

LOGOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Faculdade Católica de Fortaleza – Ano III, Vol. 3, Nº 2, Julho/Dezembro 2023

Greice Sansão Araldi
Gabriel Ramires Verçosa
Tiago Dias de Souza
Jeferson César Freitas Carvalho
Luis Biasoli
Gabriel Dias Ferraz
Breno Franco
Saulo Matias Dourado
José Dalvo Santiago da Cruz
Elieudo Carvalho de Almeida
Lucas Vera Guarnieri
Gustavo Matysiak



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 3, n. 2, p. 1-174, 2023.2

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)
Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Vilamar Monteiro

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

Bibliotecária: Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
 Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 3, n. 2, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

1. Generalidades 2. Filosofia 3. Teologia 4. Ciências Humanas I. Faculdade Católica de Fortaleza

CDD 000
 100
 200
 300

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 3	n. 2	p. 1-174	2023
--	-----------	------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	7
Artigos	
A descoberta do cogito em Descartes	9
Greice Sansão Araldi	
A felicidade segundo São Bernardo de Claraval: o amor como caminho que leva o homem à união com Deus e à deificação	25
Gabriel Ramires Verçosa	
Análise das alegações teológicas do termo רָקִיעַ - rāqîa' - (firmamento) em Gênesis 1:6-8; 14-19 no relato da criação	39
Tiago Dias de Souza Jeferson César Freitas Carvalho	
A primeira prova cartesiana da existência de Deus: a prova pelos efeitos	60
Luis Biasoli	
Artigos II & III do <i>Symbolum Apostolorum</i> conforme o Catecismo da Igreja Católica	76
Gabriel Dias Ferraz	
Diarchy and elections: a discussion of Urbinati's <i>Democracy disfigured</i>	91
Breno Franco	

Eternidade posta: a trajetória intelectual de Edith Stein	105
Saulo Matias Dourado	
Heráclito de Éfeso na Amazônia do século XXI: breve abordagem dialógica da etnologia indígena com a propedêutica filosófica	118
José Dalvo Santiago da Cruz	
Renovação carismática católica: um dom do Espírito Santo para a Igreja	130
Elieudo Carvalho de Almeida	
Tradução	
Heidegger e a morte como possibilidade	153
Lucas Vera Guarnieri Gustavo Matysiak	

Editorial

Com o entusiasmo e o renovo inerentes aos começos, apresentamos à comunidade acadêmica o segundo número do terceiro volume da *Logos & Culturas*, revista acadêmica vinculada à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), instituição de ensino superior que, através de seus periódicos científicos, ao passo em que reitera seu compromisso em ser *cooperadora da verdade*, colabora efetivamente com a democratização da produção científica no Brasil.

O presente número brinda seus leitores com dez profícuas contribuições para os debates filosóficos e teológicos. Nesse diapasão, o artigo “A descoberta do cogito em Descartes”, de Greice Sansão Araldi, examina o caminho metodológico trilhado por Descartes até alcançar a primeira certeza indubitável, o cogito, alicerce de seu racionalismo. Em um panorama argumentativo complementar, em “A primeira prova cartesiana da existência de Deus: a prova pelos efeitos”, de Luis Biasoli, a análise se volta para apresentar como, a partir do cogito, o itinerário metafísico cartesiano evidencia a certeza acerca da existência de Deus. Na contribuição “A felicidade segundo São Bernardo de Claraval: o amor como caminho que leva o homem à união com Deus e à deificação”, de Gabriel Ramires Verçosa, compreender-se-á como o filósofo medieval relacionou a felicidade ao amor, mormente a caridade, como caminho que viabiliza a deificação.

O artigo “Análise das alegações teológicas do termo רָקִיָּא - *rāqîa'* - (firmamento) em Gênesis 1:6-8; 14-19 no relato da criação”, de Tiago Dias de Souza e Jeferson César Freitas de Carvalho, identifica os principais significados que perpassam o termo firmamento no Livro do Gênesis, a fim de contribuir com os debates que visam compreender o evento criacionário. Já em “Artigos II & III do *Symbolum Apostolorum* conforme o Catecismo da Igreja Católica”, de Gabriel Dias Ferraz, os artigos do Credo são analisados a fim de, a partir deles, melhor compreender a Encarnação, a Redenção, a vida de Jesus e os dogmas marianos. Em “Diarchy and elections: a discussion of Urbinati’s *Democracy disfigured*”, o livro *Democracia desfigurada*, de Nadia Urbinati, é analisado por Breno Franco especialmente a partir do paradigma diárquico das democracias representativas.

“Eternidade posta: a trajetória intelectual de Edith Stein”, de Saulo Matias Dourado, apresenta a trajetória biográfica e intelectual que fez com que a fenomenóloga conciliasse a filosofia tomista com a própria fenomenologia a fim de descobrir a fonte do ser. Já no artigo “Heráclito de Éfeso na Amazônia do século XXI: breve abordagem dialógica da etnologia indígena com a propedêutica filosófica”, de José Dalvo Santiago da Cruz, o conceito de *physis*, tal como apresentado nos *Fragmentos* heraclidianos, funciona como o elo entre a antiguidade e a contemporaneidade, em um trajeto que se inicia em Éfeso com destino à Amazônia indígena. Por fim, em “Renovação carismática católica: um dom do Espírito Santo para a Igreja”, de Elieudo Carvalho de Almeida, o movimento da RCC, atualização de Pentecoste coadunado com as propostas do Concílio Vaticano II, é apresentado como veículo de renovo eclesial.

O número conta ainda com a tradução do texto “Heidegger e a morte como possibilidade”, do filósofo Paul Edwards, assinada por Lucas Vera Guarnieri e Gustavo Matysiak.

Agradecendo a confiança de autores e leitores que fazem da *Logos & Culturas* uma companhia frequente em suas pesquisas, este novo número reitera o nosso compromisso com a educação e com a pesquisa no Brasil, plural e democrática.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Greice Sansão Araldi*

RESUMO

O artigo apresenta a descoberta do cogito na filosofia de René Descartes. A descoberta é disposta no percurso sistemático da dúvida metódica pensada através do exercício da razão. Descartes pensa contra a tradição, e elabora argumentos através da dúvida, ao ponto de descobrir a primeira certeza, base de sua filosofia racionalista. Os objetivos traçados neste artigo foram: apresentar o contexto sociocultural do filósofo e compreender o processo da dúvida metódica na descoberta da primeira certeza e sua natureza. Para tanto, utilizar-se-á o método bibliográfico de pesquisa, sobretudo fundamentado em Emanuela Scribano, John Cottingham e Raul Landim Filho, como também o auxílio de trabalhos de mestrado e doutorado de estudiosos brasileiros acerca da temática e do filósofo. Os resultados alcançados elucidaram como Descartes formula novos argumentos e apresenta um novo fundamento ontológico na história da filosofia a partir do eu.

Palavras-chave: Descoberta. Cogito. René Descartes.

The discovery of cogito in Descartes

ABSTRACT

The article presents the discovery of the cogito in the philosophy of René Descartes. Discovery is laid out in the systematic course of methodical doubt thought through the exercise of reason. Descartes thinks against tradition, and elaborates arguments through doubt, to the point of discovering the first certainty, the basis of his rationalist philosophy. The objectives outlined in this article were: to present the sociocultural context of the philosopher and to understand the process of methodical doubt in the discovery of the first certainty and its nature. To do so, the bibliographic research method will be used, mainly based on Emanuela Scribano, John Cottingham and Raul Landim Filho, as well as the help of master's and doctoral works by Brazilian scholars on the theme and philosopher. The results elucidated how Descartes formulates new arguments and presents a new ontological foundation in the history of philosophy from the self.

Keywords: Discovery. Cogito. René Descartes.

*Graduada em Filosofia pela Faculdade São Luiz. Pós-Graduada em Filosofia, Ética e Cidadania pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo. Realiza pesquisas no campo da filosofia moderna. E-mail: greicearaldi@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4214314211691223>.

Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo apresentar a descoberta do cogito cartesiano a partir do percurso da dúvida metódica. Para tanto, durante o estudo da bibliografia e a produção do texto, constatou-se a profundidade e a importância desta temática na filosofia cartesiana, tornando difícil ignorar e abordar com superficialidade a riqueza que este tema propicia para a filosofia. Assim, esse aprofundamento tornou-se fundamental.

O artigo foi estruturado para compreender, primeiramente, o contexto sociocultural do filósofo, seguido do percurso da dúvida, um momento de conhecer a si próprio através de um processo de voltar-se para si, até engendrar a descoberta da primeira certeza. É possível compreender essa complexidade quando se considera a maneira sistemática e rigorosa que fundamentou a descoberta da primeira verdade, o *cogito*. O *cogito*, então, exerce um papel imprescindível, já que é o pensamento a natureza substancial do ser humano.

As causas da investigação cartesiana implicam uma defesa argumentada, isto é, as provas demonstradas de problemas fundamentais da filosofia. Descartes coloca a dúvida como problema e através de uma subida qualitativa, seu projeto gradualmente torna-se capaz de demonstrar a natureza do eu. O uso da razão filosófica edifica a descoberta da verdade, e por meio do acolhimento destas demonstrações, o cartesianismo produz efeitos, e a filosofia torna-se um caminho para alcançar a verdade.

Portanto, ao longo da pesquisa foram expostos os raciocínios cartesianos para a descoberta da primeira certeza. Tal explicação foi realizada a partir da *Primeira* e da *Segunda Meditação* desenvolvidas por Descartes na obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*. No decorrer da explicação foram expostos os processos da dúvida metódica, o modo como Descartes trata de cada problema clássico e consagra as devidas soluções. A partir de tais resoluções, torna-se mandatório compreender a descoberta do *cogito* e apresentar a sua essência constitutiva.

1 A descoberta do *cogito* em Descartes

1.1 Contexto sociocultural do filósofo

René Descartes viveu entre os séculos XVI e XVII, em uma França absolutista envolvida em uma guerra contra a Espanha, entre católicos e huguenotes, nome dado aos seguidores das doutrinas protestantes de Calvino. O país foi governado por Henrique VI, que estabeleceu a paz na França por um curto período com o *Edito de Nantes*, que garantia a liberdade de consciência e dos direitos políticos a todos os protestantes. Em 1610, o reinado de Henrique VI chega ao fim e os anos que se seguiram foram repletos de conflitos, tensões e violências. A sucessão do reinado de Henrique VI apossou Luís XIII, entretanto, o peso do governo esteve a cargo do Cardeal Richelieu, que exercia o poder em nome do rei. A troca do reinado provocou significativas mudanças e emplacou objetivos específicos, como a exclusão de toda limitação de poder e autoridade do rei e a elevação da França como a nação mais poderosa da Europa (MCNALL BURNS, 1998, p. 531).

A imprensa, inventada por Johannes Gensfleisch, conhecido como Gutenberg, no século XIV, propiciou para as universidades europeias a popularização de uma ampla gama de conhecimentos. Os preciosos textos antigos de filósofos e literatos greco-romanos, em estado precário de conservação, passaram a ser impressos. Os textos impressos eram chamados de *incunábulo*s, mantendo a fidelidade do texto original. Assim, doutos e eruditos apreciavam a multiplicação dos textos de filosofia e literatura, antes encontrados velhos e sob más condições nas bibliotecas das universidades e nos mosteiros. A produção tipográfica se destacou por toda a Europa, e no século XV, os livros impressos dominavam o comércio mercantil, estimulado pela erudição humanista e pela difusão das universidades (LYONS, 2011, p. 56). Koyré (2006, p. 16) afirma que o advento da imprensa iniciou o “renascimento de um mundo esquecido e nascimento de um mundo novo”.

No domínio do conhecimento, Copérnico utilizou as técnicas matemáticas elaboradas por Ptolomeu, entretanto, foi além e reformou a teoria planetária ptolomaica com a publicação do livro *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, em 1543. Inspirou-se nos matemáticos Heráclides, Ecfano, Hiquetas, Filolaos e Aristarco de Samos. Seguindo com os Pitagóricos e Platão, Copérnico ascendeu a uma nova

astronomia, insistindo em um sistema diferente do aristotélico-ptolomaico que removeu a Terra do centro do mundo, colocando-a entre os planetas e as estrelas. Para Koyré (2006, p. 28), Copérnico “destruiu os alicerces da ordem cósmica tradicional, com sua hierarquia e sua oposição qualitativa entre o domínio celeste do ser imutável e a região sublunar de mudança e corrupção”. Essa revolução teve efeito imediato, espalhando o ceticismo e a perplexidade.

A defesa da tradição pitagórica-platônica segue com Johannes Kepler, um famoso matemático e astrônomo alemão. Em 1596, Kepler publica a obra *Mysterium Cosmographicum*, segundo Voelkel (1999, p. 41), “a primeira publicação a defender a teoria heliocêntrica de Copérnico com base na quantidade dos planetas do sistema solar”. Um ponto de divergência entre Kepler e Copérnico eram as causas dos movimentos planetários. Copérnico não havia questionado o éter aristotélico, sendo que por éter entendem-se os “orbes” dos planetas, as esferas pelas quais os planetas caminhavam. Ao contrário, Kepler estava convencido de que as esferas de éter não existem, com base nas observações efetuadas por Tycho Brahe sobre estrelas e cometas. Uma característica que afastava Kepler dos antecessores e o aproximava dos cientistas modernos era a ênfase nos dados observacionais, de modo que caso os dados não se coadunassem com as previsões teóricas, revisava-se a teoria procurando apresentar novas conclusões.

As descobertas de Galileu marcaram o século XVII, principalmente com as matemáticas. A matemática reforçou as comprovações de que o Sol era o centro do universo, assim, de acordo com Koyré (1982, p. 55), “Galileu geometrizou o Universo e identificou o espaço físico com a geometria euclidiana, com isso foi capaz de formular o conceito de movimento que constituiu a base da dinâmica clássica”. O historiador também sustenta que Galileu foi o “primeiro espírito a acreditar que as formas matemáticas eram efetivamente realizadas no mundo, pois tudo o que existe no mundo está submetido à forma geométrica e todos os movimentos estão submetidos às leis matemáticas” (KOYRÉ, 1982, p. 56). Ao compreender a importância do método experimental, Galileu utilizou a linguagem para exprimir a natureza e, ao decifrar a natureza com as matemáticas, proporcionou grande contribuição para o surgimento de duas ciências modernas: a Astronomia e a Física.

O espírito da Idade Média havia se esgotado e as antigas estruturas ascenderam a mudanças significativas em relação à unidade política, religiosa,

espiritual, a certeza da ciência e da fé, a autoridade da Bíblia e o conjunto Igreja e Estado. O teocentrismo medieval foi substituído pelo ponto de vista humano, antropocêntrico. Koyré (1982, p. 20) denomina esse momento como “crise de consciência europeia”, devido às implicações sociais e a mudança do espírito humano, da teoria para a práxis, da ciência contemplativa para a ciência ativa e operativa. Se, na Alta Idade Média, conforme aponta Copleston (2017, p. 22) os filósofos estavam preocupados com uma “sabedoria cristã plena”, com o entendimento da fé cristã e com o entendimento do mundo à luz desta fé, no advento da modernidade, a busca da autonomia do pensamento marca fundamentalmente a produção filosófica e científica.

Visto na sua totalidade, ao ressaltar as circunstâncias socioculturais, compreende-se que René Descartes viveu entre séculos de grandes revoluções e descobertas, de mudanças paradigmáticas que propiciaram pensar a filosofia a partir de um outro lugar. Estas formas e mudanças dos pensadores considerarem a perspectiva da realidade do eu, às ciências e a matematização do pensamento e dos objetos do universo proporcionou a descoberta do *cogito*, isto é, toda a perspectiva da subjetividade está envolvida dentro do contexto da modernidade, em contraposição comparativa a uma perspectiva antiga.

De todo modo, este cenário apresenta contribuições significativas para a filosofia, cuja expressão dos primeiros resultados é conseguida mediante a racionalização metódica, sofisticadamente elaborada e argumentada na obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*.

1.2 A dúvida como caminho para o cogito

Na *Primeira Meditação*, intitulada *Sobre as Coisas que Podem ser Postas em Dúvida*, o filósofo anuncia a intenção de buscar um fundamento sólido e durável nas ciências e este fundamento não pode ser encontrado nas opiniões, até então consideradas verdadeiras sem passar pelo crivo da dúvida. A construção do saber exige estabelecer novas condições epistemológicas para a filosofia, o que proporcionou a constituição de critérios para verificar as crenças assumidas. Este critério é a indubitabilidade.

Ademais, “a dúvida racionalmente demonstrada é característica específica do método cartesiano” (MARQUES, 1993, p. 70). Descartes opera um deslocamento, se vê obrigado a suspender os juízos dos sentidos, sonho e vigília, supor a existência de um Deus Enganador e introduzir a hipótese de um Gênio Maligno. Com efeito, a aplicação deste critério envolve uma operação racional, pois Descartes quer livrar-se das opiniões estabelecidas como verdadeiras, visto que o conhecimento forçado da razão é mais seguro que o conhecimento forçado dos sentidos. Eis o que Descartes escreve no início de suas *Meditações*.

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas para abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2004, p. 21).

Para obter um conhecimento verdadeiro é necessário, primeiramente, um método para desconstruir todos os conceitos estabelecidos. O projeto cartesiano coloca todo o conhecimento humano em dúvida, assumindo, num primeiro momento, uma posição cética metodológica. A saber, trata-se de buscar respostas sem nenhuma possibilidade de dúvida, as quais tornem possível construir um conhecimento seguro contra tudo aquilo que até então era posto como verdadeiro. A dúvida metódica é apresentada em três momentos ao longo das *Meditações*: a dúvida dos sentidos, o argumento do sonho e da vigília e a suposição do Deus Enganador e a introdução da hipótese do Gênio Maligno.

Para o filósofo, os sentidos, a saber, audição, paladar, olfato, tato e visão estão obscurecidos pela dúvida, como é o caso em que um indivíduo observa uma imagem de certa distância e quando se aproxima percebe detalhes que antes não observara. Para Descartes, nada garante que os sentidos não estejam enganando, assim, o filósofo conclui que os sentidos podem enganar. Descartes enfatiza o cuidado com a mente humana para manter-se distante dos sentidos e próximo da veracidade da razão. Da mesma forma, apresenta o argumento do sonho e da vigília, alegando que

não há um critério claro e distinto para diferenciar as impressões que lhe aconteceram nestes dois momentos¹.

As percepções durante o sonho podem ser enganosas e tudo o que está externo ao indivíduo pode não ser verdadeiro². Porém, alguma percepção na mente humana deve manifestar algo verdadeiro e real, assim Descartes reflete. Eis o argumento do sonho e da vigília:

Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito e ciente disso, que entendo e sinto essa mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisso cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonhos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões. E quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo (DESCARTES, 2014, p. 25).

Com base nesta citação, Descartes demonstra que existe a possibilidade de se enganar pelos sonhos ou alucinações, o que colocaria a verdade em risco, pois segundo o filósofo, o engano remete às coisas externas diante de uma percepção duvidosa. Nem a experiência sensível mais próxima tem condições de atestar a existência de algo externo à mente e, neste caso, duvidar por simplesmente duvidar não é capaz de refutar as verdades decorrentes do raciocínio. “A hipótese do sonho deixa em aberto a possibilidade de que toda a experiência seja uma construção mental e que não exista nada fora do pensamento” (SCRIBANO, 2007, p. 42).

Na argumentação da falsidade dos sentidos e do sonho e vigília, tudo aquilo que é natural foi posto em dúvida e o que se conclui é que seu fundamento não pode ser encontrado na natureza simples, porquanto há um abismo entre o conhecimento e os sentidos. O fundamento para tanto está para além do limite físico e a dúvida metafísica é necessária para tal empreendimento. Para isso, confere-se a possibilidade de um Deus Enganador, que em virtude de sua onipotência embaralha todo o conhecimento humano, de modo a fazer com que o ser humano acredite estar

¹ Este argumento está presente na história da filosofia desde a obra de Platão intitulada *Teeteto*: na discussão entre Sócrates e Teeteto sobre o que é conhecimento apresenta-se o argumento da indistinção entre sonho e vigília. Este argumento encontra-se também na filosofia de Agostinho de Hipona e reverbera entre os filósofos contemporâneos de Descartes, como Thomas Hobbes e Michel de Montaigne.

² Nesta ampliação, Descartes coloca em questão os objetos existentes no mundo, e o próprio mundo. O problema da existência do mundo entra em debate.

racionalmente operando de maneira acurada e correta, quando na verdade não está. Eis o argumento.

Entretanto, fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo. Mas, de onde sei que ele não tenha feito que não haja de todo terra alguma, céu algum, coisa extensa alguma, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e que não obstante eu sinta todas essas coisas e que, no entanto, todas elas não me apareçam existir diferentemente de como me aparecem agora? E mais, do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil? (DESCARTES, 2004, p. 29).

É possível que o indivíduo tenha sido criado por um Deus, de modo a se enganar mesmo em suas crenças mais evidentes, como as matemáticas? Com a hipótese de um Deus poderosíssimo que poderia condenar a mente humana ao engano, chegou-se ao nível metafísico da dúvida. O cristianismo havia introduzido a ideia de uma potência divina infinita de que tudo depende, e sob estas feições colocou em cena um personagem que poderia transformar em realidade todas as hipóteses mais ousadas do ceticismo, e até superá-las “concedendo a Deus o poder de fazer parecer necessariamente verdadeiro o falso” (SCRIBANO, 2007, p. 42). Abre-se então, a possibilidade de colocar em dúvida Deus e as matemáticas.

Deus poderia alterar as essências matemáticas, até então tidas como indubitáveis, essencialmente claras e distintas? Neste contexto, atribui-se a Deus não a capacidade de mudar o critério de validade do conhecimento, mas de fazer com que aquilo que é falso *apareça* necessariamente verdadeiro na mente humana.

“A hipótese de Deus Enganador se constitui como ilusória, e a dúvida sobre a existência de um Deus Enganador pode ser eliminada na medida em que se assenta um conhecimento claro e distinto de Deus na mente humana” (BIASOLI, 2008, p. 124). Significa dizer que, para Descartes, a existência de um Deus Enganador é sustentada por uma ideia obscura, pois o ser humano que possui ideias claras e distintas de Deus, exclui desde o início a possibilidade de Deus usar de seu poder para enganar a mente humana, uma vez que Deus é poderoso e verdadeiro. Neste momento, a demonstração e a prova da veracidade divina não são apresentadas por Descartes. Todavia, sabe-se que o contraditório não reside nas coisas, mas na ideia do indivíduo

que só é capaz de compreendê-las conforme o princípio da não contradição. Em decorrência, o filósofo introduz a hipótese de um Gênio Maligno.

Suporei portanto, que não há um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum Gênio Maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane; manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo como verdadeiro, *estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros*, as coisas falsas, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e astuto que ele seja, nada possa me impor (DESCARTES, 2004, p. 31).

O argumento do Gênio Maligno propõe a ideia de que existe um Gênio capaz de enganar o tempo todo, como se fosse uma armadilha ininterrupta. Descartes, então, produz uma síntese imagética que dá conta do conjunto de argumentos apresentados pelos três níveis de complexidade que compõem a dúvida hiperbólica. Todos os objetos externos são pensados como inexistentes. Porém, o Gênio não pode fazer com que se pense que o ser humano nada seja. Descartes está convencido do poder da razão em relação às coisas externas que se apresentam na experiência, pois um ser dubitável só pode existir se duvida, e aquilo que duvida possui *status* de ser existente e pensante.

Em decorrência, a existência do ser humano é certa e indubitável. O processo da dúvida, justamente, proporciona a discussão sobre a descoberta cartesiana. Descartes reforça a dúvida sobre as realidades externas, uma dúvida que é elevada ao extremo para extrair uma verdade incontestável, a primeira certeza: o *cogito ergo sum*, ou seja, *penso, logo existo*, exposto de modo mais aprofundado adiante.

Entretanto, a dúvida possui um caráter provisório e funciona como ponto de partida para alcançar a verdade e estabelecer o conhecimento sob bases sólidas. Portanto, a radicalização da dúvida acontece de forma metodológica, ampliando-a ao máximo com o intuito de fundamentar o conhecimento. Sob estas características é chamada de dúvida hiperbólica. Com esta linha de raciocínio, chega-se à certeza indubitável e se compreende que a dúvida é um lugar comum da filosofia cartesiana e será a partir destes pressupostos que Descartes assinala o nascimento da primeira certeza.

1.3 A primeira certeza

Compreendido o horizonte da dúvida, Descartes afirma que nada é certo com a seguinte pergunta “de onde sei que não há algo diverso de todas as coisas cujo censo acabo de fazer e a respeito de que não haveria a mais mínima ocasião de duvidar?” (DESCARTES, 2004, p. 42). Ao voltar-se para si, o *onde* é a referencialidade do lugar de reflexão do próprio ato de pensar que constitui o sujeito. Visto que não há um Deus Enganador, como se supôs com os argumentos da dúvida, este sujeito deve ser o autor dos pensamentos enganadores. Entretanto, Descartes havia se persuadido que os sentidos, o sonho, a vigília e a imaginação são enganosos, de tal maneira que haveria um Gênio Maligno que o engana sempre.

Doravante, para enganar, algo deve ser e por esta razão, Descartes compreende que o indivíduo é *alguma coisa* e estabelece que, enquanto persuadido por alguma divindade enganosa, deve ser alguma coisa e não pode não ser, pois se não fosse, não poderia supor ou duvidar. Descartes agora sabe que o *eu* existe, eis a certeza indubitável: *cogito, ergo sum*. O filósofo considera a necessidade de um ponto de partida firme e imóvel, como o ponto de partida de Arquimedes – para que o fundamento seja inabalável. O ponto *arquimédico*, ou seja, a certeza indubitável, se encontra da seguinte forma, eis o argumento:

Não há algum Deus qualquer que seja o nome com que o chame que tenha posto em mim esses mesmos pensamentos? Por que, na verdade, supô-lo, quando talvez eu mesmo possa ser o seu autor? Não sou, portanto, eu pelo menos, algo? [...] Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, se algo me engana. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado, *eu, eu sou, eu, eu existo* é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (DESCARTES, 2004, p. 43).

Nota-se que mesmo com o estabelecimento do eu como uma coisa pensante, Descartes quer saber o que, de fato, é o eu. Assim, medita sobre o que acreditava ser: “acreditava ser um homem, e um homem é um animal racional” (DESCARTES, 2004, p. 45). O filósofo desconsidera compreender o que se é por via natural e enfatiza sua preferência pelos pensamentos. Mas para isto, se deve compreender o que é o corpo, assim, Descartes se ocupa em pensar o corpo como anteriormente entendia. Entendia o corpo como uma máquina de membros que pensa, mas para a alma

também se atribuía o pensar, assim, a ideia de um corpo que pensa é colocada em dúvida.

No entanto, conforme Dicker (1993, p. 62), “a maneira que Descartes se refere ao corpo inicialmente, como natureza vinculado à mente, ou seja, mente e corpo como uma só substância, é muito conhecida na Escolástica”. Sobre o corpo, Descartes não tinha dúvidas, a ponto de compreender que o pensar era de natureza corporal. Entretanto, se o corpo também pensa e o pensar é atribuído a alma, o que é a alma? Todos os aspectos atribuídos ao corpo não podem ser atribuídos igualmente à alma, logo, o filósofo conclui que o pensar é o único atributo necessário da alma.

Sobre o corpo não tinha, na verdade, dúvida alguma e julgava conhecer-lhe a natureza distintamente. Se tentava talvez descrevê-la tal qual minha mente a concebia, explicava-o desta maneira: entendo por um corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo o corpo. [...] Ter a força de mover-se, de sentir e de pensar, de modo que julgava pertencer à natureza mesma do corpo. Mas, ora, quem sou? O que atribuí a alma? [...] o alimentar-me, o sentir, o pensar? Encontrei o *pensamento*, e somente ele não pode se separar de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo (DESCARTES, 2004, p. 49).

Descartes se preocupa com a natureza conceitual e a distinção entre as duas substâncias, mente e corpo. Para esclarecer a natureza substancial destas categorias, Descartes compreende-as separadas. Logo, corpo e mente são propriedades distintas. Entretanto, consideradas em conjunto, mente e corpo apresentam um problema, sobretudo dentro do sistema cartesiano, de tal modo que a união substancial é um exemplo de contradição no mundo, a união não é clara e distinta para a razão humana. Mesmo assim, Descartes (2009, p. 249) afirma que “os homens são compostos, de uma alma e de um corpo, com duas naturezas juntas e unidas”.

Por meio do reconhecimento de suas próprias imperfeições, o pensamento existe e não pode não existir enquanto o corpo existe, de tal maneira que a natureza da mente e a do corpo são diferentes. A problemática que se infere agora é compreender este eu existente no tempo, a saber, o filósofo pergunta “Eu, eu sou, eu, eu existo isto é certo. Mas por quanto tempo?” (DESCARTES, 2004, p. 51). Ora, mas porque Descartes pergunta sobre o eu no tempo? O tempo permite romper irresoluções?

Lia Levy (1997, p. 166), sustenta que “Descartes modaliza temporalmente a certeza da proposição *eu sou, eu existo* nas *Meditações*, sendo necessário ter em

mente a concepção cartesiana de tempo”. O tempo é definido a partir da escolha de um movimento regular que passa a funcionar como parâmetro do qual se mede a duração das coisas criadas (DESCARTES, 2016, p. 115). Assim, só se pode afirmar que o pensamento pertence à natureza pensante porque não se pode negar a atribuição do pensamento da própria existência. Ora, mas o que significa pensar por todo tempo que se pensa?

Para acontecer a ação de pensar, o tempo se torna necessário, e por essa razão pode-se dizer que Descartes modulou temporalmente a proposição no sentido que a verdade que se exprime “depende da existência do ser humano determinado no tempo, logo, a existência é uma das condições da realização de todo ato de pensamento, e a concepção de todo conhecimento é um modo do ser pensante” (LEVY, 1997, p. 168). Assim, a modalização temporal da certeza supõe que o tipo de existência atribuída é “uma existência determinada no tempo e o tempo é uma condição que supõe existência para ser pensado” (LEVY, 1997, p. 170).

Por essas razões, Descartes compreende que se não há tempo, não há pensamento e o ser humano que existe no tempo percebe-se como *coisa pensante*. Landim Filho (1992, p. 29) sustenta que “o princípio primeiro para a filosofia cartesiana é tanto lógico quanto ontológico, pois serve para construir conhecimento de realidades exteriores ao pensamento, mas a dúvida hiperbólica nunca foi uma noção comum, e sim uma etapa de descoberta”. Landim Filho (1992, p. 33) compreende ainda que pelo simples fato de o sujeito ter consciência infere a proposição *eu sou, eu existo*, pois tal proposição é necessariamente verdadeira toda vez que é concebida no pensamento.

Enquanto Cottingham diverge, sugerindo que não é somente pelo fato de o sujeito ter consciência, mas sim que “a proposição só é verdadeira no *momento* que o sujeito concebe em seu pensamento, ou seja, corre o risco de não saber que é um ser pensante e que existe necessariamente” (COTTINGHAM, 1986, p. 24). Por essa razão, propõe que a melhor tradução para o *cogito* é *eu estou pensando*, e não, *eu penso*. Todavia, mediante as diversas interpretações críticas em relação ao *cogito*, uma coisa é certa: com o *cogito* se atinge a indubitabilidade e não há nada que possa pôr em dúvida a certeza assegurada pelo *cogito*, visto que todo ser humano pensa.

O *cogito* é um princípio universal, e esta certeza é tão verdadeira que nem as maiores desconfianças céticas poderiam desestabilizá-la. Assim, com este princípio na filosofia, se demonstra que é possível não ser cético.

Mas, o que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem. E por que não pertenceriam? [...] o quanto é verdadeiro que sou? (DESCARTES, 2004, p. 53).

Agora as expressões mente, ânimo, razão e intelecto dão sentido para o que Descartes empreende. Mas, como os questionamentos não param, o filósofo se pergunta: o que é uma coisa pensante? Descartes refere-se à imaginação para entender que se o sujeito é algo mais do que uma coisa pensante, entretanto, a imaginação é duvidosa. Então, por que Descartes retrocede?

A saber, o filósofo especula com o uso da imaginação aquilo que não se pode ser e compreende que não se pode ser somente um conjunto de membros, o ar que entra no corpo ou um sopro. Não se pode ser aquilo que a imaginação representa ou os objetos externos, pois os objetos fora da mente são distintos no que, propriamente, se refere à natureza.

Descartes compreende que a extensão permanece somente no objeto, mas o conhecimento sobre a extensão não pode ser dado pelos sentidos, mas somente pelo intelecto, pelo entendimento abstracional da mente em relação ao objeto. Para o filósofo, a razão conhece distintamente o objeto através da capacidade de abstração, a reflexão de si enquanto objeto de reflexão. Entretanto, não se pode negar os sentidos completamente, pois eles possibilitam um certo tipo de conhecimento, embora duvidoso. Por esta razão, Descartes compreende que o intelecto e os sentidos são pertencimentos genuínos do ser humano.

Alguma coisa entende a imaginação, as ideias e as representações na mente humana, assim como compreende os sentidos. Descartes acreditava nas verdades estabelecidas pelos sentidos, mais do que as verdades estabelecidas pela faculdade de julgar que estão na mente. Ora, quando se distingue algo, o sujeito percebe, não pela imaginação, alucinação ou sentidos – embora os sentidos sejam percebidos pela razão, como já mencionado. Mas, o que é aquilo que o distingue?

Descartes compreende que é a percepção a ação pela qual é percebida e essa ação não é percebida pelos sentidos, mas sim pela inspeção da mente. O perceptível é atributo de todo ser humano através da ação do intelecto, e isto acontece somente na mente humana. O filósofo admite, então, que algo se torna evidente porque há a

mente – conforme Cottingham (1989, p. 30) “a ação de julgar por vias racionais”, isto é, a abstração.

Diante do exposto, alguns autores como Bitencourt (2017, p. 68) acreditam que “Descartes apresenta uma inovação filosófica sobre o conceito de sujeito, enquanto sujeito que fundamenta o conhecimento da verdade a partir de sua consciência de si”. Nesta perspectiva, a razão é a natureza da mente, e assim sendo, tudo o que existe no mundo só pode ser compreendido na medida que é concebido por um sujeito. De acordo com Pablo Mariconda (2018, p. 28), “o ser pensante, o eu, completa a relação entre sujeito e o objeto do conhecimento”. Portanto, a descoberta do *cogito* por Descartes permite compreender o ser humano com uma distinção ontológica distinta de outros seres.

Considerações Finais

O percurso introduzido por Descartes produz uma constatação existencial apresentada pelos níveis que compõem a dúvida hiperbólica na busca pelo conhecimento certo e evidente. Tudo o que é externo, todos os objetos extensos, são dados como inexistentes pelo sujeito que decide investigar o princípio edificador do conhecimento. Descartes alerta que esse movimento investigativo se constitui como um “propósito laborioso” (DESCARTES, 2018, p. 90), e que o retrocesso aos antigos assentamentos é sempre uma ameaça, se não houver certo cuidado na busca pela clareza no conhecimento da verdade.

Com as *Meditações*, o rigor dos argumentos funda um princípio indubitável, que se consolida na história da filosofia, alicerçado a partir de suas próprias imposições racionais, determinadas por si e que passam a nortear o horizonte reflexivo. É somente nas *Meditações* que o filósofo expõe sua busca centrado no conceito de *cogito*, assim, mesmo que a proposição “*eu penso, logo eu sou*” se encontre proposta no *Discurso do Método*, cujo objetivo era se aproximar do método das ciências, nas *Meditações* esta proposição sinaliza a continuidade com a descoberta, sua primeira certeza, fundada por uma discussão metafísica.

As análises das *Meditações Primeira e Segunda*, conforme exposto, sinalizam os objetos de discussão para engendrar a descoberta do *cogito*. A saber, o grupo de argumentos do processo metódico da dúvida submetidos aos conhecimentos

adquiridos pelo pensar, cuja validade se mostrou duvidosa. Tais argumentos da dúvida constituíam os argumentos céticos que rondavam o período de produção filosófica acerca dos sentidos, edificado sobre as naturezas simples, e a depuração das incertezas para a descoberta da substância pensante, como uma propriedade inerente ao ser humano. Sendo assim, o conjunto de argumentos atinge a tradição aristotélica e os argumentos céticos, abrindo o caminho para a suspensão de assentimentos fundados na natureza sensível do ser.

Portanto, distanciando-se de uma perspectiva natural e cética, a dúvida toma forma para conduzir o conhecimento em busca do indubitável até propiciar o descobrimento da primeira certeza, que se qualifica como a base, o fundamento do *cogito*, que consiste na cognição própria do ser humano.

Referências

BIASOLI, Luís. **O conhecimento sobre Deus nas Meditações Metafísicas de Descartes**. 2008. 124 p. Dissertação [Mestrado em Filosofia], Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

BITENCOURT, Josival Andrade. **Descartes e a Invenção do Sujeito**. São Paulo: Paulus Editora, 2017.

COPLESTON, Frederick. **Filosofia Medieval**: uma introdução. Paraná: Danúbio Editora, 2017.

COTTINGHAM, John. **Descartes**. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1986.

DESCARTES, René. **Discurso do Método. Ensaio**. Trad. César Augusto Battisti *et. al.* São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DESCARTES, René. **Meditação sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. **O Mundo ou Tratado da Luz e O Homem**. Trad. César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Trad. João Gama. 13. ed. Portugal: Edições 70, 2016.

DICKER, George. **Descartes**: an analytical and historical introduction. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LEVY, Lia. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?” O tempo, o Eu e os Outros Eus. **Analytica**. Rio de Janeiro, n. 2, v. 2, 11-256, 1997.

LYONS, Martyn. **Livro: uma história viva**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Senac, 2011.

MARQUES, Jordino. **Descartes e a sua Concepção de Homem**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MCNALL BURNS, Edward. **História da Civilização Ocidental**. Porto Alegre: Editora Globo, 1998.

SCRIBANO, Emanuela. **Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes**. Trad. Silvana Cobuci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

VOELKEL, James. **Johannes Kepler and the New Astronomy**. New York: Oxford University Press, 1999.

Recebido em: 09/06/2023

Aprovado em: 21/07/2023



Gabriel Ramires Verçosa*

RESUMO

O problema da felicidade sempre foi tema de discussões filosóficas e teológicas, pois sobre os seus princípios e noções o homem desenvolverá sua vida e pautará suas atitudes. Passando pelos filósofos gregos da Antiguidade, e também por Santo Agostinho, notamos que a felicidade está ligada a um aperfeiçoamento do ser do homem. Este aperfeiçoamento ocorreria como uma aproximação de semelhança com a divindade ou ligado de alguma forma a ela: um estado de perfeição que o homem pode alcançar. Mas como chegar a tal perfeição e felicidade? Sócrates propõe a virtude do conhecimento; Platão propõe a Ideia do Bem e a política na cidade (pólis); Aristóteles aponta para o intelecto e a contemplação; Santo Agostinho mostra que a filosofia leva a Deus e é feliz aquele que O possui. Com São Bernardo, como será apresentado neste estudo, encontramos a felicidade do homem fundamentada no amor (caridade), que o leva à união com Deus – uma deificação. Para alcançar tal fim, a beatitude, o homem passa por certas etapas do seu amor a Deus, que sai do amor próprio e interessado ao amor por Deus por Ele mesmo e desinteressado.

Palavras-chave: Felicidade. Amor. Deificação. Caridade. Deus. Beatitude.

Happiness according to Saint Bernard of Clairvaux: love as the path that leads man to union with God and deification

ABSTRACT

The problem of happiness has always been the subject of various philosophical and theological discussions, as upon its principles and notions, man will develop his life and shape his actions. As we examine the ancient Greek philosophers, as well as Saint Augustine, we notice that happiness is connected to the refinement of human existence. This refinement would occur as an approximation of likeness to divinity or in some way linked to it: a state of perfection that man can attain. But how does one reach such perfection and happiness? Socrates proposes the virtue of knowledge; Plato puts forth the Idea of the Good and the politics within the city-state (polis); Aristotle emphasizes intellect and contemplation; Saint Augustine demonstrates that philosophy leads to God, and the one who possesses Him is happy. With Saint Bernard, as will be presented in this study, we find the happiness of man grounded in love (charity), which leads him to union with God – a deification. To achieve such an end, the state of blessedness, man goes through certain stages in his love for God, transitioning from self-interested and interested love to love for God for His own sake and without self-interest.

Keywords: Happiness. Love. Deification. Charity. God. Blessedness.

A felicidade segundo São Bernardo de Claraval: o amor como caminho que leva o homem à união com Deus e à deificação

Introdução

Um dos problemas que, incessantemente, os homens têm buscado resolver diz respeito à vida feliz ou à felicidade, dentro das discussões filosóficas e teológicas, passando pelos Antigos até os contemporâneos. Assim, ela é importante para compor uma atitude do homem frente à vida: sabendo em que ela consiste, dará ao homem o aperfeiçoamento à sua natureza e aos seus atos. Em São Bernardo de Claraval¹, filósofo e teólogo da Idade Média, vemos uma abordagem voltada para o amor, mais precisamente a *caridade*, como meio de chegar à vida feliz ou à *beatitude*.

Fazendo um retrospecto sobre o tema da felicidade, notam-se certas semelhanças com relação à ideia de São Bernardo, que a concebeu como sendo algo que aproxima o homem do estado divino; ou seja, a felicidade confere ao homem um estado de perfeição do seu ser. Com os filósofos gregos do período clássico, encontramos o termo *eudaimonia*², que seria correspondente ao que entendemos hoje por *felicidade*: sendo o fim último e o *supremo bem* do homem, se constituiria como o verdadeiro *sentido de sua vida*.

Porém, antecipando Aristóteles nesta questão, nota-se que há um problema e uma certa divergência, já na Antiguidade, em relação ao que é realmente a felicidade, pois para a maioria das pessoas ela se basearia na posse de bens materiais ou honrarias, como notamos nesta passagem da *Ética a Nicômaco*:

[...] quanto ao que é realmente a felicidade, há divergência, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias. Mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – como a saúde, quando ela está doente, e a riqueza quando empobrece; cômicas, porém, de sua ignorância, elas admiram aqueles que propõem alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão (ARISTÓTELES, 1996, p. 120).

¹ São Bernardo de Claraval (1090-1153) foi um monge cisterciense, teólogo e escritor francês. Ele foi um dos principais líderes espirituais do século XII e um influente defensor da Ordem Cisterciense. Bernardo fundou a Abadia de Claraval e escreveu extensivamente sobre teologia, mística e espiritualidade. Suas principais obras são *Tratado Sobre o Amor de Deus*, *As Heresias de Pedro Abelardo*, *Sermões Sobre o Cântico dos Cânticos* e *Opúsculo Sobre o Livre-Arbítrio*.

² Segundo Ivan Gobry, o termo εὐδαιμονία (*eudaimonia*) “Formado por **daímon**, *espírito*, e **eu**, *bem*, significa estado de contentamento estável no qual se encontra o espírito” (GOBRY, 2007).

Encontramos em Sócrates, ao ser confrontado por Antifonte por não tirar proveito da filosofia para conseguir bens e honrarias em abundância, uma noção de felicidade que não está ligada à posse total de bens materiais, mas sim na possibilidade de precisar de poucas coisas – o que aproxima os homens dos deuses:

Parece-me, Antifonte, que deves achar que a felicidade é indolência e abundância; eu, pelo contrário, acredito que não precisar de nada é uma dádiva dos deuses e precisar o menos possível é estar perto do divino e, como esse divino é perfeição, estar perto dele é estar perto da perfeição (XENOFONTE, 2009, p. 107).

Aqui encontramos uma certa relação que Sócrates faz da felicidade humana como algo que se aproxima da divindade, sendo esta última um estado de perfeição. Mas é importante lembrar que, para ele, a felicidade estaria ligada ao conhecimento da concepção do bem e do bom, em relação ao interior e não ao exterior do homem. Isto é, ao passo em que o homem conhece o bem – e o conhecimento é uma virtude (*areté*) –, não pode deixar de praticá-lo; e aspirando ao bem, aperfeiçoando sua alma (*psyché*) mediante a virtude, conhecendo a si mesmo e sendo dono de si, torna-se feliz (VÁZQUEZ, 2020, p. 271).

Por sua vez, Platão, discípulo de Sócrates, irá ressaltar que a felicidade está ligada à cidade (*pólis*), mais especificamente à atividade que cada indivíduo executa dentro dela, à ideia de justiça – sendo, para ele, a própria *pólis* o ambiente propício para a vida moral – e à contemplação da Ideia do Bem por parte do sábio. Para isso, deve-se destacar alguns pontos importantes da filosofia de Platão: em sua metafísica, encontramos o dualismo do mundo sensível e o mundo das ideias eternas e perfeitas, no qual estas últimas são a realidade verdadeira, tendo como ponto mais alto a Ideia do Bem; em sua psicologia, entende-se que a alma é o princípio de vida que anima ou move o homem, e que é constituída de três partes, a saber: a racional (ligada ao cérebro, sendo a parte superior), a irascível (ligada ao peito) e a apetitiva (ligada às entranhas, sendo a parte inferior).

É importante ressaltar que o homem, para Platão, é um composto de corpo e alma, mas dá-se a primazia à última. Isto porque ele entendia que o corpo é a prisão da alma, que é livre, espiritual e imortal. Neste sentido, é preciso que o homem subordine a parte inferior à superior e desvincule-se daquilo que é corpóreo e sensível. Este seria um processo de purificação, para que a alma, por meio da razão, consiga

contemplar a Ideia do Bem e o homem, então, seja feliz. E para que tal purificação seja possível, é preciso praticar algumas virtudes que correspondem às partes da alma: a virtude da razão é a sabedoria ou prudência; a da irascível, a fortaleza; a da apetitiva, a temperança. Aqui vale apontar uma outra virtude que tem como finalidade a harmonia entres estas partes, que é a justiça (VÁZQUEZ, 2020, p. 272).

Ainda em Platão, como foi indicado, a felicidade também está ligada à *pólis*. Em uma de suas principais obras, *A República*, Platão constrói um modelo ideal de Estado que é semelhante à alma, onde existem classes sociais que executam atividades que lhes são pertinentes e cada uma deve ser guiada pela virtude que lhe corresponde, a saber: os *filósofos*, que são os governantes, são guiados pela virtude da sabedoria ou prudência – acenam para a razão ou a parte racional da alma; os *guerreiros*, incumbidos de defender o Estado, são guiados pela coragem ou fortaleza – correspondem à parte irascível da alma; os *artesãos* e os *comerciantes*, que ficam encarregados da subsistência material, são guiados pela temperança – correspondem à parte apetitiva da alma; e para que todos fiquem em harmonia, é mandatória a *justiça*. Platão dá a entender, por meio de Sócrates, que o Estado é necessário para o aperfeiçoamento do indivíduo, pois este não é autossuficiente e necessita dos demais:

(Sócrates) – Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?
(Adimanto) – Por nenhuma outra – respondeu.
(Sócrates) – Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes (PLATÃO, 2001, p. 72).

Assim, a finalidade do Estado é tornar os indivíduos felizes e propor-lhes a prática das virtudes – visando principalmente a justiça – e a administração do mesmo ficaria a cargo dos governantes filósofos.

Com Aristóteles, que foi aluno de Platão na *Academia* por cerca de 20 anos, encontramos a felicidade como um bem que todos os homens almejam ou querem alcançar, ou seja, conscientemente todos os homens tendem à felicidade. Diferente de Platão, que aponta para um *Bem transcendente*, Aristóteles aponta para um *Bem imanente*, isto é, um bem realizável pelo homem. E qual é o bem que é peculiar do homem e o qual somente ele pode realizar? Aristóteles diz que é a *razão* e o *agir da*

alma segundo a própria razão. Logo, para o filósofo, “o verdadeiro bem do homem consiste nessa obra ou atividade de razão, e, mais precisamente, no perfeito desenvolvimento e atuação dessa atividade” (REALE, 2015, p. 100). Vejamos na *Ética a Nicômaco* como Aristóteles desenvolve sua ideia:

Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme ela, e se dizemos que “uma pessoa” e “uma pessoa boa” têm uma função do mesmo gênero – por exemplo, um citarista e assim por diante em todos os casos –, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz (ARISTÓTELES, 1999, p. 126-127).

Aristóteles também argumenta que a felicidade perfeita se realiza com a atividade do intelecto, pois através dele o homem pode contemplar a si mesmo, ser autossuficiente neste ponto e, conseqüentemente, guarda uma certa semelhança com o divino. Logo, para o filósofo, a vida e a atividade conforme o intelecto torna o homem feliz, como aponta na sua obra supracitada:

[...] se o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana. Mas não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanos, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal; ao contrário, devemos tanto quanto possível agir como se fôssemos imortais, e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois embora esta nossa parte melhor seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo o resto. E pode realmente parecer que esta parte é a verdadeira natureza de cada criatura humana, já que ela é a sua parte dominante e melhor. Seria estranho, com efeito, se o homem devesse dar preferência não a viver a sua própria vida, mas a vida de outro ser qualquer. E o que dissemos antes se aplica agora: aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme ao intelecto é melhor e mais agradável, já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz (ARISTÓTELES, 1999, p. 312).

Com Santo Agostinho, a felicidade converte-se na busca e encontra-se em Deus. É importante notar que, nas suas primeiras obras, principalmente no *De beata vita* (*A vida feliz*), Santo Agostinho ainda está apegado à tradição helenística de felicidade, que concebe a filosofia como o meio para alcançá-la – por isso, o sábio seria o mais feliz dos homens. Porém, ele insere um adendo: a vida feliz consiste na posse e no conhecimento de Deus. É o que vemos na seguinte passagem da obra citada:

[...] todo o que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. Todo o que ainda busca a Deus tem-no benévolo, mas ainda não é feliz. E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus (AGOSTINHO, 2019, p. 142).

Nas obras de maturidade, especificamente em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho muda seu pensamento em relação ao sábio, o considerando o único que é feliz. Dessa feita, ele desloca o centro da felicidade para a vida futura, que seria a visão beatífica de Deus no Céu, aberta aos que se submetem à sua vontade. Porém, ele ainda ressalta que “filósofo é o que ama a Deus; e porque a filosofia tende para a vida feliz, é gozando de Deus que quem o ama é feliz” (AGOSTINHO, 1996, p. 724).

É nesta linha que aparece a ideia de felicidade apresentada por São Bernardo de Claraval, comum aos pensadores cristãos do século XII, na qual o homem nesta vida busca se submeter à vontade de Deus e, após a morte, estar em comunhão com Ele numa visão beatífica. Esta seria a realização perfeita da vida humana, pois é própria à alma humana que possui uma certa abertura à felicidade perfeita que é dada por Deus – mesmo que na vida presente se tenha alguma notícia sobre esta felicidade. Para chegar à mesma, São Bernardo indica o amor como caminho que o homem pode percorrer: um amor por Deus sem interesse algum e que acaba por deificá-lo.

Por que devemos amar a Deus por si mesmo?

Ao ser perguntado por qual motivo e em que medida devemos amar a Deus, em um breve opúsculo intitulado *De diligente Deo* (*Tratado sobre o amor de Deus*), São Bernardo responde que “o motivo de nosso amor por Deus é o próprio Deus, e que a medida desse amor é amar sem medida” (CLARAVAL, 2015, p. 7). Este amor

que devemos ter para com Deus é justo e vantajoso por conta de Deus mesmo: Ele nos amou primeiro, deu a nós o ser e nos sustenta por meio dos bens corporais e dos bens da alma. Este amor é a verdadeira caridade, pois não visa interesse algum.

É observável que, por ser um pensador cristão, São Bernardo faz lembrar que Deus enviou seu próprio Filho como prova maior de amor pelos homens, pois estes estavam na miséria do pecado e dela foram libertados. Este mesmo amor se dirige também aos infiéis e gentios, pois é por meio de Deus que eles recebem os bens do corpo e da alma – assim como a própria existência, pois ninguém pode dar aquilo que não tem.

Os bens da alma são mais excelentes e ganham destaque no sistema de São Bernardo, pois é por conta da alma que somos imagem e semelhança de Deus – como imagem, dignos e aptos a participar da glória de Deus; como semelhança, possuímos uma aspiração para compartilhar da Sua glória (GILSON, 1991, p. 284). São Bernardo cita três bens excelentes da alma: a dignidade, a inteligência e a virtude. Estes bens cooperam para que o homem alcance a Deus e, vale ressaltar, cada um deles por si é falível:

Quando falo de dignidade no homem, é o seu livre-arbítrio que faço alusão; com efeito, é por ele que se ela acima de todos os outros seres vivos, e que os submete a seu domínio. Pela inteligência reconhece sua dignidade e também compreende que ela não provém dele. Enfim, a virtude o faz buscar com ardor seu Criador e abraçá-lo com força, quando o encontra. [...] a dignidade é prerrogativa da própria natureza humana e está no temor que o homem inspira incessantemente em todo ser vivo sobre a terra. A inteligência percebe a dignidade no homem e todos os outros bens que estão nele, mas também compreende que não provém dele. Enfim, a virtude, em suas duas tendências, nos faz, de um lado, buscar com ardor o autor de nosso ser e, de outro, abraçá-lo com força, uma vez que o encontramos (CLARAVAL, 2015, p. 11-12).

Por ignorância acerca da própria dignidade, alguns homens podem ser comparados aos animais irracionais, que estão sujeitos à corrupção e à mortalidade; em outros casos, pode haver uma certa presunção por parte de outros homens, ao considerarem que os bens acima citados provêm de si mesmos, glorificando a si próprios, e não a Deus – o que São Bernardo chama de uma *glória vã*. Por isso é necessário que tais bens cooperem entre si para que o homem reconheça aquilo que é próprio de si e aquilo que recebeu, sendo justo e razoável ao glorificar a Deus, pois “a dignidade sem a inteligência é inútil, e que a inteligência sem a virtude nos leva à

ruína” (CLARAVAL, 2015, p. 15). Tal preceito de amar a Deus, render-Lhe glória e reconhecê-Lo como provedor daquilo que é necessário aos homens não se limita aos cristãos:

O Senhor merece, então, ser amado, por ele mesmo, pelo infiel que no mínimo o conhece, ainda que não conheça o Cristo; aquele que não ama o Senhor Deus, de todo o coração, de toda a sua alma, com todas as suas forças, não tem desculpa, porque a justiça inata em seu coração, assim como sua razão, grita-lhe do fundo da alma que ele deve amar de todo o coração aquele de quem recebeu tudo o que é (CLARAVAL, 2015, p. 17).

Para São Bernardo, os cristãos devem ficar mais contentes com este amor que recebem de Deus e que devolvem a Ele, tendo em vista que, pela fé, crê-se que o mesmo Deus veio aos homens por meio de seu Filho, que morreu e ressuscitou para salvar a humanidade do pecado. Por isso, os seguidores de Cristo devem lembrar do sofrimento que Ele passou em vida na Terra, permanecendo e seguindo os seus ensinamentos para alcançarem o que esperam com o seu retorno no fim dos tempos.

Quais as vantagens que podemos obter ao amar a Deus?

Mesmo que se encontre na doutrina cristã indicativos de uma futura recompensa ao seguir os ensinamentos de Cristo e amá-lo, é importante lembrar que este amor que o homem deve ter para com Deus tem por objeto o próprio Deus: ou seja, ama-se a Deus por ele mesmo, sem a preocupação de ser recompensado por este amor. Porém, nem por causa disso aquele que ama deixa de ser recompensado por seu amor. E nisso consiste a verdadeira caridade, que é o amor que o homem tem por Deus e que não procura o próprio interesse. O amor, então, busca o amado sem a necessidade de uma recompensa, visto que aquele que ama o faz pelo próprio objeto que se ama e pelo próprio ato de amar:

O amor é um movimento da alma, e não um contrato; não é adquirido em virtude de uma convenção, nem de nada desse tipo; ele é completamente espontâneo em seu movimento e nos torna semelhante a ele: enfim, o verdadeiro amor se satisfaz consigo mesmo (CLARAVAL, 2015, p. 44).

E como objeto deste movimento, Deus é o fim último do amor do homem, o que nos faz perceber que estamos lidando, de certa maneira, com uma pessoa antes de

tudo, e não com um objeto ou uma coisa – o que nos remeteria a Immanuel Kant, pois, sendo Deus um ser racional, “seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si” (KANT, 1974, p. 233). Enfim, neste ato de amor não se busca outra coisa senão o próprio objeto amado sem interesse algum, porque “de outra forma, não seria a Deus que amaria, mas sim a recompensa” (CLARAVAL, 2015, p. 45).

O que rara e dificilmente ocorre, como se verá mais à frente, pois a condição humana na vida presente está muito ligada ao corpo e às necessidades do mesmo. Sendo assim, é próprio da natureza humana, com sua capacidade racional, buscar o que é melhor e satisfazer-se com aquilo que lhe falta. Porém, isso acaba se tornando um círculo vicioso: o homem sempre busca coisas melhores para se satisfazer, deleita-se de uma por uma, mas não chega a um fim “porque em todas essas coisas não se encontra um objeto que seja propriamente o mais elevado e melhor” (CLARAVAL, 2015, p. 46). E por que isso nos acontece? São Bernardo assim responde:

É que nosso coração, cedendo aos vários e enganosos encantos mundanos, fadiga-se inutilmente em sua corrida e nunca chega a se satisfazer; está sempre faminto, e o que já consumiu não vale nada em comparação com o que ainda resta para comer; é muito mais atormentado pelo desejo daquilo que lhe falta do que pela satisfação do que tem (CLARAVAL, 2015, p. 46-47).

Se tal fato ocorre, é por falta de prudência e de ser razoável no proceder que o homem realiza. Assim, rebaixa-se ao nível dos animais irracionais, por não se utilizar da razão e esquecer de sua própria dignidade, com o objetivo mesmo de satisfazer sua cobiça e experimentar tudo o que as coisas têm a oferecer, sem levar em conta que é um esforço em vão “[...] quem quer experimentar de tudo o que foi criado realiza um esforço inútil, porque no longo caminho onde se engaja, não chegaria a termo, nem apreciaria tudo aquilo que atija sua cobiça” (CLARAVAL, 2015, p. 49)

O homem que já reconheceu esta impossibilidade, agindo razoavelmente, pode pôr-se a caminho de amar a Deus sinceramente, reconhecendo-o como autor do seu ser e lhe rendendo glória. Este reconhecimento mostra que o homem irá buscar a Deus como aquilo de melhor que pode encontrar e apaziguar sua vontade, pois, como diria Santo Agostinho, “nos criastes para Vós e nosso coração vive inquieto, enquanto

não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 1996, p. 37). Assim, ao amar a Deus, o homem tem a Deus como o próprio benefício e vantagem, aquilo que tranquiliza sua razão e sua vontade.

Quais são as etapas desse amor?

Para que o homem ame a Deus por ele mesmo, deve levar em consideração que o amor é um afeto natural e correto, e que justo é amar quem o criou. Porém, por conta da fragilidade mesma da natureza humana na condição em que se encontra, o homem tende a amar a si mesmo antes de tudo. Este é o primeiro grau do amor que São Bernardo denomina de *amor carnal*. Tal primeiro grau não é errado, pois é uma tendência natural do homem amar-se primeiro e reconhecer os seus bens, e aqui encontramos o homem voltado para satisfazer suas necessidades corporais: “O homem, então, ama-se antes de tudo e por si mesmo [...]” (CLARAVAL, 2015, p. 55).

Estas mesmas necessidades e estes mesmos bens o homem reconhece naquele com quem compartilha a mesma natureza, pois o amor que tem por si evolui naturalmente e vai ao encontro do *outro*. Neste caso, um determinado homem deve reconhecer que o outro também possui os mesmos bens que contém em si e que nele existe uma “jurisdição própria”, um limite que não pode ser ultrapassado. Assim como em um homem e noutro existe a possibilidade de buscarem satisfazer seus prazeres e cobiças, para ambos existe a necessidade de moderação para que não se desviem do reto processo do amor. Logo, agir para que o outro não se rebaixe ao nível dos animais irracionais e tenha acesso ao necessário é o começo de um amor fraternal:

Seu amor [o amor de um determinado homem pelo outro] se encontrará dentro dos limites da justiça e da moderação, desde o instante em que ele consagrar às necessidades de seus irmãos tudo o que recusa a suas próprias paixões. É assim que o amor pessoal se torna um amor fraternal, estendendo-se para além (CLARAVAL, 2015, p. 57).

Mesmo que exista este amor fraternal que o homem tem pelo próximo, baseado no reconhecimento que ambos compartilham da mesma natureza e dos mesmos bens, São Bernardo diz que tal sentimento ainda é imperfeito, e será perfeito somente quando o outro for amado em Deus:

[...] quem não tem nenhum amor por Deus, não ama nada em Deus; devemos então começar por amar a Deus, se se quer amar o próximo nele, de sorte que Deus, que é o autor de todos os outros bens, o é também de nosso amor por ele (CLARAVAL, 2015, p. 58).

Nos graus segundo e terceiro, percebemos uma evolução do amor do homem em direção a algo melhor. Naturalmente, ele ama a si mesmo, reconhece no outro as mesmas necessidades e os mesmos bens, mas ainda não ama totalmente a Deus, e se o faz é por simplesmente reconhecer que seu ser precisa dele por causa de suas necessidades – um amor por interesse.

São Bernardo faz notar que o homem vive uma condição cheia de tribulações – principalmente por conta do pecado original – que faz com que ele tenha que recorrer sempre a Deus. Ao se ver em certas tribulações, o homem recorre a Deus como auxílio; e se o faz continuamente, acaba por gostar Dele e por reconhecer que ele é bom – para o homem e é bom em si. Diante disso, o homem acaba percebendo que, se Deus é bom para ele e em si, é justo que o ame pelo simples fato dele ser bom, por Ele dar gratuitamente ao homem aquilo de que necessita. Logo, o homem se submete a Deus não por causa dos bens que recebe Dele, mas do reconhecimento que Deus é bom por si mesmo. Por isso: “Aquele que louva ao Senhor, não porque ele é bom para si, mas simplesmente porque ele é bom, ama verdadeiramente a Deus por Deus, e não por si” (CLARAVAL, 2015, p. 63). Não mais ama-se a Deus como meio para interesses próprios ou por causa dos bens que recebeu, mas por si mesmo, por ser o fim último e o limite – se assim se pode dizer – daquilo que o homem pode ter. O comentário de Gilson sobre esta etapa do amor é pertinente:

Graças a um conhecimento sempre mais perfeito de Deus e uma crescente intimidade com Ele, o homem começa a amá-Lo por Ele mesmo, mas também em vista de seu próprio bem, por haver experimentado em si próprio a doçura do seu Deus (GILSON, 1991, p. 292).

O reconhecimento desta bondade que há em Deus fornece ao homem uma verdade básica, qual seja, de retribuir Àquele tudo o que é e o que tem, pois tudo o que é e o que tem lhe é dado por Ele. Assim, submeter-se a Deus é estar unido tanto na vontade quanto na inteligência, isto é, aquilo que o homem de melhor pode apetecer pela vontade e aquilo de mais verdadeiro que pode conhecer pela

inteligência. Tal vínculo está contido naquilo de melhor que o próprio Deus pode oferecer, isto é, Ele mesmo, e o qual o homem pode procurar.

Por outro lado, não se pode dizer que Deus e o homem são a mesma coisa, porque eles não têm a mesma substância ou a mesma natureza. Na verdade, eles são um mesmo espírito se se unem entre si pela caridade. E essa unidade não se faz pela coerência das essências, mas pela conexão das vontades (CLARAVAL, 2020, p. 434).

É este o quarto grau do amor, no qual o homem ama tanto a Deus por Ele que chega próximo a anular sua própria existência, de tanto que se une ao amado. O homem não busca mais suas necessidades e seus interesses, pois “Nossa felicidade está menos na satisfação de nossas necessidades e nos bens que nos serão concedidos do que no cumprimento da vontade de Deus em nós [...]” (CLARAVAL, 2015, p. 67). O que na vida presente, por conta da própria condição humana, chega a ser difícil, mas não impossível. É nesta vida que o homem começa a desenvolver este amor por Deus, que será mais perfeito ao unir-se ao seu Criador na vida futura:

Ó puro e santo amor! Ó doce e santa afeição! Ó submissão da alma íntegra e desinteressada! Tanto mais íntegra e mais desinteressada quanto mais isenta de preocupações consigo mesma; tanto mais terna e mais doce quanto mais experimenta do divino. Chegar a esse ponto é ser deificado. Igual a uma pequena gota d’água que, misturada a uma grande quantidade de vinho, parece desaparecer, impregnando-se do gosto e da cor deste líquido (CLARAVAL, 2015, p. 67).

E assim será na vida eterna, ou *beatitude*, a consumação do quarto grau do amor do homem por Deus: uma perfeita felicidade que começa aqui na vida presente e que culmina na contemplação de Deus.

Enquanto somos carnis e nascemos da concupiscência da carne, isto é, da cupidez, o amor deve começar em nós pela carne; mas, se guiado por um bom caminho, avança por graus sob a condução da graça e não pode deixar de chegar, enfim, à perfeição, pela influência do espírito de Deus (CLARAVAL, 2015, p. 93).

Eis, então, a vida na qual os santos compartilharão, pois não serão submetidos aos desejos da carne e nem às necessidades que têm na vida presente, por estarem em uma condição totalmente diferente da atual:

Não é que nossa carne não estará lá um dia, mas não será admitida se não for despojada de todas as suas enfermidades; o amor pela carne será absorvido pelo espírito, e todas as suas fraquezas e paixões humanas que existem no presente serão transformadas em potência totalmente divina (CLARAVAL, 2015, p. 95).

Neste sentido, a entrega total a Deus por meio do amor leva o homem a aperfeiçoar-se, para que chegue um dia na beatitude, na felicidade eterna, ou contemplação de Deus, sem o interesse particular, mas voltado inteiramente Àquele que mais necessita.

Considerações Finais

A perfeita felicidade do homem começa com o amor que tem por si e que, com os bens que recebeu – a dignidade, a inteligência e a virtude –, acaba por reconhecê-los e utilizá-los para encontrar e amar o seu Criador. Na vida presente, por conta de sua condição, falha ao amar a Deus, mas nem por isso desiste de submeter-se à Sua vontade e a desejá-lo como aquilo de melhor que pode alcançar e aquilo de melhor que lhe é oferecido. Seu ser acaba por deificar-se nesta união de vontades, na qual Deus se doa ao homem e o homem busca-O. É este o verdadeiro amor de doação total ao outro sem esperar algo em troca, pois ama-se o amado por si mesmo: nisso consiste a verdadeira *caridade*.

Referências

AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus**. (Vol. 1, I-VIII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996. (Coleção Os Pensadores).

AGOSTINHO, S. **Solilóquios. A vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996. (Coleção Os Pensadores).

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

CLARAVAL. S. B. de. **Sermões sobre o Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Editora Permanência, 2020.

CLARAVAL. S. B. de. **Tratado sobre o amor de Deus**. São Paulo: Paulus, 2015.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural e Industrial S.A., 1974. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2009.

Recebido em: 10/06/2023
Aprovado em: 25/08/2023



Tiago Dias de Souza*
Jeferson César Freitas Carvalho**

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo identificar qual seria, de acordo com o contexto imediato de Gênesis 1, o melhor significado para o termo רָקִיעַ (rāqîa') (firmamento), que, ao ser aplicado no texto, possa se aproximar do real intuito do autor de Gênesis ao se referir à palavra “firmamento” no capítulo 1:6-8;14-19. Para isso, será realizada uma análise das alegações de alguns teólogos a respeito do referido termo, comparando as diferentes fontes bibliográficas e suas interpretações quanto ao uso da palavra hebraica רָקִיעַ (rāqîa'), especialmente quando mencionada no contexto da criação em Gênesis 1. O entendimento do sentido real da palavra רָקִיעַ (rāqîa') é de fundamental importância para compreender a que o autor do relato bíblico de Gênesis estava se referindo quando emprega a terminologia רָקִיעַ (rāqîa') (firmamento) em Gênesis 1:6-8;14-19.

Palavras-chave: Firmamento. Atmosfera. Céu. רָקִיעַ (rāqîa').

Analysis of theological claims of the term רָקִיעַ - rāqîa' - (firmament), in Genesis 1:6-8; 14-19 in the creation account

ABSTRACT

This article aims to identify what would be, according to the immediate context of Genesis 1, the best meaning for the term רָקִיעַ (rāqîa') (firmament), which, when applied in the text, can approach the real intention of the author of Genesis when referring to the word “firmament” in chapter 1:6-8;14-19. interpretations regarding the use of the Hebrew word רָקִיעַ (rāqîa'), especially when mentioned in the context of creation in Genesis 1. of Genesis was referring to when he uses the terminology רָקִיעַ (rāqîa') (firmament) in Genesis 1:6-8;14-19.

Keywords: Firmament. Atmosphere. Sky. רָקִיעַ (rāqîa').

Análise das alegações teológicas do termo רָקִיעַ
- rāqîa' - (firmamento) em Gênesis 1: 6-8; 14-19
no relato da criação

Introdução

Percebe-se que existe uma divergência considerável entre teólogos a respeito do uso do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) na Bíblia, especialmente quando este aparece no contexto da criação em Gênesis 1:6-8,14,15,17,19. Estudiosos como Davidson (1995), Lourenço (2011), Harris (2012), Boda e Mcconville (2013) entendem o termo como uma referência à atmosfera terrestre, podendo até mesmo compreender os limites do universo; outros pesquisadores, como Haag (1970), Kidner (1979), Davis (1983), Bacon (2005) e Carson (2009) interpretam a רָקִיעַ (*rāqîa'*) como algo sólido. Strong (2005), Dorneles (2011), Macarthur (2019), dentre outros, identificam a רָקִיעַ (*rāqîa'*) apenas como uma “expansão” ou “vastidão”.

Tendo em vista toda a discussão que existe em torno do uso do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) – no que diz respeito ao contexto da Criação –, torna-se importante realizar uma análise conceitual da palavra e do uso teológico do termo, com o intuito de buscar compreender como sua aplicação nos versos 14 a 19, onde existe a presença dos luzeiros (sol, lua e estrelas), uma vez que estes fazem parte da expansão celeste a qual conhecemos como “espaço sideral”, pode corresponder ao emprego da mesma palavra nos versos 1:6-8. Ao estudar o termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento), possivelmente, ter-se-á uma ideia mais clara a respeito do que o autor de Gênesis tinha em mente ao utilizá-lo no contexto do capítulo 1.

Neste caso, qual seria a melhor interpretação do termo comumente traduzido por “firmamento”, no contexto de Gênesis 1 e suas possíveis implicações exegéticas para com os atuais conceitos científicos a respeito do Universo?

O presente artigo busca analisar o uso da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) em Gênesis 1:6-8,14-19 realizando uma análise teológica conceitual do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) – sobre aquilo que os estudiosos apontam – ao longo do Antigo Testamento, em específico no capítulo 1. Para a realização da análise exegética desta pesquisa será utilizado o método histórico-gramatical de interpretação e os passos exegéticos básicos pertinentes a ele, conforme proposto por Ekkerhardt Muller (2018).

Esta pesquisa está dividida em quatro partes: na primeira parte encontra-se a introdução do assunto, onde são apresentados: (1) os textos bíblicos a serem analisados; (2) a problemática; (3) o propósito pelo qual escolheu-se este tema para o presente estudo; (4) a importância do tema para o campo teológico; (5) as limitações

observadas durante a realização da pesquisa; (6) a metodologia a ser utilizada na construção do artigo científico.

Na segunda parte encontram-se as delimitações teóricas e conceituais da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) nos textos em estudo. A terceira parte abordará os antecedentes históricos e culturais da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) entre os hebreus e povos vizinhos, na qual serão apresentadas as crenças de diferentes povos e culturas a respeito do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) e como isso pode ou não ter influenciado a interpretação do texto bíblico em estudo.

Na quarta parte encontra-se o conceito do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) na teologia, onde serão comparadas as opiniões de diversos estudiosos a respeito do assunto. Nesta seção serão discutidas as questões sobre o uso do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) no livro de Gênesis 1 e suas implicações exegéticas com relação à compreensão atual sobre o Universo.

Por fim, na conclusão, de forma descritiva, realizar-se-ão as considerações finais sobre esta pesquisa.

Vale destacar que não é o propósito do presente trabalho adentrar em aspectos da astronomia e da filosofia, os quais também têm sido campos de debates a respeito do tema envolvendo o termo hebraico רָקִיעַ (*rāqîa'*).

1 Delimitações teóricas e conceituais da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) nos textos em estudo

Antes de analisarmos os antecedentes históricos e culturais do emprego da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) entre os hebreus e povos vizinhos, faz-se necessário familiarizarmos com os textos que fundamentam o objeto de estudo desta pesquisa em sua língua original e em diferentes traduções, conforme proposto por Merrill Tenney (2008, p. 864) – como segue na tabela abaixo –, para que possamos compreender a forma como o texto é apresentado em sua estrutura básica. Conseqüentemente, far-se-á, também, a delimitação da perícopes, com intuito de limitar o texto a ser analisado dentro do proposto neste artigo.

Espera-se que, a partir desta análise, seja possível identificar qual das opiniões dos autores, apresentadas nas seções seguintes, mais se harmonizam com o texto bíblico.

Tabela 1 - Apresentação de Gênesis 1:6-8, na língua hebraica, e nas traduções apresentadas por Merrill Tenney (2008)

VERSÃO	TEXTO	
HBS ¹	GN 1:6-8	<p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְּדֵיל בֵּין מַיִם לְמַיִם:</p> <p>(Gen. 1:6)</p> <p>וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הַרְקִיעַ וַיְבָדֵל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לְרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לְרָקִיעַ וַיְהִי־כֵן:</p> <p>(Gen. 1:7)</p> <p>וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרָקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי: פ</p> <p>(Gen. 1:8)</p>
LXX ²	GN 1:6-8	<p>Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνά μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. καὶ ἐγένετο οὕτως. (Gen. 1:6) καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα, καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνά μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ ἀνά μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος. (Gen. 1:7) καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα δευτέρα. (Gen. 1:8)</p>
VUL ³	GN 1:6-8	<p><i>dixit quoque Deus fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis (Gen. 1:6) et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum et factum est ita (Gen. 1:7) vocavitque Deus firmamentum caelum et factum est vespere et mane dies secundus (Gen. 1:8)</i></p>
KJV ⁴	GN 1:6-8	<p><i>And God said, Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it divide the waters from the waters. (Gen. 1:6). And God made the firmament, and divided the</i></p>

¹ Sigla em inglês referente à Bíblia Hebraica Stuttgartensia.

² Sigla referente à tradução do Antigo Testamento para o grego, a *Septuaginta*.

³ Sigla referente ao uso da Tradução da Bíblia Sagrada para o latim, feita por São Jerônimo, conhecida como *Vulgata Latina*.

⁴ Sigla em inglês para a Bíblia apresentada na versão *King James Version*.

		<i>waters which were under the firmament from the waters which were above the firmament: and it was so. (Gen. 1:7) And God called the firmament Heaven. And the evening and the morning were the second day. (Gen. 1:8)</i>
ARA⁵	GN 1:6-8	E disse Deus: Haja firmamento no meio das águas e separação entre águas e águas. (Gen. 1:6) Fez, pois, Deus o firmamento e separação entre as águas debaixo do firmamento e as águas sobre o firmamento. E assim se fez. (Gen. 1:7) E chamou Deus ao firmamento Céus. Houve tarde e manhã, o segundo dia. (Gen. 1:8)

Fonte: Elaborada pelos autores (2023).

Tabela 2 - Apresentação de Gênesis 1:14-19, na língua hebraica, e nas traduções apresentadas por Merrill Tenney (2008)

VERSÃO	TEXTO	
HBS	GN 1:14-19	<p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וַהֲיִי לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם:</p> <p>(Gen. 1:14)</p> <p>וַהֲיִי לְמֵאוֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִיר עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן:</p> <p>(Gen. 1:15)</p> <p>וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת־הַמְּאֹר הַגָּדֹל לְמַמְשֵׁלֵת הַיּוֹם וְאֶת־הַמְּאֹר הַקָּטָן לְמַמְשֵׁלֵת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים:</p> <p>(Gen. 1:16)</p> <p>וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִיר עַל־הָאָרֶץ:</p> <p>(Gen. 1:17)</p> <p>וּלְמִשְׁלַל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב:</p> <p>(Gen. 1:18)</p> <p>וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי: פ</p> <p>(Gen. 1:19)</p>

⁵ Sigla que aponta o uso da versão bíblia, em português, Almeida Revista e Atualizada.

<p>LXX</p>	<p>GN 1:14-19</p>	<p>Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν τῆς γῆς τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτὸς καὶ ἕστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἔνιαυτοὺς (Gen. 1:14)</p> <p>καὶ ἕστωσαν εἰς φαῦσιν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐγένετο οὕτως. (Gen. 1:15)</p> <p>καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσων εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς, καὶ τοὺς ἀστέρας. (Gen. 1:16)</p> <p>καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς (Gen. 1:17)</p> <p>καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς καὶ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκοτοῦς. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν. (Gen. 1:18)</p> <p>καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα τετάρτη. (Gen. 1:19)</p>
<p>VUL</p>	<p>GN 1:14-19</p>	<p><i>dixit autem Deus fiant luminaria in firmamento caeli ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos (Gen. 1:14)</i></p> <p><i>ut luceant in firmamento caeli et inluminent terram et factum est ita (Gen. 1:15)</i></p> <p><i>fecitque Deus duo magna luminaria luminare maius ut praeesset diei et luminare minus ut praeesset nocti et stellas (Gen. 1:16)</i></p> <p><i>et posuit eas in firmamento caeli ut lucerent super terram (Gen. 1:17)</i></p> <p><i>et praeessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras et vidit Deus quod esset bonum (Gen. 1:18)</i></p> <p><i>et factum est vespere et mane dies quartus (Gen. 1:19)</i></p>
<p>KJV</p>	<p>GN 1:14-19</p>	<p><i>And God said, Let there be lights in the firmament of the heaven to divide the day from the night; and let them be for signs, and for seasons, and for days, and years: (Gen. 1:14)</i></p>

		<p><i>And let them be for lights in the firmament of the heaven to give light upon the earth: and it was so. (Gen. 1:15)</i></p> <p><i>And God made two great lights; the greater light to rule the day, and the lesser light to rule the night: he made the stars also. (Gen. 1:16)</i></p> <p><i>And God set them in the firmament of the heaven to give light upon the earth. (Gen. 1:17)</i></p> <p><i>And to rule over the day and over the night, and to divide the light from the darkness: and God saw that it was good. (Gen. 1:18)</i></p> <p><i>And the evening and the morning were the fourth day. (Gen. 1:19)</i></p>
<p>ARA</p>	<p>GN 1:14-19</p>	<p>Disse também Deus: Haja luzeiros no firmamento dos céus, para fazerem separação entre o dia e a noite; e sejam eles para sinais, para estações, para dias e anos. (Gen. 1:14)</p> <p>E sejam para luzeiros no firmamento dos céus, para alumiar a terra. E assim se fez. (Gen. 1:15)</p> <p>Fez Deus os dois grandes luzeiros: o maior para governar o dia, e o menor para governar a noite; e fez também as estrelas. (Gen. 1:16)</p> <p>E os colocou no firmamento dos céus para alumiares a terra, (Gen. 1:17)</p> <p>para governarem o dia e a noite e fazerem separação entre a luz e as trevas. E viu Deus que isso era bom. (Gen. 1:18)</p> <p>Houve tarde e manhã, o quarto dia. (Gen. 1:19)</p>

Fonte: Elaborada pelos autores (2023).

Uma vez que o termo רָקִיעַ (*rāqīa'*) aparece em várias oportunidades no capítulo 1 do livro de Gênesis, conforme será detalhado no capítulo 3 deste artigo, faz-se necessário justificar a escolha dos versos 6-8 e 14-19 para a análise do termo.

Assim, ao analisar os delimitadores de perícopes presentes em Gênesis 1, percebe-se que os textos correspondentes ao segundo (Gn 1:6-8) e ao quarto dia da criação (Gn 1:14-19), se tratam de duas minis-perícopes, as quais apresentam,

respectivamente, a criação da רָקִיעַ (*rāqîa'*) e a presença dos luzeiros nesta. Pois, nos textos de Gênesis 1:6-8, é possível observar na BHS a presença do *petûha* (פ) antes do verso 6 – no espaço em branco que fica imediatamente entre o final do verso 5 e o início do verso 6 – e também consta antes do verso 8, exatamente no espaço em branco presente após o final do verso, demarcando, assim, portanto, o início e o fim do parágrafo, pois, de acordo com Francisco (2008), o *petûha* (פ) é um dos demarcadores de perícopes comumente utilizados no texto hebraico.

Também é possível observar o *petûha* (פ) no espaço em branco antes do verso 14, e também no espaço existente entre os versos 19 e 20, após a demarcação do fim do verso 19 feita pelo *sof pasuq*, o qual, de acordo com Francisco (2008, p. 174), “[...] assinala o término do versículo no texto bíblico, tanto nos códices massoréticos como também nas edições impressas da Bíblia Hebraica”.

Além dos fatores apresentados, outros que justificam a escolha destes textos (Gn 1:6-8; 14-19) para análise são: (1) A partir de uma leitura atenta de Gn 1, percebe-se que na mini-perícope correspondente ao segundo dia da criação (Gn 1:6-8) o termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) aparece pela primeira vez no texto bíblico, já apresentando a sua função – separar águas debaixo e águas sobre o רָקִיעַ (*rāqîa'*) (v.6-7) – e o seu conceito: “E chamou Deus ao firmamento Céus” (v.8); (2) na mini-perícope referente ao quarto dia da criação (Gn 1:6-8) o autor bíblico apresenta pela primeira vez a presença dos luzeiros no רָקִיעַ (*rāqîa'*) (v.14), bem como também suas funções (v.14-18).

Dentro de um contexto maior, conforme Waltke (2019, p. 15), tanto a porção concernente aos versos 6-8 quanto os textos dos versos 14-19 fazem parte de um panorama literário mais amplo. Este autor divide o livro de Gênesis em 10 partes diferentes, baseando-se na divisão estrutural conhecida como fórmula *toledoth*, a qual, de acordo com Dillard e Longman III (2006, p. 48), “[...] mostra com clareza a estrutura pretendida pelo autor da forma final do texto”. Waltke (2019, p. 15) ainda identifica os versos 1:1 até 2:3 como a porção referente ao que ele chama de “prólogo” do livro de Gênesis, que, de acordo com ele, seria onde o autor bíblico faria “[...] a apresentação da criação do cosmo”. No entanto, para Kidner (1979), assim como para Ellisen (2007, p. 20), Lasor, Hubbard e Bush (2002, p. 16) o livro de Gênesis se divide em apenas duas partes, sendo que a primeira parte compreende os capítulos 1-11, versando a respeito da “[...] ordenada criação realizada por Deus, até o seu clímax no homem como ser responsável e abençoado” (KIDNER, 1979, p. 13).

Em conformidade com o exposto por Waltke (2019), o contexto amplo que envolve Gn 1:6-8;14-19, pode ser observado da seguinte maneira:

Tabela 3: Apresentação da perícope e de sua estrutura

Declaração resumida sobre a criação do universo	1.1
Estado negativo da terra antes da criação	1.2
Criação por meio da palavra de Deus	1.3-31
Declaração resumida sobre a criação do universo	2.1
Epílogo: Descanso do Sábado	2.2-3

Fonte: Waltke (2019, p. 63).

Sendo assim, percebe-se que o contexto em que se encontram os versos 6-8 e 14-19 se encaixa no gênero literário conhecido como “narrativa histórica”, o qual, segundo King (2007, p. 153), compreende “quase a metade do Antigo Testamento”.

Uma vez demonstradas as delimitações teóricas e conceituais do uso do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) no contexto da criação, faz-se necessário analisar a possível existência de fatores históricos e/ou culturais que possam ter influenciado o emprego desta palavra ao longo do tempo, com o fim de identificar o que, possivelmente, tenha levado os estudiosos a terem diferentes visões referentes ao uso do termo e, além da identificação destes fatores, comparar as nuances presentes nas diferentes interpretações feitas à respeito do termo analisado.

2 Antecedentes históricos e culturais do emprego da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) entre os hebreus e povos vizinhos

A ideia de solidez atribuída ao termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) pode ser encontrada nas mitologias de diversos povos, como, por exemplo, na mitologia babilônica, na qual se conta que “Marduque usou metade do cadáver de Tiamate para formar os céus (*shamamu*), mantidos em seu lugar com o auxílio de uma viga [...]”, conforme destaca Harris (2012, p. 1455).

Champlin (2001) descreve essa lenda babilônica dando um pouco mais de detalhes. Para ele, o pensamento hebraico a respeito do רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) pode ter sido influenciado pela cultura dos povos vizinhos:

As lendas babilônicas pintavam o corpo de Tiamate que teria sido dividido por Marduque. Metade tornou-se o firmamento, que represava as águas acima, separando-as das águas deixadas cá embaixo. Os eruditos do hebraico dizem que a antiga cosmogonia dos hebreus falava em uma espécie de taça invertida, que pairava por sobre a terra, tocando-a em duas extremidades (CHAMPLIN, 2001, p. 12).

Para Champlin (2001), indicar o firmamento como uma “expansão, espaço ou céu estrelado” é o mesmo que ignorar a crença que os hebreus tinham na época em que o texto fora concebido. Ele entende que pode ter havido, na realidade, um “empréstimo de ideia por parte do autor sagrado” (CHAMPLIN, 2001, p. 12).

De acordo com a alta crítica, há relatos de diversos povos, em diferentes lugares do mundo que, devido a sua “ingenuidade” científica, acreditavam que o céu fosse constituído de matéria sólida, traduzindo este pensamento em forma de lendas e mitos. Este era um pensamento inerente, inclusive, a povos vizinhos aos hebreus (SEELY, 1991). Povos estes que, de acordo com Seely (1991), possuíam um conhecimento científico mais avançado do que o povo hebreu. Com isso, alguns pretendem afirmar que, levando em consideração a crença desses povos – do céu como algo sólido – e também o avanço científico destes em relação aos considerados mais “ingênuos” quanto ao avanço científico na época, dificilmente os hebreus teriam um pensamento diferente do deles. Ainda quanto ao argumento que o רָקִיעַ (rāqîa') (firmamento) ou céu seria algo realmente sólido, na crença hebraica, bem como na cosmogonia dos demais povos antigos, aponta-se ainda que:

Somente tirando Gênesis 1 de seu contexto histórico, pode-se dizer que רָקִיעַ (rāqîa') significa apenas “uma extensão atmosférica” ou, como dizem os conservadores mais sofisticados, “apenas uma linguagem fenomenal”. No mundo antigo o céu não era apenas fenomenal. Os antigos não se referiam apenas a aparência do céu como sendo sólido. Eles concluíram pela aparência que o céu era realmente sólido, e eles então empregaram essa conclusão em seu pensamento sobre astronomia, geografia e ciências naturais. O רָקִיעַ (rāqîa') era para eles uma parte física literal do universo, tão sólida quanto a terra em si. A solidez é parte integrante de seu significado histórico. Quando os leitores originais de Gênesis 1 leram a palavra רָקִיעַ (rāqîa') eles pensaram em um céu sólido. E o mesmo aconteceu com praticamente todos os outros até a época do Renascimento! Após o tempo de Cristo houve dissidentes ocasionais, mas em geral, judeus e cristãos, gregos e bárbaros, todos acreditavam que o firmamento era sólido (SEELY, 1991, p. 236, tradução nossa).

Este autor argumenta ainda que “o fato histórico básico que define o significado de רָקִיעַ (rāqîa') em Gênesis 1 é simplesmente isso: todos os povos do mundo antigo

pensavam no céu como sólido” (SEELY, 1991, p. 237). De acordo com esse raciocínio, busca-se inferir que, dada a ingenuidade quanto ao conhecimento científico ou astronômico do povo hebreu, o autor de Gênesis realmente acreditava que o céu fosse sólido.

Walton, Matthews e Chavalas destacam que “embora no mundo antigo o firmamento geralmente fosse concebido de maneira mais concreta do que o entendemos hoje, não é a sua composição física que realmente importa, mas sim sua função” (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2018, p. 31-32). Ou seja, a importância do firmamento para os povos antigos não está na sua descrição física, pois apenas descreviam aquilo que viam, mas na função de controlar a umidade e a luz do sol.

No entanto, ao longo da história, percebe-se que o uso da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) tem sido utilizada de diferentes formas. Quanto a esta discussão, no que diz respeito ao campo da cosmologia bíblica, Harris (2012) afirma que o princípio deste debate se deu quando a LXX traduziu a palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) para o grego como *estereoma*, passando a dar vazão ao sentido de uma estrutura firme e sólida. Boda e Mcconville (2013) reafirmam essa posição, pois acreditam que o conceito da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) como referência a algo sólido seja fruto de um período posterior referente às traduções feitas tanto na Vulgata Latina como também na Septuaginta (BODA; MCCONVILLE, 2013). Este argumento, possivelmente, tende a abrir margem para o viés argumentativo de que não haja, no contexto histórico-bíblico, registros que justifiquem o sentido da palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento) como sendo algo sólido antes desta ser traduzida para a LXX.

Para Dal Fabbro (2003, p. 83), por exemplo, a palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) teria sido bem traduzida para o latim como “*firmamentum*” por Jerônimo. No entanto, somente “após o latim eclesiástico, a palavra teria adquirido um novo sentido, ‘abóbada celeste’, sentido este que não teria existido originalmente na tradução de São Jerônimo e, muito menos, no texto hebraico.”

Walton, Matthews e Chavalas (2018, p. 33) esclarecem que apesar de Israel fazer parte de “um amplo complexo cultural” que era latente no antigo Oriente, isso não muda a teologia e muito menos anula a inspiração divina porque “[...] visto que a revelação envolve uma comunicação efetiva, era de esperar que, sempre que possível, Deus usasse elementos conhecidos e familiares para comunicar-se com seu povo”.

Diante do exposto, percebe-se que as opiniões quanto ao uso do termo se dividem entre autores que consideram uma possível ingenuidade quanto ao conhecimento científico ou astronômico do povo hebreu. Esses defendem que, devido a essa aparente ingenuidade, os hebreus foram levados a refletir a crença comum dos demais povos de que o céu fosse algo sólido, o que explicaria, segundo eles, o fato do autor de Gênesis identificar os astros celestes como parte do firmamento. Outros estudiosos, no entanto, defendem que o autor bíblico estava apenas descrevendo que era possível por meio da observação, e que, além disso, o termo firmamento só ganharia sentido de algo sólido após uma mudança no período em que a tradução fora feita por São Jerônimo. Outros ainda defendem que possivelmente o próprio Jerônimo não teria em mente algo sólido ao se referir ao céu como firmamento. Estes autores, por sua vez, advogam que o termo provavelmente não teria sido usado com sentido de algo sólido anteriormente à essa tradução.

Portanto, dadas as diversas possibilidades apontadas nesta seção, é necessário ainda analisar o uso teológico e contextual do termo רָקִיעַ (firmamento) no contexto da Criação, com o objetivo de verificar elementos que direcionem para uma melhor compreensão do uso do termo em Gênesis 1.

3 Conceitos do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) na teologia

Segundo o professor de Antigo Testamento William Holladay (2010), a palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) é um substantivo comum masculino singular absoluto. Ela aparece no texto bíblico, sozinha ou acompanhada pelo artigo ה. Também pode aparecer acompanhada pelo marcador de objeto direto אַת, além da preposição ל.

Sua forma no construto é בִּרְקִיעַ (*birqîa'*) (Gen. 1:14 BHS) que, de acordo com Holladay (2010), trata-se do substantivo comum masculino singular רָקִיעַ (*rāqîa'*) antecedido pela preposição ב:

A palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) aparece, sem acompanhamento, três vezes no AT, sendo duas em Gênesis (Gn 1:6, 20) e uma em Ezequiel 1:22. Porém, também é possível vê-la na forma לְרָקִיעַ (*lārāqîa'*) (Gen. 1:7 BHS), onde aparece acompanhada pela preposição ל e pelo artigo ה. Nessa forma, aparece cinco vezes, duas em Gênesis 1:7, uma vez em Gn 1:8 e duas vezes em Ezequiel (Ez 1:25, 26). אֶת־הַרְקִיעַ ('*ét*

hārāqîa') (Gen. 1:7 WTT) aparece cinco vezes (Gn 1:7, Sl 19:2, Ez 1:23, Ez 10:1, Dn 12:3), sendo que somente em Genesis 1:7 a palavra aparece acompanhada pela partícula acusativa אֶת (*'êṭ*), que é um marcador do objeto direto. No construto בְּרָקִיעַ (*birqîa'*) (Gen. 1:14 BHS), aparece quatro vezes (Gn 1:14, Gn 1:15, Gn 1:17, Sl 150:1). Sendo assim, é possível afirmar que a palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) surge 17 vezes em todo o Antigo Testamento, sendo que, em nove destas oportunidades, encontra-se em Gênesis, capítulo 1 (HOLLADAY, 2010).

Holladay (2010) afirma que o termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) pode significar prato de metal batido ou firmamento – abóbada do céu, entendida como uma cúpula sólida. Seguindo nessa mesma argumentação, apesar de apontar o termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) como “uma palavra difícil”, Tenney (2008, p. 864) indica que o termo pode se referir à abóbada celeste.

James Strong (2002, p. 992), ex-professor de teologia exegética no Drew Theological Seminary, declara que a palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) significa “superfície estendida (sólida), expansão (plano com uma base, suporte), firmamento (referindo-se à redoma dos céus que sustenta as águas de cima)”. Para Strong, o termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) deriva da raiz רָקַע (*raqa'*) que significa “bater, bater com o pé, malhar, estender, espalhar”. Strong (2005) classifica a רָקִיעַ (*rāqîa'*) (firmamento), de forma simples, como expansão, uma espécie, aparentemente, de arco que pode ser visto no céu.

O orientalista inglês Benjamin Davidson (2018), que se aplicou nos estudos concernentes aos idiomas originais do Antigo Testamento, acrescenta ainda à palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) o significado de “expansão”. Enquanto isso, a Doutora Betty Bacon, professora de hebraico, a traduz como “firmamento” e destaca que “Em Isaías 40:19 o verbo da mesma raiz designa serviço em metais, onde o verbo ‘cobrir’ é ‘espalhar batendo’” (BACON, 2005, p. 53).

Para Dalfabbro (2002), deveria ser mantido para a palavra firmamento o sentido de “laminar”, dando a ideia de um “teto luminoso” como representação das “águas de cima”. De acordo com Charles F. Pfeiffer (2017), a palavra “*firmamentum*” utilizada na Vulgata expressa inadequadamente o termo hebraico *raqia*, que significa “expansão” e descreve a grande abóbada ou a expansão de céu estendida em volta da terra. Dito isto, para Pfeiffer, a palavra רָקִיעַ (*rāqîa'*) transmite o sentido de expansão ou extensão ao invés de algo sólido, como pode-se inferir do termo latim “*firmamentum*”.

Seely (1991) aponta o texto de Gênesis 1:14-18 como outra evidência de que a רָקִיעַ (*rāqīa'*) não seria uma atmosfera, mas sim algo sólido. Para ele, o fato de o sol, a lua e as estrelas serem colocados no firmamento, assim como o ato dos pássaros voarem sob ou abaixo da *raqiya* a caracterizam como uma parte sólida logo abaixo do espaço. Ele argumenta que “o fato histórico básico que define o significado de רָקִיעַ (*rāqīa'*) em Gênesis 1 é simplesmente isso: todos os povos do mundo antigo pensavam no céu como sólido” (SEELY, 1991, p. 237).

Em contrapartida, existe a premissa de que o conceito da palavra רָקִיעַ (*rāqīa'*) como referência a algo sólido seja fruto de um período posterior referente às traduções feitas tanto na Vulgata Latina como também na Septuaginta (BODA; MCCONVILLE, 2013).

Percebe-se também que a argumentação dada pela alta crítica de que a cosmogonia hebraica apresentava um conceito pré-científico referindo-se ao firmamento como algo sólido ou mesmo apoiado por pilares (2 Sm 22.8; Jó 26.11), contendo estrelas fixas, e de que a chuva descia do céu através de janelas (Gn 1:7; 7:11; MI 3:10), é “hermeneuticamente fraca”, de acordo com Pfeiffer (2017), pois baseia-se numa leitura literal feita a partir de linguagens metafóricas. Ainda de acordo com este autor:

A metáfora poética óbvia, expressando a expansão do firmamento, é vista em Isaías 40:22 - Deus “estende os céus como cortina e os desenrola como tenda” (cf. Is 45.12). O AT descreve o firmamento como brilhante e transparente como o cristal, a safira, ou o vidro (Ex 24.10; Ez 1.22; Dn 12.3; Ap 4.6), revelando a obra das mãos de Deus (SI 19.1) e o trono do seu poder (SI 150.1) (PFEIFFER, 2017, p. 811-812).

Quanto ao uso do termo רָקִיעַ (*rāqīa'*), Boda e McConville (2013, p. 95) destacam que “na tradição mosaica de Gênesis 1, רָקִיעַ (*rāqīa'*) parece ser usado de forma intercambiável (grifo nosso), entre o nível atmosférico onde as aves voam e o nível planetário”, ao passo que em Ezequiel “parece ser uma superfície sólida que sustenta o trono de Javé. Alguém poderia argumentar que isso pode, por sua vez, ter alguma conexão para a área acima da cúpula de Isaías”.

Davidson (1995) afirma que provavelmente o uso do termo “firmamento” deve ser uma referência à atmosfera do planeta Terra. Dorneles (2011) declara que o termo faz referência a uma expansão, a qual era constituída de uma volumosa massa de

águas – neste sentido concordando com a definição de firmamento dada por Dalfabbro – e que veio a ser separada em duas expansões, que seriam: as águas sobre o firmamento (vapor d'água) e as águas abaixo do firmamento, constituída pelos mares e oceanos.

Davis afirma que o termo רָקִיעַ (*rāqīa'*), comumente traduzido como firmamento, tem o conceito de:

Suporte; uma base firme. O céu (Gen 1:8), uma extensão derrotada por assim dizer, se empregarmos a figura incorporado na palavra hebraica (Ez 1:22), que dividiu a massa aquosa primitiva (Gen 1:6), de modo que parte das águas era acima dele e outra parte estava abaixo dele. As estrelas e planetas foram colocados nele, onde eles se movem não impedidos (Gn 1:14,17). Os pássaros voam na frente (20, R.V. margem). Os céus, e presumivelmente o firmamento, são comparados a uma tenda espalhada acima da terra (Sl 104:2; Is 21:22), são comparados em força a um espelho fundido (Jó 37:18), e são mencionados como se fossem tendo portas e janelas, através das quais a chuva derrama e as bênção de Deus descem (Gn 7:11; 2 Reis 7: 2; Sl 77:23; 104:13). A concepção era atual no pensamento semítico antigo. A doutrina da divisão do caos do fluido primordial não é inaceitável ao pensamento moderno; outras características são consideradas ingênuas. Elas não são ensinadas nas Escrituras como fato. Eles permaneceram na fala e nas imagens hebraicas como herança e foram usados em escritos poéticos e em prosa, mesmo quando, por exemplo, a agência das nuvens em trazer chuva foi entendida (Gen. 9:14; Jó 26:8; 36:27-29; 37:11; 38:34; Ps. 77:17; 135:7; Is. 5:6; Jer. 10:13) (DAVIS, 1983, p. 244, tradução nossa).

Quanto à ideia de que o firmamento seria na mente dos antigos algo sólido, o Comentário da Bíblia de Jerusalém (1973, p. 31) diz: “a aparente ‘abóbada’ do céu era, para os antigos semitas, uma sólida cúpula que retinha as águas superiores”. No entanto, é importante destacar a afirmação feita por Dalfabbro de que a ideia de uma abóbada celeste não é presente, segundo ela, no pensamento de São Jerônimo ao traduzir רָקִיעַ (*rāqīa'*) como *firmamentum*, como já demonstrado anteriormente.

No entanto, Botterweck, Ringgren e Fabry (2004, p. 651), destacam que, a respeito do conceito de רָקִיעַ (*rāqīa'*) como algo semelhante a um “prato celestial”, não há “análogo convincente na Mesopotâmia e na Síria”. Acrescentam ainda que nos “períodos Neobabilônico e Aquemênida não exibem vestígios de um firmamento”.

Por outro lado, Kidner (1979) concorda com o pensamento de que o autor teria em mente algo sólido ao utilizar a palavra firmamento. Sobre isso, ele diz:

O verbo subjacente a firmamento (raqia') significa bater ou cunhar {cf. Ez 6:11}, muitas vezes usado em conexão com metal batido. Jó 37:18 mostra que não devemos perfazer esta palavra atribuindo-lhe o sentido de

“expansão” ou “atmosfera”: “Você pode, como ele, entender (tarqia*) os céus, sólido como um espelho fundido (isto é, como metal fundido e polido)?”, RSV. (KIDNER, 1979, p. 45).

Para Kidner (1979), o autor estava utilizando uma linguagem figurada, da mesma forma que se utiliza a expressão “abóbada celeste” também para se referir ao firmamento.

Moody, apesar de entender que רָקִיעַ (rāqîa') faz menção a uma “expansão no meio das águas” (HARRISON; PFEIFFER, 1965, p. 9), destaca que o termo representa algo que foi batido ou pressionado para cobrir uma superfície extensa. Para ele, “o escritor sugere aqui uma expansão acima da terra, retendo grandes reservatórios de água a serem soltos para a chuva”. Macarthur (2019, p. 88) endossa este pensamento ao afirmar que “a palavra hebraica se refere a algo estendido”. Ele se refere ao firmamento como uma “vastidão [...] entre a água que permanecia na terra e a água que agora se eleva acima da vastidão”.

Lançando luz ao assunto, Brown, Fitzmywer e Murphy (2007, p. 64) sugerem que o firmamento é algo como “um imenso prato côncavo no meio das águas que abrange a tudo, criando um imenso buraco entre a água na parte de cima e na inferior”. Eles apresentam ainda o significado de *firmamentum* na vulgata, “suporte”. No entanto, para eles, esse significado não é satisfatório quanto ao uso da palavra no hebraico, o qual eles classificam como “algo aplainado a marteladas”, o que se assemelha ao conceito dado por Haag (1970, p. 711), quando este define a רָקִיעַ (rāqîa') como uma derivação de רָקַע (raqa') que, de acordo com ele, corresponde a “golpear o metal com um martelo”.

Em Carson (2009, p. 78), o firmamento é concebido como uma espécie de “cofre” que preserva as águas de cima. Para ele, “o céu parece ser uma cúpula que impede que a água caia em forma descontrolada na terra”. Seguindo esse mesmo pensamento, Haag destaca que “Fundamentando-se no que aparece à vista, os israelitas, conforme as ideias orientais comuns à época, imaginavam a Terra coberta por um cofre em forma de cúpula” (HAAG, 1970, p. 711).

Em contrapartida, Harris assegura que, quando Moisés utiliza o termo רָקִיעַ (rāqîa'), ele o faz pensando num “espaço aberto dos céus, no qual as aves voam [...] ou seja, a atmosfera, e aquela imensidão mais distante, onde Deus colocou ‘luzeiros

... para [assinalar as] estações [...], ou seja, o espaço sideral' [...]" (HARRIS, 2012, p. 1455).

Semelhantemente, Lourenço afirma que “o firmamento se inicia na superfície da Terra e vai até o seu limite final, nas extremidades do universo” (LOURENÇO, 2011, p. 126). Ele faz esta colocação baseando-se no contexto imediato presente no verso 8, em que Deus chama o firmamento de “Céus”, no plural. Posteriormente, Deus cria os corpos celestes no firmamento conforme os versos 14 e 20. Ele cria as aves para voar sob (embaixo) o firmamento. Para Lourenço, existe no texto uma clara distinção entre a atmosfera terrestre na qual encontram-se as aves que voam, e o céu sideral ou universo, que é a parte do firmamento onde estão os corpos celestes. Essa distinção, segundo ele, é coerente com o que se lê em 2 Coríntios 12.2: “conheço um homem em Cristo que há catorze anos foi arrebatado ao terceiro céu. Se foi no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe” (LOURENÇO, 2011, p. 127). Para ele, a existência de um terceiro céu, confirmada por Paulo em 2 Co 12:2, deixa clara a existência de um primeiro e de um segundo céu.

Sendo assim, quanto ao uso teológico do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) em Gênesis capítulo 1, percebe-se que as opiniões dos estudiosos têm se dividido entre aqueles que entendem ser apenas uma menção à atmosfera terrestre, e os que defendem o fato de o termo ser uma menção também ao espaço sideral. Outra discussão presente é sobre o uso da palavra em Gênesis ser uma referência a um céu literalmente sólido no imaginário hebraico, assim como era crença dos demais povos do Antigo Oriente, ou se apenas utilizou-se uma linguagem poética com intuito de facilitar o entendimento, baseando-se em uma crença geral dos povos antigos.

Conclusão

O presente trabalho de pesquisa se propôs a analisar o uso do termo רָקִיעַ (*rāqîa'*) em Gênesis 1, devido os debates existentes no campo teológico a respeito do uso do termo e seus possíveis significados, bem como às alegações feitas pela alta crítica de que a cosmogonia hebraica teria em mente um céu literalmente sólido – conforme apresentado através de lendas e mitos dos povos vizinhos. Buscou-se realizar uma análise conceitual do termo hebraico רָקִיעַ (*rāqîa'*), do uso teológico do mesmo e dos antecedentes históricos e culturais quanto ao uso da palavra רָקִיעַ.

(rāqîa'), com intuito de buscar compreender como a aplicação do termo hebraico em questão, nos versos 14-19, poderia corresponder ao emprego da mesma palavra nos versos 6-8, para que assim, possivelmente, se entendesse o que o autor de Gênesis teria em mente ao utilizar o termo רָקִיעַ (rāqîa') no contexto da criação.

Uma vez que o objetivo geral da pesquisa foi identificar, dentre as opiniões dos autores apresentados, qual mais se adequaria ao relato bíblico da criação, por intermédio de pesquisa exploratória descritiva, entende-se que a proposta principal fora alcançada, tendo em vista que a partir das demonstrações das delimitações teóricas e conceituais, das apresentações feitas dos antecedentes históricos e culturais e da análise referente aos conceitos do termo רָקִיעַ (rāqîa') no mundo teológico, identificou-se que apesar do livro de Gênesis se tratar de uma narrativa histórica, não se deve entender o termo רָקִיעַ (rāqîa') de forma literal, conforme o conceito moderno da palavra, pois é possível que este termo, ao ser traduzido para o latim "*firmamentum*", não teria conotação de solidez, pois, ao que tudo indica, essa conotação só foi incorporada ao termo após o latim eclesiástico. Além disso, uma vez que o relato da criação tem como um de seus objetivos combater as mitologias e "ideias pagãs", que eram fortes nos povos vizinhos que faziam parte do Antigo Oriente Próximo, e que inclusive haviam adentrado no meio do povo hebreu, o intuito do escritor bíblico seria destacar que, diferente das lendas – que atribuem o surgimento do céu à morte de um ser mitológico, o qual teria seu corpo dividido em duas partes, as quais formariam o firmamento ou a רָקִיעַ (rāqîa') –, o céu, na verdade, fora criado por um único Deus, a partir de Sua palavra. Outro fator que merece ser destacado é que, apesar de haver autores que indicam existir uma unanimidade quanto ao entendimento da רָקִיעַ (rāqîa') como algo sólido em todas as nações vizinhas ao povo hebreu, não há indícios de que isso tenha sido uma realidade em todas as nações do Antigo Oriente próximo, os quais poderiam comprovar esta argumentação.

Sendo assim, é possível inferir que a melhor interpretação para o uso da palavra רָקִיעַ (rāqîa') seria que este termo é utilizado, no contexto da criação, como menção tanto à atmosfera terrestre como à grande expansão celeste que vai até os limites desconhecidos do universo. Ou seja, pode ser utilizado de forma intercambiável, tendo o seu sentido definido dependendo do contexto.

Referências

- BACON, B. **Estudos na Bíblia Hebraica**: exercícios de exegese. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.
- Bíblia Sagrada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.
- BODA, M. J.; MCCONVILLE, J. G. (Ed.). **Dicionário do Antigo Testamento: Profetas**. InterVarsity Press, 2013.
- BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Ed.). **Theological dictionary of the old testament**. Tradução de David E. Green. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007.
- CARSON, D. A. *et. al.* **Comentário bíblico vida nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo**. Volume 1: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números. 2ª ed. São Paulo: Ed. Hagnos, 2001.
- DAL FABRO, D. Gênesis capítulos 1 e 2, 1-4 um estudo de traduções e exegese. **Sínteses**, Campinas, v. 8, p. 109-122, 2003.
- DAVIDSON, B. **Léxico analítico hebraico e caldaico**. Tradução de Daniel de Oliveira e William Lane. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- DAVIDSON, F. **O novo comentário da Bíblia**. 3ª ed. Tradução de Russell P. Shedd. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- DAVIS, J. D. **Dictionary of the bible**: fourth revised edition. Michigan: Baker Book House, 1983.
- DILLARD, R. B.; LONGMAN III, T. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- DORNELES, V.; CAVALCANTI, D.; NUNES, A. L. **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Vol. 1. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- EISSFELDT, O.; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. **Bíblia hebraica stuttgartensia**. Barueri: Sbb, 1997.

ELLISEN, S. **Conheça melhor o Antigo Testamento**: um guia com esboços e gráficos explicativos dos primeiros 39 livros da Bíblia. Tradução de Emma Anders de Souza Lima. 2ª ed. São Paulo: Editora Vida, 2007.

FISCHER, B. *et. al.* (Ed.). **Biblia sacra iuxta vulgatum versionem**. Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

FRANCISCO, E. de F. **Manual da bíblia hebraica**. 3ª ed. rev. ampl. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HAAG, H. **Diccionario de la Biblia**. Barcelona: Herder, 1970.

HANHART, R. **Septuaginta**. Ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

HARRIS, R. L. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida, 2012.

HARRISON, E. F.; PFEIFFER, C. F. **Comentário Bíblico Moody**. São Paulo: Imprensa Batista, 1965.

HOLLADAY, W. L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. Tradução Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KIDNER, D. **Gênesis**: Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 1979.

KING, G. A. Interpretando a narrativa histórica do Antigo Testamento. *Em*: REID, G. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007

LASOR, W. S.; HUBBARD, D. A.; BUSH, F. W. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2002.

LOURENÇO, A. J. B. **Gênesis 1 e 2**: a mão de Deus na criação. São José dos Campos: Editora Fiel, 2011.

MACARTHUR, J. **Comentário bíblico MacArthur**: desvendando a verdade de Deus, versículo a versículo. Tradução de Eduardo Mano. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

MULLER, E. Diretrizes para a interpretação das Escrituras. *In*: REID, G. W. **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Tradução de Francisco Alves de Pontes. 2ª ed. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2018.

PFEIFFER, C. F. **Dicionário bíblico Wycliffe**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

REVELATION SEMINARS. **The holy Bible**: old and new testaments in the authorized King James Version. [S.l.]: Revelation Seminars, 1985.

SEELY, P. H. The firmament and the water above. **The Westminster Theological Journal**, v. 53, p. 227-240, 1991.

STRONG, J. **Dicionário Bíblico Strong**: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

STRONG, J. **New strong's exhaustive concordance**. Tennessee: Nelson Reference & Electronic, 2005.

TENNEY, M. C. **Enciclopédia da Bíblia**. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

WALTON, J. H.; MATTHEWS, V. H.; CHAVALLAS, M. W. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia**: Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WALTKE, B. K. **Comentários do antigo testamento**: Gênesis. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

Recebido em: 28/08/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Luis Biasoli*

RESUMO

A prova da certeza da verdade da existência de Deus, por meio da razão, sempre foi um desafio para todos os pensadores que tentaram justificar, metafisicamente, essa verdade na história das ideias filosóficas. Dado que Descartes inscreveu seu nome na metafísica Ocidental, também porque buscou provar a existência de Deus de uma forma filosófico-racional, objetiva-se, neste artigo, reconstruir os principais pontos da primeira prova da existência de Deus desenvolvida e defendida por Descartes na Terceira Meditação Metafísica (1641). O nosso método investigativo será o crítico-analítico, por meio do qual buscar-se-á colocar em evidência, por meio de uma revisão sistemático-bibliográfica, a obra do autor e de alguns de seus principais comentaristas, os núcleos metafísicos fulcrais do itinerário cartesiano que evidenciam a certeza da verdade da existência de Deus. Como desfecho da pesquisa, conclui-se que a certeza da verdade da existência de Deus, em Descartes, não pode ser dissociada de seu método de descoberta da verdade; ademais, a existência do Deus cartesiano é provada, epistemologicamente, antes que se tenha a certeza metafísica da verdade da existência dos objetos exteriores e sensíveis, como era, comumente, na teologia e na filosofia antigo-medieval.

Palavras-chave: Descartes. Prova da Existência Deus. Causalidade. Realidade formal.

The first cartesian proof of the existence of God: the proof by effects

ABSTRACT

The proof of the certainty of the truth of God's existence, through reason, has always been a challenge for all thinkers who tried to justify, metaphysically, this truth in the history of philosophical ideas. Given that Descartes inscribed his name in Western metaphysics, also, because he sought to prove the existence of God in a rational-philosophical way, this article aims to reconstruct the main points of the first proof of the existence of God developed and defended by Descartes in the Third Metaphysical Meditation (1641). Our investigative method will be the critical-analytical one, through which we will seek to put in evidence, by means of a systematic-bibliographical revision of the author's work and of some of his main commentators, the central metaphysical nuclei of the Cartesian itinerary that evidence the certainty of the truth of God's existence. As a conclusion of the research, it is concluded that the certainty of the truth of God's existence, in Descartes, cannot be dissociated from his method of discovery of truth; moreover, the existence of the Cartesian God is epistemologically proven before one has the metaphysical certainty of the truth of the existence of external and sensitive objects, as it was commonly done in ancient-medieval theology.

Keywords: Descartes. Proof of the Existence of God. Causality. Formal reality.

* Pós-Doutorado em Filosofia do século XVII (Descartes-Espinosa) 2018 (PUCRS). Graduação em Economia UFRGS (2005), Filosofia FAFIMC (1996), e Direito FSG (2014). Mestrado (2008) e Doutorado em Filosofia PUCRS (2011). Atualmente, é professor de Bioética da Faculdade Fátima e da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Pesquisa, escreve, traduz e comenta a Filosofia do Século XVII, sobremaneira Descartes e Espinosa. Ademais, escreve obras e pesquisa nas temáticas: Bioética, Biodireito, Ética, Políticas público-sociais, Novas formas de Democracia e sua crise, Educação, Transhumanismo, Novas Tecnologias aplicadas à Vida, bioética e fim da vida, sempre dissertando e pesquisando por um viés interdisciplinar e multidisciplinar. Coordena, atualmente, na UCS o grupo de Pesquisa, Inovação e Desenvolvimento Tecnológico (NID); Observatório de Estudos e Práticas para Culturas de Paz que tem parceria institucional com a Cátedra da UNESCO da Universidade Católica de Brasília. E-mail: luisbiasoli@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3337632439811531>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7357-7079>.

1 Introdução

Sabe-se que na história das ideias metafísicas foram vários os filósofos ou teólogos que não se limitaram a permanecer no campo da verdade revelada para nutrir a certeza da verdade da existência de Deus. O caminho da fé sempre foi importante e teve um papel fundamental para muitas correntes filosóficas; entretanto, existiram diversos autores que defenderam que sozinha a razão humana especulativa poderia ser um instrumento balizado e capacitado para justificar a existência de Deus. Em que pese os debates e as disputas acadêmico-filosóficas entre estas duas correntes de pensamento, uma mais voltada à mística, para provar a existência de Deus, e outra com foco na racionalidade, a questão sobre a certeza da verdade da existência de Deus nunca encontrou uma resposta definitiva, e alimenta, ainda hoje, muitas disputas acirradas em torno do tema.

Sabe-se que o século XVII, no qual Descartes¹ viveu e produziu sua obra, foi um período histórico muito marcado pela questão da busca e pelo debate sobre a certeza da verdade da existência de Deus, por meio da razão humana, e não mais apenas pelos dados revelados da fé. Viviam-se um tempo marcado pelas descobertas transformadoras do Renascimento, que alterou a cosmovisão de muitos cientistas e a forma de vida de setores importantes da sociedade, ademais de calcificar a hegemonia do pensamento antropocêntrico e do modelo empirista-matemático na cristandade. As respostas sobre a verdade da certeza da existência de Deus advindas apenas da crença religiosa – a cristã era a hegemônica no Ocidente – não eram mais suficientes para satisfazer as altas exigências do nascente e revolucionário paradigma científico-capitalista que se descortinava nesta época de transformações tecnológicas. Afinal, o céu estelar e o universo não eram mais concebidos como um ambiente de assombração, que despertava puro medo, além de um encobrimento epistemológico; mas desvelando uma forte ambição por descortinar as verdades, por meio de um método revolucionário e pragmático de fazer ciência, que ganhava

¹ As citações de Descartes são da edição de C. Adam e Paul Tannery, comumente citada AT, que é a edição *standard* da obra completa de Descartes, usada como referência pela comunidade filosófica internacional. As traduções em português estão contidas na edição: *Descartes. Obras Escolhidas. Discurso do Método. Meditações Metafísicas. Paixões da Alma. Cartas e as Segundas Objeções e Respostas como as Respostas às Quintas Objeções* (Coleção Os Pensadores). Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.

enorme adesão e se expandia nas academias de ciência e artes e nas incipientes universidades europeias de então.

O matemático Rene Descartes (1596-1650) certamente se inscreve no rol destes grandes pensadores, gênios humanistas e cientistas intrépidos que tentaram desbravar os novos horizontes e as fronteiras do conhecimento, ao não limitar e circunscrever seu trabalho investigativo-intelectual nos estreitos limites do *status quo* do pensar antigo-medieval. Ele também enfrentou uma cerrada oposição político-religiosa, a fim de que suas teses filosófico-teológicas ressoassem por todos os setores da sociedade.

Ademais, sabe-se que o século XVII foi um ambiente eivado de intolerância e obscurantismo que se espalhava por todos os cantos intelectuais e políticos, no qual os grupos hegemônicos dominavam, com mãos de ferro, as doutrinas que sustentavam a visão de mundo deste período da história. Vide o emblemático caso Galileu Galilei que impactou, negativamente, a comunidade científica. Mesmo diante destas tenazes resistências, o filósofo-matemático ousou, por meio de uma reflexão inovadora, provar a certeza da existência de Deus, por meio estrita e exclusivamente da razão.

A explanação das provas da existência de Deus proposta por Descartes – sabe-se que ele desenvolveu três provas nas *Meditações Metafísicas* de 1641 – destaca-se por colocar a metafísica verdadeira no centro de seu pensamento; à medida que se filosofa, primeiramente, apenas e exclusivamente, com o pensamento e a razão. Assim, surgem as questões que guiam o nosso trabalho: quais as implicações teóricas de buscar a certeza da verdade da existência de Deus apenas com a certeza da existência das ideias para o pensamento a partir de Descartes? Será que o empreendimento do autor das *Meditações Metafísicas* sobre a certeza da existência de Deus se sustenta num tempo civilizatório marcado pelas novas descobertas em todos os campos da vida humana e que tem sua gênese no Renascimento? Ademais, analisar se a substância finita pode ter contato com a substância infinita, ou seja, Deus, não implica em uma subjetivação do infinito? São questões que tentar-se-ão responder ao longo das linhas a seguir, mesmo cientes de que as respostas estão longe de ser definitivas, e novas pesquisas deverão ser agregadas para se avançar nesta seara metafísico-teológica de muita importância para todos os que se dedicam a estudar a história das ideias filosóficas do século XVII.

Nosso trabalho, aqui, em tela de juízo, por meio do método analítico-crítico, dissertará sobre os elementos-chave que orbitam ao redor desta prova cartesiana, conhecida como a primeira prova da existência de Deus; pois, sabe-se que nas *Meditações Metafísicas* – principal obra do autor, que representa a maturidade e ápice de seu pensamento teológico-metafísico – são desenvolvidas três provas da existência de Deus. Cada prova tem o seu porquê, ou sua razão de ser, e um objetivo no qual o autor estava focado. Por uma questão de objetividade, tratar-se-á, neste artigo, apenas da primeira prova da certeza da verdade da existência de Deus: a que foi desenvolvida na Terceira Meditação Metafísica.

O trabalho, por questões metodológicas e pedagógicas, foi dividido em quatro seções. Primeiramente, é feita uma introdução na qual são apresentados os objetivos que guiam a presente pesquisa, como também o método a ser utilizado no trabalho. No segundo tópico, apresenta-se a reconstituição da prova da existência de Deus, na qual mostrar-se-á como foi feito o itinerário metafísico para obter uma prova que, segundo Descartes, é clara e distinta e, portanto, indubitável.

Depois passa-se a analisar as consequências metafísicas e ontológicas do desenvolvimento de uma prova da existência de Deus que prescindem da existência dos seres materiais do mundo e tem como única certeza a existência das coisas, enquanto ideia. O *status* da existência como puramente pensamento implica uma heterodoxa concepção teológica acerca de Deus e do conhecimento do universo, que será apresentado nas linhas a seguir, como também uma nova ontologia e epistemologia. E, por último, à guisa de conclusão, apresentam-se os resultados da pesquisa e a herança que a primeira prova da existência de Deus, defendida por Descartes, legou na história das ideias e da teologia do Ocidente.

2 A primeira prova da existência de Deus

A certeza da verdade sobre a existência de Deus é atingida depois que se consegue vencer os prejuízos e a falsidade das ideias sensíveis e, por isso, o conhecimento sobre a certeza da verdade da existência de Deus exige um grande trabalho e esforço metafísico, como o autor das *Meditações Metafísicas* ensina (DESCARTES, AT, V, 136-137). O papel da dúvida cartesiana possui a função de mostrar que os conhecimentos obtidos apenas em sua origem sensível não são

passíveis de fundamentar o conhecimento metafísico-teológico. Deste modo, a certeza da verdade sobre a existência dos objetos físicos é obtida somente quando a certeza da verdade dos primeiros princípios metafísicos é assegurada indubitavelmente. Estes são de natureza intelectual ou advindos da existência, enquanto ideias. Portanto, o conhecimento metafísico dispõe de um grau de certeza maior do que aquele advindo das coisas manipuláveis pela ciência, e até mesmo do conhecimento habitual das realidades que cercam o cotidiano ou que são fruto dos hábitos e dos costumes estabelecidos (ROSENFELD, 1996, p. 113).

É impossível descobrir uma ligação entre a certeza da ideia do infinito e a certeza do “*eu sou, eu existo*” (DESCARTES, AT, VII, 27), se não guardarmos ou seguirmos o encadeamento real das razões e se concebermos o primeiro princípio, diferentemente de uma natureza simples absoluta, que é pensado de modo claro e distinto apenas pelo intermédio do perfeito como única razão absoluta. Para Gueroult (1953, p. 226), se o ser perfeito é a razão absoluta na qual o *cogito* está subordinado como razão relativa, é vão procurar nesta razão relativa um motivo que a torne uma razão absoluta.

Sabe-se que Descartes defende que até a Terceira Meditação, a argumentação não foi desenvolvida por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um impulso temerário que acreditara haver coisas no mundo exterior que eram diferentes de seu ser, as quais, pelos órgãos dos sentidos e por qualquer outro meio, parecia que lhe enviavam as ideias ou imagens e imprimiam em sua mente suas semelhanças. Contudo, há outra forma para pesquisar se, entre nossas ideias, há algumas que existem fora de nós. O comentarista J. L. Marion (1997) ensina que, para a tradição aristotélica, era o sentido comum que operava a síntese das sensações particulares e formava os sensíveis comuns (figura, grandeza, polimento, etc.).

Para Descartes, na compreensão de J. L. Marion (1997), o sentido comum possui apenas um papel de *transmissão* ou de armazenamento de informação. O erudito francês defende uma ontologia cinzenta, porque mantém a coisa na grisalha do objeto, comprovando, assim, a exaltação do ego como senhor do mundo, este reduzido à evidência. O ego, dessa forma, desempenha um papel duplo, pois, aparentemente, continua a ser a mente que conhece, mesmo permanecendo como um termo da relação binária com o mundo dado a conhecer, sem preeminência (MARION, 1997).

Mas esta calma relação entre sujeito e objeto no nível epistemológico encobre, realmente, uma relação ontológica que enseja muitos conflitos e nada possui de pacífica. Pois, o que realmente importa para a metafísica do conhecimento e a epistemologia é que o ego reconstrói um objeto conforme as condições de exercício do saber, objeto cujo princípio passa da *ousia* (*substância*) para o *ego* (eu). Assim, se a *ousia* já não assume o fundamento como *hypokeimenon* (*substrato material ou coisa subjacente*), o ego, agora, na ontologia cinzenta, imprime seu papel precípua para a relação do conhecimento, ou seja, o ego se torna o fundamento último do objeto (MARION, 1997, p. 262).

Para compreender a primeira prova da certeza da existência de Deus em Descartes deve-se partir do pressuposto cartesiano de que se as ideias são tomadas apenas na medida em que são certas formas de pensar, não poder-se-ia reconhecer entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas elas pareceriam ter origem semelhante; mas considerando-as como imagens, dentre as quais algumas ideias representam uma coisa e as outras ideias representam outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si.

Para Descartes, as ideias que representam substância são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, ou seja, participam por representação em um maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, “aquela ideia pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas” (DESCARTES, AT, IX, 32). O ex-aluno de La Flèche acrescenta:

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma (AT, IX, 32).

Portanto, o nada não poderia produzir coisa alguma e, muito menos, o ser que é mais perfeito. Aquilo que contém em si mais realidade não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos denominam de atual

ou formal, mas também nas ideias em que se considera somente a realidade que é denominada objetiva.

Como no exemplo cartesiano da pedra que ainda não é, e não somente não pode, de repente, começar a ser, se não for gerada por uma outra coisa que possui em si, formal ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra, isto é, que contém as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra, assim, o calor não pode ser gerado num objeto que dele era privado anteriormente, se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor.

Arnauld objeta a Descartes sobre o estatuto das ideias materialmente falsas e pergunta: que representa para a mente esta ideia do frio que a considera falsa materialmente? Seria ela uma privação? Então, seria verdadeira. Ou, um ser positivo? Dessa forma, não seria a ideia do frio. Qual é a causa desse ser positivo objetivo que faz que essa ideia seja materialmente falsa? Para Descartes, se sou eu a origem dessa ideia, enquanto participo do nada, portanto o ser objetivo positivo de alguma ideia pode vir do nada, o que, sem dúvida, contradiz por completo os primeiros fundamentos cartesianos (DESCARTES, AT, VII, 206).

Descartes, nas *Respostas às Quartas Objeções*, responde a Arnauld dizendo que ele confundiu juízo com ideia. Assim, se a ideia é unicamente uma privação, a ideia do frio não é o frio mesmo, enquanto está objetivamente no entendimento; tal ideia não é, senão, alguma outra coisa que é tomada falsamente por essa privação, a saber, um certo sentimento de que não há nenhum ser fora do entendimento. Entretanto, não sucede o mesmo com a ideia de Deus, ao menos com aquela que é clara e distinta, porque não se pode sustentar que se refira a alguma coisa com a qual a ideia não se conforma ou representa verdadeiramente. Descartes sustenta que as ideias confusas dos deuses formadas pelos idólatras são, também, materialmente falsas, e servem apenas de matéria para juízos falsos (DESCARTES, AT, VII, 232).

Desta forma, a ideia do calor ou da pedra não pode estar numa mente finita, se não tiver sido colocada por alguma causa que contenha em si mesma ao menos tanta realidade quanto aquela que concebemos no calor ou na pedra. Ainda que essa causa não transmita à ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que ela deva ser menos real. Pois, para *Descartes*,

sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. Ora, a fim de que uma ideia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva (DESCARTES, AT, IX, p. 33).

Portanto, seguindo o raciocínio cartesiano, se se supõe que existe algo na ideia que não se encontra em sua causa, então ela obteve esse algo do nada; mas, por mais imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é, objetivamente ou por representação no entendimento por intermédio de sua ideia, não se pode afirmar que essa maneira ou forma seja um nada, nem que obtenha sua origem do nada. Sabe-se que esse modo de ser objetivamente pertence às ideias pela sua própria natureza, como se sabe também que sua existência formal pertence às causas dessas ideias.

Se a realidade objetiva de alguma ideia que está na mente finita é tal que se reconheça claramente que sua origem não está na mente finita nem formal e nem eminentemente, portanto, o ser finito não pode ser a causa desta ideia. Assim, o ser finito tem a certeza da verdade de que ele não existe sozinho no mundo, mas que existe, também, outro ser existente e que é a causa desta ideia. Descartes afirma,

se não se encontrar em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo; pois procurei a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum (DESCARTES, AT, IX, p. 34-35).

Entre todos os tipos de ideias há na ontologia cartesiana *a que representa o próprio ser finito*, sobre a qual não pode pairar qualquer dúvida, *a que representa Deus*, outras *das coisas corporais e inanimadas* e outras *ideias que são de anjos e de animais*. Quanto às ideias corporais, não há nelas nada de tão grande, nem de tão excelente que não possam se originar do ser finito.

Mesmo que seja apenas nos juízos que se possa encontrar a falsidade formal e verdadeira, pode acontecer que haja nas ideias uma certa falsidade material, que é o que ocorre quando elas representam o que nada é, como se fosse alguma coisa. Descartes exemplifica através das ideias do calor e do frio, que são tão pouco claras e distintas, que por seu intermédio não se pode discernir se o frio é somente uma

privação do calor ou o calor uma privação do frio ou, ainda, se uma e outra são qualidades reais ou não o são. Já que as ideias são como as imagens das coisas, não pode haver nenhuma delas que não nos pareça representar alguma coisa: se é certo dizer que o frio nada é senão privação do calor, a ideia que representa o frio como algo de real e positivo será, corretamente, chamada de falsa. Para Descartes:

Pois, se elas são falsas, isto é, se representam coisas que não existem, a luz natural me faz conhecer que procedem do nada, ou seja, que estão em mim apenas porque falta algo à minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita. E se essas ideias são verdadeiras, todavia, já que me revelam tão pouca realidade que não posso discernir nitidamente a coisa representada do não-ser, não vejo razão pela qual não possam ser produzidas por mim mesmo e eu não possa ser seu autor (DESCARTES AT, IX, p. 35).

Assim, por meio do percurso meditativo cartesiano das *Meditações Metafísicas* de 1641, foi feita uma inspeção das ideias que o sujeito possui em sua mente e concluiu-se que todas elas podem se originar da ideia que temos de substância; ou seja, o ser finito pode ser a origem eminente de todas as ideias, exceto de uma que possui tão grande realidade que não pode ter sido criada pela mente finita. Para o sucesso da primeira prova da certeza da verdade da existência de Deus, então, Descartes necessita explicitar o que entende por Deus. Deus é uma substância infinita, eterna, independente, onisciente, onipotente e pela qual o próprio ser finito e todas as coisas que existem foram criadas e produzidas. Percebe-se que o conceito de Deus cartesiano foge do paradigma teológico medieval, em que a revelação tinha uma importância fundamental (ZILLES, 1996).

Segundo Ethel Rocha (2000), o que é fundamental na primeira prova por efeito da existência de Deus é o destaque dado por Descartes à versão do princípio de causalidade, especialmente quando sustenta que a realidade da substância finita não é suficiente para ser a causa da realidade objetiva da ideia de Deus, pois é uma substância com um menor grau de realidade formal do que o grau de realidade objetiva dessa ideia, de tal forma que não pode implicar uma realidade infinita à realidade objetiva da ideia de Deus.

A ideia de Deus, contida em nossa mente, é tão grande que não há como sustentar que ela possa ter sua origem, eminentemente, no ser finito, muito menos em sua realidade formal. Portanto, é necessário aceitar a certeza da verdade da

existência de Deus. O juízo sobre a verdade da existência de Deus traz consigo a marca da indubitabilidade e nenhuma dúvida pode abatê-lo e introjetar qualquer forma de ceticismo. Mas, de que forma se conhece Deus, que é um ser infinito, sendo nós mesmos seres limitados e finitos? Como a substância finita pode ter contato com a substância infinita, ou seja, Deus? Isso não pode implicar uma subjetivação do infinito? É o que será analisado a seguir, no próximo tópico.

3 Propedêutica a Deus e suas implicações metafísicas

Constitui-se um privilégio do ente supremo defender a sua causa sem se tornar o efeito exteriorizado de outra causa. Este privilégio tem, contudo, um preço a pagar. Qual seria, então? A essência divina deixa-se interpretar como uma potência. A superação da causa pelo ente supremo coincide, dessa forma, com a inclusão de Deus no processo de pôr em causa. Nesse sentido, Deus, ao se deixar definir como onipotente, ao mesmo tempo está assumindo sua impotência, porque apenas permanece ente supremo ao se submeter à metafísica da causa, ou seja, defendendo, também ele, a sua causa pelo ser (MARION, 1997, p. 282). Para Descartes, não há coisa que não tenha uma causa e, aqui, *res* (coisa) não poderia ser traduzida melhor do que coisa, ou seja, tudo no sentido mais extenso do termo. “*Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat*” (AT, 164, 27-28).

Assim, concebe-se o infinito como uma verdadeira ideia e não apenas pela negação do que é finito (DESCARTES, AT VII, 46), como concebemos o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz. Descartes se afasta do pensamento Escolástico para provar a existência de Deus. O autor das *Meditações Metafísicas* inicia a via que conduz a Deus não mais através do conhecimento dos dados do universo, mas a partir do pensamento do próprio homem (KUNZ, 1975).

É manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, há em nós a noção do infinito antes do que a noção de nós mesmos. Pois, como poder-se-ia saber que se duvida ou se deseja, ou seja, que nos falta algo e que não somos, inteiramente, perfeitos, se não tivéssemos a ideia de um ser mais perfeito que o nosso? O conhecimento sobre Deus possui, dessa forma, prioridade sobre o conhecimento dos outros seres, porquanto, para Descartes, as perfeições de

Deus, “não as imaginamos e nem as concebemos, contudo nós as entendemos” (DESCARTES, AT, V, 154).

Entretanto o tomista Caterus (AT, VII, 93) não admite que uma ideia possa gerar, causalmente, outra ideia existente, pois defende que uma ideia é apenas um aspecto subjetivo do nosso pensamento e não um objeto ou uma coisa real que exige uma causa. Por isso, pergunta: por que razão dever-se-á procurar a causa de algo que não é real e que possui, simplesmente, um atributo vazio, uma não-entidade? Mersenne é outro teólogo que fica reticente com a prova da existência de Deus cartesiana da Terceira Meditação, pois a ideia de Deus pode se originar de concepções subjetivas prévias, de livros ou de conversas com amigos, e não, simplesmente, da mente ou de um ser supremo existente (AT, VII, 124).

A primeira prova da existência de Deus cartesiana, quando comparada com as provas tomistas, evidencia que elas têm um ponto em comum – tanto a de Descartes como a de Tomás de Aquino lançam mão do princípio de causalidade. Descartes defende que este, praticamente, é o único princípio em que é possível justificar uma prova da existência de Deus. (DESCARTES, AT, VII, 124). Depois de apresentar esse ponto de similaridade, faz-se necessário afirmar que no desenvolvimento da prova, Descartes difere, contudo, enormemente do Aquinate (TEIXEIRA, 1980, p. 76).

Para Gilson (1984), Tomás de Aquino parte dos efeitos sensíveis, ou seja, a prova tomista da existência de Deus pela causa motora consiste em demonstrar que num instante qualquer de um tempo, seja este finito ou infinito, todo o movimento necessita de um número atual de causas, número que, necessariamente, é finito. Se este não fosse finito, não haveria causa primeira e nem existiria causa intermediária, e menos ainda efeito.

A primeira prova da certeza da verdade da existência de Deus, para Descartes, não necessita da evidência do mundo exterior; assim, mesmo se os dados sensíveis do exterior não passassem de ilusão ou de um produto de um ser enganador, ainda assim haveria a possibilidade de provar a certeza da verdade da existência de Deus. Portanto, o conhecimento certo da existência de Deus na modernidade filosófica inaugurada por Descartes é a conclusão de que as ideias são o primado ontológico ou a base do conhecimento.

Segundo Cottingham, o aspecto da prova na Terceira Meditação que mais suscitou ceticismo entre os seus contemporâneos foi a aplicação do princípio de

adequação causal no reino das ideias. Contudo, Descartes parece estar correto, pois o princípio da adequação causal está fundado num terreno mais firme quando é aplicado às ideias do que quando utilizado para justificar as verdades do mundo físico (COTTINGHAM, 1989, p. 78).

Entretanto, a certeza da verdade da existência do mundo exterior não é mais condição necessária e imprescindível para desenvolver qualquer certeza ou conhecimento justificado. O homem pode construir saber e fundamentar a ciência a partir dos dados de sua mente ou de sua consciência, e a certeza da existência de Deus também tem início na certeza da subjetividade do *cogito*.

Para J-L Marion (1997), *causa* ou *ratio* é a fórmula cartesiana para provar a existência de Deus e surge, precisamente, onde a causa se impõe como aquilo a que até mesmo Deus deve se submeter. O indiscernível conceito comum, ou intermediário, que Descartes busca formular sob a pressão de Caterus e Arnauld para submeter Deus, não visa tanto subjugar-Lo à causalidade, como a *ratio* que, mesmo quando desaparece toda a causa identificável, deve ser assumida por todo o ente como a causa que lhe dá existência. Só o ente supremo obriga Descartes a denominar causa como *ratio*. A intervenção da *ratio* demonstra que a causa já não basta para garantir e desenvolver uma nova metafísica com grandes implicações filosófico-teológicas.

Então, a causalidade pode ser uma tentativa da razão a fim de justificar as verdades do mundo físico; contudo, quando usada a fim de provar a existência de Deus, ela deve se revestir de outras formas que não a situem no limite do que pode ser assumido apenas como conhecimento físico-empirista. A transcendência do conhecimento divino implica que a causalidade deve tornar a razão como um princípio que serve de baliza para todo o conhecimento sobre Deus.

Porém, necessita-se ter bem claro e distinto que, ao defender a causalidade como princípio supremo para o conhecimento sobre Deus, Descartes não está se referindo às clássicas causa eficiente ou formal consagradas dentro do quadro teórico medieval, mas o conceito de causa propugnado funciona como um intermediário entre a causa eficiente e o fato de não ter nenhuma causa que o origine. “*Inter causam efficientem et nullam causam esse quid intermedium*” (DESCARTES, AT, VII, 239, 16,17).

O conceito cartesiano de causa aplicado nas justificativas da certeza da verdade da existência de Deus subverte e rompe com os modelos tradicionais porque

eles não conseguem dar conta da grandeza do conceito de Deus. Assim, o conceito de causa aplicado a Deus agrega, de certa forma, um pouco de cada um dos conceitos anteriores sem se encaixar, precisamente num “*conceptum quemdam causae efficienti e formali communem*” (DESCARTES, AT, VII, 108, 18-22).

A primeira prova pelos efeitos está totalmente fundada sobre a incomensurabilidade do eu finito com o infinito. Ela coloca particularmente em relevo a incompreensibilidade de Deus, que se manifesta como a razão primeira e suficiente da posição de seu ser em nós. Esta característica permanece dominante e não é de forma alguma dependente das características da substância divina como *causa sui* e da necessidade essencial de existir, acrescentadas pelas subseqüentes provas da existência de Deus (DESCARTES, AT, VII, p. 110). A natureza divina permanece ainda não totalmente conhecida, pois possui uma raiz fundada na incompreensibilidade (DESCARTES, AT, VII, p. 368). M. Gueroult (1953, p. 246) sustenta que sem a primeira prova da existência de Deus, as outras duas provas não teriam como se justificar metafisicamente, e por meio dela é que é possível fazer teologia racional.

Descartes sustenta que Deus é por si não de uma forma negativa, mas, ao contrário, de forma muito positiva. A incompreensibilidade de Deus é a principal característica emanada da primeira prova da Sua existência. Descartes, numa carta a Mersenne de 27 de maio de 1630, afirma: “sei que Deus é o autor de todas as coisas. Eu digo que sei, e não que o concebo nem que o compreendo; pois se pode saber que Deus é infinito e onipotente, embora nossa alma finita não possa compreendê-lo nem concebê-lo” (AT, I, p. 152).

Por isso, toda criação divina não é motivada ou condicionada por nenhuma necessidade, seja de ordem moral, lógica, ou metafísica porque, como Descartes sustenta a Mesland numa correspondência para responder sobre a dificuldade de conceber, foi livre e indiferente a Deus fazer que não fosse verdade que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos ou que os contraditórios não poderiam ser conjuntamente. Assim, Descartes sustenta que se pode suprimir esta dificuldade, pois a potência divina não tem nenhum limite (DESCARTES. *A Mesland, 2 de maio de 1644*. AT, IV, p. 118-119).

Segundo Scribano (2007), dado que temos o conhecimento do infinitamente perfeito é que se pode ter conhecimento da própria natureza finita. Segundo a

comentarista italiana, não se trata de remontar, simplesmente, do finito ao infinito, como no pensamento antigo-medieval que identificava na natureza humana um vestígio da origem divina, contudo, de entender o finito por meio do conhecimento do infinito inscrito na mente finita. A análise do conhecimento da certeza da verdade da ideia de Deus, de um lado, atesta precedência do conhecimento claro e distinto do infinito sobre o finito, e, do outro, encontra a ideia da absoluta perfeição por meio de uma análise da natureza infinita.

4 Considerações Finais

Como viu-se acima, Descartes buscou provar a certeza da verdade da existência de Deus partindo apenas da certeza de sua existência enquanto ideia. Compreende-se a grandeza e o ineditismo de tal revolução radical ao consolidar a existência enquanto pensamento. O estatuto ontológico das ideias é redimensionado na metafísica cartesiana, pois, agora, elas não têm apenas a função de representar algo ou estar, por intermédio de alguma coisa, denotando algo do mundo existente real, mas possuem uma autonomia que lhes garante um lugar especial na ordem do conhecimento do mundo, não apenas gravitando ao redor da existência das coisas, mas, sobremaneira, assumindo um protagonismo existencial, pois mesmo se o mundo exterior existe, elas ocupam um lugar ontológico-existencial muito importante.

Descartes estava ciente de que sua nova metafísica poderia lhe causar dissabores, dada a influência decisiva que a metafísica tradicional, que atribui um papel essencial aos objetos do mundo para o conhecimento, ainda dispunha. Desta forma, percebeu-se, por meio deste artigo, que a epistemologia cartesiana obtém uma prioridade sobre a ontologia, diferentemente da forma como se filosofava até então. A primeira prova da certeza da verdade da existência de Deus cartesiana necessita ser compreendida dentro deste contexto de ruptura do padrão metafísico antigo-medieval, pois, agora, com o nascimento de uma filosofia que tem o *cogito, ergo sum* como verdade inicial, pode-se prescindir das verdades advindas dos dados dos sentidos ou da existência do mundo material.

Com isto, não se está assumindo a tese de que Descartes seja um cético radical e que não aceita a certeza da verdade da existência da realidade exterior ou dos corpos, pois a Sexta Meditação Metafísica é claríssima ao afastar qualquer possível

tipo de ceticismo ou solipsismo que algum comentarista tendencioso possa imputar ao filósofo que é considerado o pai da modernidade filosófica. A existência, enquanto ideia, permite avançar no conhecimento da certeza da verdade da existência de Deus, pois, como viu-se, na existência divina não há nada de material e, também, o ser divino, de nenhuma forma, pode ser confundido com as coisas finitas e espaciais que povoam o mundo no qual vivemos.

A ideia de infinito que existe dentro da mente do ser humano que medita em busca da justificação de seu conhecimento é a chave para provar a existência de Deus, pois Descartes insiste, com um rigor lógico-matemático, em obter uma ideia clara e distinta que tem como corolário que não é possível o ser finito, aquele que tem certeza apenas de sua existência, e o faz enquanto está pensando, criar uma ideia maior ou que tenha mais realidade do que ele. Ou seja, o infinito pode criar o finito; entretanto, o finito não pode originar o infinito por uma razão lógico-metafísica dada a assimetria de realidades ontológicas entre estes dois níveis de seres. Assim, os avanços metódico-epistemológicos que estavam sendo feitos nas ciências empírico-formais são aplicados, também, para a certeza das provas da existência de Deus.

Com Descartes, assim, tem-se uma captura do domínio teológico pelo paradigma matemático; os surpreendentes resultados obtidos nas ciências tecnológicas e práticas que estavam permitindo ao homem dominar o mundo – e as grandes navegações que descobriram novos continentes são uma prova disto – deveriam ser espalhadas para todos os campos do conhecimento humano, estendendo-se de um arco de interesse epistemológico que vai das ciências físicas até a metafísica. Assim, não haveria o porquê da teologia ser refratária a este sistema rigoroso de demonstrar o conhecimento certo da verdade da existência de Deus. Afinal, se um dos objetivos de todo o ser humano que acredita em Deus é fazer com que outras pessoas que não possuem esta mesma verdade em sua vida também passem a tê-la, no legado metafísico-científico cartesiano, nada mais apropriado que usar a razão – criada por Deus – para que o homem, por meio de uma prova clara e distinta da verdade da existência de Deus, possa fazer que mesmo os homens mais incrédulos e céticos sobre a certeza da existência divina passem a aceitá-la indubitavelmente.

Referências

COTTINGHAM, John. **A Filosofia de Descartes**. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. **Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun; Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin; CNRC, 1971-1974. 13v.

GILSON, Etienne. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. 5ª ed. Paris: J. Vrin, 1984.

GUÉROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier; Montaigne, 1953.

KUNZ, Edmundo Luís. **Deus no espaço existencial**. Porto Alegre: EST; Sulina, 1975.

MARION, Jean-Luc. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ROCHA, Ethel Menezes. Princípio de causalidade, existência de Deus e existência de coisas externas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 10, n. 1, p. 7-30, 2000.

ROSENFELD, Denis. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SCRIBANO, Emanuela. **Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1997.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

ZILLES, Urbano. **Fé e Razão no Pensamento Medieval**. Porto Alegre: PUCRS, 1996.

Recebido em: 28/03/2023
Aprovado em: 22/06/2023



Gabriel Dias Ferraz*

RESUMO

O Magistério da Igreja Católica, através do Catecismo da Igreja, apresenta de maneira clara e evidente a doutrina sobre o II e o III artigos do Credo Apostólico. Os teólogos, também, na história da Igreja, complementaram o que se apresentava nesse tradicional Credo presente no Cristianismo desde o seu início. Os dois buscaram tratar de temas como: Encarnação e suas consequências teológicas; Maria e a maternidade divina; Cristo em seus mistérios, entre o seu batismo até a entrada triunfante em Jerusalém. Diante disso, o tema central da vida de Cristo está no envio de Jesus pelo Pai para alcançar a humanidade pecadora que tanto precisava de seu auxílio. Sendo assim, toda a vida de Jesus é um mistério de redenção e, desde sua concepção, a humanidade estava sendo redimida pelo Novo Adão. No entanto, este mesmo Magistério teve que defender Cristo de deturpações teológicas que surgiram, principalmente nos primeiros séculos de cristianismo. Diante desse cenário, a elaboração teológica e dogmática se destacou na Igreja e se desenvolveu para aprofundar os temas apresentados no *Symbolum Apostolorum*.

Palavras-chave: Cristologia. Credo Apostólico. Magistério. Catecismo. Teólogos. Heresias.

Articles II & III of the Symbolum Apostolorum according to the Catechism of the Catholic Church

ABSTRACT

The Catholic Church's Magisterium, through the teaching of the Catechism, presents in a clear and evident way the doctrine on the II and III articles of the Apostolic Creed. Theologians, in the history of the Church, also complemented what was presented in this traditional Creed present between Christians since its beginning. The two sought to address topics such as: Incarnation and its theological consequences; Mary and divine motherhood; Christ in his mysteries, between his baptism and his triumphant entry into Jerusalem. In view of this, the central theme of Christ's life is the sending of Jesus by the Father to reach sinful humanity, that was so much needed his help. Therefore, the whole life of Jesus is a mystery of redemption and, since his conception, humanity was being redeemed by the New Adam. However, this same Magisterium had to defend Christ from theological distortions that arose, mainly in the first centuries of Christianity. Faced with this scenario, theological and dogmatic elaboration stood out in the Church and developed to deepen the themes presented in the *Symbolum Apostolorum*.

Keywords: Christology. Apostolic Creed. Magisterium. Catechism. Theologians. Heresies.

* Bacharel em Filosofia pela Faculdade da Teologia da Arquidiocese de Brasília (FATEO). Graduando em Teologia pela FATEO. Pós-Graduando em Educação Clássica pela Faculdade da Serra da Mesa (FASEM). E-mail: gabriel_diasferraz@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0328674986884072>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-8391-9015>.

Introdução

O Magistério da Igreja Católica, em especial no Catecismo promulgado pelo Papa João Paulo II em 1992, traz de maneira clara e sintética a doutrina católica contida nos artigos segundo e terceiro do Credo Apostólico. Com diversas citações, apresenta o porquê do Verbo se encarnar, a encarnação em si e as suas consequências, a realidade do Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, a concepção de Jesus e, por fim, os mistérios da vida do Senhor.

Com o auxílio dos teólogos, a Igreja não se limita a apresentar a doutrina, mas se esforça por explicar e até mesmo demonstrar as correntes que já se opuseram à doutrina cristã e a resposta da Igreja a elas. Por isso, neste trabalho, apresentou-se algumas das principais heresias dos primeiros séculos do cristianismo e a contestação dos Concílios contra essas doutrinas anatematizadas.

Destaca-se, como evento central da vida do Senhor, a sua Encarnação. Dessa maneira, explorou-se as consequências da união hipostática em Jesus, abordando a sua pessoa, a sua razão e a sua vontade. Além disso, apresenta-se a definição de comunicação idiomática e suas exigências linguísticas.

Como consequência da geração na carne, abordam-se alguns aspectos dogmáticos da Virgem Maria e alguns pontos da concepção do Senhor. Por isso, reforça-se que Maria não é somente a mãe da parte humana de Jesus, mas de toda a sua realidade, sendo, assim, mãe de Deus. Com ela, toca-se no ponto da infância de Jesus, no silêncio, na submissão aos seus pais e à Lei e a sua vida oculta.

Por fim, aborda-se a vida de Jesus até a sua entrada em Jerusalém: seu batismo; a tentação no deserto; o início da pregação evangélica; os milagres; a Transfiguração; e, por fim, a entrada messiânica de Jesus na Cidade Santa, que culminará no Mistério Pascal, apresentado nos artigos seguintes do Credo.

Assim, o tema central do presente artigo é o envio de Jesus pelo Pai, a sua Encarnação e suas consequências, dado que o seu Natal é o mistério fundamental cristão, juntamente com a sua Páscoa. Toda a vida de Jesus é um mistério de redenção e, desde sua concepção, a humanidade estava sendo redimida pelo Novo Adão.

Artigo II: “E em Jesus Cristo, Seu único Filho, Nosso Senhor”

Envio de Jesus

Na plenitude dos tempos, Deus visitou o seu povo através de seu Filho (cf. Gl 4,4). Ele é o Filho eterno de Deus feito homem, o Verbo que se fez carne e habitou entre nós (cf. Jo 1,16). Este é o centro do anúncio evangélico, visto que através dele se recebe graça sobre graça (cf. Jo 1,16). Foi sobre a fé de Pedro nesta verdade (cf. Mt 16,16) que Cristo edificou a sua Igreja. E foi seguindo esta fé que a Igreja, em Constantinopla, afirmou solenemente que Ele “se encarnou, do Espírito Santo, do seio de Maria Virgem, e se fez homem” (DH 150)¹.

O Filho de Deus encarnado tem um nome: Jesus. Este é o “nome próprio d’Aquele que é Deus e homem ao mesmo tempo. Significa ‘Salvador’. Não Lhe foi posto casualmente” (CT, I Parte, 2º Artigo, §5). Esse nome “abrange, por si só, o resgate do gênero humano, em toda a sua extensão e eficácia” (CT, I Parte, 2º Artigo, §6). Dessa maneira, o seu nome indica a sua identidade e a sua missão, visto que, nele, Deus recapitula toda a história de salvação em favor da humanidade (cf. CCE, n. 430). Ademais, seu nome está no centro da oração cristã, visto que em todas as orações litúrgicas se concluem com a fórmula “*per Dominum nostrum Iesum Christum*” (CCE, n. 435).

A missão de Jesus, nas mais diversas passagens e estratos literários, “aparece conectada com a sua maior qualificação como ‘Filho de Deus’, como seu ‘Filho amado’, o que o separa qualitativamente esta missão da missão dos profetas que o antecederam” (VON BALTHAZAR, 2007, p. 144, tradução nossa). É o próprio Deus, que “entrou no tempo de maneira absolutamente única, isto é, por seu desígnio soberano, e em pura liberdade” (GUARDINI, 2021, p. 29). Ele “aparece como um presente de Deus para a humanidade caída e, portanto, o grande acontecimento da graça, o momento máximo do *kairoi* de Deus” (COSTA, 2020, p. 254).

¹ Assim como o próprio Catecismo da Igreja Católica, a obra *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, de autoria de Denzinger e Hünermann (2015), será trazida através da abreviação DH, sem o ano de publicação, para que não se caia em anacronismos. Da mesma forma, os outros documentos magisteriais seguirão da mesma forma: Catecismo da Igreja Católica (CCE); Catecismo de Trento (CT); *Gaudium et Spes* (GS).

Além disso, ele é o Cristo, tradução grega do termo “Messias”, que quer dizer ungido. Os ungidos, no Antigo Testamento (A.T.) eram os reis, os sacerdotes e, em poucos casos, os profetas. Jesus Cristo realiza, simultaneamente, a expectativa messiânica de Israel na sua tríplice função de rei, sacerdote e profeta (cf. CCE, n. 436). É justamente a sua consagração messiânica que manifesta a sua missão divina, visto que suas palavras e obras dá-lo-ão a conhecer como o santo de Deus (cf. CCE, n. 438). E, através de sua vida, numerosos judeus reconheceram em Jesus os traços fundamentais do messiânico filho de David (cf. CCE, n. 439).

Outro título que Cristo recebe e até mesmo se autointitula (cf. Mt 22, 41-46; Jo 13, 13) é o de *Kyrios* (“Senhor”). Esse é o mesmo nome utilizado para traduzir o tetragrama do A.T. revelado a Moisés, YHWH (cf. CCE, n. 446). A Igreja, seguindo seu mestre, afirma desde seu princípio que a mesma glória devida a Deus Pai deve ser referida ao Cristo Jesus. Sendo assim, ele é ressaltado por sua condição divina (cf. CCE, n. 449), sendo exaltado como “a chave, o centro e o fim de toda a história humana” (GS, n. 10).

Proclamando Jesus como o Messias e como Senhor, a Igreja elenca no catecismo alguns momentos da vida de Cristo, para que possam ser melhor conhecidos e estudados. Da Encarnação ao Mistério Pascal, Jesus nos mostra que é o próprio Verbo eterno do Pai que veio se unir a humanidade para redimir todo o gênero humano. Sendo assim, o Catecismo inicia a falar sobre a vida de Cristo Jesus a partir do evento salvífico da Encarnação.

Artigo III: “Jesus Cristo foi concebido pelo poder do Espírito Santo e nasceu da Virgem Maria”

Encarnação e consequências teológicas

Olhando para o prólogo joanino e para a expressão “o Verbo se fez carne” (Jo 1, 14) a Igreja chama de “Encarnação” o fato de o Logos divino ter assumido a natureza humana para nela realizar a salvação dos homens (cf. CCE, n. 461). O apóstolo das gentes proclama esse mistério no seu hino aos filipenses ao afirmar:

Ele, que era de condição divina, não se valeu da sua igualdade com Deus, mas aniquilou-Se (*kenosis*) a Si próprio, assumindo a condição de servo, tornou-Se semelhante aos homens. Aparecendo como homem, humilhou-Se ainda mais, obedecendo até à morte, e morte de Cruz (Fl 2, 6-8).

Ele realizou a sua *kenosis* para a redenção universal e definitiva dos pecados e se uniu a toda a humanidade por meio de sua Encarnação. O Catecismo da Igreja Católica afirma que o Verbo se fez carne por diversos motivos. Ele enumera ao dizer que o Logos divino se encarnou para “nos salvar, reconciliando-nos com Deus” (CCE, n. 457); “para que assim conhecêssemos o amor de Deus” (CCE, n. 458); “para ser o nosso modelo de santidade” (CCE, n. 459); “para nos tornar participantes da natureza divina” (CCE, n. 460).

A fé no evento encarnacional do Verbo de Deus é o sinal distintivo da fé cristã (cf. CCE, n. 461). A Igreja afirma isso ao ver em João que “nisto haveis de reconhecer o Espírito de Deus: todo o espírito que confessa a Jesus Cristo encarnado é de Deus” (1 Jo 4, 2). Mas não ficou só aí: teve que em sua história defender veementemente essa verdade de fé, afirmando alguns pontos essenciais para a reta compreensão da pessoa de Jesus Cristo.

A Igreja professa atualmente que esse evento singular na história humana

[...] não significa que Jesus Cristo seja em parte Deus e em parte homem, nem que seja o resultado de uma mistura confusa do divino com o humano. Ele fez-Se verdadeiro homem, permanecendo verdadeiro Deus. Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (CCE, n. 464).

No entanto, houve um longo caminho para se chegar a essa definição. Diversas heresias² surgiram e movimentaram o cenário teológico cristão, em especial nos primeiros séculos de nossa era. “As primeiras heresias negaram menos a divindade de Cristo que a sua verdadeira humanidade” (CCE, n. 465). O Docetismo, por exemplo, era “uma corrente de pensamento embebida de gnosticismo que esvaziava a humanidade de Jesus” (FRANGIOTTI, 1995, p. 27) ao afirmar que se Jesus era Deus, seu corpo real era celeste. Sendo assim, o seu corpo terrestre, humano, seria simplesmente aparente (cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 28).

² “A heresia é a negação pertinaz, depois de recebido o Batismo, de alguma verdade que se deve crer com fé divina e católica, ou ainda a dúvida pertinaz acerca da mesma” (CCE, n. 2089).

Já no terceiro século, a Igreja teve que defender sua doutrina contra Paulo de Samósata, que não reconhecia as três pessoas em Deus. Outrossim, o Logos seria somente uma força (*dynamis*), uma faculdade com a qual Deus age no mundo. Sendo assim, a união entre Jesus e o Logos seria extrínseca, o que leva a pensar que Jesus seria somente um homem igual aos outros, não obstante fosse melhor que todos, visto que nasceu sob o Espírito Santo (cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 52).

Outro que movimentou bem o ambiente teológico foi Ário, o qual afirmava “a existência de um único Deus, o Pai, eterno, absoluto, imutável, incorruptível. Este Ser Supremo e Absoluto, não pode comunicar, segundo sua concepção, seu Ser” (FRANGIOTTI, 1995, p. 86). O Logos seria um intermediário pelo qual se fez a criação superior à criação, mas não coeterno ao Pai, nem digno da mesma glória. Sendo assim, Jesus, mesmo sendo o sumo da humanidade, era somente uma criatura, que serviu de receptáculo para o Logos (cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 87).

Essa doutrina fascinou os intelectuais e atraiu os mais simples:

Para se ter uma ideia da contaminação e do entusiasmo que suscitaram as ideias de Ário, basta pensar que tudo se deu no prazo de um ano: Palestina, Síria, Ásia Menor, Egito estavam tomados por suas ideias, surgindo uma comunidade ariana ao lado da Igreja ortodoxa (FRANGIOTTI, 1995, p. 90).

Assustados com a repercussão dessa doutrina, os bispos cristãos reagiram no Concílio de Niceia³, em 325, condenando Ário e seus seguidores ao afirmar que:

[...] unanimemente decidimos anatematizar a sua ímpia doutrina e as expressões blasfemas que empregava em suas blasfêmias, ao dizer que o Filho de Deus veio do nada e que havia um tempo em que não era; e ao dizer que o Filho de Deus por sua livre vontade era capaz do mal e da virtude, e ao chamá-lo de criatura e produto; tudo isso, o santo Sínodo anatematizou, não suportando sequer ouvir a ímpia doutrina ou desvario, nem as palavras blasfemas (DH, n. 130).

Após Ário, surge no Oriente Nestório, que afirmava que existem no Cristo duas naturezas e duas pessoas. Sendo assim, houve duas filiações: uma humana e contingente, vindo de Maria; outra sobrenatural, gerada por Deus. Entre elas, haveria somente uma união moral. Sendo assim, Jesus de Nazaré não é Deus, visto que é

³ “O concílio de Niceia esclarece e propõe como dogmas de fé as verdades que se deduzem da vida histórica de Jesus, tal como tempos visto consignadas em seus ensinamentos nos escritos do Novo Testamento” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 180).

um homem no qual coabita uma pessoa divina. As consequências desse pensamento o levaram a afirmar que “Maria não é ‘mãe de Deus’ (*theotókos*), mas mãe do homem Jesus de Nazaré, isto é, ‘mãe de Cristo’ (*Christotókos*). Negava, com isso, a união ‘hipostática’ substancial e a unicidade de pessoa em Cristo” (FRANGIOTTI, 1995, p. 128).

Da mesma forma que condenou Ário, a Igreja, olhando para os anatematismos de Cirilo de Alexandria (cf. DH, n. 250-251), condena Nestório e sua doutrina ao afirmar que “Nosso Senhor Jesus Cristo, por ele blasfemado, estabeleceu, pela boca deste santíssimo Sínodo, que o mesmo Nestório está excluído da dignidade episcopal e de todo e qualquer colégio sacerdotal” (DH, n. 264).

Surgiu também, na mesma época, Apolinário, que propõe uma heresia essencialmente cristológica, na tentativa de explicar a união dessas duas naturezas. Sua tese é de que o Verbo encarnado ocupa somente o lugar da alma humana racional de Jesus, sua alma espiritual é preenchida pelo Logos. Excluiu, assim, do ser de Jesus a sua razão, enquanto sujeito capaz de se autodeterminar (cf. FRANGIOTTI, 1995, p. 100).

A Igreja, sábia no seu discernimento, condenou Apolinário, seu discípulo Timóteo e todo o apolinarismo ao afirmar que:

Saibam, portanto, que há muito tempo condenamos o trivial Timóteo, o discípulo do herético Apolinário, juntamente com sua ímpia doutrina, e não cremos de modo algum que quanto resta dele receba algum crédito no futuro.... Pois Cristo, o Filho de Deus e nosso Senhor, trouxe ao gênero humano, mediante sua própria paixão, a salvação totalmente plena, para livrar de todo pecado o homem inteiro, preso nos pecados. Se alguém disser que ele teve parte menor, quer da humanidade, quer da divindade, mostra-se cheio do espírito do demônio, filho da geena. Por que, então, voltais a me pedir a condenação de Timóteo? Ele foi também aqui, pelo juízo da Sé Apostólica, ... condenado juntamente com seu mestre Apolinário (DH, n. 149).

Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem

O Papa Leão Magno tentou encerrar toda essa questão no seu Tomus ao dizer categoricamente que “o Deus verdadeiro nasceu, portanto, numa íntegra e perfeita natureza de homem verdadeiro, inteiro no que é seu, inteiro no que é nosso” (DH, n. 294) e que “cada uma das duas formas opera em comunhão com a outra o que lhe é

próprio: isto é, o Verbo opera o que é do Verbo, a carne opera o que é da carne” (DH, n. 294). E ainda acrescenta que:

O mesmo sempiterno unigênito do Genitor sempiterno “nasceu do Espírito Santo e de Maria virgem”. Este nascimento temporal em nada diminuiu-lhe o nascimento divino e sempiterno, nem nada lhe acrescentou; mas ele se dedicou todo a recuperar o homem, que tinha sido enganado, com o fim de vencer a morte e de destruir com a sua força o diabo, que tinha o domínio da morte. De fato, não poderíamos vencer o autor do pecado e da morte, se não assumisse a nossa natureza e a fizesse sua aquela que nem o pecado pôde contaminar, nem a morte deter (DH, n. 291).

Segundo o *Tomus Leonis*, o Concílio de Calcedônia certificou em seu *Symbolum* que:

[...] um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem composto de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado (cf. Hb 4,15), gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes O últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, gerado de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade (DH, n. 301).

Uma vez que a natureza humana foi assumida, mas não absorvida (cf. GS, n. 22), a Igreja tentou entender a união das duas naturezas de forma certa. Precisava, primeiramente, entender o que era *ousia* (natureza) e *hypóstasis* (pessoa). Assim, viu que a “ousia era o que cada realidade tem como própria e que a constitui como tal, diferenciando-a das demais realidades” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 190, tradução nossa). Por outro lado, percebeu que a pessoa é “alguém, um sujeito e não uma mera ‘coisa’, nem sequer uma ‘substância’” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 191, tradução nossa).

Esses termos são importantes porque a união das ousias na hipóstase divina⁴ “representa o feito mais singular em si mesmo” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 211, tradução nossa). É, de fato, o tema central da cristologia: “constitui o mistério cristológico por excelência” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 178, tradução nossa). Por isso, foi tão longamente debatido nos ambientes cristãos. Caiu-se em muitos erros porque ela “requer um rigor na linguagem, se não se quer pronunciar verdadeiras heresias” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 209, tradução nossa).

⁴ “Uma e a mesma Pessoa é o ‘suporte’ das naturezas divina e humana” (CT, I Parte, 3º Artigo, §2).

Há algumas consequências da união hipostática na pessoa de Jesus Cristo. Pode-se afirmar, por exemplo, que mesmo sendo homem, ele é Filho natural de Deus (cf. OTT, 1968, p. 251, tradução nossa). Outra consequência tirada dessa união é o dever de latria absoluto ao Deus-homem Jesus Cristo (cf. OTT, 1968, p. 253, tradução nossa): não somente a natureza divina, mas também a natureza humana de Cristo, por inteira, é objeto de culto latrêutico e, em especial, seu coração (cf. OTT, 1968, p. 255, tradução nossa).

Outra grande consequência é a *Communicatio Idiomata* (Comunicação Idiômática), que é a “associação e mútuo câmbio de propriedades divinas e humanas de Cristo, baseado na unidade de pessoa, de tal modo que o Logos-Deus possui propriedades humanas e o homem Cristo, propriedades divinas” (OTT, 1968, p. 257, tradução nossa). Assim, depara-se com o que é especificamente do mistério cristão: “que a transcendência de Deus se comunique no tempo com o homem, até o ponto de fazer-se um com eles” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 210, tradução nossa). Desta maneira, “o Filho de Deus comunica à sua humanidade o seu próprio modo de existir pessoal na Santíssima Trindade” (CCE, n. 470).

A partir disso, chegou-se à ideia de que “a alma de Cristo possui a visão beatífica desde o primeiro instante de sua existência” (OTT, 1968, p. 261, tradução nossa). Devido a isso, Jesus, ao mesmo tempo, era peregrino pela terra e possuidor da meta da peregrinação. Disso se deduz que não poderia ter as virtudes da Fé e da Esperança (cf. OTT, 1968, p. 261, tradução nossa). No entanto, a sua alma possuía também uma ciência adquirida ou experimental (cf. OTT, 1968, p. 267, tradução nossa).

Outra consequência quanto a razão é que “a ciência humana de Cristo esteve livre da ignorância positiva e do erro” (OTT, 1968, p. 264, tradução nossa). No entanto, para não se cair em erros, não se pode adentrar mais nesse mistério. “Em uma palavra, em sua condição humana, conhecia como homem e em seu ser divino, conhecia como Deus: não cabe dizer mais nada” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 197, tradução nossa).

Possuindo duas naturezas, Cristo também tinha duas vontades: uma humana e outra divina (cf. ROYO MARÍN, 2020, p. 217). Os apolinaristas, por exemplo, negavam essa verdade. No entanto, o Concílio de Constantinopla afirma que “do mesmo modo, proclamamos nele, segundo o ensinamento dos Santos Padres, duas

vontades ou querereres naturais e duas operações naturais, sem divisão, sem mudanças, sem separação ou confusão” (DH, n. 291).

Devido ao fato de que Cristo foi perfeito Deus e perfeito homem, com a natureza divina e humana integras, ele possuiu duas gerações. Uma eterna, do Pai, e outra no tempo, na carne, vindo do seio de Maria. Assim, para entender melhor a Encarnação e a vinda do Verbo, deve-se olhar para a concepção de Jesus Cristo.

A concepção de Jesus Cristo

O que inaugura a plenitude dos tempos é a Anunciação a Maria por parte do anjo Gabriel (cf. CCE, n. 484). Associada a esse momento, está a ação do Espírito Santo, dado que “a missão do Espírito Santo está sempre unida e ordenada à do Filho” (CCE, n. 485). Ele santifica o seio de Maria, fazendo-a conceber do eterno Pai, numa humanidade semelhante à sua.

O que a Igreja professa a respeito de Maria sempre está associado ao que se crê no Cristo (cf. CCE, n. 487). Pelos méritos de Cristo, desde a eternidade, Deus a escolheu para ser a Mãe de seu próprio Filho (cf. CCE, n. 488). Ela, que é a cheia de graça, foi preparada desde sempre e, por virtude de seu Filho, tendo-se redimida desde a sua concepção (cf. CCE, n. 491), “manteve-se pura de todo o pecado pessoal ao longo de toda a vida” (CCE, n. 493). Desta maneira, Maria se tornou a mãe de Jesus (cf. CCE, n. 494).

Por isso, pode-se dizer que “no mesmo instante, Deus perfeito veio a ser perfeito homem; e que a Santíssima Virgem pode, verdadeira e propriamente, ser chamada Mãe de Deus, porque no mesmo instante concebia a Deus e ao Homem” (CT, I Parte, 3º Artigo, §4). Desta forma, o II Concílio de Constantinopla anatematiza todo aquele que não professa que Maria é Deípara no sentido próprio e verdadeiro (cf. DH, n. 427).

Da mesma forma que Maria recebeu a graça para ser Imaculada, as narrativas evangélicas apontam “concepção virginal como uma obra divina que ultrapassa toda a compreensão e possibilidade humanas” (DH, n. 497). Essa verdade somente é acessível à fé e, por isso, “a fé na concepção virginal de Jesus encontrou viva oposição, troça ou incompreensão por parte dos não-crentes, judeus e pagãos” (DH, n. 498).

A virgindade⁵ de Maria é uma clara manifestação da iniciativa absoluta da parte de Deus na Encarnação (cf. DH, n. 503). Essa característica é o sinal de sua fé e de sua entrega à vontade divina sem reservas: é graças a isso que ela é a *Redemptoris Mater* (cf. DH, n. 506). Ela é, simultaneamente, virgem e mãe porque é “a figura e a mais perfeita realização da Igreja” (DH, n. 507).

Mistérios da vida de Cristo

É interessante notar que “os artigos que dizem respeito à Encarnação e à Páscoa de Jesus esclarecem toda a vida terrena de Cristo” (DH, n. 512), dado que tudo que viveu e ensinou deve ser visto à luz dos mistérios de seu Natal e de sua Páscoa. Sendo assim, toda a vida de Cristo é “um sinal de seu mistério” (DH, n. 515). Assim, a sua humanidade é um sacramento da salvação que ele veio trazer à humanidade (DH, n. 515).

Toda a vida de Cristo é uma revelação do Pai, visto que quem o vê, vê o Pai (cf. Jo 14, 9). Não só isso, toda a sua existência é mistério de redenção, apesar de ser mais patente no sangue da cruz (cf. CCE, n. 517). Ademais, toda a sua vivência é mistério de recapitulação, dado que “quando Ele encarnou e Se fez homem, recapitulou em Si a longa história dos homens” (IRINEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, V, 18,1)⁶.

Sendo ele também filho de Adão⁷, visto que nasceu de uma filha de Adão (cf. OTT, 1968, p. 232), recapitula toda a humanidade, desde o seu início, tornando-se o novo Adão (cf. I Cor 15, 45). Para essa recapitulação, ele precisou de fato encarnar-se e tornar-se homem: não um qualquer, mas o “*perfectus homo*” (GS, n. 38). Vai dizer Irineu de Lião que:

como pela desobediência de um só homem, que foi o primeiro e modelado da terra virgem, muitos foram constituídos pecadores e perderam a vida, assim pela obediência de um só homem, que foi o primeiro e nasceu da

⁵ “Teoricamente, o Verbo poderia ter tomado sobre si uma natureza humana concebida de modo natural, isto é, sem o milagre da virgindade. Porém, uma vez que a concepção virginal foi o caminho escolhido por Deus para entrar no mundo, a teologia demonstrou diversos motivos de conveniência” (OCÁRIZ; MATEO-SECO; RIESTRA 2009, p. 89, tradução nossa).

⁶ Novamente, para se evitar anacronismos, optou-se por citar obras de alguns Teólogos conforme o próprio Catecismo da Igreja o faz.

⁷ A genealogia Lucana (Lc 3, 23-38) apresenta a ascendência de Jesus até Adão.

Virgem, muitos foram justificados e receberam a salvação (IRINEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, V, 18,7).

Posteriormente, Tomás de Aquino, na mesma linha do Padre de Lião, afirma a necessidade de Cristo ser descendente de Adão:

Cristo assumiu a natureza humana para purificá-la da sua corrupção. Ora, a natureza humana não precisava de purificação senão porque estava contaminada pela origem viciada da sua descendência de Adão. Por isso foi conveniente que tomasse Cristo uma carne derivada de Adão, de modo que a natureza mesma fosse curada por essa assunção (*Summa Theologiae*, III Pars, Q.31, a.1).

Para esse grande evento de redenção, Deus Pai quis preparar a vinda de seu Filho durante séculos (cf. CCE, n. 522). Para isso, utilizou-se de diversos profetas, mas, de maneira especial, de João Batista⁸, que foi o precursor imediato do Senhor Jesus. Ele deu testemunho de Jesus pela pregação, pelo batismo de conversão e, no final de sua vida, através do martírio (cf. CCE, n. 523).

Durante a infância de Jesus⁹, alguns fatos marcaram sua vida. Oito dias após o nascimento do Salvador, ocorre a apresentação do Menino Deus e de sua circuncisão, onde ocorre o primeiro derramamento de sangue em favor da humanidade. Também ocorre a inserção de Jesus na descendência de Abraão e do povo eleito, que está submetido à Lei Mosaica (CCE, n. 527). Ocorre também a fuga para o Egito e o massacre dos Inocentes (cf. Mt 2, 13-18).

Posteriormente, da sua adolescência até os seus trinta anos, só nos é revelado que Jesus foi submisso aos pais (cf. Lc 2, 51) e que ia crescendo em “sabedoria, estatura e em graça” (Lc 2, 52), “partilhou a condição da imensa maioria dos homens: uma vida quotidiana sem grandeza aparente, vida de trabalho manual, vida religiosa judaica sujeita à Lei de Deus” (CCE, n. 531). O único evento que quebra o silêncio é o da perda e reencontro de Jesus no templo (cf. Lc 2, 41-52).

O início da vida pública de Jesus é marcado pelo seu batismo feito por João, no rio Jordão (cf. CCE, n. 535). Juntamente com a visita dos reis magos e as bodas

⁸ Lucas apresenta João Batista em contraste com a figura de Jesus Cristo através de um Díptico: anunciação; nascimento; cântico; dentre outros pontos de ligação.

⁹ “Não é mero interesse anedótico o que move Mateus e Lucas a escrever o evangelho da infância; eles relatam esses acontecimentos porque também são boa nova, porque estão carregados de realidade salvífica” (OCÁRIZ; MATEO-SECO; RIESTRA, 2009, p. 87, tradução nossa).

de Caná, forma-se a Epifania, que é a manifestação de Jesus como Filho de Deus e salvador do mundo (CCE, n. 528). Romano Guardini olha a grandiosidade do acontecimento do Batismo de Jesus e comenta:

Com que força palpita a vida de Jesus nesses acontecimentos! Da plenitude e da grandeza entesourada durante os anos de silêncio surge a humildade. E Jesus entra na fila para ser batizado. A essa humildade o céu responde abrindo-se, e o Espírito jorra, e se ouve a voz do Pai, anunciando sua eterna complacência em seu Filho (GUARDINI, 2021, p. 52).

Posteriormente a isso, Jesus é levado pelo Espírito para ser tentado no deserto (cf. Mc 1, 12) e inicia o seu ministério convidando todos os homens à conversão pessoal (cf. Mc 1, 14-15). A vinda do Messias é acompanhada de numerosos “milagres, prodígios e sinais” (At 2, 22) e manifesta a derrota do Reino de Satanás (cf. Mt 5, 25-34). No entanto, é preciso saber que a “cronologia da vida de Jesus é, ao menos em parte, muito incerta; há muitos dados que jamais poderão ser enquadrados em uma ordem cronológica precisa” (GUARDINI, 2021, p. 61).

Após a confirmação de Pedro à frente dos Apóstolos (cf. Mt 16, 19), rumo a Jerusalém¹⁰, Cristo se transfigura diante de Pedro, Tiago e João: é um antegozo do Reino (cf. Mt 17, 1-7). É puramente um acontecimento de revelação aos discípulos (cf. *Mysterium Salutis*, 1971, p. 107, tradução nossa) e prenúncio da Ressurreição do Senhor (cf. GUARDINI, 2021, p. 339). Esse evento é acompanhado pela aparição de Moisés e Elias, representando a Lei e os Profetas. Esse é outro momento de epifania, visto que aparece toda a Trindade: “o Pai na voz; o Filho na humanidade; o Espírito Santo na nuvem luminosa” (*Summa Theologiae*, III Pars, q. 45, a.4). Ele mostra a sua glória divina e demonstra que para entrar na sua glória, tem de passar pela cruz em Jerusalém (cf. CCE, n. 555).

Após isso, segue-se a subida de Jesus para Jerusalém, com firme resolução (cf. Lc 9, 51), e a entrada Messiânica de Jesus (cf. Mt 21, 1-11). Essa entrada “manifesta a vinda do Reino que o Rei-Messias vai realizar pela Páscoa da sua morte e da sua ressurreição. É com a sua celebração, no Domingo de Ramos, que a Liturgia da Igreja começa a Semana Santa” (Cf. CCE, n. 560). Depois disso, acontece o ápice

¹⁰ “Os três sinóticos coincidem em situar a cena da transfiguração estando Jesus em caminho” (*Mysterium Salutis*, 1971, p. 104, tradução nossa).

da vida de Cristo e de toda a humanidade: o Mistério Pascal de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Conclusão

O Magistério da Igreja, em especial no Catecismo, na sua primeira parte, mormente nos artigos segundo e terceiro do Credo, aponta com maestria a doutrina católica sobre o Cristo, Filho único de Deus, concebido pelo poder do Espírito Santo e nascido da Virgem Maria. Ele não ignora nem mesmo os erros do passado, ao citar diversas heresias e o modo de combatê-las.

Outro ponto interessantíssimo percebido no Catecismo é a citação frequente da Sagrada Escritura e da Tradição, por meio dos Padres da Igreja. Acompanhado a isso, o Magistério eclesiástico se faz presente nos dois artigos, visto que os dois já foram definidos desde o início de nossa era. Com isso, o fiel, por exemplo, que tem o catecismo em mãos pode, em pouco tempo, ter acesso ao grande tesouro do *depositum fidei*.

Por isso, deve-se incentivar com veemência o uso do Catecismo da Igreja Católica no ensino de Catequese, em especial nas turmas de Crisma. Além disso, todos os catequistas devem receber formação para que consigam manuseá-lo e para que saibam ensinar a doutrina que é facilmente exposta no Catecismo.

Por fim, pode-se ver que uma grande porta de entrada para a doutrina da fé guardada e transmitida pelo Magistério é o Catecismo da Igreja Católica, visto que possui uma linguagem acessível: simples e direta. Torna-se, assim, um manual de conversão para o catolicismo, visto que apesar de expor sistematicamente a doutrina, ele é escrito de tal forma que se possa ter um encontro com Jesus Cristo, que é o caminho, a verdade e a vida.

Referências

- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. IV. 4ª ed. Campinas: Ecclesiae, 2016.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2016.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Paulus; Vozes; Paulinas; Ave Maria; Loyola, 2011.

Catecismo de Trento. Lisboa: Edições 70, 1951.

Concílio Vaticano II. **Constituições, decretos e declarações**. 31ª ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

COSTA, Françoá. **Jesus Cristo o único salvador: Cristologia-Soteriologia**. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2015.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**. Vol. 3, Tomo II. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1971.

FERNÁNDEZ, Aurélio. **Teología Dogmática: curso fundamental de la fé católica**. Madrid: BAC, 2009.

FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias**. Séculos I – VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

GUARDINI, Romano. **O Senhor: reflexões sobre a pessoa e a vida de Jesus Cristo**. São Paulo: Cultor de Livros, 2021.

OCÁRIZ Fernando; MATEO-SECO; Lucas F.; Riestra, José. Antonio. **El Misterio de Jesucristo**. Lecciones de Cristología y Soteriología. Pamplona: EUNSA, 1991.

OTT, Ludwig. **Manual de teología dogmática**. 7ª ed. Barcelona: Herder, 1968.

ROYO MARÍN, Antonio. **Jesus Cristo e a vida cristã**. Campinas: Ecclesiae, 2020.

VON BALTHASAR, Hans Urs. **Teodramática**. Vol. 3. Madrid: Encuentro, 2007.

Recebido em: 05/09/2023
Aprovado em: 27/09/2023



Breno Franco*

ABSTRACT

In this article, I intend to present some difficulties to Urbinati's account of democracy in her 2014 book *Democracy Disfigured*. In the first section, I'll present a brief sketch of Urbinati's paradigm of democracy as a diarchy of will and opinion. In the second and final section, I'll raise two objections to Urbinati's views: first, that diarchy doesn't pertain to electoral democracy in any special or exclusive way, so that the diarchic paradigm has no internal commitment to it; and second, that the diarchic paradigm actually favors non-electoral forms of democracy over electoral democracy.

Keywords: Urbinati. Democracy. Elections. Diarchy. Landemore. Brennan.

Diarquia e eleições: uma discussão sobre a Democracia Desfigurada de Urbinati

RESUMO

Neste artigo, pretendo apresentar algumas dificuldades para a teoria da democracia que Nadia Urbinati expõe em seu livro *Democracy Disfigured*, de 2014. Na primeira seção, apresento um breve esboço do paradigma de democracia como uma diarquia de vontade e opinião proposto por Urbinati. Na segunda e última seção, levanto duas objeções às teses de Urbinati: primeiro, que a diarquia não diz respeito à democracia eleitoral de nenhuma maneira especial ou exclusiva, de modo que o paradigma diárquico não tem nenhum compromisso interno com ela; e segundo, que o paradigma diárquico, na verdade, favorece formas não-eleitorais de democracia sobre a democracia eleitoral.

Palavras-chave: Urbinati. Democracia. Eleições. Diarquia. Landemore. Brennan.

Diararchy and elections: a discussion of
Urbinati's *Democracy Disfigured*

Introduction

In her 2014 book *Democracy Disfigured*, Nadia Urbinati articulates what she calls a “diarchic” paradigm of representative democracy. In this essay, I intend to present some difficulties to Urbinati’s account. In the first section, I’ll present a brief sketch of Urbinati’s paradigm of democracy as a diarchy of will and opinion. In the second and final section, I’ll raise two objections to Urbinati’s views: first, that diarchy doesn’t pertain to *electoral* democracy in any special or exclusive way, so that the diarchic paradigm has no internal commitment to it; and second, that the diarchic paradigm actually *favors* non-electoral forms of democracy over electoral democracy. In many ways my reflections on these and other issues were prompted by H  l  ne Landemore’s 2020 book *Open Democracy*. I’d like to acknowledge this essay’s huge debt to that work¹.

1 Democratic Diarchy

The fundamental thesis of Urbinati’s book is that representative democracy is (and should be) *diarchic* in nature. “Diarchy” comes from the greek δ  - (di-, “two”) and   ρχ   (arkh  , “principle, power”). The diarchic paradigm takes political power in a representative democracy to be essentially twofold: the power of “will” and the power of “opinion”. Simply put, this means that democratic citizens should have an equal share of two basic powers, the power of decision (“will”, in her terminology) and the power of influencing decisions (“opinion”). The former, formal power is embodied in citizens’ power to vote for representatives and run for office and in the institutional domain where representatives and other government officials, elected or appointed, make authoritative decisions (implement laws, regulations and policies, for example). The latter, informal power is embodied in the extra-institutional domain of the public sphere where citizens voice their opinions and where representatives and institutions are scrutinized and assessed (URBINATI, 2014, p. 2 and *passim*). Succinctly put, “[s]uffrage and the forum of ideas are intertwined powers” (URBINATI, 2014, p. 19).

¹ Needless to say, I take full responsibility for whatever flaws may be found in the following pages.

Will and opinion are “the two powers of the democratic sovereign” (URBINATI, 2014, p. 22).

The fundamental reason behind Urbinati's proposal may be captured in the claim that, in an electoral democracy, the voting power of the citizens represents only a fraction of actual political power. If democratic participation is reduced to casting one's vote in the ballot, then citizens are not actually “in charge”: they're being deprived of self-rule. “As a twin power, the public forum should be approached from the perspective of the same egalitarian value that is embodied in *people's equal right to be self-governing*” (URBINATI, 2014, p. 24, my emphasis). Urbinati explains, quoting (approvingly) a passage by Schumpeter:

In a proper democracy, voters mostly control parliaments, and parliaments mostly control leaders, through prospective voting, public opinion between elections, and ultimately through retrospective voting in recurrent elections'. In sum, procedural democracy does not mean simply voting computation or institutional correctness but also using free speech and freedom of the press and of association in order to make the informal or extrainstitutions domain an important component of political liberty (URBINATI, 2014, p. 18).

The diarchic paradigm has to do with the twofold nature of *political power* in a democratic society: if citizens are to control parliaments and through them leaders, then their political participation cannot be reduced to voting.

Indeed, democratic citizens use all the means of information and communication they partake in to manifest their presence, argue for or against a proposal, and monitor those who are in power, and they know this is no less valuable than the procedures and the institutions that produce decisions. The broad work of political life in a democratic civil society is what I include under the category of political judgment or *opinion* (URBINATI, 2014, p. 23, my emphasis).

There's more to political power than decision power (will). The power of influencing decisions (opinion) is just as important.

It's important to emphasize the *normative* nature of Urbinati's framework (that's why I'm favoring the “paradigm” terminology). This comes out rather clearly in her talk of the “figure” of democracy as opposed to its “disfigurements” or “disfigurations” (URBINATI, 2014, p. 1-2). In saying that her account is “normative” or in talking about the “normative value” of democratic diarchy, Urbinati seems to be implying that any other political arrangement – at least any other *representative* political arrangement –

is, in a sense, *worse*. According to Urbinati, representative, electoral democracy, in its diarchic nature, is unique in its capacity to protect and promote central political values such as liberty or self-rule and peace or social stability (URBINATI, 2014, p. 17-21). As to liberty, both “the equal right to vote” and the “equal chance to take part in a wide-open and robust public forum” are said to be *essential* to it, regardless of the quality of the outcomes they tend to produce (URBINATI, 2014, p. 19). Urbinati writes that “[d]emocracy’s normative value lies in its process’s *unmatched capacity* to protect and promote equal political liberty” (URBINATI, 2014, p. 19, my emphasis). And later, in relation to peace, she says that “liberty *and peace* together are the goals of the equal distribution of political power to make authoritative decisions upon which the democratic process of decision rests” (URBINATI, 2014, p. 20, my emphasis).

2 Diarchy and Elections

In this section, I’ll raise two objections to Urbinati’s views. Urbinati contends that the diarchic paradigm applies specifically to *electoral* democracy; I’ll argue that, on the contrary, it applies also to non-electoral forms as well. *Pace* Urbinati, the diarchic paradigm doesn’t commit us to electoral democracy. Here I’ll mobilize as my primary counterexample Hélène Landemore’s paradigm of “open democracy” and some cases of democratic practices and innovations that give this paradigm its main empirical support. Open democracy is no less diarchic than electoral democracy. Additionally, Urbinati claims that electoral democracy, when assessed in the light of her diarchic paradigm, is normatively superior to other forms of government. In opposition to this, I’ll defend a provocative claim: Urbinati’s diarchic paradigm actually *condemns* electoral democracy (unless better options are unavailable). I’ll argue in addition that non-electoral forms of democracy fare much better than electoral democracy when measured by reference to the diarchic paradigm. Here again I’ll mobilize Landemore’s forceful idea of “open democracy” as the basis of my argument.

2.1 Non-Electoral Diarchies

Diarchy has to do with the existence of two heterogeneous and reciprocally irreducible political powers: the formal, institutionalized power of decision (will), and

the extrainstitutions power of influencing decisions (opinion). It's clear that electoral democracies have this feature. But is there any reason to think that they are unique in this respect?

Urbinati seems to think there is. She writes that “the representative system”, by which she means *electoral* democracy in particular,

[...] gives the forum a determinant role because it consists in putting politics in public, as citizens are required to judge and *choose* politicians according to what they say and do or exercise their *prospective and retrospective judgment* on them (URBINATI, 2014, p. 25, my emphasis).

Much more explicitly, she contends that “voting for or electing a representative is what makes the forum share in sovereignty and the reference point in relation to which opinion plays its role” (URBINATI, 2014, p. 25) and that, for this reason, “election is the only truly democratic institution” (URBINATI, 2014, p. 25). Without voting, there would be no role for opinion to play in sovereignty.

I think this is a mistake. A case in point is the paradigm of “open democracy” proposed by Landemore (see LANDERMORE, 2020). Let me explain Landemore's proposal in its main outlines.

Open democracy is meant to be a more inclusive and egalitarian form of representative democracy (LANDEMORE, 2020, p. 17). In order to achieve this, it replaces elections for more truly democratic mechanisms for the selection of representatives: lotteries and self-selection (see *ibid.* p. 89-93 for “lottocratic representation” and p. 93-97 for “self-selected representation”). These are two possible means for the selection of the members of a legislative assembly, for example. Both lottocratic and self-selected legislative assemblies are “open”: that is, *anyone* can in principle be a member. This openness is primarily *temporal* in the case of lottocratic assemblies. At any point in time, only a few citizens are able to exercise representative functions, but with sufficiently frequent rotation every citizen stands a realistic chance of being a representative over the course of a lifetime (URBINATI, 2014, p. 90-91). In the case of self-selected assemblies, this openness has also a *spatial* component (URBINATI, 2014, p. 93-94). If you want to be a representative in the assembly, you just have to “enter the room”, either literally as in Classical Athens, or metaphorically

as in crowdsourced experiments such as the Icelandic 2010-2013 constitutional process (for an analysis of this latter example, see chap. 7 of LANDEMORE, 2020).

Why would a non-electoral form of representative democracy such as the one just described be *mono-archic*? Why would it eliminate opinion as a “twin power” alongside with will? Urbinati's reasoning seems to be that, without the possibility of exercising prospective and retrospective voting, citizen's opinions in the public sphere would be rendered *powerless*. After all, elections are not just a way of *selecting* representatives; they are also a way of *pressuring* them to be accountable and responsive. If, for example, they don't account for their votes or refuse to at least attempt to explain them, or if they are not appropriately responsive to the interests of their constituencies, then the electorate can *punish* them by exercising retrospective voting. An open forum of opinions, where representatives are publicly scrutinized and assessed, is therefore a site of *power* in an electoral democracy, insofar as it enables voters to *pressure, punish or reward* representatives according to their performance. It provides the basis for retrospective voting. This is why Urbinati writes that voting “is the reference point in relation to which opinion plays its role” (URBINATI, 2015, p. 25).

Before moving on, it's important to note that this argument is based on the *incentives* available to representatives in an electoral democracy. The prospect of citizen's retrospective voting, together with reelection ambitions, is supposed to discipline representatives, i. e. to prevent bad behavior and promote good behavior, by providing them with the relevant incentives. (I'll return to this point later, in discussing the other side of the coin, namely, the incentives available to the *represented* in an electoral democracy).

It is a mistake, however, to think that without elections there would be no mechanisms for ensuring accountability and responsiveness, or that public opinion would play no role in ensuring these values. As Landemore has argued, electoral mechanisms of accountability and responsiveness are not even the best such mechanisms, let alone the only ones (LANDEMORE, 2020, p. 98-104; 202-205). Besides, and more importantly for my purposes, public opinion is central in non-electoral ways of ensuring accountability and responsiveness.

Let me start with non-electoral mechanisms of accountability and responsiveness. As Landemore points out, random selection with frequent rotation have themselves a role in ensuring accountability and responsiveness. At least, they

pose obstacles to bad behaviors such as corruption, nepotism, bribery, etc. (LANDEMORE, 2020, p. 100). But as a response to Urbinati's argument, this misses the point. After all, this accountability – and responsiveness-ensuring mechanism is grounded in the very nature of the process of sortition-with-rotation and doesn't depend to any extent on citizen's activity in the public sphere. A similar problem, for my argumentative purposes here, affects the non-electoral mechanisms identified by Landemore in Classical Athens' democracy, such as vetting of candidates for sortition, examination of a representative's performance on expiry of his office, ostracism, etc. (LANDEMORE, 2020, p. 100-101). The question is rather whether open democracy is compatible with people's opinions in the public sphere operating as a *power* that promotes accountability and responsiveness.

Landemore's paradigm includes one crucial principle in this regard, which she calls "participation rights" (LANDEMORE, 2020, p. 134-138; 203-204). These are supposed to constitute "inroads for greater participation in and control of the government by the citizens" (LANDEMORE, 2020, p. 136). She explains:

On my proposal, participation rights thus include all imaginable rights that can clear a path from the periphery of power to its center. Participation rights, in particular, ensure access of ordinary citizens to agenda-setting power rather than just allow citizens to consent to power or protect citizens from power (LANDEMORE, 2020, p. 136).

If properly institutionalized, this principle transforms public opinion into a much more impressive power than it currently is (or arguably can be) under electoral democracies.

One might object that, under idealized circumstances, opinion could of course constitute a central power alongside with will in open democracy, but that this possibility doesn't matter much if the circumstances in question were *overly* idealized. But they aren't, as it becomes clear once one takes a look at more concrete ways of institutionalizing participation rights. One such way is through "citizens' initiatives". Indirect citizens' initiatives "allow citizens to have the first say on law – and policymaking by putting a proposal on the agenda of the legislature" (LANDEMORE, 2020, p. 136). Direct citizens' initiatives allows them to put a proposal "to a constituency-wide referendum" (LANDEMORE, 2020, p. 136). Another such way is through "rights of referral", that is, the rights of citizens "to trigger a referendum on any

existing law” (LANDEMORE, 2020, p. 136). Both citizens' initiatives and rights of referral give the public forum of opinions an important role to play in monitoring, assessing and pressuring representatives and the government more generally.

‘Citizens’ initiatives [...] and rights of referral [...] would indeed empower sufficiently strongly motivated minorities to fight against majoritarian mistakes or injustices. [...] The participatory rights just described allow them to initiate solutions for the problems, either via a new idea for a law (direct or indirect citizens’ initiative) or the repeal of an existing law (right of referral). As a result, it would be in the interest of the legislature [...] to anticipate, and avoid, such predictable counter-reactions (LANDEMORE, 2020, p. 203-204).

Importantly, these institutional mechanisms of popular participation have already been instantiated in some democratic practices and experiments which can be mobilized as providing the open democracy paradigm with indispensable empirical support. Switzerland's practice of citizens' initiatives is a case in point (LANDEMORE, 2020, p. 136). Another one is the Icelandic 2010-2013 crowdsourced constitutional proposal which included both citizens' initiatives and rights of referral, alongside with other “institutional avenues for popular participation” (LANDEMORE, 2020, p. 167; see also p. 167-170). (To be sure, this latter proposal wasn't implemented in the end).

Now, let's turn briefly to electoral mechanisms of accountability and responsiveness. These do indeed rest on the power of people's opinions in the public sphere, on the basis of which people exercise retrospective voting. The basic point, as we saw, is that the threat of being punished or the hope of being rewarded through retrospective voting is supposed to provide *representatives* with the right kind of incentives. As Jason Brennan has argued, however, electoral democracies such as ours have a serious incentive-related problem on the other side of the coin, namely, the side of the *represented*. This incentive-deficit on the side of the represented, I'll argue, tends to vitiate the incentives made available by electoral mechanisms on the representatives' side, thereby neutralizing or weakening the supposed “threat” of retrospective voting. Let me explain.

As Brennan has argued, mass democracies such as those we live in distribute political power in such a way that each citizen's share in it is infinitesimally small. We don't have a slice of the pie of power, in Brennan's metaphor, but only crumbs (see BRENNAN, 2016, p. 109-111). At the same time, our political life is very complicated. It's extremely difficult and cognitively costly to be politically informed. However, “[w]hen

the expected costs of acquiring information of a particular sort exceed the expected benefits of possessing that sort of information, people will usually not bother to acquire the information" (BRENNAN, 2016, p. 30). As a result, citizens lack incentive to be informed and rational. After all, it doesn't seem to make much of a difference anyway. "Democracy has a bad incentive problem" (BRENNAN; LANDEMORE, 2022, p. 40-43). "Individual citizens have almost no power over government, and individual votes have almost zero expected value. Citizens don't invest in acquiring political knowledge because the knowledge doesn't pay" (BRENNAN; LANDEMORE, 2022, p. 31). Simply put, it may be said that democracies (at least mass democracies such as ours) have an "incentive-deficit" problem on the side of the represented (see also BRENNAN, 2016, p. 48-49; 52-53).

This has an obvious result: citizens generally either don't engage in retrospective voting or rather do so in a pretty bad way (BRENNAN; LANDEMORE, 2022, p. 25-26; see also LANDEMORE, 2020, p. 102-103). In fact, retrospective voting, if properly done, is very cognitively demanding:

You need to know who was in office. You need to know what they did and what they could have done. You need to determine cause and effect, for instance, to determine whether the current recession resulted from forces in or beyond a particular politician's or party's control. You need to know who the challengers are and whether they are likely to perform better (BRENNAN; LANDEMORE, 2022, p. 25).

Given the amount of knowledge required (and its complexity), together with the vanishingly small importance of an individual citizen's vote, this citizen lacks incentive to acquire the knowledge for engaging in responsible retrospective voting. And it is clear that, as political psychology studies repeatedly find, most citizens lack that knowledge (see BRENNAN, 2016, chap. 2)².

A result of all of this is that the supposed "threat" represented by citizens' retrospective voting is neutralized or at the very least weakened. Elected representatives therefore either lack electoral incentives to be accountable and responsive or else they have perverted, distorted incentives (for example, incentives to please powerful or majority groups, especially in electoral years, with irresponsible,

² There are other problems with retrospective voting as a way of pressuring or disciplining government officials. It's a "blunt tool" because of "the number of issues that are bundled into one vote on a candidate's legacy" (LANDEMORE, 2020, p. 102-103).

opportunistic or flashy policies). Public opinion between elections is still a political power, insofar as it provides the basis for citizens' retrospective voting and thereby for their pressuring, punishing or rewarding of representatives, but it tends to be much easier for representatives to ignore or go against citizens' interests and expectations with electoral impunity. Opinion, in an electoral mass democracy, tends therefore to be a much weaker and much less impressive power than Urbinati's paradigm seems to suggest.

I've defended two main claims in this section so far, both in opposition to Urbinati's views: first, that opinion can still be a political power alongside with will in non-electoral democracies, so that democratic diarchy doesn't belong exclusively to electoral democracy and the diarchic paradigm doesn't commit us to it; and second, that in electoral democracies, opinion tends to be a weaker power than in some forms of non-electoral democracy. This second claim already anticipates the thesis I'll defend in the next section, namely, that the diarchic paradigm actually *favors* non-electoral forms of democracy over electoral ones. That claim, however, is not enough as a defense of this thesis. First, it is size-related, for the incentive-deficit problem has to do with the infinitesimally small amount of political power that *mass* democracies assign to each citizen. Besides, this incentive-deficit is arguably a contingent feature of mass democracies. Although it may seem to be a consequence of size, it could in principle be amended without reducing the size of the polity. Bryan Caplan has suggested, in Brennan's words, that "paying the people to know" could have a positive impact on the incentives available to citizens (see BRENNAN; LANDEMORE, 2022, p. 96-97). In the next section, I'll present a different argument for the thesis that non-electoral forms of democracy fare better in light of Urbinati's diarchic paradigm than electoral ones.

2.2 *Electoral Democracy is Itself a Disfiguration of Democracy*

Urbinati's diarchic paradigm requires an inclusive and equal distribution of power in both the domain of will and the domain of opinion. She is especially concerned with unbalances of power in the domain of opinion. In particular, she suggests legal interventions are needed in order to block socioeconomic inequalities from translating into political inequalities (URBINATI, 2014, p. 52-53; 58). She writes:

[W]hen opinion is introduced in our understanding of democratic participation, then political representation must attend to the question of the *circumstances of opinion formation*, an issue that pertains to political justice, or the equal opportunity citizens should have to meaningfully enjoy their political rights. Citizens' equal rights to an equal share in determining the political will (one-person-one-vote) ought to go together with citizens' meaningful opportunities to be informed but also to form, express, voice, and give their ideas public weight and influence" (URBINATI, 2014, p. 28; see also p. 228-229).

But what about unbalances of power in the domain of will? Paying attention to these unbalances, I'll argue, allows us to turn on its head Urbinati's normative defense of electoral democracy on the basis of the diarchic paradigm.

Landemore argues that, insofar as they employ elections as their main mechanism of selection of representatives, electoral representative democracies fall short of the democratic ideal. They concentrate power in the hands of an "elite" and push "ordinary citizens" away from the central sites of political power (I'll return soon to this use of "elites" and "ordinary citizens"). In this way, they violate the central democratic values of inclusiveness and equality. Moreover, Landemore contends, this is not a contingent feature of electoral democracy. Electoral democracy suffers from a "constitutive democratic deficit" (LANDEMORE, 2020, p. 17, my emphasis). It has "by construction exclusionary effects" (LANDEMORE, 2020, p. 23, my emphasis). It has a built-in oligarchic bias, and thus must be seen for what it is, namely, "elected oligarchy" (*ibid.* p. 19) or, as Robert Dahl calls it, a "polyarchy" (LANDEMORE, 2020, p. 33). Let us take a look at Landemore's argument for this bold conclusion.

Before going on, it's important to make a terminological elucidation (LANDEMORE, 2020, p. 18). "Ordinary people" here is a statistical category. It refers to those individuals we are most likely to pick at random from the larger population. "Elites", in turn, is a sociological category. It refers to "a socioeconomic group of privileged people who would not likely be selected at random" (LANDEMORE, 2020, p. 18). With that, let us ask: Why should elections be seen as favoring the latter over the former?

Well, the reason is simple. Elections are based on a "principle of distinction" (LANDEMORE, 2020, p. 89; Landemore traces this expression, and the line of reasoning explained in this paragraph, back to MANIN, 1997). I think the point can be best explained as follows. It's a platitude that elections work as a selection mechanism *because* people differ. Different people have different characteristics, and it is on the

basis of these differences that preferences for one candidate over another emerge. But not all differences in personal characteristics are important for the creation of preferences. Some traits give their possessor a greater public visibility; other traits exert a greater appeal on people's preferences, in virtue of the very mechanisms (including biases and heuristics³) of human choice. As a result, the possession of these traits increases the likelihood of an electoral victory. Some people, by possessing these traits, have therefore a much more realistic chance of exercising representative functions and wielding a greater amount of political power. They come from influential and well-connected families, sometimes with a long history inside the political system. They have more economic power. They are more educated and ambitious. They are more charismatic, articulated, and eloquent. Perhaps they are even prettier or more attractive⁴. These are characteristics that, given either the political and social structures we live in or the psychological biases and heuristics of human choice, make their possessors significantly more likely to win an election and hold office. But these features are obviously unevenly distributed among the population. Ordinary people, in the statistical sense explained above, that is, those we are most likely to pick at random from the larger population, are likely not to have *any* of these characteristics. In this way, elections are biased toward "extraordinary" people (again, in a statistical sense), and among them, in particular, toward socioeconomic elites (for Landemore's exposition of this line of reasoning, see LANDEMORE, 2020, p. 34; 89).

It could be objected at this point that, in idealized circumstances, the impact of these irrelevant, arbitrary factors on people's preferences for one candidate over another could in principle be neutralized. The important question, however, is whether these idealized circumstances are actually compatible with human inherent psychological biases and heuristics. Circumstances where those arbitrary factors don't influence people's electoral choices are at risk of being overly idealized. As Landemore puts it:

[E]ven under ideal circumstances (a perfectly egalitarian society in which money would play no role in politics), elections simply rely on human choice,

³ I'm taking these terms as they are usually understood in the psychology of reasoning and choice. See (e.g. KAHNEMAN, 2011).

⁴ I highlight these characteristics instead of others because, to my mind, they point to a deep source of dissatisfaction with contemporary democracies: their tendency to allocate political power in elitist, dynastic, plutocratic, or otherwise politically arbitrary ways.

which is inherently discriminatory and biased toward certain traits (charisma, eloquence, height, for example). In other words, even at the level of the ideal, elections operate as a “principle of distinction” (Manin 1997) between ordinary citizens and those fated to become a political elite of sorts. As a result, elections will systematically close off access to power to people who are too ordinary to stand out in the eyes of other citizens (LANDEMORE, 2020, p. 89).

If this is right, then electoral democracy's exclusionary, oligarchic tendency is not an unfortunate contingency but rather a constitutive, original design flaw.

In this way, Urbinati's diarchic paradigm, with its commitment to an egalitarian allocation of political power in both the domain of opinion and the domain of will, provides us with grounds for a negative assessment of electoral democracy. Simply put, it issues an impugnation of electoral democracy. To be sure, this is only a presumptive impugnation, since in the absence of more egalitarian and thus more authentically democratic mechanisms for the selection of representatives, electoral democracy would be the only, albeit deficient, option available. So, let us ask: Is there a realistic way of shielding the selection of representatives from these elitist, plutocratic, dynastic or otherwise politically arbitrary biases?

The answer to this question is known since democracy's first inception in Classical Athens: *lotteries*. As Landemore puts it, “[l]otteries [...] are historically *the* paradigmatic democratic selection mechanism” (LANDEMORE, 2020, p. 89). Sortition, properly implemented, is immune to biases of any sort; it's truly and inherently random. There is no better way of ensuring that each citizen stands an equal chance of being selected as a democratic representative than using the lot as a selection mechanism. Landemore explains:

The view that lotteries are the ultimate democratic selection mechanism rests on a sound conceptual basis. Lotteries express a strict principle of equality as well as a principle of impartiality between citizens. Random selection, unlike election, does not recognize distinctions between citizens, because everyone has exactly the same chance of being chosen once they have been entered into the lottery. Given enough rotation and a small enough population, actual access to power is strictly equalized over the long term (LANDEMORE, 2020, p. 90).

Importantly, sortition must be supplemented with frequent rotation, lest political power remain closed off to most citizens.

Now, since there are more egalitarian selection mechanisms available as alternatives to electoral ones, the diarchic paradigm's impugnation of electoral

democracy loses its merely presumptive character. It actually condemns electoral democracy.

Thus, Urbinati's normative framework of democracy as a diarchy of will and opinion provides the basis for a negative assessment of electoral forms of democracy and for a positive assessment of non-electoral ones. The diarchic paradigm actually *favors* the latter over the former. Succinctly put, electoral democracy is itself, *pace* Urbinati, a “disfiguration” of democracy.

References

BRENNAN, Jason. **Against Democracy**. Princeton: Princeton University Press, 2016.

BRENNAN, Jason; LANDEMORE, H el ene. **Debating Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

KAHNEMAN, Daniel. **Thinking, Fast and Slow**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

LANDEMORE, H el ene. **Open Democracy**. Princeton: Princeton University Press, 2020.

MANIN, Bernard. **The Principles of Representative Government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

URBINATI, Nadia. **Democracy Disfigured**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

Recebido em: 18/08/2023
Aprovado em: 28/08/2023



Saulo Matias Dourado*

RESUMO

Edith Stein, uma notável filósofa alemã de origem judaica, desempenhou papel crucial na fusão da fenomenologia com o tomismo. Sua jornada intelectual começou com o estudo das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, obra na qual ela encontrou uma abordagem que harmonizava a subjetividade com a objetividade, mergulhando na exploração da relação entre o eu pensante e o mundo circundante. O ápice de sua pesquisa inicial resultou na formulação do conceito de “empatia”, que aprofundou a compreensão das experiências alheias. A conversão de Stein ao catolicismo a levou a investigar o diálogo entre a fenomenologia e o tomismo, duas correntes filosóficas aparentemente díspares. Ela sustentou a tese de que a razão humana possui a capacidade de buscar a verdade infinita, uma concepção que ecoa os princípios de Tomás de Aquino. Nesse contexto, Stein apresentou uma visão integrada na qual a razão e a fé não são conceitos mutuamente exclusivos, mas, ao contrário, se complementam de maneira harmoniosa. Seu legado persiste, influenciando gerações subsequentes de filósofos e teólogos, contribuindo para elaborações entre transcendência e imanência na contemporaneidade.

Palavras-chave: Edith Stein. Fenomenologia. Tomismo.

Eternidad establecida: La trayectoria intelectual de Edith Stein

RESUMEN

Edith Stein, una destacada filósofa alemana de origen judío, desempeñó un papel crucial en la fusión de la fenomenología con el tomismo. Su viaje intelectual comenzó con el estudio de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl, donde encontró un enfoque que armonizaba la subjetividad con la objetividad, sumergiéndose en la exploración de la relación entre el yo pensante y el mundo circundante. La cúspide de su investigación inicial dio como resultado la formulación del concepto de “empatía”, que profundizó la comprensión de las experiencias ajenas. La conversión de Stein al catolicismo la llevó a investigar el diálogo entre la fenomenología y el tomismo, dos corrientes filosóficas aparentemente dispares. Sostuvo la tesis de que la razón humana tiene la capacidad de buscar la verdad infinita, una concepción que hace eco de los principios de Tomás de Aquino. En este contexto, Stein presentó una visión integrada en la que la razón y la fe no son conceptos mutuamente excluyentes, sino que, por el contrario, se complementan de manera armoniosa. Su legado perdura, influenciando a generaciones posteriores de filósofos y teólogos, y contribuyendo a las reflexiones sobre la trascendencia y la immanencia en la contemporaneidad.

Palabras-clave: Edith Stein. Fenomenologia. Tomismo.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Professor desde 2012, com experiências no Fundamental I, II, Ensino Médio, EJA e Ensino Superior, no setor privado e público. Trabalha como autor e consultor educacional para redes de ensino e atualmente é coordenador pedagógico da Formação Ensino Médio: Tecendo Redes de Conhecimento, parceria entre FGV e Secretaria de Educação da Bahia, destinado à toda rede estadual baiana. Foi coordenador da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas para a redação do Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB), a partir do proBNCC, e participou da redação dos currículos de Filosofia, de Projeto de Vida e de Itinerários Formativos. Pesquisa Filosofia Medieval e Filosofia da Educação. Também se dedica à literatura, com títulos infantojuvenis selecionados para distribuição escolar pelo PNLD Literário e pela Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. E-mail: saulomdourado@gmail.com. Currículo Lattes: Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6395-8978>.

Introdução

As ideias fenomenológicas de Husserl proporcionaram a Edith Stein os fundamentos para uma visão de mundo que combinava uma profunda exploração da consciência e dos fenômenos, evitando cair em extremos subjetivistas ou mecanicistas. Esta busca pela verdade, que não se desligava do buscador, a levou a desenvolver uma filosofia única que unia a fenomenologia com a filosofia tomista. Neste artigo, percorreremos a jornada de vida de Edith Stein e exploraremos como ela reconciliou essas duas tradições filosóficas, fazendo contribuições significativas para a compreensão da relação entre o eu pensante e o mundo que o rodeia, bem como a busca pela verdade em um contexto histórico brutal.

Notas biográficas e formação intelectual

Uma estudante alemã de origem judaica, frustrada com os estudos de Psicologia em sua cidade natal, lê o tratado de um filósofo que era um dos grandes acontecimentos da década, Edmund Husserl, o patrono da fenomenologia com as suas *Investigações Lógicas*, e encontra a visão de mundo que intuía saber existir. São os fundamentos para uma relação do eu pensante com o mundo que partia de uma mobilização da consciência ante os fenômenos do mundo, sem ser apenas subjetivista ou, pelo contrário, mecânica demais, e sim o princípio de que cada um de nós é uma pessoa que depende de vários elos da realidade ao redor para ser quem é. Eis uma busca pela verdade sem perder de vista aquele que busca, uma objetividade que não era positivista, como muitos alçavam, e nem só idealista, como outros contrapunham. Mas um olhar preciso que cuidava da individualidade em contato e dos pensamentos sobre as coisas.

O encantamento de Edith Stein pelo pensamento de Husserl se fortaleceu quando veio a notícia de que ele aceitava mulheres em seu grupo de estudos e que a primeira doutora em Filosofia na história universitária alemã, Hedwig Conrad-Martius, tinha escrito uma tese sob sua orientação naquele mesmo ano de 1912 e recebido um prêmio. A estudante frustrada de Psicologia pede, então, autorização à mãe, uma judia ortodoxa e tradicional, mas intuitiva quanto ao destino de uma de suas caçulas, e recebe o aval para embarcar com um amigo rumo à Universidade de Göttingen, no

próximo verão. Edith Stein tinha 21 anos e seria logo admitida como uma das mais entusiasmadas pesquisadoras de fenomenologia, sem mais conseguir voltar. É o que ela narra em um dos melhores livros de memórias filosóficas desse século que passou, um verdadeiro romance de formação, *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*.

Por falar em biografia, qual a imagem que temos honestamente de um filósofo? Qual modo de vida imaginamos que ele vá tecer? Serão descobertas teóricas, expansões de pensamento, dúvidas, retornos a princípios, confrontos de ideias, conflitos de vida privada e vida pública, repercussão de obras, caminhos e descaminhos e algum privilégio para a contemplação? Edmund Husserl, por exemplo, cumpre bem as etapas daquilo que seria um acadêmico arquetípico da área: parte de algumas intuições na psicologia, atravessa a matemática pela filosofia, escreve uma tese original, torna-se professor universitário e escreve livros cada vez mais comentados. É um judeu na Alemanha, que se converte ao protestantismo, sabe dos percalços do antissemitismo em seu meio, mas até 1933 nenhum empecilho que traga uma real dificuldade para a sua expansão lhe acomete. Desenvolve uma corrente filosófica e tem seguidores dos mais brilhantes, como Max Scheler (1874-1928), e um discípulo como Martin Heidegger (1889-1976). Edith Stein é também uma das célebres continuadoras de seu método, mas o século, sua condição e sua origem a conduzirão para outra espécie de trajetória, talvez única na área.

Se por um ano e meio ela vive como uma estudante universitária em seus mais alegres e dedicados tempos, em 1914 vê cair sobre o curso, tal como sobre toda a Europa, a Grande Guerra. Quase todos os alunos são convocados, e mesmo os professores são pouco a pouco levados para o *front*. Um dos mais promissores do grupo, aquele que propunha unir a fenomenologia com a física, Adolf Reinach, morre em combate. Edith se alista como enfermeira e é alocada no campo militar de Mährisch-Weiskirchen, na Áustria, para o Hospital da Cruz Vermelha. A visão é puro horror: homens feridos em série, corpos dilacerados, cheiro persistente de pólvora e de sangue, além dos cuidados com o tifo, a gripe e o cólera. Em meio ano de serviço contínuo, os nervos de Edith chegam ao limite, e da experiência sobrevém uma questão: é possível o indivíduo sentir em si mesmo uma vivência que não teve, a partir da manifestação dessa vivência pelo outro, como a angústia de um soldado ou o luto de uma mãe que perdeu seu filho na batalha? De todas as dores que ela presenciava,

o quanto o contato intersubjetivo permitia à sua consciência participar de uma correspondência real com aquilo que estava fora dela?

Em 1916 Edith Stein apresenta a sua tese, *Sobre o problema da empatia*. Se o lema da fenomenologia é ir às coisas mesmas e daí apreender os objetos como fenômenos participantes de um mundo comum, individual, o que é ver outra consciência agindo enquanto fenômeno? A outra pessoa seria uma “coisa” que não é uma coisa, um “objeto” que não é um objeto? O outro não pode ser reduzido, nem pode ser fruto de minhas conjecturas: o sujeito que não sou eu está pleno de consciência, de intencionalidades e de sentimentos que não estão em mim. Contudo, o outro também se manifesta em fenômenos e se mostra a meu eu por um corpo e por suas significações. Qual categoria de conhecimento se estabelece, qual modo de ciência se coloca em que um sujeito compreende outro sujeito *ele mesmo*? Pela “empatia”, termo utilizado por Husserl em suas ideias sobre a intersubjetividade, mas não desenvolvido, Stein põe tais questões fenomenológicas ainda mais a fundo: é possível experimentar a experiência alheia?

Ela narra o exemplo de uma amiga que conseguiu entrar em uma universidade, após anos de estudos, e veio imediatamente lhe contar o feito.

Enquanto vivo a alegria que é experimentada por outro, não percebo nenhuma alegria originária: ela não brota de modo vivo de meu Eu, nem tem o caráter de ter estado viva anteriormente como alegria lembrada, muito menos como meramente fantasiada, isto é, privada de vida real, mas é precisamente o outro Sujeito aquele que experimenta de maneira viva tal originariedade; sua alegria, que brota dele, é originária, embora eu não a viva como originária (STEIN, 2015, p. 78).

A alegria que vejo não brota de mim, mas também não é por mim fantasiada, não se apresenta em meu ser por uma simples memória, pois aquele acontecimento é específico daquele outro sujeito, então acontece no meu Eu e naquele instante por conseguirmos nos compreender pela alegria.

Não se trata de viver totalmente a experiência do outro, pois há uma vivência intransponível das sensações, das percepções internas em relação ao aqui e agora que é seu próprio corpo, mas posso vivenciar o objeto que o outro vivencia, posso elaborar da minha experiência a possibilidade de sua experiência, pelo objeto que se manifesta em comum. A empatia não coloca um sujeito dentro de outro, mas abre o ser de um deles a se dar conta do objeto da experiência do outro. Não há como eu

sentir a mesma dor de alguém que perdeu um ente querido, e também não há como eu me expressar de um modo tal que substitua alguém que vivenciou um estigma a partir da própria pele, mas existe uma possibilidade de abertura, que é a empatia.

Segundo Novinsky (2011), Stein se torna a segunda doutora em Filosofia de sua universidade. É habilitada e aprovada como professora do ensino secundário, mas como sua pretensão é desenvolver uma filosofia, deixa o cargo para se tornar a principal assistente de Edmund Husserl em Freiburg. Ela cuida dos manuscritos da próxima obra do mestre, sugere trechos, serve-se como interlocutora, apresenta seminários nas turmas de graduação, substitui o professor e ajuda a orientar trabalhos do grupo de pesquisa. Assim, naturalmente ela teria o mesmo destino que o seu colega Martin Heidegger, que escreveu uma tese sobre Duns Escoto (que anos mais tarde se descobriria ser uma obra apócrifa do autor medieval) e agora tinha uma cadeira de professor na universidade. Edmund Husserl escreve uma carta de recomendação para a diretoria:

Dra. Stein possui uma ampla e profunda educação filosófica, e suas capacidades para a pesquisa científica independente e para o ensino são inquestionáveis. Se a carreira de professor universitária for aberta para as senhoras, então eu seria o primeiro a recomendá-la com entusiasmo para admissão (HUSSERL, 1919, s./p.).

Mas não foi, nem ali, nem em outra universidade prussiana que Stein foi admitida. No ano seguinte, Edith ficou em casa, cuidando do casamento da irmã. Para afugentar a crise interna, pegou os manuscritos do amigo Adolf Reinach para transformar em um original de publicação póstuma e passou a visitar com frequência a doutora pioneira e então amiga Hedwig Conrad-Martius. Esta cuidava dos assuntos da casa, em recente matrimônio, enquanto escrevia um tratado de metafísica. Colaboraram juntas em uma encomenda de tradução de um livro sobre Descartes e a Escolástica. Edith precisou sanar uma lacuna de sua formação e ler mais sobre esse período medieval, centrado nos séculos XIII e XIV, em que se estabeleceu um movimento de interpretação e de metodologia do conhecimento teológico formado pelos mestres das recentes universidades, no qual tentava-se unir preceitos da fé cristã com os sistemas racionalistas vindos da filosofia grega e intermediado e disseminado pelos comentadores árabes da Pérsia mediterrânea à Península Ibérica conquistada. Edith buscou os artigos da *Suma Teológica*, os opúsculos medievais

como os de Pedro Lombardo e de Abelardo, até sentir crescer um interesse que de repente lhe preenchia. Passou por ela os textos místicos, os poemas apofáticos e, por fim, o *Livro da Vida* da carmelita espanhola Tereza D'Ávila. Ao fechar as páginas, Edith definiu: também ela teria fé e não seria mais judia apenas, seria católica.

Em 2 de fevereiro de 1922, ela foi batizada pelo bispo de Speyer, na mesma cidade onde conseguiria novamente um emprego de docência: uma cadeira de conhecimentos gerais no instituto de formação de professoras das irmãs dominicanas. Ali passaria oito anos, onde escreveria seus textos sobre pedagogia e sobre a condição feminina, na visão católica, como também pelo viés de uma cidadania política em geral, naquele momento em que as mulheres poderiam inclusive votar. Stein escreve:

A alma da mulher precisa ser ampla e aberta a tudo o que é humano; ela precisa ser cheia de paz, para que as pequenas chamas não sejam apagadas por vendavais; ela precisa ser quente, para que as sementes frágeis não se congelem; ela precisa ser clara, para que as ervas daninhas não possam alojar-se em cantos e dobras escuros; reservada, para que os assaltos de fora não ponham em perigo a vida em seu interior; vazia de si, para que a outra vida tenha lugar nela; e, finalmente, senhora de si e de seu corpo, para que toda a sua personalidade esteja preparada para atender qualquer chamado (STEIN, 1999, p. 140).

No fim dos anos 1920 para os anos 1930, promete um projeto audacioso: fazer dialogar Edmund Husserl e Tomás de Aquino. Heidegger publica nos *Anuários de Fenomenologia* o primeiro ensaio de Edith Stein acerca desse estudo comparativo, mas ela sente que precisa ir muito mais a fundo para fazer visível sua intuição. Na verdade, precisa de mais tempo, de mais pesquisa, e demite-se do instituto. Em uma imersão de meses, traduz do latim os dois volumes das *Quaestiones Disputatae de Veritate* do grande mestre escolástico, com uma apresentação e comentários que já a alçam como tomista em seminários e congressos. Tenta mais uma vez uma cátedra universitária. Em vão.

Em 1933, Edith Stein já era professora há quase dois anos do Instituto Científico de Pedagogia, quando Adolf Hitler assume o poder com os votos dos alemães. Em um dos primeiros decretos do partido nazista, todos os judeus ficam proibidos de assumirem cargos públicos, e Stein é demitida. Amigos começam um movimento de migração para a França ou Estados Unidos. Husserl, já aposentado, recebe o veto de acessar a biblioteca da Universidade de Freiburg. Heidegger, que

havia se tornado o responsável pela cátedra de seu antigo mestre, torna-se reitor. A simpatia inicial do autor de *Ser e Tempo* e *O que é a metafísica?* pelo nacional-socialismo do Terceiro Reich é gratificada com o cargo máximo.

Edith entra para o convento das carmelitas em Colônia e passa a se chamar, entre as irmãs, como Teresa Benedita da Cruz, em homenagem a seus dois guias espirituais na ordem, Teresa D'Ávila e São João da Cruz. Entre os grandes muros, o longo pátio e o seu claustro, consegue concentrar-se em seu projeto máximo, a união entre Fenomenologia e Escolástica, então somada à interlocução com a visão existencial da ontologia de Heidegger, que parecia ter sobreposto as lacunas ainda idealistas do pensamento de Husserl. Assim ela compõe um longo tratado, com mais de quinhentas laudas, que seria a definição e a síntese de seu novo quadro de pensamento: *Ser Finito e Ser Eterno*.

Fenomenologia e Tomismo

Stein parte da questão do ser, como outros fenomenólogos, e em seu caso, da questão do ser que eu mesmo sou como evidência primeira. Se primeiro Agostinho, para depois Descartes, estabeleceu que de todas as dúvidas sobre a minha realidade empírica, a primeira certeza seria “Eu sou, eu existo”, o primado não é o Eu, como se colocou modernamente, e sim o “sou”, ou melhor, o ser. Posso ter a certeza do Eu por ter a certeza do Ser – este sim é o princípio de todos, de tal maneira que sem o ser, nem pensamento, nem existência, nem ego se apresentariam. Ao constatar o ser em mim, tenho a experiência, pela presença, pelo ser-aí dado da totalidade das coisas no mundo, o ser em tudo, como o modo mesmo de eu ter contato, tenho experiência e conhecimento. Como a luz sobre todas as coisas que possibilita que meus olhos possam enxergar, da mesma maneira o ser é o brilho dos fenômenos para que o meu pensamento se forme, e dela a minha consciência e a minha constituição de pessoa.

O método fenomenológico tem como objetivo identificar o cerne essencial das experiências humanas, deixando de lado elementos acessórios e acidentais para atingir a verdade que emerge por meio de uma análise e reflexão criteriosas. Tal método busca explorar a capacidade própria ao ser humano de contemplar profundamente aquilo que lhe é apresentado, seja algo tangível ou conceitual, a fim de ampliar seu significado. A compreensão muitas vezes não ocorre de forma imediata

ao nos depararmos com uma experiência ou fenômeno, isto é, não é somente uma revelação do cotidiano e sim uma exploração daquilo que incide sobre a percepção (GYRÃO, 2015, p. 90). Sendo assim, é necessário seguir um procedimento específico para desvelar o verdadeiro sentido por trás do que nos é apresentado. Esse processo de investigação visa desvendar o significado subjacente e constitui o próprio método fenomenológico concebido por Edmund Husserl.

Ao contrário do Ego isolado de Descartes, que não consegue, portanto, ter certeza de mais nada além do próprio sujeito, a realidade do ser em mim transborda a realidade dos seres em geral, e nessa correlação entre o sujeito e o objeto, isto é, entre eu que sou observado e da coisa que é observada, há uma teia, uma rede, e não uma separação. O mundo que vejo manifestar-se faz o que sou, e não apenas um eu isolado é que pode conhecer algo. Em uma comparação moderna, poderíamos dizer: se alguém pede a outro para capturar uma foto que mostre quem ela é, a mera *selfie*, em uma espécie de foto 3x4 de seu rosto, seria entender o sentido do “quem sou” apenas cartesianamente; se ela mostra várias fotos de coisas, paisagens e pessoas com quem ela se identifica, indica mais uma compreensão fenomenológica e existencial, pois o mundo que ela vê, a via de fenômenos que ela conduz, diz do ser que ela é.

Ao conceituar, por fim, o que é a fenomenologia, Stein a separa tanto da dedução, uma vez que a filosofia não pode proceder como a matemática, partindo de teoremas e de um número finito de axiomas, quanto da indução, já que ela não necessariamente alcança verdades universais por vias indiretas, a partir da experiência sensível. Ela considera a intuição como princípio, em que se entendem as verdades filosóficas em si mesmas, não como uma implicação de outras verdades (STEIN, 2019). Desse modo, compreendem-se os fenômenos por suas singularidades. A fenomenologia busca, portanto, revelar as estruturas essenciais das experiências humanas, permitindo que o filósofo as compreenda em sua totalidade.

Para Stein, o limite não transposto nem por Husserl nem por Heidegger é a desconsideração da fonte de todo ser. Eles teriam ainda procedido ao modo de Kant, sem forçar o pensamento para aquilo que transcenda os entes e seja o imperativo de todo ser, mesmo que seja incognoscível para a linguagem. Afinal, não teria mais direito a filosofia a forçar as fronteiras da especulação em busca de um entendimento primeiro? Por mais que a coisa-em-si esteja para além da razão pura, não há outro

caminho que possa indicar uma verdade, como sonhavam os místicos São João da Cruz e Dionísio Areopagita? Se o filósofo busca a verdade, pode ele solenemente passar a desconsiderar as perguntas primeiras, como, por exemplo, de como foi possível o ser em vez do não-ser, de como é realizável a consciência se tudo se mostra enquanto inconsciência de si, ao colocar uma pedra sobre a metafísica?

Edith Stein chega a uma conclusão teológica através de Tomás de Aquino, e nisso se soma a autores como Étienne Gilson e Jacques Maritain na afirmação de uma *philosophia perennis*, isto é, de um modelo filosófico paralelo à linha histórica da contemporaneidade, que não acredita em um corte metafísico com a teologia, e sim em uma possibilidade mais universal para o conhecimento. Por mais deslocados e antiquados que soem, formam uma corrente que provoca a nós, contemporâneos, uma questão interessante: deve a filosofia prescindir de toda e qualquer empreitada de conhecimento transcendente, independente de uma religiosidade vinculável, para dar conta ainda de uma realidade intangível para as ciências? Os filósofos desde a crítica de Kant não consideram mais viável uma extrapolação metafísica para as suas meditações, a razão pura não alcança mais do que a estrutura de seus princípios analíticos e de seu contato com os fenômenos. Edith Stein, por sua vez, empreende um caminho para o tomismo a partir da fenomenologia husserliana.

Para Stein (2019), tanto Edmund Husserl quanto Tomás de Aquino compartilharam uma profunda confiança na capacidade da razão humana. Seria amplamente reconhecido que Husserl fez uma contribuição notável ao identificar o ceticismo em suas diversas manifestações na filosofia moderna e empreendeu esforços para afastá-lo. No entanto, é importante notar que, para Husserl, a *ratio* nunca denotou algo além da razão natural. Em contrapartida, Tomás de Aquino faz uma distinção entre a razão natural e a razão sobrenatural. Nesse contexto, segundo Stein em seu ensaio de diálogo entre as duas vertentes, Husserl provavelmente argumentaria que sua compreensão da razão transcende a dicotomia entre natural e sobrenatural, contudo essa distinção é essencialmente empírica para ele, uma vez que o autor alemão não se referiria nem à razão humana nem à razão de uma essência sobrenatural, mas sim à razão em si, aquilo que está implicitamente envolvido sempre que se deseja discutir a razão de maneira inteligível.

Por outro lado, a abordagem de Tomás de Aquino nunca se concentrou em uma crítica transcendental, como a de Husserl. Se hipoteticamente se considerasse

que Tomás de Aquino vivesse atualmente e adotasse uma perspectiva fenomenológica, seria possível argumentar que ele estaria de acordo com a possibilidade de se discorrer sobre a essência da razão em si, além das diferenças nas essências dos seres cognoscentes. Todavia, Tomás de Aquino enfatiza que, para delimitar as fronteiras do nosso conhecimento, essa abordagem não é suficiente, pois sempre dependemos necessariamente dos nossos órgãos cognitivos, isto é o ponto de partida de sua ontologia do conhecimento. Não podemos nos desvincular da corporalidade das apreensões, “assim como não podemos nos separar de nossa própria sombra” (STEIN, 2019). Mesmo se conseguirmos adquirir algum conhecimento sobre a estrutura dos espíritos superiores, ainda não seremos capazes de acessar o que é acessível a esses espíritos.

Nesse contexto, a fenomenologia parte do pressuposto de que, em princípio, não há limites para a nossa capacidade racional. Embora se possa reconhecer que a missão da razão seja infinita e que o processo de conhecimento seja inesgotável, a razão avança de forma linear em direção à sua finalidade última, isto é, a busca pela verdade plena, que atua como uma ideia orientadora que guia o percurso. Da perspectiva da filosofia fenomenológica, não existe outro caminho em direção a essa finalidade. Essa perspectiva também encontra ressonância na abordagem de Tomás de Aquino em relação à razão natural, que é igualmente infinita, implicando que nunca pode atingir plenamente sua finalidade, mas somente se aproximar gradualmente dela.

Não se trata, contudo, de atribuir à corporalidade a capacidade racional e emocional, que são características específicas do domínio espiritual. Se o corpo humano fosse considerado de forma isolada, desvinculado da alma e do espírito, ele seria percebido como uma mera reunião de atributos físicos (SAVIAN FILHO, 2016). No entanto, mesmo sob essa perspectiva, ele já denotaria a presença de um espírito, aquele do Ser Eterno, cuja comunicação se dá por meio das formas: de fato, qualquer corpo, inclusive os inertes, como as pedras, evidencia estar impregnado por uma essência, possui existência e manifesta um propósito que é a sua forma. Sob esse enfoque, poderíamos argumentar que, de certa maneira, na visão integrada de Edith Stein, não existe matéria destituída de espiritualidade.

É importante notar que Edith Stein também enfatizou que esse “Ser Eterno” não pode ser diretamente apreendido através dos fenômenos do mundo natural, mas

somente através de uma via de “não-conhecimento” e da ascensão apofática da linguagem, o que significa que não podemos descrevê-lo adequadamente com as limitações da linguagem ou concebê-lo plenamente através da razão. Para Edith Stein, a compreensão completa desse “Ser Eterno” requer a superação tanto da imanência quanto da transcendência, ou seja, a superação da ideia de que esse ser está totalmente imanente em nós ou completamente transcendente a nós. Em vez disso, ela argumenta que a verdadeira compreensão surge na união entre imanência e transcendência, onde o Eu é capaz de apreender a vocação do ser eterno dentro de sua própria realidade temporal.

A obra de comparação entre Tomás de Aquino e Husserl, embora encomendada e patrocinada pela ordem carmelita, não pôde ser publicada à época, porque em 1938, no mesmo ano em que morria Edmund Husserl, livros de judeus não eram autorizados à impressão e à distribuição. Ficaram, de Stein, os originais inéditos, e também tantos outros manuscritos, que ela levou consigo na fuga de Colônia para Echt, nos Países Baixos, quando a Segunda Guerra estourou. No caminho de fuga, Stein escreveu uma carta para o Papa recém-entronado, Pio XII, pedindo uma manifestação do Vaticano contra a perseguição aos judeus. Não obteve resposta.

Edith ficaria em paz no novo convento e supostamente longe do alcance das perseguições de Hitler, mas, na expansão territorial inacreditável que o Terceiro Reich realizou em combate, o território holandês foi anexado. Edith Stein pediu asilo na Suíça, para ela e para a sua irmã de sangue, Rosa, que também se convertera e passara a acompanhá-la. A autorização só veio para Edith, e ela repetiu o pedido para as duas. Os documentos chegaram em setembro de 1942. Contudo, em 2 de agosto, os soldados alemães capturaram mais de 300 judeus e católicos de origem judaica naquela cidade, dentre elas, Edith e Rosa. Elas foram enviadas a Auschwitz e, em 9 de agosto, tal como seus irmãos Frank e Paul, e seus sobrinhos e sobrinhas um ano antes, são mortas na câmara de gás.

A morte é o fim? Eis uma questão metafísica, mas que, neste caso, há de ser respondida historicamente: não. Em 1954, um sacerdote polonês chamado Karol Józef Wojtyła apresentou uma tese em Filosofia sobre o sistema ético de Max Scheler. Para entender melhor os escritos daquele polêmico e brilhante professor, buscou os livros de seus amigos e alunos de fenomenologia, dentre eles, Edith Stein. No mesmo período, *Ser Finito e Ser Eterno* foi enfim editado, e, pouco a pouco, a obra completa

da pensadora alemã se tornou disponível, com comentários e notas biográficas. O sacerdote polonês ficou especialmente admirado com aquela consistência de pensamento e passou a ver nos livros de Stein uma permanente interlocução. Duas décadas depois ele se torna o Papa João Paulo II e aceita, em 1987, o pedido de canonização da mártir católica entre os judeus, tornando Edith Stein, de uma estudante entusiasmada de Husserl e de uma acadêmica sonhadora, a Santa Teresa Benedita da Cruz, hoje uma das padroeiras da Europa.

Conclusão

A vida e o trabalho de Edith Stein são um testemunho impressionante de sua jornada intelectual e espiritual. Ela começou como uma estudante em busca de significado na fenomenologia de Husserl e, ao longo de sua vida, desenvolveu uma profunda compreensão da relação entre a filosofia e a fé. Sua exploração da empatia e da intersubjetividade a levou a questionar profundamente a natureza da consciência e da experiência humana. No entanto, seu caminho não parou na fenomenologia. Edith Stein também se converteu ao catolicismo e mergulhou na filosofia tomista, buscando uma síntese entre essas duas tradições filosóficas. Sua busca pela verdade a levou a um convento carmelita, onde ela continuou a explorar essas questões profundas e complexas.

Stein enfatizou que Husserl e Aquino compartilham de uma ênfase na razão como ferramenta fundamental para a compreensão do mundo. No entanto, ela também ressaltou que suas abordagens eram diferentes em termos de escopo e método. Husserl, por meio da fenomenologia, buscava identificar as estruturas essenciais das experiências humanas, concentrando-se na análise detalhada da consciência e dos fenômenos. Por outro lado, Aquino reconhecia a razão natural como infinita, mas enfatizava que essa razão depende dos órgãos cognitivos humanos e do mundo natural para compreender a verdade. Nesse sentido, Stein enfatizou que a compreensão completa do “Ser Eterno” requer a superação tanto da imanência quanto da transcendência, e que essa verdadeira compreensão surge na união entre imanência e transcendência. Ela argumentou que essa síntese pode ser alcançada por meio de uma abordagem fenomenológica que considera tanto a experiência

humana quanto a dimensão espiritual, sem perder de vista a importância do corpo e dos sentidos na formação do conhecimento.

Embora sua vida tenha sido tragicamente interrompida pelo Holocausto, seu legado perdura. Edith Stein foi canonizada como Santa Teresa Benedita da Cruz e é reverenciada como uma das padroeiras da Europa. Sua jornada filosófica e espiritual é um modelo filosófico de como a busca pela verdade pode nos levar à integração de saberes como a fenomenologia e o tomismo, que oferece bases tanto para a filosofia quanto para a teologia contemporânea.

Referências

GYRÃO, Maria Lucia Sales. Edith Stein – aspectos do método fenomenológico. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 1-124, out. 2014/mar.2015.

HUSSERL, Edmund. Raccomandazione per L'Abilitazione di Edith Stein. *In*: NOVINSKY, Ilana. **Edith Stein (1891-1942): em busca da verdade em tempos sombrios**. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo (USP), 2011.

NOVINSKY, Ilana. **Edith Stein (1891-1942): em busca da verdade em tempos sombrios**. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo (USP), 2011.

SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. **Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica**. Porto Alegre: EdiPUCRS. 2016.

STEIN, E. **A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça**. Florianópolis: EDUSC, 1999.

STEIN, *Il problema dell'Empatia*. *In*: BAREA, R. **O Tema da Empatia em Edith Stein**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2015.

STEIN, E. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2019.

STEIN, E. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. Tradução de Mario do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner, revisado por Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018.

Recebido em: 10/09/2023
Aprovado em: 27/09/2023



José Dalvo Santiago da Cruz*

RESUMO

Trazer Heráclito de Éfeso à Amazônia do século XXI parece provocação, mas filosoficamente não é, porque quem o lê minimamente atento percebe a pertinência de seus dizeres ao longo dos séculos de construção ontológica ocidental. Este artigo se propõe a contemporizar a physis em Heráclito realizando uma abordagem crítica da alteridade composta da mentalidade ocidental com a Amazônia, aqui tratada – e conceituada – como ontologia holística constituída de diversidade étnico-cultural hominizada num sistema simbólico totêmico, animista e não ocidental, porque ainda é movida em narrções protagonizadas por entidades alhures do cartesianismo que pauta a modernidade contemporânea. Objetivos: (i) Apresentar sucintamente a physis em Heráclito; (ii) Pontuar aspectos da ocidentalização da Amazônia e (iii) Dizer que Heráclito de Éfeso é contemporâneo no século XXI na concepção da physis. Conclui-se que a ontologia no conceito do que pode ser physis é afim a da concebida por ontologia nativa da Amazônia pesquisada na área da etnologia indígena em diferentes vieses teóricos. Postula-se que a ontologia construída filosoficamente tem afinidade com a cultura construída etnologicamente. Métodos diferentes, mas talvez com propósitos similares à procura do entendimento metafísico humano.

Palavras-chave: Heráclito. Amazônia. Ontologia. Logos. Cultura.

Heraclito of Ephesus in the Amazon of the 21st century: brief dialogical approach of indigenous ethnology with philosophical propaedeutics

ABSTRACT

Bringing Heraclitus of Ephesus to the Amazon of the 21st century seems like a provocation, but philosophically it is not, because anyone who reads him with even minimal attention realizes the relevance of his words throughout the centuries of Western ontological construction. This article proposes to temporize physis in Heraclitus by carrying out a critical approach to the otherness composed of the Western mentality with the Amazon, here treated – and conceptualized – as a holistic ontology constituted by ethnic-cultural diversity hominized in a totemic, animistic and non-Western symbolic system because it is still moved by narrations carried out by entities elsewhere in the Cartesianism that guides contemporary modernity. Objectives: (i) Briefly present physis in Heraclitus; (ii) Point out aspects of the westernization of the Amazon and (iii) Say that Heraclitus of Ephesus is contemporary in the 21st century in the conception of physis. It is concluded that the ontology in the concept of what can be physis is similar to that conceived by native Amazonian ontology researched in the area of indigenous ethnology in different theoretical biases. It is postulated that philosophically constructed ontology has affinity with ethnologically constructed culture. Different methods, but perhaps with similar purposes to the search for human metaphysical understanding.

Keywords: Heraclitus. Amazon. Ontology. Logos. Culture.

* Graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção, especialização em antropologia na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas, mestrado em Educação (Currículo) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorado em linguística pela universidade de Nantes. Atuou como professor de alfabetização nas áreas indígenas Waimiri-Atroari e na Yanomami. Trabalhou como professor de filosofia e antropologia na Universidade Nilton Lins, Centro universitário do norte, Faculdade Santa Teresa, Universidade do Estado do Amazonas e Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência em formação de professores, docência em filosofia e antropologia. E-mail: dalvosantiago@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4621976801234003>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1222-9836>.

Heráclito de Éfeso na Amazônia do século XXI:
breve abordagem dialógica da etnologia
indígena com a propedêutica filosófica

Introdução

O texto aborda criticamente a relação ocidental com a natureza por meio do conceito de *physis* em Heráclito de Éfeso (540-470 a. C.) em diálogo com a etnologia indígena pós-estruturalista de Viveiros de Castro (2015). Tem como objetivo dizer que é possível – e provável – considerar que a hominização ocidental extraiu o racional consciente da natureza e fomentou nele o desejo ocidental de protagonizar a sua própria existência por meio da construção histórica como instrumento de ruptura com a estrutura (axiomática) natural. Essa prática ocidental (moderna) tem causado contratempos na relação humana com a natureza, que etimologicamente advém da *physis* no grego antigo como “[...] o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável” (HEIDEGGER, 1987, p. 45). A *physis* é a própria holística constituída de unidade e diversidade, *cosmos* = harmonia, *omnia* = todas as coisas, *versus* = uno, unidade, *unum*. O universo é unidade em *versus*, composto de contrários diversos. A humanidade é una em dinâmica, idade, sequência, movimento, continuidade.

Além desta introdução, o texto constitui-se das seguintes sessões: (i) o conceito de *physis* em Heráclito, (ii) ontologia amazônica, (iii) contemporaneidade de Heráclito no século XXI, além das considerações finais e das informações bibliográficas das obras e autorias citadas, circunscritas na etnologia indígena e na filosofia pré-socrática de Heráclito de Éfeso, com vieses na discussão delimitada na ontologia em seu sentido de maneira de ser, de cultura no sentido etnológico e de logos na acepção filosófica heracliteana de pensamento, de ser, de realidade, de expressar, de dizer.

Nas considerações finais se diz que o conceito de *physis* em Heráclito de Éfeso é atual porque a natureza é gerúndio contínuo, diferentemente do ser histórico que é contingente e circunstancial na cultura, o que motiva a evocação da categoria “estrutura da contingência” (SAHLINS, 2003) na qual a cultura e a História compõem uma dualidade dinâmica que se transforma entrelaçada e correlacionada, distintamente da metamorfose natural que se movimenta à semelhança do fogo que se move em cores, mas não sai do lugar. Na metafísica ontológica, o movimento não é deslocamento, mas vida, dinâmica interior feito o pensamento, que movimenta a ideia e o desejo.

A *physis* em Heráclito de Éfeso

Etimologicamente, a *physis* é a querência onde o ser nasce, brota, vive, existe, morre materialmente, mas permanece em ideia, na memória, no desejo dos vivos. Na *physis* a hominização se dá em metamorfose. Já na concepção ocidental (histórica), a hominização se dá na mudança, na transformação, na ruptura com a axiomática natural, pois para os “pensadores originários a *physis* tinha uma aura divina, pois era a fonte originária, a *arché* de todas as coisas que constituíam o Universo” (ROCHA, 2004, p. 10).

No aspecto histórico, por volta do século VI a. C., em decorrência do *boom* comercial no Mar Mediterrâneo, a região da Ásia Menor foi ocupada por diferentes etnias (Dórios, Aqueus, Jônios e Eólios) que, com suas respectivas culturas, compuseram uma pluralidade cultural que, por sua vez, edificou fronteiras étnicas que contribuíram com a criação da concepção política na ágora da Polis, regando os primeiros manifestos do que a modernidade adota como ideologia, que difere de cultura, porque esta é organizada na inconsciência enquanto a segunda é produzida na consciência histórica, que rompe com a estrutura dada natural ou institucionalmente nas rédeas da moral, que fomenta a ética no ideal ocidental, na vontade mesclada com a necessidade de saciar o desejo moderno.

No aspecto da descoberta do *logos* pelos filósofos pré-socráticos, vale a pena ressaltar a presença da escrita fonológica como um dos fatores que podem ter contribuído com a construção – ou descoberta – da consciência crítica e histórica, pois até então, as entidades míticas orais somente discorriam e narravam acerca de acontecimentos pretéritos idealmente, ocorridos numa utópica atemporal. O mito narra, não explica. O mito é funcionalmente simbólico e usa as dimensões do tempo no presente do indicativo na memória, em lembranças, e o futuro em perspectivas, no devir, e no ideal. A narração mítica molda a existência e esculpe as regras morais que, filosoficamente, fomentam a ética que advém da etnia, do comportamento individual no ambiente social que compõe o grupo, o coletivo que se adensa e constrói fronteiras, tendo a cultura como uma de suas motivações.

Etimologicamente, o *logos* também denota narração e descrição; porém, ele vai além e conota dizer, explicar, manifestar e ocultar numa dualidade efêmera e fugaz.

Daí Heráclito de Éfeso considerá-lo o próprio ser porque “Ouvindo não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar ser tudo-um” (Fragmento I) que se revela e se oculta numa dinâmica circunscrita na *alethéia* (verdade), no fenômeno de desvendar-se, tal como sugere no fragmento VIII, que a “Natureza ama ocultar-se”, complementado pelo fragmento IX: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”.

Assim, considera-se que a descoberta do *logos* na propedêutica da filosofia é importante para entender a construção e a consolidação da mentalidade ocidental advinda da Grécia Antiga, adensada no humanismo do século XV e estruturada no renascimento do XVI. Mito e *logos* derivam, respectivamente, religião e ciência na moldura ocidental moderna, mormente na concepção de ser histórico protagonista de sua existência, o que contradiz a axiomática existencial. Porém, o contraditório é imanente ontológico, que se desdobra e se configura à semelhança de fractais numa conjuntura material e imaterial simbolizada na cultura e no *logos*: pensamento consciente e pensamento inconsciente.

De fato, quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio de sua busca, quando se desarticula do fundo do pensamento mítico, onde a cosmologia jônica ainda encontra suas raízes, quando se lança deliberadamente aos problemas que não mais deixarão de atrair sua atenção, ela organiza um campo conceitual em torno de uma noção central que definirá, a partir de então, um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: *alethéia* ou a “verdade” (DETIENNE, 1988, p. 13).

A filologia do grego antigo remete o termo *lethe* (esquecimento), que evoca lembrança, em *alethe* (a negação do esquecimento, que é a lembrança), que sugere a verdade como se ela até então estivesse escondida nas narrações míticas e revelada pelos filósofos que, factualmente na pluralidade étnico-cultural, se depararam com o fenômeno do estranhamento numa alteridade composta de perspectivas distintas na origem ontológica percebida na limitação do texto narrativo e descritivo desprovido de questionamento e explicação. Daí a busca pela *arché* (origem fundamental) não mais por meio da narração coerente, mas na *physis*, que passa a compor alteridade com a racionalidade consciente, ou seja, extrai a

hominização da *physis* e torna o humano ser não natural, concedendo-lhe o predicativo de ser sócio-histórico.

Em Heráclito, assim como em Anaximandro e Parmênides (INWOOD, 2002, p. 15), *physis* indica espontaneidade, *locus* onde os entes brotam e compõem uma holística, em contraste com a concepção moderna de história, pois esta incide no protagonismo humano e na existência que intenta romper com a *physis*, que é axiomática e estruturante. Daí o humanismo no século XV construir a propedêutica do renascimento moderno numa junção Greco-romana edificando, assim, a concepção moderna de História como um espaço humanamente construído em alteridade com a *physis*, e não mais nela, pois um dos predicativos da modernidade é o protagonismo humano na alegoria de São Tomé no cristianismo, no ritual da hóstia católica, da ciência experimental e observacional.

A *physis* em Heráclito precede a noção de ciência e de religião e é concebida no *entourage* ontológico na transição da oralidade para a escrita, das musas, dos adivinhos, dos poetas e dos sacerdotes para o filósofo que questiona. Porém, à época de Heráclito a hominização ainda se dava no aroma poético e sua postulação se circunscreve na tríade composta de *physis*, *logos* e *alethéia*.

(II) Ontologia amazônica

A Amazônia é uma ontologia natural composta de espécies vivas entrelaçadas numa funcionalidade estruturada nela mesma, circunscrita na própria existência sem aparente propósito, a não ser a própria existência alimentada no processo de ingestão de seres a produzir energia num gerúndio contínuo. Parece ser a *physis* de Heráclito inserida no *logos* que fomenta a existência singular composta no plural, pois “A natureza de cada dia é uma e a mesma” (Fragmento XLVI), distintamente da concepção ocidental que considera o protagonismo humano como agente da existência, iniciado na criação do ato do filosofar no século VI antes de Cristo, retomado na propedêutica moderna no século XIV com o humanismo e adensado na modernidade impulsionada pelo cartesianismo e suas consequências científicas na construção da ontologia ocidental baseada na ação histórica, irrompendo com a estrutura natural.

Na Amazônia, o sentido à existência é construído em narrações míticas nas quais seres da fauna, da flora e minerais são hominizados para esculpir a moral que lateja o consciente na alteridade com o inconsciente produzindo – e se produzindo – no ato estético do estranhamento, fazendo brotar, assim, o símbolo que une o somático com o inteligível. Esse magnífico processo de simbolização que molda a existência em sentido é chamado, na filosofia, de ontologia e, na etnologia, de cultura. São dois predicativos funcionalmente análogos na tomada de consciência do racional envolto numa racionalidade intangível, à semelhança do dizer heracliteano de que “A natureza ama se ocultar” (Fragmento VIII).

A Amazônia é, nela mesma, uma holística composta de diferentes funcionamentos análogos, dinamizados em metamorfose com lógicas próprias e entrelaçadas que constituem o todo, o uno e o mesmo em performances distintas. É o rio que continua o mesmo em águas diferentes. É o ritual na tópica natural, na *physis* onde os seres brotam, existem, vivem e perecem numa racionalidade ontologicamente peculiar, própria nela mesma, quase intangível para racionalidades fora dela, do *habitat* que não é *entourage*, não é enunciado porque a ruptura que acontece nela não a transforma, pois é funcionalmente providencial em sua simetria, que a ritma ontologicamente.

(III) Contemporização de Heráclito no século XXI

A filosofia pré-socrática também é denominada de filosofia da natureza por ter sido praticada num preâmbulo da narração mítica ao questionamento dialético, na passagem do pensamento ágrafo para o pensamento teorizado na estrutura da escrita fonológica. A denominação “pré-socráticos” não se refere somente ao período anterior a Sócrates. Ela diz respeito à temática filosófica do século VI a. C.

Heráclito é o pré-socrático do movimento paradoxal, do uno com o plural, do estático com o efêmero. O fogo é o emblema da dinâmica que se move intensamente sem destino, sem ideal. A natureza, a *physis*, é holística, composta de diversos e “ama se ocultar” (Fragmento VII) para os que dormem e não a percebem. A natureza é dinamizada na metamorfose e o movimento se dá nela mesma, em suas lógicas próprias. Em Heráclito, o predicativo “holístico” é dinâmico e racionalmente movido

porque “Ouvindo não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar ser tudo-um” (Fragmento I).

Nesse íterim, o *logos* é a *physis*, que é holística. E é em gerúndio contínuo. E Heráclito é no presente do indicativo contínuo no século XXI porque seu dizer é pertinente na conjuntura que se testemunha em 2023, na relação da mentalidade ocidental com a natureza que extrai o racional humano da *physis* holística, fazendo-o compor uma alteridade com a sua própria realidade natural, pois:

Desse *logos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *logos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nessas palavras e ações, tais quais eu suponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo (HERÁCLITO, Fragmento II).

Ao sair intelectualmente da *physis* por meio da pretensão de protagonizar a sua própria natureza, o ser humano ocidental se constitui como um componente da alteridade com a natureza, tratando-a como outra e, com isso, rompe com a estrutura natural da existência se extraindo da metamorfose e se tornando agente de transformação, da mudança estrutural. Essa inflexão e mudança de posição epistemológica implica uma situação ontológica de consequências práticas, tais como as que se testemunha nos dias atuais, em que a mentalidade ocidental considera a natureza uma fonte de recursos para as indústrias manufatureiras, sem nenhuma relação de ordem ética.

Heráclito é atual porque ainda na propedêutica da criação da mentalidade ocidental, chamou a atenção para a convivência na *physis*, em uma atitude de sabedoria para ouvir o *logos*, o discurso, a palavra, dialética que se opôs ao mito baseado na *doxa* (opinião), que somente narra. Mas, Heráclito filosofou sem sair da natureza devido à circunstância da época, de transição da oralidade para a escrita fonológica. Heráclito filosofou no enunciado ainda composto pelo aroma poético e mítico da narração em incipientes postulações.

No século VI a. C., a cultura prevalecia na oralidade ainda nos sopros das Musas de Hesíodo, cujo ápice se deu no século VI da mesma Era. Embora ocidentalizada em sua mais astuta versão, a Amazônia contemporânea no século XXI

culturalmente ainda não é ocidental em sua versão tradicional, pois a partir da “etnicidade de resultados” (ALBERT, 2000) nos anos 1980 e percorrida até os dias atuais, grupos nativos da região amazônica se adensaram em movimentos sociais e reivindicaram o reconhecimento de seu direito à diferença étnico-cultural junto à sociedade e ao Estado brasileiro. Esse fenômeno é filosoficamente visualizado com eficácia na teoria do reconhecimento de Charles Taylor (2000), numa batuta hegeliana.

Aqui, a filosofia pré-socrática se encontra com a etnologia do século XXI na tópica da alteridade composta de ocidente e não-ocidente, este sendo a mentalidade nativa amazônica estruturada na holística ontológica dinamizada na metamorfose, e não na mudança provida pela construção histórica. Na Amazônia, a narração e o totemismo são praticados fluentemente nas culturas nativas, distintamente da mentalidade ocidental, que se faz em alteridade com o tradicional sem perceber que é dependente da tradição do culto religioso, da ciência como construção epistemológica baseada na observação e no experimento, além da economia de mercado, da exploração dos recursos naturais e da mão de obra do outro.

Ao se organizarem em movimentos sociais, os indígenas no Brasil – e não somente na Amazônia – se fortaleceram politicamente por meio da identidade étnica que, diretamente, tem consequências em sua vida tradicional porque ao conquistarem seus direitos à diferença, eles homologaram a tradição oral e sua respectiva continuidade. Vale lembrar que no período pombalino (1750-1777) o Diretório dos Índios proibiu manifestações culturais indígenas na então colônia portuguesa por meio do ministro Marquês de Pombal. Filosoficamente, era uma época balizada pelo iluminismo que imprimia a ocidentalidade sobre as demais populações não ocidentais, ou seja, tratava-se de uma continuidade do eurocentrismo instaurado no século XVI, com a chegada dos primeiros europeus à Costa brasileira, com ênfase filosófica de cunho político.

Mesmo sofrendo violências em diferentes modalidades, os indígenas no Brasil se mantiveram quase intactos culturalmente, pois apesar de mudanças em suas vidas tribais, mantêm a identidade étnica fortalecida em sua legitimidade por meio do reconhecimento legal pelo Estado brasileiro que, por sua vez, também homologa a diversidade étnico-cultural brasileira tanto em sua composição social como em sua

construção histórica. Assim, na conjuntura política brasileira contemporânea, os indígenas se inseriram na política brasileira sem deixar de ser indígenas, em suas diferentes culturas maternas baseadas na oralidade, contradizendo, inclusive, a teoria antropológica da aculturação, conforme convenção construída no Congresso de Americanistas em Nova Iorque (EUA), em 1949, tratada como “[...] mudanças culturais consequentes de contatos diretos e indiretos de grupos de culturas diferentes” (GALVÃO, 1979).

Nesse contexto, vale lembrar também que a filosofia pré-socrática foi criada em um contexto multiétnico constituído pelos dórios, jônios, aqueus e eólios, diversidade étnica que, segundo Vernant (2011), teria contribuído com a criação da filosofia e com a descoberta do *logos* como discurso composto de paradoxos, gerando, assim, a dialética factual na construção da história, o que desaguou na ideologia na teoria moderna e contemporânea, em que os opostos compõem a unidade, pois “O contrário é convergente e dos divergentes, a mais bela harmonia” (HERACLITO, Fragmento VI).

“O *logos* deixa e faz ver sobre o que discorre e o faz para quem discorre e para todos aqueles que discursam uns com os outros” (HEIDEGGER, 2005). O *logos* esclarece o que deve – precisa – ser revelado. O aposto “precisa” não é somente uma complementação, pois ele aqui tem a função polissêmica de precisão e de necessidade em concomitância, precisão presente na noção de *arché* ocidental, manifestada em alegorias como a de São Tomé, da ciência e da própria religião.

Heráclito é atual e a contemporaneidade não perderia tempo se o ouvisse, porque ele diz em seus fragmentos aparentemente obscuros, porém, precisos em enunciados no sentido de Michel Pêcheux (1995) “de contexto e intenção”, pois todo discurso é intencional e contextualizado em sua época e, neste caso, embora Heráclito de Éfeso tenha existido no século VI antes de Cristo, suas palavras ecoam na tópica filosófica, em tom poético e dizer filosófico, reverberando em ondas racionais ao longo da construção histórica ocidental. Ou seja, “Os que procuram ouro cavam muita terra e acham pouco” (HERÁCLITO, Fragmento III) porque a sabedoria está em saber ouvir o *logos* que diz e homologa a natureza que ama se ocultar.

É preciso ouvir a razão em busca da precisão simétrica do cosmos, que é a essência natural, pois “Não sabendo ouvir, não sabem falar” (HERÁCLITO, Fragmento

III) e passam a se alienar numa racionalidade quase irracional, no sentido de inconsequência, porque destrói o *habitat* de todas as espécies racionais, considerando que a razão narrativa mítica e a razão dialética das ciências e das Histórias são as lógicas que regem a existência holística.

Considerações Finais

Considerar Heráclito de Éfeso contemporâneo no século XXI é uma iniciativa crítica e pedagógica com propósito de dizer que, no preâmbulo da civilização ocidental, os gregos filósofos da natureza postularam acerca do fundamento da existência, da *arché*. Tal postulação continua nos dias atuais em outras modalidades e nomenclaturas científicas, religiosas, míticas e estéticas, já que o charme da existência talvez seja o mistério no sentido de admiração e respeito. É o que diz Freud em sua fase antropológica – ou próxima dela – no seu livro *O Mal-estar na civilização*, que alude à possibilidade de que os ancestrais estão mais presentes e efetivos no contemporâneo do que se possa imaginar conscientemente.

Respeitar a existência compõe uma dualidade com o medo, que psicanaliticamente é considerado instrumento instintivo de defesa dos seres vivos, uma concomitância do inconsciente com o consciente. A existência é uma tomada de consciência do ser que a esculpe de acordo com o seu *entourage* envolto de regras morais, ideais éticos e construções epistemológicas, numa concomitância que praticamente anula o presente do indicativo e deixa o ser quase racional no tênue devaneio composto de memória (pretérito) e perspectiva (futuro). Os gregos são contemporâneos não somente no vernáculo linguístico greco-romano indo-europeu. Eles são contemporâneos na maneira de ser ocidental, embora a ópera (romana) não tenha saído à forma exata da geometria (ideal) platônica.

A filosofia é historicamente construída e Heráclito é contemporâneo no século XXI porque a sua postulação, ainda na propedêutica da ontologia ocidental, já sinalizava a busca pela *arché*, categoria contemporizada no *Bóson de Higgs* (Partícula de Deus), na dialética do *logos* que se contrapõe à narração mítica e torna o ser humano sujeito da História e pretensamente protagonista de sua existência, embora o criacionismo seja ainda latente na mentalidade moderna na tônica religiosa, que

somente existe na nomenclatura ocidental, mais uma vez, distinta da mítica, na qual inexistente a alegoria do Messias, do Salvador.

Referências

BARNES, Jonathan. **The Presocratic Philosophers**. Cambridge: University Library, 1982.

COSTA, Alexandre. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, O Mal Estar na Civilização e outros trabalhos**. Volume XXI (1927-1931). São Paulo: IMAGO Editora, 1974.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo I**. Petrópolis: Vozes, 2005.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **The Presocratic Philosophers**: a critical history with a selection of texts. Cambridge: At the University Press, 1962.

LAKS, André. **The concept of presocratic Philosophy**: its Origin, Development, and Significance. Oxford: Princeton University Press, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983. (Col. Perspectiva do Homem).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MURACHCO, Henrique Graciano; MAIA JUNIOR, Juvino Alves. **Grego**: Teoria e Prática nos cursos universitários. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária, 2020.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**: Uma Crítica à Afirmação do Óbvio. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio, imaginário e modernização. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, ano VII, n. 4, p. 7-31, dez./2004.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

Recebido em: 26/09/2023

Aprovado em: 20/11/2023



Elieudo Carvalho de Almeida*

RESUMO

O Espírito Santo é a alma da Igreja e renova todas as coisas, pois aqueles que fazem a experiência do batismo no Espírito Santo têm suas vidas transformadas pela força da Palavra de Deus. O Espírito Santo foi derramado ao longo da história, mas em Pentecostes vemos a sua ação fervorosa, o nascimento da Igreja e a evangelização se espalhar pelo mundo. A Renovação Carismática Católica, uma atualização de Pentecostes (Atos 2), surgiu em 1967, desejada por muitos como o novo de Deus para a vida da humanidade. As pessoas que estavam no final de semana de Duquesne fizeram a experiência da Igreja primitiva do batismo no Espírito Santo, pois queriam aprofundar a sua vida de oração, para uma maior vivência da fé e tomando consciência do seu batismo sacramental. A Igreja, por meio dos seus papas, de Paulo VI a Francisco, vem confirmando a corrente de graça como uma ação do Espírito. A Renovação nasce na Igreja e da Igreja, sendo rosto e memória de Pentecostes para o mundo, tendo como fundador o Espírito Santo, aquele que conduz a corrente de graça como uma novidade para todos, permitindo que as pessoas proclamem na vida que Jesus vive e é o Senhor.

Palavras-chave: Renovação Carismática Católica. Batismo no Espírito Santo. Carismas. Igreja. Evangelização.

Catholic charismatic renewal: a gift of the holy spirit to the church

ABSTRACT

The Holy Spirit is the soul of the Church and renews all things, because those who experience baptism in the Holy Spirit have their lives transformed by the power of the Word of God. The Holy Spirit has been poured out throughout history, but at Pentecost we see the Spirit's fervent action and the birth of the Church and evangelization spread throughout the world. The Catholic Charismatic Renewal, an update of Pentecost (Acts 2), emerged in 1967, was desired by many as a new from God for the life of humanity. The people who were at the Duquesne weekend wanted to experience the baptism in the Holy Spirit in the early Church, as they wanted to deepen their prayer life, for a greater experience of faith and becoming aware of their sacramental baptism. The Church, through its popes, from Paul VI to Francis, has been confirming the current of grace as an action of the Spirit. The Renewal is born in the Church and from the Church, being the face and memory of Pentecost for the world, having as its founder the Holy Spirit, the one who guides the current of grace as a newness of the Spirit for all, allowing people to proclaim in life that Jesus lives and it is the Lord.

Keywords: Catholic Charismatic Renewal. Baptism in the Holy Spirit. Charisms. Church. Evangelization.

*Bacharel em Filosofia e em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: elieudosem@gmail.com.

Introdução

Podemos perceber que a “corrente de graça”¹ RCC (Renovação Carismática Católica) ao longo dos seus 56 anos de existência é “um dom”² do Espírito Santo, pelos frutos que contemplamos nesse caminho e as graças que ela deu e continua dando à Igreja. Como diz a Palavra de Deus: “pelos seus frutos os conhecereis” (Mt 7,16); “é pelo fruto que se conhece a árvore” (Mt 12, 33).

“A Igreja professa a sua fé no Espírito Santo, como n’ Aquele que é Senhor e dá a vida” (DV, p. 5). Ela, instruída pelas palavras de Jesus, vai “beber à experiência do Pentecostes e no testemunho dos apóstolos” (DV, p. 6) que já no início da história da Igreja professa a sua fé no Espírito Santo, aquele que dá a vida e renova toda as coisas. Assim sendo, o Espírito Santo, fazendo parte da Trindade, “comunica aos homens constituindo neles a nascente da vida eterna” (DV, p. 6).

Dessa forma, vemos a ação do Espírito ao longo da história da Igreja, pois o Espírito Santo é aquele que faz novas todas as coisas. Ele é dinâmico e sempre vivificará a Igreja. E nessa dinâmica podemos contemplar a origem, o crescimento e o amadurecimento da RCC durante esses anos de existência na Igreja e daquilo que os papas, de Paulo VI a Francisco, falaram acerca dessa corrente de graça.

A Renovação Carismática Católica (RCC) nasceu durante um contexto em que a Igreja Católica enfrentava o desafio rápido do avanço da secularização da sociedade, que perdia Deus no horizonte de sua vida. Essa corrente de graça surge logo após o Concílio Vaticano II, que buscava dar uma resposta ao mundo da missão da Igreja, atualizando o seu papel no mundo como sal e luz.

A Renovação Carismática Católica manter-se fiel ao propósito de Deus a seu respeito: que ela vivencie o batismo no Espírito Santo com todas as suas consequências; que ela tenha fogo no coração, palavra nos lábios e profecia no olhar (cf. São Paulo VI); que ela seja rosto e memória de Pentecostes (cf. São João Paulo II); que ela seja sinal da vitalidade interna da fé dinâmica da Igreja (cf. Papa Bento XVI); que ela seja grande força de evangelização para a Igreja e para o mundo (cf. Papa Francisco) (MCDONNELL, 2020, p. 12-13).

¹ É um termo usado pelo Cardeal Suenens nos anos 70 e retomado pelo Papa Francisco em seus discursos para a RCC. Disponível em: <https://novoportal.rccbrazil.org.br/>. Acesso em: 15.jun.2023.

² Manifestação do Espírito que contemplamos de forma exterior pela sua ação no mundo.

A vida cristã é por excelência a busca constante do encontro com Deus, e desse modo, a RCC entendeu o batismo no Espírito Santo como uma experiência do amor de Deus que age na vida do ser humano renovando a fé, a esperança e a caridade no fervor espiritual, o levando a se comprometer com a evangelização.

Este trabalho tem como objetivo apresentar a contribuição da Renovação Carismática Católica para a evangelização das pessoas, bem como o crescimento, em curto prazo, da RCC no mundo. É necessário questionar se a RCC é, de fato, um meio de conduzir os fiéis à Igreja, especialmente diante dos desafios atuais relacionados ao esfriamento da fé. Através da experiência do Batismo no Espírito Santo, a RCC veio renovar a vivência autêntica da fé na Igreja?

Portanto, diante das questões levantadas anteriormente e da análise do objeto de estudo, que é a RCC, com base no que já foi abordado por outros autores e no material acadêmico disponível, poderemos explorar a relevância social que a experiência da graça do Batismo no Espírito tem para a vida das pessoas, bem como seus frutos na vivência da fé, no compromisso contínuo com a Igreja e no engajamento com a evangelização na sociedade.

A pesquisa é de caráter bibliográfico e documental, fundamentada em textos que abordam essa temática, tais como livros, artigos, trabalhos acadêmicos e sites que falam sobre a RCC.

Como foi uma pesquisa qualitativa, o seu objetivo é apresentar as declarações dos Papas, ao longo desses 56 anos (do Papa Paulo VI até Papa Francisco) sobre a RCC e a importância do batismo no Espírito para a vida da Igreja. Além disso, um exemplo de comunidade que vive esse mover do Espírito Santo é a Comunidade Obra de Maria – Eis aí tua Mãe!, cujo testemunho do fundador Gilberto Barbosa pode ser encontrado em livros e no site oficial da comunidade.

Os fundamentos teológicos da Renovação Carismática Católica

Na segunda metade do século XX, os Estados Unidos da América foram o cenário de um movimento inspirado pelo Espírito Santo. Esse movimento, que ao passar dos anos, passou a ser chamado Renovação Carismática Católica³, surgiu no

³ Usaremos a sigla RCC. Disponível em: <https://www.rccbrasil.org.br/artigo.php?artigo=1050>. Acesso em: 15.jun.2023.

ano de 1967, na cidade de Pittsburgh, Pensilvânia. Durante esse período, também ocorria o movimento pentecostal protestante, que de certa forma influenciou o movimento carismático católico. Um retiro⁴ de final de semana realizado por professores e alunos da Universidade de Duquesne proporcionou uma particular experiência espiritual aos que participavam do encontro. No decorrer do hino “Veni Creator Spiritus”, oraram fervorosamente e aprofundaram a graça do Batismo e da Crisma sacramentais e, além de tudo, muitos estudantes experimentaram uma poderosa efusão⁵ do Espírito acompanhado com o dom de línguas, profecia, sabedoria, dentre outros carismas (cf. MANSFIELD, 2016, p. 48-49).

O surgimento e o desenvolvimento da RCC ocorreram em um contexto no qual a Igreja Católica enfrentava o desafio do rápido avanço da secularização, levando a uma sociedade que estava deixando Deus em segundo plano no horizonte de suas vidas, o que gerava um significativo vazio existencial entre os católicos. A vida cristã é a busca constante do encontro com Deus, portanto:

O homem, descobrindo em si mesmo a pertença a Cristo e, n'Ele, a própria elevação à dignidade de “filho de Deus”, compreende melhor também a sua dignidade de homem, precisamente porque é o sujeito da aproximação e da presença de Deus, o sujeito da condescendência divina, na qual está incluída a perspectiva e até mesmo a própria raiz da glorificação definitiva. Então pode repetir-se, com verdade, que é “glória de Deus o homem que vive, mas a vida do homem é a visão de Deus”, o homem, ao viver uma vida divina, é a glória de Deus; e o dispensador escondido desta vida e desta glória é o Espírito Santo (DV, p. 47).

Sendo assim, a RCC compreendeu o batismo no Espírito Santo como um encontro e entendimento de Deus, um Pai amoroso que age na vida de maneira quase imperceptível. E assim, podemos declarar que Jesus Cristo vive e é Senhor!

A Renovação, graças ao fogo e ao poder do Espírito, se propagou pelos cinco continentes e chegou a todos os rincões da terra. Foi um prodígio de graça evangelizadora para o mundo, porque a Renovação faz brotar de seus lábios, de sua alma e de seu coração um grito fundamental: “Jesus Cristo vive e é Senhor!” (CARRILLO ALDAY, 1996).

⁴ Esse retiro aconteceu no final de semana do dia 17 a 19 de fevereiro de 1967. “Os professores participantes do final de semana de Duquesne tinham sido previamente batizados no Espírito Santo através de um pequeno grupo de oração carismático formado por cristãos de várias denominações, e os estudantes tinham se preparado para o final de semana lendo os Atos dos Apóstolos e o livro ‘A Cruz e o Punhal’ do pregador Pentecostal Davis Wilkerson” (ICCRS, 2013, p. 10).

⁵ A nomenclatura Efusão do Espírito é inspirada em At 2,17.

A Renovação Carismática Católica começou a atrair muitas pessoas em diversos lugares, alcançou rapidamente a fronteira, chegando ao Canadá. Gradualmente, já estava conquistando os cinco continentes. No ano de 2010, estava em mais de 238 países, atingindo em torno de 120 milhões de fiéis (ICCRS, 2013, p. 10). Podemos nos perguntar a que se deve um crescimento significativo em tão pouco tempo? Seria a RCC uma forma de o Espírito Santo reconduzir os fiéis à Igreja, em um período de enfraquecimento? O Espírito Santo teria sido “redescoberto” na Igreja?

As descrições de muitos participantes da RCC são de um reencontro com Deus, de uma experiência de Deus. Apesar de já terem sido batizados e recebido os sacramentos da iniciação cristã, narram ter experienciado Deus de uma forma totalmente diferente. Dizem ter encontrado um “Deus vivo”. “Não lhes satisfaz uma religião de ‘árduas abstrações’. Buscam um Deus vivo que se deixa conhecer por experiência; um Deus a quem possam experimentar” (PEDRINI, 1995, p. 83).

A Renovação Carismática proclama a Jesus como Salvador. E não há outro a não ser Ele (At 4,12). Tudo mais são instrumentos de sua salvação, recebendo dele a missão, o poder e a graça de cooperar na sua obra salvífica. Enquanto o cristão não tiver entregue pessoalmente sua vida a Jesus, e não tiver experimentado de fato essa salvação e o poder real e a obra do Espírito Santo em sua vida, não pode dizer que é plenamente cristão (JUANES, 1994, p. 20).

Entretanto, declaram ter “experimentado, pela primeira vez, a liberdade do Espírito, o dom da salvação, um novo nascimento no Espírito, a pertença à comunidade do Senhor e sentem-se renovados, convertidos, transformados, regenerados, cheios de felicidade e alegria” (CODINA, s.d., s.p). Percebe-se que, a partir de então, o catolicismo tem em seu seio um fenômeno pentecostal. E, não pura e simplesmente na liberdade do fiel e desvinculado de uma instituição religioso-confessional, mas totalmente ligado à celebração eucarística (CODINA, s.d., s.p).

Num período de transição no catolicismo, logo após o encerramento do Concílio Ecumênico Vaticano II, muitos templos católicos estavam se esvaziando, e a cultura exercia uma influência crescente sobre as normas morais. Foi nesse contexto que a RCC realizou uma imensa ação.

Agora de fato vivem sua fé; têm vida nova; tudo tem novo sentido. Muitos percebem que passaram de um catolicismo de “práticas religiosas, muitas vezes rotineiras e vazias”, para uma forma renovada de viver e exprimir em vida, em gestos concretos, sua fé renovada (PEDRINI, 1995, p. 84).

Autores comentam que, nessa época histórica, havia um ateísmo tanto intelectual quanto do coração, que negava Deus e o sobrenatural, e esse começou a ser superado. A RCC teve a “capacidade de superar o abismo entre fé e experiência; de fazer experiência real do Espírito que abre o caminho para o encontro com o Cristo e com o Pai na Igreja” (MÜHLEN *apud* BARRUFFO, 1989, p. 92). Essa realidade é apreciável a muitos fiéis que foram reconduzidos à Igreja católica, por meio dessa “corrente de graça” que é a RCC.

A experiência no Espírito Santo é altamente significativa na vida do fiel. O Espírito, aqui entendido no sentido de cultivo da espiritualidade e transcendência; a busca/espera pela descida do Espírito Santo prometido pelo Pai, para o testemunho cristão (cf. At 1, 4-5.8). O “derramamento do espírito sobre todos os viventes” (Jl 3,1), lembrado por Pedro no dia de Pentecostes (cf. At 2). No entendimento da RCC, o Espírito Santo é Aquele que conduz o fiel ao coração do Deus Trindade. O Espírito, em seguida, nos leva a um coração desejoso de algo novo e isso nos conduz a uma mudança de vida:

Uma viva experiência da presença do Deus vivo; um profundo arrependimento dos pecados da vida passada; um desejo intenso de conversão e mudança de vida; uma experiência de transformação interior imediata; uma fonte de desejo de vida de oração como relacionamento com o Deus vivo, acompanhado do dom de louvar em português e, até mesmo, em línguas estranhas; um desejo incontido de servir aos irmãos (PEDRINI, 1995, p. 87).

A experiência de sentir e poder comunicar a presença e a ação do Espírito Santo cria uma relação pessoal. Assim sendo, o Espírito agora se aproxima e se faz entender que “é uma pessoa viva” (PEDRINI, 1995, p. 64). Dá a conhecer mais profundamente suas manifestações concretas, suas inspirações, moções, carismas...; “o conhecimento pessoal e íntimo de sua pessoa, de seu modo de ser e de agir” (PEDRINI, 1995, p. 62). Reconhece em profundidade o que a Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja apresentam como fonte, luz, força, mestre de oração,

doador de dons e dentre outros adjetivos que podemos exprimir diante da nossa vivência.

O Espírito Santo é uma das três pessoas da Santíssima Trindade, é o amor do Pai e do Filho. Uma pessoa divina que habita em todos os lugares, mas com uma morada especial: a interioridade de cada pessoa. “Não sabeis que sois templos de Deus, e que o Espírito de Deus habita em vós?” (1Cor 3, 16). Dessa forma, quem realiza a experiência do Espírito, desperta sua consciência de que o que porta dentro de si é instrumento da ação de Deus Trindade, no mundo.

O fundamento teológico da Renovação é essencialmente Trinitário. Ninguém ouviu a voz do Pai ou viu sua face (Jo 1, 18; 5,37). Porque o Pai habita em uma luz inacessível, ninguém jamais o viu ou verá nesta vida (1Tm 6, 16; I Jo 4, 12, 20). Somente o Filho viu e ouviu o Pai (Jo 6, 46). O Filho, é, portanto, a “Testemunha” do Pai. Jesus de Nazaré deu-nos testemunho do Pai e, a pessoa que viu, ouviu e tocou Jesus, tem acesso ao Pai (I Jo 1, 1-3). Depois da ascensão de Jesus ao Pai, nós não mais podemos vê-lo e ouvi-lo a ele mesmo. Porém, ele enviou a nós seu Espírito, que nos faz recordar tudo o que ele disse e fez e, também, o que seus companheiros viram e ouviram (Jo 14, 26; 16,13). Portanto, temos acesso por Cristo ao Pai somente neste mesmo Espírito (Ef 2, 18) (MCDONNELL, 2020, p. 31).

Na história do Cristianismo, várias pessoas se deixaram tocar e transformar pelo Espírito Santo. Dentre elas mencionamos Maria, José, os Apóstolos, São Francisco de Assis, Santa Tereza de Jesus, São João da Cruz, Santa Tereza de Calcutá, Santa Teresinha, São Padre Pio, São João Paulo II, Beata Elena Guerra, Venerável Guido Schaffer, Servo de Deus, Padre Léo, Servo de Deus, Padre Gilberto Maria, entre outros, em diferentes épocas e lugares.

A Igreja, portanto, instruída pelas palavras de Cristo, indo beber à experiência do Pentecostes e da própria “história apostólica”, proclama desde o início a sua fé no Espírito Santo, como n’Aquele que dá vida, Aquele no qual o imperscrutável Deus uno e trino se comunica aos homens, constituindo neles a nascente da vida eterna. Esta fé, professada ininterruptamente pela Igreja, precisa de ser incessantemente reavivada e aprofundada na consciência do Povo de Deus (DV, p. 1-2).

O batismo no Espírito Santo consiste em um segundo momento da iniciação na RCC. Aquele que experimentou a presença e ação do Espírito em sua vida é agora batizado por Ele. É importante lembrar que esse batismo não é e nem substitui o

sacramento que integra a pessoa na comunidade de fé e a introduz à vida cristã com maior plenitude.

Sendo assim,

O Batismo no Espírito Santo é uma manifestação do Espírito no coração humano para iniciar e realizar uma vigorosa vida cristã, em que o agente principal, experimentável e eficaz é o próprio Espírito de Deus. É um “pentecostes pessoal”, uma graça poderosa do Espírito Santo, não momentânea, apenas, mas dinâmica, contínua e perene, que cresce, desenvolve-se indeterminadamente (PEDRINI, 1995, p. 74).

Dessa forma, resulta uma conscientização por parte do fiel em relação ao Batismo sacramental que recebeu, passando a entender melhor e vivenciar os frutos do batismo. Por sua vez, a Sagrada Escritura apresenta personagens que tiveram tal experiência: os Apóstolos reunidos no dia de Pentecostes (cf. At 2,1- 13), a imposição das mãos de Ananias sobre Paulo (cf. At 9,17), a imposição das mãos de Paulo sobre os efésios (cf. At 19,6). “Antes o Espírito era apenas uma ‘ideia’, uma ‘abstração’, uma ‘verdade aprendida intelectualmente’. Agora Ele se torna alguém, uma pessoa muito viva, presente e comunicante” (PEDRINI, 1995, p. 75). E isso faz toda diferença na caminhada cristã quando nós experimentamos a força da Palavra de Deus na nossa vida.

Os Seminários de Vida no Espírito Santo têm a finalidade de nos preparar para recebermos a Efusão do Espírito Santo, uma recepção mais plena e consciente de seu poder, para nos ajudar a viver a nova vida centralizada em uma experiência de relação íntima com o Senhor, que se irradia em todas as circunstâncias de nossa existência. Em outras palavras, para vivermos o Evangelho em plenitude, até suas últimas consequências (JUANES, 1994, p. 94).

A vida, portanto, passa a se transformar, uma vez que o Espírito Santo dá vida e encoraja a prática da fé cristã daqueles que, em abertura e generosidade, permitem-se ser conduzidos por Ele.

A Igreja professa a sua fé no Espírito Santo, como n’Aquele “que é Senhor e dá a vida”. É o que ela proclama no Símbolo da Fé, chamado Niceno-Constantinopolitano, do nome dos dois Concílios – Niceia (a. 325) e de Constantinopla (a. 381) – nos quais foi formulado ou promulgado. Nele se acrescenta também que o Espírito Santo “falou pelos Profetas” (DV, p. 1).

Batismo no Espírito Santo e os carismas

O batismo no Espírito Santo constitui a experiência transformadora de vida a partir do amor de Deus derramado no coração da pessoa pelo Espírito Santo. Ele é um segundo momento – ocorre após a pessoa já ter recebido os sacramentos da iniciação cristã –, não um segundo batismo, no qual “a presença ativa do Espírito, recebido na iniciação, se torna sensível à consciência pessoal” (SUENENS, 1975, p. 39). Caracterizam-se elementos próprios do Batismo no Espírito Santo:

- a) Atualizar o Batismo e a Crisma sacramentais;
- b) Aprofundar a comunhão com Deus e com os outros cristãos;
- c) Reavivar o fervor evangelístico;
- d) Agraciar a pessoa com carismas para o serviço e a missão.

Sendo assim, podemos afirmar de forma geral que o efeito do batismo no Espírito Santo incide num revigorar espiritual e numa experiência fundamental para que o fiel assuma sua vida cristã, utilizando os dons e talentos recebidos de Deus que são colocados a serviço da família, da comunidade e da sociedade. Isso permite um serviço mais amplo e dá testemunho da obra que o Senhor faz na sua vida.

Na Renovação Carismática Católica, desde a sua origem, muitos fiéis foram batizados no Espírito Santo em diversos contextos e de várias maneiras: quando outras pessoas batizadas no Espírito Santo oraram por elas; durante sua oração pessoal; em grupos, estudando a Sagrada Escritura e orando com ela; ao lerem ou ouvirem os testemunhos de outras pessoas. A RCC desenvolve sua ação missionária a partir de um Grupo de Oração.

Dessa forma, é formada por membros leigos que, inspirados pelo carisma do movimento, buscam uma vida de santidade, encontrando-se com Deus para, por consequência, encontrar-se com os irmãos. Vale destacar que seus membros não fazem consagração de vida nem de aliança, como em outros movimentos e/ou comunidades religiosas. A participação das pessoas se dá “porque foram batizadas no Espírito Santo e, posteriormente, porque afirmam esta graça e procuram ser fiéis a ela dentro da Igreja” (ICCRS, 2013, p. 16).

O batismo no Espírito Santo é uma oportunidade de descobrir o poder do Espírito Santo, levando a uma conversão e santidade de vida mais profunda. A cruz e a ressurreição de Cristo não são conhecidas apenas como um evento do passado, mas também como uma fonte atual de graça que permite morrer para o pecado e viver para Deus, vida essa que nos leva à fecundidade. “Deus torna-se muito vivo, presente, atuante, experimentável. Não como uma emoção de um momento passageiro, mas como uma presença que quer ser definitiva. Uma presença do Deus vivo que se deixa experimentar” (PEDRINI, 1995, p. 90).

Nessa perspectiva, contemplamos uma nova atenção ao sopro do Espírito Santo, que leva a uma obediência mais profunda e uma maior comunhão com o Senhor. O crescimento para a santidade torna-se menos uma questão de esforço próprio e mais uma questão de render-se ao Espírito Santo, submetendo nossa vida ao senhorio do Senhor Jesus e permitindo que Ele reine em nossas vidas, para que possamos ser felizes e cheios do poder de Deus. Devemos sempre pedir as luzes do Espírito Santo para nos iluminar e nos conduzir pelo caminho da santidade, o que resulta em um amadurecimento maior da fé.

As pessoas que experienciam a efusão do Espírito Santo e que participam de um Grupo de Oração passam a viver uma vida de oração mais constante, buscam ler e compreender a Sagrada Escritura e despertam para a vivência dos sacramentos. A oração, sob a condução do Espírito Santo, torna-se resposta espontânea ao amor recebido de Deus, expressão de confiança na bondade provedora para todas as necessidades, pois passa a ter uma maior confiança em Deus. Essas pessoas também descobrem, muitas vezes pela primeira vez, que a Escritura é uma palavra viva por meio da qual Deus fala pessoalmente, e nos ama com amor eterno, e da qual se pode nutrir e encontrar orientação para a vida e para as situações do cotidiano.

O cristão desperta para uma tomada de consciência e, até mesmo, surge nele um desejo de estudar a Palavra, a fim de que ela possa transformar sua vida e sua história. Isso o leva a viver como um verdadeiro cristão, dando testemunho do que experimentou por meio da vivência da Palavra de Deus e do louvor a Ele.

Surge a necessidade de ter tempo diário para estar com o Deus vivo; de celebrar viva e santamente os sacramentos; de dar um sentido novo, rico e profundo a todas as práticas religiosas de piedade; necessidade, enfim, de

um relacionamento muito concreto, rico, profundo e transformador como Deus vivo (PEDRINI, 1995, p. 91).

Além dos frutos do Batismo no Espírito Santo já mencionados, a profunda compreensão da Sagrada Escritura e um conhecimento aprofundado dos mistérios cristãos são dois elementos que também devem ser destacados, dada a sua relevância para a caminhada do cristão. Sobrevém uma nova percepção da presença e do poder de Cristo na liturgia da Igreja, especialmente reconhecida nos sacramentos da Eucaristia e da Reconciliação. Há uma busca maior pela vivência dos sacramentos, pois descobrem o valor real dos mesmos em suas vidas. É como se a cegueira fosse interrompida pela experiência do batismo no Espírito Santo, e as pessoas ganhassem uma nova luz e um novo sentido em suas vidas.

As pessoas batizadas no Espírito Santo encontram um amor mais profundo em Jesus e na sua esposa, que é a Igreja (cf. Ef 5,29-32). Elas experimentam como o Espírito Santo promove a unidade no corpo de Cristo, mesmo em meio à diversidade dos dons que se manifestam na experiência vivida.

Contudo, nos aproximamos de Maria, reconhecendo-a como mãe de Cristo e esposa do Espírito Santo, sendo a primeira discípula a ser cheia do Espírito Santo (cf. Lc 1,35). Ela é um modelo de fé, obediência, oração e docilidade para com o Espírito. Somos chamados a imitar as virtudes da Virgem Maria para melhor corresponder à vontade de Deus em nossa caminhada cristã. “O conhecimento da vida, da fé, da caridade, das virtudes, da santidade e das obras de Maria, dos Santos e Anjos produz em você uma grande admiração por Deus. Tudo é obra dele, nele” (PEDRINI, 1995, p. 112).

Após a ascensão de Jesus, Maria orava no Cenáculo com os demais cristãos, aguardando a descida do Espírito Santo (cf. At 1,14). Atualmente, sua presença e intercessão são fervorosamente buscadas por aqueles que almejam responder à graça de Deus. Por isso, há um grande apreço pelo seu papel como Mãe da Igreja, acompanhando seus filhos e auxiliando os cristãos a perseverar no caminho correto rumo à pátria celeste.

A graça do batismo no Espírito Santo traz a vinda dos carismas e “dons espirituais” (cf. 1Cor 12,8-10). Embora presentes na Igreja, os carismas se manifestam aos membros da RCC de maneira abundante, em todos os aspectos e níveis

imagináveis da graça de Deus na vida do cristão, sejam eles: clérigos, religiosos, leigos, ou qualquer pessoa que permita que a graça de Deus toque seu coração, abrindo-se para experimentar algo novo de Deus em suas vidas.

Em relação aos carismas, disse o Concílio Vaticano II:

Não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes, mas, repartindo seus dons “a cada um como lhe apraz” (1Cor 12,11), distribui entre os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais. Por elas os torna aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios, que contribuem para renovação e maior incremento da Igreja, segundo estas palavras: “A cada um é dada a manifestação do Espírito para utilidade comum” (1Cor 12,7). Estes carismas, quer eminentes, quer mais simples e mais amplamente difundidos, devem ser recebidos com gratidão e consolação, pois que são perfeitamente acomodados e úteis às necessidades da Igreja. Os dons extraordinários, todavia, não devem ser temerariamente pedidos, nem deles devem presunçosamente ser esperados frutos de obras apostólicas. O juízo sobre sua autenticidade e seu ordenado exercício compete aos que governam a Igreja. A eles em especial cabe não extinguir o Espírito, mas provar as coisas e ficar com o que é bom (1Ts 5,12 e 19,21) (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 2000, p. 12).

No entanto, a RCC tem consciência de que “Os carismas são entendidos como presentes não primeiramente para o destinatário, mas para a edificação da Igreja e para o trabalho de evangelização” (ICCRS, 2013, p. 22). Nos ambientes em que a RCC acolhe com maturidade os carismas, a ênfase não está na natureza milagrosa ou extraordinária destes, mas na sua capacidade de mediar o amor de Deus e edificar o corpo de Cristo que é a Igreja, e nós fazemos parte desse corpo. Aqui entra o valor de pertença, a importância de tomar parte do nosso chamado e eleição nesse corpo.

No dom de línguas, a pessoa fala de forma inteligível em uma língua desconhecida para ela própria, mas conhecida pelo ouvinte que a interpreta. No decorrer do batismo no Espírito, os carismas de cura têm sido amplamente difundidos, e as orações por cura tornaram-se uma parte comum da vida cristã para muitos. Podemos contemplar o poder da Palavra de Deus, viva e operante na realidade, por meio de sinais, milagres e prodígios. A RCC reconhece e afirma esse ministério, pois ele constitui o ministério de Jesus, tão presente em sua missão de evangelização, como retratado nos relatos bíblicos.

Assim como Jesus foi levado da teofania do batismo ao deserto para ser tentado por Satanás, aqueles que estão cheios do Espírito Santo também vivenciam tanto a oposição de Satanás quanto o poder do Espírito que habita neles para repelir a tentação e derrotar os poderes do mal (ICCRS, 2013, p. 25).

O Senhor Jesus, como mestre, concedeu aos seus apóstolos e àqueles que aderiam ao “caminho” o poder para realizar curas e milagres, mediante a força de sua Palavra. Por esse motivo, é comum durante os grupos de oração ou nas reuniões de oração as pessoas orarem umas pelas outras, confiando que Deus concede essas graças diante da comunidade reunida, que clama pelo novo de Deus de acordo com a vontade Dele para a vida do cristão.

Portanto, podemos perceber nos relatos bíblicos que a cura está intimamente conectada com a libertação da influência dos maus espíritos na vida daquela pessoa, que é libertada do mal por meio de oração ou até mesmo de acompanhamento de oração e aconselhamento. Quem realiza a cura é o Senhor; nós somos apenas instrumentos da ação de Deus na vida da pessoa que é alcançada pela graça divina. É pela misericórdia Dele que a obra salvadora se concretiza na vida da pessoa fragilizada por males, sofrimentos e outros acontecimentos.

A contribuição da Renovação Carismática Católica para a Igreja

A RCC é uma graça do Espírito Santo para a Igreja, pois mediante a graça do batismo no Espírito, tem sensibilizado homens e mulheres, independente da vocação, a viverem uma vida de intimidade com Deus. Não há nenhuma diferença fundamental na graça concedida, como podemos observar nitidamente na distribuição dos carismas. Desse modo, a graça do batismo no Espírito Santo vivifica a vida de todos aqueles que abrem o coração para experimentar o poder de Deus por meio dessa experiência do Seu amor.

A força interior que sempre move os apóstolos da Igreja em sua missão é o grande amor de Deus palpitante em seus corações. Em outras palavras, a força dos apóstolos sempre é a experiência do Deus vivo [...]. Porque o Deus vivo é vida e doador de vida, trabalhar para esse Deus é trabalhar, antes de tudo, em favor da vida, em todos os seus níveis (PEDRINI, 1995, p. 113).

As pessoas leigas, membros da corrente de graça da RCC, passaram a somar forças na missão evangelizadora da Igreja. Pois, na autêntica obra do Espírito Santo, sempre surge o respeito pela autoridade dada por Deus e pelas vocações e carismas dos outros. Dessa forma, há um novo desejo de difundir o Evangelho e uma nova transparência em seu conteúdo, e até mesmo a criatividade do Espírito para expressar e levar a boa nova do Evangelho.

Assim, os leigos e outros cristãos, dóceis à criatividade dada pelo Espírito Santo, assumem diferentes serviços em favor da evangelização. Sejam eles grandes ou pequenos, o importante é servir a Deus e corresponder ao seu amor.

Na RCC, as pessoas experimentam pessoalmente o amor e a verdade da profecia que Jesus aplicou a si mesmo na sinagoga de Nazaré: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres. Ele enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos...” (Lc 4,18). Visto que receber o Espírito leva diretamente à solidariedade com os outros e a uma preocupação especial para com os pobres, assim como no início da Igreja (cf. At 4, 34-35; Gl 2,10).

Destarte, muitas comunidades e grupos de oração fundados na RCC iniciaram “programas de evangelização dos pobres, como refeitórios, abrigos, orfanatos, clínicas de saúde, programas de reabilitação de presos e de dependentes de drogas, casas para deficientes e projetos de desenvolvimento urbano” (ICCRS, 2013, p. 26-27). A experiência de fé ultrapassa o nível da subjetividade e se transforma em caridade para com os pobres e necessitados, pois a Palavra de Deus se encarna em nossa vida e passamos a nos pautar nela como fundamento e direção para ações concretas na sociedade.

Da mesma maneira como aconteceu na Igreja primitiva, hoje o batismo no Espírito impulsiona a formação de novas comunidades, nas quais essa graça constitui a base de um estilo de vida comum. A RCC também deu origem a novos institutos religiosos cujos carismas estão enraizados na graça do batismo no Espírito Santo. Consequentemente, as novas comunidades (como a Canção Nova, Shalom, Obra de Maria – Eis aí tua Mãe!, Boa Nova, entre outras), sejam elas leigas ou religiosas, consagradas, dispõem nas fontes de ensino prático e sistemático, bem como de centros organizadores dinâmicos de evangelização e outras formas de participação

na missão da Igreja. Estas comunidades existem para evangelizar e para levar sempre a alegria do encontro com Cristo Ressuscitado, que é a razão do nosso viver e do nosso serviço na Igreja e na sociedade.

Sendo assim, diante de tantas novas comunidades com seu trabalho de evangelização a serviço da Igreja e da sociedade, gostaríamos de destacar uma comunidade para demonstrar a importância que a força da Palavra de Deus tem na vida das pessoas que são alcançadas por ela, a saber, a Comunidade Obra de Maria – Eis aí tua Mãe!

A Comunidade Obra de Maria tem como fundador Gilberto Gomes Barbosa. No ano de 1985, teve a sua experiência do Batismo no Espírito Santo, numa Vigília de Pentecostes (26/05), momento em que teve sua vida transformada. A partir dessa experiência, passou a buscar diariamente viver a vontade de Deus e a se preencher da graça do Espírito Santo, cultivando em sua vida a vivência da Palavra de Deus, dos sacramentos, dos carismas, da vida fraterna e da evangelização. E ao passar cinco anos nessa vivência, sentia que Deus queria mais dele, pois tinha o desejo de ser missionário, casar e viver para missão, levando outras pessoas a experimentar a graça da Efusão do Espírito Santo.

Deste modo, no dia 25 de março de 1990, nascia a Comunidade Obra de Maria, no bairro da Várzea no Recife (PE). Alguns jovens passaram a morar juntos em comunidade para viver aquilo que estava na Palavra de Deus e que as primeiras comunidades primitivas buscavam viver diante do encontro pessoal com Cristo. Nascemos da evangelização para evangelizar (cf. At 2, 42-47 / At 4, 32-35) e temos como cofundadora Maria Salomé Ventura.

A Comunidade Obra de Maria tem como carisma: Evangelizar de todas as formas com Alegria e o lema: “Aclamai o Senhor por toda a Terra, servi ao Senhor com Alegria” (Sl 99).

Com o carisma de evangelizar de todas as formas com alegria, a comunidade Obra de Maria evangeliza por meio de retiros, congressos, shows, peregrinações, meios de comunicação, recuperação de dependentes químicos (casa dos meninos da Sagrada Família), creches, cultura, artes, esportes, Cenáculos Eis aí tua Mãe (chamados também de grupos de oração nas famílias) e de diversas atividades de cunho social (BARBOSA, 2019, p. 63).

A Comunidade Obra de Maria é formada por leigos (solteiros, celibatários e casados) e ordenados (sacerdotes e diáconos), e atualmente se faz presente em 44 países e tem mais de 4 mil membros, entre externos e internos.

[...] Devemos todos viverem como uma só família, cada um em seu estado de vida, partilhando tudo e colocando tudo em comum, como os primeiros cristãos. Não somente os seus bens materiais, mas também suas tristezas, alegrias e apostolados. Tudo deve ser de todos! Nossa vida deve ser colocada em comum, numa mesma consagração com o desejo de viver a santidade (BARBOSA, 2019, p. 47).

A comunidade possui uma espiritualidade carismática e mariana. Por ser um fruto da Renovação Carismática, busca assumir Nossa Senhora como Mãe tendo no sinal de consagração a passagem do Evangelho em que Jesus entrega João a Maria como filho e entrega Maria como Mãe a João (Jo 19, 25- 27) (cf. BARBOSA, 2019, p. 55). Sendo assim, procura imitar a Jesus e as virtudes da Virgem Maria para melhor servir ao Reino de Deus e anunciar a alegria da Ressurreição.

Os Papas e a Renovação Carismática Católica

O Pontífice da época em que surgiu a RCC foi o papa Paulo VI. O Pontífice realizou o trabalho de discernimento indispensável por parte dos pastores da Igreja, competindo-lhes “não extinguir o Espírito, mas examinar tudo e ficar com o que é bom” (1Tes 5,12; 19,21; LG 12). Quanto ao nascimento do movimento carismático, ele observava sinais positivos dessa corrente de graça, considerava aspectos relevantes para a vitalidade da Igreja, da qual foram apresentados, que não feriam a unidade da Igreja, a saber:

O gosto por uma oração profunda, pessoal e comunitária; uma volta à contemplação e uma ênfase colocada na palavra de Deus; o desejo de entregar-se totalmente a Cristo; uma grande disponibilidade às inspirações do Espírito Santo; uma leitura mais assídua da Escrituras; uma vontade de prestar uma colaboração aos serviços da Igreja (PAULO VI, 1982, p. 7).

O Papa Paulo VI observava e buscava conhecer melhor a RCC e assim contava com o auxílio do Cardeal Suenens, que apresentava essa corrente de graça ao Papa e no qual conhecia e experimentava na sua vida o mover do Espírito Santo. O Pontífice

igualmente via na nova corrente de espiritualidade dentro da Igreja Católica uma chance para a Igreja e para o mundo de ser renovada na ação do Espírito. “Nos alegamos com vocês, queridos amigos, da Renovação da vida espiritual que se manifesta hoje na Igreja em diferentes formas e em vários ambientes. [...] Em tudo isso reconhecemos a obra misteriosa e oculta do Espírito, que é a alma da Igreja” (PAULO VI, 1982, p. 7).

Diante disso, o Papa Paulo VI orientou os carismáticos à vivência de três princípios para o necessário discernimento: “fidelidade à doutrina da Igreja, acolhimento dos ‘dons espirituais para o bem comum’, primazia do amor ‘que não supõe somente o dom do Espírito, mas também a presença ativa de sua Pessoa no coração do cristão” (PAULO VI, 1982, p. 16). O Papa Paulo VI entendia e confiava que o movimento carismático poderia ser um cumprimento da renovação recomendada pelo Concílio Vaticano II, que foi tão almejado pelo Papa João XXIII, o qual o convocou porque queria dar respostas à Igreja em vista de uma sociedade em crescente secularização.

Como então essa “renovação espiritual” poderia ser uma chance para a Igreja e para o mundo? E, neste caso, como não poderíamos contribuir de alguma forma para permanecer assim? [...] Não há nada mais necessário para este mundo, cada vez mais secularizado, do que o testemunho desta “renovação espiritual”, pela qual vemos o Espírito Santo trabalhando nas regiões e ambientes mais díspares. Suas manifestações são simples: comunhão profunda de almas, contato íntimo com Deus de acordo com as promessas do batismo, oração muitas vezes comunitária, na qual cada pessoa, expressando-se livremente, ajuda a apoiar e encorajar a oração dos outros, e é base de toda essa convicção pessoal. A fonte dessa convicção não é apenas o ensinamento recebido da fé, mas também de uma certa experiência da vida real, isto é, que sem Deus o homem nada pode fazer, que com ele, pelo contrário, tudo se torna possível (PAULO VI, 1982, p. 15).

Deste modo, faz-se necessário destacar algumas falas relevantes dos demais papas em seus discursos, os quais têm contribuído para a evangelização na Igreja e na sociedade, sendo sal e luz em meio aos desafios atuais.

O papa João Paulo II afirmou estar “convencido de que esse movimento é um sinal de sua ação (do Espírito Santo). O mundo precisa muito dessa ação do Espírito Santo e precisa de muitos instrumentos para essa ação. [...] Agora eu vejo esse movimento, essa atividade em todo lugar” (JOÃO PAULO II, 1979, s.p).

Dirigindo-se aos Peregrinos Italianos do Movimento Nacional “Renovação no Espírito”, em novembro de 1980, o Papa João Paulo II dizia:

Esta manhã tenho a alegria de encontrar-me com esta vossa Assembleia, em que vejo jovens, adultos, anciãos, homens e senhoras, todos solidários na profissão da mesma fé, animados pelo hábito de uma mesma esperança, unidos pelos vínculos dessa caridade que “foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi concedida” (Rom 5, 5). A esta “efusão do Espírito” sabemos nós ser devedores de uma experiência cada vez mais profunda da presença de Cristo, graças à qual podemos cada dia crescer no conhecimento amoroso do Pai. Com razão, portanto, presta o vosso Movimento particular atenção à atividade, misteriosa mas real, que a terceira Pessoa da Santíssima Trindade desenvolve na vida do cristão (JOÃO PAULO II, 1980, s.p).

Segundo o Papa João Paulo II, a primeira dimensão da renovação consiste em viver de acordo com o Espírito, resistindo às tentações da carne e abrindo-se à atração forte e suave de Deus. Esta renovação implica a reabilitação das raízes da vida e a formação de uma nova mentalidade orientada pelas razões do Espírito. Essa é a vocação dos cristãos, homens e mulheres, jovens e adultos do tempo presente, que desejam testemunhar e promover a espiritualidade e a civilização em conformidade com as normas de vida de São Paulo (cf. JOÃO PAULO II, 1986).

No aniversário de 25 anos da Renovação Carismática Católica, o Papa João Paulo II expressou em uma fala aos membros do Conselho do ICCRS o quanto louvava a Deus pelos frutos que a RCC trouxe para a Igreja, ressaltando que seu surgimento foi um dom especial do Espírito Santo. Além disso, enfatizou que, neste período da história da Igreja, a Renovação Carismática desempenhava um papel significativo na promoção da proteção da vida cristã, particularmente em uma sociedade onde a secularização e o materialismo têm enfraquecido a capacidade das pessoas de responder ao Espírito e reconhecer o amoroso chamado de Deus (cf. JOÃO PAULO II, 1992).

Em uma mensagem enviada pelo Papa João Paulo II aos membros do Comitê Nacional de Serviço e aos participantes da Vigésima Quarta Convocação Nacional da Renovação no Espírito Santo, ele afirmava:

Não há santidade sem oração, de fato, como vemos nas vidas dos santos, o cristão vale tanto quanto reza. [...] Isso envolve os grupos e comunidades da Renovação no Espírito a serem mais e mais lugares de contemplação e

louvor onde o coração do homem está cheio do amor de Deus, ele se abre para o amor de seu irmão e se torna capaz de construir a história de acordo com o plano divino. Na Igreja, lar e escola de comunhão, que devem se opor à cultura do ódio e da vingança, os grupos e comunidades da Renovação no Espírito são lugares e modelos significativos de fraternidade e amor, paciência e aceitação mútua. A experiência do perdão e a valorização de todo dom espiritual ajudam a construir uma convicção nutrida pelo sopro do Espírito do Ressuscitado (JOÃO PAULO II, 2001, s.p).

Finalizando as elocuições do Papa João Paulo II sobre a RCC, um trecho de seu discurso a uma Delegação da “Renovação do Espírito” diz:

Sim, a Renovação no Espírito pode considerar-se como um dom do Espírito Santo para a Igreja neste nosso tempo. Nascido na Igreja e para a Igreja, o vosso é um Movimento em que, à luz do Evangelho, se experimenta o encontro vivo com Jesus, de fidelidade a Deus na oração pessoal e comunitária, de escuta confiante na sua Palavra, de redescoberta vital dos Sacramentos, mas também de coragem nas provações e de esperança nas tribulações. O amor pela Igreja e a adesão ao seu Magistério, num caminho de amadurecimento eclesial sustentado por uma sólida formação permanente, constituem sinais eloquentes do vosso empenho em ordem a evitar o perigo de promover, sem o desejar, uma experiência divina exclusivamente a nível emocional, uma busca exagerada do “extraordinário” e um egoísmo intimista que evita o compromisso apostólico (JOÃO PAULO II, 2002, s.p).

O Papa Bento XVI enfatizou a importância de redescobrir a beleza de ser batizado no Espírito Santo, incentivando todos a recuperar a consciência do Batismo e da Confirmação, reconhecendo-os como fontes contínuas de graça (BENTO XVI, 2008). Em seu discurso aos representantes da Renovação Carismática Católica, em 2008, afirmou:

O que aprendemos do Novo Testamento sobre os carismas, que surgiram como sinais visíveis da vinda do Espírito Santo, não é um acontecimento histórico do passado, mas realidade sempre viva: é o mesmo Espírito divino, alma da Igreja, que age nela em cada época, e estas suas intervenções misteriosas e eficazes manifestam-se neste nosso tempo de modo providencial. Os Movimentos e as Novas Comunidades são como irrupções do Espírito Santo na Igreja e na sociedade contemporânea. Então podemos dizer que um dos elementos e dos aspectos positivos das Comunidades da Renovação Carismática Católica é precisamente a importância que revestem nelas os carismas ou dons do Espírito Santo e mérito seu é ter evocado na Igreja a atualidade (BENTO XVI, 2008, s.p).

Em maio de 2012, no encontro promovido pelo Movimento da Renovação no Espírito Santo, pedia:

Caros amigos da Renovação no Espírito Santo! Não vos canseis de vos dirigir ao Céu: o mundo precisa da oração. São necessários homens e mulheres que sintam atração pelo Céu na sua vida, que façam do louvor ao Senhor um estilo de vida nova. E sede cristãos jubilosos! Confio todos vós a Maria Santíssima, presente no Cenáculo na manifestação do Pentecostes. Perseverai com Ela na oração e caminhai orientados pela luz do Espírito Santo, vivendo e proclamando o anúncio de Cristo (BENTO XVI, s.p).

O Papa Francisco expressou:

Vós, Renovação Carismática, recebestes um grande dom do Senhor. Nascestes de um desejo do Espírito Santo como “uma corrente de graça na Igreja e para a Igreja”. Esta é a vossa definição: uma corrente de graça. [...] Recebestes o grande dom da diversidade dos carismas, a diversidade que leva à harmonia do Espírito Santo, ao serviço da Igreja. [...] A Renovação Carismática é uma grande força para o anúncio do Evangelho, na alegria do Espírito Santo. [...] Vós, povo de Deus, povo da Renovação Carismática, estai atentos a não perder a liberdade que o Espírito Santo nos doou! [...] Espero que partilheis com todos na Igreja a graça do Batismo no Espírito Santo (expressão que se lê nos Atos dos Apóstolos) (PAPA FRANCISCO, 2014, s.p).

Ele também encorajava a prática de compartilhar com todos na Igreja a experiência do Batismo no Espírito Santo, o louvor contínuo ao Senhor. Além disso, encorajava o engajamento em atividades de oração junto a outras comunidades cristãs e de apoio aos mais necessitados, incluindo os pobres e os enfermos. Ele expressou que essa era a expectativa da Igreja e do Papa não apenas da Renovação Carismática Católica, mas de todos os participantes dessa corrente de graça (PAPA FRANCISCO, 2017).

Contudo, podemos observar, por meio das citações dos Papas, que em cada pontificado, eles buscaram, como bons pastores, conhecer a corrente de graça e falar aos corações dos membros, a fim solidificar a experiência do Batismo no Espírito Santo e a vivência dos carismas em prol da evangelização e santificação, como um dom do Espírito Santo para a Igreja e para mundo.

Considerações Finais

O Espírito Santo age na Igreja e renova todas as coisas, pois é a alma da Igreja, aquele que vivifica e santifica tanto a Igreja quanto seus membros. O Espírito Santo é aquele que sopra o novo de Deus na humanidade. Através do poder da Palavra, que

é Jesus, o Verbo Encarnado, enviado pelo Pai, nos revela o rosto de Deus e nos dá dignidade de filhos de Deus.

Sendo assim, por meio da Palavra de Deus e da vida na graça podemos contemplar e experimentar a vontade de Deus por meio do seu Espírito, pois o Espírito da Verdade nos ensina e revela a vontade de Deus aos corações. O Espírito, que é amor e força de Deus na vida dos cristãos, manifestou-se ao longo da história de várias maneiras por meio das pessoas com os seus dons e carismas.

A Renovação Carismática Católica é um dom do Espírito Santo para a Igreja, pois o Espírito é dinâmico e age na Igreja e no mundo de diversas maneiras e de diferentes modos, sempre novos para fomentar nos cristãos a vida na graça, a vida de santidade a qual todos somos chamados a viver e a experimentar através da graça do batismo no Espírito Santo. Contudo, essa graça é para toda a Igreja, podemos assim dizer que essa experiência é para o mundo, para todas as pessoas que desejam experimentar a vida nova em Cristo Jesus.

Nessa perspectiva, infere-se dessa pesquisa que a experiência do batismo no Espírito Santo não nos fecha em si mesmo, mas nos abre a uma vida nova e essa vida se compromete com a evangelização, dando frutos de conversão, de santidade e de amor ao próximo, atualizando o evangelho no cotidiano.

Portanto, é de suma importância o aprofundamento nos discursos, audiências e mensagens dos papas, no que se refere à “corrente de graça” que é a RCC. Deste modo, pelos frutos, sabemos se uma obra vem de Deus ou não. Na RCC podemos contemplar diversos frutos, tais como: fervor na vida de oração; busca da santidade, leitura e estudo da Palavra de Deus encarnada na vida concreta; uma maior vivência dos sacramentos; vivência dos carismas para uma evangelização eficaz na força do Espírito Santo e o comprometimento na promoção humana, nos cuidados com os mais vulneráveis da sociedade e a vida em comunidade.

No entanto, não podemos esquecer que, para fazer uma experiência nova no Espírito, é preciso querer. Devemos abrir o coração e pedir, por meio da vida de oração, a graça do batismo no Espírito Santo. É Ele quem renova todas as coisas e conduz as pessoas a diariamente desejarem ser mais de Deus, buscando a santidade e vivendo segundo os ensinamentos de Cristo, para que o mundo creia que Jesus vive e é o Senhor de nossas vidas e a razão do nosso existir e agir na humanidade.

“Vem, Espírito Santo e renova a face da terra. Vem! Vem! Vem!”

Referências

ALDUNATE, Carlos, S. J, Pe.; SUENENS, Leon J., Cardeal; SCANDIAN, Silvestre, S. V. D. D. *et. al.* **A Experiência de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica.** São Paulo: Loyola, 1976.

Audiências, discursos e mensagens dos Papas. Disponível: <https://dev-iccrswp.day50communications.com/pt/sobre-nos/a-rcc/>. Acesso em: 25.jul.2023.

BARBOSA, Gilberto Gomes. **30 anos “Eis que faço novas todas as coisas.” (Apocalipse 21,5).** Recife: Livraria Obra de Maria, 2019.

BARRUFFO, Antônio. Carismáticos. *In: Dicionário de Espiritualidade.* São Paulo: Paulinas, 1989.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CARRILLO ALDAY, Salvador. **Renovação Carismática: Um Pentecostes hoje.** São Paulo: Paulus, 1996.

CODINA, Víctor. **O Espírito age a partir de baixo: Pneumatologia desde América Latina.** s.d. Disponível em: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1316>. Acesso em: 20.abr.2023.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965. Lumen Gentium. *In: VIER, Frederico (Coord.). Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações.* 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JOÃO XXIII, Papa; PAULO VI, Papa; JOÃO PAULO II, Papa. **Os Papas falam sobre a Renovação Carismática.** São Paulo: Loyola, 1982.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Dominum et Vivificantem.** São Paulo: Paulinas, 1986. (Coleção A Voz do Papa, 112).

JUANES, Benigno, S. J. **Que é a Renovação Carismática Católica?** Fundamentos. Trad. J. A Ceschin. São Paulo: Loyola, 1994.

MANSFIELD, Patti Gallagher. **Como em um Novo Pentecostes: o surpreendente início da Renovação Carismática.** Canas: RCC Brasil, 2016.

MCDONNELL, Kilian, OSB (Ed.). **Rumo a um Novo Pentecostes para uma Nova Evangelização.** Minnesota: Michael Glazier Book, 2020. (Documentos de Malines I-Segunda Edição).

PEDRINI, José Alírio. **Experiência de Deus e RCC**. São Paulo: Loyola, 1995.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA DO BRASIL. Disponível em:
<https://novoportal.rccbrasil.org.br/>. Acesso em: 15.jun.2023.

VOLCAN, Marcos. **Promovendo a unidade**. Disponível em:
<https://www.rccbrasil.org.br/artigo.php?artigo=1050>. Acesso em: 15.jun.2023.

Recebido em: 27/10/2023
Aprovado em: 20/11/2023

Tradução

Heidegger e a morte como “possibilidade”¹

Paul Edwards

New School of Social Research

(Tradução de Lucas Vera Guarnieri e Gustavo Matysiak)

Ser e Tempo contém um longo capítulo sobre o tema da morte. Tem sido amplamente afirmado que as discussões de Heidegger neste capítulo (e em alguns outros lugares do mesmo livro) constituem uma contribuição importante para a filosofia. Assim, John Wild, que não aprova totalmente a filosofia posterior de Heidegger, nos diz que *Ser e Tempo* “lançou luz muito necessária” sobre a morte, e que o tratamento de Heidegger sobre o assunto está “repleto de interpretações sugestivas”². De forma semelhante, o Padre James M. Demske fala repetidamente da “originalidade da concepção de Heidegger”. Estamos certos de que Heidegger “colocou o problema [da morte] com uma força e nitidez inéditas” e “conferiu-lhe uma nova profundidade ontológica”³. William Barrett, outro seguidor americano, afirma que a “análise de Heidegger da morte é talvez a interpretação mais importante e satisfatória em todo o seu quadro do homem”⁴.

O que tem impressionado particularmente muitos dos discípulos de Heidegger é sua caracterização da morte como “possibilidade” em oposição à realidade. A maior parte das pessoas, como nos é dado a entender, tem uma atitude incorreta em relação à morte porque a consideram como uma realidade, porque de várias maneiras tentam enfraquecer sua possibilidade. Heidegger, por outro lado, como resultado de seu

¹ Texto original: Heidegger and Death as “Possibility”. *Mind*, 1975.

² An English Version of Martin Heidegger's “Being and Time”, *Review of Metaphysics*, 1962, p. 305 e 308.

³ *Being, Man and Death* (será citado como *BMD*), The University of Kentucky, 1970, pp. 2 e 5. O livro de Demske é um dos dois volumes inteiramente dedicados à visão heideggeriana da morte. O outro é *Der verstandene Tod* (Leipzig, 1934), de Adolf Sternberger. Sternberger trata Heidegger com respeito, mas ele oferece alguns comentários críticos. O livro de Demske é panegírico. Como a grande maioria do que passa com os comentários de Heidegger, seu grande livro consiste em citações e paráfrases das anotações de Heidegger, acompanhadas de endossos estáticos.

⁴ *What Is Existentialism?*, New York, 1964, p. 62.

grande *insight* de que a morte é uma possibilidade e não uma realidade, tem mostrado “a atitude correta do homem frente a morte”. Estas são as palavras de William A. Luijpen, um entusiasta holandês, que continua a reivindicar – algo que o próprio Heidegger também afirma – que, ao caracterizar a morte como possibilidade, Heidegger “desvelou” o “verdadeiro significado da morte”⁵. Em oposição a todas essas reivindicações, eu gostaria de mostrar neste artigo que a descrição de Heidegger sobre a morte como uma possibilidade não constitui nenhum tipo de descoberta, *insight* ou contribuição. Pelo contrário, não é difícil ver que não passa de um jogo ultrajante e totalmente perverso de palavras. Além de expor os truques de Heidegger, mostrarei como numerosos de seus adutores, não realizando vários turnos verbais, foram levados a pronunciamentos totalmente insanos sobre a morte⁶.

Morte como nossa “possibilidade capital”

Ao longo de *Ser e Tempo* Heidegger fala da morte como uma possibilidade. É a nossa possibilidade mais extrema, insuperável, mais própria e não-relacional. Seria injusto dizer que Heidegger nunca explica o que ele quer dizer quando descreve a morte como “possibilidade”⁷. Depois de falar desta maneira durante cerca de vinte e cinco páginas, perto do final do capítulo sobre a morte, ele finalmente explica o que ele quer dizer; e acontece que ele não quer dizer nem o que a palavra significa em nenhum de seus sentidos comuns nem o que ele mesmo quis dizer com ela em BT. O novo uso, acontece, é totalmente diferente de todos estes.

Algo deve ser dito nesta frase sobre o sentido especial de “possibilidade” que Heidegger havia introduzido anteriormente em BT e no qual ele usa a palavra ao longo

⁵ *Existential Phenomenology*, edição revisada, Pittsburgh, 1969, p. 393.

⁶ No presente artigo, limito-me em grande parte à “doutrina” de Heidegger de que a morte é uma possibilidade e a vários pronunciamentos derivados dela por seus seguidores. Lidei com outras “doutrinas” heideggerianas sobre a morte em “Heidegger and Death – A Deflationary Critique”, *The Monist*, março de 1975 e em “Existentialism and Death: A Survey of some Confusions and Absurdities” em S. Morgenbesser, et. al., *Philosophy, Science and Method-Essays in Honor of Ernest Nagel* (Nova York, 1969).

⁷ *Ser e Tempo* será abreviado ao longo deste artigo como *BT*. Minhas citações são, em sua maioria, da tradução de John Macquarrie e Edward Robinson (Londres: SCM Press, 1962). Eu me referirei a esta tradução como M-R. Embora M-R seja em muitos aspectos um trabalho admirável, em algumas ocasiões os tradutores, ao tentarem ser idiomáticos e evitarem a literalidade excessiva, não dão ao leitor uma idéia adequada das intenções evidentes de Heidegger. Em tais casos, eu providenciei minha própria tradução. Sempre que saio, em qualquer extensão, de M-R dou referências de página ao texto original alemão prefaciado por “G”, bem como à página correspondente em M-R.

de todo o livro, exceto quando fala de morte. *Dasein*, escreve Heidegger, “determina seu próprio caráter como o tipo de ente que é, e o faz em todos os casos em termos de uma possibilidade que ela mesma é e que compreende” (p. 303-304, itálico de Heidegger). A possibilidade, neste sentido, deve ser “claramente distinguida tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência de algo presente” (p. 183). Evidentemente, Heidegger usa “possibilidade” para se referir às alternativas que podemos escolher ou, mais precisamente, que sabemos que somos capazes de escolher. *Dasein* “é tal que em todos os casos ele entendeu ... que deve ser assim ou assim. Como tal, em pé *sabe* do que é capaz” (p. 184, itálico de Heidegger), em que o “saber” é de tipo não-teórico. Nada disto é terrivelmente claro e, como de costume, não é fornecida uma única ilustração. Entretanto, pode-se ver, de uma maneira geral, o que Heidegger tem em mente. Macquarrie explicou em vários lugares a que vem este sentido de “possibilidade”. Assim, em um glossário anexo a seu livro, *Martin Heidegger*, ele escreve: “Possibilidade, no pensamento de Heidegger, não significa apenas qualquer contingência que possa acontecer, mas se refere ao futuro aberto para o qual a *Dasein* pode decidir”⁸. Em outro livro, também amplamente dedicado a Heidegger, ele enfatiza que “por possibilidade Heidegger não significa simplesmente uma contingência que pode acontecer comigo, mas uma possibilidade genuína de existência que o homem pode, de certa forma, escolher por si mesmo”⁹. De forma semelhante, Demske explica que “na possibilidade da fenomenologia existencial de Heidegger indica o que *Dasein* pode ser, fazer ou se tornar” (BMD, p. 20). Possibilidade aqui refere-se claramente a uma ação, uma estratégia ou um modo de vida (algo como o “projeto fundamental” de Sartre) que um ser humano pode adotar ou escolher. Heroísmo ou covardia, eu acredito, seriam exemplos das possibilidades de uma pessoa ou pelo menos de algumas pessoas neste sentido. Acrescento a qualificação “de algumas pessoas” porque Heidegger é muito enfático que a liberdade de escolha que ele favorece não deve ser confundida com “uma potencialidade de flutuação livre no sentido de liberdade de indiferença”. (p. 183). O ser humano conhece a si mesmo para poder escolher entre certas alternativas, mas o *caráter-de-jogado* restringe o alcance do que em uma dada situação é possível.

⁸ *Martin Heidegger*, Richmond, 1968, p. 62.

⁹ *An Existentialist Theology* (de agora em diante abreviado como *ET*), London, 1955, p. 119.

Agora, quando Heidegger afirma que a morte é a possibilidade de uma pessoa, ele não está usando a “possibilidade” no sentido que acabou de ser explicado. Parece que Heidegger foi mal interpretado nesta contundência não só por Sartre, que está aqui escrevendo em oposição a Heidegger, mas também por seus devotos seguidores. Não percebendo a mudança de Heidegger do sentido de “possibilidade” explicado no parágrafo anterior para o sentido totalmente diferente que eu ainda tenho de explicar, eles entregam alguns pronunciamentos totalmente surpreendentes, que, no final das contas, não estão de modo algum implícitos na doutrina de Heidegger de que a morte é uma possibilidade. Tenho em mente aqui o que pode ser chamado de “oportunidade de ouro” da morte e a noção ainda mais surpreendente de que a morte é a “coroa” de nossas vidas. Heidegger repetidamente se refere à morte como nosso *ausgezeichnete Möglichkeit* que M-R traduz, fraca e inexatamente, como “nossa possibilidade distintiva” e para a qual uma tradução mais precisa seria “esplêndida” ou “possibilidade distinta”¹⁰. Esta e outras afirmações semelhantes foram aparentemente levadas a significar que a morte é algo como nossa oportunidade de ouro. J. Glenn Gray, um dos mais antigos tradutores de Heidegger nos Estados Unidos e co-editor da edição em língua inglesa das obras de Heidegger, fala da morte como “a maior possibilidade da vida”, bem como nosso “grande privilégio e desafio”, que é algo a ser “bem-vindo”¹¹. Luijpen, depois de observar corretamente, embora não muito originalmente, que a vida humana não seria “o que é sem a morte”, continua a afirmar que “a morte é o modo de ser potencial mais apropriado ao homem”, nada menos, na verdade, do que “a possibilidade mais apropriada de sua existência”¹². Para não ser sobrepujado, Macquarrie chama isso de nossa “possibilidade capital”¹³. Estas expressões sugerem que a morte é como a oportunidade que vem a ser estudada por

¹⁰ *Ausgezeichnet* é uma palavra alemã perfeitamente comum que significa esplêndido, excelente, fora do comum, distinto, de primeira classe. Quando frequentei o ensino médio em Viena, a nota mais alta de um curso, correspondente ao “A” das escolas americanas, era “ausgezeichnet”: É usado apenas como um termo de elogio; e se Heidegger significava algo menos que “esplêndida” ou “excelente possibilidade”, ele certamente escolheu uma palavra muito infeliz. Mesmo se, de fato, ele não significa nada mais do que o que significa o inglês “distintivo” (que por si só está longe de ser claro neste contexto), a palavra “ausgezeichnet” continuará a ter as antigas associações para a maioria dos leitores.

¹¹ ‘The Problem of Death in Modern Philosophy (de agora em diante abreviado como PD), em W. A. Scott, Jr. (ed.), *The Modern Vision of Death*, Richmond, 1967, p. 54, 61.

¹² Op. cit. pp. 390-391. Luijpen também caracteriza morte como a “mais alta instância” (o que quer que isso signifique) do ser-no-mundo do homem (p. 398).

¹³ *Studies in Christian Existentialism* (de agora em diante abreviado como SCE), London, 1966, p. 55.

um grande cantor quando ele subitamente adoecer. Lotte Lehmann teve sua grande oportunidade, sua “possibilidade capital”, quando a renomada Marie Gutheil-Schober não pode cantar o papel da compositora na estreia em *Viena de Ariadne auf Naxos*. Padre Demske, depois de nos dizer que a morte é “a possibilidade de todas as possibilidades”, chega finalmente à notável conclusão de que ela é “a coroa e a culminação da vida humana” (BMD, p. 25). Acho que não exagerarei no caso quando me referi a tais pronunciamentos como assustadores. Exceto quando nos inclinamos para o suicídio ou em meio a um sofrimento terrível, normalmente não consideramos a morte como algo maravilhoso que deve ser acolhido, mas pelo contrário, como algo a ser evitado e adiado o máximo de tempo possível. Creio que o maestro da estreia em *Viena de Ariadne au/ Naxos* foi Franz Schalk, um homem sã e bondoso, que se interessou de forma paternal por Lotte Lehmann. Não consigo imaginá-lo dizendo a ela, mesmo em brincadeira, “Lottchen, sua maior oportunidade chegou. Se você ainda estivesse vivo amanhã, poderia cantar o Compositor no lugar de Gutheil Schober. No entanto, você estará morto antes que o dia acabe - esta é sua possibilidade capital”. John Wild e Calvin Schrag não falam da morte como “a coroa e o auge de nossas vidas”, mas parece que eles também são guiados pelo uso inicial de Heidegger da possibilidade quando declaram que a morte é uma “tarefa” ou um “ato”. A morte, escreve Schrag, não é simplesmente um acontecimento contingente, é “uma tarefa ou um projeto existencial”¹⁴. Concebida corretamente, “a morte torna-se uma tarefa ou uma responsabilidade que o *Dasein* deve assumir”. (ibid. p.117). Na mesma linha, Wild declara que a morte “é um *ato real* a ser vivido por um indivíduo sozinho”¹⁵.

Será de algum interesse avaliar estas “oportunidades”, noções de coroa e tarefa de morte antes de seguirmos Heidegger em sua explicação do que ele quer dizer ao falar da morte como uma possibilidade. Para este fim, será útil distinguir entre o que chamarei de (a) morte, (b) momento-da-morte, (c) eventos produtores-de-morte, e (d) morrer. Antes de tudo, algumas palavras sobre a distinção entre (a) e (b). Por momento-da-morte, quero dizer o primeiro momento após a conclusão da vida de uma pessoa. Um médico pode relatar que seu paciente, Samuel Blau, morreu às 5:04 da segunda-feira, 2 de janeiro de 1974. Este seria o momento da morte de Samuel Blau.

¹⁴ *Existence and Freedom* (de agora em diante referido como *EF*), Evanston, 1961, p. 108.

¹⁵ *The Challenge of Existentialism* (de agora em diante referido como *CE*), Bloomington, 1959, p. 83, meu itálico.

A partir de então, por toda a eternidade, ele estará morto. Este fato que pode ser verdadeiramente afirmado de Samuel Blau é o que eu quero dizer com sua morte. É tentador, mas também muito enganador, falar do estado de morte de Samuel Blau e estou evitando deliberadamente tal linguagem (voltarei a este ponto mais adiante no presente artigo). Por “evento produtor de morte” quero dizer o tipo de coisa que seria mencionada como a causa da morte em um obituário de jornal ou em uma biografia – por exemplo, câncer, um ataque cardíaco, suicídio, um acidente de avião, ser atropelado por um carro, etc. Tal relato difere frequentemente de um detalhado relatório médico que listaria os antecedentes fisiológicos imediatos como causa de morte. Estou usando aqui a palavra “evento” em um sentido muito amplo, de modo que incluiria tanto ações como condições que normalmente não são descritas como ações. O suicídio seria um exemplo de uma ação que é um evento gerador de morte e, portanto, uma tentativa perigosa de resgatar alguém de um incêndio. Câncer, ataque cardíaco ou ser assassinato são eventos que produzem a morte e que normalmente não consideramos como ações. Meu uso de “evento-produtor-de-morte” não é nada preciso, decerto, mas para nosso propósito limitado não é necessária nenhuma outra explicação. Finalmente, por “morrer”, quero dizer a fase da vida de um indivíduo entre o início do evento que produz a morte e seu momento-de-morte. No caso de uma pessoa que é morta em um acidente de avião, este seria um período muito curto. No caso de alguém morrendo de uma doença como o câncer, pode ser um período prolongado. Acredito que isto coincide aproximadamente com o uso diário da palavra. Como esta última está longe de ser precisa, mas mais uma vez isto não afetará nenhuma das questões em nossa discussão subsequente.

Voltemos agora ao que chamei de oportunidade de ouro e noções de coroa-da-morte e concentremo-nos na declaração de Demske de que a morte é a “coroa e culminação” da vida humana. Deve-se notar que Demske está afirmando isto de toda vida humana. Deve-se lembrar também que, embora ele acredite na imortalidade, Padre Demske não está neste contexto se referindo à sobrevivência de qualquer tipo. Ele está expondo e defendendo os pontos de vista de Heidegger. Agora, não é falso, mas sem sentido, falar ou da morte ou do momento-da-morte como a “coroa e culminação” de uma vida humana. Em qualquer sentido inteligível, a culminação da vida de uma pessoa deve ser um evento ou uma seqüência de eventos em sua vida.

Deve ser algo que ocorre enquanto está vivo. Faz sentido e é provavelmente verdade que a coroa e a culminação da vida de Winston Churchill foi sua liderança da Grã-Bretanha durante a guerra contra Hitler, mas não faz sentido dizer que a coroa e a culminação de sua vida foi sua momento-da-morte em um determinado dia de janeiro de 1965, ou *seu morrer*¹⁶ desde aquela época. Não significa menos falar do evento produtor-de-morte na vida de uma pessoa ou de sua morte como coroa e culminação. Tal afirmação não é sem sentido, mas, afirmada como uma proposta universal, é certamente falsa. No testamento de Rossellini, o General Della Rovere, o personagem principal, Bardone, é um pequeno bandido em uma cidade italiana que é confundido com o líder da Resistência contra os fascistas.

Ele vai corajosamente até sua morte, quando poderia ter escapado de tal destino, revelando sua verdadeira identidade. Talvez seja verdade que sua recusa em se salvar *foi* a coroa de sua vida. Mais uma vez, algumas pessoas cujas vidas não foram distinguidas por nenhum ato de nobreza, demonstraram coragem e equanimidade notáveis durante sua doença terminal; e é discutível que em alguns desses casos sua morte é a coroa de sua vida. No entanto, como uma posição profissional universal, a declaração de Demske é certamente insustentável. A vida de Clarence Darrow teve muitos destaques, mas não houve nada de interessante em sua vida durante sua fase terminal. Da mesma forma, Winston Churchill morreu de complicações de uma queda, após vários anos de declínio físico e mental. Quando o Padre Demske afirma que a morte é a coroa e a culminação da vida humana, ele não está, parece claro, com a intenção de afirmar a falsa, mas inteligível proposição de que ou o evento que produz a morte é o clímax de toda vida humana. Ele está falando de morrer apenas; como veremos, Heidegger está falando de morrer quando declara que a morte é uma possibilidade. Padre Demske está falando de morte; e por isso seu pronunciamento não é inteligível e falso, mas um disparate. Observações semelhantes se aplicam às declarações de oportunidade-de-ouro e às declarações de que a morte é uma tarefa ou um ato. É um absurdo falar de morrer ou momento-da-morte como atos ou tarefas; e também será absurdo, na maioria dos contextos, falar deles como “possibilidades capitais”. Não é necessariamente um absurdo e em certos

¹⁶ Estamos aqui traduzindo o termo inglês *deadness*, que estaria se diferenciando de *death*. O último se refere ao ato da morte, enquanto o primeiro é uma condição.

casos pode ser verdade que um evento gerador de morte é uma tarefa e uma possibilidade capital; e o mesmo vale para morrer. Como proposições universais, porém, estas afirmações são certamente falsas.

A “Possibilidade da Impossibilidade de Existir”

Voltemos agora a Heidegger. O capítulo sobre a morte em *ST* é composto de oito seções. Depois de nos ter dito ao longo das seções anteriores que a morte é uma “possibilidade”, Heidegger finalmente percebe na última seção que seu uso da palavra neste contexto pode ser facilmente mal compreendido. Antes de nos elucidar o que ele quer dizer, ele discute com algum detalhe três possíveis mal-entendidos. Primeiro, Heidegger observa que sua afirmação de que “projetar-se-em-direção-à-morte é ser-adiante-da-possibilidade” pode sugerir que ele está pensando na morte como uma possibilidade que pode e talvez deva ser realizada à maneira pela qual poderíamos realizar uma possível visita à ópera ou uma possível viagem a Paris. Heidegger é enfático que ao chamar a morte de possibilidade do *Dasein*, ele não usa a palavra desta maneira e, além disso, que a atitude que ele recomenda em relação à morte não é de forma alguma nossa atitude em relação a uma possibilidade que estamos tentando realizar. Esta última atitude, que ele chama de “estarmos juntos por algo possível”, tem “uma tendência a aniquilar a *possibilidade* do possível, tornando-a disponível para nós” (p. 305, Itálico de Heidegger). Tal atitude enfraquece a possibilidade da morte e Heidegger está preocupada em fazer o contrário. De qualquer forma, se ele quisesse dizer com possibilidade algo que possamos realizar, ele estaria, de fato, recomendando o suicídio; e não é isto que ele está fazendo: “Preocupar-se em atualizar o que é possível assim, teria que significar, ‘provocar a própria morte’. Mas se isto fosse feito, *Dasein* se privaria do próprio terreno para um ser-para-a-morte existente”.¹⁷

¹⁷ Macquarrie é o único Heideggeriano que mostra qualquer consciência de que Heidegger está usando a palavra “possibilidade” de uma forma estranha aqui. Ele admite, (SCE, p. 54) que é “muito estranho falar da morte como uma possibilidade” e, como Heidegger, ele acha necessário explicar que ele não está nos pedindo para “apressar o suicídio para a morte” (ibid.). Entretanto, Macquarrie não mostra a mínima consciência de que houve uma mudança no uso da “possibilidade” por parte de Heidegger e que a palavra neste contexto não significa o que significava em BT. Michael Gelven, o autor de uma rapsódia intitulada *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Nova Iorque, 1970), discute com certa profundidade o que ele chama de “princípio de que a possibilidade é anterior à realidade” de

Em sua discussão sobre os dois outros mal-entendidos, Heidegger não menciona nenhum outro sentido de *possibilidade*, mas, em vez disso, menciona duas atitudes em relação à morte que ele pode ser levado a recomendar e que, de fato, ele está ansioso para negar. A primeira delas é *cavilação (grübeln)*. Em “pensar sobre a morte, refletir sobre quando e como esta possibilidade pode talvez ser concretizada” (p. 305). É verdade que a cavilação não tira completamente da morte “seu caráter de possibilidade”. Entretanto, assim como enfraquecemos a possibilidade do possível quando tentamos realizá-la, assim também o fato de pensarmos na possibilidade da morte enfraquece ao “calcular como devemos tê-la à nossa disposição” (p. 305-306). Desta forma, a morte “é mostrar o mínimo possível de sua possibilidade” (p. 306). Para alcançar um autêntico ser-para-a-morte, devemos fazer exatamente o contrário: “A morte deve ser entendida como uma possibilidade, deve ser preservada como uma possibilidade, e nós devemos aceitá-la como uma possibilidade na forma como nos comportamos em relação a ela” (ibid.).

Nem é *erwarten* (o que M-R traduzido como “possível”) a atitude correta; e novamente pela mesma razão: “Esperar algo possível é sempre entendê-lo e “tê-lo” em relação a se, quando e como ele estará realmente presente” (ibidem).

Ao que parece, a expectativa é pior do que ficar cavilado no que diz respeito a enfraquecer ou falsificar a possibilidade de morte. Esperando, Heidegger nos diz muito plausivelmente, “é essencialmente uma espera de... *realização*” (ibid., Itálico de Heidegger). Ao esperar, ele acrescenta, “um salto de distância do possível e se coloca no real -... pela própria natureza da espera, o possível é atraído para o real, surgindo do real e voltando a ele” (ibid.).

Nesta fase, o leitor pode perder a esperança de descobrir o que Heidegger quer dizer quando fala da morte como “possibilidade” e que atitude, diferente de tentar provocar a morte, de se chocar com a morte, ou de esperar a morte, ele a vence. Todas as possibilidades, se me permitem voltar a um dos sentidos comuns da palavra, parecem ter sido esgotadas. Não é assim. A atitude correta e a pista para a “verdadeira natureza” da possibilidade-da-morte é *vorlauf en in die Möglichkeit*, que M-R traduz enganosamente como “antecipação da possibilidade” e que eu traduzirei

Heidegger. Este princípio, ele nos diz, é “galopante no pensamento de Heidegger”, mas não lhe ocorre uma única vez que quando Heidegger contrasta a possibilidade com a realidade em relação à morte, não nos é mais apresentado o princípio que tinha sido “galopante” nos capítulos anteriores.

muito literalmente como “correr adiante da possibilidade”¹⁸. À primeira vista, “correr adiante” pode não parecer significativamente diferente de “possível”, mas Heidegger diz que isso envolve uma compreensão que está ausente na expectativa. De maneira a “adiantar-se”, que é representada por “correr adiante”, chega-se mais perto da morte “compreensivamente”. Isto não “tende a tornar disponível algo real” (p. 306). Pelo contrário,

à medida que se chega mais perto da compreensão, a possibilidade do possível apenas se torna *maior*. A proximidade mais próxima que se pode ter em ser-para-a-morte como uma possibilidade, está o mais longe possível de qualquer coisa real (p. 306-307, Itálico de Heidegger).

Chegamos agora à resposta para o enigma. Nesta “proximidade mais próxima”, a natureza da possibilidade se torna desvelada. A “compreensão penetra nela” e a revela “como a *possibilidade da impossibilidade* de qualquer existência” (p. 307, Itálico de Heidegger). Em um capítulo posterior esta “possibilidade de impossibilidade da existência” é identificada com o *schlechthinnige Nichtigkeit* do *Dasein*, que M-R traduz como sua absoluta nulidade e que talvez possa ser mais idiomáticamente traduzida como “nada total” (p. 354, G. 306). O des-velar revela a morte como “a *possibilidade da impossibilidade* de toda forma de comportar-se para qualquer coisa, de toda forma de existir” (p. 307, meu itálico).

À medida que nos deparamos com a possibilidade, ela torna-se cada vez maior, ou seja, a possibilidade se revela ser tal que não conhece nenhuma medida, nem mais nem menos, mas significa a possibilidade da impossibilidade de existência sem medida (p. 307, G. 262).

Agora fica claro porque Heidegger insiste em usar a palavra “possibilidade”. A morte não é uma realidade, não é um estado, mas a ausência de todos os estados. A

¹⁸ *Vorlaufen* ou “adiantar” é uma noção fulcral nas discussões de Heidegger sobre o tempo bem como sobre a morte. Alega-se que por meio do “adiantamento” podemos trazer nossa morte e, de fato, o futuro em geral para o presente. ‘Na antecipação existencial (*vorlaufen*)’, escreve Schrag, “o futuro é trazido para o presente” (op. cit., p. 141). O futuro não é “uma coisa que se tornará real durante “o curso do tempo” em uma data posterior”. O futuro já é real’ (ibid., p. 127). O próprio Heidegger é bastante explícito: “Assim como *Dasein* já é seu “ainda-não”, e é seu “ainda-não” constantemente enquanto for, já é seu fim também” (BT, p. 289). Mais uma vez: a morte “não é algo ao qual *Dasein*, em última análise, vem apenas em seu desaparecimento”. No *Dasein*, como sendo-para-sua-morte, seu próprio “ainda não” já foi incluído” (p. 295). Para uma discussão sobre as confusões incredivelmente grosseiras envolvidas nestas e outras afirmações semelhantes, veja meu artigo “Heidegger and Death”, *The Monist*, 1975, op. cit., p. 295.

morte é uma possibilidade porque “não dá ao *Dasein* nada para ser ‘realizado’, nada que *Dasein*, como real, poderia ser” (ibid. Itálico de Heidegger). Se considerarmos a morte como uma possibilidade, não cometeremos o erro de “imaginar” (a palavra Heidegger usa é *ausmalen*, que literalmente significa imaginar), pois ela é uma realidade.

O que devemos dizer sobre esta conclusão e a forma como Heidegger chegou a ela? Primeiramente duas coisas – primeiro, se alguém concorda, como eu, que não há sobrevivência, Heidegger tem toda razão em descrever a morte como uma ausência *total*, e, segundo que seu uso da palavra “possibilidade” é fantasticamente enganoso. Certamente falando da morte como possibilidade, quando tudo o que se quer dizer é que a morte é a ausência total de experiências e comportamentos, a aniquilação de toda consciência, a impossibilidade de toda forma de comportar-se sobre si mesmo, está levando ao extremo o mau uso da linguagem. A ausência total de experiências e comportamentos não é, de forma mais enfática, o que queremos dizer com “possibilidade” em qualquer de seus sentidos comuns e também não é o que Heidegger mesmo quis dizer quando introduziu a palavra em seu sentido especial para significar as ações, a conduta ou o modo de vida que uma pessoa pode escolher. Não é de admirar que ele tenha sido mal compreendido por seus próprios seguidores e não é de admirar que seu pronunciamento soe estranho e seja considerado por seus adoradores acrílicos, não simplesmente como uma declaração da visão do descrente sobre o assunto da sobrevivência, mas como uma visão notável e profunda. Se Heidegger tivesse, desde o início, usado a linguagem própria e falado simplesmente da morte como aniquilação total, não teria havido ocasião para todos os encantamentos sobre a “proximidade mais próxima” da “possibilidade do possível” que se torna “cada vez maior”. Da mesma forma, não teria havido ocasião para posturas como um grande descobridor que desvela e penetra compreensivamente a natureza da morte. Em vez disso, Heidegger poderia ter nos dado as razões – e existem razões muito boas – para supor que a morte é realmente o fim e que a crença na sobrevivência é uma ilusão. Bertrand Russell alcançou o mesmo resultado com menos esforço e sem medo de ser mal compreendido em seu ensaio, *O que eu acredito*, no

qual ele escreveu, muito simplesmente, “acredito que quando eu morrer eu vou apodrecer, e nada do meu ego vai sobreviver”¹⁹.

Quando Heidegger fala da “possibilidade da impossibilidade de todo modo-de-ser”, a palavra “possibilidade” é totalmente supérflua. O que faz da morte uma não-realidade e, portanto, uma possibilidade em seu estranho sentido especial, é a impossibilidade de existir de todas as maneiras. É nisto que consiste a possibilidade no novo sentido. A redundância da “possibilidade” na frase “possibilidade da impossibilidade de existir” não é imediatamente aparente porque o leitor está apto a retornar ao senso comum no qual a “possibilidade” é contrastada com a probabilidade ou certeza. É possível, mas não tenho certeza de que vou morrer daqui a cinco anos. Heidegger não está definitivamente usando possível neste sentido ao caracterizar a morte como uma possibilidade. Pois Heidegger insiste repetidamente – com razão, embora não muito originalmente – que a morte é uma certeza e não apenas uma possibilidade neste sentido. No entanto, a existência e a familiaridade deste sentido comum tendem a ocultar a redundância de “possibilidade” na frase de Heidegger “possibilidade da impossibilidade de todos os modos-de-ser”. A possibilidade acrescenta nada aqui, ou melhor, nada além de confusão.

Se ignorarmos seu emprego contínuo da palavra “possibilidade”, mesmo depois de ter ficado claro que ele não significa nada do tipo, a formulação final de Heidegger não é desprovida de mérito. Se alguém garante que não há sobrevivência, então é bom enfatizar que a morte é uma ausência absoluta, *total* ou *radical*. Nossa linguagem cotidiana e os escritos dos poetas estão repletos de imagens que nos fazem, mesmo os incrédulos, pensar em ocasiões na morte como uma forma de descanso, sono ou paz – uma forma sombria e de baixo grau de consciência. Nós, ou alguns de nós, temos a tendência, como diz Heidegger, de imaginar em nossa noção de morte. Em oposição a esta tendência, é bom enfatizar que, se a sobrevivência é um mito, a morte não é uma forma de descanso ou sono, não é uma forma de consciência de baixo grau, mas a ausência de toda consciência. Heidegger tem razão ao falar da morte como “impossibilidade de existência sem medida”. Não é apenas uma ausência parcial como a cegueira, a surdez, a perda da voz cantada ou a paralisia em uma parte do corpo. É a ausência total de capacidades e experiências. É, como

¹⁹ *Why I Am Not a Christian*, New York, 1957, p. 54.

diz Heidegger, a “impossibilidade de toda forma de comportar-se para qualquer coisa, de toda forma de existir”. Há motivos para dizer que, pelo menos para a maioria das pessoas, a cegueira seria pior que a surdez, que perder a capacidade de cantar não é tão terrível quanto ficar paralisado do pescoço para baixo. Essas perdas não são “sem-medida”, são perdas experimentadas por indivíduos vivos que envolvem estados que podem ser comparados. Não podemos, da mesma forma, comparar a ausência de todos os estados com um determinado estado. Neste sentido, podemos concordar que a morte é “sem-medida”.

Será útil em algumas de nossas discussões posteriores se eu oferecer uma formulação um pouco diferente do que é bom na conclusão de Heidegger de que a morte é “a possibilidade da impossibilidade de todos os modos-de-ser”. Seguindo Aristóteles, vários escritores recentes distinguiram entre *ações* e *paixões*. Uma ação, neste sentido, é qualquer coisa que uma pessoa faz, por exemplo, fazer um discurso, jogar uma partida de tênis, cantar uma canção, chamar uma ambulância. Uma paixão é qualquer coisa que acontece a um ser humano – a alegria que ele sente ao ouvir uma música bonita, o tédio que ele experimenta ao ouvir uma palestra enfadonha, ou a dor que ele suporta após sofrer um acidente. Esta distinção não é, naturalmente, muito precisa, mas é uma distinção que todos nós fazemos em certas situações. Agora, quando as pessoas descrevem a morte como descanso, sono ou paz, elas perceberam que a morte não é uma ação, mas, na medida em que são sérias, erroneamente a consideram como uma paixão – presumivelmente a mais passiva de todas as paixões. No entanto, se for concedido que não há vida depois da morte, então, a morte, assim como a não-existência antes do nascimento, não é nem uma ação, nem uma paixão. Se introduzirmos a palavra *estado* para significar qualquer ação ou paixão, podemos expressar nosso ponto (e o de Heidegger) dizendo que, ao contrário do descanso, do sono e da paz, a morte não é um estado²⁰.

Os leitores de *ST* estarão familiarizados com o fato de que Heidegger nunca diz nada de forma simples e clara se ele puder dizê-lo de forma estranha, obscura e ponderada; e não tenho dúvidas de que o desejo de soar esotérico e original é parte da razão de seu fantástico mau uso da palavra “possibilidade”. Há também, no

²⁰ Para uma discussão completa disso e de pontos relacionados, ver meu artigo “Existentialism and Death”, op. cit. p. 482 ff.

entanto, uma falácia lógica por trás disso. Heidegger evidentemente acredita que se algo que pode ser falado de forma significativa, não é uma “realidade” no sentido em que ele está aqui usando a palavra, então deve ser uma possibilidade. A morte não é uma “realidade”; portanto, é uma “possibilidade”. Este argumento, que paira no pano de fundo da discussão de Heidegger, exige dois comentários. Em primeiro lugar, a palavra realidade - é ambígua. Há um sentido no qual Heidegger tem razão em negar que a morte é algo real, mas há outro sentido perfeitamente natural no qual ela é (ou se torna) uma realidade. Jefferson e o Presidente Kennedy, para pegar dois casos familiares, estão realmente mortos. É um fato que eles estão mortos. A morte deles ocorreu de fato. Minha própria morte ainda não ocorreu, mas em algum momento no futuro ela ocorrerá, e quando ela ocorrer, será uma realidade. Chamemos isto de *ocorrência de realidade*, ou *realidade*. Eu já expliquei o que Heidegger quer dizer quando diz que a morte não é uma realidade. Ele não nega que ela realmente ocorre. Ela é uma ausência total, que não tem nenhum conteúdo positivo que possa ser retratado, não é um estado no sentido descrito no último parágrafo. Chamemos isto de *estado ou sentido de conteúdo de realidade* ou *realidade*. Agora, Heidegger argumenta que como a morte não é uma realidade neste último sentido, uma vez que não é uma *realidade*, ela deve, portanto, ser uma *possibilidade*. Esta conclusão se seguiria se fosse verdade que tudo o que pode ser falado de forma significativa deve ser ou uma *realidade*, ou uma *possibilidade*; mas esta última proposta é uma disjunção incompleta. Isso não é enfaticamente verdade e acabamos de ver isso. A morte não é uma *realidade* e o mesmo se aplica à nossa não-existência antes do nascimento. Morte e inexistência antes do nascimento não são *realidades* nem *possibilidades*. São ausências totais. A afirmação de que qualquer coisa que não seja uma *realidade* deve ser uma *possibilidade* só pode ser resgatada por uma redefinição de possibilidade que, neste caso, é inteiramente arbitrária e perversa; e isto, é claro, é precisamente o que Heidegger fez.

Deve-se acrescentar que Heidegger é extremamente injusto com aqueles sobre os quais ele descreve como cavilares e para aqueles que se diz que esperam a morte. Eu não suponho que os “cavilares” e os “espectadores” estejam mais ou menos lúcidos em seus pensamentos sobre a morte do que o resto da humanidade (limitando-nos a todos aqueles que não acreditam seriamente na sobrevivência). Se assim for,

então às vezes eles provavelmente pensam vagamente na morte como um tipo de consciência de baixo grau; e na medida em que o fazem, eles precisam de correção. Entretanto, em outras ocasiões, eles percebem muito bem que a morte é uma ausência total e presumivelmente justificam sua tristeza ou porque não desfrutaram da vida e, muito antes de desejarem que isso aconteça, serão privados de qualquer oportunidade para compensar sua anterior falta de prazer, ou porque desfrutaram, mas estas coisas serão, mais cedo ou mais tarde, absolutas nulidades, de modo que qualquer continuação de seus prazeres será impossível. Quando os caviladores e os espectadores consideram a morte como uma realidade, eles quase certamente significam (pelo menos na maioria das vezes) o que é inteiramente verdadeiro e o que Heidegger não contesta, ou seja, que eles, como outros seres humanos, morrerão, ou seja, que sua morte se tornará uma *realidade*.

Vários de seus discípulos afirmaram que Heidegger deve ter creditada com sua grande descoberta o distinguir “correr-adiante-na-possibilidade” de “possível”. A compreensão de que *vorlaufen* é bastante diferente do mero *erwarten*, diz-nos Gelven, enche “a mente de grande esclarecimento”²¹. Schrag fala de *vorlaufen* como a atividade de apropriação antecipada sem a qual não podemos “compreender autenticamente a morte” (op. cit. p. 115). No curso desta “apropriação antecipatória”, a morte é “existencialmente preestabelecida” (op. 113). Heideggerianos como Gelven e Schrag, cujas mentes estão cheias do grande esclarecimento proporcionado pela noção de Heidegger de “correr-à-adiante-na-possibilidade”, existencialmente pre-encenam sua morte. Outros menos fortuitos estão condenados a uma vida não autêntica, na qual apenas esperam a morte. Sugere-se que é possível pre-encenar a morte de uma forma que corresponda à nossa capacidade de reencenar eventos passados. Entretanto, como nossos atos antecipatórios, sejam eles quais forem, serão sempre estados no sentido explicado anteriormente e como a morte é uma ausência total, é impossível uma pre-encenação da morte. Posso cometer suicídio ou viver perigosamente, cortejando assim uma morte prematura; mas isto seria uma “promulgação”, e não uma “pre-encenação” de morte. Posso começar a dormir em um

²¹ Op. cit., p. 155. Embora “as traduções não possam carregar toda a sutileza do significado”, os leitores desta revista ficarão felizes em saber que não é necessário ser um “alemão nativo” para ser receptivo a este esclarecimento. Estou em dívida com Gelven pela descoberta de que “apesar de sua ocorrência bastante frequente, a morte vem apenas uma vez para cada pessoa” (p. 142).

caixão (devidamente ventilado) e posso simular a morte; mas nada disso será uma “pre-encenação” de morte análoga à reencenação de eventos passados. Se a “pre-encenação existencial da morte” não for uma expressão sem sentido, isso não pode significar mais do que perceber que se vai morrer e que a morte é a aniquilação total, e não uma forma de aniquilação consciente de baixo grau; e esta é uma proeza que tem sido muito comumente realizada sem a ajuda de Heidegger.

Referi-me, de passagem, ao fato de que Sartre é um dos que entendeu mal o que Heidegger significa quando descreve a morte como uma possibilidade. Sartre acha que Heidegger está claramente errado. Referindo-se à morte, ele escreve,

Esta perpétua aparência de acaso no coração de meus projetos não pode ser apreendida como minha possibilidade, mas, ao contrário, como a niilização de todas as minhas possibilidades, uma niilização que *por si só não faz mais parte das minhas possibilidades*. Assim, a morte não é mais minha possibilidade de não mais perceber uma presença no mundo, mas sim *uma niilização sempre possível de minhas possibilidades, que está fora de minhas possibilidades*.²²

Sartre tem razão em se opor a Heidegger, mas ele se opõe pelas razões erradas. Quando Heidegger finalmente explica o que ele quer dizer neste contexto com “possibilidade”, torna-se claro que ele está realmente dizendo exatamente o que Sartre, Russell e eu estamos dizendo, ou seja, que a morte equivale à extinção total. Heidegger não *está errado*, mas é *heterodoxo*. Ele usa uma linguagem que é quase certa ser mal compreendida e o mau uso, como já indiquei, não é completamente involuntário.

Vivendo Morrendo e Morto Morrendo

Deve-se notar que os Heideggerianos fazem constantemente o que é inadmissível se quisermos ser guiados pela explicação de Heidegger sobre o que ele se opõe ao chamar a morte de possibilidade. Eles reificam constantemente a morte, ou seja, consideram-na como uma realidade no sentido censurável do termo. Já vimos como o entusiasmo do Padre Demske o levou à notável conclusão de que a morte é a coroa e a culminação da vida humana e como Wild e Schrag vieram a falar dela como uma tarefa e um ato. Reificações semelhantes, mas não tão explícitas, são feitas

²² *Being and Nothingness*, New York, 1956, p. 537, Itálico de Sartre.

por numerosos Heideggerianos e pelo próprio Heidegger quando apontam para as dificuldades metodológicas que se encontram ao lidar com a pergunta “o que é a morte?”. Padre Ladislau Boros, um admirador húngaro de Heidegger, tem estado muito preocupado com estes problemas. As “reflexões filosóficas sobre a morte”, observa ele, “parecem não ter sentido, pois não temos experiência direta com a morte”²³. Talvez, sugere Boros, possamos contornar esta dificuldade vendo outras pessoas morrerem. Infelizmente, isto não resolverá o problema, pois “enquanto assistimos à morte de alguém” o que testemunhamos “certamente não é a morte em sua realidade interior; é apenas o aspecto exterior da morte” (ibid. p. 1). Boros pergunta, então, se podemos não receber uma resposta decisiva e reveladora de pessoas que estiveram perto da morte, ou que foram dadas como mortas por aqueles que as rodeiam. Tal pergunta, infelizmente, também não responderá às nossas próprias perguntas, uma vez que as pessoas que estavam próximas da morte não experimentaram realmente a morte como distinta da proximidade com a morte.

Macquarrie entrou em grandes detalhes sobre estas dificuldades aparentemente insuperáveis. Em um ensaio intitulado “A morte e seu significado”, no qual ele elogia os ensinamentos de Heidegger a seus colegas cristãos como “uma base sólida e contemporânea sobre a qual criar sua superestrutura teológica” (SCE, p. 57), Macquarrie está preocupado em explorar o que ele chama de caráter ontológico ou existencial da morte. Como, pergunta ele, uma pessoa pode “entender” sua própria morte? Macquarrie tem sido muito pressionado pelo método fenomenológico empregado por Heidegger em sua analítica existencial. Usando este método, Heidegger conseguiu lançar muita luz sobre estruturas, tais como compreensão, tonalidade afetiva, discurso, angústia, ocupação e preocupação. Estas estruturas podem ser fenomenologicamente exploradas em nossa vida através delas, mas nossa morte é algo “pelo qual não vivemos” (p. 51). Se assim for, como a morte pode ser “investigada fenomenologicamente” e, o que aparentemente é a mesma coisa, como poderíamos alcançar uma “compreensão existencial” da morte? A situação do explorador ontológico parece bastante desesperada:

Qualquer pessoa que se submete à morte parece, por esse mesmo fato, ser despojada de qualquer possibilidade de entender e analisar o que foi sofrer a

²³ *The Moment of Truth*, London, 1965, p. 8.

morte. Ele deixou de ser, portanto deixou de ser revelado a si mesmo; seu ser não está mais iluminado para si mesmo da única maneira que parece tornar possível qualquer coisa como uma analítica existencial, e assim parece que ele não pode de forma alguma entender a morte como um fenômeno existencial (ibidem).

Em seu desespero, Macquarrie, como Boros, levanta a questão se informações relevantes podem ser obtidas através do estudo da morte de outras pessoas. À primeira vista, esta parece ser uma possibilidade promissora. Pois, no caso de outras pessoas que morrem antes de nós, “podemos vê-las deixando de existir, saindo do mundo, por assim dizer” (SCE, p. 52, ET, p. 117). Reflexões posteriores, entretanto, mostram que estudar a morte de outros não nos livrará de nosso predicamento. Há duas objeções devastadoras para qualquer pessoa que pense o contrário. Em primeiro lugar, tal estudo não produz mais do que “uma experiência vicária de morte”. Quando estudamos a morte de outros, o que estamos vivendo é a perda sofrida pelos sobreviventes, “mas o que realmente nos interessa é a perda de ser sustentado pelo próprio falecido, e isto permanece completamente inacessível para nós” (SCE, p. 52). Além disso, como já observado, o falecido, sendo falecido, não pode cuidar de sua morte – ele não pode experimentar sua perda de ser; e, mesmo que pudesse, seria incapaz de dizer aos vivos como é esta perda de ser. Ele não pode mais “se comunicar conosco para descrever essa perda do ser” (ET, p. 118).

Boros e Macquarrie reificaram a morte exatamente da forma que Heidegger considera inadmissível quando ele (injustamente) denuncia os caviladores e os espectadores, e quando nos diz que a morte não é uma realidade. A “realidade interior” da morte da pessoa morta e a “perda de ser sustentada pelo próprio falecido”, que ele acha impossível descrever-nos, são tratadas, como sombrios e misteriosos estados cuja natureza gostaríamos de descobrir, mas que, pelas razões indicadas, achamos extremamente difícil de explorar. Esta investigação, deve ser acrescentado, não é de forma alguma uma aberração acidental por parte de dois vieses heideggerianos. Ela é encontrada em muitos outros heideggerianos e no próprio Heidegger. Gostaríamos de agarrar, escreve Heidegger, “o-caminho-a-ser” referido como “vir-para-um-fim”. “A pergunta é sobre o significado ontológico da morte da pessoa que morre” (ST, p. 283). Assim como Boros e Macquarrie, Heidegger primeiro ressalta que ninguém pode experimentar sua própria morte:

Quando *Dasein* atinge sua plenitude na morte, ele perde simultaneamente o ser de seu “lá”. Por sua transição para não-mais-*Dasein*, ele é tirado da possibilidade de experimentar esta transição e de compreendê-lo como alguma coisa experimentada. Certamente este tipo de coisa é negado a qualquer *Dasein* em particular em relação a si mesmo (ST, p. 281).

Heidegger então se volta para a questão da morte de outras pessoas e, como Boros e Macquarrie, conclui que isso não nos ajuda:

Em tal ser-com-o-morto, o autêntico ser-para-o-fim do falecido é precisamente o tipo de coisa que não experimentamos. A morte de fato se revela como uma perda, mas uma perda como a que é experimentada por aqueles que permanecem. Ao sofrer esta perda, no entanto, não temos nenhuma maneira de ter acesso à perda de ser como tal que o moribundo *sofre* (p. 282, *itálico* de Heidegger).

Mais uma vez, em uma seção posterior, é-nos dito que: “Uma psicologia do *morrer* dá informações sobre o *viver* da pessoa que está *morrendo*, e não sobre a própria morte” (p. 291, meu *itálico*). Em outras palavras, há dois tipos de “morrer”. Há o “morrer” que uma pessoa experimenta antes de morrer, e este “morrer-vivo” que podemos estudar; mas há também o “morrer-em-si”, o morrer que ocorre depois que a pessoa está morta, seu “morrer-morto”, que é idêntico ao que eu chamei de morte acima. Este “morrer-morto ou não-vivo” é a perda de ser sustentado pelo falecido; e sua natureza não será revelada em nosso estudo sobre o “morrer-vivo” dos outros. Assim, embora Heidegger (corretamente em minha opinião) insiste com grande ênfase que a morte é uma ausência total e não uma *realidade*, ele também, de forma bastante inconsistente, trata a morte como uma tal realidade.

Não é necessário acrescentar que as dificuldades metodológicas que deixam Heidegger, Macquarrie, Boros e vários outros exploradores fenomenológicos perplexos, são totalmente espúrias. Se uma primeira pessoa interpreta mal a morte como o estado interior da pessoa morta cujo corpo é o aspecto exterior de sua morte ou como o estado em que a pessoa morta sofreu a mais terrível de todas as perdas, então é certo que a pessoa será mistificada. Pode-se concluir que tal estado é inacessível para o observador externo que percebe apenas o “morrer-vivo” e o “aspecto externo”; e é claro que é igualmente inacessível para o morto que, estando morto, é incapaz de atender a sua morte. No entanto, não há justificativa para pensar a morte desta forma. Se, de acordo com o Heidegger que fala da morte como uma

nulidade total, consideramos como simples a ausência total de experiências e comportamentos, as dificuldades metodológicas desaparecem instantaneamente. Minha mortidade depois de eu ter morrido, não é mais incompreensível para mim do que o fato de que eu não existia antes de nascer ou, se preferir, antes de ser concebido. Eu entendo perfeitamente o que significa a afirmação de que eu ainda não estava vivo em 1800, embora não estivesse por perto para fazer qualquer exploração fenomenológica. Da mesma forma, não preciso estar morto e, como homem morto, engajar-me em investigações fenomenológicas para entender agora, enquanto estiver vivo, que estarei morto no ano 2100²⁴.

Recebido em: 25/11/2022
Aprovado em: 25/05/2023

²⁴ Para uma detalhada discussão das confusões tratadas nos precedentes parágrafos, ver meu artigo “Existencialism and Death”, op. cit. p. 477-487.



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Cooperatores Veritatis