ser humano. Na experiência da abertura ao transcendente, o “eu” se acende, desperta e busca seu caminho. Neste percurso, é preciso reconhecer a existência de uma realidade que é mais concreta do que parece. A vida acontece em nós e acolhemos uma possibilidade dada. A abertura do humano ao absoluto nos leva ao horizonte de colher algo significativo nessa realidade.

A busca pelo sentido é subjetiva, própria de cada um, por isto não há como buscar um sentido genérico. Para Frankl, a questão não é dar sentido, e sim encontrá-lo; não pode ser inventado, deve ser descoberto. Não há situações sem saída, pois sempre existe uma que será a escolhida. Há uma influência grande no entorno da pessoa, mas nunca uma determinação. Sempre que uma resposta é dada, esta se configura como escolha.

Breitbart (2003) aponta que o sentido da vida é uma orientação para a existência, uma busca espiritual na compreensão das causas para os fenômenos vividos, considerando um *locus* interior, ou seja, não jogando a culpa sempre nos outros. Faz parte deste processo religioso-espiritual uma constante reavaliação das experiências vividas e dos atos cometidos.

O sofrimento pode ser a possibilidade de buscar sentido, rever situações, chacoalhar a apatia. Observamos que atualmente há uma tendência de logo eliminar o sofrimento, como uma anestesia, impedindo um processo tão importante implicado na expressão e elaboração da tristeza, na compreensão do que pode ter levado à situação em foco.

Em conclusão, este escrito sugere que a experiência religiosa-espiritual constitui um núcleo importante no modo de ser no mundo das pessoas, proporcionando maior sensação de valor na vida. Assim, consideramos pertinente compreender as funções da experiência religiosa-espiritual no ser humano contemporâneo, principalmente como esta pode se relacionar com os valores humanos, as visões de morte, o bem-estar psicológico e o papel desta em pacientes com doenças crônicas ou sem possibilidades terapêuticas.

Referências Bibliográficas

ALLPORT, G. W. *Desenvolvimento e personalidade*. (Trabalho original publicado em 1955). São Paulo: EPU, 1975.

ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.

AMATUZZI, M.M. Fé e Ideologia na Compreensão Psicológica da Pessoa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2003. N° 16,3 P.569-575.

_____. Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (org.) *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 123-140.

ANJOS, M. F. Rumos da liberdade em bioética: uma leitura teológica. *O Mundo da Saúde*, 2003. N° 27(3) P. 473-478.

ANTAL, B. *Psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 1981.

ANTONIAZZI, A. As religiões no Brasil segundo o senso de 2000. *Revista de estudos da religião*. In: www.pucsp.br/rever/r.v.2, 2003.

BENKÖ, A. *Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 1981.

BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

BREITBART, W. Espiritualidade e sentido nos cuidados paliativos. *O Mundo da Saúde*, 2003. N° 27(1), P. 41-57.

CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado*. São Paulo: Cultix, 2005.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.

CORETH, E. *Questões fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.

DEMO, P. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Artes, 1981.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (P. Neto, Trad.). São Paulo: Paulinas, 1989.

EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo* (H. P. de Andrade, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (R. Fernandes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- FIGUEIREDO, L.C.M. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FOWLER, J.W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- FRANKL, V. E. *A questão do sentido em psicoterapia* (J. Mitre, Trad.). Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *A psicoterapia na prática* (C. M. Caon, Trad.). Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *A presença ignorada de Deus* (2a ed., W. O. Schlupp & H. H. Reinhold, Trans.). São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 15-71). (Trabalho original publicado em 1927). Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIOVANETTI, J. P. Psicologia e senso religioso: A necessidade e o desejo. Modalidades da época in: PAIVA, G. J. *Entre a necessidade e o desejo*. Diálogos da Psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 91-101.
- _____. O sagrado e a experiência religiosa na psicoterapia. In: MASSINI, M. & MAHFOUND, M. (org.). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. P. 87-96.
- GIUSSANI, L. *Educar é um risco*. (N. Oliveira, Trad.). Bauru, SP. Edusc, 2004. P. 87-89.
- GOUVEIA, V. V., CLEMENTE, M.; VIDAL, M. A. El cuestionario de valores de Schwartz (CVS): Propuesta de adaptación en el formato de respuesta. *Revista de Psicología Social*, 1998. 3(13), p.463-469.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. (Trabalho original publicado em 1902) São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, C. G. *Psychologie et religion*. Paris: Buchet/Córrea, 1958.
- MASSIMI, M.; MAHFOUND, M. Abordagens psicológicas à experiência religiosa: traçando a história. In *Anais do Seminário A Psicologia e o Senso Religioso*. Ribeirão Preto, SP: Salus, 1997. p. 43-57.

PESSINI, L.; BERTANCHINI, L. *O que entender por cuidados paliativos*. São Paulo: São Camilo, Loyola; 2006.

PINTOS, C. G. *Un hombre llamado Viktor*. Buenos Aires: San Pablo, 2007.

SAFRA, G. Sacralidade e fenômenos transicionais: visão winnicottiana. In: MASSINI, M.; MAHFOUND, M. (org.). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Edições Loyola 1999.

SAMPAIO, J.R. Experiência numinosa e “confissões de fé” em Carl. G. Jung. In: Massini, M. & Mahfound, M. (org.). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SOCCI, V. Religiosidade e o Adulto Idoso. In: WITTER, G.P. (org). *Envelhecimento: referenciais teóricos e pesquisas*. Campinas: Editora Alínea, 2006, pp. 87-102.

TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996.

TRINCA, W. *A etérea leveza da experiência*. São Paulo: Siciliano, 1991.

URBINA, C. I., BIAGGIO, A.; VEGAS, C. Relações entre julgamento moral pós-convencional, grau de fé, afiliação religiosa e participação religiosa. In.

MOURA, M. L. S, SPINILLO J. C. A. (Orgs.), *Pesquisa brasileira em psicologia do desenvolvimento* (pp. 36-48). Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1998.

VIETTA, E.P. Configuração triádica, humanista-existencial-personalista: uma abordagem teórico-metodológica de aplicação nas pesquisas de enfermagem psiquiátrica e saúde mental. *Rev. latino am. enfermagem*, 1995. v. 3, n.1, p.31-43.]

**Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo*

Doutor e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR, Fortaleza- CE. Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

***Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins*

Doutor em Psicologia pela Universidad de Barcelona/España; Pós- Doutorado/CAPES em Leisure Studies pela Universidad de Deusto/España. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR, Fortaleza-CE.

****Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro*

Mestra em Psicologia. Doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR. Professora da Universidade de Fortaleza - UNIFOR.

RESENHA

Lecionário Patrístico Dominical.
Tradução e compilação Diácono Fernando José Bondan.
Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

No Capítulo III da sua *Exotação Apostólica Evangelii Gaudium – A Alegria do Evangelho* o Papa Francisco fala do anúncio do Evangelho, que é dever de todo o povo de Deus. Neste contexto ele dedica uma parte substancial – na edição brasileira mais de vinte páginas – à Homilia e sua preparação. Acentua que a homilia deve ter “um caráter quase sacramental”. É claro que por isso ela exige uma profunda preparação, feita por meio de análise e, sobretudo, de meditação do texto sagrado, porque sem isto não se pode chegar àquilo que São Tomás já disse: *contemplata aliis tradere*.

Na reflexão sobre as Palavras Sagradas a Catequese dos Padres ocupam um lugar todo especial, não somente por causa da Tradição da Igreja que nela se revela, mas antes de tudo porque ela se dirige de maneira direta ao povo, explicando-lhe o sentido e riqueza escondida da palavra da Escritura, sempre apresentada de uma maneira clara e simples, que o povo de então não somente entendia, mas também apreciava. Entrar em contato com esta catequese é, portanto, muito salutar e com toda certeza pode dar muitos esclarecimentos sobre o anúncio da palavra salvadora.

É aqui que está o grande valor deste *Lecionário Patrístico Dominical*. Para todos os domingos do ano litúrgico, - tanto o ano A, B, e C – são apresentados textos de dois Padres, comentando seja as Leituras, seja o Evangelho. No total são reproduzidos os comentários de 75 (setenta e cinco) Padres da Igreja, tanto orientais como ocidentais, o que faz do livro um verdadeiro florilégio patrístico. Além disso, o diácono Bondan acrescenta, no final do livro, uma Orientação para aprofundamento das leituras onde elenca palavras importantes usadas na Igreja e as coloca no

contexto das leituras dos Padres apresentadas, como por exemplo, Amor, Discípulos/cristãos, Fé...

Desejamos que este extraordinário livro possa encontrar uma recepção maciça por parte de todos que, de uma ou outra maneira estão empenhados no anúncio da palavra libertadora de Jesus Cristo, mas, sobretudo, por parte dos bispos e padres que são os grandes responsáveis pela homilia na celebração eucarística.

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS. DL.
e, em Filosofia Antiga pela UECE.
Prof. Emérito da UECE. Prof. Titular da FCF.

RESENHA

Alvarez, Francisco.
Teologia da Saúde.
São Paulo: Centro Universitário São Camillo /Paulinas, 2013.

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

Estava faltando na bibliografia brasileira, quiçá mundial, um livro que reunisse numa visão sistemática e harmoniosa os vários aspectos da questão ou das questões relativas ao problema da saúde na reflexão e na vida da Igreja.

A longa experiência e dedicação do autor a um problema tão importante e presente no dia a dia dos homens, foi nesta obra unificada e cristalizada numa abordagem iluminada pela luz dos dados da revelação. O longo percurso da gestação desta obra garante sua maturidade, que aliás ficou marcada pela história pessoal do autor (331-339).

O livro divide-se em três partes: I. O itinerário da Teologia da Saúde (21-52) em que se traça um histórico da questão, descrevendo o longo silêncio da Teologia e a sua caminhada rumo à elaboração da Teologia da Saúde, em que ganham destaque especial as contribuições de várias áreas, de que merecem ser indicadas as das “antropologias médicas” e da Teologia. A formulação do objetivo da Teologia da Saúde, encerra esta parte. II. A segunda parte (53-102) trata do “Enfoque Antropológico: enraizamento antropológico da saúde”, que depois de descrever “concepções populares”, parte para uma compreensão integrada da saúde e termina com considerações importantes a respeito da saúde enquanto experiência, que, entre outras coisas, nos apresenta uma visão dinâmica da saúde. A terceira parte descreve a “saúde na historia da salvação” que pode, grosso modo ser descrito como a pedagogia de Deus nos dois Testamentos (103-223).

De muita inspiração são os capítulos que falam do acontecimento crístico, sobretudo da “Kenosis à Páscoa”. Uma reflexão sobre o modelo cristológico da saúde finaliza esta parte. Termina o livro com uma extensa análise de “perspectivas teológicas” (225-324) em que merece especial atenção a reflexão sobre “O itinerário cristológica da saúde”, que completa em termos felizes, a saúde vista como um modo de ser humano.

Concluindo é apresentado um pensar sobre “rumo a novos horizontes”, em que se fala “que um dos méritos da Teologia da Saúde reside em ajudar a redescobrir a vocação de todo ser humano à salvação, sempre dom de Deus, na própria experiência da saúde, especialmente quando o antropólogo, o psicólogo, o teólogo, o pastor... São capazes de descobrir na experiência da saúde humana uma demanda e uma nostalgia de salvação” (326).

Teria sido interessante e enriquecedor se tivesse tido alguma explanação sobre o pensar dos padres da Igreja na questão da saúde, como também de alguns Doutores da Igreja. Sabe-se perfeitamente que não há pensar abundante a respeito, mas algumas indicações esclareceriam, sem dúvida, o percurso até à formulação sistemática de uma Teologia da Saúde. Por último, numa próxima edição seria desejável um anexo sobre os caminhos da Teologia da Saúde do Brasil no sentido de priorizar algumas características especiais da nossa realidade.

A todos que pastoralmente estão envolvidos com a questão da saúde, recomendamos com convicção esta publicação.

**Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*
Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS. DL.
e, em Filosofia Antiga pela UECE.
Prof. Emérito da UECE. Prof. Titular da FCF.