



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano VIII/1 Janeiro/Junho 2011

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

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade
Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia
Prof. Ms. Pe. Samuel Brandão de Oliveira
Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa
Profa. Dra. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa
Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha
Ms. Alcino Teixeira Brasil

Καιρός

Kairos

Revista Acadêmica da Prainha
Ano VIII/1 Janeiro/Junho 2011

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

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

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS : Revista Acadêmica da Prainha.
Fortaleza : FCF, vol. VIII/1, janeiro/junho 2011.
V. semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia – periódico
2. Filosofia – periódico
3. Periódicos gerais

CDD – 105
205
059.813

Bibliotecárias:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

Luciana Silva de Arruda CRB – 3/900

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

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha
Ano: VIII/1 Janeiro/Junho 2011

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

Diretor e Redator: *Prof. Dr. P. Marcos Mendes de Oliveira*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**
Diretor: *Prof. Ms. Pe. Antônio Almir Magalhães de Oliveira*

Secretária: Ana Liduina Fontenele Moraes Azevêdo

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

Revisão: Prof. Antônio Brandão de Macedo

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)

Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (UFRJ/RJ)

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

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UNICAP-Pe)

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

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB-Brasília)

Prof. Dr. Ney de Souza (Assunção-SP)

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

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Prof. Ms. Emílio César Porto Cabral

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Prof. Dr. João Paulo de Mendonça Dantas

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa

Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares

Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Apresentação	7
<i>Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade</i>	
O Sofrimento Humano na Perspectiva do Livro de Jó	9
<i>Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade</i>	
O Sacerdócio de Cristo e dos Cristãos conforme a Carta aos Hebreus	17
<i>Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia</i>	
O Papel da Apocalíptica no Conceito de Reino de Deus	29
<i>Prof. Ms. Pe. Samuel Brandão de Oliveira</i>	
Reino de Deus e Justiça na Literatura Paulina	43
<i>Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino</i>	
Sobre o Método da Teologia da Libertação <i>Nos 20 anos do martírio de Ignacio Ellacuría</i>	55
<i>Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino</i>	
O Reinado de Deus como Assunto da Teologia Cristã	74
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i>	
Contemplação e Felicidade na Faculdade das Artes de Paris: Um Estudo dos Conceitos seu Contexto na Segunda Metade do Século XIII	94

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Deus na Teologia do Pseudo-Aristóteles 116

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa

Ética e Sociedade 125

Profa. Dra. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa

Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha

Ms. Alcino Teixeira Brasil

Psicologia Social: do Enfoque Subjetivista

à Intervenção na Sociedade 139

APRESENTAÇÃO

Kairós, a Revista Acadêmica da Prainha, traz no presente número artigos que enfocam três aspectos da atividade acadêmica da Faculdade Católica de Fortaleza: Teologia, Filosofia e Estudos que, sob aspectos diversos, tratam da Sociedade.

À primeira vista pode parecer estranho que este número, entre outros, oferece dois artigos, escritos de um mesmo autor. Esclarecemos: durante os últimos anos a Faculdade organizou bimestralmente uma série de conferências sob o título **Atualidade Teológica**. Os artigos teológicos – enfocando a grande questão do Reino de Deus e o sacerdócio de Cristo na carta aos Hebreus, o sofrimento na perspectiva de Jó e a metodologia da Teologia da Libertação – são fruto das conferências proferidas no evento referido, revistas e completadas por seus respectivos autores.

Na área da Filosofia é focalizada a filosofia árabe no artigo que tem como foco principal a Teologia do Pseudo-Aristóteles. Além disso, é abordado o tema Felicidade na Faculdade das Artes da Universidade de Paris, que tão grande problemas trouxe para o pensar na segunda metade do século XIII.

Um estudo sobre Ética e Sociedade, na perspectiva de Lima Vaz, e sobre a Psicologia Social, são a contribuição que leva a uma reflexão sobre a sociedade.

Como se vê, este número traz uma imagem clara da atividade de pesquisa e reflexão do corpo docente da FCF. Esperamos que a leitura dos seus estudos possa ajudar a todos que se debruçarão sobre eles para que encontrem elementos enriquecedores para seus trabalhos.

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Coordenador da Pós-Graduação da FCF

O SOFRIMENTO HUMANO NA PERSPECTIVA DO LIVRO DE JÓ

*Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade**

Resumo: A questão do sofrimento humano representou um grande desafio para o movimento sapiencial no antigo Israel. O presente artigo tem por objetivo provocar uma reflexão sobre os limites do conhecimento teológico, tomando por base a problemática do sofrimento humano à luz do livro de Jô.

Palavras-chave: Jô, a questão de Deus, gratuidade, sofrimento, limites do conhecimento teológico.

Abstract: The question about the human suffering represented a great challenge for the ancient Hebrew Wisdom movement. The present article aims to cause a reflection on the limits of the theological knowledge, considering the problem of the human suffering in the book of Job.

Keywords: Book of Job, the question about God, suffering, limits of the theological knowledge.

Vivemos num mundo cheio de receitas mágicas oferecidas em manuais de felicidade. A ideologia da prosperidade acredita que o segredo para alcançar riquezas está num jogo de interesses entre o ser humano e Deus. Os propagadores dessa ideologia, disfarçada de teologia, tomam por base os versículos finais do livro de Jô (42,10-16) para afirmar que quanto mais dinheiro se ofertar na igreja maior felicidade se alcança. Para a ideologia da prosperidade, a correspondência entre o desejo do ofertante e sua realização é denominada de *bênção*. Aqui parece estar a fórmula atual da *pedra filosofal* ou o *toque de Midas*.

Ao contrário, os versículos finais (42,10-16) são um acréscimo e destoam visivelmente do texto poético cujo objetivo é questionar os pressupostos das escolas sapienciais daquela época com relação à questão do sofrimento humano¹. O livro sequer dá uma resposta ou uma causa para esse problema, pois a obra termina com o protagonista humildemente

¹ PIXLEY, J. "Jô ou o diálogo sobre a razão teológica", *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 40, p. 333-343, set./dez. 1984.

admitindo seu pouco conhecimento sobre Deus, e que a experiência pessoal foi mais importante que a obtenção de respostas (Jó 42,3.5).

Em que consiste, então, a atualidade de Jó? Em nos questionar sobre os limites do conhecimento teológico. Em outras palavras, em nos provocar algumas questões: como fazer teologia diante do mal, da dor e do sofrimento? É possível falar sobre o Deus da vida para um aidético? Tem sentido anunciar o amor de Deus aos pais de um bebê cancerígeno? Saberíamos explicar o porquê de uma experiência degradante da dignidade humana? Poderíamos falar da filiação divina quando a fatalidade parece impor-se?

Os limites do conhecimento teológico

A Escritura trata da Revelação de Deus e da resposta humana, ou seja, do encontro entre ambos. Desde as primeiras páginas, a Bíblia afirma a proximidade de Deus que passeia pelo jardim à procura do ser humano que foge de sua presença por causa da culpa (Gn 3,8). No entanto, a Escritura também menciona o Deus escondido. O profeta exclama: “Na verdade, tu és um Deus que Te ocultas, oh Deus de Israel, Salvador” (Is 45, 15). Um Deus que é visto somente pelas costas (Ex 33,18-23).

Esse aparente jogo de esconde-esconde significa, sobretudo, que o encontro realiza-se entre sujeitos livres. Assegura que um não é anulado ou manipulado pelo outro, mas a alteridade é preservada. Esse paradoxo garante a *luminosidade e a obscuridade*² do mistério de cada um, e resguarda a liberdade do Criador e da criatura.

Dessa forma, o tema principal da teologia, revelação e fé, resume-se ao encontro entre Deus e o ser humano e, portanto, o objeto da teologia é Alguém e não um problema a ser resolvido pelo intelecto. A experiência com Deus dá-se no nível intersubjetivo, é um conhecimento entre pessoas, entre sujeitos livres. O saber teológico é alcançado através do relacionamento, do envolvimento amoroso-afetivo entre quem conhece e quem é conhecido. Então, se Deus não é um objeto de conhecimento como o das demais ciências, não podemos possuí-lo, utilizá-lo. Disso se conclui que não há possibilidade de manipulação do divino pelo humano e assegura-se a indisponibilidade de Deus para a total apreensão humana.

² Cf. RAHNER, Karl. *L'Homme à l'écoute du verbe: fondements d'une philosophie de la religion*, Paris: Mame, 1968, p. 69-89 e 131-149.

Os amigos de Jó, no entanto, têm um esquema teológico ao qual pretendem submeter Deus. Trata-se de uma chave de leitura bem limitada da realidade. Tal princípio hermenêutico rege-se pela bipolaridade justiça-bênção e injustiça-castigo. É uma visão mecanicista da vida e das relações. Supõe que as ações humanas desencadeariam a felicidade ou a infelicidade. O futuro do ser humano dependeria da submissão a essa ordem da qual nem Deus poderia fugir. Esse tipo de cosmovisão não deixa espaço para as liberdades (humana e divina) em relação intersubjetiva.

O livro de Jó coloca em xeque esse tipo de sabedoria, pois esta não dá conta dos diversos aspectos da realidade, nem cede lugar à gratuidade de Deus. Sendo o sofrimento um dos aspectos mais impressionantes da realidade, então deve ser considerado teologicamente sem a preocupação de uma resposta *a priori*, mas como *ato segundo*³.

A resposta à questão do mal e do sofrimento não pode estar pronta antes mesmo de se colocar a pergunta. Senão o ato de perguntar torna-se uma farsa, uma mera formalidade. Fazer teologia depois de Jó sequer garante que haverá uma resposta. Tal teologia não está preocupada antes de tudo em fazer apologia de Deus perante o sofrimento, mas sim em defender o sofredor de quem Deus mesmo é o *go'el* (Jó 19,25).

O autor de Jó nos ensina a considerar primeiramente o sofrimento como realidade concreta que desafia a teologia e seu método. A questão que se põe é como fazer teologia, tendo em conta as situações limites do ser humano.

Em primeiro lugar, esse desafio exige da teologia uma postura capaz de privilegiar a experiência de Deus e não o conhecimento puramente racional. Pois "o que sacia e satisfaz a alma não é o muito saber, mas o sentir e saborear as coisas internamente" (EE 3)⁴. Trata-se de fazer a experiência de Deus na totalidade da vida, percebendo a ação divina em todas as situações.

Dessa forma, o sofrimento passa a ser teofania. Manifestação do Crucificado que chama a teologia à conversão. Assim, o sofrimento também é perpassado pela graça, pois Deus mesmo é solidário com as vítimas, já que o Filho viveu concretamente essa realidade.

³ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*, Petrópolis: Vozes, 1983, 4ª ed., p. 24.

⁴vingador, libertador.

⁴ INÁCIO DE LOYOLA, Santo. *Exercícios Espirituais*, São Paulo: Loyola, 2000.

A *kénosis*⁵ de Cristo (Fl 2,5-11) exige da teologia uma total abertura *kenótica*. Tal atitude, prévia ao discurso teológico, significa entrega “do centro mais profundo do próprio eu, teimosamente protegido e defendido pelo ser humano”⁶.

Nem Deus, nem a vida humana com suas limitações, devem se adequar ao discurso teológico; mas quem teologiza é que precisa sair de si, desapegando-se de idéias preconcebidas e solidarizando-se com o sofredor, para que assim possa fazer uma verdadeira experiência de Deus e levar quem sofre a fazê-la também. Pois somente depois de experienciar Deus pela mediação de Jó, homem das dores, a teologia poderá não apenas ter uma palavra para o clamor do sofredor, mas antes, ser o **eco** do grito angustiado de quem vive uma situação fronteira da vida.

O livro de Jó mostra-nos que, perante o mundo, a teologia é o grito do sofredor. E para as situações drásticas da vida, é silêncio. Não se apresenta, antes, como discurso, mas como solidariedade, compadecimento, inserção.

Grito e silêncio apontam para Deus — sentido último do incompreensível e do indizível — e para a Sua decisão eterna de redimir a humanidade⁷. A redenção torna-se então a razão de ser da vida humana. Por causa dessa decisão eterna de Deus, aconteceram os eventos da história da salvação, desde o primeiro passo que foi a Criação, depois a Encarnação e a Paixão-Ressurreição.

Esse Deus não pode ser o responsável pelo sofrimento. Ele criou o ser humano para a vida em plenitude (Jo 10,10) como mostram os relatos da Criação (Gn 1-2) e a Carta aos Hebreus (Hb 4, 10-11. 15-16). Fomos criados para ter acesso total a Deus, para receber a vida que é própria da Trindade, para sermos filhos no Filho (Ef 1, 3-14).

As três Pessoas Divinas estão empenhadas nessa obra redentora. É isso que fazem (EE 108). Estão comprometidas na redenção do gênero humano desde a eternidade. É um “fazer” que traz como consequência uma imergência do Filho na realidade de morte (Hb 2,17-18). A máxima imersão de Deus nas realidades humanas corresponde à máxima elevação do ser humano à esfera de Deus. Uma teologia não imersa na

⁵ *Kénosis* significa “esvaziamento” e traduz a totalidade da vida de Jesus, servo sofredor, morto na Cruz.

⁶ Cf. FERNANDEZ de la CIGOÑA, José Ramón. “Esoterismo e experiência de Deus nos Exercícios Espirituais”, *Itaici*, 11 (1993) 75-84. O texto citado encontra-se na p. 82.

⁷ “Façamos a redenção do gênero humano” (EE 107).

realidade é forjada artificialmente, é um artefato, um ídolo que não nos eleva até Deus. Por isso, no final do livro de Jó, a teologia, ali representada pelos “amigos”, precisa retratar-se porque não falou corretamente de Deus (Jó 42,7-9).

Então, a teologia é mística e mistagogia. É uma contemplação, i. e., visão ampla e profunda sobre o Mistério de Deus e, da mesma forma, sobre as realidades humanas. Exige de quem teologiza uma conversão contínua e sempre inacabada. Permanente mistagogia e anagogia⁸.

Jó convida a teologia à conversão

A leitura do texto de Jó nos chama à consciência. Em primeiro lugar, mostrando que o núcleo da teologia está fora dela mesma, de seus manuais e de seus sistemas. Seu centro não pode ser outro senão o anúncio de Jesus Cristo e o Projeto de Deus para a salvação da humanidade, aquela decisão eterna que as Três Pessoas Divinas estão empenhadas em fazer acontecer.

O projeto de Deus é uma realidade dinâmica. Uma ação permanente sobre as realidades históricas, principalmente sobre aquelas situações limites do ser humano. É o Reino enquanto sentido último de tudo, no qual os sofredores são protagonistas, porque sua situação significa uma negação do amor e da vida. A existência desses que figuram como Jó questiona uma teologia confortável de escritório⁹. Ainda mais no contexto atual, marcado pela valorização do extraordinário e desvalorização do compromisso. Isso faz com que a teologia sofra a tentação de voltar ao dualismo religioso que expulsa Deus da vida humana e O faz impassível, recolhido à esfera do sagrado como um empresário em férias nas Bahamas.

Um Deus, assim exilado da história, aparece aos míopes na fé como fiscal, castigador e vingador. Sua relação com a humanidade aconteceria apenas com poucos *iluminados, eruditos e abençoados*. Para os demais seria um desconhecido, encontrado apenas através de *gurus* ou *homens de poder*. Buscado através de mediadores e mediações, *correntes, campanhas e promessas* com as quais se espera alcançar o favor divino, como acontecia nos mitos das antigas civilizações.

⁸ Mistagogia= iniciação ao Mistério; anagogia= elevação para Deus, saída de si.

⁹ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, in ASSMANN, H. et. al., *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una iglesia nueva*, México: CRT, Zalapa, 1978, p. 49-82.

Jó convida a teologia à contemplação

No início do livro de Jó, a sabedoria (representada pelos amigos) senta-se no chão, ao lado do sofredor e o contempla. Este gesto é um convite para que a teologia de hoje abandone o seu pedestal de saber e solidarize-se com o sofredor para, a partir desse lugar, poder contemplar Deus.

Contemplação, em seu sentido profundo, quer dizer abertura do campo de visão. Exige que se tenha um olhar profundo diante dos fatos. Supõe que, em situações limite, o teólogo deve encontrar-se com Deus de forma mediada e imediata. Ou seja, imediata como diz Jó: “Conhecia-Te só de ouvido, porém agora meus olhos te veem” (Jó 42,5). Experiência também feita pelos samaritanos (Lc 4,42). E mediada pelo engajamento nas realidades concretas da vida.

A teologia é, primordialmente, contemplação. Uma atividade praticada por quem se encontra com Deus, amplia seu campo de visão, “oferece-lhe todo seu querer e liberdade” (EE 5) e deixa-se recriar numa profunda unificação interior. Essa atitude contemplativa torna-se uma maneira de existir, um estado contínuo e intenso de união com Deus e tem como resultado a ação evangélica.

Jó convida a teologia à compaixão

A teologia poderá não ter uma explicação para o sofrimento, a dor e o mal, como também o autor de Jó no final do livro. Mas, sua palavra será um apelo em favor dos crucificados desse mundo, para que tenham esperança e visão mais ampla do seu próprio sofrimento. Quando a dor for consequência da injustiça, a teologia será profecia, instrumento do Reino e de vida plena. A teologia será um convite a que todo sofredor descentralize-se do próprio eu e faça aquela abertura *kenótica* que possibilita o encontro com o Deus compassivo, pois a cruz de Cristo revela uma compaixão¹⁰ em Deus.

Alguns dentre os Padres da Igreja, entretanto, deram muito enfoque à *apatheia*¹¹ de Deus. No entanto, a patrística não queria negar a compaixão divina pelo sofrimento humano, mas apenas confrontar a fé

¹⁰ O “sofrimento” em Deus não é do mesmo tipo daquele que afeta a criatura que é o **padecimento** (*pathos*), mas o sofrimento próprio de quem ama que é o **compadecer** (*sympatheo*).

¹¹ **Apatheia** significa **não sofrimento**, i.é., Deus **não sofre** como uma criatura. *Apatheia* é oposto de *pathos* (sofrimento imposto, comum às criaturas sensíveis: seres humanos e animais).

cristã com as mitologias pagãs antropomórficas. Quando a teologia afirma a *apatheia* de Deus pretende dizer que a vida divina é inesgotável e sem limites, em nada pode passar da potência ao ato, é imutável — em Deus não há progresso, desenvolvimento. Entretanto, essa imutabilidade de Deus não significa que Ele seja indiferente aos eventos humanos.

“A sã reação do sofrimento está mais próxima da imortalidade do que o embotamento de um sujeito insensível” (Santo Agostinho, *En. in Ps.* 55,6, PL 36). A piedade cristã descarta a ideia de uma divindade indiferente às vicissitudes de Sua criatura. A compaixão, que é uma perfeição das mais nobres no ser humano, deve existir em Deus. “A compaixão não é uma falha de poder” (Papa Leão I, *DS* 293). Nada impede que a compaixão possa coexistir com a bem-aventurança eterna.

Portanto, a teologia de hoje, ao focar mais a compaixão de Deus do que Sua *apatheia*, visa preocupar-se mais com o ser humano e menos com os manuais. Objetiva exercer mais o *intellectus amoris* e o *intellectus misericordiae*¹² do que dar explicações sobre as causas ontológicas do mal e do sofrimento.

Para além de Jó: a elevação do ser humano

Em contrapartida à compaixão de Deus, os Padres enfatizaram a deificação (*theosis*) do ser humano. “O Verbo de Deus se fez homem para que o homem seja feito Deus” (Santo Atanásio de Alexandria, *De Inc. Verbi Dei*, 54,3, SC 199). A verdadeira humanização, portanto, atinge seu cume na deificação, no acesso à Trindade. A *theosis* é a verdadeira e suprema humanização. Cristo ressuscitado é o humano pleno. Viver a vida de Cristo é viver a sublime vocação da humanidade.

O ser humano torna-se próximo de Deus, porém, menos por sua capacidade intelectual do que pela conversão do coração. Criado à imagem e à semelhança de Deus, é convidado à comunhão com a vida divina, como única possibilidade de saciar plenamente suas aspirações mais profundas, que nada mais são do que a sede de Deus. “Quanto mais profundamente Jesus Cristo desceu em Sua participação na miséria humana, tanto mais alto o ser humano se eleva na participação em Sua vida divina” (S. Máximo Confessor, *Cap. theo.*, PG 90). A deificação não

¹² Cf. SOBRINO, Jon. “Teología de un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘Intellectus Amoris’”, *ReLat* 15 (1988) 243-266. Idem. “¿Cómo hacer teología? La teología como *intellectus amoris*”, *Sal Terrae* 910 (1989) 397-441. Idem. “La Iglesia samaritana y el principio-misericordia”, *Sal Terrae* 927 (1990) 665-678.

atinge plenamente seu fruto senão na visão do Deus trinitário que comporta a bem-aventurança na comunhão dos santos. A deificação, portanto, nunca será uma conquista humana, é graça de Deus: somos filhos no Filho.

**Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade*

Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

O SACERDÓCIO DE CRISTO E DOS CRISTÃOS CONFORME A CARTA AOS HEBREUS

*Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade**

Resumo: O tema do sacerdócio foi exaustivamente trabalhado pela Carta aos Hebreus, mas pouco compreendido ao longo dos séculos. O presente artigo tem por objetivo tratar da especificidade do sacerdócio de Cristo e dos cristãos, bem como provocar uma reflexão sobre as implicações antropológicas e ecológicas das afirmações contidas no texto de Hebreus.

Palavras-chave: Sacerdócio de Cristo, sacerdócio comum dos fieis, santidade, criação.

Abstract: The subject of the priesthood was elaborated by the Letter to the Hebrews, but not very understood throughout the centuries. This article considers the peculiarity of priesthood of Christ and of the Christians, as well as stimulating a reflection about the anthropological and ecological implications resultants of the Letter to the Hebrews.

Keywords: Christ's priesthood, saints' priesthood, sanctity, creation.

Nas últimas décadas houve um grande progresso na pesquisa sobre a Carta aos Hebreus, um passo decisivo para isto foi a descoberta de seu tema **central**: “Eis o tema **principal** do que se está dizendo: tal é o Sumo Sacerdote que temos, que se sentou à destra do trono da Majestade nos céus” (Hb 8,1).

Esse vocabulário era incomum na tradição apostólica; por que escrever então sobre esse tema? Os seguidores de Jesus estariam sendo tentados a participar dos sacrifícios judaicos? Iria o autor gastar tempo e habilidade retórica em um tema tão complexo se este não tivesse relevância imediata para a comunidade cristã? Tentaria contrapor a ação salvífica realizada por Jesus ao sistema sacrificial levita se seus destinatários não tivessem nenhum desejo de aderir a esses ritos? Haveria necessidade de uma comparação entre Jesus e a liturgia levítica se esta tivesse pouca importância para os cristãos daquela época?

O autor bíblico lidou com as reais preocupações da comunidade, não com um ponto tangencial. O problema parece ter sido a apatia e a sedução por outra opção religiosa, considerada seriamente nessa Carta: a volta ao judaísmo sem Jesus¹, uma tentação para os judeu-cristãos do final do primeiro século², principalmente por causa dos rituais do Dia do Perdão. Os judeus reivindicavam que os pecados não seriam perdoados, exceto por essa cerimônia, já que o livro de Levítico determina que somente no Dia do Perdão o sumo sacerdote poderia entrar no Santo dos Santos para realizar a expiação pelos pecados do povo (Lv 16,30). Provavelmente alguns membros da comunidade estavam tentados a abandonar a fé cristã porque acreditavam que somente os sacrifícios de animais no Dia do Perdão os tornariam livres do pecado³.

Os tempos eram difíceis e os seguidores de Jesus não tinham todo aquele aparato “religioso” que era comum no mundo antigo como aspecto constitutivo das religiões: templo, sacerdócio, sacrifícios e lugares santos. Além disso, por ocasião da revolta judaica contra o Império Romano, esperava-se que todos os judeus apoiassem a causa pela libertação política de Israel e mostrassem apoio ao Templo e solidariedade ao povo judeu, que participassem das sinagogas e mantivessem as festas religiosas. Nesse contexto, os rituais do Dia do Perdão se tornaram o ponto focal da identidade judaica⁴.

¹ Com esta expressão queremos significar uma volta ao judaísmo enquanto renúncia a tudo que constitui expressão da fé e do seguimento de Jesus. Essa volta se caracteriza por uma compreensão de Jesus apenas como mais um rabino, profeta ou mestre de moral, etc., sem aquela experiência soteriológica vivenciada pelas primeiras comunidades cristãs.

² FILSON, Floyd Vivian. *Yesterday: a study of Hebrews in the light of chapter 13*, Naperville: Alec Allenson, 1967, p. 64. Como não há referência ou alusão a outras práticas religiosas, exceto as do judaísmo, aqui se podem ver indícios da origem étnica dos destinatários como sendo judeu-cristãos helenistas. Filson observa que o autor bíblico nunca cita a possibilidade de seus destinatários voltarem ao platonismo, ao estoicismo ou qualquer outra das muitas cosmovisões e cultos florescidos no Império Romano do século I d.C.

³ LINDARS, Barnabas. *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991 p. 20. A saudade dos sacrifícios sugere a datação dessa Carta para uma época posterior à destruição do Templo de Jerusalém e durante a revolta judaica. A maioria dos estudiosos situa sua composição tendo como baliza os anos 80-90 d.C.

⁴ LONGENECKER, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids: Eerdmans and Vancouver: Regent College, 1999, p. 144. Pressões sociais a favor desses rituais teriam sido intensificadas durante a Guerra Judaica. Aos judeus espalhados pelo Império teria sido pedida lealdade étnica e religiosa em resposta à ameaça de uma destruição cultural. Nesse tempo de crise, grupos radicais pediam submissão exclusiva.

Com a destruição do Templo, os judeus haviam perdido os rituais mediadores de sua relação com Deus, ficaram sem o centro geográfico, a cidade de Jerusalém, e sem o Sinédrio que era sua estrutura política. Além disso, a situação agravou-se para os judeu-cristãos, porque estes foram tratados pelos compatriotas como traidores por causa da opção pelo Crucificado. Perderam tudo e aparentemente não tinham adquirido nada em retorno, só uma espera pela Parusia, que parecia infrutífera naquele momento crucial. Por isso, entraram numa profunda crise de identidade religiosa. Dessa forma, são compreensíveis os motivos pelos quais estavam tentados a voltar para um judaísmo sem Jesus.

Na crise de identidade e demora da Parusia, os destinatários da Carta aos Hebreus tinham “uma consciência renovada do pecado” e sentiam a necessidade de purificação e perdão⁵. Quando iniciaram na fé cristã suportaram grande sofrimento e foram fiéis em momentos de perseguição. Não tinham ainda dado suas vidas pelo evangelho (Hb 12,4), mas haviam sido despojados de seus bens durante a revolta judaica e também haviam sido solidários compartilhando suas posses com os cristãos mais pobres (Hb 6,10; 13,16).

Em resposta a tudo isso, o autor da Carta aos Hebreus edificou seu tema central sobre algumas proclamações fundamentais: temos um sumo sacerdote (8,1), um altar (13,10), um sacrifício perene (7,27) em um eterno Dia do Perdão (9,12-14; 10,19) em um santuário verdadeiro (celeste) não construído por mãos humanas (8,2).

O sacerdócio do Filho de Deus

“Temos um sumo sacerdote” (8,1), destaca como afirmação central a Carta aos Hebreus logo após asseverar que o mesmo “foi aperfeiçoado por toda a eternidade” (7,28). O verbo “aperfeiçoar” e o substantivo “perfeição” designam o rito de consagração dos sacerdotes levitas (Ex 29,9.35; Lv 8,33). Sacerdócio é mediação; isso significa que o sacerdote deve pertencer tanto à esfera da criação quanto à do Criador. Para participar do âmbito do Criador, o varão levita era favorecido com um “aperfeiçoamento” ou uma “plenificação” através da unção com óleo no rito de consagração, ou seja, recebia o dom do Espírito do Senhor para participar, de alguma forma, da esfera do Sagrado. Por isso, era comum dizer que o levita havia sido “aperfeiçoado” sacerdote, significando que

⁵ LINDARS, Barnabas. *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 20.

tinha recebido o dom para acercar-se da realidade celeste⁶. Contudo, esse acesso era apenas simbólico, pois o sacerdote antigo não se aproximava efetivamente de Deus e sim do altar que o representava.

No que tange ao Filho, para que se tornasse mediador (sacerdote) deveria receber a existência humana e dessa forma participar do âmbito da criação. Ele recebeu um corpo (10,5) e participou em tudo da fragilidade humana, exceto no pecado (4,15), pois sua vida foi de total obediência (5,8), realizando em tudo a vocação humana de ajustar-se à vontade de Deus (10,7). O Filho humanado pode nos representar diante de Deus porque é nosso irmão e experimentou nossas limitações (2,11-18) até a morte de cruz (2,14-15). Esteve à mercê da violência humana e submeteu-se às fraquezas que são comuns a todas as criaturas, inclusive temeu a morte (5,7).

O sacerdócio do Filho é, contudo, bem distinto e, mesmo, contrário ao sacerdócio levita. Em primeiro lugar porque somente ele é, de fato, mediador. Somente Jesus Cristo participa plenamente das duas esferas: é Filho de Deus e co-Criador (1,2) e é humano igual a nós. Os levitas participaram apenas do âmbito da criatura, eles não tiveram acesso real a Deus.

Os sacerdotes da Primeira Aliança⁷ ficavam separados do povo para o serviço de Deus (5,1). O sumo sacerdote Jesus Cristo é engajado nas realidades humanas mais degradantes a ponto de sofrer a morte mais terrível, a crucifixão. Por isso, o sacerdócio do Filho, em vez de ser separado é solidário (2,17)⁸.

Há uma tríplice declaração da incapacidade do sacerdócio e dos sacrifícios antigos para plenificar⁹ (10,1) e para remover pecados (10,4 e 10,11), em contraste com a tripla afirmação sobre o sacerdócio e o sacrifício de Cristo pelo qual somos santificados (10,10), plenificados para sempre (10,14) e totalmente redimidos do pecado (10,18).

⁶ VANHOYE, Albert. "La 'Teleiôsis' du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux", *NTS* 42 (1996) 321-338, especialmente p. 331. No presente artigo, todas as vezes que se usar os verbos "aperfeiçoar" e "plenificar" bem como os substantivos derivados da mesma raiz, estaremos nos referindo à linguagem sacerdotal. O termo "aperfeiçoar" não terá nenhuma conotação de ideal moral ou de evolução. Tampouco o vocábulo "plenificar" jamais será usado como superlativo. Também a palavra "sacerdócio" de nenhuma forma estará se referindo a uma classe ou clero.

⁷ Expressão de Hb 9,15 para tratar da relação entre as duas alianças.

⁸ VANHOYE, Albert. *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris: Seuil, 1980.

⁹ Mesmo termo usado para o rito de consagração dos sacerdotes levitas.

Essa argumentação do autor bíblico, porém, requer uma maior explicitação visto que Deus escolheu a tribo de Levi para a função sacerdotal. Conforme antigas tradições de Israel, os levitas eram marcados por forte conotação guerreira. Acreditava-se que, por causa do zelo extremado dos levitas pelo seu Deus, estes teriam recebido o direito ao exercício da liturgia e do ensino da Torah (Ex 32, 25-28; Dt 33,8-10).

Jesus não é da estirpe sacerdotal levita (7,14; 8,4). Além disso, a morte que sofreu na cruz o separa definitivamente da esfera sagrada do culto (Gl 3,13). Se Jesus não era sacerdote segundo a geração, seu sacerdócio seria, então, de outra forma. O autor encontra na tradição de Israel um argumento fundamental: “Jesus foi feito Sumo Sacerdote segundo a condição de Melquisedeque para sempre” (6,20)¹⁰. O Sl 110,4 fundamenta o argumento: “Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque” (7,17). Esse sacerdócio é diferente e superior ao sacerdócio levítico, porque não se baseia numa lei de filiação carnal, mas sim no poder “de uma vida indestrutível” (7,16), pois não se finda com a morte como o dos levitas (Nm 20,24-28).

O autor da Carta aos Hebreus encontrou nas tradições dos patriarcas um argumento para provar que o sacerdócio da estirpe de Levi é inferior ao de Jesus, o qual não foi adquirido por herança genética, mas sim conforme a ordem de Melquisedeque. A prova que os levitas são menores está no fato de Abraão ter dado o dízimo e ter sido abençoado por Melquisedeque (Gn 14,20; Hb 7,9). Como Abraão carregava no próprio corpo as sementes dos futuros descendentes (Hb 7,10), os sacerdotes levitas têm que reconhecer sua inferioridade perante Melquisedeque. Em consequência disso, o sacerdócio de Jesus, “aperfeiçoado” para sempre pelo juramento de Deus (Hb 7,28), é em tudo mais excelente que o dos levitas.

O texto de Hebreus dá um novo significado para o sacerdócio. Fala em mutação (7,12) para afirmar uma diferença substancial e não somente de alguns aspectos¹¹. O título de sumo sacerdote envolve a realidade total

¹⁰ VANHOYE, Albert. “La Lettera agli Ebrei”, in: GEORGE, A. & GRELOT, P. *Introduzione al Nuovo Testamento: le lettere apostoliche*, Roma: Borla, 1978, 185-216, principalmente p. 200. O termo grego τὰς τς tem conotação ampla e pode ser compreendido como “ordem” ou “classificação”.

¹¹ *Idem*. *Cristo é il Nostro Sacerdote: la dottrina dell'epistola agli Ebrei*. Turim: Marietti, 1970, p.36.

de Jesus Cristo: Homem e Deus, Senhor e Servo, sua Paixão e glória; sua relação com Deus (1,5-14) e com os seres humanos (2,5-16).

A posição pessoal de Cristo (1,5—2,18) faz dele o mediador por excelência: porque é humano e foi estabelecido junto a Deus. É um mediador melhor que os anjos, pois esses, embora estejam junto a Deus, não são humanos e, por isso não podem ser solidários (2,5-18). É também súpero a todos os mediadores humanos, em especial, Moisés, o maior mediador (Nm 12,1-8) do qual os sacerdotes dependiam (Dt 31,9). Segundo Hb 3,1-6, tanto quanto os anjos, Moisés não passa de um servidor. Jesus, enquanto Filho, é digno de fé, constituído à direita de Deus (3,2)¹².

Cristo é o sumo sacerdote “aperfeiçoado” (7,28) tanto pela sua obediência ao Pai, quanto pela sua solidariedade para com a humanidade. Na relação de Cristo com Deus temos o aspecto da autoridade. Ao entrar na *oicouméne*¹³ (santuário celeste, 1,6; 2,5), o Filho foi constituído sumo sacerdote glorificado à direita do Pai que o “aperfeiçoou”. Na relação com os homens há o aspecto da solidariedade: é misericordioso visto que por experiência própria participou de nossa fraqueza (5,7;12,2)¹⁴ e por isso se tornou princípio de salvação para a humanidade. Em ambos os aspectos, seja com o Pai, seja com o ser humano, sua entrega foi levada ao extremo (5,5-10).

Tudo isso o torna não apenas fiel, mas digno de fé (2,17; 3,2). Sua credibilidade faz dele o fundamento da nossa fé. O cristão pode lançar toda a sua existência sobre esse fundamento, por duas razões: porque

¹² *Ibidem*, p. 27-28.

¹³ Cf. *Idem*. “*Λ'οικουμένη* dans l'épître aux Hébreux”, *Bib* 45 (1964) 248-253. Nesse artigo, Vanhoye mostra uma antítese importante na teologia da Carta aos Hebreus: enquanto *kosmos* (4,3; 9,26; 10,5,7; 11,38) significa este mundo (não só o universo mas o mundo da história (10,5), *oicoumene* (1,6; 2,5) é a realidade celestial, o mundo vindouro (2,5).

¹⁴ Os sacerdotes levitas também eram solidários, pois conheciam a fraqueza humana (Hb 5,2) já que eram escolhidos dentre o povo (Hb 5,1), mas para estar aptos ao serviço litúrgico deveriam separar-se de diversas situações como: não tocar um morto, exceto parente próximo (Lv 21,1-3); não casar-se com viúvas ou divorciadas (v.7); dar a filha para ser queimada viva se o desonrasse (v.9), não guardar luto (v.10) e evitar qualquer contaminação que o deixasse impuro para o ritual (v.12). Essas proibições tornavam os sacerdotes levitas distantes do povo e dificultava o exercício da misericórdia, relegando-a apenas ao plano litúrgico e não a uma práxis existencial. Ao contrário, Cristo é misericordioso porque imergiu nas realidades humanas mais degradantes a ponto de ter a morte dos malditos, a morte na cruz.

Cristo é o Filho de Deus constituído em dignidade; e porque nos amou a ponto de morrer por nós.

A “perfeição” de Cristo como sumo sacerdote é em tudo diferente: outra tenda, outro santuário, outro sangue, outra oferenda, outra aliança. Essas diferenças não são superficiais, mas radicais. Não é uma realidade que transforma apenas a existência dele próprio, pois foi feito sacerdote para nós. Tornou-se a tenda verdadeira (o corpo de Cristo é o Novo Templo – cf. Jo 2,21; Hb 8,2) pela qual os cristãos têm acesso ao céu.

O Sacerdócio dos cristãos

Jesus Cristo foi “aperfeiçoado” sumo sacerdote para nós (6,20)¹⁵ e fez uma oferenda de si mesmo, uma vez por todas, pelo povo (7,27). Tanto os profetas (Mq 6,1-8), quanto os salmistas (Sl 40), bem como o autor da Carta aos Hebreus, sabem que fazer a vontade de Deus supera todos os ritos e oferendas sacrificais. E, já que Jesus Cristo levou ao extremo a obediência à vontade divina, o seu corpo tornou-se oferenda definitiva para santificar a todos. A santificação do ser humano era o objetivo dos sacrifícios, mas isso nunca pode ser efetivado até que Cristo fizesse oferta de si mesmo.

Desde o início da Carta aos Hebreus já fora afirmado que estamos nos últimos tempos (1,2) e que o Filho está sentado à direita de Deus nos céus (1,3; 8,1; 12,1). Que ele é ministro do Santuário celeste ou da Tenda verdadeira (8,2) da qual o Tabernáculo no deserto era apenas uma cópia (Ex 25,8-9; Hb 8,5). Cristo está exercendo uma liturgia no céu (8,2) cujo efeito é santificar os seres humanos por meio de sua oferta única e eficaz. Então, conforme a Carta aos Hebreus, os seguidores de Cristo participam do sacerdócio novo e definitivo, segundo a ordem de Melquisedeque. Um sacerdócio espiritual não recebido por descendência, mas por solidariedade. E é porque o Filho se tornou em tudo igual a nós, que podemos ser associados a ele na sua condição gloriosa na realidade celeste.

Embora toda mediação seja em Cristo, único e eterno mediador, o autor de Hebreus usa dois argumentos para mostrar que os cristãos participam do sacerdócio do Filho:

¹⁵ “E tendo sido aperfeiçoado veio a ser fonte de eterna salvação para todos os que aderem a ele” (5,9).

- porque os cristãos são chamados a **aproximar-se** de Deus;
- porque com uma só oferenda o sumo sacerdote eterno **aperfeiçoou** para sempre os que agora estão sendo santificados (Hb 10,14).

Com a expressão “os que se aproximam” (Hb 10,1) definem-se, na linguagem do culto, os sacerdotes no exercício de seu ministério, ou seja, na realização dos ritos sacrificiais (Lv 9,7-8). De fato, a versão grega do livro do Levítico designa a atividade sacerdotal pelo termo **prosérkhomai** (aproximar-se) que na Carta aos Hebreus conecta-se ora com os levitas, ora com os cristãos.

O termo **aproximar-se**, que a Torah reservava geralmente para a linguagem do culto, agora é usado para os cristãos com um sentido existencial e não cúltilo. Para a Torah os levitas **aproximam-se do altar**, mas conforme a Carta aos Hebreus os cristãos **aproximam-se de Deus mesmo**, porque a Humanidade ressuscitada já ingressou no santuário celeste.

A primeira vez que o termo **aproximar-se** aparece referindo-se aos cristãos é em Hb 4,16 quando o autor bíblico trata da posição de Cristo em relação à humanidade como sumo sacerdote misericordioso. Nessa passagem, inicialmente é feita uma comparação entre os companheiros de Moisés e Josué e os de Jesus. Os primeiros foram rebeldes e não entraram no **repouso** que Deus lhes havia reservado; os últimos devem permanecer firmes na fé porque o sumo sacerdote iminente, o Cristo, assumiu a condição humana e foi provado em tudo, sem, todavia pecar, e por isso é capaz de compadecer-se das fraquezas do ser humano. Com esta certeza os cristãos são convidados a **aproximar-se** do trono de Deus, sem temor, para receber a graça e a misericórdia e o auxílio de que necessitam.

Na Torah, ao contrário, somente o sumo sacerdote, no Dia do Perdão (Lv 16) podia **aproximar-se**, ritualmente, de Deus, ao entrar no Santo dos Santos após várias precauções¹⁶. Diferente dos israelitas, os novos sacerdotes em Cristo sentem-se à vontade para **aproximar-se** do trono de Deus para,

¹⁶ A narrativa de Lv 16 tem por objetivo, não apenas a purificação do povo, mas também preservar a reverência para com o templo. Somente uma vez no ano, com grande precaução e cerimônia, o sumo sacerdote poderia entrar no lugar mais santo. Os sacerdotes são advertidos sobre o grande perigo que lhes sobreviria por causa da santidade de YHWH. A narrativa parece sofrer uma influência dos costumes persas, que regulavam o acesso das pessoas à presença do rei. Conforme é narrado em Est 4,11, a entrada no átrio do rei só era permitida a quem fosse convidado, caso contrário o castigo seria a morte imediata. A menção da morte de Nadab e Abiu (Lv 10,1ss) antes da instituição do Dia do Perdão parece ser um forte indicio da influência dessa lei persa.

antes de tudo, receber a misericórdia que lhes está garantida pelo sumo sacerdote misericordioso, que conhece por experiência própria as fraquezas humanas, mesmo tendo sido fiel a Deus em tudo.

Continuando nessa mesma linha de reflexão, chegamos a uma nova menção do termo **aproximar-se** em Hb 7,25. Esse versículo pertence à terceira seção (5,11-10,39)¹⁷ da Carta aos Hebreus, a parte central, que trata especificamente de Jesus como sumo sacerdote “aperfeiçoado” por Deus. O Cristo é um sacerdote glorioso, da ordem de Melquisedeque, e totalmente diferente dos descendentes de Aarão. Ao contrário destes, Cristo realiza uma salvação definitiva, porque através dele os cristãos se **aproximam** de Deus e o fazem porque o Filho humanado e ressuscitado está credenciado para interceder por eles. Cristo está autorizado para realizar a intercessão, porque é o melhor sumo sacerdote que pode haver: santo, inocente, não pertencente ao grupo dos que cometem pecados, elevado no mais alto céu e porque ofereceu a si mesmo uma vez por toda.

Então, se em Hb 4,16 os cristãos podem aproximar-se do trono celeste porque Cristo é humano e misericordioso, em Hb 7,25 eles o fazem porque Cristo é o Filho glorioso, digno de fé.

Outra citação do termo **aproximar-se** está em Hb 10,22 que ainda pertence à seção central da Carta, mas encontra-se na segunda grande exortação (10,19-39). Trata-se de um apelo a que os cristãos se aproximem de Deus através do Cristo. A aproximação pode ser efetivada porque a humanidade de Cristo, como oferta integral e que agora se encontra junto a Deus, é um caminho novo que nos garante total acesso ao Santo dos Santos no céu. O véu do santuário, que significava a separação entre o Criador e a criatura, cedeu lugar à humanidade de Cristo (Hb 10,20) que garante o acesso a Deus.

Por fim, em Hb 12,22, o verbo **aproximar-se** aparece na quinta e última parte da Carta aos Hebreus (12,14-13,18) que trata da posição dos cristãos na nova condição alcançada por Cristo. Comparando os seguidores do Messias com a condição religiosa do Antigo Testamento, o autor exorta que mantenham a paz entre si e busquem a santidade, pois a situação dos cristãos é mais privilegiada, por causa de Cristo, que a dos antigos hebreus no monte Sinai. Estes tremeram de terror perante a

¹⁷ Segundo Albert Vanhoye o texto de Hebreus é dividido em cinco grandes seções: “Discussions sur la Structure de l’Épître aux Hébreux”, *Bib* 55 (1974) 349-380.

manifestação de Deus nos dias em que a aliança foi concluída com eles por meio de Moisés (Hb 12,18-21).

Os cristãos, ao contrário, **aproximam-se** “do monte Sião e da cidade do Deus vivo, a Jerusalém celeste” (Hb 12,22a), ou seja, aproximam-se do próprio Deus na realidade celeste e escatológica (Hb 12,22b-24). Os cristãos não temem chegar-se ao “Juiz de todos” porque o sangue de Jesus é mais eloquente que o de Abel (Hb 12,24). Na Antiguidade, o derramamento do sangue de um justo clamava a Deus por vingança (Gn 4,10). O sangue de Jesus, contudo, clama por misericórdia, por isso é mais eloquente que o de Abel. É por isso que os cristãos, membros da humanidade assassina que levantou as mãos contra o Filho de Deus, não teme o Juiz escatológico porque o mediador misericordioso conquistou para eles o perdão e o livre acesso junto a Deus.

Além do uso do verbo **aproximar-se**, o sacerdócio dos cristãos é indicado na Carta aos Hebreus pelo termo **aperfeiçoar** (Hb 10,14). Como foi destacado acima esse vocábulo designa a consagração sacerdotal, seja no Antigo ou no Novo Testamento.

O culto realizado pelo sacerdócio dos fiéis

O texto de Hebreus classifica o culto antigo como um desenho (projeto) reproduzindo um modelo (tipos) fornecido pelo próprio Deus (Hb 8,5; 9,23). O que era modelo cedeu seu lugar à realidade definitiva trazida pela “perfeição” de Cristo e dos cristãos. O culto realizado pelo sumo sacerdote eterno foi totalmente diferente daquele do antigo modelo. Os fiéis, participantes do sumo sacerdócio de Cristo, não podem, portanto, oferecer a Deus um culto semelhante àquele realizado no templo de Jerusalém e pelo sacerdócio levita. O único culto a ser realizado pelo sacerdócio dos fiéis é o mesmo efetivado pelo sumo sacerdote eterno: oferta de si mesmo a Deus na única e definitiva oferta de Cristo.

Nas palavras do autor de Hebreus, o culto realizado pelo sacerdócio dos fiéis é feito da seguinte forma: “Por meio de Jesus, pois, ofereçamos a Deus, sempre, sacrifício de louvor, que é o fruto de lábios que confessam o seu nome” (Hb 13,15). No Levítico, a expressão “sacrifício de louvor” era usada para designar um sacrifício de comunhão em louvor ou ação de graças (Lv 7,12). Posteriormente essa expressão foi desvinculada de seu aspecto material e se tornou um símbolo de uma realidade existencial. O Sl 50 exalta o sacrifício de louvor como algo que

agrada a Deus (Sl 50,23). Neste salmo, porém, nenhuma importância é dada à oferta da “carne de touros ou sangue” (Sl 50,13), mas a uma conduta reta (Sl 50,23). Nem sequer as palavras da oração têm valor se forem unidas a obras injustas (Sl 50,16.23b). É nessa compreensão que se situa o texto de Hb 13,15. Com a expressão “frutos dos lábios” o salmista e o autor de Hebreus destacam que o verdadeiro louvor é uma oferta da própria vida a Deus, traduzida em atos simples e cotidianos dentro e fora da comunidade (Hb 13, 16-17).

Para além da Carta aos Hebreus

É possível tomar as afirmações contidas no texto de Hebreus sobre o sacerdócio dos fiéis e ampliá-las a toda humanidade? Cristo, à destra da Majestade no céu, colocou o ser humano enquanto tal no âmbito de Deus. Isto não pode ter efeito apenas sobre os cristãos.

O ser humano incorpora e exprime em si mesmo a totalidade da natureza¹⁸, então, esta só pode chegar à plenitude se o ser humano agir como sacerdote da criação. Pela sua “perfeição”, Cristo se torna a recapitulação de toda a criação, o ser humano por excelência, a verdadeira *imago Dei*. Com a participação do ser humano na “perfeição” de Cristo, a criação adquire uma sacralidade e uma plenitude que não é inerente à sua natureza, mas é adquirida no livre exercício da *imago Dei* (Rm 8,19.21).

Então, a *imago Dei* conclama o ser humano a se tornar “sacerdote da criação”, que para Zizizoulas essa tarefa se realiza por dois motivos:

- porque o mundo é integrado e englobado numa realidade unificada (aspecto *hipostático* do ser humano);
- porque através do ser humano o mundo é elevado a possibilidades infinitas, sendo referido a Deus e a ele oferecido (aspecto *extático* do ser humano)¹⁹.

Portanto, com a “perfeição” de Cristo, temos não somente a “perfeição” dos cristãos, mas a de todos os seres humanos e, mais ainda, isso atinge a criação inteira por meio da manifestação desses dois aspectos

¹⁸ No pensamento hebraico, isto se chama personalidade corporativa. ZIZIZOULAS, I. “O Homem como “sacerdote”: esperança e “espera impaciente” da criação”, in *A Criação como Eucaristia: uma proposta teológica ao problema da ecologia*, São Paulo: Mundo e Missão, 2001, p. 55-78.

¹⁹ *Ibidem*.

da existência pessoal: o aspecto *hipostático* e o *extático* do ser humano enquanto sacerdote da criação “aperfeiçoado” por Deus Pai. Da mesma forma que a criação a história também é elevada à condição de plenitude, por isso, o sacerdócio dos fieis é um princípio ético que deve mover a transformação da história em direção à plenitude do Reino de Deus.

**Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade*

Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF



O PAPEL DA APOCALÍPTICA NO CONCEITO DE REINO DE DEUS

*Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia**

Resumo: Este artigo se propõe a analisar, a partir de fundamentos bíblicos do período de florescimento da Literatura Apocalíptica, a gênese do conceito de “Reino de Deus” e seu desenvolvimento. Pretende, além disso, destacar a importância da “Teologia Apocalíptica” surgida nesse período, e sua abrangência nos escritos dos últimos três séculos que precederam à fé cristã pelo fato de ter influenciado, com muitos de seus temas, a literatura e a teologia do Novo Testamento.

Palavras-chave: Reino de Deus, reinado, apocalíptica, revelação, história, justiça, julgamento, libertação, ressurreição, Jesus Cristo.

Abstract: This article aims to analyze, from biblical basis of the period of Apocalyptic Literature growing, the genesis of concept of “Kingdom of God” and its development. It intends, then, to emphasize the importance of “Apocalyptic Theology” issued in this period, and its inclusion in the writings of the last three centuries those preceded the Christian faith by having influenced, with many of its themes, the literature and the theology of New Testament.

Keywords: Kingdom of God, reign, apocalyptic, revelation, history, justice, judgment, liberation, resurrection, Jesus Christ.

Introdução

Dentre os conceitos fundamentais do Novo Testamento destaca-se o de “Reino de Deus”. A realeza de Deus desempenha importante papel nos Evangelhos Sinóticos, como componente fundamental da mensagem de Jesus¹. O sentido de realeza, ou “Reino de Deus” nesses evangelhos é muito debatido. Fora dos Evangelhos Sinóticos em geral, a expressão “Reino de Deus” desaparece, embora Rm 14,17; 1 Cor 6,9; 15,50 e Gl 5,21 sejam exceções casuais. No Antigo Testamento essa expressão aparece apenas em Sb 10,10 (período da apocalíptica), e na Obra do Cronista nas diversas expressões para dizer reinado e realeza (*malkut mamlacha*,

¹ Cf. DAY, J., *Rei e Messias* – Em Israel e no Antigo Oriente próximo, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 491-493.

melucha) em 1 Cr 28,5: “Para ocupar o trono da realeza de IHWH” (*malkut IHWH*), 2 Cr 13,8: “... a realeza de IHWH que os filhos de Davi exercem...” (*mamlechet IHWH*), mas essas expressões são referidas a IHWH ainda em: Sl 22,29// Ab 21; Sl 145,11-13//Dn 3,33 e 4,31; 1Cr 17,14 e 29,11, e constituem uma transformação judaico-primitiva vetero-testamentária: *IHWH é rei / foi entronizado como rei / impera como rei*². Porém é no ambiente da Apocalíptica que a expressão “Reino de Deus” encontra sua mais plena configuração, tornando-se o centro e o cume de toda sua reflexão teológica.

1. A idéia do reino

A concepção de IHWH como rei na obra deuteronomista é introduzida somente em conexão com o problema do reinado político em Israel³. Após o exílio, tendo em vista a queda da monarquia, a obra histórica deuteronomista desenvolve massiva crítica ao rei: frisa a competência unicamente do rei-IHWH em questões de guerra e julgamento (1 Sm 8; 12). No exílio o Deutero-Isaías amplia ainda mais esse contexto de ideias: IHWH é Senhor também não só do rei Ciro (cf. Is 45,1), mas também de todo o mundo que Ele criou e, sendo assim, não só o rei dos deuses, mas o único Deus (Is 44,6). Como rei soberano estabeleceu um novo começo para o seu povo, perdoou-lhe a culpa (40,2; 43,25) e é, enquanto seu criador e rei, a um só tempo seu libertador e salvador e fará em breve de Jerusalém o centro renovado do seu Senhorio (Is 43,14s; 52,7s: “o teu Deus reina”). Em contra partida, a desilusão sobre o tardar da régia entrada de IHWH em Jerusalém no sentido do Deutero-Isaías pode ter sido uma das razões históricas para a crescente escatologização e polarização dessa esperança, tal como ela se articula no período posterior ao persa, da ocupação grega de Israel, em forma apocalíptica⁴. O acontecimento escatológico apresentar-se-ia com grandes variedades de formas nos escritos exílicos e pós-exílicos, formas estas que

² Cf. Verbete “Reino de Deus” in *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, São Paulo: Paulus, 1993.

³ Somente contra o pano de fundo da monarquia em Israel e do culto estabelecido no Templo é que a designação de IHWH como rei recebe também claro perfil político-teológico (tendo IHWH à frente como rei-general [Sl 24,8] Israel levou a cabo, guerras vitoriosas; o rei terreno age por delegação de IHWH [Sl 2,6ss], participando, portanto, do poder divino, podendo até ter sido considerado como divino). O rei-IHWH está do lado dos famintos, prisioneiros, oprimidos, cegos, estrangeiros, viúvas e órfãos. Cf. Verbete “Reino de Deus” in *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, São Paulo: Paulus, 1993.

³ CROATTO, S., *Apocalíptica e esperança dos oprimidos*, in RIBLA 7, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 14.

⁴ Cf. PAUL, A., *O que é Intertestamento*. Cadernos Bíblicos, n. 10, São Paulo: Paulinas, 1981, p. 65.

incluiriam, embora concebidos de diferentes modos, elementos constantes. A “profecia escatológica” seria o resultado de uma mudança na profecia pós-exílica, ocasionada pela experiência do exílio babilônico⁵.

Crise de fé na escatologia profética leva à radicalização da esperança nas perspectivas dos projetos divinos que se tornam inviáveis diante da nova situação histórica. Como Deus realizará suas promessas? O modelo escatológico dos profetas perde progressivamente sua credibilidade. Exige-se nova reinterpretação dos textos uma vez que o futuro “Reino de Deus” deveria ser pensado de outra maneira. A mudança de perspectiva da escatologia⁶ profética pós-exílio é caracterizada pelo grande esforço de manter a fé, de reforçar a esperança no agir histórico de YHWH, apesar de tudo. Deus é fiel, ele não abandona seu povo (cf. Is 54,6; Jr 24,5ss; 29,11-14; 31,31ss; Ez 11,16; 20,33-38; 37). Deus realizará algo novo! Haverá um começo, rumo a um futuro novo! Essa esperança na fidelidade de YHWH se exprimiu no judaísmo tardio do século III a. C. ao século I a.C. de maneira totalmente nova, uma vez que a reconstrução do reino de Davi e a grande peregrinação do povo para Jerusalém não aconteceu.

O impacto dos freqüentes fracassos históricos (reforçado pela política cultural do Helenismo) foi tal que o futuro reinado de Deus pode ser cada vez menos, imaginado como resultado de um processo contínuo dentro da história. E a realização histórica da promessa se tornava cada vez mais difícil e a antiga teologia profética desaparece da consciência. O futuro agir de Deus só podia ser pensado como destruição catastrófica dessa história e irrupção descontínua de algo totalmente novo. A perspectiva escatológico-histórica que insistia na colaboração entre YHWH e o seu povo é, então, substituída por um novo modelo da história⁷, uma nova escatologia chamada “apocalíptica” na qual se espera uma mudança tão radical que só Deus pode fazê-la, com uma mudança não do homem e sim do “mundo”, daí que exclui a colaboração direta do povo. O curso da história é irreversível porque a instauração do “reino de

⁵ CORREA-LIMA, M. L., *Salvação entre juízo, conversão e graça*. – A perspectiva escatológica de Os 14,2-9. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1998, p. 17-18.

⁶ A escatologia véterotestamentária é um fenômeno complexo, exigindo ser considerada sob variados ângulos de vista, a fim de que possam ser abarcados seus numerosos elementos. Cf. CORREA-LIMA, M. L., *Salvação entre juízo, conversão e graça*. – A perspectiva escatológica de Os 14,2-9. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1998, p. 42.

⁷ A história passa a ser compreendida numa tensão entre a visão cósmica e a realidade oferecendo uma visão dualística do mundo que se exprime em uma doutrina dos dois eóns, na qual o eón presente se contrapõe ao eón futuro. Cf. RUSSELL, D. S., *L'Apocalíptica Giudaica*, Brescia: Paideia, 1991, p. 351.

Deus” é absolutamente certa⁸. Esta convicção se fundamenta na fé dos apocalípticos em Deus, que domina sobre os reinos humanos, os dá a quem lhe apraz (cf. Dn 4,22) e confere significado e objetivo à vida como os homens a têm experimentado, com todas suas dificuldades e sofrimentos, oferecendo, assim, uma solução ao mistério do agir de Deus com seu povo, Israel.

M. Hengel acredita que a “base da apocalíptica é a noção de ‘revelação’ de uma ‘sabedoria’ divina especial sobre os mistérios da história, o cosmos, o mundo celeste e o destino dos indivíduos no fim dos tempos, ocultada à razão humana”⁹. A apocalíptica é pessimista em relação ao mundo presente (porque seus adeptos sentem o peso do mal e do sofrimento), mas é essencialmente otimista na esperança da salvação, que se situa no “mundo que vem”¹⁰, que não significa um mundo espiritual e celeste, mas o que vem “depois”. O que põe fim ao tempo presente é o julgamento de Deus. O “mundo que vem” é descrito também com a imagem de “reino”. A ideia de um reino que vem manifestar a soberania de Deus é fundamental na doutrina desta tradição literária. Essa nova cosmovisão aparece de maneira mais clara, pela primeira vez, no livro de Daniel: Deus suscitará um Reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo (2,44). Esse reino vem de improviso e sem intervenção da mão humana (2,34).

2. As origens da apocalíptica

As origens da apocalíptica são complexas, mas elas são tributárias de um contexto histórico-político-cultural e religioso que emerge do pós-exílio. O retorno da elite de Israel exilada na Babilônia se deu a partir do ano 538 a. C. Os que regressam do exílio trazem seu próprio projeto religioso e não querem a colaboração da população mista de Judá (o povo da terra). Com esse grupo nasce um primeiro movimento de reforma com uma escatologia e um mundo simbólico apocalíptico, que terá duas tendências contrapostas: uma dirigida pelo grupo sacerdotal, inspirada na escatologia apocalíptica de Ezequiel, e dirigida pelo grupo sacerdotal sadoquita cujo projeto é reconstrução do povo a partir da reconstrução do templo e do culto (Inspira-se em Ez 40-48)¹¹. Este movimento, com os

⁸ CROATTO, S., *Apocalíptica e esperança dos oprimidos*, in RIBLA 7, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 14.

⁹ Citado por AIRTON JOSÉ DA SILVA, in E. Bíblicos 39, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 16.

¹⁰ A inauguração do “mundo que vem” é acompanhada de um juízo divino sobre os justos e ímpios e da ressurreição de todos os homens (cf. Dn 12,2). Cf. CROATTO, S., op. cit. p. 14.

¹¹ Aqui seguimos bem de perto o texto de Pablo Richards sobre as origens da apocalíptica. Cf. RICHARD, P., *Apocalipse – Reconstrução da Esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 25.

profetas Ageu e Zacarias (1-8), cria um universo simbólico próprio, contraposto ao mundo imperial persa. Este movimento logo perde sua dimensão escatológica apocalíptica e se transforma num movimento de controle da comunidade (Neemias 445, Esdras 398, e Crônicas 300), em torno da proximidade do poder político e religioso.

A outra tendência inspirada na escatologia apocalíptica do Deutero-Isaías, possui um caráter profético popular, os “visionários”. Busca a reconstrução de Israel, não fundamentalmente, a partir das estruturas, mas da reconstrução do próprio povo. Seu programa é Isaías 60-62. Este movimento popular, com uma escatologia apocalíptica produzirá escritos como Is 34-35 e 24-27, e todo o terceiro Isaías (Is 56-66); posteriormente, o Deutero-Zacarias (9-14), o deutero-Joel (Jl 3-4), e talvez Malaquias. Este movimento irá durar em torno de um século¹². Este segundo movimento cresce fundamentalmente no povo da terra (remanescentes), que não foi para o exílio e que vê nas instituições do passado mais claramente a causa de todos os desastres sucedidos ao povo; este movimento popular busca então uma reconstrução utópica do povo por meio da criação de uma nova consciência (novos símbolos e mitos), e através da crítica das instituições dominantes. Dá-se uma clara divisão na comunidade judaica: teocráticos/visionários e ou poderosos/marginalizados. Essa polarização social reflete-se na cosmovisão dos grupos de base. Os temas apocalípticos do juízo, do reino escatológico, da última “visita” de Deus, da ressurreição etc., estão marcados por essa polarização religiosa, que muitas vezes quer inverter uma polarização social de efeitos opostos. Estes, e não todo o Israel, são os destinatários das revelações (daí o vocábulo apocalipse). Em síntese, os grupos “apocalípticos” surgem como uma forma de protesto, e às vezes, de resistência, contra um sistema opressor, centralizador do poder, ideologicamente discriminador, religiosamente monopólico, etc, que de fato os marginaliza¹³.

Convém ressaltar que a mesma situação sócio-política e religiosa antes citada gerava uma crise de fé em relação às promessas de benção. A típica pergunta dos apocalípticos “Até quando”? (Dn 8,13; Ap 6,10) era suscitada pela constatação da descontinuidade entre as realizações e promessas do passado (criação, êxodo etc.) e a realidade de frustrações e extrema opressão do presente. Porém, enquanto na fé tradicional de Israel se esperava que YHWH reiterasse as promessas do passado, os apocalípticos esperavam uma nova revelação. A revelação apocalíptica é

¹² RICHARD. P., op. cit . p. 26-27.

¹³ CROATTO, S., *Apocalíptica e esperança dos oprimidos*, in RIBLA 7, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 10.

diferente da tradicional (Torah, profetas, escritos) considerada insuficiente para compreender novas situações de crise. A desintegração do mundo anterior, a perseguição e a opressão apresentam ao apocalíptico e ao povo perguntas novas. Para desocultar a realidade atual, para encontrar na nova situação onde está Deus e qual é o seu plano de salvação ou a sua vontade, necessita-se de algo novo¹⁴. Por isso o apocalíptico apresenta sua mensagem como uma revelação direta e nova de Deus.

Apocalipse, que literalmente significa revelação, tem o sentido de tornar visível, tangível, audível, inteligível, algo que estava oculto, invisível. Além disso, o que desoculta é algo que interessa, sobretudo, aos santos, aos justos, aos pobres. O Apocalipse, como desocultamento, tem como finalidade tornar visível a realidade dos santos e legitimar sua causa, sua resistência, sua luta. O Apocalipse desoculta o Deus transcendente que age na história; torna visível sua ação e seu poder. O Apocalipse desoculta também a realidade dos pobres e legitima sua libertação. O **Apocalipse de João** é revelação (desocultamento) da presença transcendente e libertadora de JESUS Ressuscitado na história. Torna visível a dimensão oculta, transcendente e profunda da história¹⁵. Os livros de Daniel e do Apocalipse são os extremos visíveis de um horizonte histórico de três séculos, onde se deu o movimento apocalíptico popular quase ininterrupto que se expressou numa abundante literatura apocalíptica histórica apócrifa, especialmente 1 e 2 Henoc, 2 Baruc e 4 Esdras.

¹⁴ RICHARD. P., *Apocalipse* – reconstrução da Esperança, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 55.

¹⁵ RICHARD. P., *Apocalipse* – reconstrução da Esperança, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 54. “Podemos dizer que o Apocalipse revela o céu se tomarmos o conceito mítico-teológico “céu-terra”. Com esta expressão, designa-se normalmente na Bíblia toda criação, o cosmo, o universo, porém, principalmente, na literatura apocalíptica esta expressão adquire um caráter simbólico ou mítico. A terra designa o mundo tal qual aparece, o mundo empírico, o mundo onde dominam os poderes humanos, os injustos, os ímpios. O céu, pelo contrário, é a dimensão profunda do mundo que está além do domínio político dos ímpios; o céu é o mundo transcendental onde atuam os poderes sobrenaturais, tanto Deus como o demônio; é o mundo dos santos, dos crentes. O Ap de João utiliza sistematicamente a expressão “habitantes da terra” para designar os ímpios; e a expressão “habitantes do céu” para os santos e os justos. Por isso também a terra aparece como o lugar dos poderosos, dos opressores; o céu, ao contrário, é o lugar dos pobres, dos perseguidos e dos excluídos. A expressão céu-terra é uma expressão mítico-simbólica; não pode ser, portanto, interpretada literalmente, mas teologicamente”. CÉU-TERRA são duas dimensões da própria história; há uma só história, e céu-terra designa as dimensões desta única história. O céu é a dimensão profunda e transcendente da história; a terra é sua dimensão aparente e empírica.

O movimento apocalíptico e sua literatura

A Apocalíptica é bem mais do que uma literatura: “Ela é um grande e vigoroso movimento cultural, autenticamente judaico pelo seu meio social e por sua inspiração e, muito particularmente por vários de seus traços. Além disso, desenvolveu-se nela uma verdadeira ciência da história”¹⁶. A Apocalíptica é filha e herdeira da profecia e, tal como a mãe, é extremamente combativa¹⁷. Acreditam os grupos apocalípticos que após Ageu, Zacarias, Malaquias acabaram-se os profetas. Na sua linguagem dizem: “os céus estão fechados” e não se manifesta mais, em benefício de Israel, o “Espírito de YHWH”. Só com a chegada da era messiânica os céus novamente se abrirão. É uma maneira disfarçada de dizer a crise histórica por que passa Israel com o avanço da helenização. Frente a tal situação os grupos assídeos¹⁸ – e mais tarde também os essênios e alguns fariseus – dedicam-se à tarefa de preservar alguns sinais que permitam a continuidade da história viva do povo israelita. Assim nascem os livros apocalípticos. A preservação dos sinais que garantem a identidade israelita é possível através de dois mecanismos literários usados pelos círculos apocalípticos: o testamento e o arrebatamento ou assunção¹⁹.

Na cosmovisão apocalíptica o presente ou respectivamente este mundo no seu conjunto não tem mais nenhum futuro, devendo ser interrompido para dar espaço ao **senhorio de Deus**, que somente ele

¹⁶ Cf. PAUL, A., *O que é Intertestamento*. Cadernos Bíblicos, n. 10, São Paulo: Paulinas, 1981, p. 64.

¹⁷ ROWLEY, H. H., *A Importância da Literatura Apocalíptica*, São Paulo: Paulinas, 1980, p. 11-13. Devemos distinguir entre literatura Apocalíptica e escatológica. Justamente porque muito da escatologia entra na literatura apocalíptica, os dois termos são comumente confundidos; porém as idéias da escatologia apocalíptica podem ser achadas em obras que nada têm de apocalípticas. Crise de fé na escatologia profética leva à radicalização da esperança nas perspectivas dos projetos divinos que se tornam inviáveis diante da nova situação histórica. Como Deus realizará suas promessas?

¹⁸ “No ambiente dos assídeos é que devem ser procuradas as primeiras formulações substanciais da apocalíptica judaica. Tal como aparece no livro de Daniel, escrito em 164 aC., e nas partes antigas de Henoc etiópico, escritas ainda na primeira metade do séc. II aC.” Cf. DA SILVA, A. J. in E. Bíblicos 39, p. 16.

¹⁹ O **testamento**, gênero bastante conhecido no AT, é usado pela apocalíptica como modo de preservação do legado de um personagem importante do passado. Assim, embora Moisés, Abraão, os filhos de Jacó, Salomão etc. não mais existam, sua atuação continua através do livro. O **arrebatamento** ou assunção é outro típico artifício (simbólico) apocalíptico: se os céus estão fechados, como podem ser inspirados por Javé e conhecer a revelação dos autores apocalípticos? Fácil: o autor é ‘arrebatado’ aos céus. Se o Espírito não desce, vai-se até ele para escrever e fazer história. Cf. AIRTON JOSÉ DA SILVA, in E. Bíblicos 39, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 16-17.

pode instaurar (cf. Ascensão de Moisés 10). Deus, enquanto o verdadeiro e único rei de todo o cosmo retirou-se, por assim dizer, por algum tempo ao céu, o lugar do seu trono (cf. Henoc Etíope 9; 84), e só se faz acessível em visões ao pequeno círculo dos assideus (cf. Henoc Etíope 12-14). Quando tiverem escoado os prazos estabelecidos por Deus, mediante a demolição deste mundo, que é imaginada como julgamento feito pelo Rei do céu e do mundo sobre todos os poderes antidivinos (HenEt 1,3; Dn 7), virá a renovação do mundo e manifestar-se-á o senhorio régio de YHWH na terra, que continuará, porém, a ter o Templo de Jerusalém como o seu centro (HenEt 25; 91,13; OrSib III, 767ss).

O livro de Daniel é o melhor representante da literatura apocalíptica na história do povo de Israel. Tem uma influência enorme no movimento de Jesus (Reino de Deus, Filho do Homem, Juízo, Ressurreição), e na história do cristianismo que culmina no Apocalipse de João. Em grande parte o cristianismo nasce nesse horizonte histórico que vai de Daniel ao Apocalipse. O capítulo sétimo é o eixo fundamental do livro, o seu coração. Nele o juízo de Deus tem dois momentos: a destruição dos impérios (simbolizados pelos animais) e a **entrega do Reino** ao Povo dos santos do Altíssimo (cf. Dn 7,13ss simbolizados pela figura do “Filho do Homem”). **O Reino de Deus põe fim aos impérios e os substitui** (no plano simbólico a figura do “Filho do Homem” sucede às figuras de animais). Tem-se o texto mais denso no v. 27: “O reinado, o domínio, e a grandeza de todos os reinos debaixo do céu serão entregues ao povo dos santos do Altíssimo. Seu reino é um reino eterno, e todos os impérios o servirão e lhe prestarão obediência”. No v. 14 há uma visão quase igual; já no v. 22 há um acabamento na visão: “e chegou o tempo de os santos entrarem na posse do Reino”. Ao povo se dá um reino eterno, quer dizer não termina na história, não é destruído pela opressão ou pelo orgulho, como foi o caso de Nabucodonosor (Dn 5, 18-21).

No capítulo 7 encontram-se, também, imagens de esperança que descrevem a intervenção do Reino de Deus como julgamento dos povos, uma batalha entre os povos, na qual um poder divino contribui diretamente para que finalmente a sua justiça se imponha no mundo: Um “Filho do Homem” que apareceria nas nuvens do céu para um julgamento da humanidade. Tinham absoluta clareza de que esperavam algo humanamente impossível de se realizar. O sentido global do capítulo sétimo seria o seguinte: O povo de Deus que esteve dominado pelos impérios, e agora mais concretamente por Antíoco IV Epífanês, receberá o Reino de Deus. Esta mudança histórica radical será obra do juízo de Deus, quer dizer, da ação libertadora de Deus na história. O

autor representa esta realidade do processo histórico em sua consciência (em sonhos e visões) como o fim das bestas e o começo do poder humano na história. Este capítulo não nos diz como se realizará essa mudança, somente nos transmite a certeza do fim dos impérios e do triunfo do Povo de Deus.

Em Daniel 12,2 a ressurreição dos mortos está vinculada à vinda do Reino de Deus: “E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e o desprezo eterno”. Esta passagem, única no AT, assinala ao mesmo tempo a conclusão de uma longa busca e o modo de compreender a destino humano. E em Daniel 7,18-27 a devolução do domínio no mundo ao povo dos santos do altíssimo²⁰ (7,18-27) coincide com o triunfo da causa de YAHWEH e dos seus. O anúncio da vitória sobre a morte surge vinculado à preocupação pela justiça. A Ressurreição é o lugar da vitória dos mártires. O v. 12,3 está ligado à justiça. A justiça do Deus vivo exige que a situação final dos justos seja diferente da dos blasfemadores²¹. A ressurreição torna possível a retribuição que, dada as circunstâncias, é remitida para o além. Aos olhos dos homens do AT a busca da justiça é mais premente do que a necessidade de vencer a morte. Não se trata simplesmente de viver, mas de viver na presença de Deus, quer dizer em relação com Ele²².

A apocalíptica e o Reino de Deus

Conforme foi demonstrado o tema do Reino se apresenta, sobretudo, na literatura apocalíptica (Dn, Testamento de Moisés). O eixo dessa literatura apocalíptica de caráter histórico é o confronto *Império-povo*, por isso a teologia apocalíptica é sempre teologia política²³. É conjuntural, nascendo em situações de extrema opressão, quando já não cabe nenhuma possibilidade de mudança dentro do sistema, e quando o império atua como besta contra o povo (poder bestial, desumano cf. Dn 7). A literatura apocalíptica é também uma literatura de esperança: sempre se anuncia o juízo de Deus, que põe fim à situação de crise. O fim implica a destruição

²⁰ MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à ressurreição segundo o AT*, São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2005, p. 158.

²¹ MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à ressurreição segundo o AT*, São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2005, p. 160.

²² MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à ressurreição segundo o AT*, São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2005, p. 135.

²³ PABLO RICHARD: *IN RIBLA 7: O povo de Deus contra o império – Daniel 7 em seu contexto literário e histórico*, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 22.

dos impérios (das bestas) e a instauração do Reino de Deus. A confrontação é entre *império* e *Reino de Deus*²⁴. Este Reino de Deus é escatológico, não porque está no fim ou fora da história, mas porque põe fim ao tempo de crise e opressão dentro da história, põe fim ao império. Os que estão com o império estão contra o Reino e os que estão com o Reino estão contra o império. Este Reino de Deus é apresentado sob diferentes imagens: é a luta do povo, simbolizado por uma pedrinha que se transforma em montanha (Dn 2); é o povo dos santos, representado pela figura de “O Filho do Homem” que recebe todo poder (Dn 7); o Reino é representado também pela ressurreição corporal dos mártires e pela glorificação dos mestres de justiça (Dn 12). Tudo isto se dá na história e é o que põe fim ao sofrimento do povo de Deus²⁵. O mais importante na literatura apocalíptica é o **anúncio do que põe fim** à situação presente de sofrimento e perseguição. A escatologia não é somente o anúncio do fim, mas também o anúncio **do que põe fim** a uma situação de crise. O escatológico é o que põe fim ao sofrimento. É em Dn 7 que este fim aparece com maior elaboração histórica e teológica. Trata-se do juízo de Deus, quando é tirado o poder dos três primeiros animais, e a quarta besta (império helenista) e o outro chifre (Antíoco IV Epífanês) são destroçados, destruídos e aniquilados definitivamente. É claramente Deus que põe fim aos impérios (cf. Dn 2,34. 44-45 a pedra que rola da montanha). O que vem depois do fim: O que vem depois do fim é explicitamente o **Reino de Deus**. Depois do fim vem a ressurreição dos santos e a glorificação dos mestres de justiça²⁶ (Dn 12,2). Portanto, o Reino de Deus parece ser uma esfera onde entram aqueles cujas práticas se ajustam aos padrões do reino divino²⁷.

²⁴ PABLO RICHARD: IN RIBLA 7: *op. cit.* p. 22.

²⁵ PABLO RICHARD: IN RIBLA 7: *Apocalipse, esperança dos pobres*, RJ: Vozes, 1990, p. 23 [128].

²⁶ PABLO RICHARD: IN RIBLA: *Apocalipse, esperança dos pobres*, RJ: Vozes, 1990, p. 30.

²⁷ Percebem-se sinais de uma esfera de influência divina no mundo em passagens como “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus se aproximou” (Mc 1,15). “Na verdade eu vos declaro, dentre os que aqui estão, alguns não morrerão antes de ver o Reino de Deus vindo com poder” (Mc 9,1). “Na verdade eu vos declaro, já não beberei do fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo no Reino de Deus” (14,25). “Como é difícil entrar no Reino de Deus” (10,25). Cf. DAY, J., *Rei e Messias – Em Israel e no Antigo Oriente próximo*, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 491-493.

Conclusão

Quem recebe o Reino é o *povo dos santos do Altíssimo* depois que Deus pôs fim à crise presente. Quando se fala em povo, não é mais o Israel étnico, mas o povo fiel, no interior de Israel, que luta contra Antíoco; é o povo que confia em YHWH e busca continuar a viver para sempre com ele, cuja vida espiritual, particularmente desenvolvida, alimentada e enriquecida pela palavra de Deus a seu povo, adquiriu um caráter de rara intimidade (cf. os Salmos 62; 42:). Os vínculos que os unem a Deus são indestrutíveis. Portanto, perseguidos, torturados, expostos a toda sorte de violência esperavam no agir de Deus que é amor e compaixão. O povo de YHWH descobriu nas intervenções de seu Deus a certeza de que, em sua soberania, sua justiça e seu amor (Reino de Deus) triunfaria contra todas as forças do mal e associaria a seu *Reino* seus fiéis servidores. A fé dos assídeos, fundamentada sobre as ações de Deus que escreve a história de seu povo, não se acanhou diante das perseguições e, portanto, fez nascer a fé na ressurreição. “O mártir foi o verdadeiro criador da crença em uma segunda vida”. A resistência é o segredo da alegria do *Reino*. A perseguição ao povo judeu representou um papel decisivo ao acelerar o abandono das velhas concepções israelitas sobre o destino humano “Deus dá a vida aos mortos”. Portanto, permitiu ao povo eleito expressar sua fé na vitória de seu Deus sobre as potências da morte em favor dos crentes²⁸. Como disse Tertuliano: “O sangue dos mártires foi a semente da imortalidade”²⁹.

O Deus vivo ao manifestar sua superioridade sobre as potências destruidoras, sua fidelidade à retidão, que é o fundamento da existência do povo escolhido, e sua bondade para com os seres que lhe devem tudo, suscitou tal adesão dos assídeos, que foram capazes de oferecer sua própria vida para permanecer em comunhão com ele. No advento do Reino de Deus o mal será eliminado e as pessoas serão repletas do Espírito de Deus. As esperanças e os temores expressos nos escritos apocalípticos estão sempre presentes sob a superfície do pensamento e experiência religiosos. Grande parte da experiência cristã primitiva e da linguagem que os cristãos acharam conveniente usar para expressar suas

²⁸ MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à ressurreição segundo o AT*, São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2005, p. 212.

²⁹ MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à ressurreição segundo o AT*, São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2005, p. 240.

convicções e suas práticas foram influenciadas pela apocalíptica (Reino de Deus, Justiça, Filho do Homem, ressurreição, vida nova).

O conceito de **Reino de Deus** nasce no contexto em que a prática da justiça é suprimida, portanto é uma expressão política que está diretamente vinculada ao campo e emprego do “poder” – está em jogo uma expressão política para designar o “agir de Deus, que, no entanto, refere-se de imediato ao senhorio dos homens sobre homens, visto que em consequência, o agir de Deus expressa-se com o conceito segundo analogia humana (cf. as bem-aventuranças). O poder político de Deus é o Reino. Jesus considerava sua atividade libertadora como uma espécie de luta contra satanás pelo poder, guerra contra o poder do mal sob todas as suas formas e aspectos. Isso era possível porque algo mais forte que satanás está agindo. Em última análise o bem é mais poderoso que o mal. Jesus estava convencido de que o Reino de Deus iria eventualmente triunfar sobre o reino de satanás (das bestas) e tomaria o lugar desse reino na terra. A própria formação do conceito e a história de sua interpretação evidenciam um falar de *Reino de Deus* que se crê poder escapar à questão do senhorio e poder humano³⁰. Reino de Deus como paradigma de uma esperança, que não somente proclama o fazer-se sujeitos de todos os homens em liberdade, igualdade e justiça, mas também tenta realizá-lo em sinal sob as condições do presente³¹.

Este *Reino* anunciado em Dn 7 realizou-se em Cristo, com Cristo e por Cristo. Com o *Reino de Deus* rompeu-se aqui realmente o círculo do poder através da renúncia radical à violência e, somente por esse motivo, a partir de Jesus Cristo, existe em nosso mundo a possibilidade de uma sociedade não violenta (Mt 5,1ss; Lc 22,29; 1Pd 3,9; Rm 12,16-21): O resumo clássico da ordem social proposta por Jesus – renunciar à violência, e justamente quando o adversário usa de violência para conosco³². A única chance para o nosso mundo está na possibilidade de, a

³⁰ Cf. BUSSMANN, M., in Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia, S. Paulo: Paulus, 1993, p. 765.

³¹ Cf. BUSSMANN, M., in Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia, S. Paulo: Paulus, 1993, 775.

³² NOLAM ALBERT, *Jesus antes do cristianismo*, São Paulo: Paulinas, 1988, p.156-162. A violência é sempre uma manifestação de poder e se desencadeia pelo egoístico desejo de “ser/ter/poder” mais que o outro, que se converte em seu receptor e no prejudicado real. A violência não se exerce no vácuo, mas sim sobre o “outro” e suas coisas. É a primeira violência, aquela que rompe o equilíbrio das relações justas e normais da sociedade, desde a família até ao Estado. A primeira violência é aquela que é produto do “abuso do poder”, gera estados de injustiça, de desordem nas relações sociais. Ora, esse exercício da justiça restauradora se exprime como uma forma de poder (do rei, do juiz, de toda pessoa que

partir de Jesus de Nazaré, se libertar do círculo dominante do poder, e isto não apenas no plano individual, mas também no social. O importante é que é possível sair do círculo de violência a partir de Jesus Cristo. Foi simplesmente provado que isso era possível. **A partir de Jesus o mundo dos homens mudou porque o Reino de Deus se instaurou e com ele a destruição dos impérios.** O contato humano começou simplesmente a mudar porque a estrutura do reino de Deus será determinada pelo poder do serviço espontâneo e fraterno que as pessoas vão prestar umas às outras (cf. Mc 10,42-45). A atitude de Jesus diante do poder de governo e do exercício da autoridade foi a proclamação da instauração do Reino de Deus. Os que estavam dispersos, os marginalizados e injustiçados, os que viviam sem contato, um ao lado do outro, se encontraram, se reuniram em torno desse homem. A fé no *Reino de Deus* que nos foi passada pela apocalíptica é a convicção de que, aconteça o que acontecer, o *Reino* há de vir. E é essa convicção que fará com que o Reino venha, porque essa convicção é verdadeira. *Maranathá!* Cristo é Rei proeminente em especial no Ap 1,5 (primeiro dos reis da terra) e 19,16 (Rei dos reis e Senhor dos senhores), por exemplo, e o reinado messiânico na terra tem lugar central na visão do futuro escatológico no livro do Apocalípse.

Bibliografia

AIRTON JOSÉ DA SILVA, *Judaísmo e Helenismo*, in E. Bíblicos 39. Petrópolis: Vozes, 1993.

BUSSMANN, M., Verbete "*Reino de Deus*" in Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia, S. Paulo: Paulus, 1993.

CROATTO, S., *Apocalíptica e esperança dos oprimidos*, in RIBLA 7, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 10.

CORREA-LIMA, M. L., *Salvação entre juízo, conversão e graça*. – A perspectiva escatológica de Os 14,2-9. Roma: Ed. Pontifícia Università Gregoriana, 1998.

administra a justiça. E é aqui que a função salvífica do poder se põe à prova. Facilmente ocorre que essa função se corrompa e se torne opressora, protegendo os gestores da injustiça primeira ao invés de proteger os fracos e oprimidos. Esta é a segunda violência, que apóia a primeira e deixa o oprimido completamente indefeso. Mas será que as sociedades levam em conta esta situação, criando leis que castiguem aqueles que não praticam a justiça? (a justiça pervertida: se o sal se torna insípido...). **Julgará os pobres com justiça... (Is 11,4); o palácio é lugar da violência (Jr 22,1-5), assim como o templo (Jr 7,1-5).**

DAY, J., *Rei e Messias* – Em Israel e no Antigo Oriente próximo, São Paulo: Paulinas, 2005.

Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia, São Paulo: Paulus, 1993.

MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à ressurreição segundo o AT*, São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2005.

PAUL, A., *O que é Intertestamento*. Cadernos Bíblicos, n. 10, São Paulo: Paulinas, 1981.

RICHARD. P., *Apocalipse* – Reconstrução da Esperança, Petrópolis: Vozes, 1996.

_____ IN RIBLA 7: *Apocalipse, esperança dos pobres*, RJ: Vozes, 1990.

_____ IN RIBLA 7: *O povo de Deus contra o império* – Daniel 7 em seu contexto literário e histórico, Petrópolis: Vozes, 1990.

ROWLEY, H. H., *A Importância da Literatura Apocalíptica*, São Paulo: Paulinas, 1980.

RUSSELL, D. S., *L'Apocalíptica Giudaica*, Brescia: Paideia, 1991.

**Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia*

Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica – RJ

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

REINO DE DEUS E JUSTIÇA NA LITERATURA PAULINA

*Prof. Ms. Pe. Samuel Brandão de Oliveira**

Resumo: Para melhor compreender o pensamento paulino a respeito do reino de Deus e da justiça, se faz necessária uma contextualização do Apóstolo no universo cultural que influenciou a elaboração de tais conceitos.

É preciso também considerar a experiência que teve do Ressuscitado, a qual dá as bases não só cristológicas e soteriológicas, mas também escatológicas, do seu pensamento. De fato, para Paulo o reinado de Deus na história se inicia com a ressurreição de Cristo, havendo, todavia, uma tensão entre o “já” e o “ainda não” no que diz respeito a sua plena realização.

Porém, apesar de sua importância em Paulo, as referências ao reino de Deus são raras. Isto aponta para uma substituição propositada nos escritos do Apóstolo da ênfase no “reino de Deus”, existente nos sinóticos, pela ênfase na “justiça”, que é o sinal mais concreto da presença do reino.

Palavras-chave: Paulo. Reino de Deus. Justiça.

Résumé: Pour la compréhension de la pensée paulinienne sur le royaume de Dieu et la justice, il faut contextualiser l'Apôtre dans l'univers culturel qu'a influencé l'élaboration de tels concepts.

On ne peut pas laisser de considérer aussi son expérience avec le ressuscité, laquelle donne les bases christologiques et soteriologiques, mais aussi scatologique, de sa pensée. En effet, selon Paul la royauté de Dieu dans l'histoire commence avec la résurrection du Christ, en ayant, toutefois, une tension entre le « déjà » e le « pas encore » en ce que se réfère à sa réalisation totale.

Cependant, malgré son importance en Paul les références sur le royaume de Dieu son rares. Cela nous montre une substitution libre dans les écrits de l'Apôtre du relief dans le « royaume de Dieu », comme dans les synoptiques, en faisant ressortir la « justice », le signe plus concret de la présence du royaume.

Mots-clés: Paul. Royaume de Dieu. Justice.

Sendo os escritos do apóstolo Paulo fruto da sua experiência como “fariseu convencido de viver nos tempos messiânicos”¹ e do anúncio do evento que é a base desta convicção, para um melhor entendimento de “reino de Deus” e “justiça” em tais escrito, é necessário ter presente a sua história pessoal e as diversas correntes de pensamento que o inspiraram.

Marcaram profundamente o Apóstolo os ambientes apocalípticos da sua época onde se esperava a manifestação do reino de Deus como uma intervenção escatológica divina iminente na história, a qual instauraria uma nova ordem.

É este o *Sitz im Leben* do Novo Testamento, e é neste ambiente marcado tanto pela apocalíptica, quanto pelo rabinismo e pela cultura helenística, que se desenvolve o pensamento do apóstolo das gentes.

A formação de Paulo e as influências na sua concepção de reino de Deus

A partir de Fm 9 pode-se afirmar que Paulo nasceu por volta do ano 6 a.C., ou seja, que era um contemporâneo quase estrito de Jesus, sendo que ele na ocasião da redação daquele escrito, por volta do ano 53 d.C., descreve-se como “ancião” (*presbutjh*), palavra esta que segundo as convenções da época indica uma pessoa de 60 anos ou mais um pouco².

Este recebeu sua formação inicial em Tarso o que vem evidenciado pela sua habilidade retórica, pela sua familiaridade com o grego e conhecimento da cultura e filosofia helenística.

Em um segundo momento, indo a Jerusalém, se liga ao grupo dos fariseus (cf. Fl 3,5), e lá “progredia no judaísmo mais do que muitos coetâneos do seu povo” (Gl 1,14), considerando-se até mesmo irrepreensível quanto à observância da Lei (cf. Fl 3,6).

No que diz respeito ao judaísmo, pode-se perceber a riqueza da cultura do Apóstolo ao confrontarmos os seus escritos com a literatura judaica extrabíblica, verificando-se deste modo a influência tanto da apocalíptica, quanto do rabinismo no seu pensamento.

¹ SCHOEPS, H. J. *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1959, p. 113 cit. por FERNÁNDEZ, V. *Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul*. NRT 124/3: 412. 2002.

² Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo – Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 17-20.

Para constatar tal influência tomaremos em consideração Rm 5,12-21, onde encontraremos também os fundamentos cristológicos e escatológicos da ideia paulina de reino de Deus.

Logo nos primeiros versículos da perícopa encontra-se um claro exemplo do estilo de argumentação rabínica: em 5,12 expõe um enunciado. Em seguida, em 5,13b tem-se uma possível objeção ao que foi dito, isto depois da repetição em 5,13a do tema anunciado no versículo precedente. Como conclusão tem-se a resposta em 5,14.

Pode-se, ainda, notar a influência do rabinismo nos vv. 15-19.

No Midrash “*Sifra Leviticus*” que reproduz um texto de certo Rabi José, mas que, por sua vez, pode ter como fonte uma tradição muito anterior, apresenta uma forte semelhança ao esquema de Rm 5,15-19. Neste texto encontram-se os seguintes componentes presentes no texto paulino: a) a oposição entre duas figuras; b) a influência de um só homem sobre todos os outros, sua responsabilidade universal pelo bem e pelo mal; c) argumento *a fortiori* (quanto mais, com muito mais razão); c) princípio de superioridade do positivo sobre o negativo³:

“O Rabi José disse: se queres saber qual recompensa será dada ao justo no futuro, vai e aprende do primeiro homem, ao qual não foi dado senão um só mandamento, uma só coisa a não fazer, e ele transgrediu; vê quantas mortes foram decretadas pelas gerações das gerações até o fim das gerações.

Mas, qual é a medida maior: a da recompensa ou aquela da punição? Responde: aquela da recompensa.

Se a medida da punição é menor, a saber, tantas mortes decretadas para ele e para as gerações das gerações até o fim das gerações, então aquele que abandona a abominação e a idolatria, e se aflige no dia do Kippur, quanto mais comunicará o favor divino a ele e às gerações das gerações até o fim das gerações”⁴.

A diferença entre Rm 5,15-19 e este texto está no fato de que em Romanos se exclui qualquer forma de retribuição. A ação salvífica de Deus não é uma resposta à obediência da pessoa humana, mas uma iniciativa totalmente gratuita que “a partir de numerosas transgressões resultou em justificação” (Rm 5,16).

³ Cf. ALETTI, J-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction. Biblica* 78/1: 18. 1997.

⁴ *ibid.*, p.19.

Sobre o papel de Adão e os efeitos do seu pecado encontra-se, além do “*Sifra Leviticus*”, uma série de textos na tradição judaica. As passagens sublinham a relação entre a desobediência de Adão e a propagação da morte no mundo: 4Esd 3, 7; 7, 116-126; 2 Ba 17,1-4; 23, 4; 48, 43.

No entanto, a tradição judaica não se limita a apresentar Adão e sua influência sobre a humanidade, aparece também nos escritos rabínicos a figura oposta: o antítipo de Adão.

A principal personagem apresentada em oposição a Adão é Abraão. Um texto do midrash GenR 14,6 mostra Abraão como o novo homem que reparou o dano causado por Adão. O texto aplica uma declaração de Josué (14, 15: “o maior homem entre os anaqim”) a Abraão e comenta:

“Este é Abraão. Por que ele é chamado “grande”? Porque digno de ser criado antes de Adão, mas o santo, bendito seja seu nome, diz [a respeito de Adão]: “ele romperá tudo e não existirá ninguém para reparar depois dele; mas, eu criei o primeiro homem, para que, se ele rompe tudo, vem Abraão e repara depois dele”⁵.

Por sua vez os midrashim GenR 19,9.2; 24,5.2-3 veem em Israel a figura oposta a Adão. Este desobedece ao comando divino, Israel ama e segue a Torah, através da qual acede à vida divina. A Torah é o antídoto ideal para os efeitos do pecado de Adão⁶.

Outra interessante semelhança entre o texto paulino e a literatura judaica extrabíblica é a divisão da história em períodos, o que demonstra uma forte influência da apocalíptica sobre Paulo e a sua concepção de reino de Deus.

Para o III capítulo de 4Esd a história humana é dividida em quatro períodos: período do paraíso (3,4-7a); período de Adão até a Lei (3,7b-17); período da Lei a Davi (3,18-22) e o período de Davi à construção do templo (3,23-27).

Paulo, de sua parte, em Rm 5, 12-21 também vê a história dividida em quatro períodos: período dos progenitores (v. 12); período de Adão à promulgação da Lei (vv. 13-14); período que segue o ingresso da Lei (vv. 20-21) e antes mesmo de referir-se ao terceiro período fala da época de Cristo (v. 15-19).

⁵ Midrash GenR 14,6 traduzido literalmente para o francês por J.-N. Aletti em ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction. Biblica 78/1*: 23. 1997.

⁶ Cf. ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction. Biblica 78/1*: 23. 1997.

Esta analogia entre Romanos e 4 Esdras se dá pelo fato de que no período intertestamentário, por influência da literatura apocalíptica, é bastante difusa a “teoria das diversas idades” ou doutrina dos “*eóns*”, chave interpretativa da história e meio de infundir confiança no povo durante o tempo de crise⁷ e, como veremos, elemento de suma importância para a construção da concepção paulina de reino de Deus.

No entanto, esta influência da apocalíptica sobre Paulo se dá enquanto membro do grupo dos fariseus ou depois da sua conversão? Teria o farisaísmo sofrido também tal influência?

Há alguns estudiosos, entre eles A. Schweitzer, que defendem a ideia de uma nítida distinção entre “os ensinamentos dos apocalípticos (e por isso também de Jesus) e aqueles dos rabinos”⁸.

No entanto, o fato de os fariseus tanto acentuarem temas como a ressurreição, o mundo futuro e o Messias, torna-se difícil distinguir claramente as concepções político- religiosas dos dois grupos.

Podem-se destacar diversos pontos de ligação entre a apocalíptica e o farisaísmo como, por exemplo, uma mesma visão de certos elementos escatológicos: a tribulação que caracteriza a época messiânica, o dia do Messias, a nova Jerusalém, o juízo, a Geena⁹.

O encontro de Paulo com o Ressuscitado: fundamento da sua compreensão de o reino de Deus

De qualquer modo, um fato, mudará completamente os paradigmas de Paulo.

O zelo pelas tradições do seu povo o faz perseguir a Igreja (cf. Gl 1,13; ICor 15,9), o que vem confirmado pelos Atos (cf. 8,3; 9,1-2). Porém, a afirmação de Lucas (cf. At 9,2) de que foi a Damasco com cartas dos sacerdotes saduceus para trazer prisioneiros para Jerusalém os membros da comunidade, são implausíveis, sendo que uma aliança entre saduceus e fariseus parece sumamente improvável. Além disso, a autoridade dos

⁷ DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*. In: DALBESIO, A. (org.) *Il Messaggio della Salvezza*. Vol. VII, Torino: ELLE DI CI, 1976, p. 482.

⁸ AUNE, D. E. *Apocalittica*. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. - REID, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 85.

⁹ Cf. *idem*.

sacerdotes se limitava à Judeia, não podendo Paulo prender pessoas que estavam na província romana da Síria¹⁰.

Seja qual for a motivação que o levou a Damasco, um acontecimento nas suas proximidades modificou completamente a sua vida. Paulo fala de um encontro com Cristo (cf. Gl 1,15-17; ICor 9,1; 15,8), que alterou radicalmente o rumo da sua existência e o faz relativizar tudo em que antes se apoiava, inclusive a Lei (cf. Fl 3,5-8).

Esse encontro com Cristo dá as bases cristológicas e soteriológicas do pensamento paulino: “Cristo era o novo Adão, a personificação da humanidade autêntica. A Lei já não era obstáculo para a salvação dos pagãos; eles poderiam ser salvos sem se tornarem judeus”¹¹.

Note-se que o que acontece para Paulo não é uma ruptura com o judaísmo, mas uma continuação. Ele reconhece em Jesus o Messias esperado. Além disso, a doutrina apocalíptica dos “eóns”, presente na Carta aos Romanos como vimos acima, a qual dividia a história em períodos, afirmava que “no fim dos tempos, o instinto do mal seria erradicado do coração humano e a lei externa não seria mais necessária. Paulo acredita precisamente viver nos últimos tempos e esperava o retorno iminente do Messias”¹².

Esta concepção da história baseada na doutrina dos “eóns” ou das idades, a qual na literatura apocalíptica tem a função de levar a comunidade a crer que está vivendo os tempos escatológicos, e, portanto, de incutir nela a esperança de uma intervenção divina iminente e a compreensão de Jesus como Messias esperado por Israel, como novo começo da humanidade, são os fundamentos da doutrina paulina sobre o “reino de Deus”. De fato, “toda a teologia de Paulo é marcada pela ideia de fundo de que a realização das promessas escatológicas de Deus se iniciam com a ressurreição de Jesus dos mortos”¹³.

Verifica-se assim a importância na escatologia paulina da doutrina relativa ao “reino de Deus”, o qual de alguma maneira se identifica em Paulo com a ideia de “reino de Cristo”. Tal identificação serve para

¹⁰ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*. In: FARMER, W. R. (org.). *Comentario Bíblico Intencional – Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Fonasa: Verbo Divino, 2000, p. 239.

¹¹ MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo – Biografía Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 93.

¹² FERNÁNDEZ, V. *Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul*. NRT 124/3: 411. 2002.

¹³ Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. - REID, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 1289.

demonstrar como no pensamento paulino a escatologia e a cristologia se entrelaçam¹⁴.

Aqui está a novidade da apocalíptica cristã em relação à apocalíptica judaica: a esperada intervenção de Deus na história já se inicia com a ressurreição de Jesus Cristo, a qual é o tema central da escatologia paulina enquanto inaugura o mundo futuro¹⁵.

No entanto, mesmo sendo o reino uma realidade que já se inicia com Cristo Jesus, só terá a sua plena realização em um tempo futuro.

De fato, existem textos nos escritos paulinos que falam do “reino” como uma realidade presente, já experimentada pelos que creem, como Rm 14,17 e I Cor 4,20.

Por outro lado, há textos que se referem ao “reino de Deus” como uma realidade futuro, como algo que os cristãos devem ainda esperar. Exemplo disto tem-se em I Ts 2,12. Este versículo está inserido em um contexto em que se fala da parusia de Cristo (ITs 1,10 e 2,19)¹⁶.

Como vemos, há uma tensão entre o “já” e o “ainda não” no que diz respeito à realização do reino de Deus, o qual, ao mesmo tempo em que é uma realidade presente, palpável, atuante na vida das comunidades cristãs, ainda se espera a sua plena realização.

Porém, apesar da sua importância no pensamento de Paulo, as referências explícitas ao conceito “reino de Deus”, são relativamente raras em seus escritos. Isto é algo surpreendente se se pensa com quanta força o Apóstolo enfatiza o caráter messiânico de Jesus Cristo e com que frequência o reino seja associado ao Messias de Deus no Primeiro Testamento e nos literatura judaica extracanonica.

O termo reino (*basileia*) aparece somente quinze vezes no *corpus* paulino, ao passo que os sinóticos utilizam aproximadamente 105 vezes este termo. A expressão reino de Deus (ou seus equivalentes) aparece somente oito vezes nas cartas de Paulo.

Segundo James Dunn, o Apóstolo seria cauteloso em usar o termo reino, para não difundir a ideia de Jesus como rei. Tal ênfase seria politicamente arriscada, sendo este o motivo formal da sua condenação à

¹⁴ Cf. *Idem*.

¹⁵ Cf. KREITZER, L. J. *Risurrezione*. In: HAWTHORNE, G. F. - MARTIN, R. P. - REID, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 1334.

¹⁶ Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*. In: *ibid.*, p. 1290.

morte, juntando-se a isto o fato de que o ministério de Paulo se dava nas cidades mais importantes do império romano¹⁷.

Como confirmação deste cuidado de Paulo em não enfatizar a ideia de Jesus como messias-rei, James Dunn vê na expressão “segundo a carne” (*kata. sarka*) de IICor 5,16 onde o Apóstolo afirma que “ainda que também tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora já não o conhecemos deste modo”, um paralelo de Rm 1,3 onde diz que o Jesus “nasceu da descendência de Davi segundo a carne”.

Para Dunn “de acordo com seu peso habitual em Paulo (especialmente em contraste com *kata. pneuma*) a frase qualificadora *kata. sarka* poderia provavelmente indicar alguma hesitação em enfatizar a messianidade davídica de Jesus. Proclamar um messias real era mais provocatório (e politicamente perigoso) que proclamar um messias sofredor”¹⁸.

No entanto, mesmo não utilizando explicitamente muitas vezes a expressão “reino de Deus” seria impossível, devido à influência que a apocalíptica exerceu sobre Paulo, que esta realidade não perpassasse todo o seu pensamento. De fato, ela se faz fortemente presente na literatura paulina através de um de seus sinais mais visíveis: a justiça.

A Justiça como manifestação do reino

A ênfase dada nos escritos paulinos ao termo *dikaïosunh* (justiça) que vem utilizado 57 no *corpus* paulino contra 7 vezes nos sinóticos, “sugeriu a alguns que Paulo, até certo ponto deliberadamente, substituiu ênfase de Jesus no reino pela sua própria ênfase na justiça”¹⁹.

No entanto, para se ter uma verdadeira compreensão de “justiça” em Paulo é necessário a utilização de um princípio hermenêutico que se aplica aos termos que estão em paralelismo antitético: os pólos são correlatos e só podem ser compreendidos em oposição ao seu contrário²⁰. Portanto, não se pode isolar um dos competentes da estrutura em que se encontra.

Um exemplo clássico da não utilização deste princípio hermenêutico, é exatamente a interpretação equivocada que se fez ao logo a história da

¹⁷ DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 233.

¹⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹⁹ *Ibid.*, p. 233.

²⁰ Cf. LYONNET, S. *La Storia della Salvezza nella Lettera ai Romani*. Napoli: M. D'Auria Editore Pontificio, 1966, pp. 23-49.

exegese cristã, de “justiça” na tese principal da Carta aos Romanos (Rm 1,16-17). Este termo só pode ser compreendido à luz de sua relação antitética com o termo *orgh. qeou*, “ira de Deus” do versículo seguinte (Rm 1,18).

À proposição geral de Romanos, a qual diz que é através do evangelho que “se revela a justiça de Deus”, segue, no primeiro bloco da carta (1,18-3,20), aquilo que o Apóstolo descreve como uma situação na qual não se veem sinais da presença do reino de Deus, em estreita relação de paralelismo com o versículo precedente, uma sub-proposição que será desenvolvida nesta secção: “Porque do céu se revela a ira de Deus sobre toda a impiedade e injustiça dos homens, que detêm a verdade em injustiça” (Rm 1,18). Indício deste paralelismo é a utilização em ambos as construções do verbo *apokal uptw* na sua forma passiva *apokal uptetai*.

Como entender aqui o termo irá? A ideia principal é que a ira de Deus, que se manifestará plenamente no “dia da ira” escatológico no qual o Senhor estabelecerá para sempre o seu domínio sobre os seus inimigos, recompensando os bons e punindo os maus (cf. Rm 2,5-10), já se revela desde agora²¹.

Constata-se a ira de Deus, no que diz respeito aos gentios, no tríplice abandono no qual Deus os expõe à sua conduta, na qual a vontade e a inteligência estão dedicados à injustiça (cf. Rm 1,24.26.28).

No que diz respeito aos judeus, estes, no seu orgulho e autossuficiência, acreditando-se superiores aos pagãos, os condenam, julgando-se a si mesmos, pois realizam as suas mesmas ações (cf. Rm 2,1-3.17-24). De modo que, para eles, a Lei não se torna causa de justificação, mas de julgamento mais severo (cf. Rm 2,12-13; 3,20).

Sendo assim, “todos, tanto judeus como gregos, estão sob o pecado (*amartia*)” (Rm 3,9). O pecado é aqui personificado. Este termo foi utilizado desta forma pela primeira vez em Gl 3,22, mas é em Rm 3,9-18 que vem esclarecido com diversas citações da Bíblia Hebraica.

Até aqui foi descrita a condição da humanidade incapaz de por si só viver a justiça, e, portanto, uma situação onde não se verifica sinais do reino. O Apóstolo resumirá tudo isto no capítulo sétimo da Carta aos Romanos em uma personificação diatribica onde mostra a situação da humanidade sem Cristo sob a lei do pecado: “Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço”. (Rm 7,19).

²¹ Cf. BORCHERT, G. L. *Ira, Distruzione*. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. - REID, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 890.

Procuremos agora entender o termo justiça aplicando o princípio hermenêutico apresentado anteriormente. Se “ira de Deus” indica a ação punitiva divina, logo o termo antitético deverá significar “ação salvífica de Deus”.

Logo no início de uma nova seção da Carta aos Romanos (3,21-4,25) aparece mais uma vez o termo “justiça de Deus”. Em Rm 3,21 com um *nuní. de*, “agora porém”, o Apóstolo se afasta da carregada descrição da humanidade sem Cristo e afirma que assim como “todos pecaram e estão privados da glória de Deus” (Rm 3,23), para todos, judeus e gregos, sem exceção, da mesma forma “se manifestou sem a Lei a justiça de Deus, tendo o testemunho da Lei e dos profeta, isto é, a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo para todos os que creem; porque não há distinção” (Rm 3,21-22).

A “justiça de Deus” vem apresentada nesta seção como única explicação por que os pecados anteriores à ação salvífica de Cristo não foram punidos. Esta justiça, portanto, deve ser entendida com a emissão de uma sentença divina, a qual foi uma sentença de perdão (cf. Rm 3,25-26), o que vai na mesma direção o que foi dito anteriormente.

No entanto, até agora se falou da “justiça de Deus” como ato divino que perdoa o pecador das suas culpas. Porém, quais as conseqüências práticas desta ação de Deus para o agir humano? Esta consiste meramente na remissão das culpas anteriormente cometidas ou trás consigo maiores conseqüências?

Fazendo-se uma análise retórica da seção da Carta aos Romanos²² que tratará deste argumento, a qual se inicia com um *exordium* em Rm 5,1-11, percebe-se que Rm 5,12-21, perícopes já considerada anteriormente, contém ao mesmo tempo uma *narratio*²³(Rm 5,12-19) e uma *propositio* (Rm 5,20-21) onde se lê: “Veio, porém, a lei para que a transgressão abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça, para que, assim como o pecado reinou na morte, também a graça reinasse pela justiça para a vida eterna, por Jesus Cristo nosso Senhor”.

²² Cf. ALETTI, J-N. *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, *Biblica* 71/1: 1-24. 1990.

²³ Para J. N. Aletti Rm 5, 12-19, mesmo não contendo nada de narrativo, dá base a *propositio*, contém indiscutivelmente as *semina propositionum*, o que é uma característica inconfundível das *narrationes*. “Paulo mais uma vez mostra sua originalidade, sua maneira própria de conduzir o leitor às questões que quer debater”. Cf. ALETTI, J-N. *Romains* 5,12-21. *Logique, sens et fonction*. *Biblica* 78/1: 31. 1997.

Esta *propositio* será desenvolvida pela *probatio* que se encontra nos capítulos 6, 7 e 8, onde se trata, além do papel da Lei, das conseqüências para a vida cristã desta superabundância da graça que reina pela justiça, a qual consiste numa vida não mais sob o domínio da carne, do egoísmo, mas segundo o Espírito que nos capacita a viver no amor.

No entanto, é analisando um versículo que se encontra na parte parenética da Carta aos Romanos que compreenderemos melhor as conseqüências da revelação da “justiça de Deus” para a vivência cristã e como ela se torna um sinal da presença de reino.

Este versículo é um dos poucos casos na literatura paulina onde se utiliza a expressão “reino de Deus” não para indicar uma realidade futura, mas como algo presente. Este se situa em um contexto onde se discute a relação entre a liberdade cristã no que diz respeito às leis alimentares e o amor ao próximo.

Para o cristão já não há alimentos puros e impuros como afirma o Apóstolo: “Eu sei e estou convencido no Senhor Jesus que nada é impuro em si” (Rm 14,14). No entanto, livre da Lei, a pessoa humana responsável diante de Deus por suas decisões, deve discernir o que convém e o que não convém ao agir cristão. Este discernimento tem um critério: o amor ao irmão (cf. Rm 14,21-22). Neste caso concreto das questões alimentares, o amor ao irmão ainda fraco na fé, cuja consciência pode considerar algum alimento como impuro, pode impedir-me de tomar decisões que para ele sejam uma ocasião de escândalo (cf. Rm 14,15).

Neste contexto encontramos o versículo a que acima nos referimos: “Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17).

Vê-se aqui ao mesmo tempo o que caracteriza e o que não caracteriza o reino de Deus, que como já foi dito é visto neste versículo como realidade presente.

O sentido do versículo é este: o reino de Deus não tem nada a ver com uma liberdade que, não considerando o irmão ainda fraco na fé, leva-nos a tomar decisões que podem fazer perecer por causa de comida “aquele por quem Cristo morreu” (Rm 14,15). Por sua vez, o reino está presente onde há justiça, paz e alegria, que são comunicadas pelo Espírito Santo. Esta última parte do versículo tem muitos pontos de contato com ICor 4,20, onde diz o Apóstolo: “Porque o reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder”.

Pode-se assim afirmar que “justiça, como em Rm 5,21 e Fl 3,9, é o “poder” do dom da justiça de Deus que se manifesta em Jesus Cristo, recebido por meio da fé, dom este que se realiza no agir da pessoa humana”²⁴, o qual a liberta da escravidão do egoísmo e a capacita a viver uma vida segundo o amor, “amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5), cuja presença no mundo é outro sinal tangível de que o reino escatológica já está em nosso meio.

**Prof. Ms. Pe. Samuel Brandão de Oliveira*
Mestre em Teologia Dogmática com concentração em Estudos Bíblicos
pela Pontifícia Faculdade de Teologia N.S.da Assunção
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

²⁴ SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*. Trad. R. Favero – G. Torti, Brescia: Paideia, 1982, p. 665.

SOBRE O MÉTODO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ***Nos 20 anos do martírio de Ignacio Ellacuría***

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

Resumo: Este artigo se insere no contexto da celebração dos 20 anos do martírio de Ignacio Ellacuría, seus companheiros jesuítas e duas mulheres, Elba e Celina, na Universidade Centro-americana de El Salvador. Em primeiro lugar, procura mostrar o vínculo entre teologia e martírio na vida de Ellacuría: entregou sua vida *no* labor intelectual e foi assassinado por causa do conteúdo e das consequências desse mesmo labor. Em segundo lugar, aborda um de seus aportes teológicos mais originais e fecundos: o método da teologia da libertação (problematização, orientação ou direção fundamental e estrutura básica: elementos constitutivos em unidade dinâmico-operativa). Por fim, convoca a uma memória teológico-martirial, enquanto atualização em nossa vida e atividade intelectual-teológica de sua entrega aos pobres e oprimidos deste mundo.

Palavras-chave: Ellacuría; martírio; teologia da libertação; método teológico; memória.

Abstract: This article inserts itself in the context of celebration of the 20 years of martyrdom of Ignacio Ellacuría, his Jesuit companions and two women, Elba and Celina, in Centroamerican University of El Salvador. In first time, it searches to show the bond between Theology and Martyrdom in Ellacuría's life: he gave his life in the intellectual labor and he was murdered by the cause of contents and consequences of this same labor. In second time, it broaches one of his more original and fecund theological contributions: the Liberation Theology method (problematization, orientation or fundamental direction and basic frame: constitutive elements in dynamic-operative unity). In the end, it convokes to a theological-martyrial memory, while actualization in our life and intellectual-theological activity of his handing over to the poor and oppressed people of this world.

Keywords: Ellacuría; martyrdom; liberation theology; theological method; memory.

20 anos se passaram do martírio de Ignacio Ellacuría, seus cinco companheiros jesuítas (Martín-Baró, Amando Lopez, Ramón Moreno, Segundo Montes e López y López) e as duas mulheres que buscavam um refúgio seguro em sua casa (Elba e Celina) na Universidade Centro-americana de El Salvador em 16 de novembro de 1989. Uma série de

acontecimentos eclesiais, acadêmicos e sociais, sobretudo em El Salvador, celebra, agradecida e comprometidamente, sua entrega radical às “maiorias populares” e aos “povos crucificados” na realização histórica do reinado de Deus, cuja prova de fogo é sempre a justiça aos pobres e oprimidos deste mundo. Com este artigo, queremos nos associar também a esta celebração, recolhendo as intuições fundamentais de seu quefazer teológico, particularmente no que diz respeito ao método da Teologia da Libertação (TdL), explicitadas e desenvolvidas em nossa tese doutoral que será publicada pelas Edições Loyola nos próximos meses: “A teologia como inteligência do reinado de Deus – o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría”.

Na verdade, dificilmente, pode-se falar do martírio de Ellacuría sem falar de sua atividade intelectual, sobremaneira de sua atividade teológica. É que seu martírio (assassinato – entrega) está de tal modo vinculado a essa atividade, que sem ela perde sua especificidade e concreção histórica. E tanto no que diz respeito ao *como* de sua atuação ou entrega (atividade intelectual), quanto, sobretudo, no que diz respeito ao *porquê* de seu assassinato (conteúdo e consequências dessa atividade intelectual). Não sem razão, fala-se de Ellacuría como “teólogo-mártir” ou como “mártir-teólogo”: entregou sua vida *no* (não *ao!*) labor intelectual/teológico e foi assassinado por causa desse mesmo labor: seu conteúdo e suas consequências.

Daí porque queremos fazer memória de Ellacuría (III), por um lado, explicitando o vínculo constitutivo, em sua vida, entre teologia e martírio (I) e, por outro lado, recolhendo uma de suas contribuições/heranças mais importantes e originais: seu aporte à explicitação e à fundamentação do método da teologia da libertação (II).

I – Teologia e Martírio

O martírio é uma das marcas da Igreja latino-americana, particularmente, da Igreja salvadorenha. E com uma característica muito própria: não diretamente por causa da confissão explícita da fé, mas por causa da vivência da fé e do compromisso com os pobres e oprimidos que ela implica. A lista dos assassinados nas últimas décadas na América Latina na luta pela justiça, pelo direito dos pobres e oprimidos é imensa¹. Mais que mártires da fé, explicitamente confessada, são mártires da

¹ Cf. Martirologio latino-americano: <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio>.

justiça do reinado de Deus num mundo de miséria e opressão – mártires dos pobres e oprimidos!

Por esta razão, o martírio não apenas se tornou uma problemática central na TdL, de modo especial na TdL salvadorenha, mas adquiriu com ela uma nova compreensão e formulação². Nas palavras de Jon Sobrino, um dos teólogos que mais tem se confrontado teologicamente com essa problemática, “mártir não é só nem principalmente o que morre *por* Cristo, mas o que morre *como* Jesus; mártir não é só nem principalmente o que morre *por causa* de Cristo, mas o que morre *pela causa* de Jesus [...]”. O essencial do martírio está na afinidade com a morte de Jesus”³.

Mas não é essa a questão que nos interessa no momento. Não vamos tratar aqui da experiência martirial da Igreja latino-americana nem da compreensão e formulação que essa experiência recebeu na TdL. São, sem dúvida, questões importantes e centrais na TdL e, concretamente, na teologia de Ignacio Ellacuría⁴. Mas o que nos interessa aqui é mostrar como na vida de Ellacuría sua atividade teológica e seu martírio se implicam e se codeterminam: entregou sua vida no labor intelectual/teológico e foi assassinado por causa desse mesmo labor.

Certamente, Ellacuría não entregou sua vida à TdL – não morreu por ela!!! – e, por isso, não é, em sentido estrito, um mártir da teologia da libertação. Como bem disse Manuel Fraijó, num escrito em homenagem a Ellacuría, “nenhuma teologia merece que alguém morra por ela [...]. Nem dom Romero, nem Ellacuría, nem seus companheiros morreram pela teologia da libertação. Morreram pela libertação sem mais. Foram assassinados porque lutavam para implantar a boa nova libertadora do

² Cf. SOBRINO, Jon. “De una teología solo de la liberación a una teología del martirio”, in COMBLIN, José – GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio – SOBRINO, Jon. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, 1993, 101-121; IDEM. *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996, 366-390; TOJEIRA, José Maria. *El martirio ayer y hoy: testimonio radical de fe y justicia*. San Salvador: UCA, 2005; número monográfico da *Revista Concilio* 299 (2003/1): “repensando o martírio”; WECKEL, Ludger. *Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martiriums aus befreiungstheologischer Sicht*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1998.

³ SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 385.

⁴ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, in *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, 137-170; IDEM. “Persecución”, in *Op. cit.*, 585-587; IDEM. “Un mártir en El Salvador”, in *Op. cit.*, 663-665; IDEM. “Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo”, in *Escritos Teológicos III*. San Salvador: UCA, 93-100; IDEM. “La UCA ante el doctorado concedido a monseñor Romero”, in *Op. cit.*, 101-114; IDEM. “Memória de monseñor Romero”, in *Op. cit.*, 115-116.

Evangelho em suas terras depauperadas. A TdL foi apenas o marco teórico em que articularam a práxis libertadora que animou suas vidas”⁵. Falando do mais importante e decisivo na vida de Ellacuría, dizia Jon Sobrino na carta que escreveu a ele por ocasião do primeiro aniversário de seu martírio: “Serviste na UCA, mas não ultimamente à UCA. Serviste na Igreja, mas não ultimamente à Igreja. Serviste na Companhia de Jesus, mas não ultimamente à Companhia de Jesus. Quanto mais cheguei a te conhecer, mais cheguei à convicção de que serviste aos pobres deste país e de todo o Terceiro Mundo e de que este serviço foi o que deu ultimidade à tua vida. Eras discípulo fiel de Zubiri, filósofo e teólogo da libertação, teórico de movimentos políticos populares, mas não lutavas por essas teorias como se fossem um ‘dogma’. Antes, mudavas teus pontos de vista – tu, inflexível – e quando o fazias, fazias por uma única coisa: a tragédia dos pobres. Por isso, penso que se algum ‘dogma’ inamovível tiveste, este foi apenas um: a dor dos povos crucificados”⁶.

Dito isto, convém explicitar e insistir no modo concreto em que Ignacio Ellacuría serviu aos pobres, entregou sua vida a eles e por eles foi assassinado. Aqui está, certamente, uma das peculiaridades de seu martírio. Ellacuría nem foi pároco, nem coordenador pastoral, nem líder de partido, nem dirigente de movimento ou organização popular. Foi filósofo, teólogo, analista político, reitor da Universidade Centro-americana “José Simeón Cañas”, escritor, conferencista e um dos analistas e mediadores mais importantes da guerra civil salvadorenha entre 1980 e 1989. Foi, fundamentalmente, um homem da palavra. Essa era sua “arma”, sua “espada”⁷. Estava convencido da força e do poder da “palavra eficaz”, modo próprio da atuação intelectual. O poder da palavra, dizia, “se apoiará, antes de tudo, no que tenha de racionalidade e [no caso da universidade] de cientificidade. O saber se torna cada vez mais um poder, sobretudo se esse saber é, por sua própria natureza, efetivo; e será efetivo quando proponha os meios melhores e mais eficazes para determinados fins, quando proponha as melhores soluções para problemas urgentes”⁸. E, neste sentido, não há dúvida da *eficácia* da palavra de Ellacuría.

⁵ FRAIJÓ, Manuel. “Teología de la liberación: elogio y preguntas”, in GIMBERNAT, José A. – GÓMEZ, Carlos. *La pasión por la libertad: homenaje a Ignacio Ellacuría*. Estella: Verbo Divino, 1994, 213-242, aqui 214.

⁶ SOBRINO, Jon. “Misericordia ante un pueblo crucificado y fe en el Misterio de Dios”, in IDEM. *Cartas a Ellacuría: 1989-2004*. Madrid: Trotta, 2004, 29-35, aqui 30.

⁷ Cf. Is 49,2; Sb 18,15s; Ef 6,17; Hb 4,12s; Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21.

⁸ ELLACURÍA, Ignacio. “Diez años después, es posible una universidad distinta?”, in *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA, 1999, 49-92, aqui 62.

Essa eficácia pode ser comprovada tanto em seus escritos e discursos (seja no que têm de análise da realidade, seja no que têm de propostas de enfrentamento dos problemas)⁹, quanto, sobretudo, na repercussão que eles tinham e nas reações que provocavam (seja entre os pobres e suas organizações, seja entre as elites e suas forças político-militares). Ninguém ficava indiferente a eles; não tinha como não tomar posição. Para uns, eram *boa notícia*: “uma mulher do povo disse ao padre Ellacuría que desde dom Romero ninguém tinha falado tão claro nem os tinha defendido tanto como ele”¹⁰. Para outros, eram *má notícia*: “grupo de cérebros satânicos conduzidos por Ellacuría”; “Ellacuría é um guerrilheiro, que cortem sua cabeça”; o próprio vice-presidente do país acusa Ellacuría em cadeia nacional de rádio de “ter envenenado as mentes dos jovens salvadorenhos na UCA e no Externato San José”¹¹.

É neste contexto que se compreendem a reação e os ataques cada vez mais intensos contra a UCA e, em particular, contra Ignacio Ellacuría – seu reitor de 1979-1989 e seu porta-voz mais qualificado e autorizado: ameaçaram-lhe negar o visto de permanência; foi impedido de entrar no país; teve que abandonar o país às pressas sob proteção da embaixada espanhola; depois de nacionalizado, enfrentou campanha para destituí-lo da cidadania salvadorenha e elaboraram um projeto no parlamento de criação de uma comissão especial para investigar sua atividade em El Salvador; foi caluniado e ameaçado de morte várias vezes em televisão, rádio e jornal; escapou por questão de segundos de um atentado a bomba na UCA; e foi, finalmente, assassinado com outros cinco jesuítas, a cozinheira de sua comunidade, Elba, e sua filha, Celina¹².

É claro que Ellacuría não era o único alvo da perseguição nem os demais jesuítas e companheiros de trabalho na UCA foram perseguidos simplesmente por tabela. Mas não há dúvida de que ele era uma figura central no tipo e modo de atuação dos jesuítas e da UCA em El Salvador e, conseqüentemente, era o alvo principal da perseguição. Tanto que, na reunião em que foi tomada a decisão final da chacina na UCA, na noite

⁹ Cf., especialmente, IDEM. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): Escritos Políticos*. San Salvador: UCA, 1993 – nada menos que 1897 páginas! Aí, analisa, sob os mais diversos aspectos, a realidade salvadorenha e apresenta proposta de enfrentamento e superação dos problemas.

¹⁰ CARRANZA, Salvador. *Mártires de UCA*: 16 de novembro de 1989. San Salvador: UCA, 2001, 79.

¹¹ DOGGETT, Marta. *Una muerte anunciada*: El asesinato de los jesuítas en El Salvador. San Salvador: UCA, 1994, 502s.

¹² Sobre os “ataques aos jesuítas de El Salvador”, cf. *Ibidem*, 491-505.

de 15 de novembro, a ordem expressa dada ao coronel Benevides era “eliminar o padre Ellacuría sem deixar testemunhas”¹³ e, segundo algumas versões, numa reunião realizada na manhã do dia 16 de novembro na sede na Direção Nacional de Inteligência, os presentes “celebraram e aplaudiram” o anúncio feito pelo capitão Herrera de que “o padre Ellacuría estava morto”¹⁴.

Ellacuría não foi assassinado, simplesmente, porque era um grande intelectual – o “rei sol”, como era chamado já durante os estudos de teologia em Innsbruck¹⁵ – e porque se dedicava à atividade intelectual. Foi assassinado pelo tipo de intelectual que era (fiel companheiro/seguidor de Jesus Cristo) e pelo tipo de atividade intelectual que desenvolvia (defesa do direito dos pobres e oprimidos num contexto extremo de pobreza, injustiça e violência). Em fidelidade ao Evangelho de Jesus Cristo, entregou sua vida aos pobres e oprimidos de El Salvador *através* do labor intelectual/teológico e foi assassinado por causa do conteúdo (direito dos pobres e oprimidos) e das consequências (“palavra eficaz”) desse mesmo labor. Só neste sentido, pode-se falar de Ellacuría como mártir ou “protomártir da teologia da libertação” (C. Boff)¹⁶.

E, aqui, precisamente, nesse vínculo estreito entre teologia e martírio, manifesta-se tanto a força e a eficácia de sua atividade intelectual/teológica (uma palavra tão verdadeira e eficaz que *é preciso eliminá-la*¹⁷), quanto, como destacou Víctor Codina, a novidade e a especificidade de seu martírio. A citação é longa, mas vale a pena:

¹³ *Ibidem*, 422.

¹⁴ *Ibidem*, 115.

¹⁵ Cf. CODINA, Víctor. “Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir”. *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (septiembre-diciembre 1990), 263-269, aqui 263.

¹⁶ BOFF, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación”, in ELLACURÍA, Ignacio – SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, 1993, 79-113, aqui 98. A propósito do assassinato dos jesuítas, escrevia Pablo Richard: “Os seis sacerdotes formavam uma equipe que refletia, ensinava, escrevia no interior do processo de libertação do povo salvadorenho. Eram amigos, rezavam juntos, pensavam juntos o futuro do povo, criavam estratégias pastorais e políticas de libertação. No sentido estrito da palavra, era uma equipe que praticava dia-a-dia a Teologia da Libertação. A morte dos jesuítas foi um ato terrorista contra a Teologia da libertação. Os mataram, precisamente, porque faziam teologia libertadora em um processo concreto de libertação popular... Essa equipe tinha acumulado demasiada santidade e inteligência, o que era insuportável para os poderosos” (RICHARD, Pablo, in CARRANZA, Salvador. *Op. cit.*, 137).

¹⁷ Depois de receber a ordem de eliminar Ellacuría, o coronel Benevides chama o tenente Espinoza, que havia comandado a operação de busca na UCA na noite do dia 13 de novembro, e o encarrega de tal missão: “Essa é uma situação na qual são eles ou somos nós;

“Desde os primeiros séculos da Igreja não havia teólogos mártires. Na Igreja primitiva conhecemos os nomes de Justino, Inácio de Antioquia, Cipriano, Irineu de Lyon e outros que juntaram a teologia e o testemunho de seu sangue. Depois, houve teólogos santos (Agostinho, Tomás, Boaventura, Belarmino...), mas a teologia deixou de ser perigosa, pelo menos para os poderes públicos do Estado. Em nossos dias, a teologia na América Latina volta a ser perigosa porque volta a ser profética. Frente a uma teologia acadêmica que goza de certo prestígio profissional e social no primeiro mundo e que só padece atualmente de tensões intraeclesiais, a teologia, na América Latina, é suspeitosa não só para algumas instâncias eclesiais, mas também para os governos alinhados com o império. Os assassinos de Ellacuría e seus companheiros quiseram desencabeçar uma linha universitária e teológica comprometida com o povo. Quiseram realizar um escarmento público, justificar uma opção teológica a partir de outra teologia, a chamada ‘civilização cristã ocidental’. A morte de Ellacuría não é apenas teológica, mas ‘teológica’ – teólogo e mártir; mártir por sua mesma teologia profética. Ellacuría devolveu à teologia o caráter testemunhal dos primeiros séculos, purificou-a de todo caráter mundano e deu a essa profissão seu estatuto real: saber dar razão da esperança ao povo com a palavra e a vida, ser testemunha com a vida e com a palavra do Senhor morto e ressuscitado, anunciar o reino com todas as suas conseqüências”¹⁸.

Com Ellacuría, a teologia (1) supera o que Jon Sobrino denuncia como “o divórcio gerado entre o que é a revelação de Deus e o que ela exige (o amor) e aquilo de que se ocupa formalmente a teologia (explicação, aprofundamento de verdades)”¹⁹, (2) constitui-se como “momento consciente e reflexo” da práxis eclesial que é a práxis do seguimento de Jesus Cristo, isto é, de realização histórica do reinado de Deus neste mundo²⁰ e, deste modo, (3) recupera sua dimensão profética com tudo o que isso comporta de boa notícia para os pobres e oprimidos e implica de perseguição por parte dos ricos e opressores, (4) tornando-se, assim, uma “palavra eficaz” de salvação. Numa palavra, a teologia se torna cristã no sentido mais estrito e autêntico da palavra: momento consciente e

vamos começar pelos cabeças. Dentro de nosso setor temos a universidade e aí está Ellacuría [...]. Você fez o registro e sua gente conhece esse lugar. Use o mesmo dispositivo do dia do registro e tem que elimina-lo. E não quero testemunhas” (DOGGETT, Marta. *Op. cit.*, 117).

¹⁸ CODINA, Víctor. *Op. cit.*, 269.

¹⁹ SOBRINO, Jon. “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”, in IDEM. *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992, 47-80, aqui 75.

²⁰ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, in *Escritos Teológico I*. San Salvador: UCA, 2000, 163-185.

reflexo do processo de realização do reinado de Deus neste mundo, cuja prova de fogo é, sem dúvida, a (in)existência de pobres e oprimidos.

Nisto reside a força e a atualidade de seu quefazer teológico e, conseqüentemente, a importância de explicitarmos e desenvolvermos, fiel e criativamente, esse modo ou método de fazer teologia.

II – Método da Teologia da Libertação

Uma das contribuições teológicas mais originais e fecundas de Ignacio Ellacuría diz respeito, precisamente, à explicitação e à fundamentação (ainda que parciais!) do método da teologia da libertação. E essa é a problemática central de nossa tese doutoral. Nela, procuramos, analítica e sistematicamente, explicitar e formular o método teológico por ele exercitado e parcialmente elaborado, tal como aparece em seus escritos teológicos²¹. Aqui, não faremos senão apresentar, de modo extremamente resumido e condensado, quase em forma de teses, o resultado de nosso estudo.

Grosso modo, pode-se resumir o aporte de Ellacuría à explicitação e fundamentação do método da teologia da libertação em três pontos fundamentais que desenvolveremos brevemente a seguir: sua problematização (1), sua direção ou orientação fundamental (2) e sua estrutura básica, tanto em seus elementos constitutivos quanto em sua unidade dinâmico-operativa (3).

1. Problematização do método da TdL

O método teológico diz respeito ao caminho ou modo de inteligência da realidade teológica, e sua problematização consiste na consideração crítica desse caminho ou modo de inteligência. São momentos ou aspectos complementares, mas distintos.

Por um lado, o método teológico é inseparável da atividade teológica e, em certo sentido, até se confunde com ela. Consiste no modo concreto de fazer teologia que só se dá e só se verifica na medida em que se faz teologia de um modo determinado: só se teologiza, teologizando. Independentemente de se refletir ou não sobre o método utilizado, na medida em que se faz teologia, faz-se sempre de uma maneira ou de outra, com um método ou com outro. Não há escapatória. Toda inteligência e todo

²¹ Cf. IDEM. *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000; IDEM. *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000; IDEM. *Escritos Teológicos III*. San Salvador: UCA, 2002; IDEM. *Escritos Teológicos IV*. San Salvador: UCA, 2002.

pensamento dão-se sempre de um modo determinado que é o seu método de intelecção ou de pensamento. É o que Ellacuría chama “momento real do método que se usa”²². Com a teologia não é diferente: dá-se sempre de um modo concreto. Daí que o método teológico ou o modo de fazer teologia se identifique com a própria teologia.

Por outro lado, o método aparece como o “aspecto crítico e operativo, reflexamente considerado”²³, do quefazer teológico. Consiste na problematização e na explicitação dos pressupostos e da estrutura fundamental de uma teologia qualquer e, enquanto tal, supõe essa mesma teologia como “fundamentação última do que, desde outro ponto de vista, aparece como método”²⁴. É o que Ellacuría chama “momento crítico do método que se pensa”²⁵. Não se trata, aqui, de outro método, distinto do que nos referíamos antes. Trata-se do mesmo método, só que criticamente considerado. São momentos ou aspectos complementares, mas distintos: se todo pensamento se efetiva ou se produz com um método específico, nem todo pensamento se dá de uma forma crítica. Além do mais, o “momento crítico” do método supõe sempre seu “momento real”.

Pois bem, a problematização da TdL consiste na consideração crítica de seu método, isto é, na explicitação e fundamentação tanto de sua orientação ou direção fundamental quanto de sua estrutura fundamental: elementos constitutivos em sua unidade e operatividade. É o que veremos nos itens seguintes.

2. Direção ou orientação fundamental do método da TdL

Um primeiro aspecto da abordagem crítica do método da TdL consiste na explicitação e fundamentação de sua direção ou orientação fundamental, isto é, dos “supostos filosóficos fundamentais, nos quais a atividade teológica deve se apoiar e que devem servir de inspiração e de critério para ela”²⁶.

Diferentemente de outros modos de fazer teologia, cuja preocupação e orientação fundamentais residem na busca e “compreensão do sentido”

²² IDEM. “Un tema filosófico capital”, in *Escritos Filosóficos III*. San Salvador: UCA, 2001, 283-289, aqui 286.

²³ IDEM. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 187-218, aqui 188.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ IDEM. “Un tema filosófico capital”. *Op. cit.*

²⁶ IDEM. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. *Op. cit.*, 201.

(interpretação) das afirmações dogmáticas ou da positividade da fé, a preocupação e orientação fundamentais da TdL, diz Ellacuría, residem na realização histórica (práxis) da salvação, isto é, na “transformação da realidade e, nela, a transformação da pessoa”. Frente a teologias predominantemente “intelectualistas”, centradas nas ideias, no diálogo cultural, na lógica discursiva etc., a TdL é uma teologia predominantemente “realista” e prática, centrada na realidade que procura inteligir (e não na ideia ou conceito dessa realidade) e em sua realização histórica, isto é, na busca de mediações concretas de sua efetivação (e não apenas na busca de seu sentido)²⁷. Certamente, interessa à TdL o sentido das afirmações teológicas, mas em função de sua realização histórica, como um momento do processo de realização da salvação.

Essa afirmação do primado da práxis sobre o sentido na TdL de Ignacio Ellacuría não é uma afirmação gratuita, feita em função de algum ativismo pastoral ou político e em prejuízo da atividade estritamente teórica. Ela está fundamentada na análise da própria inteligência humana. Ao contrário do que se costuma pensar, a inteligência não é primariamente especulação (teórica), mas um modo de enfrentamento (prático) e não consiste formalmente em “compreensão de sentido”, mas em “apreensão de realidade”²⁸. É claro que todas as coisas, enquanto apreendidas intelectivamente, adquirem algum sentido na vida humana que é preciso explicitar. Mas o sentido, enquanto sentido da coisa apreendida, está fundado na coisa mesma, e sua interpretação pressupõe sua apreensão. De modo que, primária e formalmente, a inteligência consiste em “apreender a realidade” e em “enfrentar-se com ela” como “realidade”, isto é, como algo *de suyo* (*ex se*) ou *en propio*.²⁹ Vejamos como isso se dá na TdL, explicitando a estrutura fundamental de seu método.

3. Estrutura fundamental do método da TdL

O segundo aspecto da abordagem crítica do método de TdL consiste na explicitação de sua estrutura fundamental, considerando tanto cada um de seus elementos ou aspectos constitutivos (3.1) quanto a unidade e operatividade desses aspectos ou momentos (3.2). É o que veremos a seguir.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 200.

²⁸ Cf. *Ibidem*, 202-211.

²⁹ Cf. *Ibidem*, 207s.

Mas, antes, convém chamar atenção para o caráter estrutural do método da TdL. Falar do método como estrutura ou da estrutura do método implica reconhecer, por um lado, que ele está constituído por uma diversidade de elementos ou aspectos irredutíveis e, por outro lado, que esses diversos elementos ou aspectos, embora irredutíveis, estão, pelo menos no método, referidos uns aos outros – só se tornam operativos e determinantes do quefazer teológico em respectividade uns aos outros. Não falamos, aqui, simplesmente, em temas da teologia (reinado de Deus, atividade intelectual, lugar social), mas em elementos ou aspectos constitutivos e determinantes do próprio quefazer teológico – um fazer estruturado e dinamizado, fundamentalmente, por uma diversidade de elementos ou aspectos em respectividade constitutiva e operativa. É neste sentido, precisamente, que falamos, aqui, de estrutura fundamental do método da TdL. Ele só existe na unidade estrutural radical desses elementos ou aspectos, e sua riqueza depende da riqueza e mútua determinação desses mesmos elementos ou aspectos. Daí a necessidade de sua dupla consideração.

3.1. Elementos ou aspectos constitutivos

Os elementos ou aspectos constitutivos e determinantes do método da TdL são basicamente três: reinado de Deus, atividade intelectual, e mundo dos pobres e oprimidos como lugar teologal/teológico fundamental.

A. Um primeiro elemento ou aspecto constitutivo e determinante do método da TdL é seu “âmbito de realidade”: a realização histórica do reinado de Deus. A TdL não trata de “Deus sem mais” (se é que é possível!), mas de “Deus tal como se faz presente na própria situação histórica”³⁰ (única forma de acesso a Deus). Daí a insistência de Ellacuría em que o “objeto” da TdL não seja propriamente “Deus”, mas a realização histórica do “reinado de Deus”³¹, tanto no que tem de *reinado* (realização histórica) quanto no que tem de *Deus* (transcendência), em sua unidade estrutural radical. Não falamos de reinado de Deus, aqui, como um tema importante ou mesmo o mais importante da teologia; nem

³⁰ *Ibidem*, 212.

³¹ IDEM. “Fe y justicia” (1977), in *Escritos Teológicos III. Op. cit.*, 307-373, aqui 311; IDEM. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial” (1978), in *Op. cit.*, 175s; IDEM. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación” (1985), in *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, 235-245, aqui 235; IDEM. “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina” (1987), in *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, 313-345, aqui 315; IDEM. “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo” (1987), in *Escritos Teológicos II. Op. cit.*, 193-232, aqui 202s.

sequer, simplesmente, como o determinante do fazer eclesial. Falamos de reinado de Deus, aqui, como determinante do fazer teológico enquanto tal. O que seja uma teologia do reinado de Deus depende, em última instância, do que seja esse reinado de Deus e de como ele se deixe apreender intelectivamente. Primeiro, porque, enquanto intelectão *do* reinado de Deus, a teologia supõe esse reinado, sem o qual poderia ser qualquer coisa, menos intelectão do reinado de Deus: sem reinado de Deus não há teologia do reinado de Deus. Segundo, porque o acesso intelectual ao reinado de Deus depende, em boa medida, da forma como ele está configurado e se deixa entender: o acesso intelectual a uma realidade puramente espiritual, se é que é possível, é, certamente, distinto do acesso intelectual a uma realidade histórica, por mais espiritual que seja. De modo que a realização histórica do reinado de Deus constitui a “totalidade concreta e histórica com a qual se enfrenta”, intelectivamente, a TdL³² e, enquanto tal, é um elemento ou aspecto constitutivo e determinante do quefazer teológico. Não é apenas a realidade a ser teologizada, como se o processo de teologização fosse algo à parte e independente da realidade teologizada. É um momento constitutivo e determinante do próprio processo de teologização.

B. Um segundo elemento ou aspecto constitutivo e determinante do método da TdL é a atividade propriamente intelectual. Por mais importante e determinante que seja o “âmbito de realidade” no fazer teológico, ele nem é suficiente para que haja teologia nem a determina absolutamente. Só há teologia na medida em que esse “âmbito de realidade” é apreendido intelectivamente e elaborado teoricamente. Se é verdade que sem reinado de Deus não há teologia *do reinado de Deus*, também é verdade que sem atividade intelectual tampouco há *teologia* do reinado de Deus. São aspectos inseparáveis, mas irreduzíveis. A TdL é uma teologia (atividade intelectual) do reinado de Deus (âmbito de realidade) e sua riqueza e profundidade dependem tanto da riqueza e profundidade de seu âmbito de realidade quanto da riqueza e profundidade de sua atividade intelectual. No que diz respeito à atividade propriamente intelectual, a teologia é *um momento da práxis* do reinado de Deus – seu momento consciente e reflexo por excelência³³. Enquanto momento, por um lado, ela está parcialmente determinada pela práxis do reinado de Deus da qual recebe sua última determinação (é um momento *de*); mas, por outro lado, ela tem uma estrutura e um dinamismo

³² IDEM. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. *Op. cit.*, 212.

³³ Cf. IDEM. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. *Op. cit.*, 171; IDEM. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. *Op. cit.*, 235-245.

próprios, tem exigências e atividades específicas e necessita, ademais, de todo um aparato técnico próprio que a tornam irreductível e que precisam ser reconhecidos e desenvolvidos (é *um momento*). Frente a posturas e tendências idealistas é preciso insistir que a teologia, enquanto teoria, não é uma atividade autossuficiente nem paira sobre si mesma: em boa medida depende da práxis do reinado de Deus e está determinada por ela (é um momento *dé*). Mas frente a posturas e tendências pragmaticistas e ativistas é preciso insistir que a teologia, por mais que seja um momento da práxis do reinado de Deus, é um momento irreductível a outros momentos dessa práxis e, enquanto tal, precisa ser reconhecida e desenvolvida ao máximo (é *um momento*).

C. Um terceiro elemento ou aspecto constitutivo e determinante do método da TdL é o mundo dos pobres e oprimidos como o lugar teologal e teológico fundamental. Por lugar teologal e teológico não se entendem, aqui, “temas fundamentais” (Melanchthon)³⁴ nem “domicílios de argumentos” (Cano)³⁵, mas “lugar social” (Ellacuría/Sobrino)³⁶: o lugar de realização e de inteligência do reinado de Deus. Mais que “matéria-prima” da teologia e mais que “meio no qual” o teólogo vive³⁷, o lugar social dos pobres e oprimidos constitui um “meio com o qual” se faz teologia³⁸ – é um momento constitutivo e determinante do próprio processo de inteligência teológica. E por várias razões. Primeiro, porque a realidade que a teologia procura entender, o reinado de Deus, é uma realidade constitutivamente histórico-social e está intrinsecamente referida ao mundo dos pobres e dos oprimidos, como se pode comprovar na Sagrada Escritura. Segundo, porque, enquanto lugar privilegiado de realização do reinado de Deus (práxis teologal), ele é, conseqüentemente, o lugar privilegiado de sua inteligência (teoria teológica). Terceiro, porque é o destinatário privilegiado do reinado de Deus a serviço do qual está a própria teologia, enquanto seu momento intelectual por excelência. Quarto, porque, enquanto destinatário

³⁴ Cf. MELANCHTHON, Philipp. *Loci communes*: 1521. Lateinisch-Deutsch. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1993, 17-25.

³⁵ Cf. CANO, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: BAC, 2006, 5-10.

³⁶ ELLACURÍA, Ignacio. “El auténtico lugar social de la iglesia”, in *Escritos Teológico II. Op. cit.*, 439-451; IDEM. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, in *Escritos Teológico I. Op. cit.*, 139-161; SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*: a história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996, 42-61.

³⁷ Cf. BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982, 26, 157, 377, 385; IDEM. *Teologia e prática*. *REB* 36/144 [1976] 789-810, aqui 796.

³⁸ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. *Op. cit.*, 240; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 56s; IDEM. “Ignacio Ellacuría: La inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, in VV.AA. *Para una filosofía liberadora: Primer encuentro de filosofía*. San Salvador: UCA, 1995, 13-30, aqui 29.

privilegiado e lugar fundamental de realização do reinado de Deus, ele constitui o lugar fundamental de historicização ou verificação da teologia (sua prova de fogo) e um princípio ou critério fundamental de sua desideologização (revelação de sua verdade ou falsidade). De modo que, se o lugar social dos pobres e oprimidos não produz automaticamente nenhuma teologia nem garante sua qualidade teórica, na medida em que é determinante de seu “âmbito de realidade” (destinatário e lugar de realização) e de sua atividade intelectual (lugar de inteligência, destinatário e critério), é determinante do próprio quefazer teológico. Não é apenas algo sobre o que se teologiza ou a serviço do que se põe a teologia, mas é um momento do próprio processo de teologização, isto é, do método teológico.

3.2. Unidade e operatividade

No item anterior apresentamos, de modo extremamente condensado, os elementos ou aspectos do método da TdL (reinado de Deus como “âmbito de realidade”, atividade intelectual, mundo dos pobres e oprimidos como lugar teológico/teológico fundamental), explicitando em que consiste cada um deles e em que sentido ou de que maneira eles são constitutivos e determinantes do método teológico.

Aqui, queremos explicitar e enfatizar a unidade estrutural radical desses elementos como constitutiva do método e como princípio de sua operatividade: o método só existe e só funciona na unidade estrutural e dinâmica desses elementos e esses elementos só nos interessam, aqui, enquanto momentos do método em sua unidade dinâmico-estrutural. De alguma forma, isso já ficou claro no item anterior. Vimos, aí, que, embora cada um deles tenha uma estrutura e um dinamismo próprios (*um* momento do método), na medida em que é constitutivo e determinante do método, só existe e só funciona em respectividade aos outros elementos (*um* momento *do* método). Mas se antes destacamos a especificidade e o caráter irredutível de cada um deles, agora queremos insistir em sua unidade estrutural e dinâmica.

A. Certamente não há teologia do reinado de Deus sem realização histórica do reinado de Deus. Isso é claro. Mas essa realização nem se dá independentemente do lugar social nem produz automaticamente uma teologia. Por um lado, é uma realização constitutivamente social (pelo que tem de histórica) e intrinsecamente referida ao mundo dos pobres e dos oprimidos (pelo que tem de reinado de Deus). Por outro lado, só se torna determinante do método teológico na medida em que é enfrentada intelectivamente e elaborada teoricamente.

B. Tampouco há teologia sem atividade propriamente intelectual. Aliás, a teologia consiste, precisamente, em inteligência. Mas inteligência *do* reinado de Deus e inteligência socialmente mediada. Enquanto inteligência *do* reinado de Deus é duplamente determinada por ele: enquanto constitui o “objeto” a ser inteligido e enquanto condiciona seu acesso intelectual. Enquanto inteligência socialmente mediada, depende, em boa medida, tanto das possibilidades intelectivas socialmente produzidas e mediadas, quanto dos interesses sociais inerentes a toda atividade intelectual.

C. Sequer pode-se falar de teologia prescindindo completamente do lugar social dos pobres e oprimidos, por mais que ele não determine absolutamente o fazer teológico. Primeiro, porque ele é o destinatário e o lugar privilegiados do reinado de Deus. Segundo, porque ele é o lugar mais adequado de inteligência do reinado de Deus, o destinatário privilegiado da teologia, o lugar por excelência de sua historicização e um de seus princípios fundamentais de desideologização. De modo que o lugar social dos pobres e oprimidos é constitutivo e determinante tanto do “âmbito de realidade” da teologia quanto do exercício de sua atividade propriamente intelectual.

Vemos, portanto, que, por mais irredutíveis que sejam, os diversos elementos ou aspectos do método da TdL (reinado de Deus, atividade intelectual e mundo dos pobres e oprimidos) estão respectivamente constituídos (cada um deles constitui um momento *de* todos os demais) e só nessa respectividade se tornam operativos. A ausência total de algum desses elementos impossibilita o método e o pouco desenvolvimento de algum deles compromete sua fecundidade e a qualidade da teologia produzida.

Evidentemente, cada um desses elementos pode ser considerado em si mesmo e, em certo sentido, isso é até bom e necessário a fim de que possa dar de si o máximo possível. Quanto mais cada um deles for desenvolvido (abrangência, riqueza de aspectos, rigor conceitual etc.), tanto mais poderá enriquecer o método e torná-lo fecundo. Mas, e isso é o que nos importa aqui, enquanto momento do método teológico, só existe e só funciona em respectividade com os demais momentos.

Além do mais, é claro que se pode desenvolver mais e melhor um ou outro elemento (por exemplo, o reinado de Deus) ou mesmo um ou outro aspecto de cada um desses elementos (escritura, situação atual etc.), dependendo do contexto em que é abordado e dos interesses e das capacidades de quem aborda. Isso é sempre muito relativo e se dá em

toda atividade intelectual. Em todo caso, não se pode prescindir absolutamente de nenhum deles no fazer teológico. A riqueza e fecundidade do método da teologia da libertação dependem, simultaneamente, do desenvolvimento de cada um desses aspectos ou elementos e de sua mútua determinação.

O método da TdL exercitado e parcialmente elaborado por Ignacio Ellacuría está estruturado, portanto, por esses três elementos ou aspectos (reinado de Deus, atividade intelectual e mundo dos pobres e oprimidos) em sua unidade constitutiva e operativa. Sua fecundidade e profundidade dependem da riqueza e da respectividade desses elementos, bem como da profundidade de sua elaboração e formulação teóricas. Quanto mais esses elementos dão de si e se determinam mutuamente e quanto mais esse dar de si em mútua determinação é elaborado e formulado, mais o método dá de si. E aqui reside a problemática e o desafio da *fecundidade* e da *atualidade* da teologia de Ellacuría ou do que poderíamos chamar sua *memória* teológico-martirial.

III – Memória Teológico-Martirial

Estamos celebrando os 20 anos do martírio de Ignacio Ellacuría. Um modo privilegiado de fazer *memória* de sua entrega radical é, sem dúvida, atualizando/desenvolvendo, fiel e criativamente, seu *labor teológico*. E não apenas nem em primeiro lugar porque este foi seu modo por excelência de atuação/serviço e porque desta forma seus escritos seriam divulgados e ele seria mais conhecido; mas, sobretudo, por sua eficácia, fecundidade e atualidade evangélicas.

Não se trata, simplesmente, de divulgar sua obra nem de repetir o que ele disse nem, muito menos, de absolutizar suas formulações, como se ele tivesse dito tudo e da melhor forma possível. Isso seria, além de uma desistoricização da teologia (dele e de qualquer teólogo/a), a negação radical de uma das características mais fundamentais e mais determinantes de sua teologia: a historicidade. Trata-se, antes, de atualizar e desenvolver criativamente suas intuições teológicas fundamentais no atual contexto em que vivemos, de modo que a teologia continue sendo, aqui e agora, uma “palavra eficaz” de salvação, enquanto “momento” consciente e reflexo da práxis do reinado de Deus neste mundo³⁹ ou, na formulação primeira de Gustavo Gutiérrez, enquanto

³⁹ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. *Op. cit.*, 171.

“um momento do processo através do qual o mundo é transformado”, abrindo-se, assim, “ao dom do Reino de Deus”⁴⁰.

Nisso, precisamente, consiste o que chamamos memória teológico-martirial: atualização e desenvolvimento de uma teologia que seja, real e verdadeiramente, uma “palavra eficaz” de salvação em nosso contexto, cujo critério e medida são sempre as necessidades e os clamores das “maiorias populares” ou dos “povos crucificados”.

A propósito da memória de Oscar Romero, advertia Ellacuría: “Há uma memória que é mera recordação do passado; uma memória arquivada, uma memória do que já não está vivo. Há outra memória que torna o passado presente, não como mera recordação, mas como presença viva, como algo que sem estar mais presente, tampouco é de um todo ausente porque, definitivamente, é parte da própria vida; não da vida que foi e passou, mas da vida que continua. Com dom Romero e sua memória, a pergunta fundamental é de que memória se trata: uma memória morta ou uma memória viva, a presença de um cadáver ao qual se venera ou a presença de um ressuscitado que interpela, vigora, alenta e dirige [...]. Ninguém esquece dom Romero, mas não todos o recordam como ressuscitado e presente”⁴¹.

O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para o que chamamos memória teológico-martirial de Ellacuría. Não se trata, simplesmente, de recordar sua atuação, seus escritos, sua teologia etc. Trata-se, sim, de levar adiante, profética e criativamente, esse modo ellacuriano de fazer teologia, através do qual ela se constitui como “palavra eficaz” de salvação em nosso contexto, ou seja, como inteligência e mediação do reinado de Deus em nosso mundo. É desta forma que ele continuará presente entre nós, que seu labor teológico não perderá sua atualidade e sua eficácia e que sua memória se constituirá, ela mesma, em “palavra eficaz” de salvação e, portanto, memória cristã no sentido mais estrito da palavra: atualização, em nossa vida, daquilo que celebramos.

Aqui reside a eficácia profética da memória do mártir-teólogo Ignacio Ellacuría: atualização em nossa vida e atividade intelectual-teológica de sua entrega aos pobres e oprimidos deste mundo. E não

⁴⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000, 74.

⁴¹ ELLACURÍA, Ignacio. “Memória de monseñor Romero”, in *Op. cit.*, 115. “Em alguns atua mais o temor de que a Igreja e o povo voltem a se encontrar com as dores de parto daquele tempo crucificado. O passado já passou. Pode-se até considerá-lo como um passado glorioso, um passado do qual vão se gloriar, mas que não há que continuar acontecendo porque ‘as circunstâncias são outras, a situação é distinta’” (*Ibidem*).

obstante as incompreensões e perseguições eclesiais e políticas e, se “preciso” ou “necessário”, o martírio. Afinal, se perseguiram a Ele, é normal que persigam aos seus (Jo 15,20).

E, assim, sua memória teológico-martirial, mais que lembrança de um passado e de uma teologia que passaram, por mais admiráveis e louváveis que sejam, constitui-se em desafio e missão, vale repetir: em atualizar, eficazmente, em nossa vida e atividade intelectual-teológica sua entrega aos pobres e oprimidos deste mundo.

A Modo de Conclusão

Essa memória teológico-martirial parece-nos o modo mais ellacuriano de celebrar seu martírio. Em primeiro lugar, porque se trata de atualizar em nossa vida sua entrega radical às “maiorias populares” ou aos “povos crucificados”. Em segundo lugar, porque se trata de uma entrega ao modo mesmo da entrega de Ellacuría: mediante a atividade intelectual/teológica.

É claro que o mais fundamental e mais determinante é a entrega radical aos pobres e oprimidos. E é claro também que essa entrega pode se dar de muitos modos, dentre os quais, a atividade intelectual/teológica.

Provavelmente esse não seja o modo mais importante de entrega/serviço aos pobres e oprimidos nem, muito menos, o mais urgente e imediatamente mais eficaz. Em todo caso, é um serviço necessário e, de alguma forma, imprescindível, ainda que insuficiente⁴², no processo de libertação dos pobres e oprimidos e de instauração do reinado de Deus, sobretudo em mundo complexo como o nosso, no qual o saber e o conhecimento se constituem cada vez mais como poder de configuração, na graça ou no pecado, da vida coletiva.

Celebrando, pois, agradecida e comprometidamente o martírio de Ignacio Ellacuría e de seus companheiros, assumamos como comunidade eclesial e, dentro dela, como comunidade acadêmica o desafio de seguir fazendo teologia como “palavra eficaz” de salvação em nosso mundo,

⁴² Cf. IDEM. “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, in *Op cit.*, 316; IDEM. “Conclusiones sobre la teología de la liberación”, in *Escritos Teológicos IV*. San Salvador: UCA, 2002, 291-293, aqui 292s.

cuja missão fundamental é “descer da cruz os povos crucificados”⁴³ e cujo critério permanente são os clamores e as necessidades das “maiorias populares” ou dos “povos crucificados” – n’Ele, senhores e juizes de nossas vidas, igrejas e teologias (Mt 25, 31-46).

* Prof. Dr. Pe. Francisco de Aquino Paulino

Doutor em teologia pela Westfälischen Wilhelms-Universität
de Münster - Alemanha;
Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte – Ce
Professor de teologia na Faculdade Católica de Fortaleza-FCF.

⁴³ Assim concluía Ellacuría sua conferência “las iglesias latinoamericanas interpelan a la iglesia de España” na XIII Semana Teológica de Valladolid em 1981: “Quería apenas duas coisas [...]: que vocês pusessem seus olhos e seu coração nesses povos que estão sofrendo tanto – uns de miséria e fome e outros de opressão e repressão – e depois (já que sou jesuíta) que diante desse povo assim crucificado fizessem o colóquio de Santo Inácio na Primeira Semana dos Exercícios, perguntando-se: O que eu fiz para crucificá-lo? Que faço para que o descrucifiquem? Que devo fazer para que esse povo ressuscite?” (IDEM. Interpelación de la iglesias latinoamericanas a la Iglesia de España”, in *Escritos Teológicos II*. Op. cit., 589-602, aquí 602). Da mesma forma concluía seu discurso na Universidade de Santa Clara, na Califórnia, ao receber o título de *Doutor Honoris Causa*, falando da missão da UCA e da colaboração da universidade de Santa Clara nessa mesma missão: “Bastaria que pusessem parte de seu potencial universitário e todo seu coração humano e cristão ante a realidade de um mundo crucificado e respondessem à tríplice pergunta que Santo Inácio de Loyola se fazia ante o paradigma de todos os crucificados: O que eu fiz por esse mundo? Que faço agora por ele? E, sobretudo, que devo fazer? Que deve fazer uma universidade norte-americana pelos povos latino-americanos, quando [...] os Estados Unidos é uma das forças mais determinantes no político, no económico e também no cultural da realidade latino-americana? A resposta fica aberta à sua responsabilidade pessoal e universitária” (IDEM. “Discurso de graduación en la Universidad de Santa Clara”, in *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA, 1999, 221-228, aquí 228).

O REINADO DE DEUS COMO ASSUNTO DA TEOLOGIA CRISTÃ

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

Resumo: Este artigo se confronta com um dos problemas mais fundamentais e mais complexos do processo de conhecimento teológico: a determinação e a formulação adequadas do assunto ou do “âmbito de realidade” da teologia cristã. Afinal, o modo de conhecer uma realidade e pelo modo como ela se deixa entender. Nossa pretensão é mostrar como o reinado de Deus, centro da vida e missão de Jesus de Nazaré, se apresenta como a realidade e o conceito mais abrangentes, mais fecundos e mais adequados para explicitar o assunto da teologia cristã, isto é, aquilo de que trata ou com que se ocupa a teologia cristã, enquanto atividade estritamente intelectual.

Palavras-chave: Reinado de Deus, assunto da teologia, método teológico.

Abstract: This article compares with one of the more fundamental and complex problems of the process of theological knowledge: the adequate determination and formulation of the theme or the “bounds of reality” of Christian theology. In a word, the way of knowing any reality is determined in good extent by the constitution of this reality and by the way how it let to understand. Our intention is to show how the kingdom of God, center of Jesus of Nazareth’s life and mission, presents as the more including, fecund and adequate reality and concept for explain the theme of Christian theology, that’s to say, that what treats or occupies the Christian theology, while strictly intellectual activity.

keywords: Kingdom of God; theme of theology; theological method.

O reinado de Deus pode ser abordado sob diferentes pontos de vistas. Pode ser abordado do ponto de vista bíblico, procurando identificar as raízes dessa expressão e o seu conteúdo através dos diferentes usos e sentidos na Sagrada Escritura (político, profético, apocalíptico, sapiencial, litúrgico, evangélico, paulino etc.). Pode ser abordado do ponto de vista dogmático, explicitando sua importância e centralidade na cristologia, no discurso cristão sobre Deus, na eclesiologia, nos sacramentos, na antropologia teológica, na moral, na pastoral etc. Pode ser abordado do ponto de vista histórico-pastoral, seja analisando as diferentes compreensões e identifi-

cações de sua realização ao longo dos séculos, seja discernindo os sinais de sua presença em nossa realidade atual, seja ainda confrontando-se criticamente com suas possíveis ideologizações no passado e no presente. Tudo isso é legítimo, importante e necessário para o desenvolvimento de uma teologia autenticamente cristã. Mas nossa abordagem do reinado de Deus, supondo e apoiando-se de alguma forma nestas deferentes abordagens, situa-se numa outra perspectiva, não contrária, mas distinta de todas estas.

Ele será abordado, aqui, numa perspectiva sistemático-epistemológica, como o assunto¹ da teologia cristã, aquilo de que trata ou com que se ocupa a teologia cristã, enquanto atividade estritamente intelectual, ou seja, como o “âmbito de realidade”² a ser inteligido pela teologia cristã. Nossa pretensão é mostrar como o reinado de Deus se apresenta como a realidade e o conceito mais abrangentes, mais fecundos e mais adequados para explicitar o assunto da teologia cristã, tanto na pluralidade de seus elementos, aspectos ou dimensões, quanto em sua unidade estrutural. Daí o caráter sistemático e epistemológico de nossa abordagem. *Sistemático*, na medida em que se trata de uma totalidade constituída por uma pluralidade de notas, dimensões, aspectos ou elementos coerentemente articulados ou estruturados³. *Epistemológico*, na medida em que trata de um aspecto fundamental e decisivo no conhecimento teológico: a determinação da realidade a ser conhecida. Afinal, o modo de

¹ A expressão *assunto* é tomada, aqui, não no sentido convencional idealista (de idéia, tema, conceito) em contraposição ou oposição a um sentido realista (de real, realidade), como faz Clodovis Boff seguindo a concepção althusseriana de “prática teórica” (Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria e prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993, 144-150; IDEM. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, 56-58), mas no sentido estritamente etimológico da expressão: de *assumptus* (assumido, tomado, ingerido, recebido), de *assumere* (tomar, receber, ingerir, assumir, adotar).

² ELLACURÍA, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 187-218, aqui 212. “Por âmbito de realidade, entendemos, aqui, não um objeto ou uma série de objetos, mas a totalidade concreta e histórica com que uma determinada atividade [intelectiva, no caso a teologia] se enfrenta” (*Ibidem*).

³ A propósito dos conceitos “sistema” e “estrutura”, cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985, 143-174; IDEM. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 2006, 31-39; ELLACURIA, Ignacio. “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, in *Escritos Filosóficos II*. San Salvador: UCA, 1999, 445-513. “Em uma estrutura ou em um sistema, cada uma das notas está, por si mesma, vinculada constitutivamente às demais, ou seja, nenhuma das notas por si mesma já é real, mas somente na unidade com o resto é real [...]. Em um sistema, cada uma das notas já não é nota sem mais, mas é ‘nota de’ todo o sistema. Não se trata de que haja um sistema e logo venham as notas tomar parte nele, mas são as notas mesmas, em sua vinculação estrutural, as que constituem o sistema” (GONZÁLEZ, Antonio. *Introducción a la práctica de la filosofía: Texto de iniciación*. San Salvador: UCA, 2005, 154).

conhecer uma realidade qualquer está determinado em grande parte pela constituição dessa realidade e pelo modo como ela se deixa apreender intelectivamente.

Para isso, confrontar-nos-emos com a problemática da determinação do assunto ou do “âmbito de realidade” da teologia cristã (I) e de sua adequada formulação (II) e explicitaremos o caráter sistemático e epistemológico de nossa abordagem (III).

I – A Problemática do Assunto da Teologia Cristã

Uma das questões mais decisivas e fundamentais em qualquer área de conhecimento é a determinação da realidade a ser conhecida. E não só pelo fato de que sem algum nível de saber dessa realidade não se pode avançar no seu conhecimento, mas, mais radicalmente, porque o próprio processo de conhecimento está em grande parte condicionado pela realidade a ser conhecida.

É verdade que a determinação da realidade a ser conhecida é uma atividade intelectual e enquanto tal supõe uma concepção do processo de conhecimento mais ou menos elaborada. Depois de Kant não se pode mais falar da realidade “em si”, prescindindo das “condições de possibilidades” de seu conhecimento. Mas também é verdade que o próprio processo de conhecimento é condicionado em boa medida pela realidade a ser conhecida: o conhecimento de uma realidade puramente biológica é distinto do conhecimento de uma realidade pessoal; o conhecimento de uma realidade puramente espiritual, se é que é possível, é distinto do conhecimento de uma realidade histórica, por mais espiritual que seja e assim por diante. De modo que tampouco se pode falar, criticamente, das “condições de possibilidades” do conhecimento sem falar da realidade a ser conhecida. É tão ingênuo falar da realidade “em si”, independentemente de seu conhecimento (realismo ingênuo), quanto falar das “condições de possibilidades” do conhecimento, independentemente da realidade a ser conhecida (idealismo e subjetivismo ingênuos). Como bem afirma Xavier Zubiri, “o saber e a realidade são em sua própria raiz estrita e rigorosamente congêneres. Não há prioridade de um sobre o outro”⁴. Se, por um lado, “a investigação sobre a realidade precisa lançar mão de alguma concepção do que seja saber”, por outro lado, “não se pode levar a cabo [...] uma investigação acerca das possibilidades de saber sem apelar a alguma

⁴ ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 2005, 10.

conceituação da realidade”⁵. Noutras palavras, realidade e saber se implicam e se condicionam mutuamente: a determinação da realidade a ser conhecida é uma atividade intelectual e o exercício dessa atividade intelectual está determinado em boa medida pela configuração da realidade que se busca conhecer e, conseqüentemente, pelo modo como ela se deixa apreender.

Tendo presente essa congeneridade de saber e realidade, pode-se, evidentemente, investigar de modo crítico tanto a realidade a ser conhecida por uma determinada ciência (seu assunto ou “âmbito de realidade”), quanto o processo de conhecimento dessa realidade (atividade intelectual). Aqui, restringir-nos-emos à problemática da determinação da realidade a ser inteligida pela teologia cristã.

Mas, se a determinação do “âmbito de realidade” de ciências como a sociologia, a economia, a psicologia, a antropologia etc é algo profundamente complexo, dadas a diversidade de concepção acerca de cada um deles e a dificuldade de demarcar fronteiras entre eles, muito mais complexo é a determinação do “âmbito de realidade” da teologia cristã.

Primeiro, pela ambiguidade e equivocidade da expressão *teo-logia*, tanto no que diz respeito à realidade em questão (*théos*), quanto no que diz respeito a seu processo de intelecção (*logos*). Mas aqui interessa-nos apenas a primeira questão: *Deus* como assunto da teologia cristã. E o que seja essa realidade é tudo, menos evidente. Há concepções tão distintas acerca de *deus*⁶ que se pode duvidar ou questionar se com essa expressão designa-se sempre a mesma realidade, ainda que com matizes ou acentos diversos. Não por acaso ela encontrou tanta resistência no meio cristão e demorou tanto a se tornar a definição convencional da realidade a ser inteligida pela comunidade cristã. É que o conteúdo dessa expressão no mundo antigo estava muito mais associado aos filósofos gregos⁷ que a Jesus Cristo. Não deixa de ser significativo que ainda no século XIII aquele que se ocupava da intelecção da revelação e da fé cristãs fosse designado como *magister in Sacra Pagina* e não como teólogo e que um Tomás de Aquino preferisse a expressão *Sacra Doctrina* à expressão

⁵ *Ibidem*, 9s.

⁶ Cf. CONGAR, Yves. *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée, 1962, 125s; LIBANIO, João Batista – MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996, 62-76; RITO, Honório. *Introdução à teologia*. Petrópolis: Vozes, 1999, 25-36; BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, 548-560.

⁷ Cf. JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1998; REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume II. São Paulo: Loyola, 1994, 124-152; 335-373.

*teologia*⁸. Não se trata, evidentemente, de contrapor sem mais Atenas e Jerusalém, academia e Igreja (Tertuliano), o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó ao Deus dos filósofos e dos sábios (Pascal), o Deus dos cristãos ao Deus de outras tradições religiosas. Trata-se, simplesmente, de determinar com maior precisão a que nos referimos quando dizemos Deus, por mais louco e escandaloso que pareça (Cf. 1 Cor 1, 23). E para isso não basta o sentido etimológico da expressão *teo-logia*. É preciso determinar o conteúdo cristão da realidade denominada *Théos* ou Deus.

Segundo, pelo modo mesmo de nosso acesso a Deus. Por um lado, só temos acesso a Deus na medida em que ele se faz presente e atua em nossa vida e em nosso mundo; não podemos falar de “Deus em si”, independentemente de e do modo como ele se faz presente entre nós. Todo discurso sobre Deus está vinculado a algum acontecimento ou experiência⁹. Por outro lado, nesse fazer-se presente e nesse atuar históricos de Deus, ele não se identifica sem mais com nenhuma realidade ou situação; não se esgota em nenhuma delas. Daí o caráter paradoxal de nosso acesso a Deus: só nos é acessível através de acontecimentos históricos¹⁰, mas não se identifica com nem se esgota em nenhum desses acontecimentos. O próprio Tomás de Aquino, falando de Deus como assunto (*subiectum*) da doutrina sagrada¹¹, ou seja, “aquilo de

⁸ “Assim, na questão I da *Summa Theologica* usa só três vezes o termo ‘teologia’ e 80 vezes a expressão ‘Doutrina Sagrada’” (BOFF, Clodovis. *Op. cit.*, 555).

⁹ É a mediação pragmática da linguagem ou sua constitutiva vinculação com a práxis (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2003, §§ 23, 30, 37, 43).

¹⁰ Inclusive o que se poderia chamar “revelação natural de Deus” tem necessariamente um caráter histórico, na medida em que “a captação nunca total do que é a natureza implica um processo, uma diferenciação de pontos de vista, uma maior capacitação dos próprios dotes humanos, uma multiplicação e estruturação de possibilidades” intelectivas. Além do mais, “pode haver olhos cegos para determinadas dimensões da realidade, interesses obscuros que impedem a captação acertada e plena dessa realidade, a ponto de que em princípio não se pode negar que o homem e a humanidade vão obstruindo possibilidades de intelecção e de realização com o que, deixados à sua própria sorte, nem sequer sejam capazes de descobrir pontos fundamentais da realidade e, sobretudo, o que Deus manifesta de si nessa realidade. Diríamos, então, que a chamada revelação natural [...] tem história, é histórica” (ELLACURÍA, Ignacio. “Historia de la salvación”, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 597-628, aqui 603).

¹¹ “A terminologia de Tomás nesse ponto pode causar estranheza no leitor moderno. Nós diríamos que o ‘sujeito’ da teologia é o teólogo; seu objeto, a revelação (ou, quem sabe, até diríamos que o objeto é ‘Deus’). Tomás, profundamente imbuído da transcendência de Deus, jamais poderia dizer isso. Trata-se, pois do problema de como traduzir *subjectum* às línguas modernas. Talvez uma ponte possa ser o francês que conhece, proveniente do latim *subjectum*, a palavra *sujet* com o significado de ‘assunto’, ‘tema’” (TABORDA, Francisco. “A missão do teólogo: comunicar a sabedoria. Uma lição de Tomás de Aquino”. *REB* 69/276

que se fala nessa ciência”, tem que admitir que o conhecimento de Deus (“quem ele é”) está mediado pelos “efeitos que ele produz na ordem da natureza ou da graça” (STh I, q.1, a.7). E não por acaso, costuma-se definir a teologia como *intellectus fidei* (inteligência da fé) e não como *intellectus Dei* (inteligência de Deus). De modo que se não se pode identificar Deus com nenhum “efeito”, acontecimento ou situação (transcende a tudo), tampouco se pode separá-lo completamente deles, como se fosse possível falar de Deus prescindindo desses “efeitos”, acontecimentos ou situações (transcende *em* e não *de*). A teologia não trata, portanto, de Deus “sem mais”, “em si”, independentemente da história humana. Isso seria impossível. Trata de Deus, sim, a partir de e na medida em que se faz presente e atua na história. Por esta razão, há que se determinar e formular de tal modo o assunto da teologia que Deus nem seja identificado com nem separado dos acontecimentos históricos em que ele se faz presente e atua.

Terceiro, pela necessidade e complexidade do acesso a Jesus de Nazaré. Conforme explicitamos no item anterior, o acesso a Deus se dá sempre e necessariamente em situações ou acontecimentos históricos que determinam em alguma medida tanto a experiência de Deus quanto o discurso sobre ele. Sendo assim, a determinação do assunto da teologia passa pela determinação dos acontecimentos em que Deus se faz presente e atua. Para os cristãos, o acontecimento histórico por excelência no qual Deus se faz presente e atua é a práxis de Jesus de Nazaré. A experiência cristã de Deus está de tal modo vinculada a esse acontecimento, que Deus será nomeado pela comunidade cristã como o Pai de Jesus Cristo (Creio em Deus Pai...) e não simplesmente como Deus. O problema reside na possibilidade real e efetiva de acesso à práxis de Jesus de Nazaré. E, aqui, a dificuldade é dupla. Por um lado, tem a ver com a compreensão atual do que seja “histórico”: um acontecimento é “histórico”, para nós, “se, pelo que saibamos, ocorreu realmente da maneira como nós o descrevemos”¹². Por outro lado, tem a ver com as fontes de acesso a Jesus de que dispomos: “o Novo Testamento não nos dá a narração ‘objetiva’ do Jesus histórico, mas a vivência do Jesus histórico na fé da comunidade primitiva”¹³. A princípio, parece que estamos num beco sem saída.

(2009) 885-913, aqui 906. Cf também. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 1999, 184s).

¹² ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus histórico?* São Paulo: Loyola, 1999, 41.

¹³ ELLACURÍA, Ignacio. “La iglesia, signo de contradicción”, in *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, 397-416, aqui 398. A expressão “Jesus histórico” não é tomada, aqui, no sentido do Jesus (re)construído pelas ciências históricas (*historicher Jesus*) em oposição ao

Queremos chegar a Jesus de Nazaré, saber quem foi e o que fez realmente, mas para isso não dispomos de outro acesso senão o testemunho de fé da comunidade eclesial. No entanto, haveria que se perguntar se a concepção moderna do que seja “histórico” é tão absoluta e objetiva como pretende¹⁴ e se o testemunho de fé da comunidade eclesial é tão indigno de credibilidade ou tão incapaz de oferecer algum acesso à vida real de Jesus de Nazaré. Importa, em todo caso, aqui, insistir na *necessidade* de acesso à práxis de Jesus de Nazaré para se determinar com precisão o assunto da teologia cristã e na *complexidade* de tal acesso.

Quarto, pelo caráter complexo e conflitivo da determinação dos sinais atuais da presença e atuação de Deus – “sinais dos tempos” (GS 11). Certamente, para os cristãos, o acesso fundamental a Deus se dá na práxis de Jesus de Nazaré. Mas isso não é tudo. Afinal, nem o Deus de Jesus está ausente do nosso mundo nem, conseqüentemente, a teologia cristã pode ser reduzida a uma espécie de arqueologia teológica. Tendo como critério último e fundamental a práxis de Jesus de Nazaré, é preciso discernir em que situações ou acontecimentos ele continua se fazendo presente e agindo na história. E isso além de muito complexo, é profundamente conflitivo. *Complexo* pelo caráter paradoxal do acesso a Deus a que no referimos anteriormente (só nos é acessível através de acontecimentos históricos, mas não se identifica com nenhum desses acontecimentos) e pela ambigüidade dos acontecimentos nos quais temos acesso a ele (manifesta-o sob certos aspectos, ofusca-o e nega-o sob outros

Cristo testemunhado pelas Escrituras (*geschichtlicher biblischer Christus*), para usar a formulação clássica de Martin Kähler, mas no sentido amplo e fundamental do Jesus real, de Jesus de Nazaré, a quem as escrituras confessam como Cristo e a quem as ciências históricas investigam, dentro dos limites de suas possibilidades.

¹⁴ Haveria que começar dizendo com Zuurmond que a concepção moderna de história é algo muito recente e muito distinto da mentalidade antiga. “Os historiadores antigos [...] não escreviam por ‘interesse histórico’ [...]. Escreviam principalmente com objetivos estéticos e didáticos e não tinham escrúpulos em guiar-se por ‘preconceitos ideológicos’”. Além do mais, “o mundo antigo não fazia nenhuma distinção fundamental entre o que chamamos ‘história’ e o que chamamos ‘lenda’ ou ‘saga’ (e até certo ponto inclusive o ‘mito’)”. Sem falar que “a cosmovisão mais comum no mundo helenista era a platônica”, onde “realidade” tem a ver muito mais com o mundo das idéias que com o mundo empírico, e que os narradores antigos “se sentiam muito menos sob o controle da cronologia do que acontece entre nós” (ZUURMOND, Rochus. *Op. cit.*, 44s). Mas tudo isso serve, no máximo, como advertência para não buscar na historiografia antiga o que ela não oferece. O problema é que possivelmente a historiografia moderna tampouco oferece a objetividade absoluta que parece pretender. Ela depende ou está condicionada ao “pelo que sabemos” e isso relativiza enormemente tal objetividade.

aspectos)¹⁵. *Conflitivo* pelas consequências práticas de tal discernimento no contexto maior do conflito de interesses presente na sociedade e na própria comunidade eclesial. Afirmar que Deus se faz presente ou não em certos acontecimentos ou que determinadas situações manifestam ou negam, mais ou menos, a Deus não é algo social e eclesialmente indiferente. Tem implicações práticas, mexe com interesses, na medida em que (des)legitima, eclesialmente, interesses e comportamentos e que orienta/direciona a ação dos cristãos e de suas comunidades. Mas não obstante a complexidade e a conflitividade de tal discernimento, é preciso fazê-lo tanto por fidelidade ao “âmbito de realidade” da teologia cristã, quanto por honestidade para com a realidade histórica.

Tudo isso mostra a complexidade da problemática da determinação do assunto da teologia cristã: algo aparentemente tão simples e evidente (de que trata a teologia cristã?), revela-se, na verdade, profundamente problemático e complexo. Mas, ao mesmo tempo, indica ou delimita as fronteiras de seu “âmbito de realidade”: não trata de Deus sem mais, mas da presença e atuação de Deus na história (passado, presente, futuro), segundo a práxis de Jesus de Nazaré. Importa, agora, formular do modo mais adequado possível o assunto ou o “âmbito de realidade” da teologia cristã.

II – Formulação adequada do assunto da Teologia Cristã

Depois de abordarmos a problemática da determinação do assunto da teologia cristã, confrontar-nos-emos, agora, com a problemática de sua adequada formulação. Por formulação adequada, entendemos, aqui, uma formulação que dê conta, conceitualmente, da complexidade do “âmbito de realidade” da teologia cristã tal como explicitamos no item anterior. Trata-se, portanto, de encontrar/criar um conceito ou uma formulação que expresse do modo mais objetivo e abrangente possível o assunto ou o “âmbito de realidade” da teologia cristã.

Já vimos que ela não trata de Deus em si, independentemente da história da humanidade, nem sequer de uma experiência qualquer de Deus. Trata de Deus enquanto e na medida em que se faz presente e atua na

¹⁵ É que “a presença e a ação do Espírito estão ordinariamente mescladas com as limitações, erros e pecados humanos. Se foi difícil para muitos discernir no carpinteiro de Nazaré o Filho, o Messias, o Cristo, de modo que muitos o rejeitaram, muito mais difícil é discernir a presença do Espírito em meio a pessoas e acontecimentos muitas vezes confusos e ambíguos” (CODINA, Victor. *“Não extingais o Espírito”* (1 Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010, 70).

história, tal como se deu na práxis de Jesus de Nazaré, a quem a comunidade cristã confessa como o Cristo. Portanto, para determinarmos com precisão o “âmbito de realidade” da teologia cristã temos que nos aproximar da *práxis de Jesus de Nazaré*. Ela é o lugar por excelência de acesso a Deus e o critério fundamental de discernimento de sua presença e atuação na história. Conseqüentemente, é o lugar e o critério mais adequados para a determinação e a formulação do assunto da teologia cristã.

No que diz respeito à práxis de Jesus de Nazaré, os estudos bíblicos¹⁶ e cristológicos¹⁷ das últimas décadas têm mostrado de modo cada vez mais consensual que ela tem a ver fundamentalmente com o reinado de Deus (*basiléia tou Theou*). Certamente, há divergências no que diz respeito ao conteúdo e ao significado do reinado de Deus, mas não no que diz respeito à sua centralidade na vida de Jesus de Nazaré. “É incontestável que o ponto central da pregação de Jesus foi a dominação de Deus ou o reinado de Deus [...]. O domínio de Deus pode literalmente ser considerado o centro de sua atividade. Pois é o ponto central em torno do qual tudo mais se organiza, não só a sua mensagem como também sua atividade de curar enfermos e de operar milagres, e seu imperativo

¹⁶ Cf. BORNKAMM, Günter. *Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1976, 60-90; SCHNACKENBURG, Rudolf. *Reino y reinado de Dios*. Estudio bíblico-teológico. Madrid: Faz, 1974; IDEM. “Reino de Deus”, in BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. Volume II. São Paulo: Loyola, 1988, 947-964; JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus – Teológica, 2004, 159-193; KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, 21-108; FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988, 89-179; MATEOS, Juan. *A utopia de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1994; GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2000, 83-153; VANONI, Gottfried – HEININGER, Bernhard. *Das Reich Gottes*. Würzburg: Echter, 2002; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Agir segundo o Evangelho*. Palavra de Deus. Petrópolis: Vozes, 2003, 23-54; PETERSEN, Claus. *Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes*. Aufruf zum Neubeginn. Stuttgart: Kreuz, 2005; MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004.

¹⁷ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971; BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1991, 38-59; SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, 99-263; GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Acesso a Jesus: ensaio de teologia narrativa*. São Paulo, Loyola, 1981, 34-46; KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Grünwald, 1982, 205-216; RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 1989, 297-302; KESSLER, Hans. “Cristologia”, in SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática I*. Petrópolis: Vozes, 2002, 219-400, aqui 242-247; SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 1997, 142-262; SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996, 103-201; MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1994, 137-164; IDEM. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997, 11-32; FERRARO, Benedito. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, 77-96; RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2007, 57-70.

ético”¹⁸. Nas palavras de Rinaldo Fabris, “o núcleo em volta do qual gravitam o ensinamento e a atividade histórica de Jesus consiste no reino de Deus”¹⁹. Para Kümmel, o anúncio da proximidade do reinado de Deus constitui o “resumo de toda a pregação de Jesus” e a expressão reinado de Deus era “o termo que melhor servia para caracterizar toda a pregação de Jesus”²⁰. Podemos dizer, portanto, que o reinado de Deus é a realidade e o conceito mais centrais e mais fundamentais na vida de Jesus, e a tal ponto que “quem se entrega a Jesus, entrega-se ao reinado de Deus. Isso é inevitável, pois ‘a causa de Jesus’foi e é o ‘reino de Deus”²¹.

Ora, se nosso acesso a Deus é um acesso histórico (1), se o acontecimento histórico por excelência no qual temos acesso a Deus é a práxis de Jesus de Nazaré (2) e se essa práxis tem a ver fundamentalmente com a realização do reinado de Deus (3), o reinado de Deus deve constituir, *então*, o assunto da teologia cristã – aquilo com que se ocupa ou de que trata a teologia cristã. Neste sentido, para sermos rigorosos e conseqüentes, mais que de *teo-logia*, deveríamos falar, aqui, de *basiléia-tou-teo-logia*: inteligência (*logia*) do reinado de Deus (*basiléia tou Theou*). A razão disso, como bem formulou Ignacio Ellacuría, deve-se a um princípio teológico-epistemológico fundamental: “o mesmo que Jesus veio anunciar e realizar, isto é, o reino de Deus, é o que deve se constituir no objeto unificador de toda teologia cristã”²². Numa formulação mais precisa e rigorosa: “Todo fazer eclesial deve se realizar no prosseguimento do Jesus histórico. Aplicando o princípio ao nosso caso, deve-se dizer: se o reino de Deus foi o objeto fundamental da missão de Jesus, deve sê-lo também da práxis eclesial e do momento ideológico

¹⁸ GNILKA, Joachim. *Op. cit.*, 83. Cf. BORNKAMM, Günter. *Op. cit.*, 60; SCHNACKENBURG, Rudolf. *Reino y reinado de Dios. Op. cit.*, 67; JEREMIAS, Joachim. *Op. cit.*, 160; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 105-108; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op. cit.*, 24; PANNENBERG, Wolfhart. *Op. cit.*, 9; KASPER, WALTER. *Op. cit.*, 210; KESSLER, Hans. *Op. cit.*, 242; RATZINGER, Joseph. *Op. cit.*, 58.

¹⁹ FABRIS, Rinaldo. *Op. cit.*, 104.

²⁰ KÜMMEL, Werner Georg. *Op. cit.*, 34. Mas enquanto Kümmel, referindo-se concretamente a Mc 1, 14ss, afirma que tal resumo e tal expressão “é de autoria do próprio evangelista e não pode ser entendida [passagem bíblica] como sendo um dito transmitido do próprio Jesus” (*Ibidem*), González Faus, tratando dos possíveis acessos à vida de Jesus, afirma taxativamente: “Existem duas palavras, somente duas, que ninguém duvida de que Jesus as pronunciou; e não as pronunciou uma vez apenas; ao contrário, eram freqüentes e constantes em sua vida. Simplesmente duas palavras-chaves: o termo *Abá* e a fórmula *reino de Deus*. E em ambas temos certamente o melhor e o mais expressivo resumo da vida de Jesus e de seu sentido” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Op. cit.*, 35).

²¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Op. cit.*, 11.

²² ELLACURÍA, Ignacio. “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, in *Escrito Teológico II*. San Salvador: UCA, 2000, 193-232, aqui 202s.

dessa práxis eclesial. Embora se necessite determinar ulteriormente como Jesus entendeu o reino de Deus e como se deve entender em cada situação histórica o reino de Deus anunciado por Jesus – duas tarefas estritamente teológicas –, afirma-se de maneira resoluta, como interpretação adequada da vida e da missão de Jesus, que seu objeto fundamental é o reino de Deus e que é dentro do marco do reino de Deus e em sua realização histórica como devem surgir os demais temas teológicos, tanto na linha da interpretação teórica como na linha dos projetos e das ações. Trata-se, evidentemente, do que deve fazer uma teologia cristã e não qualquer teologia. E não se sabe o que uma teologia cristã deve fazer entendendo-a como uma das realizações específicas de um suposto esquema genérico, mas tomando com absoluta seriedade a vida de Jesus, seja ou não inovadora, surja ou não de uma experiência irreduzível”²³.

De modo que, embora não se possam excluir outras formulações nem tomá-las de antemão como inadequadas, pode-se, sem dúvida, afirmar que a expressão *reinado de Deus* é muito fecunda e apropriada para uma formulação adequada do assunto ou do “âmbito de realidade” da teologia cristã. E por várias razões.

1. Fala de Deus a partir de sua *atuação histórica*. Mais que um espaço territorial (reino), *basiléia to Theou* designa o *agir* ou a *ação* soberana de Deus na história, o *exercício* de seu poder régio (reinado)²⁴ e, enquanto tal, “inclui formalmente a Deus” e “inclui formalmente seu reinado na história”, mas “os inclui em uma unidade intrínseca”. Por ser reinado *de Deus*, “apela à totalidade do Deus revelado por Jesus e em Jesus; mas apela a essa totalidade segundo o modo próprio de revelação de Jesus”. E aqui se supera todo risco de imanentismo e historicismo. Mas por ser *reinado* de Deus, “apela à história e ao homem como lugar da presença e da atuação do Deus de Jesus Cristo”, sem que isso comprometa a “autonomia do imanente” nem reduza Deus ao “seu reinado histórico”. E aqui se supera todo risco de transcendentalismo e de espiritualismo²⁵. A expressão reinado de Deus permite, portanto, falar de

²³ IDEM. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 163-185, aqui 175s.

²⁴ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Op. cit.*, 323-325; JEREMIAS, Joachim. *Op. cit.*, 162; SCHILLEBEECKX, Edward. *Op. cit.*, 135; FABRIS, Rinaldo. *Op. cit.*, 106; KASPER, Walter. *Op. cit.*, 210; MOLTSMANN, Jürgen. *Op. cit.*, 11s; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 111; KESSLER, Hans. *Op. cit.*, 242s; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op. cit.*, 26s; RATZINGER, Joseph. *Op. cit.*, 64.

²⁵ ELLACURIA, Ignacio. *Op. cit.*, 176s. Diferentemente do que parece se dar tanto com Schnackenburg (Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Op. cit.*, 83) quanto com Cullmann (Cf.

Deus a partir de sua atuação histórica e, assim, assumir na própria formulação do assunto ou do “âmbito de realidade” da teologia cristã a unidade estrutural radical entre a realidade a ser inteligida (Deus) e seu acesso histórico (reinado)²⁶.

2. Assume de modo conseqüente o caráter teologal fundamental da *práxis de Jesus de Nazaré*. Não só fala de Deus a partir de um acontecimento histórico, mas o faz a partir daquele acontecimento histórico no qual a comunidade cristã reconhece de modo radical e definitivo a presença e a atuação de Deus na história: a *práxis de Jesus de Nazaré*. E aqui está o mais próprio e o mais específico da teologia cristã frente a outras teologias: tomar com absoluta seriedade a *práxis de Jesus de Nazaré* como lugar fundamental da presença e atuação de Deus e como critério de discernimento de sua presença e atuação históricas. O que seja a realidade de Deus, quais sejam seus desígnios, qual seja seu modo de presença e atuação na história etc. não se sabe, cristãmente, senão a partir de Jesus de Nazaré. Qualquer adjetivo ou nomeação de Deus (onipotente, onipresente, onisciente, absoluto, transcendente, infinito, ser, alteridade, etc., etc.) tem que passar pelo crivo da vida/*práxis de Jesus de Nazaré*. Ela é a “pedra angular” (base, fundamento) e a “pedra de toque” (meio de avaliar, aferir) da teologia cristã. E, aqui, de novo, a expressão reinado de Deus se mostra extremamente fecunda e adequada, pois permite falar de Deus a partir do acontecimento histórico fundamental no qual ele se deu a conhecer: a *práxis de Jesus de Nazaré*.

3. Tomando como critério a *práxis de Jesus de Nazaré*, assume também de modo conseqüente o caráter teologal da *práxis eclesial* e da *práxis histórica total*. O reinado de Deus que a teologia cristã procura inteligir não é outro senão o que foi anunciado e realizado por Jesus de Nazaré, segundo as Escrituras, e que continua sendo anunciado e realizado por seus seguidores e, inclusive, por pessoas e grupos que, embora não o conhecendo nem se identificando como seus seguidores, realizam, no entanto, o que ele anunciou e realizou. Tem a ver, portanto,

CULLMAN, Oscar. *Heil als Geschichte*. Tübingen, 1965, 58s, 235). Contra Schnackenburg, vale a crítica de Jeremias à “interpretação espiritualista” da presença do reinado de Deus entre nós (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Op. cit.*, 166). Contra Cullmann, vale a crítica de González à sua concepção ilustrada da história (Cf. GONZÁLEZ, Antonio. “El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez”. *Revista Latinoamericana de Teología* 18 [1989] 335-364, aqui 342).

²⁶ “Deus e o reino são absolutamente inseparáveis para nós; porque Deus é *Abba* chega seu reino, e o Deus de Jesus não é acessível à margem do reino. O reino é a proximidade libertadora de Deus para os homens” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Op. cit.*, 40).

com a *práxis de Jesus de Nazaré* (acontecimento histórico fundamental) e com o *dinamismo histórico* (“sinais dos tempos”) por ela desencadeado (1 Cor 4,20; 1Jo 2,6) ou com ela afinado ou identificado (Lc 10, 25-37; Mt 25, 31-46). É o problema da relação reinado de Deus – Igreja – povo de Deus²⁷. À realidade e ao conceito “reinado de Deus” correspondem a realidade e o conceito “povo de Deus”, que embora não se identifique sem mais com a Igreja, tampouco é completamente independente dela. Na verdade não existe reinado de Deus sem povo de Deus nem povo de Deus sem reinado de Deus. Dito com outras palavras, Deus só reina na medida em que tem um povo sobre o qual exerce seu governo e só na medida em que um povo concreto é de fato governado por Deus, vive de acordo com seus desígnios, pode se chamar realmente povo de Deus.

4. Tem um *caráter englobante e totalizador*. É fato que a teologia cristã sempre tratou de muitos temas, problemas, aspectos, dimensões etc. E sempre procurou tratá-los de modo mais ou menos coerente/sistemático, onde tudo tem a ver com tudo. A grande questão é sempre como abordar essa pluralidade de temas, questões, dimensões em sua unidade estrutural radical. E, mais uma vez, a categoria reinado de Deus permite assumir e expressar de modo consequente essa pluralidade em sua unidade radical: fala de tudo (Jesus, Deus, Igreja, homem-mulher, sacramentos, moral, economia, política, cultura, religião etc.) a partir e em vista do senhoril de Deus neste mundo, tal como se deu na *práxis de Jesus de Nazaré*. Tomar o reinado de Deus como realidade e conceito englobantes e totalizadores da teologia cristã faz com que, por um lado, “não se deixe de fora nada do que é a mensagem revelada” e, por outro lado, “permite aproximar-se conaturalmente às coisas deste mundo porque, no fim das contas, o reino de Deus, ponto central da mensagem de Jesus, alude à presença reinante de Deus neste mundo”²⁸. Aqui se manifesta o caráter englobante e totalizador da realidade e do conceito reinado de Deus. E tanto no que diz respeito à pluralidade e à unidade de suas notas, quanto no que diz respeito à “tensão escatológica” (“já” – “ainda não”)²⁹ que o caracteriza.

²⁷ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Op. cit.*, 107-127; ELLACURÍA, Ignacio. “Iglesia como pueblo de Dios”, in *Escritos Teológicos II. Op. cit.*, 317-342; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 107s; RATZINGER, Joseph. *Op. cit.*, 60ss; GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio: ensayo de teología social*. Santander: Sal Terrae, 2003, 139ss.

²⁸ IDEM. “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, in *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, 313-345, aqui 315

²⁹ É a tese de Oscar Cullmann frente à “escatologia consequente” (realidade futura) de A. Loisy e A. Schweitzer e a “escatologia realizada” (realidade presente) de C.H. Dodd (Cf. CULLMANN, Oscar. *Einführung in das Neue Testament*. Munschen-Hamburg: Siebster

5. Oferece um *critério objetivo de verificação* de sua realização histórica. A característica fundamental do reinado de Deus, diz Joachim Jeremias, é a realização do “ideal de justiça real, sempre ansiado, mas nunca cumprido na terra”. E a “justiça real” diz respeito fundamentalmente à “proteção que o rei estende aos desamparados, fracos e pobres, às viúvas e aos órfãos”. Segundo Jeremias, “com a constatação de que Jesus anunciou a consumação do mundo como algo que estava a se irromper, ainda não se descreveu totalmente a sua pregação da *basiléia*; pelo contrário, o seu traço decisivo ainda não foi nomeado”: a “oferta de salvação aos pobres”. Aqui, precisamente, diz ele, está o “coração da proclamação de Jesus”, por mais escandaloso que pareça³⁰. E aqui encontramos um critério objetivo de verificação histórica da realização ou não do reinado de Deus em nosso mundo, bem como de nossa adesão ou rejeição a ele: a existência de pobres e oprimidos em nosso mundo é em si mesma a expressão mais clara e mais radical da negação da justiça de Deus; e nossa reação frente a essa situação de injustiça e opressão determina nossa adesão ou nossa rejeição ao reinado de Deus (Lc 10, 25-37; Mt 25, 31-46). Noutras palavras, se o reinado de Deus tem a ver fundamentalmente com a justiça aos pobres e oprimidos deste mundo, eles se constituem em critério e medida fundamentais de sua realização histórica ou não e de nossa adesão ou rejeição a ele.

Por todas estas razões, a expressão reinado de Deus parece extremamente fecunda e apropriada para uma adequada formulação do assunto ou do “âmbito de realidade” da teologia cristã. Dito da maneira mais simples e mais objetiva possível, *o reinado de Deus é o assunto da teologia cristã*: aquilo com que se ocupa ou de que trata a teologia cristã. Por isso mesmo, como dissemos acima, mais que de *teo-logia*, deveríamos falar de *basiléia-tou-teo-logia*: *intelecção (logia) do reinado de Deus (basiléia tou Theo)*. Mas, dada a estranheza dessa expressão entre nós e o uso

Taschenbuch, 1968, 38s). Cf., a propósito dessa “tensão escatológica”, ainda que com formulações distintas e prescindindo da concepção de história que a subjaz, (BORNKAMM, Günter. *Op. cit.*, 62ss, 82ss; SCHACKENBURG, Rudolf. *Op. cit.*, 101ss; JEREMIAS, Joachim. *Op. cit.*, 163-175; KÜMMEL, Werner Georg. *Op. cit.*, 33-41; FABRIS, Rinaldo. *Op. cit.*, 106-112; GNILKA, Joachim. *Op. cit.*, 132-146; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op. cit.*, 29s; PANNENBERG, Wolhart. *Op. cit.*, 9-29; SCHILLEBEECKX, Edward. *Op. cit.*, 142-148; KESSLER, Hans. *Op. cit.*, 244; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 118s; MOLTMANN, Jürgen. *Op. cit.*, 23s).

³⁰ JEREMIAS, Joachim. *Op. cit.*, 162, 176. Cf. BORNKAMM, Günter. *Op. cit.*, 69-75; FABRIS, Rinaldo. *Op. cit.*, 112-118; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op. cit.*, 95-102; VANONI, Gottfried – HEININGER, Bernhard. *Op. cit.*, 91s; SCHILLEBEECKX, Edward. *Op. cit.*, 165-172; SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, 123-135; MOLTMANN, Jürgen. *Op. cit.*, 19-22; GONZÁLEZ, Antonio. *Op. cit.*, 142-151.

comum e universal da expressão teologia, conservamos a expressão teologia, dando-lhe, porém, um conteúdo que extrapola seu sentido etimológico. Seguiremos, portanto, falando de *teologia*, mas entendendo-a como *intelecção do reinado de Deus*.

III – Abordagem Sistemático-Epistemológica

Depois de termos mostrado em que sentido o reinado de Deus pode e deve ser tomado como a realidade e o conceito mais adequados e mais fecundos para a determinação do assunto da teologia cristã, restamos explicitar o caráter e o potencial sistemáticos e epistemológicos de nossa abordagem do reinado de Deus.

1. Caráter e potencial sistemáticos

No item anterior, ao destacarmos o caráter englobante e totalizador do reinado de Deus, chamávamos atenção tanto para o fato da pluralidade de temas, problemas, aspectos e dimensões da teologia cristã, quanto para a necessidade de uma abordagem sistemática dos mesmos. E afirmávamos que o reinado de Deus (como realidade e como conceito) permite assumir e expressar de modo conseqüente essa pluralidade em sua unidade radical: trata de tudo a partir e em vista da realização do reinado de Deus. Mais que um tema entre outros, mesmo que seja o mais importante, o reinado de Deus é tomado, aqui, como o mais próprio e específico da teologia cristã (tudo é tratado a partir e em vista de sua realização histórica) e mesmo como o seu “âmbito de realidade” (tudo encontra nele seu lugar e sua importância). Daí seu caráter e seu potencial sistemáticos: capacidade de articular de modo coerente a teologia cristã em sua totalidade. No reinado de Deus a teologia cristã encontra, portanto, sua unidade radical: seja no que diz respeito ao especificamente cristão da teologia (ponto de vista), seja no que diz respeito à unidade estrutural radical da teologia cristã (âmbito de realidade).

A fecundidade desse caráter e desse potencial sistemáticos do reinado de Deus pode ser constatada, sobretudo, no desenvolvimento da teologia da libertação nas últimas décadas – não obstante todos os limites que se possa identificar nessa teologia. Ignacio Ellacuría chega, inclusive, a defini-la como uma teologia do reinado de Deus³¹. E Jon Sobrino,

³¹ Cf. ELLACURIA, Ignacio. “Fe y justicia”, in *Escritos Teológicos III*. San Salvador: UCA, 2002, 307-373, aqui 311; IDEM. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. *Op. cit.*, 175s; IDEM. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. *Op. cit.*, 235, 240s; IDEM. “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, in *Escritos Teológicos I*. *Op. cit.*, 313-345, aqui 315; IDEM. “Aporte de la teología de la

tratando da “centralidade do reino de Deus na teologia da libertação”, ao abordar “o caráter totalizante do reino de Deus”, pergunta-se explicitamente “se e como o reino de Deus, como objeto teológico central, tem a capacidade de organizar todos os conteúdos da teologia”. Depois de indicar sua fecundidade no tratamento de alguns dos principais temas da teologia, conclui afirmando que “o reino de Deus não é apenas objeto central da teologia, mas o que [melhor] pode organizar a totalidade da teologia” ou “a melhor maneira de potencializar a totalidade da teologia”³².

Certamente, não temos condição de apresentar aqui a novidade e a fecundidade da abordagem dos vários temas teológicos no horizonte e na perspectiva do reinado de Deus na TdL. Em todo caso, não resistimos à tentação de ao menos indicar algumas dessas abordagens, cujos desenvolvimentos consideramos mais relevantes e fecundos: cristologia³³, teologia³⁴, eclesiologia³⁵, sacramentos³⁶, espiritualidade³⁷, martírio³⁸, pastoral³⁹,

liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, in *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, 193-232, aqui 202s.

³² SOBRINO, Jon. “Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación”, in ELLACURÍA, Ignacio – SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, 1994, 467-510, aqui 505s e 509 respectivamente.

³³ Cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996; IDEM. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

³⁴ Cf. MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1986; IDEM. *Trindade de Deus amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2002.

³⁵ Cf. ROMERO, Oscar. “A Igreja, corpo de Cristo na história: segunda carta pastoral do Arcebispo D. Romero (06/08/1977)”, in SOBRINO, Jon – MARTÍN-BARÓ – CARDENAL, Rodolfo. *Voz dos sem voz: a palavra profética de D. Oscar Romero*. São Paulo: Paulinas, 1987, 95-126; ELLACURÍA, Ignacio. “Iglesia como pueblo de Dios”, in *Escritos Teológicos II. Op. cit.*, 317-342; SANTANA, Julio de. *El desafío de los pobres a la iglesia*. San José: DEI, 1985; SOBRINO, Jon. “La iglesia samaritana y el principio-misericordia”, in *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992, 31-45; ALEGRE, Xavier. “La iglesia que nace de la Pascua. Seguimiento de Jesús y opción por los pobres”. *Revista Latinoamericana de Teología* 80 (2010) 141-160.

³⁶ Cf. CODINA, Víctor. “Sacramentos”, in ELLACURÍA, Ignacio – SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, 1994, 267-294; TABORDA, Francisco. *Sacramentos, praxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1994.

³⁷ Cf. SOBRINO, Jon. “Seguimento de Jesus”, in FLORISTÁN SAMANES, Cassiano – TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, 771-775; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “A espiritualidade das CEBs. A caminho do 11º Intereclesial”. *Grande Sinal* 85 (2004) 557-563; CASTILLO, José Maria et all. *El seguimiento de Jesús*. Madrid: Fundación Santa María, 2004.

³⁸ Cf. SOBRINO, Jon. “De una teología solo de la liberación a una teología del martírio”, in COMBLIN, José – GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio – SOBRINO, Jon. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, 1993, 101-121; IDEM. *Jesus, o*

questões sociais, políticas, econômicas, culturais e ambientais⁴⁰, (macro)ecumenismo⁴¹, método teológico⁴², dentre outros. Longe de nós tomarmos tais desenvolvimentos como exaustivos ou sequer conclusivos. Mas, não obstante todas as suas limitações, eles se revelam extremamente fecundos tanto nos resultados já alcançados quanto na direção apontada e nas possibilidades oferecidas. De modo que, seja pelo que já deu de si na TdL seja pelo que ainda pode dar de si, a abordagem do reinado de Deus como assunto da teologia cristã tem um caráter e um potencial sistemáticos indiscutíveis: permite abordar os vários temas, aspectos e dimensões da teologia tanto em sua especificidade e irredutibilidade quanto em sua unidade radical.

2. Caráter e potencial epistemológicos

A abordagem do reinado de Deus como assunto da teologia cristã tem também um caráter e um potencial epistemológicos, na medida em que determina com precisão o assunto ou “âmbito de realidade” da teologia cristã e, assim, determina, em boa medida, seu acesso intelectual. Afinal, como afirmávamos no início de nossa reflexão, o modo de

Libertador: a história de Jesus de Nazaré. *Op. cit.*, 366-390; TOJEIRA, José Maria. *El martirio ayer y hoy*: testimonio radical de fe y justicia. San Salvador: UCA, 2005; número monográfico da *Revista Concilio* 299 (2003/1): “repensando o martírio”; WECKEL, Ludger. *Um des Lebens willen*. Zu einer Theologie des Martiriums aus befreiungstheologischer Sicht. Mainz: Matthias-Grünwald, 1998.

³⁹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar*: a inteligência da prática transformadora da fé. São Paulo: Paulinas, 2006.

⁴⁰ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. “Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo de soteriología histórica”, in *Escritos Teológicos II*. *Op. cit.*, 233-293; IDEM. “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”. *Op. cit.*, 295-305; GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio*: ensayo de teología social. Santander: Sal Terrae, 2003; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Dimensão socio-estrutural do reinado de Deus*: escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2010 (prelo).

⁴¹ SANTANA, Julio de. *Ecumenismo e libertação*: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. São Paulo: Vozes, 1991; TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*: uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal, 1998; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Igreja dos pobres: sacramento do povo universal de Deus. Tópicos de uma eclesiologia macroecumênica da libertação”, in TOMITA, Luiza – BARROS, Marcelo – VIGIL, José Maria (orgs). *Pluralismo e Libertação*: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola, 2005, 193-214.

⁴² ELLACURIA, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. *Op. cit.*; IDEM “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. *Op. cit.*; IDEM. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. *Op. cit.*; SOBRINO, Jon. “Teología en un mundo sufriente: la teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”, in *El principio-misericordia*: bajar de la cruz a los pueblos crucificados. *Op. cit.*, 47-80; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como inteligência do reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010.

conhecer uma realidade qualquer está determinado em grande parte pela constituição dessa realidade e por seu acesso intelectual.

Ao afirmarmos que (1) a teologia cristã trata do reinado de Deus (e não de Deus sem mais); que (2) o reinado de Deus é uma realidade prático-histórica (por mais espiritual e transcendente que seja); que (3) tem na práxis de Jesus de Nazaré seu critério fundamental e definitivo (mesmo que não se esgote nela); que (4) ele tem a ver com todos os aspectos e com todas as dimensões da vida humana (não se esgotando em nenhuma delas); e (5) tem nos pobres e oprimidos deste mundo seu lugar privilegiado de realização e seu princípio histórico de verificação e desideologização (por mais universal que seja e para além das boas intenções), já estamos determinando, em boa medida, como se dá o processo de conhecimento teológico.

Ao contrário do que pensa Clodovis Boff, por exemplo, o ponto de partida da teologia cristã não são as formulações dogmáticas ou positivas da fé (*fides quae*)⁴³, por mais que o conhecimento teológico, como um modo mais aprofundado e elaborado de saber, suponha algum nível de saber ou reflexão⁴⁴. Primeiro porque o assunto ou o “âmbito de realidade” da teologia cristã é o reinado de Deus e não um conjunto de afirmações ou formulações dogmáticas⁴⁵. Estas já são elaborações teológicas que remetem sempre àquele e no qual encontram ou não razão. Segundo porque, no que diz respeito ao processo de conhecimento, não é nada evidente que “só a teoria gera teoria”⁴⁶, que “as coisas reais permanecem atrás do processo cognitivo”⁴⁷, que “a práxis não é mediação teórica alguma”⁴⁸ e que saber e realidade constituem esferas ou ordens essencialmente “heterogêneas, ainda que combináveis”⁴⁹. Por um lado, a teoria é um momento da ação humana:

⁴³ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Op. cit., 111; IDEM “Retorno à arché da teologia”, in SUSIN, Luis Carlos (org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, 145-187, 148s.

⁴⁴ Cf. IDEM. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Op. cit., 154.

⁴⁵ E aqui se insere a crítica pertinente de Jon Sobrino ao que ele denomina “o divórcio gerado entre o que é a revelação e o que ela exige fundamentalmente (o amor) e aquilo com que se ocupa fundamentalmente a teologia (explicação, aprofundamento de verdades)” (SOBRINO, Jon. Op. cit., 75).

⁴⁶ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Op. cit., 117.

⁴⁷ IDEM. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Op. cit., 147.

⁴⁸ IDEM. “Teologia e prática”. *REB* 36/144 (1976) 789-810, aqui 796.

⁴⁹ IDEM. *Teoria do método teológico*. Op. cit., 391; Cf. *Ibidem*, 112, 121, 168. “As leis do pensamento, bem como as da linguagem, são outras que as da realidade. A ordem do ser

seu momento consciente e reflexo. Tem a ver com o modo humano de enfrentar-se com as coisas. E a própria linguagem utilizada nas elaborações teóricas é, como bem percebeu Wittgenstein, parte de uma práxis concreta ou de uma forma concreta de vida⁵⁰. Por outro lado, se saber e realidade constituíssem esferas ou ordens completamente “heterogêneas”, o saber jamais seria saber da realidade, sequer da suposta heterogeneidade entre saber e realidade. De modo que, seja por causa de seu âmbito de realidade (reinado de Deus), seja devido ao próprio processo de intelecção (momento da práxis), o ponto de partida da teologia cristã é a realização histórica do reinado de Deus, tal como se deu na práxis de Jesus de Nazaré.

E ela vai se desenvolvendo e se configurando precisamente como intelecção do reinado de Deus na história. Não é verdade, como pensa Clodovis Boff, que “uma prática teológica como tal só é ‘culpável’ dos critérios de sua gramática, isto é, do conjunto de regras que organizam seu discurso”⁵¹. Ela tem que responder também e em última instância pela capacidade de apreender e formular, de modo mais ou menos adequado, a realidade que procura entender, isto é, o reinado de Deus. Ele é não só ponto de partida da teologia, mas seu princípio, seu fundamento e seu critério permanentes. É aí onde em última instância se joga a veracidade ou a falsidade de uma teologia, enquanto atividade intelectual: “na marcha intelectual, as coisas começam dando que pensar e terminam dando [ou tirando] razão”⁵².

Tomando como critério a práxis de Jesus de Nazaré, segundo as escrituras, cabe à teologia, portanto, discernir e identificar nos processos históricos os sinais da realização do reinado de Deus neste mundo e formulá-los do modo mais adequado e conseqüente possível. E aqui entram em jogo todas as mediações práticas e teóricas necessárias tanto para o acesso à práxis de Jesus de Nazaré, quanto para o discernimento do *dinamismo histórico* por ela desencadeado (1Cor 4,20; 1Jo 2,6) ou com ela afinado/identificado (Lc 10,25-37; Mt 25, 31-46). Mas essa já outra questão.

Aqui, interessa-nos simplesmente insistir no caráter e no potencial epistemológicos da abordagem do reinado de Deus como assunto da

não é a ordem do conhecer” (BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. Teologia do Político e suas mediações. *Op. cit.*, 216; Cf. *Ibidem*, 341).

⁵⁰ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Op. cit.*, & 23.

⁵¹ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*: teologia do político e suas mediações. *Op. cit.*, 60.

⁵² ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, 71.

teologia cristã, na medida em que ao determinar e formular com precisão esse “âmbito de realidade”, determina-se também, em boa medida, seu acesso intelectual e o próprio processo de intelecção. E tanto no que diz respeito ao seu ponto de partida, quanto no que diz respeito ao seu desenvolvimento e às mediações necessárias para tal desenvolvimento.

A modo de Conclusão

A determinação e a formulação adequadas do assunto da teologia cristã são de fundamental importância tanto para o seu desenvolvimento sistemático (abordagem dos vários temas, problemas, aspectos etc. em sua especificidade e em sua unidade radical) quanto para a explicitação e a potencialização de seu modo de conhecimento (ponto de partida, mediações práticas e teóricas, configuração). Elas dizem respeito à identidade cristã da teologia (trata tudo a partir e em vista do reinado de Deus) e, conseqüentemente, ao próprio método teológico (reinado de Deus como determinante do processo de conhecimento teológico). Daí seu caráter e sua importância sistemático-epistemológicos.

Certamente, é necessário determinar com maior precisão o que foi o reinado de Deus na vida de Jesus de Nazaré e como ele vem se realizando ao longo da história – “duas tarefas estritamente teológicas”. E quanto mais se avançar nessas tarefas, tanto mais se avançará no desenvolvimento dos conteúdos teológicos e no aprofundamento do modo de conhecimento teológico. Mas tudo isso já é parte do processo de intelecção desse “âmbito de realidade” que é o reinado de Deus e, enquanto tal, é, em boa medida, condicionado e determinado por ele, uma vez que *o reinado de Deus é O assunto da teologia cristã*.

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

Doutor em teologia pela Westfälischen Wilhelms-Universität
de Münster - Alemanha;

Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte – Ce
Professor de teologia na Faculdade Católica de Fortaleza-FCF.



CONTEMPLAÇÃO E FELICIDADE NA FACULDADE DAS ARTES DE PARIS: UM ESTUDO DOS CONCEITOS SEU CONTEXTO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIII ¹

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

Resumo: O desenvolvimento do estudo dos textos aristotélicos e de seus comentários é um dos pontos altos da 2ª metade do século XIII. Além de um aprofundamento crítico, existe também rejeição, o que acirra os ânimos, concentrada na questão da criação do mundo, da unicidade do intelecto e de um determinismo. Protagonistas: S. Boaventura e Boécio de Dácia. A pequena obra deste, *De Summo Bono*, ilustra bem o rumo que a Filosofia está tomando: independência da Teologia e exaltação da pessoa do filósofo.

Palavras-chave: Aristóteles, Boaventura, Boécio, Felicidade, Sumo Bem.

Keywords: Aristotle, Boaventura, Boethius, happiness, Highest Goodness.

Abstract: The development of the study about the Aristotle's texts or commentators is an important moment of 13th Century's half. It is not only a critical profounding but also there is a recusing, that incentives the minds, concentrated at the unicity, of the active intellect and a determinism. Protagonists are S. Boaventura and Boethius of Dacia. The little study of the latter *De Summo Bono* is an interesting indication of the direction philosophy is assuming at that moment: independence vis-à-vis theology and exaltation of the human person.

¹ No seu artigo *Happiness: the perfection of man*, in: *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, ed. By NORMAN KRETZMAN et alii. Cambridge: University Press, 1997, p.673-687, GEORGE WIELAND indica as diferenças entre a visão aristotélica e cristã da felicidade, que podem ser resumidas nesta afirmação: Enquanto para os cristãos não tem felicidade - e contemplação - perfeita neste mundo, Aristóteles afirma sua presença e a possibilidade de ser alcançada neste mundo, enquanto a realização completa da atividade essencialmente humana, que é a atividade racional.

Introdução

Entre os anos 1260 e 1275 desenvolve-se entre a Faculdade das Artes e a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris um profundo e muitas vezes clamoroso debate sobre o “status” da filosofia: ciência autônoma e autossuficiente, ou ciência exclusivamente existindo para ser ajuda – “ancilla” – da Teologia. A discussão envolveu, também, os grandes nomes das duas Faculdades, entre eles Boaventura e Tomás de Aquino por parte da Teologia² e Siger de Brabantia e Boéco de Dacia por parte da Filosofia, o que deixa ver como a questão mexia com o meio intelectual da época.³

O fim desta discussão foi decretado, ao menos oficialmente, por parte da Igreja, na pessoa de Estevão Tempier, bispo de Paris, pelos famosos – ou famigerados - acontecimentos de 1277⁴, já anunciados por um decreto do mesmo bispo em 1270⁵, fato que, porém, não encerrou a questão que, embora de forma mais cautelosa, talvez disfarçada, continua a merecer a atenção de pensadores até encontrar seu ponto final na Modernidade, quando, de fato, Teologia e Filosofia se separam e serão consideradas duas ciências independentes, com seus próprios objetivos e metodologias, processo, aliás, que não deixa de se aprofundar e, porque não dizer, radicalizar até aos nossos dias..

² Citando Boaventura e Tomás lado ao lado não quer dizer que os dois defenderam uma mesma posição ou que partilhavam das mesmas idéias. Enquanto o primeiro afirmou a absoluta ligação da filosofia à teologia, numa dependência servil, Tomás defendeu o caráter próprio da teologia e filosofia, afirmando que o elas possuem o mesmo objeto material - Deus, o homem e o mundo -, sendo diferentes na maneira de estudar estas realidades, ou seja é diferente o seu objeto formal: ou a luz da revelação, ou a luz da razão. Porém, nem Tomás deixa de afirmar a excelência da teologia sobre a filosofia.

³ As posições dos teólogos e filósofos citados estão bem indicadas na discussão sobre a eternidade do mundo. Cf. *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien*. Mit einer Einleitung von ROLF SCHÖNBERGER. Übersetzung und Anmerkungen von PETER NICKL. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000.

⁴ Existe uma vasta literatura sobre o tema. Uma excelente visão do “status quo” oferecem, entre outros : BIANCHI, LUCA, *Il vescovo e i filofofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristoteleismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990. HISSETTE. R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7mars 1277*. Louvain-Paris: Publ. Universitaires/vander Oyez, 1977. Mas, embora vasta, continuam a serem debatidas novas teses a respeito de 1277, como por exemplo BIANCHI, LUCA, Students, Masters, and “heterodox” doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*. Köln/Leuven: Thomas-Institut der Universität zum Köln/e Wulf-Mansion Centrum, 2009, LXXVI, p.75-109, que analisa e rejeita a hipótese de Mowbray que afirma “that students were the main protagonist of the events leading up to 1277”.

⁵ Para as condenações de 10 de dezembro de 1270, Cf. VAN STEENBERGEN, F., *Maitre Siger de Brabant*. Louvain-Paris VI°: Publications Universitaires/Vander Oyez, 1977, p.74-79.

Neste contexto o documento *De Summo Bono*⁶ da autoria de Boécio de Dácia assume um lugar especial. Trata-se de uma pequena obra que é uma verdadeira revelação do espírito do tempo em que foi concebida e escrita e que simboliza o início da grande luta pela independência da filosofia, e pela sua constituição como ciência “mestra”, livre da servidão da teologia. Por isso, significa - ainda de modo bem modesto - o início de uma nova época, cheia de esperanças, porém rapidamente travada pela má vontade e extrema parcialidade que em 1277 atingiu o seu autor com suas condenações e suspeitas. Por último podemos afirmar que o *De Summo Bono* constitui um sinal, porque nos manifesta, de maneira clara e tranquila até que ponto um homem pode renovar, mesmo em ambiente adverso e hostil. Além disto, o texto de Boécio assume um lugar especial por causa da questão da felicidade e da contemplação que nele é tratada numa perspectiva exclusivamente filosófica-aristotélica, baseada na leitura da *Ética a Nicômaco*, Livro X.

O *De Summo Bono* caracteriza-se, de modo incontestável, como uma verdadeira revelação da penetração e da importância dos estudos dos textos aristotélicos, e dos comentários averroístas destes, e do fascínio que exercem sobre aqueles que se dedicam a filosofia na Faculdade das Artes da Universidade de Paris.

O estudo que se segue é construído em torno de dois objetivos: primeiro a grande contextualização dos estudos aristotélicos e as interrogações e dúvidas que invocam por parte, sobretudo, dos teólogos nos anos 1260-1270; segundo a questão da felicidade e da contemplação vista pelo filósofo e as consequências desta visão “secularizada”. O grande problema, porém, que está na base desta questão, encontramos lucidamente expresso por Luca Bianchi:

[...] o conceito de “filosofia” começou a assumir, de fato, um significado mais restrito e mais técnico, mas também mais preciso. Se para Boécio de Dácia era filósofo qualquer um que agisse “secundum rectum ordinem naturae”, ou “sicut [...] innatum est vivere”, era claro que para ele agir assim comportava erguer-se da experiência imediata, subjetiva e transitória da realidade sensível ao mundo estável e objetivo das estruturas inteligíveis, e dali ao conhecimento e à contemplação da Causa Primeira, por intermédio de uma sucessão definida de passagens teóricas e indispensáveis, que implicavam o domínio da enciclopédia inteira do saber, da lógica à física, da metafísica à ética; não sendo mais praticável o encurtamento da intuição nem podendo se considerar – no plano da razão

⁶ Neste estudo usa-se a tradução deste texto da autoria de DE BONI, L.A., *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, nº 163, setembro 1996, p. 559-563.

natural – a certeza teológica nas profecias, nas revelações e nas iluminações sobrenaturais.⁷

Assim compreende-se que o filósofo era considerado um sábio particular, cujo retrato é descrito na *EN X*⁸ e de que se pretendia que estava-se reincarnado no “magister artium” e que era membro de uma comunidade científica⁹, partilhando uma mesma tradição doutrinal e uma vocação social.

Assim concebido, o filósofo

Abracando a totalidade do saber, possuindo cada virtude intelectual e moral, representava o máximo da perfeição alcançável sobre a terra. Erguendo-se até à visão dos entes metafísicos mais elevados – as substâncias separadas e Deus – ele, de fato, carregava a plena realização do que há de mais especificamente humano, a racionalidade. Experimentado as alegrias sublimes da especulação, ele renunciava a qualquer outra prazer, a qualquer outra ocupação para se entregar completamente a *delectatio* ou *voluptas intellectualis*: uma felicidade mental [...] que parece a única verdadeira felicidade, não somente porque intensa, firme e prolongável sem cansaço, mas também porque portadora de uma satisfação absoluta, de um sentido libertador de autossuficiência.¹⁰

⁷ Em: *Il Vescovo e i Filosofi.*, p. 154: [...] il concetto de “filosofia” veniva infatti assumendo un suo significato più ristretto e più tecnico, ma anche più preciso. Se per Boezio de Dacia era filosofo chiunque agisse “secundum rectum ordinem naturae”, ou “sicut [...] innatum est vivere” era chiaro che per lui il farlo comportava l’innalzarsi dall’esperienza immediata, soggettiva e transeunte della realtà sensibile al mondo stabile e oggettivo delle strutture intelligibili, e di qui alla conoscenza e alla contemplazione della Causa Prima, tramite una definitiva successione di passaggi teorici indispensabili, che implicavano la padronanza dell’intera enciclopedia dell sapere, dalla logica alla fisica, della metafisica all’etica; non essendo praticabili le scorciatoie dell’intuizione né potendosi considerare – sul piano della ragione naturale – la certezza teologica nelle profezie, nelle rivelazioni e nelle illuminazioni sovranaturali.

⁸ Como, por exemplo, *X*, 177^a e b: Além disso, a autossuficiência de que falamos deve pertencer principalmente à atividade contemplativa. Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessita das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para com quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmoco; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio for. [...] procuremos tornar-nos imortais e enidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nos.

⁹ BIANCHI, *Il Vescovo e i Filosofi*, p. 155

¹⁰ BIANCHI, *Il Vescovo e i Filosofi*, p. 156: Abbracciando la totalità del sapere, possedendo ogni virtù intellettuale e morale, il filosofo rappresentava il massimo della perfezione raggiungibile sulla terra. Innalzandosi fino alla visione degli enti metafisici più elevati - le sostanze separate e Dio - egli portava infatti a piena realizzazione ciò che vi è di più specificamente umano, la razionalità. Sperimentate le gioie sublime della speculazione, egli rinunciava ad ogni altro piacere, ad ogni altra occupazione per abbandonarsi completamente alla *delectatio* o *voluptas intellectualis*: una “felicita mentale”, [...] che

Com razão Bianchi atesta, logo depois desta citação, o caráter elitista desta concepção, o que fica bem evidente na citação que faz de Alberico de Reims: “quem não é filósofo ‘non est homo sine equivoce’ ” e o próprio Boécio declara que aquele que não chega à perfeita contemplação e felicidade “non habet rectam vitam” e deve saber que é “imperfectum individuum in specie sua, nec habet actiones humanas”.¹¹

Que estas opiniões, e sobretudo a mentalidade e concepção filosófica nelas imbuida, não passaram despercebidas fica claro de uma série de contestações de que as de Boaventura são as mais destacadas.

1. As intervenções de Boaventura em 1267 e 1268

No ano de 1267, durante o tempo da Quaresma - de 06 de março até 17 de abril -, foram organizadas na Igreja dos Franciscanos *Conferências sobre o Decálogo - Collationes de Decem Preceptis*. O pregador era Boaventura¹², o Ministro Geral da Ordem dos Franciscanos, teólogo de renome, que, antes de ser eleito para dirigir sua ordem, era um dos nomes mais famosos da faculdade de Teologia de Paris, juntamente com Tomás de Aquino, de quem, porém, se distancia por uma orientação menos aberta à novidade da segunda metade do século XII: a adaptação e o estudo de Aristóteles, através de seus textos, traduzidos do grego e do árabe, e dos comentários destes escritos dos pensadores árabes.

Na sua segunda conferência¹³, que tem como tema geral o primeiro mandamento do Decálogo, Boaventura desenvolve, entre outros, o tema *Non facies sculptibile - Não façais esculturas*, e denuncia o perigo que significa, segundo ele, a Faculdade das Artes e os estudos lá desenvolvidos para a teologia e para a fé, por causa dos erros do aristotelismo heterodoxo. Nos ídolos - as esculturas - o pregador vê o símbolo das falsas doutrinas que constituem um perigo para a

appariva l'unica felicità vera, non solo perchè intensa, ferma e prolungabile, ma anche perché portatrice di un appagamento assoluto, di un liberatorio senso di autosufficienza.

¹¹ Cf. BIANCHI. *Il Vescovo e i Filosofi*, p. 157. Tradução: “ não é homem senão de forma equivocada”. “ não tem vida reta”; “ um individuo imperfeito na sua espécie, e também não tem ações humanas”.

¹² Para maiores informações sobre Boaventura, cf. *Obras de San Buenaventura. Edición bilingüe*. Tomo I. Edición dirigida, anotada e con introducciones dos los padres FR. LEON AMOROS, O.F.M., FR. BERNARDO APERRIBAY, O.F.M., FR. MIGUEL OROMI, O.F.M. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, MCMLV. Cf., também, *Pensamento Franciscano BOAVENTURA DE BAGNORECCO. Escritos filosófico-teológicos*. Volume I. Introdução, notas e tradução de LUIS A. DE BONI e JERÓNIMO JERKOVIC. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

¹³ São em total 07 conferências que tratam dos dez mandamentos, depois de uma primeira conferência introdutória que fala sobre os quatro motivos que induzem à observância dos mandamentos divinos e do decálogo de modo geral.

verdadeira religião. Quais são as causas que estão na origem destes desvios doutrinários? Em primeiro lugar se apresenta para Boaventura o mau uso da pesquisa filosófica, que conduz a alguns erros, que em seguida são denunciados. São eles: a afirmação da eternidade do mundo, a opinião que existe somente uma inteligência para todos os homens, e a impossibilidade, para um ser mortal, de chegar à imortalidade.

Qualquer um que defende ou concebe ou imita ou aplica tais doutrinas se engana gravemente e peca contra o preceito: *não façais ídolos*. Devemos, portanto, ficar fiéis aos ensinamentos da fé e ter em desprezo, como ídolos, aquilo que os contradiz.¹⁴

Toda esta investida de Boaventura é um indício de que a doutrina de Aristóteles, e, talvez, a sua interpretação por Averróis tinham penetrado fundo no ambiente universitário de Paris, especialmente na Faculdade das Artes. Na opinião de alguns historiadores:

Certos mestres perderam de vista o papel e o lugar que cabem à filosofia no conjunto do saber cristão; conceberam a filosofia como um saber *independente* e cultivaram-na sem preocupação alguma com a ortodoxia cristã.¹⁵

Boaventura não descansa, e nem os mestres da Faculdade: na Quaresma de 1268 encontramos, de novo, o ministro geral dos franciscanos como pregador das meditações tradicionais para essa época, desenvolvendo o tema geral *Os Dons do Espírito Santo – Collationes de septem donis Spiritus Sancti*¹⁶ Na terceira conferência, tratando do *De Dono Pietatis – Sobre o Dom da Piedade*, ele se dirige contra todos aqueles que, não tendo o sentido de Deus, reduzem o poder e a sabedoria de Deus à medida de seus pontos de vista humanos. De forma clara e inconfundível isto se manifesta quando são negados certos atributos divinos, como a onipotência e a sabedoria, entre outros. Duvida-se que Deus possa criar todas as coisas do nada, penetrar pela sabedoria no mais íntimo de suas criaturas e ressuscitar os corpos.

¹⁴ *Obras de San Buenaventura*. Tomo V, p. 647: [...] *et qui hoc configit, aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum vderbum mandati: non facies sculptile; unde tam fictor quam defensor et imitator, omnis hic prohibentur.*

¹⁵ STEENBERGEN, F.VAN., *Maitre Siger de Brabant*, p. 38.

¹⁶ São 9 conferências, em que se apresentam uma sobre a graça a título de introdução, e mais oito, visto que ao dom da fortaleza são dedicadas duas conferências. *Obras de San Buenaventura*. Tomo V, p. 402-609.

Na quarta conferência Boaventura desenvolve o tema do *De Dono scientiae – Sobre o Dom da Ciência*.¹⁷ Apresenta quatro degraus da ciência: a ciência filosófica, a teológica, a gratuita e a gloriosa. Por ciência gratuita devemos entender aquela que é o dom da ciência, enquanto a gloriosa é a ciência dos eleitos. Boaventura deixa bem claro que para os cristãos a filosofia é tão somente uma etapa da ciência, porque ela não oferece uma solução adequada para os problemas vitais que o cristão pode ter. Pode ser considerada “grande” pelos que não têm fé, os chamados “mundanos”, mas ela é fraca quando comparada com o brilho da ciência cristã. Consequentemente, aquele que coloca toda a sua confiança na filosofia “ e que se regozija em si mesmo por causa deste saber e se crê melhor, tornou-se insensato se pensar que conhece o Criador através desta ciência, sem luz superior”. Acrescenta, ainda, que o homem, sem a ajuda da ciência teológica, não é capaz de conhecer ou de distinguir o que é bom ou mal para a sua vida. Assim, para Boaventura, “a filosofia é o caminho que conduz às outras ciências, mas aquele que para nela, cai nas trevas!”¹⁸

A oitava conferência desenvolve o tema *De Dono Intellectus - Sobre o Dom do Entendimento*, e nela encontra-se uma das críticas mais fortes dirigidas contra a filosofia pagã. Além de rejeitar e condenar a tese neoplatônica da criação através de intermediários ou emanção, Boaventura faz uma advertência contra três erros que devem ser evitados em trabalhos que querem ser científicos: a eternidade do mundo, o determinismo fatalístico e a unicidade do intelecto. Aliás, a crítica teológica contra as “novidades filosóficas” é uma constante no trabalho de Boaventura, que não exerceu papel na discussão filosófica, embora tenha acordado a consciência da população universitária, denunciando os perigos dessa discussão para a fé.

2. O contexto geral das intervenções de Boaventura

Mas, afinal, qual a razão das interferências e das intervenções de Boaventura? Por que ele se mostra tão preocupado com os ensinamentos da filosofia? Por qual razão, no espaço de apenas um ano, volta a condenar os mesmos erros? Sem dúvida, devemos procurar o seu

¹⁷ Cf. também, *De Reductione artium ad Theologiam*, Obras de San BUENAVENTURA, Tomo I, p. 641-668.

¹⁸ *Qui confidit in scientia filosofica et apprentiatur, sed propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulterior lumine credit se apprehendere Creatorem.[...] Philosophia scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebris.*

contexto geral na evolução da filosofia no século XIII¹⁹, sobretudo na segunda parte deste século. Está-se vivendo – como já se assinalou - o grande e decisivo momento do encontro do ocidente cristão com a filosofia grega, de forma especial com Aristóteles, numa interpretação árabe, que se distingue por uma forte e incontestável influência neoplatônica e um conflito, talvez melhor dizendo, uma procura de equilíbrio, entre fé e razão. Essa invasão e evolução fazem ver como além e ao lado da visão cristã, baseada na teologia agostiniana, de profunda inspiração platônica e neoplatônica, se desenvolve lentamente uma visão independente do mundo, da felicidade, do destino do homem. Em poucas palavras, existe uma filosofia que não parte nem depende da Sagrada Escritura, nem serve exclusivamente à explicação dos dados da Revelação, mas que é praticada por si mesma e implica uma realização plena do homem enquanto criatura dotada de razão.²⁰

Para se ter uma ideia mais clara do que significou esta “invasão” é bom lembrar que até as meadas de 1150, dos grandes pensadores gregos praticamente nada existia nas bibliotecas. De *Aristóteles* usava-se o *Organon*, com comentários de autores ocidentais, mas estavam fora de circulação, porque desconhecidos, os seus famosos tratados como a *Ética*, *Física*, *Metafísica* etc. De *Platão* tinha-se disponível uma terça parte do *Timeu*. A conquista da Síria pôs os árabes em contato com as escolas de ciência e filosofia gregas, expulsas em 529 de Atenas, por Justiniano. Nestas escolas estavam sendo estudados os escritos aristotélicos, platônicos e neoplatônicos, que logo começam a ser traduzidos em árabe, entre outros por árabes cristãos.²¹ Cedo começa o uso destes escritos, inicialmente a lógica, para explicação do Alcorão. Desenvolve-se, no decorrer dos séculos, uma rica e variada tradição filosófica, como manifestam nomes como al-Kindi, al-Gazali, Ibn Ruschd (Averróis), Ibn Sina (Avicena) e tantos outros. Quando os moslins invadiram a Espanha e o sul da Itália, surgiram contatos com o mundo ocidental que resultaram, entre outras coisas, em uma renovada atenção ao estudo da medicina, nas traduções que, a partir de 1150 conquistaram os

¹⁹ Além de outros autores já citados *La Filosofia nella Università, Secoli XIII-XIV*, a cura de LUCA BIANCHI, Scandici(Firenze): La Nuova Italia Editrice, 1997, oferece no capítulo XI, 305-344, sobre a *Felicità, virtù e “ragion pratica”*: *aspetti della discussione sull’etica* da autoria de ROBERTO LAMBERTINI, um excelente subsídio para este estudo.

²⁰ Entre tantas obras a respeito desta época, cf. VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIIIème siècle*. Deuxième édition, mise à jour. Louvain-la-Neuve/Louvain: Éditions de l’Institut supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1991. Cf. também, *Histoire de la Philosophie, I vol.2*. (sous la direction de BRICE PARAIN) Paris: Éditions Gallimard, 1969.

²¹ Cf., entre outros tantos, DIMITRI GUTAS, *Greek thought, Arabic culture. The graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early ‘Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries*. London and New York, Routledge, 1998.

estudiosos. É um processo lento e gradual, mas nem por isso sempre pacífico.

Desde o início do século XIII assistimos “escaramuças” entre a corrente tradicional, que se opõe, e a moderna, que faz largo uso dos novos tratados de Aristóteles nos estudos das escolas de Paris, especialmente na Faculdade das Artes. O primeiro grande ataque²² registra-se em 1210, quando o Concílio Provincial Eclesiástico de Sens, a que pertence Paris, baixa uma série de decretos em que condena não somente Amaury de Bène e Davi de Dinant, considerados dependentes de Aristóteles, mas também determina que “nem os livros de Aristóteles sobre a filosofia natural nem comentários podem ser lidos em Paris, seja publicamente, seja em segredo, e isto sob a pena de excomunhão”.²³ Desta determinação se deduz, porém, que a leitura e a utilização pessoal dos escritos filosóficos de Aristóteles não são proibidas: a expressão “lidos” deve ser usada em seu sentido técnico: não se pode fazer as “lectiones”, isto é dar aula com os textos de Aristóteles. Além disso, a proibição é local, restrita a Paris, o que, porém, não tira sua importância por se tratar da cidade de Paris, centro intelectual mais famoso de então para estudos filosóficos e teológicos. Da mesma forma todos estes eventos manifestam uma já tradicional desconfiança dos teólogos diante dos recursos filosóficos, como por exemplo a lógica, no estudo e na explicação dos dados revelados, demonstrada largamente na famosa questão dos antidialéticos, no século XII, de que Pedro Damiano e Bernardo de Claraval talvez sejam a expressão maior. Esta atitude começa, agora, a tomar forma mais concreta através de um fosso que cada vez mais se aprofunda entre a Faculdade das Artes e a da Teologia.

A proibição de Aristóteles repete-se em 1215 quando da Promulgação do Estatuto da Universidade de Paris, por Roberto de Corção, legado pontifical, que foi encarregado de reorganizar os estudos em Paris, por ordem de Inocência III. Nos novos Estatutos da Universidade encontramos, entre outras, a seguinte determinação: “[...] que não sejam “lidos” os livros de Aristóteles sobre a metafísica e a filosofia natural, nem sumas desses livros” [...]”²⁴ Do texto fica claro que a

²² Para uma história das proibições a respeito da leitura de Aristóteles, entre outros, cf. GRABMANN, M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregório IX*. Roma: Saler, rappresentanza della Casa Editrice Herder/Typographia Pontificiae Universitatis Gregoriana.

²³ VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIIIème Siècle*, p. 48. Cf. também, TER REEGEN, JAN G.J., *O Pseudo-Aristóteles. A origem e o objetivo de algumas obras do Pseudo-Aristóteles*. Tese de Doutorado, PUCRS, 2004, cap. 2: Aristóteles no Ocidente, 21-75.

²⁴ VAN STEENBERGEN, *La Philosophie au XIIIème siècle* p. 87.

leitura e a utilização pessoal dos escritos de Aristóteles não são proibidas; o que é proibido é a sua utilização como livros de texto nas aulas da universidade: não se pode ensinar a partir e com a ajuda destes livros.

Tudo leva a crer que as interdições de 1210 e 1215, no que diz respeito à filosofia natural de Aristóteles, foram inspiradas pela faculdade de Teologia de Paris; devem ser consideradas como medidas de defesa com o objetivo de proteger a ciência sagrada contra as infiltrações pagãs do novo Aristóteles.²⁵

Depois desses dois fatos, assiste-se uma fase tranquila, em que o estudo de Aristóteles se difunde e se aprofunda, enquanto o conflito parece ter sido esquecido. Lentamente começa a se formar uma nova mentalidade, e, sobretudo, uma nova geração de pensadores. Esta fase coincide com a chegada, a Paris, das Ordens Mendicantes: os Dominicanos em 1217 e os Franciscanos em 1219. Logo fizeram muitos adeptos entre os estudantes e os mestres, e como consequência se veem na obrigação de organizar os estudos para seus integrantes. Além disso, tornou-se claro que uma pregação eficiente no meio do povo, tanto nas cidades como no interior, exige uma sólida formação, para a qual também o estudo das ciências profanas se torna fator importante.

Em 1228, o papa Gregório IX dirige aos professores da Faculdade de Teologia, em Paris, uma carta em que acusa e denuncia o abuso da filosofia, que deve ser a serva da teologia, a rainha das ciências: “não se deve proceder a uma inversão dos papéis, e colocar a suserana sob a autoridade da serva”.²⁶ Isto manifesta que entre os anos 1215-1230 se formou uma nova corrente de idéias na Faculdade das Artes, em detrimento da corrente tradicional conservadora, apegada ao método patrístico e bíblico, e se inspirando numa metodologia especial.

Outro fato nos faz ver a penetração dos estudos de Aristóteles no meio da universidade de Paris. No mesmo ano de 1228, Raimundo de Peñafort redige as primeiras constituições da ordem dos dominicanos. Por causa de sua missão especial, a pregação e o ensino da ciência sagrada, o religioso deve aplicar-se aos estudos teológicos, excluindo de sua atenção os estudos profanos; os livros de pagãos e filósofos podem ser consultados, mas sem muita demora; somente munidos de uma dispensa especial, os religiosos podem se dedicar aos estudos das ciências profanas e das artes liberais, o que, aliás, logo acontece como

²⁵ VAN STEENBERGEN, *La Philosophie au XIII^{ème} siècle* p. 88.

²⁶ VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, p. 93.

mostra o caso de Alberto, o Grande, “partidário de Aristóteles, e o 1º grande interlocutor medieval da filosofia grega, árabe, bizantina e judaica.”²⁷

Em 1229 explode, em Paris, por causa de uma série de desavenças entre os estudantes e os habitantes da cidade, que termina em tragédia - a morte de alguns estudantes -, uma greve dos estudantes e dos mestres da Universidade (Le Goff, 1996,112) Isto causa o retorno de muitos deles a seus países de origem, e a transferência, por iniciativa da comunidade universitária, de parte dos cursos para Toulouse, onde se podem “ ler “ os livros proibidos em Paris. Em vista da situação calamitosa, o papa Gregório tenta encontrar uma solução. Afinal, em abril de 1231 manda aos professores e estudantes uma carta através da qual intervêm claramente na questão. Este documento capital - *Parens scientiarum Parisius* -, chamado por Grabmann de *magna charta* da Universidade de Paris, contém, além da exortação à pacificação, as seguintes palavras: “[...] e que aqueles livros sobre a natureza que foram proibidos, com razão, no Concílio Provincial, não sejam utilizados em Paris, até que sejam examinados e purgados de qualquer suspeita de erro “²⁸. Mantém-se, então, a proibição de 1210/1215, mas o quanto antes deve ser providenciado um levantamento de possíveis erros, de cuja existência se está suspeitando. Para a realização desta tarefa é nomeada uma comissão de três membros que deve, então, examinar os “ livros naturais “ de Aristóteles²⁹. O trabalho desta Comissão, que devia ver o que era útil e inútil, de uma maneira sutil e prudente, não é conhecido através de nenhum documento. Que Aristóteles não foi corrigido atesta o fato de que o papa Inocêncio IV, em 1245 estende a Toulouse a interdição de “ ler “ os livros sobre a natureza de Aristóteles, usando a mesma fórmula que, em 1231, Gregório IX tinha usado. A respeito da intervenção de Gregório IX, Steenbergen afirma; “ a tentativa, feita por Gregório para facilitar a assimilação do aristotelismo, testemunha da clarividência deste pontífice e de sua devoção à causa da ciência e àquela da Universidade de Paris”.³⁰ O que está se vendo é que a partir de 1231 o estudo dos

²⁷ DE LIBERA, ALAIN, *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola,1989, p. 395.

²⁸ DENIFLE, apud Steenbergen, *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, p. 98.

²⁹ GRABMANN, M., *Divieto...: Magistris W. archidiacono Belvacensi, Symoni de Alteis Ambianensi et St. de Pruvino Remensi canonicis. Cum sapientie sacre relique scientie debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectende, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis ut si quid in eis fuit virulentum vel aliter vitiosum, quo derogari possit fidei puritati, eminus respuatur, quia inventa in numero captivorum mulier speciosa non aliter in domum permittitur introduci, nisi rasa superfluitatis cesarie ac unguibus lacerantibus circumcisis [...]*.

³⁰ VAN STEENBERGEN, F , *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, p.101.

novos livros de Aristóteles se estende no Ocidente, tanto em Paris, como em Oxford e em outros lugares. Seguir, porém, os seus vestígios levaria longe demais para o objetivo deste estudo.

Enfim, em 1263 a interdição dos escritos aristotélicos vem, ainda uma vez, à tona numa bula de Urbano IV, em que este papa renova os estatutos e privilégios da Universidade de Paris. Parece que ela não faz nada mais do que repetir as palavras de 1231, sem responder a uma situação real do aristotelismo em Paris.

Concluindo podemos afirmar que Boaventura, nas suas conferências, tenta convencer o seu auditório de que a filosofia, na forma que está sendo praticada pelos mestres da Faculdade de Artes, se encontra num caminho perigoso: está se esquecendo de que a sua glória é ser *ancilla teologiae*; por isso a sua procura pela autosuficiência é um absurdo que deve ser rejeitado energicamente.

3. O desenvolvimento filosófico depois dos anos 1250 e a figura de Boécio de Dácia

No dia 19 de março de 1255 é promulgado o novo estatuto dos estudos da Faculdade das Artes, em Paris. Consagra-se, em definitivo, a introdução do aristotelismo, não somente a *Lógica*, mas todas as obras do mestre grego, entre elas a *Metafísica*³¹ e a Filosofia Natural. Este fato deve ser interpretado não como uma novidade inesperada, mas sim como a confirmação de uma prática, bastante intensiva e aceita tácita e tranquilamente, como mostra, por exemplo, o fato de a nação inglesa da Faculdade das Artes ter declarado, em 1252, que a explicação do tratado *De Anima - Sobre a Alma* de Aristóteles era necessária para obter a *licentia docendi*. Assim se legaliza e se torna obrigatória uma situação condenada até então.

Aristóteles torna-se, assim, reconhecido como autoridade, isto é, voz que deve ser ouvida e explicada. Da mesma forma, inicia-se uma onda de estudos da filosofia da natureza e da metafísica independente da teologia e da preocupação com os dados da fé. A filosofia começa a sua caminhada rumo à independência, descobre-se um novo mundo. Nesta história se destacam duas grandes figuras, nem sempre bem compreendidas no decorrer da história da filosofia: Siger de Brabantia e Boécio de Dácia. Siger

³¹ "Liber de Causis – O livro das Causas", ainda atribuído a Aristóteles, deve ser ensinado durante sete semanas. Cf. *O LIVRO DAS CAUSAS – Liber de Causis.*, Introdução, e tradução de TER REEGEN, JAN G.J., Porto Alegre, Edipucrs 2000.

foi exaustivamente estudado por Mardonnet e Fernand van Steenbergem, e suas obras em grande parte publicadas pela Universidade de Louvain. De Boécio pouco se sabe: era dinamarquês³² e professor da Faculdade das Artes antes do ano de 1277. Privado de sua cátedra, sem dúvida, nesse mesmo ano, torna-se dominicano. A data de sua morte é desconhecida; há suspeitas de que faleceu encarcerado, antes de 1284.

Nas mãos destes dois mestres, a partir de sua apresentação e autoafirmação, ajudada pela interpretação averroísta, a filosofia consegue atingir o seu estado "adulto". Começa a se apresentar, independentemente da teologia, como uma ciência que estuda Deus, seus atributos, sua existência, e a natureza, de uma forma até aquele momento desconhecido, isto é, sem recorrer às fontes sagradas. Segundo alguns, os mestres das artes ensinam as mais extremadas teses do Filósofo - Aristóteles -, apreendidas através de Averroís. Negaram ser Deus a causa eficiente das coisas, afirmando-O somente como causa final, e declaram a impossibilidade da presciência dos futuros acontecimentos. Para Boécio de Dácio e Siger de Brabantia, o filósofo é um intelectual, isto é um homem de intelecto, de pensamento, cuja vida se desenvolve na sabedoria teórica - na concepção clássica de "theoria" de Aristóteles³³ - colocando nessa *theoria* o fim da existência humana. Assim, juntos com os outros mestres das artes dos anos 1260, lançam uma nova ideia de vida: a vida filosófica, o "bem supremo" de Boécio, pensamento este desenvolvido, mais tarde, entre outros, por Jean Jandun que "ousa" afirmar que o filósofo de profissão é um eleito, a finalidade da sociedade.³⁴ Inicia-se, desta maneira, o que por muitos é indicado como o surgimento do "intelectual", ou seja acontece a "saída" da filosofia de dentro das faculdades, constituindo-se de forma independente, como é o caso, entre outros de Dante.

Esses "intelectuais", os filósofos, são considerados "naturalmente" bons. Eles glorificam a fuga e a mortificação das paixões, melhor dizendo, o controle do homem através da razão. Há uma única coisa que,

³² As suas obras foram editadas por N.G. GREEN-PEERSEN, in: *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, B.VI/2, Kopenhagen 1976.

³³ Cf., por exemplo, GUTHRIE, W.K.C., *A history of Greek Philosophy. VI Aristotle: an encounter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 396: *Theoria (commonly translated "contemplation") is the name of an activity singled out in EN 10 as the highest good of the man and the acme of his happiness. [...] Ross had written, referring to the same sentence in the Ethics: "The happy life is not one of search for truth but of contemplation of truth already attained". P.260 nota 7: It is the activity of the philosopher, pure speculative or scientific thought, entirely theoretical with no ulterior practical motive.*

³⁴ Cf. HADOT, PIERRE, *Qu'est ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard, p.140-142.

neste ponto, os separa dos teólogos: a sua motivação é puramente natural, a sua temperança, o seu equilíbrio, a sua pureza são realizadas em função e em relação à vida do pensamento. Assim Boécio pode afirmar que os filósofos são virtuosos, castos e moderados, justos, fortes e liberais, doces e magnânimos, magníficos, submissos às leis, desprendidos da atração dos prazeres. Esses mesmos intelectuais eram perseguidos por malícia, por inveja, por ignorância e por tolice. Não somente Hadot, mas também Le Goff insiste na “magnanimidade” dos intelectuais: ela “é a sua principal e mais destacada virtude, a virtude de iniciativa, a paixão da esperança, como atesta a vida de Abelardo; além disso, é entusiasmo pelas tarefas humanas, energia em sua força humana, confiança nas técnicas que, a serviço das forças do homem, são as únicas capazes de assegurar o sucesso das tarefas humanas”.³⁵ Ela se constitui uma “espiritualidade tipicamente laica, feita por homens que se mantêm engajados no mundo e procuram Deus, não imediatamente como a espiritualidade monástica, mas através do homem e do mundo”.³⁶

Apresenta-se, então, Boécio como um radical da vida naturalista, expressa em “termos de uma racionalismo, o mais puro e o mais claro e o mais resoluto que se pode pensar”.³⁷ Tudo isso, e mais o problema da eternidade do mundo, na época uma questão disputadíssima que colocou, também, em campos opostos São Tomás e São Boaventura, levaram à famosa questão da dupla verdade. Esta opinião, falsamente atribuída a Averróis, por isso chamada de “averroísta”, ensinaria que algo pode ser verdadeiro sob um aspecto e falso sob outro, em filosofia e teologia, ou vice-versa. O que pensar? Este espaço não permite um tratamento mais aprofundado, mas o que se pode resumidamente dizer é o seguinte: nem Averróis, nem Siger, nem Boécio ensinaram algo que pode ser chamado de “dupla verdade”.³⁸ Também não defenderam uma concepção relativista da verdade, que seria privada de toda validade absoluta. Mas, com muita razão, defendem que a verdade revelada e a verdade filosófica são verdades relativas às premissas das quais foram deduzidas. Sua tese básica e a finalidade de suas observações é estabelecer que não existe nenhuma contradição verdadeira, nem real falta de acordo entre as afirmações da teologia e da filosofia. Nesta luz, a teoria da dupla verdade seria na opinião de van Steenbergen,

³⁵ LE GOFF, JACQUES, *Os Intelectuais da Idade Média*. São Paulo, Edições Brasilienses, 1988, 92

³⁶ LE GOFF, JACQUES, *Os Intelectuais da Idade Média*, p. 92.

³⁷ Cf. MANDONNET E GRABMANN, em VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, p. 362).

³⁸ Cf., entre outros, LIBERA, ALAIN DE .*A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 409-415.

o fruto de uma interpretação superficial e incorreta de dois grupos de textos: aqueles que exprimem a posição dos mestres heterodoxos e aqueles que expressam a reação de seus adversários... Os mestres heterodoxos são responsáveis por causa da maneira brutal com que opõem amiúde as conclusões da filosofia e os enunciados da doutrina cristã... Por outro lado, os defensores da ortodoxia percebem a desordem do pensamento de seus adversários”, dizendo, entre outras coisas, que estão camuflando suas opiniões”³⁹.

Por isso deve-se dizer

a teoria da dupla verdade é a expressão mal elaborada e inexata de que muitos historiadores se serviram para caracterizar a *crise intelectual* provocada a partir do século XIII num certo número de espíritos, pelo confronto entre a filosofia pagã e o pensamento cristão. Episódio de uma gravidade excepcional na história atormentada das relações entre a razão e a fé, entre o saber racional e o pensamento religioso.⁴⁰

Para Boécio é claro que tanto a filosofia como a teologia têm o seu *objeto e métodos próprios* que não devem ser misturados, cada qual tem o seu domínio próprio que deve ser respeitado e que não pode ser invadido. “O domínio próprio da fé é aquele das verdades indemonstráveis racionalmente, às quais o homem adere por causa do testemunho de Deus. É insensato querer demonstrar o que não pode ser demonstrado, mas é *herético* se recusar a crer aquilo que não se pode demonstrar. As verdades reveladas por Deus são absolutamente verdadeiras e, desde já, uma conclusão filosófica oposta a uma tal verdade, não seria absolutamente verdadeira. De outro lado, a filosofia estende a sua jurisdição sobre toda a realidade, contanto que seja acessível à razão, porque seu objeto é o ser em toda a sua extensão. Cada ciência filosófica se define por seu objeto e seu método: assim a física se define pela *natureza* e pelos princípios com ela relacionados e donde se deduzem as suas conclusões. A física só pode conhecer, então, leis naturais, deduzidas destes princípios. Por isso, o físico ignora a criação, o começo absoluto do movimento e da geração, os milagres e as revelações divinas.⁴¹ Para Boécio é claro que não existe entre fé e razão contradição nenhuma. Não se pode falar mal dos filósofos, melhor seria fazer um esforço para entendê-los e de interpretá-los não com severidade mas com benevolência, porque a sua vida é dedicada à procura da verdade.

³⁹ VAN STEENBERGEN, *Introduction à l'étude de la Philosophie Médiévale*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Beatrice-Nauwelaers, 1974, p.568).

⁴⁰ VAN STEENBERGEN,, F. *Introduction à l'étude de la Philosophie médiévale*, p.570.

⁴¹ BOECIO DE DACIA, *A Eternidade do Mundo*. Tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. LISBOA: Edições Colibri, 1996.

Opinando assim, sobretudo na sua obra *Sobre a Eternidade do Mundo*, Boécio coloca-se ao lado de Siger de Brabantia, que, como ele, tem um sentimento muito vivo do valor humano da filosofia e um ciúme muito forte de sua autonomia científica. Tanto ele como Siger querem que os outros respeitem a diversidade de objetivos e de métodos, evitando assim a confusão entre sábio e crente.

Manifesta-se, em toda esta história, como Boécio e Siger estão longe dos teólogos conservadores da Faculdade de Teologia de Paris, entre outros Boaventura, e como se aproximam das opiniões - caracterizadas pelos historiadores como " moderadas " - de Tomás de Aquino. Mas tudo indica, que o conflito entre eles nunca versou sobre a natureza ou dos métodos da teologia, como alegam alguns historiadores, afirmando que a opinião dos dois teria impossibilitado a teologia. Na luta com os teólogos, os mestres da Faculdade das Artes são os atacados e não os atacantes, pedem que se respeite seus direitos de filósofos, reivindicam a autonomia científica de sua disciplina, que têm como missão cultivar.

É em Luiz A De Boni que encontramos, talvez, uma das melhores descrições da crise da época:

O que havia, na época, eram graus maiores ou menores de assimilação e de aceitação do filósofo grego (Aristoteles). Em primeiro lugar, encontrava-se um grupo relativamente grande, dominando quase por completo a Faculdade de Teologia, grupo este que se mantinha fiel ao que se desenvolvera nas últimas 4 décadas, procurando integrar o pensamento aristotélico nos esquemas patrísticos pré-existentes. Boaventura, em suas pregações, e João Peckham, na vida acadêmica, poderiam ser apontados como as principais cabeças desta corrente. Em segundo lugar, havia aqueles, que embebedos pela novidade e a pujança das ideias que chegavam à universidade, abraçavam-nas entusiasmados, faltando-lhes por vez um pouco mais de senso crítico na leitura que faziam ... Em terceiro lugar, enfim, sobravam uns poucos professores, dos quais o mais ilustre foi Tomás de Aquino. Segundo seu modo de ver, havia a missão urgente de repensar a mensagem cristã, valendo-se para tanto do novo sistema filosófico. Esta posição desagradava a gregos e troianos: ao grupo que se poderia chamar de conservador, Tomás parecia ir longe demais; aos progressistas, Tomás ficava no meio do caminho com soluções de compromisso.⁴²

⁴² DE BONI, L.A. DE. As condenações de 1277, os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia. Em: *Lógica e linguagem na Idade Média*. Luis A. DE Boni (org.). Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.128-129.

4. A condenação de 10 de dezembro de 1270

O ensino de Boécio de Dácia e Siger de Brabantia, junto com o de seus discípulos, apresentando Aristóteles de modo heterodoxo, isto é sem a devida leitura que se impõe a partir de algumas verdades básicas da fé cristã, e a influência de Averróis - sem dúvida exagerada por alguns historiadores - causou muita irritação também no meio da autoridades eclesiásticas. A intranquilidade e as constantes querelas no meio universitário de Paris devem ter contribuído a este estado de coisas. Tudo, então, desemboca em dezembro de 1270 quando o bispo de Paris, Etienne Tempier, publica um decreto em que são condenadas 13 (treze) proposições, a respeito da unicidade da intelecto humano, da eternidade do mundo, do determinismo da vontade e da negação da providência divina. Coincidem, estas condenações, com o teor das pregações de Boaventura e significam, claramente a condenação do aristotelismo heterodoxo, ensinado pelos mestres da Faculdade das Artes, especialmente Siger e Boécio. Aqueles que conscientemente ensinam ou afirmam estas teses são excomungados.

Porém, com esta condenação as coisas não mudam muito e a situação não mostra melhorias significativas. Pelo contrário, podemos dizer que ela é até agravada pela confusão em que se converte a eleição do novo reitor da Faculdade das Artes. Opõe-se o grupo minoritário, dissidente, ligado, - assim se diz,- a Siger e o majoritário, conservador, que promulga, em 1272 um regulamento que objetiva reprimir toda temeridade no ensinamento filosófico. Entre outras coisas determina que nenhum bacharel ou mestre da Faculdade das Artes terá a presunção de determinar nem mesmo de disputar uma questão teológica, sobre a Trindade, a Encarnação ou qualquer assunto parecido; se o fizer, terá que fazer uma retração, sob pena de expulsão. Além disso, se numa discussão sobre um assunto misto, envolvendo a fé e a filosofia, alguém concluir contra a fé, será excluído dos mestres, como herético, se não se retratar humildemente. Por causa disso a “faculdade conhece um período de crise que arruinará a sua unidade e colocará em perigo a sua vitalidade”.⁴³ A confusão só termina em 1275, quando Pedro de Auvergne é nomeado reitor da Faculdade, homem conhecido “pela moderação de suas ideias e sua admiração por Tomás de Aquino”⁴⁴. Talvez por causa disso, não tenha formulado nenhuma condenação, embora tenha ameaçado aqueles que insistissem em perturbar a unidade restabelecida.

⁴³ VAN STEENBERGEN, F. *Maitre Siger de Brabant* .p. 80.

⁴⁴ VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, p. 338.

Seja como for, a Faculdade não conhece a paz, tão desejada, o que é confirmado por uma série de acontecimentos, que todos tem o mesmo fundo: a discordância entre defensores e adversários de um aristotelismo mais radical, ou, talvez melhor, uma filosofia independente ou serviçal.

5. As condenações do decreto de 7 de março de 1277

No dia 18 de janeiro de 1277 o recém eleito papa João XXI dirige uma carta a Etienne Tempier, bispo de Paris, em que se queixa da situação calamitosa em que se encontra a Universidade de Paris, considerando os erros que se propagam nela livremente; o bispo Tempier é convidado a fazer um inquérito e mandar um relatório o quanto antes. Escreve van Steenbergem:

O bispo de Paris não é um moderado; coloca todo o seu zelo para dar uma resposta à injunção do papa; vai até muito além da missão lhe confiada, porque no dia 7 de março (três anos, dia por dia, depois da morte de Tomás de Aquino), pronuncia de sua própria autoridade a condenação solene de 219 proposições, visando o ensino de certos mestres da faculdade das artes. Essa condenação retumbante parece ter encerrado a carreira professoral de Siger, que alias já tinha deixado Paris, faz alguns meses, para evitar os raios de Simon du Val".⁴⁵

Parece que, com ele, também Boécio desaparece do palco de Paris. Como devemos interpretar esse decreto e qual o seu significado, especialmente para a filosofia, sobretudo de Boécio e Siger?

Na apresentação original do decreto, as 219 proposições se seguem numa desordem surpreendente. Por causa disso, a partir da Idade Média, um pouco depois do 7 de março de 1277, começou-se uma classificação por temas... Distinguem-se, inicialmente 179 erros filosóficos: 7 dizem respeito à natureza da filosofia, 25 falam de Deus, 31 das inteligências separadas, 49 do mundo corporal, 57 do homem e sua atividade espiritual, 10 falam da ética; em seguida vêm 40 erros teológicos [...] ⁴⁶

Esta mistura desordenada leva, de certa forma, a pensar que os compositores da lista não tinham uma concepção clara do que estavam fazendo, porém um estudo mais atento leva a considerações diferentes.⁴⁷

⁴⁵ VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, p. 339.

⁴⁶ HISSETTE, ROLAND. *Enquête sur les 219 articles condamnés 'Paris le 7 mars 1277*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Vander-Oyez, 1977, p. 8.

⁴⁷ *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Studien und Texte. Herausgegeben von Jan Aertsen et alii. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001.

Parece que van Steenbergem, com especial distinção, entendeu a verdadeira dimensão do decreto:

Na luz da história doutrinal do século XIII e sobretudo dos eventos que ocupam os anos 1267-1277, é fácil entender a verdadeira extensão do ato de 7 de março de 1277. Reação do agostinianismo contra o aristoteísmo, diz-se muitas vezes, depois dos trabalhos de Ehrle; mas isto é apresentar as coisas sob um aspecto que não é fundamental. Trata-se de um desfecho brutal de uma crise cujos primeiros sintomas se manifestaram desde 1210; crise da inteligência cristã, desequilibrada pela irrupção massiva do saber pagão. O decreto é antes de tudo a reação dos homens da igreja contra uma nova ameaça do paganismo. Esse reação se produz na metrópole intelectual da cristandade, onde o perigo se fazia sentir mais forte do que em outros lugares. No campo específico da vida universitária de Paris, trata-se de um dos maiores episódios da luta da influência que opõe a ciência sagrada à filosofia, a faculdade de teologia à faculdade das artes, aquela tendo obtido durante o século uma vitalidade e autonomia doutrinal inquietadora; a condenação de 1277 é, portanto, também um ato de defesa da Faculdade de Teologia contra o trabalho da filosofia, que não deixava de crescer, e contra as audácias doutrinárias mais e mais inquietadoras da Faculdade das Artes. Sem dúvida, os teólogos conservadores e sobretudo os franciscanos recorreram a Santo Agostinho e fizeram dela o seu porta-estandarte na luta contra Aristoteles; mas, como observa Gilson, “este triunfo de Aristoteles sobre santo Agostinho, não era, afinal a revanche do paganismo antigo sobre a verdade do Evangelho?”.⁴⁸

O decreto de 1277 apresenta um outro aspecto, menos edificante talvez, mas mais instrutivo, porque comporta uma lição salutar de moderação e de prudência para todos os guardiães da ortodoxia e sobretudo para os assim chamados descobridores de heresias, demais inclinados a ver perigosos erros nas opiniões de seus adversários; esta condenação traz em si vestígios de que tenha sido, sem dúvida nenhuma, obra de um partido e, por isso, claramente tendenciosa. Sob o pretexto de combater os erros do paganismo, doutrinas perfeitamente ortodoxas sofreram a mesma reprovação que os erros de Aristoteles, de Avicena ou de Averróis; Gilles de Roma foi atingido por vários artigos do decreto episcopal, por causa de suas idéias próximas àquelas de São Tomás; só pôde retomar o seu ensino como bacharel e chegar à licença após ter se retratado de certos “erros”.

⁴⁸ VAN STEENBERGEN, F., *La Philosophie au XIII^{ème} siècle*, p. 424.

A intervenção de Etienne Tempier quebrou o brilho do aristotelismo radical, eliminando seus principais líderes e reduzindo, temporariamente, ao silêncio os seus adeptos.

Neste estudo, interessam algumas teses, pelo fato de estarem diretamente ligadas à doutrina exposta na pequena obra de Boécio. Na tese 40 lê-se o seguinte: “Que não existe condição de vida melhor do que aquela que consiste em se dedicar à filosofia”. Aqui é apresentada uma concepção naturalista da vida, em que a atividade contemplativa do filósofo é apresentada como o ponto mais alto do agir humano.⁴⁹ A mesma opinião encontramos na *Ética ao Nicômaco* de Aristoteles, Livro X, 1177ss. A tese é considerada como desprezar a superioridade da ordem sobrenatural e desconhecer, talvez até negar, a superioridade da contemplação cristã.

A condenação tem um endereço certo; Boécio, no *de Summo Bono* defende esta tese, partindo do ponto de vista que a realização máxima do homem está no seu intelecto, porque este significa a sua máxima potência. Conforme alguns autores Boécio tem como objetivo apresentar um programa de vida naturalista. Mas esta tese não se sustenta, uma vez que Boécio fala como professor de filosofia, unicamente a partir do ponto de vista da razão. Porém, nunca negando a existência de um outro caminho, que é a contemplação sobrenatural, de que como filósofo não convêm falar.

A tese 154 afirma o seguinte: “que os filósofos são os únicos sábios do mundo”. Parece que os autores do silabo das teses condenadas se inspiraram na *De Aeternitate mundi - Sobre a Eternidade do mundo* de Boécio. De fato, há um trecho que valoriza sobremaneira os filósofos “qui fuerunt et sunt sapientes mundi”⁵⁰ mas isto não implica rejeição ou negação do valor da teologia ou dos teólogos. O objetivo de Boécio, aqui, é que haja uma interpretação correta do pensamento dos filósofos, que são os sábios do mundo.⁵¹

Outras teses condenadas parecem ser formuladas a partir de supostas opiniões de Boécio. Hissette nos indica, entre outras 145 e 151. Todas possuem as mesmas características que as aqui analisadas: a afirmação da independência da filosofia é considerada uma aberração, porque inclui, para os censores, automaticamente a negação da ordem sobrenatural.

⁴⁹ HISSETTE, ROLAND.

⁵⁰ Quwe foam e são os sábios do mundo.

⁵¹ Hissette, 18ss.

6. A felicidade do filósofo, ou, uma nova consciência e concepção do filósofo

O pequeno, mas significativo e profundo, tratado *De Summo Bono* ou seja *Do Sumo Bem* - elaborado ao redor dos anos 1270 - é, talvez, a mais clara e nítida expressão da nova mentalidade que descrevemos em cima. Apresenta a nova consciência do filósofo que deve nascer desse saber racional, expressa em Aristoteles e que não precisa de fontes sobrenaturais, mas que não exclui, de forma nenhuma, a possibilidade de um destino sobrenatural para o homem; só que este fim sobrenatural não é atingível, nem cognoscível pela luz da razão.

Veja a divisão do tratado:

Introdução: o bem soberano para o homem, depende do intelecto (1-3)

A . O bem soberano para o homem (4-7)

O bem soberano conforme o intelecto especulativo (4-6)

O bem soberano conforme o intelecto prático (7)

Conclusão (8)

B. O bem soberano e a felicidade humana (9-11)

C. O modo de vida do filósofo (12-20)

D. Conhecimento e amor da causa primeira são os fins da existência filosófica (21-30)

Conclusão (31)

Ninguém que lê atentamente essa pequena obra-mestra escapa de fazer uma comparação com a doutrina de Aristoteles sobre a felicidade humana, que reside na contemplação filosófica, benefício reservado a uma pequena elite, que para chegar a tal fim, se deve esforçar extraordinariamente. Todo o seu raciocínio se prende a uma perfeição humana imanente e à qual o homem chega através de sua ação própria. Nenhuma palavra sobre uma finalidade ou felicidade sobrenatural, que, porém, não é excluída., nem a respeito da ajuda de uma graça especial que o homem precisaria para encontrar a felicidade. Boécio, no seu trabalho, segue ao pé da letra a *Ética* ao Nicômaco, X, 1176^a.⁵²

⁵² ss (veja tb XII).

“A perspectiva de Boécio é, portanto, exclusivamente a prolongação lógica de sua concepção da relação entre a fé e a filosofia: sem negar a possibilidade da felicidade celestial, a filosofia limita estritamente o seu estudo à felicidade humana, tal qual a razão pode concebê-la: esta felicidade, conquista do exercício das virtudes e da contemplação, é a suprema perfeição do homem, “e aquele que não tem conhecido esta vida filosófica, não conheceu a vida direita (31)” (Imbach,156).

Conclusão

A leitura desta pequena obra de Boécio, tem a sua utilidade para os estudiosos da História da Filosofia da Idade Média, especialmente dos anos perturbados de 1250-1300. Nada melhor para pesquisar uma época do que através das palavras daqueles que nela viveram. De uma maneira intensa e existencial nos são mostradas as etapas de uma lenta mas segura, embora nem sempre progressiva, evolução do pensamento humano.

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

Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS

Professor Emérito da Universidade Estadual do Ceará-UECE

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza

Livre Docente em Filosofia Antiga pela UECE



DEUS NA TEOLOGIA DO PSEUDO-ARISTÓTELES

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

Resumo: A *Teologia do Pseudo-Aristóteles*, mesmo sendo uma paráfrase das Enéadas plotinianas IV – VI, é importante enquanto apresenta uma imagem de Deus que excede a visão aristotélica, como também completa a visão de Plotino. Através da análise de dez “atributos” divinos, tenta-se chegar a ver quem é este Deus e qual o caminho de chegar à riqueza inerente à sua essência.

Palavras-chave: Aristóteles, Plotino, Deus, Criador, Atributo.

Abstract: The Theology of Pseudo Aristotle, even being a paraphrasis of Plotinus' Eneadas IV – VI, is important while presents a God's image that exceeds the aristotelical vision, as also completes the Plotinus' view. Through the analysis of the divine “attributions”, it tries to get to see who is that God and which way for reaching the richness inherent to his essence.

Keywords: Aristotle, Plotinus, God, Creator, Attribution.

Introdução

a. História e contexto da *Teologia do Pseudo-Aristóteles*

A *Teologia do Pseudo-Aristóteles* deve ser situada no início da história da filosofia árabe, a Falsafa, isto é ao redor dos anos 700. O texto como é conhecido hoje em dia tem uma longa e complicada história, até que chegue ao conhecimento da filosofia ocidental. Desta longa história¹ será apresentada aqui tão somente a parte que se refere às suas fontes, necessária para o bom entendimento deste rico texto.

1. A fonte principal são as Enéadas de Plotino, especialmente as três que tratam das hipóstases *Alma*, *Inteligência* e *Uno*, respectivamente a IVa, Va e VIa Enéada. Nelas fala-se raramente de Deus. Na

¹ Esta história é apresentada e comentada, entre outros, na minha Tese Doutoral, defendida sob a orientação do Prof. Dr. L.A. De Boni, no PPGR de Filosofia da PUC de Porto Alegre 2004.

atenção central está o Uno, que – não obstante vozes em contrário² - não pode ser identificado com Deus. A TdA³ aplicará muitos atributos ou expressões usadas nas Enéadas.

2. A teologia árabe que de forma clara aplica ao Uno os conceitos de Deus, de Criador e de Ser Primeiro, adaptando, de certa forma a TdA ao texto e à teologia do Alquran.
3. Os *Elementos Teológicos de Proclo*, na sua versão árabe, o *Livro das Causas*.

Trata-se, então, de um documento, embora atribuído a Aristóteles por razões que podem ser caracterizadas como “metafísicas”⁴, de manifesta orientação neoplatônica, em que Uno e Deus podem ser identificados, distanciando-se da fonte principal, as Enéadas IV, V e VI de Plotino. Além disso, há a apresentação do Uno-Deus como Criador, ideia esta ausente em Plotino.

Convém anotar que o caráter da teologia negativa é largamente respaldada na TdA.

b. A composição da TdA

A TdA, pode-se dizer, é composta de três partes; O *Prólogo*, antecedido por um texto curto que atribui o texto a Aristóteles, caracterizando como uma paráfrase de Porfírio; em seguida fala do tradutor e corretor, e da pessoa a quem foi oferecido.⁵

Segue, então, um longo prólogo e as assim chamadas “kephalia”, 141 frases que serão explicados no livro.⁶ O mais importante é, sem dúvida, a descrição do objetivo:

Assim o nosso objetivo neste livro é a doutrina primeira a respeito da Divindade, a explicação a seu respeito, que Ela é a Causa Primeira, que o eterno e o tempo estão abaixo Dela, que Ela é a causa das causas, a

² Entre outros o Professor, Dr. Reinhold Uhlman, que nas suas várias publicações a respeito de Plotino defende a tese da identificação, diferente de Giovanni Reale, que bem claramente defende a tese contrária, cf. HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA, vol. IV.

³ Com esta abreviação indicar-se-à daqui adiante a *TEOLOGIA DO PSEUDO-ARISTÓTELES*.

⁴ Como é conhecido, a *Metafísica* de Aristóteles deixa várias questões em aberto, como por exemplo a da criação. A TdA pretende dar uma resposta a estes questionamentos cf. o “modelo” aristotélico.

⁵ TdA 3 Os números indicam a divisão elaborada por Badawi, usada por Luciano Rúbio na edição espanhola da TA.

⁶ TdA 8.

criadora delas, através de um modo especial de criação, que a potência iluminadora deriva Dela sobre a Inteligência e Dela, por meio da Inteligência, sobre a Alma Universal das esferas, da Inteligência por meio da Alma sobre a Natureza e da Alma por meio da Natureza sobre as coisas gerais geráveis e corruptíveis, que esta ação vem da Inteligência sem movimento, que o movimento de todas as coisas vem Dela e por seu canal ou causa e que as coisas se movem até ela mediante uma forma de desejo e nostalgia. Depois, dando continuidade mencionaremos o mundo inteligível [...] Depois falaremos sobre a Alma Universal [...] Falaremos da beleza das estrelas e seu ornamento e esplendor daquelas formas que existem nas estrelas [...] Finalmente falaremos da condição das almas racionais na sua descida do mundo original até ao mundo das coisas corporais.⁷

Embora o objetivo seja bastante amplo, convém observar que não obstante deste fato, a Alma é o assunto principal da TdA.

As 141 questões são divididas da seguinte forma: 05 tratam do Uno; 27 e 28 do Criador; 56 do Bem Puro; 92 sobre o Todo, como também 125 e 128. O resto tem como foco principal a Alma.

Depois vem a parte principal, dividida em 10 (dez) Tratados na edição árabe, quase todos indicados por sugestivos títulos, e alguns apresentando no texto subtratados⁸, enquanto a edição latina conta 14 (catorze) uma vez divide o Tratado Oitavo em cinco, e o Décimo em dois. Vale observar:

I. Como caracterizar Deus a partir do texto da TdA?

O caminho seguido foi percorrer todos os Tratados que compõem a TdA. Assim chega-se a uma indicação das várias características encontradas, cuja explicação e análise serão tentadas em seguida. Deve, entretanto, ser observado que, não obstante as expressões citadas, isto não significa que a TdA se distancia do grande onipresente tema do neoplatonismo a respeito de Deus: a sua absoluta unicidade, não permitindo que dEle sejam apresentados atributos: é o princípio da presença da *teologia negativa* quando, então,

1 - *Substância que é unicamente substância*, não tende desejo sendo, portanto, simples, conseqüentemente é completa:

⁷ TdA 6 e 7. Os textos neste artigo são de uma tradução minha, elaborada durante muitos anos a partir da edição espanhola de Luciano Rúbio, Ediciones Paulinas, Madrid:1978, por sua vez baseada no texto árabe de Badawi.

⁸ Assim são apresentados no Tratado Oitavo.

Dizemos, pois, que toda substância unicamente dotada de vida inteligível não é capaz de receber afeição ou paixão alguma. Esta substância está em repouso no mundo inteligível, fixa nele, é perpétua, não se separa dele, nem caminha a outro lugar, porque não tem lugar distinto de seu lugar, para onde se mover, nem deseja outro lugar distinto do seu. Portanto, toda substância que tem algum desejo é posterior à substância que é unicamente substância e como tal não tem desejo.⁹

Eterna e atemporal, por isso absolutamente sem movimento, caso ou mudança. Consequentemente seus atos não são um após outro, nem tem começo ou fim, todos são “de vez”, “ao mesmo tempo”.

Não pode pensar de modo discursivo, porque isto implicaria transferência de uma coisa para outra.

Deve ser um e não muitos, porque “muitos” implicam deficiência.¹⁰

2 - *Deus de Perdão*, na medida em que aparece a ideia de um castigo por parte de Deus e o homem que Lhe pede perdão pelas maldades e que possa se satisfazer só com Ele:

[...] quando ocorreram a impureza e a ligação aos apetites do corpo, à alma sobrevém um castigo da parte de Deus e, ao acontecer isto, o homem deseja afastar-se de suas ações corporais e começa a suplicar humildemente a Deus e a rogar-Lhe que Lhe sejam perdoados suas maldades e que encontre a sua satisfação somente nEle.¹¹

3 - *Deus que é e irradia Luz*, em que a Alma possa estar; Luz esta que como Luz das luzes - e também beleza de todas as belezas - é a causa de todo esplendor e Luz. Afinal Deus é a Luz que é somente Luz.

4 - *Deus Criador*, que é caracterizado como Causa Primeira e como Primeiro Princípio. Sendo assim, Ele não criou no tempo e, todopoderoso como é, não precisou de intermediários, nem consideração ou reflexão. Ele é, em suma, primeiro e perfeito. Neste contexto é interessante a referência a Platão num trecho que é original, isto é, não é uma paráfrase do texto das *Enéadas*:

[...] começou a dizer que a causa dos entes verdadeiros, que não tem corpo, e a causa das coisas sensíveis, dotadas de corpo, era uma só, a

⁹ TdA 18/19. Em vários tópicos surgem indicações o que o autor quer dizer quando usa a expressão “completo”, por exemplo, quando no Décimo Tratado, no capítulo *sobre as coisas inusitadas* fala que “completo” deve ser entendido como “perfeito, nunca tendo Lhe faltado nada de tudo que o qualifica”.

¹⁰ Cf. também PROCLO, *Elementos Teológicos*, 131 *Liber de Causis*, Prop. 21.

¹¹ TdA 21.

saber, o ente primeiro, o verdadeiro. Com isto ele quer dizer o Criador, o Feitor, excelso é seu nome! Disse depois que o Criador primeiro, a causa dos entes inteligíveis perpétuos e dos entes sensíveis transitivos, é o Bem puro e que a nenhuma coisa mais do que a Ele pertence o bem. [...] Toda natureza inteligível e sensível provém daquela que é o início, porque o bem só é enviado pelo Criador aos mundos, porque Ele é o Criador das coisas.¹²

5 - *O Bem Puro Primeiro:*

Queremos, agora, voltar àquilo de que já tratamos e dizer que, quando a Alma está no mundo superior, ela deseja o Bem puro primeiro. O Bem primeiro vem a ela somente por intermédio da Inteligência. Sim! Ele vem para Ela. Isto porque coisa alguma circunda o Bem puro primeiro, nem coisa alguma o oculta, nem impedimento algum o impede de caminhar para onde quiser.¹³

6 - *Incognoscível*, até pela Inteligência que ignora a Causa Primeira última que está acima dela.

7 - *Deus Poderoso e grande:*

Pelo contrário, nós dizemos que Deus, poderoso e grande, 'causa da Inteligência, a Inteligência é causa da Alma, a Alma é causa da Natureza, e a Natureza é causa de todos os seres particulares. Porém, mesmo sendo algumas coisas causas de outras, sem dúvida Deus, excelso, é causa do conjunto de todas elas, mas é causa de algumas delas sem intermediário e é Ele que coloca a causa, como se disse anteriormente.¹⁴

Esta expressão, aliás, é repetida varias vezes no texto.

8 - *Deus excelso*, em razão de Ele ser a única coisa verdadeiramente existente, sendo *Ato Puro*:

Assim, então, se o Criador, poderoso e excelso, não tivesse criado as coisas, mas se tivesse existido somente Ele e nada mais, as coisas teriam ficado ocultas e a sua formosura e esplendor não teriam se manifestado nem aparecido. Se este Ente Único tivesse permanecido na sua essência e retido sua potência, sua ação e sua luz, não existiria nenhum dos entes nem persistentes nem mutantes nem perecíveis, nem existiriam as coisas múltiplas criadas a partir do Uno da forma que existem agora, nem teria havido causas que produzissem os seus causados nem elas os teriam introduzido no caminho da geração dos entes.¹⁵

¹² TdA 26.

¹³ TdA 36.

¹⁴ TdA 50.

¹⁵ TdA 85.

9 - *Anterior a todas as coisas*, Ele é simultaneamente Criador e Aquele que leva ao fim:

[...] e que o Agente primeiro é anterior a todas as coisas e que Ele é, simultaneamente, o Criador e Aquele que leva ao fim simultaneamente. Entre sua criação ou o início das coisas e seu ato de levá-la ao fim não existe distinção nem separação, sem dúvida.¹⁶

10 - *Sabedoria Perfeita e Repouso na sua essência*.

Verá ali a Inteligência nobre, vigilante sobre elas e governando-as com sabedoria indescritível e com a potência que o Criador dos mundos depositou nelas. [...] Aquele mundo está em repouso, é repouso eterno, porque se encontra no grau supremo de perfeição e beleza e por esta razão não precisa se movimentar para transitar de um estado a outro. Se quisesse se mover e se deslocar, não poderia fazê-lo, porque todas as coisas estão nele, não existe nada fora dele para onde pudesse se deslocar.¹⁷

11 - *Deus como o “ente primeiro” e o “ente único”*.

A respeito Anderson¹⁸ escreve:

[...] pode ser interpretado como significando que Deus é simplesmente o mais alto das coisas que existem. Dizendo que Ele é o Primeiro entre as coisas que existem, O distingue das coisas criadas, mas somente porque Ele é anterior, não porque Ele possui ou é “ente” num sentido radicalmente diferente.

Talvez tudo que se colocou até agora se resume na belíssima prece em que aparece toda a mística da TdA:

Porém, nós começaremos por suplicar humildemente a Deus, excelso, e Lhe pedimos perdão e ajuda [...] Não o pediremos somente com palavras, Nem levantaremos somente as nossas mãos perecedouras, mas O suplicaremos com nossa inteligência, Lhe estenderemos nossas almas, implorando-O com humildade e não nos cansaremos de implorar refúgio, pois, ao fazermos isto, Ele iluminará as nossas inteligências com sua luz resplandecente, expulsará de nós a ignorância que gruda nestes corpos e nos dará a capacidade para aquilo pelo qual imploramos ajuda. Somente desta forma podemos resolver esta questão e terminar no Uno generoso,

¹⁶ TdA 52.

¹⁷ TdA 110.

¹⁸ ANDERSON, P. *The Arabic Plotinus. A philosophical study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002, p. 129: [...] we can interpret this to mean that God is simply the highest of the things that exist. Saying that he is the First among existents distinguish Him from created things, but only because He is prior, not because He has or is “being”, in some radically different sense.

só Ele magnânimo, que transborda bens e méritos sobre aqueles que os imploram de verdade.¹⁹

II. Como se pode chegar ao conhecimento deste Deus, com toda a riqueza inerente à sua essência?

Aqui entra o assunto importante da ética²⁰, a prática das virtudes que deve ser vista como o caminho que possibilite a volta do homem ao seu mundo original, de onde nunca saiu completamente, considerando que ficou na sua alma uma centelha da luz, que no mundo inteligível o clareava com a mais completa intensidade possível.

Isto implica distanciar-se do mundo físico e dirigir a atenção às realidades eternas para, destarte, superar os obstáculos que dificultem a ascensão da alma ao seu mundo original:

Mas em relação à alma particular, que está em nossas almas particulares, ela também é nobre, governa os corpos com governo nobre, porém, ela não os governa sem cansaço ou fadiga, porque somente os governa com pensamento reflexivo e consideração. Considera e pensa reflexivamente somente porque o sentido ocupa-se em olhar as coisas sensíveis e introduz nela dores e tristezas por meio das coisas externas e relativas à natureza. Estas coisas distraem-na, lançam-na no caminho da imaginação e a impedem de dirigir seu olhar a sua essência e à parte que persiste no mundo inteligível. [...] Porém, se a Alma for capaz de eliminar a sensação e as coisas sensíveis perecedouras, não se associando a elas, então governará este corpo, mas sem cansaço nem fadiga, e se assemelhará à Alma universal, sendo na sua conduta e no seu governo como se fosse uma forma daquela, sem que haja entre ambas distinção ou diferença.²¹

O apelo que a TdA lança é que o homem faça tudo o possível e impossível para fazer resplandecer de forma clara e penetrante a luz que está na sua alma e que é o que lhe resta da vida no Mundo Inteligível, antes de se abrigar no mundo dos sentidos. Sentir a sua alma na verdadeira dimensão é visto em toda a tradição platônica como a conquista da verdadeira ciência, aquela que conduz à luz da real visão das coisas. O autor da TdA coloca-se, também, nesta perspectiva e a reforça, não somente parafraseando as palavras do Plotino, mas também acrescentando a sua própria reflexão, como se torna clara quase no fim do Tratado IX no capítulo *Sobre as coisas extraordinárias*:

¹⁹ TdA 114.

²⁰Cfr. A Ética na Teologia do Pseudo-Aristóteles. Em: *KALAGATOS. Revista de Filosofia*. CMAF da UECE, vol. 4, n°8, p. 79-108.

²¹ TdA 91.

Dizemos que quem quiser sentir a Alma, a Inteligência e o Ente primeiro que é a causa da Inteligência, da Alma e do resto das coisas, não deverá deixar os sentidos realizarem tranquilamente suas ações, mas deverá se voltar à sua essência, se manter no seu interior e persistir ali por muito tempo, pondo toda a sua atividade ali, ainda que se afaste da visão e dos outros sentidos, porque estes somente realizam ações fora de si, não dentro de si.²²

A realização desta identificação com a sua real dimensão original, como apresentada pelo autor, só é possível pela prática das virtudes. Essa prática, por sua vez é somente possível se a alma se vira para a sua origem, porque lá, como tudo que existe, as virtudes tem a sua origem. Anderson apresenta o seguinte raciocínio que esclarece a realidade das virtudes, que são apresentadas por Plotino e repensadas pelo autor da TdA:

- a. O que pensa a respeito de virtudes, possui virtude, presumivelmente porque aquele que conhece assume a forma do seu objeto de conhecimento;
- b. A alma é, vez por outra, virtuosa, a saber quando pensa a respeito da virtude no seu raciocínio. Mas, em razão de as virtudes existirem eternamente no intelecto como formas, o intelecto deve estar pensando a respeito das virtudes; por isso, o intelecto é virtuoso;
- c. Mas, qualquer coisa existente no intelecto tem sua origem no Primeiro, e mais geralmente, cada efeito está contido num modo mais transcendente na sua causa;
- d. Por isso, o Primeiro possui as virtudes de modo mais alto, e de fato em razão de o Primeiro ser auto-idêntico de qualquer forma, o Primeiro é idêntico com as virtudes (“o seu todo é um ser que é todas as virtudes”)²³

²² TdA 132.

²³ ANDERSON, o.c.p.74.

Conclusão

O estudo aqui apresentado não é exaustivo. Muitos mais elementos podem ser analisados e apresentados. Neste ponto, o Tratado X, *Sobre a Causa Primeira e as coisas que foram criadas a partir dela* é de grande riqueza, que ainda é reforçada por um Capítulo *Sobre as coisas inusitadas*, em que se desenvolve uma meditação interessante e significativa sobre o homem, entre outros assuntos.

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

Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS

Professor Emérito da Universidade Estadual do Ceará-UECE

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza

ÉTICA E SOCIEDADE

*Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa**

Resumo: O artigo objetiva analisar a relação entre Ética e Sociedade em Henrique Cláudio de Lima Vaz. Há dois tópicos: o primeiro tópico apresenta uma análise crítica de Lima Vaz sobre a práxis autônoma moderna em suas relações com a natureza e com o homem. O crescente individualismo e as relações mecânicas que caracterizam a sociedade atual motivam o filósofo brasileiro a refletir sobre os critérios éticos da vida em comum. O segundo tópico apresenta uma nova racionalidade para a práxis social, por meio da relação entre ética e política. Lima Vaz retoma os conceitos clássicos da Justiça (*dike*) e do Direito (*dikaion*) e, por meio da dialética, ele eleva qualitativamente o conceito de sociedade ao nível ético, em que a dignidade humana é reconhecida universalmente.

Palavras-chave: Lima Vaz. Ética. Direito. Sociedade.

Abstract: This article sets out to analysis the relation between Ethics and Society according to Henrique Claudio de Lima Vaz. There are two topics. The first topic talks about the criticism analysis of modern autonomous praxis in yours nature and human relations. The individualism and the mechanic relations that characterize the present society motive the Brazilian philosopher to reflect about the ethics criterions in the common life. The second topic talks about the new rationality to the social praxis, or the relation between ethics and politics. Lima Vaz remembers the classics presuppositions of the Justice (*dike*) and Droit (*dikaion*) and through of the dialectic, he raises qualitatively the concept of the society for ethics level in which human dignity is universally known.

Keywords: Lima Vaz. Ethics. Right. Society.

Introdução

O pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre a racionalidade da práxis intersubjetiva como expressão constitutiva do ser humano requer uma atitude atenta sobre a práxis autônoma moderna e o modelo inédito de sociedade por ela criado, que nega a transcendência do *ethos*, enquanto horizonte simbólico e normativo, que dá sentido e sustenta a sociabilidade humana até em momentos de crise.

Lima Vaz inquieta-se diante desta negação da transcendência e do processo de sua imanentização pelo indivíduo, e procura compreender o “trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, no seu impetuoso e aparentemente avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido.” (VAZ, 1990, p. 10).

É evidente que o questionamento vaziano sobre a sociedade científica e tecnológica não equivale a uma condenação da tecnociência como fenômeno do conhecimento humano, mas a sua abordagem dirige-se, principalmente, ao impacto que ela exerce sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida humana. Ora, na ausência de uma metafísica e de uma ética que expressem o *sentido* das relações intersubjetivas, o que resulta é o relativismo moral, com a desagregação dos fins éticos que ligam as pessoas entre si na sociedade. E a ausência da moralidade como constitutiva da sociedade gera a crise ética em que se encontra a sociedade moderna.

Sem a *memória* permanente do ser que *é*, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou do múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e das *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do ‘mau infinito’ (Hegel)”. (VAZ, 2002, p. 283).

Esta realidade histórica suscita ao Filósofo brasileiro a urgência da reflexão sobre o *sentido* da relação intersubjetiva ou, em outras palavras, a relação entre a Ética e Sociedade.

Em primeiro lugar discorre-se sobre a forma autônoma da práxis, apresentando sinteticamente o pensamento vaziano sobre o problema ético presente na sociedade moderna, pela negação do *pólo metafísico* e a ênfase dada ao *pólo lógico* centrado no *indivíduo*, como princípio e sentido último da práxis, e também sobre as conseqüências da oposição entre indivíduo e sociedade para o consenso social. Em seguida, apresenta-se a racionalidade da práxis intersubjetiva ou a dialética do político nos três níveis da sociabilidade humana: a socioeconômica, a política e a ética culminando na defesa da *dignidade humana*.

1. Análise crítica da práxis autonômica moderna

As profundas transformações ocorridas na sociedade (*societas*) pelo advento da razão moderna incidem diretamente nas estruturas interiores do sujeito ou na sua compreensão de vida e, conseqüentemente, na sua práxis. Com efeito, a revolução antropocêntrica cartesiana, que erige o *Cogito* como princípio das relações psíquicas e espirituais do sujeito modifica completamente a forma de suas relações fundamentais com o mundo (*objetividade*), com a sociedade (*intersubjetividade*) e com Deus (*transcendência*) e lhe possibilita uma nova forma de “consciência histórica” em que ele é o ator real, o criador das novas formas simbólicas que devem reger a história.

A centralização do *Eu* na sociedade moderna inova, por conseguinte, a teoria da práxis, que até a revolução copernicana seguia a matriz *autonômica* clássica. A teoria da práxis¹ aristotélica, como é sabido, é essencialmente ética, ela possui uma racionalidade imanente denominada *razão prática*, ou sabedoria prática (*phrónesis*) que relaciona a liberdade subjetiva da escolha individual à razão objetiva do *ethos*², logo, para o Estagirita, o ato humano racionalmente praticado expressa, primeiramente, a perfeição (*perfectum*) do agente e, posteriormente, o produto do ato ou o fazer (*poiein*) do objeto.

Diferentemente, a *práxis* moderna é constitutivamente *autonômica*, isto é, ela se estrutura sob o “quiasmo lógico” formado pela autonomia do sujeito, a razão técnica e a experiência, sendo a autonomia do sujeito o ponto da intersecção entre a razão e a experiência. Nesse sentido, a experiência deve ser racionalizada segundo as exigências da autonomia ética do *sujeito*, e a razão recebe da experiência o conteúdo *histórico* para o exercício dessa autonomia. O resultado dessa intersecção é a transformação essencial do conceito de *práxis*, que doravante, passa a ter uma conotação apenas técnica (*poíesis*).

¹ “Tanto a concepção platônica quanto a aristotélica pressupõem as peculiaridades semânticas do termo *práxis*, cuja significação primordial diz respeito de um lado ao ato do sujeito, ao seu realizar-se na ação e, de outro, à perfeição ou excelência que o ato tem em si mesmo.” (VAZ, 1993, p. 86).

² “Toda a concepção aristotélica da *práxis* gira em torno desses dois pólos: ‘As coisas humanas’ (*ta anthrópina*) e ‘segundo a virtude’ (*kat’aretén*). As ‘coisas humanas’ designam a realidade múltipla e mutável por um lado, una e permanente por outro do *ethos* histórico. ‘Segundo a virtude’ designa o movimento essencial da *psyché* humana - do seu ser mais profundo - voltada para a excelência e para o bem do seu próprio ato (*enérgeia*) segundo a medida da razão (*logos*) que é, exatamente, a medida do perfeito, do que é fim em si mesmo (*téleion*, o perfeito, é *télos*, o fim.” (Ibid, p. 105).

Ora, a razão técnica (*poiesis*) age metodicamente de forma experimental e estabelece uma homologia entre *práxis* e *poiesis* ao colocar como fim da ação humana a produção dos objetos. É importante notar que essa equiparação entre *práxis-poiesis* faz desaparecer, por sua vez, o conceito de *enérgeia* imanente à *práxis* ética clássica e que transcendia o empírico em vista do fim teleológico do Bem (*agathón*) humano.

O elo entre a *práxis* e a *poiesis* passa, doravante, a ser a proporção aritmética segundo o modelo hipotético-dedutivo, que, ao se estender para o âmbito ético-político provoca a separação entre a Ética e a Política e cria a convicção de que tudo depende da *práxis* do homem:

Despojada da coroa da *enérgeia*, da sua perfeição imanente, a *práxis* passa a ser pensada segundo a categoria básica da igualdade aritmética que reflui sobre os agentes, tornando-os iguais e diferenciados apenas pelo simples número com que são contados na sequência de uma sucessão numérica. (VAZ, 1993, p. 111).

O desaparecimento do conceito de *enérgeia* esvazia também o sentido aristotélico do conceito de virtude (*aretê*) como “perfeição e medida da própria ação”, e impossibilita na sociedade moderna a vigência da teoria prática das Virtudes. O resultado dessa desconstrução teleológica foi o vazio ético presente neste modelo social e o avanço prodigioso da *tecnociência*, cada vez mais especializada na produção do instrumental tecnológico e científico e cada vez mais indigente do sentido de viver.

A origem dessa desconstrução ética e a implantação histórica da teoria autônômica da *práxis* moderna foi, segundo Lima Vaz, a teoria ético-política hobbesiana. É notório que, nos capítulos VI-VIII do *Leviathan*, o filósofo inglês discorre sobre o “tratado das virtudes” a partir de uma interpretação *ex opposito* da teoria aristotélica das Virtudes.

Hobbes faz uma reviravolta na *pragmateia ethiké* aristotélica, rejeitando determinantemente a “teleologia do bem” e naturalizando as categorias éticas do Estagirita, principalmente, a categoria de Virtude (*aretê*), que doravante perde o seu sentido de hábito do bem viver (*eu pratein*), que estabelecia o “justo meio” entre o excesso e a falta e passa a significar o movimento voluntário ou a paixão do indivíduo na passagem do “estado de natureza” ao “estado de sociedade”.

Ora, para Hobbes, o individualismo do *direito natural* torna impen-sável no “estado de natureza” a existência de um universo ético, o que torna inviável nesse estado a vida-em-comum. Logo, na luta pela sobrevivência, o sujeito percebe em si, pela força da *lei natural*, a importância da virtude como

predisposição para o consenso social pelo 'pacto'. As virtudes hobbesianas correspondem, portanto, aos sentimentos e comportamentos ou aos costumes desenvolvidos socialmente para garantir o fim da sociabilidade, que é a autoconservação e autosatisfação individual. Em consequência, só após o 'pacto social' é possível definir o que é justo ou injusto e estabelecer as leis e as normas consensuais ou as instituições que garantam a vida em sociedade. Isso implica a absorção da ética na política, uma vez que a *práxis* volta-se totalmente para o social. A ética hobbesiana imprime categoricamente na sociedade moderna o modelo *poiético*, fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos:

Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser artifice da sua própria humanidade. Por outro lado, reafirma-se em Hobbes a primazia do pólo *lógico* na estrutura da razão, ao propor ele a explicação do agir ético pelo método hipotético-dedutivo, segundo o modelo da geometria euclidiana. (VAZ, 1995, p. 72).

Essa atitude filosófica hobbesiana é realmente inovadora na história do pensamento eticopolítico ocidental e torna-se modelo fundador para os teóricos posteriores, de tal forma que as teorias eticopolíticas modernas giram em torno do "quiasmo lógico" e não conseguem chegar à raiz verdadeiramente ética da *práxis*.

Lima Vaz critica, portanto, a teoria social e política de Hobbes por negar a concepção teleológica da natureza humana, sustentada pela tradição aristotélica, e por estabelecer o "princípio do benefício próprio" (FRATESCHI, 2008, p. 13) para a relação intersubjetiva. Ora, Hobbes, tendo separado a ética da política, "identifica o desejo primário, ou o impulso natural, com a obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir, por necessidade natural, o bem próprio com a vida na comunidade política e ressalta a relação instrumental entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade". (FRATESCHI, 2008, p.14). O indivíduo passa a ter, em consequência, primazia sobre a sociedade e o consenso social só é obtido artificialmente por meio do "contrato".

Dado o fenômeno da sociedade individualista moderna e a absolutização da *práxis* tecnocientífica torna-se, todavia, problemática a constituição de um horizonte normativo de valores e fins, próprio da *razão prática*, problema evidenciado pela dificuldade presente nas racionalidades éticas modernas em explicar a passagem do agir ético individual ao consenso da Comunidade ética.

É, por conseguinte, no postulado absoluto da autonomia do sujeito, que se encontra, segundo Lima Vaz, a contradição da filosofia ética atual,

pois as racionalidades éticas modernas defendem um princípio ético individual, enquanto a comunidade de comunicação é universal. Como instaurar, então, no terreno de uma ética universal essa comunidade universal de comunicação?

A sociedade moderna é a única experiência histórica em que o homem pretende colocar na imanência de sua liberdade as razões e os fundamentos do seu *ethos*. Diante da grave crise cultural, questiona, porém, Lima Vaz: não será este o grande equívoco dos tempos modernos? A crise cultural manifesta, de fato, que a “sua raiz é a ausência de uma Ética Universal de um horizonte normativo ao qual possam referir-se às práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização, sejam elas práticas sociais, políticas ou culturais”. (VAZ, 1997, p. 145).

Essas práticas são realizadas, no entanto, no espaço gnosiológico de um relativismo universal, sob a bandeira do niilismo ético, ou “do programa que absolutiza o uso da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre”. (VAZ, 1997, p. 145).

A saída do individualismo moderno requer uma nova concepção de *práxis* intersubjetiva e, portanto, Lima Vaz retorna à tradição clássica, notadamente à concepção aristotélica de *razão prática* e a pensa dialeticamente conforme o modelo hegeliano. Trata-se, então, de repensar a intrínseca relação entre Ética e Sociedade pela racionalidade da *práxis* intersubjetiva em seus três níveis de inteligibilidade: a socioeconômica, a política e a ética.

2. A racionalidade da práxis intersubjetiva

Na tentativa em superar o círculo finito da razão moderna, Lima Vaz retoma o conceito do político e o pensa dialeticamente, para demonstrar a primazia da Comunidade como pressuposto às relações intersubjetivas. Ele inicia sua reflexão a partir da *razão prática* inerente ao *ethos*, enquanto mundo simbólico da linguagem e dos valores que expressa o encontro intersubjetivo. A dialética particular-universal é constitutiva dessa experiência recíproca e se manifesta em todos os níveis da atividade humana desde o trabalho primitivo até a mais alta forma de comunicação das liberdades que é o pleno reconhecimento e o livre dom de si mesmo no amor.

A reciprocidade requer a articulação dialética entre os três níveis da sociabilidade humana: o nível socioeconômico, onde a reciprocidade

se dá apenas no nível objetivo, o nível político onde a reciprocidade é legal pelo reconhecimento do homem como cidadão e o nível da reciprocidade livre pelo reconhecimento do ser humano como pessoa.

No primeiro nível, Lima Vaz reflete sobre a relação entre liberdade e sistema econômico. Como um ser situado, o homem é um ser de necessidades. Seu contato com a natureza se justifica pela luta por sobrevivência. Afirma Herrero: “A necessidade engaja o homem num processo social de apropriação e de utilização das coisas que não têm limites. Nesse nível, o homem é necessariamente um ser social. Trata-se, então de encontrar as *mediações* que operem a passagem da natureza à sociedade.” (HERRERO, 2006, p.122). O trabalho, enquanto ato de consciência, é o meio eficaz pelo qual o homem desenvolve o projeto da transformação da natureza em cultura. O trabalho, em sua forma humanizada, não só se apropria da natureza pelo consumo, mas é um ato cultural que especifica o homem como sujeito construtor do mundo das significações. Como afirma Lima Vaz:

O trabalho é também *palavra*, é interpelação do outro, comunicação com o outro. Não há trabalho humano voltado unicamente para a simples satisfação de necessidades biológicas. Ato cultural, o trabalho tem sempre uma significação compreendida socialmente. Esta significação tem lugar, em última análise, no plano da consciência teórica: ela se integra na visão de mundo do grupo. Assim a consciência histórica implica fundamentalmente - enquanto a consciência é relação do homem com o mundo e, mediadamente com o outro homem - uma significação a ser dada ao trabalho, significação que decorre das condições objetivas em que o trabalho é realizado e da função social que exerce enquanto ato e obra de cultura, mediado para a comunicação das consciências.”³ (VAZ, 1996, pp. 70-71).

A realidade mediadora das consciências se configura, conseqüentemente, como uma realidade compreendida e transformada, uma realidade humanizada pelo ato de consciência, pelo trabalho. O trabalho possui também um aspecto instrumental, pois é o meio pelo qual o homem age. Nas palavras de Herrero:

Desde o utensílio primitivo até as máquinas atuais mais sofisticadas, a evolução não é só quantitativa. É a relação mesma do homem com os instrumentos de trabalho que é qualitativamente diferente. Ela resultou das revoluções nos modos de produção. Do processo artesanal e industrial passamos, atualmente, ao processo cibernético de produção com a revolução

³ VAZ, 1996, pp. 70-71.

da informática. É a *técnica* desenvolvendo possibilidades inéditas para a vida humana. (HERRERO, 2006, p.123).

A socialização do indivíduo neste nível expressa-se pela associação dos indivíduos na luta pela dominação da natureza e pela organização das instituições sociais que equilibrem as relações intersubjetivas, principalmente nos momentos de conflitos. Daí o limite da organização capitalista de sociedade que ao priorizar a produção (trabalho objetivo), coloca em segundo plano a satisfação das necessidades humanas. Lima Vaz critica este limite gerador das desigualdades sociais hodiernas, pela ênfase dada ao capital em detrimento do humano e retoma o conceito de transcendência como expressão do ser do homem.

Ora, a dimensão humana da transcendência não sucumbe à natureza, mas a transcende pela linguagem e pela liberdade e, por isso o trabalho é visto como a forma mediadora da intersubjetividade porque estabelece a comunicação entre as liberdades e, ao mesmo tempo, favorece a superação do conflito, sempre presente nas relações sociais, não por meio da violência, mas por meio da vontade livre em prol do entendimento mútuo, única força capaz de superar os interesses individuais que visa preservar os fins particulares e define os direitos e deveres em vista do bem universal. A necessidade constitutiva desse primeiro nível de socialização obriga, por conseguinte, os sujeitos a organizarem um sistema econômico que possibilite a mediação entre os membros da sociedade como um bem comum, ou político.

No segundo nível, Lima Vaz reflete sobre a relação entre liberdade e política. Ele rememora as categorias de Justiça e Direito a partir da visão clássica em que a sociedade política era a forma mais alta de organização social. Ele aprendeu com Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel que o fim da política era o bem propriamente humano. Ora, nessa visão *teleológica* de Política, o bem individual está intrinsecamente ligado ao bem da sociedade e se expressa por meio do vínculo entre a Ética e a Política. Nessa interação eticopolítica, a qualidade da sociedade depende das virtudes do *polítês* e a qualidade das leis e do poder na sociedade depende por sua vez, das qualidades morais do *polítês*. Logo, somente homens bons e justos são capazes de instituir uma sociedade boa e justa e somente na sociedade boa e justa os homens podem ser plenamente bons e justos.

A racionalidade que assegura a coexistência boa e justa na sociedade é o Direito. Ele estabelece a relação entre a liberdade subjetiva e objetiva pela *práxis* da Lei. Lima Vaz resgata a relação entre a Ética e o Direito e considera que o exercício da *reta razão* entre os cidadãos possibilita o

reconhecimento da igualdade entre os homens e garante a Lei positiva na sociedade. Daí resulta que um regime só deve ser político se for instituído por um corpo de leis publicamente reconhecidas e aceitas consensualmente por todos seus membros, ou seja, pelos cidadãos e por seus representantes.

A socialização no nível do político “se constrói como relação de *igualdade na diferença*, isto é, como relação concretamente diferenciada do reconhecimento, como dialética própria do ser-político. Trata-se não de uma igualdade que nivela os indivíduos pela necessidade universal de satisfazer as suas necessidades, mas uma igualdade que suprassume dialeticamente as diferenças que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais e os constitui sujeitos de direito, elevando-os à esfera propriamente política do universal reconhecimento. Afirma Herrero: “É, por isso, que nesse nível os homens podem ser consensualmente iguais. A sociedade se organiza como vida política, isto é, como forma mais alta de convivência entre os homens, tendo em vista o bem universal.” (HERRERO, 2006, p. 128).

A efetivação histórica desse modelo de sociedade política é, segundo Lima Vaz, a Democracia. A Democracia não é vista somente como um regime político, mas como uma “ideia reguladora, num sentido análogo às ideias transcendentais de Kant: ela enfeixa o universo conceptual do político na sua verdade mais profunda e na sua exigência de unidade”. (VAZ, 1998, p. 20). Ela não é, portanto, apenas uma ideia da razão pura, ou uma ideia utópica, mas “um alvo perseguido pela razão política”, como uma meta a ser alcançada pelas sociedades que lutam pela concretização da liberdade.

Lima Vaz reflete, com efeito, sobre a relação entre moralidade e sociedade, pois para ele é indispensável a *práxis* das virtudes políticas de Prudência, Fortaleza e Temperança para que a universalidade da Justiça e do Direito se particularize na *situação*. A *práxis* justa na sociedade não depende apenas da aplicação da Lei jurídica, mas requer uma tomada de posição pessoal de todos os cidadãos, diante das múltiplas interferências condicionais internas e externas que possibilitam o ato injusto. Logo, a prática da Justiça e do Direito passa, necessariamente, pela *consciência moral* do *politês*, que delibera e livremente decide ser justo diante da injustiça, assumindo conscientemente as leis jurídicas que zelam pelo bem comum. A moralidade constitutiva da socialização expressa, por sua vez, a liberdade pessoal e comunitária. Lima Vaz pensou a Democracia, primeiramente, como “a essência ética do político”, ou a “justiça na alma”, ou ainda o exercício da *consciência moral* do *politês*, como *enérgeia* permanente que o motiva a participar livremente das atividades em prol do bem comum, principalmente nas discussões em torno da concretização da Justiça.

Lima Vaz relaciona liberdade e sistema democrático. Ele afirma que, na sociedade contemporânea, “o conteúdo do bem comum só pode ser definido numa perspectiva democrática” (VAZ, 1997, p. 106) porque a aspiração por participação e por justiça social é o grande desejo das pessoas. Esse segundo nível de sociabilidade humana emerge diretamente da livre aceitação dos sujeitos de um projeto racional de existência em comum em que eles aceitam a responsabilidade permanente de ser politicamente livres e de se comprometer com o bem-comum. “A igualdade deve ser considerada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível e na intransferível carga de sua responsabilidade pessoal”. (HERRERO, 2006, p. 132).

No terceiro nível ou no plano da singularidade ética, Lima Vaz reflete sobre o conceito de *dignidade* humana, justificando em primeiro lugar, a singularidade da vida humana em relação aos outros seres naturais, como ser inteligente e livre capaz de transcender os dados naturais e construir, pela palavra e pelo trabalho, o mundo propriamente humano, o mundo simbólico, o mundo do *ethos* que se transforma em sua casa e na qual ele encontra as razões para viver. Para o filósofo brasileiro não basta, porém, a singularidade da vida humana na escala da evolução biológica para que ela seja um valor universalmente reconhecido. O valor ético da *dignidade* humana requer a *vida ética* pessoal e comunitária.

A efetivação da *dignidade* humana se expressa gradualmente no movimento dialético do político. O primeiro nível se refere à vida social ou econômica em que as necessidades básicas dos cidadãos sejam satisfeitas. O segundo nível relaciona-se no plano político e requer a dignidade cívica que exige a igualdade perante a lei e a reciprocidade entre direitos e deveres na sociedade, e, por fim, no nível democrático, a dignidade se expressa pela participação livre do cidadão na vida política como compromisso ético.

É necessário o exercício prático desses três níveis graduais: econômico, político e ético para que o conceito de *dignidade* humana possa ser reconhecido como *dignidade* pessoal e confira à relação intersubjetiva o qualificativo de Comunidade Ética. Lima Vaz dissolve, portanto, o aparente *paradoxo* da alteridade da sociedade moderna, pois o indivíduo torna-se cada vez mais consciente de seu eu, exatamente no encontro com o outro. O reconhecimento recíproco da *dignidade* pessoal de cada membro na comunidade efetiva concretamente o universal da Justiça (*dike*) em seu aspecto subjetivo, como Virtude (*hexis*) e em seu aspecto objetivo, como Lei (*nómos*).

Há um encadeamento dialético entre o Eu e o Nós pela *práxis* da Justiça, no pensamento de Lima Vaz. Ele afirma: “*Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) → *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária)”. (VAZ, 2000, p. 203). Logo, a *dignidade* humana tem a sua origem e o seu fundamento no estatuto *metafísico* do indivíduo e da comunidade decorrente da sua ordenação transcendental ao Bem. Nesse sentido, a ideia de *dignidade* humana não pode ser fruto de um costume ou de uma convenção socialmente constituída, mas tende para a “unicidade do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, indissolúvelmente um predicado no *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*”. (VAZ, 2000, p. 203).

O que se infere na reflexão vaziana sobre a *dignidade* humana é que a sua concepção de igualdade social difere da concepção de igualdade defendida pelas teorias modernas do contrato social. Lima Vaz não concebe a igualdade como um número presente na carteira de identidade que operacionaliza a relação indivíduo e Estado, nem somente como uma igualdade proporcional na participação dos bens socialmente produzidos, mas como uma igualdade que é “fruto do reconhecimento recíproco da *dignidade* dos *iguais*”, cuja natureza se apresenta como uma tarefa a cada indivíduo de ser cada vez mais livre para a prática do bem e de se comprometer com os ditames da sua *consciência moral* em prol do bem comum.

Conclusão

O pensamento vaziano sobre a relação entre Ética e Sociedade enriquecida pelo movimento dialético demonstrou que ele pensa a Justiça e o Direito não conforme os parâmetros metafísicos gregos ou medievais, mas a partir do horizonte moderno, com a intenção de requisitar um novo *sentido* para a *práxis* científica e técnica em vista do bem comum e não do interesse particular. Há, portanto, nesse modo de pensar uma progressão do quantitativo para o qualitativo, para o verdadeiro significado da relação intersubjetiva, em que ser e agir humanos estão ordenados para o Bem. Lima Vaz eleva o conceito de sociedade ao nível da universalidade concreta, pois somente uma sociedade universal é uma comunidade sensata.

A expressão dessa universalidade foi buscada, primeiramente, na consciência do sujeito histórico, enquanto nela o pensamento da Comunidade (qualquer que seja a forma que ela venha assumir) é sempre

a recuperação do *sentido* universal da vida-em-comum. O sujeito transcende a *situação* pela simbolização da *experiência* que tece o fio da existência da Comunidade. Essa experiência é, enfim, suprassumida na singularidade da *experiência* comunitária, que faz o homem um ser historicamente comunitário, ou onde as relações intersubjetivas são universalmente reconhecidas e aceitas pelos membros da Comunidade.

O que resulta desse processo logicodialético do político é a expressão da liberdade como o *logos* que justifica a relação intersubjetiva. E, somente por meio desse *logos* é possível a relação recíproca do *reconhecimento* e nesta, o *consenso* racional, única forma sensata de existência comunitária, ou a existência de sujeitos e grupos humanos na forma da universalidade concreta da razão realizada.

A ação livre fundamenta-se na inteligibilidade imanente ao *ato* da *consciência moral* como intercausalidade entre inteligência e liberdade, e se expressa eficazmente na constituição e na vida da *consciência moral social*, nas formas práticas do *reconhecimento* e do *consenso*. Essa forma de viver a liberdade requer a constituição de uma sociedade política instituída segundo o direito, que efetive concretamente a liberdade e supere a agressão natural entre os homens. Semelhante a Hegel, Lima Vaz busca um roteiro de saída para além do círculo estreito da lógica social subjetiva e pensa uma forma de sociedade em que a dominação, que é a forma da violência e do absurdo, ceda lugar ao *reconhecimento* e ao *consenso*, que é a forma da razão e da liberdade. A Comunidade existe na medida em que ela, de alguma maneira, existe na consciência dos sujeitos, uma vez que eles não vivem isoladamente, mas em comunhão.

Lima Vaz afirma, portanto, que um projeto político que vise à construção de uma sociedade justa, que expresse a consciência política dos cidadãos, refere-se necessariamente às exigências éticas dos sujeitos. A sociedade para ser humana deve transcender os interesses particulares e criar espaços para que os homens sejam consensualmente iguais. Esse nível de sociabilidade se constrói, como uma relação diferenciada do *reconhecimento*, que não se limita à igualdade da satisfação das necessidades individuais, mas pela igualdade que *suprassume* dialéticamente essas diferenças, elevando os indivíduos à esfera propriamente política do *reconhecimento* universal, ou da convivência em vista ao bem universal.

Daí a importância da educação para a liberdade em todos os níveis estruturais concêntricos da *experiência* comunitária: nível do encontro, nível comunitário, nível societário e o nível intracultural, a fim de que os sujeitos

se conscientizem de um jeito ético de fazer política, ultrapassando as formas de dominação que amarram a sociedade política aos interesses imediatos e se dirijam para a universalidade do *reconhecimento* de todos na sociedade democrática.

A sociedade democrática, constituída essencialmente pela liberdade, visa a mais elevada forma de convivência de todos os cidadãos, numa organização social fundada sobre a dimensão ética da pessoa. A dignidade humana constitui, com efeito, a dimensão mais profunda do ser humano e expressa o seu compromisso com a organização da sociedade, tendo em vista a liberdade de todas as pessoas.

Lima Vaz critica o formalismo e o moralismo da democracia liberal: "A moral burguesa não pode assegurar a interiorização do bem comum nas consciências e torna inoperante o universalismo do bem comum". (VAZ, 1966, p. 107), e propõe o exercício real da democracia para que se efetivem concretamente os direitos conquistados pelas revoluções liberais e socialistas, superando a alienação dos trabalhadores, conscientizando as grandes massas dos seus direitos e deveres e possibilitando a participação de todos na vida política. Só assim é possível efetivar-se a essência consensual da democracia e formar um humanismo político para o nosso tempo.

O filósofo brasileiro propõe, enfim, o caminho da solidariedade universal entre os homens, da generosidade entre as nações e o caminho da paz como o mais seguro para vida comunitária em todos os níveis estruturais concêntricos da *experiência* comunitária, afirmando: "só ele permitirá edificar, diante das civilizações do egoísmo, da classe ou da nação, a 'civilização do outro' ou a 'civilização da solidariedade benéfica'" (VAZ, 1966, p. 111).

Bibliografia

VAZ, H.C.de Lima, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____, *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____, *Escritos de Filosofia V, Introdução à Ética Filosófica II*, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____, *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____, *Ética e Razão moderna*. In: Revista Síntese Nova Fase, v. 22, nº 68, p 53-84, 1995.

_____, *Democracia e Dignidade humana*. In: Revista Síntese Nova Fase, v. 15, nº 44, p. 15-25, 1988.

_____, *O Absoluto e a História*. In: Revista Paz e Terra, vol. 2. p. 61-93, 1966.

_____, *Moral, Sociedade e Nação*. In: Revista Paz e Terra, vol. 1, 343-375, p. 1966.

_____, *Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)*. In: Revista Síntese Nova Fase, nº 42. p. 5-10, 1988.

_____, *Ética e Civilização*, In: Revista Síntese Nova Fase, v. 17, nº 49, p. 5-14, 1990.

FRATESCHI, Yara, *A Física da Política, Hobbes contra Aristóteles*, Campinas, SP: UNICAMP, 2008.

HERRERO, F.J., *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

**Profª. Dra. Maria Celeste de Sousa*

Doutora em Filosofia (PUC-SP)

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza

celestejosefina@gmail.com



PSICOLOGIA SOCIAL: DO ENFOQUE SUBJETIVISTA À INTERVENÇÃO NA SOCIEDADE

*Profa. Dra. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa**

*Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha**

*Ms. Alcino Teixeira Brasil**

Resumo: Este artigo, baseado em pesquisa bibliográfica, mostra a Psicologia Social a partir de seu desenvolvimento nos Estados Unidos, sendo até a década de 60 a tendência dominante na América do Norte, denominada Psicologia Social Psicológica. Conseqüentemente à crise desse modelo, a Psicologia Social europeia foi adquirindo uma identidade própria, com a denominação de Psicologia Social Sociológica, enquanto na América do Sul foi inaugurada uma vertente mais contextualizada, no final dos anos 70, denominada Psicologia Social Crítica, em protesto aos modelos hegemônicos americanos. Considerada como uma área da Psicologia Social, a Psicologia Comunitária foi lançada no Ceará nos anos 80 por Cezar Wagner de Lima Góis, com a educadora popular Ruth Cavalcante e estudantes do Curso de Psicologia da UFC.

Palavras-chave: Psicologia Social Psicológica. Psicologia Social Sociológica. Psicologia Social Crítica.

Abstract: This article, based on literature, shows the social psychology from its development in the United States, which until the 60s was the dominant trend in North America, called Psychological Social Psychology. After the crisis of this model, the European Social Psychology has acquired an identity of its own, named of Sociological Social Psychology, while in South America was opened a shed more contextualized, in the late '70s, called Critical Social Psychology, in protest to American hegemonic models. Considered as an area of Social Psychology, Community Psychology was launched in Ceará in the 80s by Cezar Wagner de Lima Gois, with the popular educator Ruth Cavalcante and UFC students of Psychology course.

Keywords: Psychological Social Psychology, Sociological Social Psychology, Critical Social Psychology.

Introdução

Embora haja uma grande diferença entre as ciências naturais, baseada na constante repetição de fenômenos, e a Psicologia Geral, que apesar de lidar com fatos, na maioria das vezes irrepetíveis e instáveis, são sistematizados na evolução dessa ciência, com pressupostos seguramente transmitidos, existe uma relação entre a Fisiologia e a Psicologia Geral experimental. Isso posto, pode-se indagar: é possível fazer uma relação entre a Psicologia Geral, baseada em fenômenos intrapsíquicos, e a Sociologia, que estuda os fenômenos sociais dos grupos humanos? Para responder às necessidades desses pequenos grupos com caracteres específicos, surgiu a Psicologia Social, que procura contemplar os processos humanos situados na área de fronteira entre a Psicologia e a Sociologia. Como toda ciência nova, sua aceitação na comunidade científica dessas disciplinas teve suas dificuldades iniciais superadas com adaptações contextuais e as tendências que na América do Norte, Europa e América do Sul, receberam as respectivas denominações de Psicologia Social Psicológica, Psicologia Social Sociológica e Psicologia Social Crítica.

De origem europeia, a Psicologia Social teve grande desenvolvimento nos Estados Unidos, no período posterior a segunda guerra mundial, e contou com a valiosa contribuição dos psicólogos europeus que emigraram para esse país, sobretudo o alemão Kurt Lewin. Desde sua contextualização na América do Norte, na reabilitação dos soldados traumatizados pela guerra, até sua larga utilização para a autonomia de grupos desfavorecidos pelas condições sociais na América do Sul, a Psicologia Social tem mostrado sua grande importância; por isso, nossa intenção em divulgá-la neste artigo.

Nosso trabalho parte de algumas considerações sobre o conceito e a origem da Psicologia Social. Dentre os autores abordados, consideramos expressivo o conceito de SANTANA (2011), segundo o qual a Psicologia Social pesquisa os diferentes graus de conexão existentes entre o ser e a sociedade na qual está inserido, assim como seu constante processo de dependência e interdependência em relação a seus semelhantes construindo, desta forma, a imagem de um indivíduo como parte integrante do grupo social.

O desenvolvimento da chamada Psicologia Social Psicológica, nos Estados Unidos, orientada por Kurt Lewin para a comunidade e para o

estudo dos grupos, ao longo do tempo passa por grandes modificações e afasta-se da influência das estruturas sociais e sistemas culturais nos indivíduos, passando a estruturar-se nos moldes de uma ciência natural empírica, o que provocou uma crise em suas bases conceituais e metodológicas, com larga repercussão na Europa e na América do Sul, originando vertentes contextualizadas: na primeira, a Psicologia Social Sociológica; na segunda, a Psicologia Social Crítica. Os temas que passaram a ser pesquisados no contexto europeu: a identidade social, que trata das relações entre os grupos; e as representações sociais, que dizem respeito à psicologia dos grupos e coletividades, contribuíram para a criação, na América Latina, da Psicologia Social Crítica.

Enfatizando esta última vertente, a segunda parte deste artigo trata da Psicologia Social Crítica: a contextualização latino-americana. Depois de uma breve apresentação das características históricas do continente Sul-Americano, mostra a transição da Psicologia Social “colonizada” a uma Psicologia Social Crítica; seguida dos tópicos referentes às fases de desenvolvimento e produção de espaços para a eclosão da nova Psicologia Social na América Latina, da Psicologia Comunitária e Educação Popular no contexto latino-americano e, finalmente, da Psicologia Comunitária no Ceará.

1 – Breves considerações sobre o conceito e a origem da Psicologia Social

Há uma grande diferença entre as ciências naturais, que lidam com fenômenos cuja natureza é a constante repetição, e a Psicologia Geral, a qual lida com fatos que, embora em sua maioria sejam irrepetíveis e instáveis, encontram-se sistematizados na evolução dessa ciência, cujos pressupostos podem ser seguramente transmitidos.

Mas existe uma relação entre a Psicologia Geral Experimental e a Fisiologia. As transformações no organismo físico, como batimentos cardíacos, ruborização, suor frio, são interpretadas de acordo com a situação em que ocorrem. Se essas reações resultam de um encontro inesperado com um animal feroz, “interpretamos nossa emoção como sendo de medo; se os mesmos fenômenos ocorrem ao nos depararmos com uma pessoa atraente do sexo oposto, interpretamos como indicativo de atração sexual” (SCHACHTER, apud RODRIGUES, 2009, p. 57).

A variação das respostas ao meio, conforme Gergen (1973) repousa em variações na função fisiológica. Todavia, a Fisiologia nunca pode especificar a natureza do estímulo ou do contexto da resposta a que cada indivíduo está exposto; por isso não pode dar conta das variações do

comportamento humano ao longo do tempo. Daí, a diferença considerável entre os processos estudados nos domínios da Psicologia Geral Experimental e na área da Psicologia Social.

1.1 Conceito de Psicologia Social

Muitos são os autores que definem a Psicologia Social. Uma das mais completas definições é a apresentada por Aroldo Rodrigues, a qual reza: “A Psicologia Social é o estudo científico de manifestações comportamentais de caráter situacionais suscitadas pela interação de uma pessoa com outras pessoas ou pela mera expectativa de tal interação, bem como dos processos cognitivos e afetivos suscitados pelo processo de interação social” (RODRIGUES, 2009, p. 16). Por esta definição vê-se que a Psicologia Social aborda as relações entre os membros de um grupo social e busca compreender como o homem se comporta nas suas interações sociais, ao mesmo tempo em que a define como uma ciência do comportamento humano, tal como sua raiz principal, a Psicologia, que lida com a interação humana e com os processos cognitivos e afetivos.

A Psicologia Social pretende estudar os diferentes graus de conexão existentes entre o ser e a sociedade a qual pertence, e seu constante processo de dependência e interdependência em relação a seus semelhantes, desconstruindo assim a imagem de um indivíduo oposto ao grupo social (SANTANA, 2011).

Gustave Le Bon (1985, apud Rodrigues, 2009) na obra *La Psychologie des Foules* (Psicologia das multidões), constatou que, por mais diversificadas que as pessoas sejam, mostram socialmente um comportamento distinto do que apresentariam se estivessem isoladas, como se, por estarem imersas na massa, se encontrassem impregnadas de uma “mente coletiva” (e passassem a se comportar de uma forma diferente daquela que se apresentariam se estivessem isoladas).

Muitos estudiosos veem a Psicologia Social como um meio através do qual se tenta dar respostas às preocupações da Psicologia e da Sociologia. Porém, a realidade é bem mais complexa, uma vez que essa disciplina não se constitui apenas numa fronteira natural entre estas duas ciências, mas se afirma a cada dia que passa, como uma disciplina autônoma com objeto científico próprio e diferentes problemas de investigação e paradigmas.

A dupla referência ao social e ao psicológico na definição da Psicologia Social repete-se ao longo do tempo em autores como Pepitone,

quando afirma: “Esta ciência social rompe com a oposição entre o indivíduo e a sociedade, enquanto objetos dicotômicos que se autoexcluem, procurando analisar as relações entre indivíduos (interações), as relações entre categorias ou grupos sociais (relações intergrupais) e as relações entre o simbólico e a cognição (representações sociais)” (PEPITONE, apud FONSECA, 2011, p. 1).

1.2 Origem da Psicologia Social

Embora tenha origem europeia, a Psicologia Social foi desenvolvida no contexto da sociedade norte-americana, com a contribuição de psicólogos gestaltistas alemães e austríacos que emigraram para os Estados Unidos. Sua inauguração formal, segundo Pepitone (apud Fonseca, 2011), foi feita pelo sociólogo Ross (*Social Psychology, 1908*) e pelo psicólogo McDougall (*An Introduction to Social Psychology, 1908*). Para outros, no entanto, atingiu seu auge em 1959, com a publicação do livro “o soldado americano”, que trata da eficácia do treinamento para reabilitação dos soldados que retornavam da guerra (SILVA E LIMA, 2011).

Os Estados Unidos investiram em pesquisas sobre processos comunicativos de convencimento, assim como em modificações nas ações pessoais, também com a finalidade de intensificar a produção econômica, prejudicada com a guerra. As investigações teóricas da Psicologia Social tornaram-se mais aprofundadas devido à contribuição de Kurt Lewin, hoje considerado por muitos como o criador da área de Psicologia cuja tendência dominante na América do Norte é denominada de Psicologia Social Psicológica. No entanto, a pesquisa-ação introduzida por Lewin desde os anos 30, orientada para a comunidade e para o estudo dos grupos, foi sendo substituída pela investigação de fenômenos de natureza cognitiva, essencialmente intraindividuais (FERREIRA, 2010).

A partir daí, a Psicologia Social Psicológica passa a estruturar-se nos moldes de uma ciência natural empírica que não leva em consideração a influência das estruturas sociais e sistemas culturais nos indivíduos. Segundo Ferreira (2010), o afastamento dos problemas sociais, o uso de linguagem neutra, a fragmentação dos modelos teóricos, a artificialidade dos experimentos conduzidos em laboratório e a falta de compromisso ético dos psicólogos engajados na PSP, atraíram, à vertente norte-americana, numerosas críticas.

Nos anos 70, num contexto de inúmeros movimentos sociais, eclode, nos Estados Unidos, a crise da Psicologia Social Psicológica, com o questionamento de suas bases conceituais e metodológicas. Essa crise

em território americano teve larga repercussão na Europa e na América do Sul; na Psicologia Social europeia provocou uma preocupação mais acentuada com a estrutura social, o que resultou na aquisição de uma identidade própria, com a denominação de Psicologia Social Sociológica, enquanto na América do Sul, foi inaugurada uma tendência psicológica com o nome de Psicologia Social Crítica.

Nesse novo contexto, os temas mais pesquisados no contexto europeu, conforme Ferreira (Ibidem), passaram a ser a identidade social, que trata das relações entre os grupos, e as representações sociais, que dizem respeito à psicologia dos grupos e coletividades. A primeira concepção foi criada por Henri Tarjfel e colaboradores (Tarjfel, 1981; Tarjfel & Turner, 1986) quando afirmaram que o indivíduo é constituído pela sociedade e pela cultura. Já os pesquisadores da Teoria das Representações Sociais (MOSCOVICI, 2003), aplicavam os princípios dessa teoria em eventos cujos significados surgiam a partir do senso comum. Desta forma, a análise de conceitos criados pelos homens comuns tem propiciado a compreensão de fenômenos diversos como a justiça, a violência, o desemprego, a amizade, a saúde, a doença. Desde sua criação, essa teoria foi amplamente aceita pelos psicólogos europeus e latino-americanos.

2. Psicologia Social Crítica: A contextualização Latino-Americana

O processo de uma Psicologia Social voltada para os problemas sociais, iniciado na Europa, foi intensificado na América Latina, em cujo contexto histórico destacava-se a opressão social, decorrente de um longo período de colonização, seguido de sangrentas ditaduras. Apesar da presença da dominação ao longo da constituição desses povos, sua intrepidez em busca da liberdade perdida, fez desse continente um campo propício para a sementeira de teorias e metodologias que impulsionaram os processos libertários da sociedade latino-americana.

2.1 A transição da Psicologia Social “colonizada” a uma Psicologia Social Crítica

A história recente da psicologia social latino-americana foi impulsionada pela crise teórica e metodológica da psicologia social nos anos 60. O grande debate entre as concepções tradicional e crítica dessa área da psicologia aconteceu em 1979, durante o Congresso da Sociedade Interamericana de Psicologia – SIP, em Lima, Peru. Esses temas contemplavam “a contextualização da Psicologia Social, o papel do

Psicólogo Social na sociedade, a presença da ideologia nos modelos teóricos e práticos e, inclusive, as questões éticas e os próprios objetivos da Psicologia Social” (GÓIS, 2008, p. 282).

Até então, as ciências psicológicas na América Latina tinham sido “imitações pobres e grosseiras das ciências das sociedades industrializadas. Teorias e práticas acabadas foram importadas (...) independente de sua aplicabilidade aos traços específicos de nossas sociedades em rápido processo de mudança” (SANDOVAL, 2000, p. 102). Desta forma, existia na América Latina uma ciência colonizada cujos moldes eram ditados pelas revistas acadêmicas da metrópole norte-americana, e os desvios dessas normas eram punidos pelas comunidades científicas. Grande número de integrantes dessas comunidades acreditava que “o conhecimento científico se coloca acima de compromissos societários” e que “nossa ciência tinha pouco a contribuir para mudar o *status quo* vigente” (Ibidem, p. 104).

No entanto, a respeito da metodologia em ciências humanas e sociais, mostra-nos Chizotti (2006) que estas ciências não podem ficar alheias às condições de vida dos seres humanos. Estudos sobre as condições precárias da vida dos trabalhadores urbanos e rurais na era da industrialização (final do século XIX), mostraram a necessidade da criação de um tipo de pesquisa que superasse o método quantitativo de investigação, o que originou a pesquisa qualitativa. As críticas ao modelo convencional de pesquisa são aprofundadas no período após guerra até os anos 70, quando são reconhecidas a importância do sujeito, a interdependência entre teoria e prática, a relevância da contextualização dos dados e da inclusão da participação dos atores sociais. A partir desse período, segundo Chizotti, a declaração de pesquisadores comprometidos com os aspectos práticos do conhecimento científico, com a emancipação humana e a transformação social, confirma a vinculação da investigação científica com os problemas éticopolíticos e sociais.

Embora a pesquisa qualitativa possua um lado mais pragmático, como instrumento da pesquisa social para entender e produzir conhecimento sobre o mundo, é também “um projeto moral, alegórico e terapêutico (...) e tem uma autorização moral para assumir o lado dos menos favorecidos, das minorias ou das vítimas da colonização ou da imigração” (FLICK, 2009, p. 220).

Às conquistas da pesquisa qualitativa, segundo Lane (2000), juntaram-se, no ambiente latino-americano, os resultados de pesquisas interculturais que confirmavam a relatividade dos comportamentos

humanos e das características de personalidade, variáveis a partir de circunstâncias históricas, culturais e sociais, e retiravam da psicologia a primazia de ciência baseada em leis universais. Essas pesquisas foram apresentadas por Aniela Ginsberg, uma das organizadoras do Congresso da Sociedade Internacional de Psicologia, realizado em São Paulo em 1973.

Outras contribuições importantes para o debate que se iniciava em prol de uma nova compreensão da psicologia social foram, conforme Lane (Ibidem), os trabalhos de Skinner e as descobertas de Osgood. Skinner comprovou que a frequência de um comportamento pode ser aumentada através do reforço positivo, qualquer que seja a cultura. Deve-se a ele a “vinculação entre linguagem e pensamento, dando a este o *status* de comportamento” (LANE, 2006). As escalas do Diferencial Semântico encontradas por Osgood são, segundo Lane, um bom começo para se pesquisar a linguagem. Os três fatores descobertos por ele mostraram-se como dimensões universais, isto é, em torno de 30 culturas observadas foram encontrados, em todas elas, fatos relativos a Valor, Potência e Atividade.

Em torno de questões que relacionam o biológico da espécie, o histórico cultural das sociedades, a interdependência entre teoria e prática, a relevância da contextualização dos dados e da participação dos atores sociais, assim como da relação da pesquisa científica com os problemas ético-políticos e sociais, foi gestada a crise teórica da Psicologia Social que teve profundas consequências no conteúdo e na prática dessa disciplina no contexto da América Latina. Nos anos 60 e 70, os psicólogos sociais, segundo Lane (2000), questionaram seu papel nesse contexto político-social, como também a teoria e o método da Psicologia Social.

À crise da Psicologia Social veio juntar-se, em nosso continente, o elemento político, em virtude das ditaduras militares, com a opressão social decorrente delas. O período das ditaduras contribuiu para a efervescência desse processo porque, conforme Sandoval (2000), entre os psicólogos engajados na construção de um novo paradigma, estava considerável número de opositores dos regimes autoritários “que enxergavam além do autocontido enclave consumista em que se acomoda a psicologia tradicional e em direção da realidade da pobreza e do sentimento humano” (SANDOVAL, 2000, p. 103), passando a Psicologia Social a olhar “para o que havia ignorado em cada esquina das cidades da América Latina: a criança mendicante, a mãe sem teto, e o trabalhador desempregado” (Ibidem).

2.2 Fases de desenvolvimento e produção de espaços para a eclosão da nova Psicologia Social na América Latina

Apesar da visão oficial da comunidade científica na América Latina ser de submissão ao *status quo* vigente, alguns psicólogos iniciaram a luta pela constituição de uma nova Psicologia Social, baseada no contexto de subdesenvolvimento latino-americano. Esse movimento, conforme Sandoval (2000) teve duas fases: a rejeição da psicologia convencional e a busca de correntes teóricas críticas norte-americanas e europeias que pudessem contribuir para a situação específica da América Latina, decorrendo daí uma intensificação da produção científica para o contexto desse continente.

Uma rebeldia contra a psicologia convencional, também denominada psicologia burguesa, caracterizou a primeira fase. Sandoval prefere chamar a psicologia adotada no continente nesse período, de “colonial”, em virtude de ter sido absorvida de maneira acrítica, como é peculiar às mentes coloniais. Essa fase inicial é marcada por “um primeiro confronto com os paradigmas predominantes do Primeiro Mundo, a partir do questionamento de sua habilidade de prover orientação ontológica e epistemológica na produção de conhecimento teórico ou prático, a respeito da realidade do Terceiro Mundo” (SANDOVAL, 2000, p. 104).

Esse confronto serviu, conforme Sandoval,

Como divisor de águas entre uma abordagem colonial às iniciativas científicas e uma nova, sendo explorada por acadêmicos comprometidos com a mudança social, encarada como ponto de partida para uma definição intelectual de sua ciência e de prioridade em seus deveres de cidadania (Ibidem, p. 105).

A nova abordagem estava baseada na “descoberta de que a ciência, em sua condicionalidade não era neutra, mas antes uma arte moldada para homens e mulheres que respondiam às chamadas de seus mundos reais” (Ibidem p. 105).

Embora considerada necessária, essa revolta contra o modo colonial de apropriação de conhecimento, não era, “uma precondição suficiente para a emergência de uma alternativa viável” (Ibidem, p. 105). A importância dessa fase foi a conscientização dos psicólogos sociais latino-americanos de que a falha estava neles mesmos e não na produção científica da metrópole, pois, segundo ele, os pesquisadores da América do Sul haviam importado indiscriminadamente em seu meio um conhecimento estruturado num tipo de ciência inadequado para a resolução de seus problemas. Logo, antes de “cortar nossa dependência

na importação não crítica de conhecimento ‘enlatado’, foi preciso “transformar nossa percepção da realidade relevante que as iniciativas científicas deveriam estudar” (Ibidem, p. 105).

Concluiu-se, então, sobre a necessidade de alternativas teóricas e práticas que focalizassem ao mesmo tempo assuntos relacionados com a pobreza, compreendida como exclusão, opressão e impotência, e a mudança social, individual ou coletiva, abordada num sentido de conscientização, mobilização e empoderamento¹, ou seja, a utilização de processos em que os atores sociais, conscientizados do poder individual e coletivo de sua comunidade, teriam mais chances de melhorar suas condições de vida, através da mobilização em torno de um projeto comum. Depois de anos de experimentação em ação social e debates sobre as teorias críticas, foram lançadas as bases de um paradigma latino-americano em Psicologia Social.

Na constituição desse paradigma, é importante observar a contribuição do materialismo historicodialético, desenvolvido por Marx, em sua relação com a psicologia. Conforme Alves (2010), coube aos psicólogos soviéticos, sobretudo a Vigotsky, a tentativa de construção de uma psicologia que supõe uma visão dialética da subjetividade, isto é, que não opõe indivíduo e sociedade. Essa nova dimensão teoricometodológica trazida por Vigotsky ao campo da psicologia, traz, conforme Alves, uma lógica humanistaexistencial, baseada no compromisso ético como agente mediador para a superação das condições de domínio e exploração existentes no mundo capitalista.

A representação da psicologia feita por Vigotsky tem seguidores no Brasil desde a década de 1970, e foi consolidada através da Associação Brasileira de Psicologia Social, liderada por Silvia Lane. No final dos anos 70, surge, segundo Lane (2006), a obra de Alex Leontiev, seguidor de Vigotsky, com seu princípio de atividade e a afirmação: toda psicologia humana é social. Junto com Leontiev aparece um grupo de cientistas soviéticos, cujas ideias não podiam ser expostas no período da repressão stalinista.

¹ Em inglês *empowerment*, significa ação coletiva desenvolvida por indivíduos que possuem consciência de seus direitos sociais. Disponível em www.significados.com.br. Acesso em 29/07/2012.

Outras abordagens da subjetividade com bases neomarxistas e dirigidas a problemas ontológicos e éticos, são aquelas defendidas pela húngara Agnes Heller, da Escola de Budapeste, e o alemão Jürgen Habermas, da Escola de Frankfurt. Enquanto Heller desenvolve sua filosofia política “a partir do conceito de necessidades humanas, alienadas ou não, individuais e coletivas, no cotidiano e na história”. (LANE, 2006, p. 32); Habermas, em sua teoria da ação comunicativa, junta ao marxismo elementos da psicologia cognitiva de Piaget e Kohlberg, e da linguística de Chomski. Para este autor, os seres humanos possuem a tendência a um duplo amadurecimento, na esfera individual e social.

Na segunda fase do desenvolvimento da Psicologia Social Crítica, foi intensificada a intercessão com as correntes teóricas críticas da Europa e América do Norte e a troca de experiências entre pesquisadores de vários países da América Latina. As trocas de experiências latino-americanas foram favorecidas pela criação de um Núcleo de Psicologia Comunitária, baseado numa intervenção não assistencialista e que primava pelo desenvolvimento da autonomia dos grupos marginalizados social e economicamente. Os contatos com as teorias críticas europeias e norteamericanas eram feitos através dos estudantes que retornavam a seus lugares de origem, depois de uma formação nos países onde eram desenvolvidas essas teorias e se engajavam nos grupos de estudos e grupos de pesquisas criados nessa fase; assim como através do intercambio com cientistas de outros países, atraídos pelos congressos organizados pelos cientistas latino-americanos.

Dentre esses, os mais importantes foram aqueles realizados pela Sociedade Interamericana de Psicologia. Nesses encontros, pode ser constatado que, “as mesmas preocupações caracterizavam os psicólogos sociais de vários países da América Latina, no sentido de se construir um saber científico que contribuísse para uma ação transformadora em nossos países” (SANDOVAL, 2000, p. 7).

Desta forma, vão sendo “forjados espaços e condições para a construção e fortalecimento de uma Psicologia Social emanada da própria realidade latino-americana e comprometida politicamente com estas condições” (FREITAS, 2000, p. 169). Assim, no final dos anos 70, profissionais e pesquisadores de vários países da América Latina, comprometidos com esta proposta, rompem com a Associação Latino-americana de Psicologia Social - ALAPSO, fiel “aos modelos hegemônicos americanos que compreendiam o homem no contexto social através, tão somente, de escalas, inventários e estudos descritivos e assépticos à realidade social”

(Ibidem, p. 169) e passam a constituir outras associações científicas. A partir desse acontecimento, é criada na Venezuela a Associação Venezuelana de Psicologia Social – AVEPSO, “e em outros países como Chile, Porto Rico, Costa Rica e Argentina os profissionais reúnem-se, seja em torno de projetos e/ou propostas oriundas da universidade, seja em outras organizações como o Colégio dos Psicólogos” (Ibidem, p. 170).

No Brasil é criada, em 1980, a Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO, sob a coordenação de Sílvia Lane, a qual é “referenciação fundamental para a construção de uma Psicologia Social crítica, histórica e comprometida com a realidade social de nosso país” (FREITAS apud FREITAS, 2000, p.170). De sua criação até o início dos anos 90, a ABRAPSO manteve a revista *Psicologia & Sociedade*, coordenada na maior parte desse tempo pelo grupo mineiro de Psicologia Social, e abordando temas relacionados com o compromisso social. A partir daí, essa revista passou a ser editada pelo programa de pós-graduação em Psicologia Social da PUC-SP.

Além da criação de associações fortalecedoras de uma Psicologia Social comprometida politicamente com o contexto latino-americano, os pesquisadores desse continente construíram uma rede de intercâmbio que, segundo Freitas (2000), foi alimentada muito mais às custas de seus esforços pessoais do que institucionais. Dedicaram-se, na década de 80, à publicação de obras enraizadas na história política e nas características histórico-sociais desse povo e comprometidas com a construção de uma Psicologia Social que pudesse contribuir para solucionar os problemas de seu entorno. Marcos importantes para o desenvolvimento dessa nova Psicologia Social, segundo Freitas (2000), foram as publicações *Accion y Ideologia – psicologia Social desde Centroamérica*, escrita por Martin-Baró (1983), e *Psicologia Social – o homem em movimento*, de Lane & Codo. Publicada inicialmente em 1980, esta obra hoje conta com mais de 12 edições.

Outras obras importantes na construção da Psicologia Social Crítica, na América Latina, foram, conforme Freitas, *Psicologia Política Latino-americana* (1987) e *Accion y Discurso – problemas de Psicologia Política em America* (1991), ambas coordenadas por Luis Gonzaga Mattos Monteiro. São publicados em seguida, os livros *Contribuciones Puertorriqueñas a la Psicologia Social-Comunitaria* (1992), produzida por Serrano-Garcia e Collazo, e muito bem recebida no XXIV Congresso Interamericano de Psicologia, realizado em Santiago do Chile, em 1993; e o livro *Dominación Social y Subjetividad – Contribuciones de la Psicologia Social* (CORDERO,

DOBLES & PÉREZ, 1996), que traz como diferencial o conceito de subjetividade² em contextos e experiências específicas, como na realidade dos camponeses, indígenas e presidiários.

A conscientização inicial de dependência dos pressupostos ontológicos e metodológicos da Psicologia Social, a superação dessa “colonização” através de uma produção teórica voltada para as necessidades práticas do contexto latino-americano, a partir de conteúdos libertários do materialismo historicodialético; a criação de espaços e condições para o fortalecimento da nova Psicologia Social, e a partilha dos processos de construção de uma nova visão dessa disciplina com os psicólogos sociais de vários países da América Latina, mostraram que a Psicologia Social nascida na América Latina, possui robustos pressupostos, tanto teórico quanto metodológico e práticos.

2.3 Psicologia Comunitária e Educação popular no contexto latino-americano

Considerada como uma área da Psicologia Social, a Psicologia Comunitária “na América Latina surgiu da problematização da própria Psicologia Social” (GÓIS, 2008, p. 282). Essas concepções foram amplamente debatidas durante o Congresso da Sociedade Interamericana de Psicologia – SIP, realizado no ano de 1979, em Lima, no Peru.

Educadores como o brasileiro Paulo Freire e o colombiano Orlando Fals Borda foram importantes nesse contexto porque tinham “a convicção da possibilidade de atuar no sentido da transformação de um povo ignorante em uma comunidade capaz de tomar a direção de uma nova realidade sociopolítica” (LANE, 2000, p. 59). A proposta de Freire tinha como ferramentas para o desenvolvimento social, a leitura e a escrita. Dirigia-se a “pequenos aglomerados sociais como possibilidades de virem a se constituir em comunidades autônomas, organizadas para a reivindicação de providências governamentais, tendo em vista a satisfação de necessidades básicas para a sua sobrevivência” (ibidem, p. 59). Borda também procurava atuar em grupos sociais, buscando o desenvolvimento da consciência de indivíduos e grupos, através de uma metodologia adequada para o contexto desses grupos.

² A esse respeito, vide Vigotsky, Heller e Habermas.

Foram esses dois intelectuais, que instigaram os psicólogos latino-americanos a buscarem novos caminhos para o conhecimento científico de sua realidade social concreta e que possibilitassem aos pesquisadores intervir nessa realidade, provocando “uma ação transformadora através da participação consciente dos indivíduos que constituem uma comunidade” (ibidem, p. 60).

Sob a inspiração de Freire e Borda, a educação passou a ser o grande desafio, não apenas de pedagogos e psicólogos, mas de assistentes sociais e militantes políticos. Os psicólogos que lutavam pela autonomia e consciência social das classes populares, na maioria professores em universidades, procuraram desenvolver uma Psicologia Comunitária diferente da concepção norte-americana, e propuseram a realização dos estágios dessa disciplina junto a comunidades de baixa renda. Nos países em que era divulgada a Teologia da Libertação, essa iniciativa, conforme Lane pertencia à Igreja Católica e contava com a ajuda de intelectuais e militantes políticos.

Apesar de existirem “variadas formas de pensar e de fazer a Psicologia Social” (GÓIS, 2008, p. 283) nos distintos países sul-americanos, pois suas práticas têm caráter interdisciplinar; há, segundo Góis, uma convergência básica nessa área que a orienta por dois modelos: o modelo predominante, baseado na Psicologia Social, denominado de sócio-comunitário; e um segundo modelo influenciado pela saúde mental comunitária – o clínico comunitário.

Como na fase inicial da Psicologia Comunitária houve o predomínio das práticas em relação à teoria, no momento posterior buscou-se a elaboração de seu corpo teórico, composto pelas teorias desenvolvidas da Teologia da Libertação, da Pedagogia do Oprimido e da Saúde Mental Comunitária, junto à Psicologia Social Crítica defendida pelo espanhol salvadorenho Martin-Baró, pela venezuelana Maritza Montero e a brasileira Silvia Lane.

No Brasil, desde a década de 60 surgiram as práticas que constituiriam a Psicologia Comunitária, ligadas ao Serviço Social e aos movimentos comunitários de saúde e educação. Sua construção posterior baseou-se “em modelos teóricos e práticos da Psicologia Social, integrados, principalmente a modelos da Sociologia, da Educação Popular e da Ecologia” (GÓIS, 2008, p. 285).

A Psicologia Comunitária brasileira surgiu como Psicologia na comunidade, através de trabalhos realizados por professores, alunos e psicólogos de vários Estados, destacando-se, em 1974, a Universidade Federal de Minas Gerais, com a experiência pioneira coordenada pelo psicólogo Pierre Weil, responsável pela inclusão da Psicologia Comunitária no currículo do Curso de Psicologia desta universidade, com enfoque na ecologia humana.

2.4 A Psicologia Comunitária no Ceará

Em nosso Estado, a Psicologia Comunitária surgiu em 1989, originalmente com o nome de Psicologia Popular. Foi lançada por Cezar Wagner de Lima Góis, junto com a educadora popular Ruth Cavalcante e estudantes do Curso de Psicologia da UFC, através de um projeto de extensão. Seu marco foi a “realização do curso de formação de animadores populares para a alfabetização de adultos, cujo objetivo era o de criar dezenas de círculos de cultura nos bairros da periferia de Fortaleza, no sentido tanto da alfabetização como da organização e luta comunitária” (Ibidem , p. 288). Depois da alfabetização de adultos, o projeto de extensão da Psicologia Popular dedicou-se a grupos de jovens considerados marginais e também a jovens dependentes de drogas.

Do termo Psicologia Popular seguiu-se a denominação de Psicopedagogia Popular, uma síntese de Psicologia Popular e da Educação Popular, e finalmente, em 1987, foi proposto o nome Psicologia Comunitária, baseado nas intervenções nas comunidades cearenses de Pedra Branca e Beberibe. A partir daí foi constituído seu marco teórico, baseado numa relação entre prática, teoria e compromisso social (GÓIS, 1987, 1993b). As ideias dos coordenadores do grupo no Ceará, Góis e Cavalcante, integraram-se ao pensamento de Lane, Freire, Rogers, Fannon, Borda, Martin-Baró, Loyello, Vigotsky, Luria, Boff, Dussel e Toro.

A Psicologia Comunitária no Ceará, conforme Góis constituiu-se no contexto da derrubada da Ditadura e da participação popular. Desenvolveu-se, tanto no meio acadêmico, como disciplina curricular do Curso de Psicologia da UFC e como prática de extensão, através do Núcleo de Psicologia Comunitária, quanto nos movimentos sociais urbanos e rurais do nosso Estado, através de treinamento em organização comunitária e facilitação de grupos em lideranças e assessoria.

O Núcleo de Psicologia Comunitária foi criado oficialmente em 1992, no Departamento de Psicologia da UFC, sob a coordenação do professor Cezar Wagner e da aluna Ana Luísa Teixeira Menezes. Esse grupo de trabalho, no entanto, existia desde 1983, com a instalação do projeto de extensão Atendimento Psicossocial aos Moradores do Bairro de Nossa Senhora das Graças do Pirambu. Esse projeto transformou-se em Núcleo, com o objetivo de ampliar a atuação da Psicologia Comunitária no tripé ensino-pesquisa-extensão. Segundo o *site* oficial do Núcleo, seus integrantes publicaram sete artigos e defenderam cinco monografias e sete dissertações. A atuação do Núcleo de Psicologia Comunitária do Ceará mostra a relevância da aplicação dessa área da psicologia social no Estado do Ceará.

Conclusão

Os resultados desta pesquisa bibliográfica mostraram que é possível fazer uma relação entre Psicologia e Sociologia, através da Psicologia Social. Embora em sua origem, um grande número de integrantes das comunidades científicas acreditasse que o conhecimento científico estivesse acima de compromissos societários, uma nova metodologia em ciências humanas e sociais – a pesquisa qualitativa, decorrente dos estudos sobre as condições precárias da vida dos trabalhadores urbanos e rurais na era da industrialização (final do século XIX), e de pesquisas aprofundadas no período após guerra até os anos 70, mostra-nos que estas ciências não podem ficar alheias às condições de vida dos seres humanos.

A partir desse novo paradigma, pesquisadores comprometidos com os aspectos práticos do conhecimento científico, com a emancipação humana e a transformação social, certificam a vinculação da investigação científica com os problemas éticopolíticos e sociais. Nessa nova concepção, a pesquisa qualitativa, além de entender e produzir conhecimento sobre o mundo, possui autorização moral para assumir o lado dos menos favorecidos, das minorias ou das vítimas da colonização ou da imigração.

Foi o contexto norte-americano do pós-guerra que inicialmente propiciou o desenvolvimento da Psicologia Social nos Estados Unidos. O surgimento das novas metodologias em ciências humanas e sociais provocou a crise da vertente norte-americana e proporcionou o surgimento de uma Psicologia Social voltada essencialmente para os problemas sociais, iniciada na Europa, e depois intensificada na América Latina.

Iniciou-se então nesse continente um processo de transição da Psicologia Social baseada em moldes norte-americanos para uma Psicologia Social crítica. Em torno de questões que relacionam o biológico da espécie, o histórico cultural das sociedades, a interdependência entre teoria e prática, a relevância da contextualização dos dados, da participação dos atores sociais, e da relação da pesquisa científica com os problemas ético-políticos e sociais, os psicólogos sociais, nos anos 60 e 70 questionaram seu papel nesse contexto político-social, como também a teoria e o método da Psicologia Social.

Na América Latina, veio juntar-se a essas questões, o elemento político, em virtude de um longo período de colonização, seguido de sangrentas ditaduras. Apesar da presença da dominação ao longo da constituição desses povos, sua intrepidez em busca da liberdade perdida, fez desse continente um campo propício para a sementeira de teorias e metodologias que impulsionaram os processos libertários da sociedade latino-americana.

A constituição da Psicologia Social Crítica na América Latina efetivou-se através de duas fases. A primeira foi a conscientização dos psicólogos sociais sul-americanos de que era preciso transformar sua percepção da realidade relevante para o estudo das iniciativas científicas. Esse novo paradigma teve em sua constituição teórica a contribuição do materialismo historicodialético, desenvolvido por Marx, em sua relação com a psicologia. Esta, apoiada na visão do psicólogo soviético Lev Semenovich Vigotsky, defendia a construção de uma psicologia com uma visão dialética da subjetividade, isto é, que não opõe indivíduo e sociedade. Abordagens da subjetividade com bases neomarxistas, dirigidas a problemas ontológicos e éticos, como aquelas defendidas pela socióloga húngara Agnes Heller e pelo filósofo alemão Jürgen Habermas, também foram importantes na criação do paradigma sul-americano.

Na segunda fase, foi intensificada a intercessão entre as correntes teóricas críticas da Europa e América do Norte e a troca de experiências entre pesquisadores de vários países da América Latina, através de congressos e grupos de estudos. As trocas de experiências latino-americanas foram favorecidas pela criação de um Núcleo de Psicologia Comunitária, baseado numa intervenção não assistencialista que primava pelo desenvolvimento da autonomia dos grupos marginalizados social e economicamente.

A Psicologia Comunitária na América Latina, considerada como uma área da Psicologia Social, surgiu da problematização da própria Psicologia Social. Na elaboração de seu corpo teórico, houve a contribuição da Teologia da Libertação, da Pedagogia do Oprimido, da Ecologia, da Saúde Mental Comunitária, e de teóricos como o espanhol salvadorenho Martin-Baró, a venezuelana Maritza Montero e a brasileira Sílvia Lane. Como suas práticas têm caráter interdisciplinar, existem variadas formas de pensar e de fazer a Psicologia Social nos distintos países sul-americanos, que podem ser consideradas, sob o modelo sociocomunitário e o modelo clinicocomunitário, influenciado pela saúde mental comunitária.

Educadores como o brasileiro Paulo Freire e o colombiano Orlando Fals Borda foram importantes nesse contexto, pois, sob sua inspiração a educação passou a ser o grande desafio, não apenas de pedagogos e psicólogos, mas de assistentes sociais e militantes políticos. Os psicólogos, na maioria professores em universidades, propuseram a realização dos estágios dessa disciplina junto a comunidades de baixa renda. No Brasil, destacou-se a experiência realizada pela Universidade Federal de Minas Gerais (1974), coordenada pelo psicólogo Pierre Weil, responsável pela inclusão da Psicologia Comunitária no currículo do Curso de Psicologia desta universidade, com enfoque na ecologia humana.

No Ceará, a Psicologia Comunitária surgiu em 1989, lançada por Cezar Wagner de Lima Góis, junto com a educadora popular Ruth Cavalcante e estudantes do Curso de Psicologia da UFC, através de um projeto de extensão que transformou-se em Núcleo, com o objetivo de ampliar a atuação da Psicologia Comunitária no tripé ensino-pesquisa-extensão. Mostra a relevância da aplicação dessa área da psicologia social em nosso Estado. Sua importante função social em benefício da população de baixa renda, deve ser reconhecida, sobretudo nos meios acadêmicos, com a adoção da Psicologia Comunitária como disciplina curricular obrigatória, além da criação de Grupos de Estudos e projetos de extensão sobre o tema.

Bibliografia

ALVES, Álvaro Marcel. **O método materialista histórico-dialético**: alguns apontamentos sobre a subjetividade. Revista de Psicologia da UNESP, no.1, 2010.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FLICK, Uwe. **Desenho da pesquisa qualitativa**. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FERREIRA, Maria Cristina. **Psicologia: teoria e pesquisa**. Vol. 26 no. Especial pp 51-64. Disponível em www.scielo.br/Pdf/ptp/V26nspe/05. Acesso em 04/09/2012.

FONSECA, A. L. **O que é Psicologia Social**. Disponível em **Erro! Fonte de referência não encontrada**. Acesso em 01/07/2012.

FREITAS, Maria de Fátima Quintal. **O movimento da lente focal na história recente da Psicologia Social latino-americana**. In CAMPOS, Regina Helena de Freitas. GUARESCHI, Pedrinho A. (org.) Paradigmas em Psicologia Social. A perspectiva latino-americana. Petrópolis: Vozes, 2000.

GERGEN, K. J. **A Psicologia Social como História**, Journal of Personality and Social Psychology, Swarthmore, USA, 1973, traduzido por BOECHAT, F. M. e revisto por PORTUGAL, F. T., Rio de Janeiro, RJ: Ed. UFRJ, 2010.

GÓIS, Cezar Wagner de Lima. **Psicologia Comunitária**. Universitas Ciências da Saúde. Vol. 01, no. 02, 2008.

LANE, Sílvia Tatiana Maurer. **A Psicologia Social na América Latina: por uma ética do conhecimento**. In CAMPOS, Regina Helena de Freitas. GUARESCHI, Pedrinho A. (org.) Paradigmas em Psicologia Social. A perspectiva latino-americana. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Avanços da Psicologia Social na América Latina**. In CAMPOS, Regina Helena de Freitas. GUARESCHI, Pedrinho A. (org.) Paradigmas em Psicologia Social. A perspectiva latino-americana. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Avanços da Psicologia Social na América Latina**. In LANE, Sílvia T. Maurer. SAWAIA, Bader Burihan. (orgs.) Novas veredas da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 2006.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais: Investigação em Psicologia Social**. Trad. Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2003.

RODRIGUES, A. e outros. **Psicologia Social**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2009.

SANDOVAL, Salvador. **O que há de nova na Psicologia Social Latino – Americana?** In CAMPOS, Regina Helena de Freitas. GUARESCHI, Pedrinho A. (org.) Paradigmas em Psicologia Social. A perspectiva latino-americana. Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTANA, A. L. **Psicologia Social**. Disponível em <http://infoescola.com/author/analuciasantana>, 2011. Acesso em 26/06/2012.

SILVA, Maria Conceição Gomes da. LIMA. Deyseane Maria Araújo. **Reflexões sobre a história da Psicologia Social**. Disponível em <http://Abrapso.org.br>. Acesso em 05/09/2011.

**Profa. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa*

Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza.

** Ms. Rosa Maria Guimarães Rocha*

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.
Concludente do Curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza.

** Ms. Alcino Teixeira Brasil*

Mestre em Direito pela Universidade de Fortaleza
Concludente do Curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza.