



Koinós **Kairós**

Revista Acadêmica da Prainha
Ano III/2 Julho/Dezembro 2006

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

Peter Knauer
Renato da Silveira Borges Neto
Francisco de Aquino Júnior
Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior
Maria Celeste de Sousa
Jair Gomes de Santana
João Luiz Correia Júnior
Marcos Roberto Nunes Costa
Marlesson Castelo Branco do Rego
José Roberto Wanderley de Castro
Francisco Josênio Camelo Parente
Dalmer Pacheco
Zuleica Dantas Pereira Campos
Valéria Alvarenga Taumaturgo Silva
Maristela Ferreira Silva Velozo
Gisafran Nazareno Mota Jucá

Καιρός

Kairos

Revista Acadêmica da Prainha
Ano III/2 Julho/Dezembro 2006

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

Tel.: (0xx85) 3219.2898 – Fax: (0xx85) 3219.0113

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS : Revista Acadêmica da Prainha.

Fortaleza : ITEP/ICRE, vol. III/2, julho/dezembro 2006.

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

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha
Ano: III/2 Julho/Dezembro 2006

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

Diretor e Redator: *Prof. Dr. Pe. Evaristo Marcos*

Publicação: **Faculdade Católica da Prainha**
Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP
Diretor: *Prof. Dr. Mons. Francisco Manfredo Thomaz Ramos*
Instituto de Ciências Religiosas - ICRE
Diretor: *Prof. Pe. Luis Sartorel*

Secretária: Ana Liduina Fontenele M. Azevêdo

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

Revisão: Prof. Antônio Brandão de Macedo

CONSELHO CIENTÍFICO:

Dr. Aloísio Cardeal Lorscheider, OFM;
Prof. Dr. Caetano Minette de Tillesse
Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP
Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)
Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)
Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)
Prof. Dr. Luis Távora (UFCE)
Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (UFCE)
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 (ISI/CES-BH)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Emanuel Angelo Roha Fragoso
Prof. Dr. Guido Imaguire
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira
Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa
Prof. Ms. Luis Eduardo T. Bedoya
Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira
Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Prof. Ms. Michael Reinhard M. Becker
Profa. Tânia Maria Couto Maia
Prof. Ms. Terezinha das Neves Cota

Impressão: Gráfica TIPROGRESSO

SUMÁRIO

Apresentação	253
Prof. Dr. Peter Knauer SJ <i>Teologia-da-Palavra-de-Deus e Cristologia</i>	255
Prof. Ms. Renato da Silveira Borges Neto <i>O termo Charisma nos debates do Concílio Vaticano II</i>	273
Prof. Ms. Francisco de Aquino Júnior <i>Teologia e Política</i>	297
Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnio <i>Encontro e desejo em Spinoza e Schopenhauer</i>	327
Profa. Ms. Maria Celeste de Sousa <i>Rememoração e dialética (influência hegeliana no pensamento de Lima Vaz)</i>	355
Congresso da Soter, Região Nordeste	365
Jair Gomes de Santana <i>Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício: uma leitura do Antigo e do Novo Testamento</i>	367
Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior <i>Pluralismo religioso e o movimento de Jesus</i>	379
Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa <i>Crítica agostiniana à retórica enquanto instrumento de dominação política</i>	392

Marlesson Castelo Branco do Rego <i>Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana</i>	408
José Roberto Wanderley de Castro <i>A vivência religiosa nas sociedades divididas em classes:</i>	416
Francisco Josênio Camelo Parente <i>O fundamentalismo e a nova ordem mundial</i>	427
Prof. Dr. Dalmer Pacheco <i>Mídia, religião e classe social</i>	441
Prof. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos <i>Impactos pós-modernos nas religiões afro-brasileiras</i>	449
Valéria Alvarenga Taumaturgo Silva <i>Considerações sobre o papel da mulher na Tradição judaico-cristã</i>	454
Maristela Ferreira Silva Velozo <i>Por onde anda a Igreja Católica pós-conciliar para adolescentes e jovens?</i>	464
Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá <i>Seminário da Prainha: Uma Fortaleza Anti-Modernidade, Desfigurada pela Pós-Modernidade</i>	476

Apresentação

Chega a suas mãos mais um número de nossa Revista Kairós. Neste período, temos procurado colocar para nossos leitores artigos sobre diversos temas, buscando sempre, com seriedade, fazer com que nossa revista seja um instrumento de trabalho e pesquisa para todos.

Neste número, trazemos os seguintes artigos: *Prof. Dr. Peter Knauer SJ*, Teologia-da-Palavra-de-Deus e Cristologia; *Prof. Ms. Renato da Silveira Borges Neto*, O termo *Charisma* nos debates do Concílio Vaticano II; *Prof. Ms. Francisco de Aquino Júnior*, Teologia e Política; *Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnio*, Encontro e desejo em Spinoza e Schopenhauer; *Profa. Ms. Maria Celeste de Sousa*, Rememoração e dialética (influência hegeliana no pensamento de Lima Vaz); como também o conjunto de algumas comunicações feitas durante o Congresso da SOTER, Região Nordeste, realizado em Fortaleza/CE, em agosto de 2006.

Que os trabalhos aqui apresentados possam ajudar a todos em seus trabalhos. Boa Leitura!

Prof. Dr. P. Evaristo Marcos
Diretor/Redator de Kairós

TEOLOGIA-DA-PALAVRA-DE-DEUS E CRISTOLOGIA¹

*Prof. Dr. Peter Knauer SJ**

Resumo: A fala de “Palavra de Deus” não é evidente no sentido de entendê-la “por conta própria”. Pois não há objeção maior contra a fala de “Palavra de Deus” do que o significado da palavra “Deus”. No entanto, a mensagem cristã se dá a entender a si mesma pelo seu conteúdo. O conteúdo da mensagem cristã explica sua pretensão de ser “Palavra de Deus”. A noção de “Palavra de Deus” representa voltar-se de Deus ao mundo que apenas é possível ser afirmado trinitariamente: o mundo é assumido no amor do Pai ao Filho o qual é o Espírito Santo. Por causa desse amor de Deus não ter sua medida no mundo, ele não pode ser deduzido do mundo. Dele somente sabemos por meio da encarnação do Filho. O Filho de Deus assumiu natureza humana para nos dizer o amor de Deus em uma palavra humana. Dessa maneira, a Palavra de Deus realmente é palavra humana cuja verdade, porém, é divina. Há um paralelo estrutural preciso entre “teologia-da-Palavra-de-Deus” e cristologia (bem como eclesiologia).

Palavras-chave: teologia da palavra; dogma cristológico; teologia fundamental; razão e fé.

Abstract: The talk of “Word of God” isn’t self-evident in the sense of understanding it by oneself. There is no greater objection against speaking of “Word of God” than the meaning of the word “God”. But the Christian message makes itself understood by its content. The content of the Christian message explains its pretension to be “Word of God”. The

¹ O artigo foi originalmente publicado in: RISSE, GÜNTHER (org.). **Zeitgeschichte und Begegnungen – Festschrift für Bernard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres** (História do tempo e encontros – homenagem escrita para Bernard Neumann por completar 70 anos de vida), Paderborn: Bonifatius, 1998, 186-198. O texto também se encontra na homepage do autor: www.jesuiten.org/peter.knauer/09.html.

term “Word of God” means God’s turning himself to the world which is only explicable in Trinitarian way. The world is assumed in the love of the Father for the Son which is the Holy Spirit. Because this love of God doesn’t find its measure in the world, it can’t be read from the world. We know of it only because of the incarnation of the Son. The Son of God assumed human type in order to tell God’s love in human words. So Word of God is real human word whose truth however is divine. There exists a precise structural parallel between “theology-of-Word-of-God” and Christology (as well as ecclesiology).

Key-words: Theology of the word, christological dogma, fundamental theology, reason and faith.

O conceito “Palavra de Deus” aparece em quase toda celebração cristã. Ele continua sendo utilizado e referido sem ser problematizado. Mas ele causa dificuldades para alguns teólogos e até os deixa perplexos. Por exemplo, segundo a Teologia Fundamental de HEINRICH FRIES² todos os conteúdos teológicos podem ser resumidos da melhor maneira pelo conceito formal de “revelação”. Ele prefere este conceito ao de “Palavra de Deus”, que ele considera menos explicativo: “É a palavra que Deus mesmo fala – e como isso é imaginável? -, ou é a palavra autêntica que é falada sobre Deus? Mas, chega a ser expresso suficientemente, no conceito da palavra, que, na fé e na teologia, se trata de atos, de história, de eventos e pessoas?” (154). Nessas perguntas se resume o motivo pelo qual, no fundo, muitas vezes não se sabe lidar bem com o conceito “Palavra de Deus”. Ele não é abstrato demais e leva a uma intelectualização da fé que exclui a experiência como crucial?

Também para o teólogo protestante WOLFHART PANNENBERG o conceito de “Palavra de Deus” parece igualmente problemático. Por essa razão, ele acha que “antes se precise falar de uma especificação da representação da Palavra de Deus pelo conceito da revelação do que o inverso”³.

² FRIES, HEINRICH. **Fundamentaltheologie**. Graz/Austria 1985.

³ PANNENBERG, WOLFHART. **Systematische Theologie**, Band I, Göttingen 1988, 280.

De fato, porém, em um sentido completamente diferente o conceito de “Palavra de Deus” é menos evidente do que freqüentemente se supõe.

Em seguida se procura explicar a não-evidência da “Palavra de Deus”. Habitualmente, se entende por “evidente” aquilo que se compreende mais ou menos sem problema, “por conta própria”, e para a compreensão do qual não se precisa de mais auxílios. Acontece, no entanto, que falar em “Palavra de Deus”, nesse sentido, de modo algum é evidente, o que deve ser demonstrado.

A partir daí se pretende elucidar como a “Palavra de Deus” é, sim, autoevidente num sentido completamente diferente: apenas ela pode evidenciar-se a si mesma. Portanto, procura-se demonstrar que a pretensão da mensagem cristã ser “Palavra de Deus” somente se compreende e responde a objeções por meio de seu conteúdo concreto.

Por “palavra” se entende o modo de comunicação entre seres humanos. O falar em “Palavra de Deus” apenas deixa de ser problemático sob a pressuposição de que é o próprio Deus que vem ao nosso encontro como ser humano.

É apenas à primeira vista que parece se explicar uma dificuldade por outra maior. A mensagem cristã também explica como se pode falar coerentemente de uma encarnação de Deus? Conforme o dogma cristológico, ser humano e ser divino de Jesus não de ser relacionados “sem mistura e sem separação”. Apenas se isso for possível de ser explicado, tudo o mais se tornará simultaneamente compreensível.

Comprovar-se-á que nossas afirmações em relação à “Palavra de Deus” têm a mesma estrutura que as afirmações diretamente cristológicas. Como afirmamos de Jesus o verdadeiro ser homem e o verdadeiro ser Deus, de uma forma muito semelhante dizemos da “Palavra de Deus” que é uma palavra real, humana, criada, mundana e histórica, e que, ainda assim, a verdade dessa palavra é divina, eterna e incondicional. Palavra e verdade não estão aqui separadas e sim mutuamente relacionadas. Antes de tudo, a verdade

divina dessa palavra não é diminuída ou relativizada pelo fato de ser transmitida na simples palavra da comunicação humana. Também o anúncio de fé hodierno se entende, com todo direito, como Palavra própria de Deus. Nós apenas temos acesso a Jesus mesmo a partir da certeza que o anúncio hodierno de fé provoca no nosso coração.

As proposições cristológicas se tornam compreensíveis somente quando entendidas a partir do significado da “Palavra de Deus”, ou seja, quando já o próprio evento de “Palavra de Deus” for concebido como mistério de fé.

I. A não-evidência de falar em “Palavra de Deus”

A mensagem cristã vem ao nosso encontro afirmando ser “Palavra de Deus”. Ela pede ser ouvida porque se refere a um problema fundamental de todos os seres humanos: O que impede a nós, seres humanos, agirmos de forma humana ao invés de desumana? Em que consiste a raiz de toda desumanidade e o que é capaz de empatar essa raiz?

Nós seres humanos somos vulneráveis e efêmeros. Por isso temos medo por nós próprios e procuramos nos conservar a todo preço. Esse “medo da morte” é, segundo a mensagem cristã, a raiz de todos os pecados singulares (cf. Hb 2,15). A mensagem cristã, então, afirma poder “redimir” os seres humanos do poder do medo por si próprios por transmitir a certeza da comunhão com Deus, que é mais forte do que todo medo da morte.

Quem se deparasse com tal mensagem que afirma de si ser “Palavra de Deus”, pela primeira vez, e quisesse entendê-la, haveria de colocar essas duas perguntas em primeiro lugar: Quem é “Deus” cuja palavra a mensagem pretende ser? E, como essa mensagem ainda pode falar de Deus se, ao mesmo tempo, costuma dizer que ele não se subordina aos nossos conceitos humanos?

A mensagem cristã introduz o significado da Palavra “Deus” pela proposição de que toda realidade de nossa experiência seja “criada do nada”. Tal proposição não apenas se refere ao início do mundo. Antes quer dizer: se pudessemos eliminar nosso ser criado,

então nada sobraria de nós. No lugar de “ser criado do nada” se pode dizer também “ser inteiramente criado”. Apenas falamos realmente de Deus se captamos que simplesmente tudo no nosso mundo é de um modo que não seria sem Ele. Deus é sem quem nada é. Mas desse Deus vale dizer que “habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu, nem pode ver” (1Tm 6,16). Ele não é apenas de um modo que nada maior do que ele pode ser pensado, e sim ele é maior do que tudo que nós sequer podemos pensar (Anselmo da Cantuária).

Portanto, nós não sabemos primeiro quem é Deus para depois, num segundo passo, dizer que ele criou o mundo; mas a única possibilidade de falar coerentemente de Deus consiste em reconhecer que nada no mundo jamais poderia ser sem ele.

Também não podemos, do mundo, inferir a Deus, mas sim podemos inferir do mundo a sua criaturalidade da seguinte maneira: o mundo, na sua realidade própria de união de oposições contraditórias apenas se torna possível de ser descrita sem contradições se afirmamos dele “ser inteiramente relacionado a ... / inteiramente diferente de ...”. O Para-Onde dessa relação, com a qual o mundo funde completamente, nós denominamos “Deus”.. Mas, então, o mundo não é explicado a partir de Deus, como se ele fosse, bem dizer, o ponto final de nossa síntese metafísica, e sim o mundo é somente explicado por meio de sua criaturalidade que é seu caráter de referência a Deus.

A criaturalidade, enquanto tal, não pode ser objeto de fé e sim de razão. Pois, se somos criados, o somos justamente na medida em que nos é conferido o ser. Nosso ser e nosso ser criado simplesmente são idênticos. Se nosso próprio ser é acessível à razão, então também nosso ser criado, se é que este realmente existe, há de ser acessível à razão. Tudo o que é diferente de Deus é mero mundo e não é crido e sim objeto de nossa experiência e de nosso saber (objeto de fé apenas será a autocomunicação de Deus, que não tem sua medida no mundo).

Nosso pensar sistemático, assim, permanece inteiramente do lado do mundo. Deus mesmo não é parte do nosso sistema. Por

isso, é principalmente impossível deduzir de Deus qualquer coisa existente no mundo.

De acordo com isso, Tomás de Aquino escreve: “Como Deus se encontra fora de toda a ordem criada e todas as criaturas estão relacionadas a ele, e não o contrário, então se manifesta que as criaturas se relacionam realmente a Deus. Em Deus, porém, não há nenhuma relação real dele às criaturas e sim apenas uma relação pensada (*secundum rationem tantum*), justamente na medida em que as criaturas se referem a ele” (S. th. I q13 a7 c).

Podemos falar de Deus, por conseguinte, somente de forma análoga, isto é, indicativa. Isto implica um uso completamente novo de nossos conceitos. Enquanto inteiramente relacionado a Deus o mundo é semelhante a ele (por essa razão podemos, por meio da *via afirmativa*, fazer afirmações positivas em relação a Deus); enquanto inteiramente diferente dele o mundo, justamente em sua semelhança, é, ao mesmo tempo, dessemelhante a ele (por isso refutamos, por meio da *via negativa*, qualquer limitação mundana quanto a Deus). E justamente porque seu ser inteiramente relacionado a Deus é unilateral, não pode ser afirmada qualquer semelhança na direção inversa (nisso se fundamenta a *via da eminência*: se atribuímos a Deus a plenitude do ser absoluto e infinito, mesmo assim, permanece como que nada em comparação a ele mesmo). Por causa da unilateralidade da semelhança é que se distingue a concepção cristã de Deus de qualquer projeção. Já o IV Concílio de Latrão ensinou que “não pode ser afirmada nenhuma semelhança entre criador e criatura, sem que haja de ser afirmada dessemelhança ainda maior entre eles” (DH 806).

A unilateralidade da relação de toda criatura com Deus, afirmada por Tomás, não somente se opõe completamente ao nosso imaginário espontâneo, mas, olhando mais de perto, ela se revela praticamente como a objeção mais grave à fé cristã, na qual se trata sim da nossa comunhão com Deus. Por isso, tal doutrina é ignorada e desconsideradamente rejeitada de antemão, muitas vezes, justamente por teólogos e justamente porque tanto querem a fé.

Não é assim que falar em unilateralidade da relação real de todo ser criado a Deus questiona tudo aquilo que a mensagem cristã ainda afirma ademais? Como se pode ainda falar da Palavra de Deus ou até da comunhão com Deus? Em todo caso, as duas coisas não são mais “evidentes” no sentido de entendê-las sozinho.

Supõe-se que apenas a partir desta consideração se possa compreender a pergunta aparentemente desesperada que está na raiz da teologia de Martinho Lutero: “Como obtenho um Deus misericordioso?” O direito a essa pergunta se baseia em que a unilateralidade da relação real da criatura com Deus, afirmada por Tomás, parece excluir, à primeira vista, qualquer comunhão real com Deus. Nenhuma qualidade criada é suficiente para fundamentar a comunhão com Deus. Pois a comunhão com Deus deveria consistir numa relação mútua.

II. A mensagem cristã se evidencia por si mesma como “Palavra de Deus”

A mensagem cristã entende a si mesma como a maneira de Deus nos falar, e isto significa dizer, ao mesmo tempo, que ele está voltado para nós cheio de amor. É pelo seu conteúdo que a mensagem cristã explica como ela mesma, de fato, pode ser Palavra de Deus e, dessa maneira, agora ser manifesta relação amorosa de Deus para conosco.

1) A mensagem cristã reconhece, de um lado, que o mundo criado funde totalmente em uma relação - justamente devido a essa totalidade - unilateral com Deus. O mundo não pode, para além dessa sua condição, ainda ser o termo constitutivo de uma relação de Deus com ele. Por outro lado, a mensagem cristã afirma que há, sim, uma relação de Deus ao mundo que, no entanto, não tem o mundo como seu termo constitutivo. Antes, Deus é voltado para o mundo com aquele amor com o qual Ele é voltado a Deus desde toda eternidade, a saber, como Pai para Filho.

Segundo a mensagem cristã, apenas é possível afirmar uma relação real de Deus com o mundo sob condição de ela ser de realidade divina e não criada. Ela há de ser afirmada como uma

relação que existe em Deus desde a eternidade e na qual o mundo foi criado. Esse amor do Pai para com o Filho, no qual o mundo é assumido, é o Espírito Santo. Ele é eterno e intranscendível.

Na Trindade divina, isto é, que em Deus há três autopresenças diferentemente mediadas entre si, a mensagem cristã justamente fala (nota-se: somente com conceitos análogos) para ao menos poder afirmar uma relação de Deus para com o mundo, uma relação que, por sua vez, não tem o mundo como sua medida nem depende de quaisquer condições.

2) Uma relação de Deus para com o mundo, agora, não pode ser deduzida a partir do mundo. Mas como podemos, então, saber dela?

A essa pergunta a mensagem cristã igualmente responde, num segundo passo, pelo seu conteúdo. Precisa-se da Palavra. O que não é dedutível do mundo, há de ser dito de fora dele.

A mensagem cristã recorre à encarnação do Filho. O Filho de Deus assumiu a natureza humana para nos poder dizer na palavra humana que participamos de sua relação com o Pai. Esta é a razão mais profunda da encarnação.

Crer em Jesus como Filho de Deus, portanto, significa ter certeza, por causa de sua palavra, de que o amor de Deus por ele é, ao mesmo tempo, o amor com que nós somos acolhidos. Esta frase é a síntese de toda a fé cristã, na qual são implicadas simplesmente todas as afirmações cristãs de fé de antemão:

Saber-se amparado nesse amor de Deus, que é o amor entre o Pai e o Filho, significa a libertação do poder do medo que se tem por si próprio. Pois se Deus é aquele sem quem nada é, então ele é poderoso em tudo o que acontece. Por essa razão, nenhum poder do mundo jamais impede a comunhão com ele. Nem sequer a morte é capaz de nos arrancar da comunhão com Deus (cf. Rm 8,38s).

Essa comunhão com Deus há de ser transmitida numa palavra humana que se refere a Jesus como sua origem. Para elucidar isto, a mensagem cristã diz: o homem Jesus, com sua autopresença humana, é criado no interior daquela autopresença divina que

constitui a segunda pessoa em Deus. Dessa forma ele pode falar para nós, seres humanos, e dizer-nos o que Deus quer nos dizer.

A morte de cruz de Jesus há de ser compreendida como martírio em consequência de sua mensagem. Jesus foi crucificado porque encontrou seguidores de sua mensagem. Por essa razão foi questionado o poder daqueles que, por meio do medo, pretendiam tornar outras pessoas instrumentos de sua desumanidade. A redenção consiste em que pessoas se tornam fiéis no sentido da entrega a Deus por causa de sua mensagem que Jesus testemunhou pela sua vida.

Na afirmação de que Jesus não apenas tem sido o Filho de Deus e sim o é em eternidade, está incluída, desde já, perante a morte, a fé na ressurreição.

3) Num terceiro passo, a mensagem cristã explica que a fé mesma não é mera concepção de mundo [alemão “Weltanschauung”; obs. do tradutor] e sim o estar repleto do Espírito Santo. Ninguém é capaz de ter essa fé por esforço próprio; nós apenas podemos acolher a mensagem cristã na fé porque nós somos, de forma encoberta (= não é dedutível no mundo), de antemão criados no amor do Pai para o Filho. Ninguém é capaz de acolher a graça de Deus se não já se encontra nela, mesmo antes que ele mesmo saiba disso. Desde seu início, o mundo inteiro é criado em Cristo como afirma o credo. Por isso mesmo, também não há nenhum homem fora da graça de Deus, mesmo se ela ainda fique encoberta para muitos.

A Igreja é o evento contínuo da transmissão da Palavra de Deus. A esse evento pode ser atribuído tudo que é relevante para nossa salvação. O fato de a Palavra de Deus ainda ser dirigida a nós hoje é evento atual da autocomunicação de Deus na palavra da comunicação humana do anúncio de fé.

A função dos ministros na Igreja consiste em mostrar que a fé provém “do ouvir” (Rm 10,17), isto é, deriva da comunicação humana da transmissão da Palavra de Deus, não só para cada um em particular mas também que isso vale dizer também de todos

juntos. Os ministros atuam “*in persona Christi capitis*”, quer dizer, a partir da cabeça em função do corpo todo. Sua atuação diz respeito à comunidade toda como um todo. O sacerdócio ministerial é serviço à intranscendentalidade do sacerdócio comum de todos os fiéis. Ele expressa que também a fé de todos juntos ainda provém apenas do ouvir. Em relação a si mesmo também vale dizer que, cada ministro, para sua própria fé, precisa receber a Palavra de Deus de outras pessoas. Ninguém é sacerdote para si próprio.

Os sacramentos se distinguem da Palavra de Deus, que é para ser anunciada em todos os lugares, pelo fato de serem doados apenas dentro da comunidade dos fiéis. Aqueles são “os sinais da Palavra de Deus acolhida”. Dessa forma, são um sumário daquilo que se trata já no anúncio da fé: da nossa comunhão com Deus por meio de Cristo no Espírito Santo. A graça contida e transmitida pelos sacramentos não se restringe aos mesmos. Todos os sacramentos se referem para além de si próprios à abrangência da Palavra de Deus que se dirige a todos os homens. É exatamente nisso que consiste sua dignidade.

Da comunhão com Deus emergem boas obras. Porém, não são os frutos que tornam boa a árvore e sim apenas uma árvore boa traz bons frutos. É por isso mesmo que o lema hoje indevidamente debatido da “justificação apenas pela fé”, na realidade, significa uma “palavra de ordem para boas obras” (GERHARD EBELING): apenas aquelas obras podem ser boas diante de Deus pois emergem da comunhão com ele. Nesta compreensão, as boas obras não servem à vã tentativa do ser humano de justificar a si mesmo, e sim não tem mais outro objetivo senão aquele para o qual realmente são boas, a saber, servir ao bem de nossos próximos.

Nossa participação da relação de Jesus com Deus também é o sentido único de toda a Sagrada Escritura. Apenas nesse e não em outro sentido qualquer a Sagrada Escritura é Palavra de Deus. Ela possibilita a transmissão da fé, atual em cada inclusive como também a de hoje. Estritamente falando, a Bíblia não é Palavra de Deus enquanto Bíblia e sim enquanto Bíblia interpretada e

anunciada (Gerhard Ebeling). Palavra de Deus no sentido explícito é a autocomunicação de Deus por meio da transmissão da fé sempre atualizada. Palavra de Deus é quando uma mãe transmite a fé ao seu filho. “Tradição” entendida assim é do que se trata na Bíblia. Ela não acrescenta nada à Bíblia, mas é somente nela que a Bíblia vigora enquanto “Palavra de Deus”. A Bíblia entendida enquanto “Palavra de Deus” é a última palavra sobre toda realidade do mundo à qual ninguém pode acrescentar mais nada.

Já a Escritura de Israel afirma na fórmula da Aliança, “vocês serão meu povo e eu serei o Deus de vocês” (Jr 11,4 e o.), comunhão dos seres humanos com Deus. Mas é a mensagem cristã que explica: Essa afirmação revela seu sentido pleno e definitivo apenas quando lida à luz de Cristo. Comunhão com Deus somente se torna possível de tal modo que os homens sejam acolhidos numa relação de Deus para com Deus; e essa afirmação só pode ser verdadeira se o orador originário dela é, simultaneamente, verdadeiro homem e verdadeiro Deus.

Inclusive Abraão havia de ser acolhido no amor de Deus para com Deus se devia ter comunhão com Deus (e, por Deus ser um Deus dos vivos, continua tendo). Nada mais é revelado por meio de Jesus senão que Deus criou este mundo nesse amor desde o início. “Porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra...; tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 1,16s). “Antes que Abraão existisse, Eu Sou” (Jo 8,58).

Por essa razão, mesmo antes da encarnação do Filho, todo altruísmo verdadeiro entre os homens se baseia na comunhão com Deus já existente, mesmo se ainda não pronunciada plenamente. Se tais homens se deparam com a mensagem cristã e esta é explicada sensatamente a eles, então é explicitamente revelado, para a sua alegria, que já desde o início “suas obras são feitas em Deus” (Jo 3,12).

Inclusive, dentro de tal ótica, a frase “fora da Igreja não há salvação” também não exclui mais outros seres humanos dessa salvação. Ela, antes, quer dizer: não há outra salvação senão aquela

anunciada pela Igreja. Mas esta salvação já abrange o mundo todo e só falta ser revelada pela palavra que há de ser transmitida. Nossa mensagem diz: “Deus nos reconciliou consigo por Cristo.” Os fiéis têm para os outros o “ministério da reconciliação” que consiste em não poder fazer outra coisa senão transmitir a “palavra da reconciliação”: “Em nome de Cristo suplicamo-vos: reconciliai-vos com Deus” (2Cor 5,18-21).

A intervenção de Deus no nosso mundo consiste na sua autocomunicação pela palavra da comunicação humana na transmissão da fé. E a nossa redenção consiste em tornarmo-nos fiéis.

III. Teologia-da-Palavra cristológica

As reflexões anteriores já mostraram que o conteúdo da mensagem cristã não é um tipo de armazém de afirmações a serem somadas que precisam ser juntadas de forma “completa” para, apenas, a partir daí, formarem um todo harmônico.

Possivelmente, este mal-entendido é a razão pela qual muitos cristãos têm dificuldades de reconhecer sua união já existente na fé. Em consequência disto se supõe, por exemplo, que carece de uma fé plena quem não se apropria explicitamente de todas as sentenças singulares de fé da Igreja católica romana.

No entanto, não é a soma de partes que constitui o conteúdo da fé e sim o desdobramento do fato crido da nossa comunhão com Deus que não pode ser fundamentada por nenhuma qualidade criada; nele todas as sentenças de fé singulares são implicadas de antemão e podem ser compreendidas somente a partir daí.

Que Deus se dirige a nós somente pode ser afirmado trinitariamente: o amor de Deus por nós é o amor do Pai para o Filho, amor esse que é o Espírito Santo e no qual somos acolhidos. Isso podemos reconhecer apenas por meio da encarnação do Filho. Não é legível no mundo e por isso precisa ser dita a nós por meio de uma palavra humana. A verdade dessa palavra, porém, é divina. Ela somente é reconhecida na fé que é o estar repleto do Espírito Santo. Por isso vale o que a Teologia Reformatória formula

corretamente: “somente Deus vem ao nosso encontro somente na palavra à luz da fé somente”.

Agora vamos nos debruçar particularmente sobre a cristologia. Entre a mensagem cristã enquanto a “Palavra de Deus” e a realidade de fé Jesus enquanto “Filho de Deus” existe um paralelo estrutural completo.

Ao ser humano de Jesus corresponde o caráter verbal da mensagem cristã; ao ser divino de Jesus corresponde o fato de que a verdade da mensagem cristã é divina e isto exatamente no sentido da autocomunicação divina dessa mensagem.

Em analogia à união de corpo e alma do ser humano, a palavra é uma unidade de som e sentido. Por meio desta última se pode esclarecer o que quer dizer união de corpo e alma. Como o sentido de uma palavra se expressa no seu corpo sonoro, no som, da mesma forma o faz a alma do ser humano no seu corpo. Também só existe palavra, em última instância e originalmente, apenas enquanto comunicação entre seres humanos como também só existem seres humanos em conexão com outros seres humanos; eles nascem de outros seres humanos e aprendem a falar por meio deles.

Tanto o som como o sentido de uma palavra são acessíveis a qualquer pessoa. Podem ser constatadas como existentes por qualquer pessoa. Coisa parecida vale em relação ao ser humano Jesus. Como qualquer pagão pode constatar a existência da mensagem cristã, do mesmo modo Pilatos pôde, sem fé nenhuma, reconhecer sem problema o verdadeiro ser humano de Jesus. O ser humano de Jesus é acessível à pesquisa histórica ainda hoje, tanto como a existência da mensagem cristã.

Em relação à palavra, não se trata apenas de distinguir entre som e sentido e sim há de se perguntar pela pretensão de verdade da mesma. Esta, a verdade, é a subsistência última da palavra. O que é a verdade na palavra, em analogia ao ser humano, é seu ser pessoa. Se é que à palavra da mensagem cristã merece ser atribuída

verdade divina, segue-se que o orador originário dessa palavra deve ser divino quanto a seu ser pessoa.

Enquanto que a existência da mensagem cristã pode ser constatada por qualquer pessoa, sua verdade, entretanto, não se reconhece trivialmente [alemão “weltanschaulich”; obs. do tradutor] ou de modo meramente filosófico e com argumentos da razão; mas sim ela apenas é acessível àquela fé que não é visão do mundo e sim o estar repleto do Espírito Santo. Da mesma forma, também a filiação divina do orador originário dessa palavra apenas é acessível no Espírito Santo. “Ninguém pode dizer: ‘Jesus é o Senhor’ a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,3).

O dogma cristológico geralmente é designado de “doutrina das duas naturezas”. Nós dizemos que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Da mesma forma, também, a mensagem cristã é, enquanto palavra, verdadeiramente humana e, na sua verdade, plenamente divina. No entanto, quanto à doutrina das duas naturezas, é crucial que ser Deus e ser homem em Jesus não existem “nem misturados um com o outro nem separados um do outro”. A mesma coisa vale dizer da palavra da mensagem cristã e de sua verdade.

Ser divino e ser humano permanecem completamente diferentes um do outro em Jesus (= sem mistura); o ser divino não é o ser humano e também não é “legível” no ser humano de Jesus, como por exemplo a partir de sua altura ou da estética de sua aparência ou da melodia harmônica de suas palavras, e nem a partir de seu ser masculino.

Se o ser divino de Jesus fosse “legível” no seu ser humano, então, “não teriam crucificado o Senhor da Glória” (cf. 1Cor 2,8).

Por outro lado, porém, não é assim que o ser divino é “separado” do ser humano de Jesus. Este é, antes, vinculado àquele através de uma relação do ser divino para consigo mesmo (autopresença divina como segunda pessoa), na qual o ser humano é inserido. Falamos da “união hipostática” porque a segunda relação da autopresença divina, que é o Filho, vincula ser Deus e ser homem em Jesus.

Os conceitos “sem mistura” e “sem separação”, de modo algum, são conceitos-limites de cunho meramente negativo, em relação aos quais nem se pode denominar o que se quer dizer positivamente. “Sem mistura” significa: “diferentes entre si”; “sem separação” significa: “conectados entre si” por meio da relação de uma autopresença divina.

Somente a partir dessa concepção é evitada a confusão da fé cristã com uma concepção mitológica. Mitológica seria a subordinação de Deus e do mundo ao mesmo conceito de realidade de tal modo que se poderia demonstrar o agir divino no mundo de forma mundana.

A mesma coisa se pode esclarecer por meio do conceito de “Palavra de Deus”. A verdade da palavra não é misturada à palavra nem separada dela.

Mistura significaria poder deduzir a verdade da palavra de suas características, como, por exemplo, pelo modo de ser pronunciado alto, harmônico ou bem formulado. Mas aqui vale dizer que a “Palavra de Deus” enquanto palavra é “igual em tudo” a qualquer outra palavra humana; mesmo quem gagueje ou esteja rouco pode pronunciar e transmitir essa palavra com palavras próprias. Porém, em contraste a qualquer outra palavra, essa palavra é incondicionalmente confiável; ela fala de algo que acontece nela mesma e é, portanto, necessariamente “verdadeira a partir de si mesma”, se é que pode ser entendida mesmo como autocomunicação divina. Ela é reconhecida como Palavra de Deus apenas na fé, mas ela não é constituída como Palavra de Deus pela fé.

A verdade da Palavra da mensagem cristã não é, no entanto, separada da palavra se bem que diferente da constatação da existência da palavra. A verdade da Palavra não pode ser conhecida por nenhuma mediação senão pela palavra, embora aquela não seja legível nesta.

Conseqüentemente, à cristologia há de corresponder a eclesiologia. Muito semelhante à relação da palavra com a verdade

da palavra e à relação do ser humano com o ser divino de Jesus também é a relação entre Igreja “visível” e “invisível”: enquanto “instituição” a Igreja é visível pelo fato de ela transmitir a mensagem neste mundo que pretende ser entendida como autocomunicação divina e à qual não se pode fazer justiça comprovadamente a não ser nesse sentido. Que sua mensagem seja verdadeira e que a própria Igreja está repleta do Espírito Santo, na medida em que transmite essa verdade, apenas é cognoscível na fé, de forma alguma, é legível na realidade criada.

Em relação à objeção que tal embasamento numa Teologia da Palavra de Deus não corresponderia suficientemente ao destaque cristão da corporeidade e, com isso, à importância dos sacramentos, seja respondido que dependemos do ouvir sensível e corporal para podermos perceber a palavra (cf. 1 Jo 1,1), e que os sacramentos apenas podem ser entendidos como os sinais da Palavra de Deus por nós acolhida.

Aos referidos “dogmas principais” da mensagem cristã, a saber, o falar na Trindade divina, na encarnação do Filho e no envio do Espírito Santo, estão intimamente vinculadas todas as demais sentenças de fé. Elas apenas são os desdobramentos dos dogmas principais e nada podem acrescentar a eles.

Que Jesus tenha testemunhado sua mensagem com a vida é historicamente acessível. Nisso ele é “em tudo igual a nós (menos no pecado)”. Mas, em que medida sua mensagem era e é verdadeira e em que medida ele mesmo era e é o Filho de Deus, isso, porém, somente é conhecido por meio de sua palavra e somente na fé. Portanto, em relação ao Jesus histórico fazemos afirmações que, por sua vez, não são de natureza histórica, mas que entendemos como realidade divina; elas podem ser conhecidas como verdadeiras apenas na fé. Afirmamos em relação ao Jesus histórico que ele vive e nos aparece ainda hoje em Palavra e sacramento. Tudo isso, e com isso sua ressurreição, são conhecidos somente na fé. Mas essa é a ressurreição desse homem histórico.

Em analogia a isso há de se dizer que a Palavra da mensagem cristã em tudo é igual a qualquer outra palavra comum, mas justamente assim é portadora da verdade divina.

Dessa forma se demonstra que a análise do significado de “Palavra de Deus”, num paralelo estrutural, pode ajudar a entender todas as afirmações básicas da cristologia e também até da eclesiologia. Trata-se do único e mesmo mistério de fé se cremos no homem Jesus como verdadeiro Deus e a palavra humana da mensagem cristã como afirmação de verdade divina. A encarnação do Filho não é um mistério de fé maior ou menor do que o caráter de Palavra de Deus da mensagem cristã.

Esta é a fé cristã inteira que não permite ser aumentada ou diminuída. O testemunhar hodierno dessa fé é o “testemunho vivo” repleto do Espírito Santo.

Posfácio:

Na homenagem escrita na qual o artigo acima é publicado, segue um artigo de KARL H. SINGER intitulado “O encontro de Deus com o ser humano no Corão – exemplificado no envio de Moisés ao faraó”⁴. A razão da condenação (e execução) de Ibn Dirham, relatada nesse artigo, tem sido o problema apresentado sob o item I do artigo de cima. Consta na p. 200: “Porém, pertence à essência do profeta, que ele, apesar de momentos de depressão profunda, está convicto de sua missão e dispõe de certeza interna que a mensagem de Alá vencerá. [...]”.

No entanto, na teologia islâmica foi posta em dúvida a possibilidade de um encontro do ser humano com Alá. Assim, Dja Ibn Dirham - que viveu no tempo do último Omajjad Marwan II. (744-750 d.C.) – diz ter afirmado que Deus não falou nem para

⁴ SINGER, KARL H. *Die Begegnung Gottes mit dem Menschen im Koran – Dargestellt an der Sendung Moses zum Pharao.* in: RISSE, GÜNTHER (org.). *Zeitgeschichte und Begegnungen – Festschrift für Bernard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres* (História do tempo e encontros – homenagem escrita para Bernard Neumann por completar 70 anos de vida), Paderborn: Bonifatius, 1998, 195-205.

Moisés nem para Abraão, pois a transcendência de Alá não admitiria um contato entre divindade e humanidade. Por isso, Abraão também não poderia ter sido amigo de Deus e Alá também não poderia ter falado para esse e Moisés⁵.

Porém, essa posição teológica, que considera, já de princípio, impossível uma revelação divina, sempre foi rejeitada e levou à condenação de Ibn Dirham.

Uma revelação divina por meio de sua Palavra – revelação sobrenatural – e, com isso, um encontro com o ser humano que foi escolhido para isso, portanto, é convicção comum de cristãos e muçulmanos.

**Prof. Dr. Peter Knauer SJ*

Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität de
Münster/Alemanha,

De 1969 a 2002 Professor de Teologia Fundamental na
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt am
Main/Alemanha,

De 1983 a 1994 como professor visitante em faculdades de
diversos países da América Latina.

Desde 2003 colabora no Foyer Catholique Européen e no OCIPE
(Office Catholique d'Information et d'Initiative pour l'Europe) em
Bruxellas/Bélgica.

(Traduzido do alemão por:
Michael Kosubek, Graduado em Teologia; Prof. do ITEP/ICRE).

⁵ Cf. TILMAN NAGEL. *Geschichte der islamischen Theologie* (História da Teologia Islâmica). München 1994, 102; cf. Ibn Dirham in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, Leiden-London 1986, 474.

O TERMO *CHARISMA* NOS DEBATES DO CONCÍLIO VATICANO II

*Prof. Ms. Renato da Silveira Borges Neto**

Resumo: O artigo procura analisar as discussões e o uso do termo *charisma* durante o Concílio Vaticano II em suas mais significativas assembleias, no que diz respeito ao tema, no intuito de compreender melhor o papel eclesiológico dos carismas posto em relevo pela obra conciliar e teologia posterior, centrando-se especialmente sobre a discussão dos carismas como dons excepcionais ou comuns e na análise de dois dos principais textos conciliares nesse âmbito: *LG 12b* e *AA 3c*.

Palavras-chave: Carismas; Concílio Vaticano II; Dons excepcionais e comuns; LG e AA; Ecclesiologia.

Abstract: The article attempts to analyze the discussions and the usage of the term *charisma* during the Vatican Council II in its most significant assemblies on the theme, in order to understand better the ecclesiological role of the charisms that should be put on evidence by the Council works and the posterior theology, concentrating specially on the discussion about the charisms as either exceptional or common gifts and on the analysis of two major Council texts in these domain: *LG 12b* e *AA 3c*.

Key-words: Charisms; Vatican Council II; Exceptional and common gifts; LG e AA; Ecclesiology.

Introdução

Para compreender melhor a questão dos carismas na Igreja não se pode, em hipótese nenhuma, ignorar o modo com que o Concílio Vaticano II tratou tal assunto. De fato, aquele foi um momento privilegiado através do qual se pôde compreender mais profundamente o termo chave do nosso trabalho e sua aplicação à Teologia em âmbito eclesiológico. O Prof. Libero Gerosa afirma mesmo que «O papel eclesiológico dos carismas vem posto à luz com clareza somente a partir do Concílio Vaticano II»¹. Então podemos afirmar que o Concílio Vaticano II é de fundamental importância na nossa compreensão do que signifiquem os carismas na Igreja; isso é um fato.

O interessante, porém, é que o concílio utilizou muito sobriamente o termo *charisma*. Ele aparece somente onze (11) vezes nos seus muitos documentos, enquanto o termo *donum*, por exemplo, aparece cerca de setenta e quatro (74) vezes! Ora, talvez a primeira idéia que nos venha em mente seja aquela de que, então, o termo utilizado para carisma não tenha tido uma grande importância no concílio, enquanto aquele de *donum* é bem mais importante. No entanto, paradoxalmente, podemos afirmar que «tal sobriedade não obscurece os carismas mas acaba por evidenciar ainda mais, seja a natureza específica dos carismas em relação a outros dons do Espírito Santo, seja o papel eclesiológico decisivo deles»².

O Concílio Vaticano II, tendo fundado – como é manifesto – uma eclesiologia de comunhão, recolocou definitivamente a reflexão dos carismas no ambiente eclesiológico. Houve, à princípio, um certo temor de que isso pudesse ser considerado uma “afronta” ou “concorrência” aos poderes que sobrevinham do ministério ordenado, visto que tais dons poderiam ter como “canais” os leigos, mesmo que, em nenhum momento, se falasse

¹ GEROSA, L., **Movimenti ecclesiali e Chiesa istituzionale: concorrenza o co-essenzialità?**, in Nuova Umanità XXII (2000/2) n°128, Roma, 2000, pp. 215-246, p. 218.

² *Ibidem*.

em exclusão dos sacerdotes. É justamente nesse contexto que se tornam compreensíveis as palavras de Pe. Congar, quando disse que «O concílio não subtraiu nada das suas funções ao ministério ordenado dos sacerdotes, dos bispos, do papa, mas superou a ‘hierarcologia’ e o quadro jurídico-societário dentro do qual vinha considerada a Igreja»³, o que abriria maior espaço à sua dimensão carismática.

Já nos referimos ao fato de que o Concílio Vaticano II tenha operado uma verdadeira mudança de perspectiva dentro da Igreja, especialmente no campo eclesiológico. Esse dado é, a essa altura, tranquilamente aceito pela maioria dos estudiosos. O testemunho do então cardeal Ratzinger a esse propósito é bastante interessante. Falando um pouco dos preparativos do concílio, mais especificamente das orientações dadas pelo papa João XXIII a cada bispo e a cada conferência episcopal para que enviassem alguns temas prioritários e assim se pudesse elaborar a agenda conciliar, o cardeal assim se manifestou: «Também na conferência episcopal alemã se discutiu sobre temas que se poderiam propor para a reunião dos bispos. Não somente na Alemanha, mas praticamente em toda a Igreja católica era de parecer que o tema devia ser a Igreja... »⁴.

É também interessante a conclusão de D. Marcello Semeraro, um estudioso em matéria de Concílio Vaticano II, que se referia aos trabalhos preparatórios do concílio, quando ainda se procurava um eixo central ao redor do qual organiza-lo; ele diz que o «esboço inicial dos trabalhos conciliares dá conta, de qualquer modo, da concentração eclesiológica que se verificava no Vaticano II. A eclesiologia é verdadeiramente o centro prospettico da sua Teologia. Por isso, entre os documentos conciliares, a constituição dogmática *Lumen Gentium* tem um lugar central»⁵.

³ CONGAR, Y., **Credo nello Spirito Santo**. Brescia: Queriniana, 1998, p. 355.

⁴ RATZINGER, J. **La Comunione nella Chiesa**. Milano: San Paolo, 2004, p. 129.

⁵ Citação retirada de: STENICO, T., **Il Concilio Vaticano II – Carisma e Profezia**. Città del Vaticano: LEV, 1997, p. 93.

Em todo caso, aquilo que dissemos anteriormente é suficiente para podermos partir do pressuposto que, de fato, o foco central do concílio foi a *Igreja*. Tivemos que recordar esse aspecto (mudança de perspectiva em senso eclesiológico operada pelo concílio) mesmo se, como já dissemos anteriormente, pode ser considerado de conhecimento geral, porque a reflexão sobre os carismas encontra precisamente ali, na eclesiologia de comunhão, o seu lugar estável de busca e reflexão teológica, e não em outro lugar teológico. É precisamente por isso que se torna fundamental nos perguntarmos sobre o que nos fala o Vaticano II sobre os carismas, e como tratou esse tema dentro da nova configuração eclesiológica que propôs; como se desenvolveram, por exemplo, os debates conciliares acerca do novo modo de perceber e de colocar os carismas na realidade da Igreja e da vida cristã? É a esse tipo de questão que o nosso trabalho tentará responder.

Seguindo o método analítico-sintético, procuraremos responder a essas questões (sem, no entanto, ter nenhuma pretensão de esgotarmos o assunto) *entrando*, por assim dizer, na *aula conciliar*. Nossa porta será o termo carisma apresentado em duas das mais importantes citações conciliares sobre esse objeto: LG 12 e AA 3. De fato, essas duas ocorrências podem ser consideradas *chaves* de compreensão da discussão desta temática dentro da Igreja.

1. Um Concílio carismático?

Um primeiro aspecto sobre o qual poderíamos indagar é aquele de se questionar se o Concílio Vaticano II foi um evento carismático ou não e, se a resposta fosse afirmativa, perguntar também em que sentido isso poderia ser verdadeiro.

Se fizéssemos uma busca pelos documentos dos papas, teólogos e escritores cristãos em geral, obteríamos, em sua grande maioria, a resposta de que *sim*, o Concílio Vaticano II foi um evento profundamente carismático. Pode-se afirmar, na realidade, que «Quando João XXIII, no dia 25 de janeiro de 1959, na *Basilica di San Paolo fuori le Mura*, preanunciou a grande assembléia – como é conhecido, nos primeiros meses do seu pontificado – a

impressão no mundo foi grande e profunda: *um carisma de profecia*, foi escrito»⁶. A convocação do concílio pegou todos de surpresa; a história da Igreja é feita por homens - e não poderia ser diferente, porque é *história* - mas tem no Espírito Santo um sujeito *garanter* privilegiado, o pivô e inspirador de muitas coisas novas na realidade eclesial. Assim, só muito dificilmente a dimensão profética do concílio é colocada em dúvida, já que dela se pode fazer experiência mesmo hoje em dia, depois de tantos anos de sua realização. Na realidade, o aspecto carismático do concílio provém do fato de que ele continua no tempo...

continua como uma graça extraordinária concedida por Deus à sua Igreja, como um enriquecimento do patrimônio da fé na atualização dos '*sinais dos tempos*' que a Igreja tem a missão de avaliar sem, todavia, que isso signifique abandono ou mudança alguma das realidades divinas que a fazem, como o Cristo e com o Cristo, sempre contemporânea: '*Estarei convosco, sempre*'...⁷.

De fato, depois de mais de quarenta anos o Vaticano II continua a ser uma voz potente diante dos desafios sempre maiores do caminho eclesial. Não se pode dizer nem mesmo que o *espírito* do concílio foi já completamente assimilado pela Igreja e pelos cristãos. Para muitos é essa a prova mais concreta da profecia viva que foi e é o concílio: o seu longo respiro.

Outros conceberam ainda o concílio como carismático porque o augúrio do papa João XXIII, já na sua convocação, foi que o concílio fosse como um renovado Pentecostes. Na mensagem, o papa pedia a Deus para «renovar no nosso tempo, como um novo pentecostes, as suas maravilhas»⁸. O pós-concílio, com o seu frutificar de movimentos, novas comunidades, novos empreendimentos para a evangelização, foi e é para muitos um sinal evidentemente claro do cumprimento daquele augúrio pontifício. Foi o que recordou Albert Vanhoye, feito cardeal no dia

⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁷ *Ibidem*.

⁸ GIOVANNI XXIII, *Costituzione Apostolica Humanae salutis per la convocazione del Concilio Vaticano II* (25.12.1961), in AAS vol. 54 (1962), pp. 05-13, p. 13.

24 de março deste ano durante o primeiro consistório do pontificado de Bento XVI, uma das maiores autoridades em Teologia Bíblica. Vanhoye, professor emérito do Pontifício Instituto Bíblico de Roma e ex-secretário da Pontifícia Comissão Bíblica, afirmou que «O impressionante desenvolvimento do ‘movimento carismático’ nos anos sucessivos ao Concílio foi freqüentemente apresentado como uma realização de tal augúrio [aquele pontifício a que nos referimos]»⁹.

Assim, também nós podemos chegar a afirmar que o Vaticano II foi mesmo lido como uma obra do Espírito Santo para renovar a sua Igreja com o advento de um novo Pentecostes¹⁰. Poder-se-ia mesmo afirmar que o concílio foi «mais um renovamento de espírito que uma formulação de cânones»¹¹. Também Sua Santidade papa Paulo VI seguiu a mesma hermenêutica, quando afirmou:

Non è talvez un rinnovamento interior di tal genere quello desiderato, in fondo, pelo recente concilio? Sem dúvidas, existe ali uma obra do Espírito, um dom de Pentecostes. Da mesma forma, se deveria reconhecer uma intuição profética no nosso Predecessor João XXIII, o qual previu como fruto do Concílio uma espécie de Novo Pentecostes. Também nós quisemos nos colocar na mesma perspectiva e na mesma espera¹².

Também o papa João Paulo II reforçou tal idéia quando afirmou: «À Igreja que, segundo os Padres, é lugar ‘onde floresce o Espírito’, o Consolador doou recentemente com o Concílio

⁹ VANHOYE, A. Il Problema Biblico dei Carismi dopo il Vaticano II, in LATOURELLE, R (ED.), *Vaticano II – Bilancio e prospettive Venticinque anni dopo* (Vol. I), Assisi: Cittadella, 1987, p. 389.

¹⁰ Lembramos que já a Comissão ante-preparatória do concílio tinha sido constituída no dia 17 de maio de 1959, dia de Pentecostes.

¹¹ STENICO, T., op. cit., p. 23.

¹² PAOLO VI. *Esortazione Apostolica Il Bisogno del gaudio Cristiano nel cuore di tutti gli uomini*, in Insegnamenti di Paolo VI, vol. XIII (1975), Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, pp. 423-478, p. 471.

Ecumênico Vaticano II um renovado Pentecostes, suscitando um dinamismo novo e imprevisto»¹³.

Podemos ainda abrir uma outra linha de compreensão. Alguns teólogos se orientam na afirmação de que foi o Concílio Vaticano II a *liberar*, por assim dizer, os carismas a todos os cristãos. De fato, antes dele, os teólogos e escritores cristãos, influenciados pela teologia medieval – especialmente a escolástica, que via nas graças *gratis datae* fenômenos extraordinários e miraculosos, e assim, sujeitos a uma freqüência muito modesta – não encontravam grandes particularidades para discutir ou novos problemas para combater em mérito, nem na teologia a ela conexas (a sacramental, por exemplo), nem na estrutura mesma da Igreja: o problema simplesmente não se colocava, não existia. Porém,

A situação muda se se admite que os carismas são muito difusos, e muda mais ainda se se afirma que são concedidos a todos os cristãos, e que são geralmente ‘ordinários’, no sentido que não se descobrem por si mesmos, mas que é preciso descobri-los, e para fazê-lo e ‘discerni-los’ é necessária atenção e capacidade espiritual com as disposições pressupostas evangelicamente retas do coração¹⁴.

É assim, nesse sentido, que o concílio *desaprisionou* os carismas, derramando-os livre e abundantemente na Igreja, destinando-os a todos os cristãos, doutos ou simples, como veremos na discussão posterior. Se tratou, então, de um novo olhar, ou melhor ainda, de um olhar renovado, sobre a ação do Espírito Santo em prol da sua Igreja.

2. Carismas: dons excepcionais ou comuns?

Entremos agora em ambiente propriamente conciliar. Durante as discussões naqueles anos de Vaticano II, surgiu uma espécie de

¹³ JOÃO PAULO II. *Discurso em ocasião do encontro com os Movimentos e Novas Comunidades na vigília de Pentecostes*, in PONTIFICIUM CONSILIVM PRO LAICIS, *I Movimenti nella Chiesa* – Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Città del Vaticano: LEV, 1999, pp. 219-224, p. 221.

¹⁴ RAMBALDI, G. Carismi e Laicato nella Chiesa, in «*Gregorianum*» 68/1-2 (1987), pp. 57-101, pp. 62-63.

debate interno em relação ao justo lugar dos carismas na Igreja¹⁵. Logo, logo se formaram dois blocos que defendiam dois conceitos diferentes de *carisma* e que se confrontaram na aula conciliar. Os dois conceitos eram assim apresentados: carisma como dom extraordinário, miraculoso, concedido por Deus em modo excepcional, e [...] carisma como dom de graça qualquer, concedido por Deus para a edificação da comunidade eclesial»¹⁶, ou seja, como dom extraordinário concedido a pessoas realmente especiais em modo excepcional, ou como dom simples e comum, concedido a cristãos simples e comuns.

O primeiro grupo – que defendia o conceito tradicional – era mantido sobretudo pelo italiano arcebispo de Palermo, cardeal Rufini, o qual «não aceitava a idéia que todo cristão pudesse ter algum carisma, e afirmava, ao contrário, que os carismas são extremamente raros; constituem uma manifestação excepcional da potência de Deus, com a qual Deus confirma a sua presença e a sua ação em uma pessoa ou em uma situação particular»¹⁷. De fato, consta que o card. Rufini achava muitíssimo estranha a expressão proposta pelo esquema da futura *Lumen Gentium* que afirmava que o Espírito Santo concedia à sua Igreja «‘carismas, sejam extraordinários, sejam mesmo simples e mais difusos’, sendo estes ‘muito úteis e vantajosos às necessidades da Igreja’. Ele acreditava que destas palavras se pudesse chegar à conclusão de ‘que existem no nosso tempo muitos fiéis dotados de muitos dons carismáticos’, acrescentando que isso contradizia abertamente ‘a história e a prática quotidiana’»¹⁸. As razões do card. Rufini foram explicadas por ele mesmo nos seguintes termos:

Os carismas, de fato, dos quais se fala freqüentemente nos escritos apostólicos, eram abundantes no início da Igreja; mas depois, pouco a pouco, diminuíram de tal forma quase da cessarem [...].

¹⁵ Este debate acontecido mais propriamente no ano de 1963 se encontra bem documentado na *Acta Synodalia Vaticani II*. Città del Vaticano: 1972, vol. II-III.

¹⁶ VANHOYE, A., *I Carismi nel Nuovo Testamento*, p. 8.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ GRASSO, D. *I Carismi nella Chiesa – teologia e storia*, Brescia: Queriniana, 1982, p. 80.

Por isso, nem estavelmente, nem solidamente, podemos, para o incremento da Igreja e do apostolado, confiar nos leigos carismáticos, porque os carismas, contrariamente à opinião de muitos irmãos separados que falam facilmente dos serviços dos carismáticos à Igreja, são hoje raríssimos e totalmente singulares¹⁹.

Para as suas posições, card. Rufini se apoiava no testemunho de São João Crisóstomo e de São Gregório Magno. Era bem verdade que ao que parecia, os carismas, já nos primeiríssimos séculos da Igreja, não existissem mais, ou pelo menos, que fossem menos vistosos e imponentes. «A começar, de fato, do segundo século, o termo carisma, que no Novo Testamento reveste toda uma gama de significado, tinha começado a ser utilizado quase exclusivamente para os fatos extraordinários, tal qual a glossolalia, a profecia, o dom de curas e dos milagres»²⁰. Então, duas eram as dificuldades que esse grupo encontrava na aula conciliar para admitir outro sentido para o termo carisma: a primeira era de carácter histórico, isto é, não se encontravam mais esses carismas na realidade vivida pela Igreja na atualidade; a segunda, por sua vez, de carácter lingüístico, visto que do *sentido aberto* que tem o termo carisma usado por S. Paulo, se passa a um sentido *específico* (portanto, mais *fechado*) como carismas *extraordinários*. Assim, com essas duas premissas, e levado por elas, o card. Rufini e seu grupo seguiam firmes na sua defesa do sentido de carisma como ‘fato extraordinário concedido por Deus a pessoas extraordinárias’; afinal, do ponto de vista das premissas apresentadas, esse sentido não era tão absurdo assim.

O segundo grupo – que tinha como representante mais famoso o cardeal Suenens – «afirmava que os carismas ‘não são um fenômeno secundário na vida da Igreja’, mas sim que ‘cada cristão, seja culto ou simples, tem qualquer dom seu na vida cristã’»²¹. De fato, o card. Suenens não tinha acolhido a perspectiva

¹⁹ *Acta Synodalia, Conc. Oeuc. Vat. II*, Vol. II, Pars. II, pp. 629-630, in GRASSO, D. op. cit., pp. 80-81; Cf. RAMBALDI, G., *Uso e Significato di ‘Carisma’ nel Vaticano II*, in «*Gregorianum*» 56/1 (1975), pp. 141-162, p.149.

²⁰ GRASSO, D. op. cit., p. 81.

²¹ VANHOYE, A. *I Carismi nel Nuovo Testamento*, p. 8.

oferecida pelo card. Rufini e seu grupo. Ele, ao invés, via os carismas sob a ótica do ordinário e comum, fruto da dimensão pneumatológica da Igreja.

A Igreja é essencialmente *pneumática* e o Espírito se manifesta nela “com a multidão e a plenitude dos seus dons espirituais que na sacra Escritura vem chamados *pneumáticos* (1 Cor 12,1) ou *carismas* (Rom 12,6; 1 Cor 12,4), etc”. Então continuava: “Certamente, ao tempo de S. Paulo, se manifestavam na Igreja também muitos carismas extraordinários e maravilhosos, como a glossolia estática, ou o carisma das curas. Mas não se acredite que os carismas do Espírito consistam essencialmente ou especialmente naqueles fenômenos preferivelmente extraordinários e maravilhosos²².

É interessante observar que, daquilo que parece, o primeiro grupo se atinha muito fortemente a uma visão muito mais *acadêmica*, mais imóvel, da definição de carisma, enquanto no segundo caso temos uma visão de carisma que vem da experiência viva, vivida... É o que repetirá o prof. Vanhoye quando afirma que o card. Suenens

apelava à experiência pastoral dos bispos e pedia: ‘cada um de nós não conhecemos, talvez na sua diocese, alguns leigos, homens e mulheres, que são verdadeiramente chamados por Deus? Essas pessoas foram dotadas pelo Espírito com vários carismas no campo da catequese, da evangelização, da ação apostólica em diversos modos, nas obras sociais e na atividade de caridade... Sem esses carismas, o ministério eclesial empobrecido e estéril...’²³.

Tratava-se, então, de uma visão mais dinâmica na qual Deus é *livre* para *agraciar* a quem ele quer, quando ele quer e na maneira que ele quer, com seus carismas e dons, extraordinários ou menos.

Ao final do embate, aquela interpretação que via os carismas somente como *rarissima* e *prorsus singularia* não foi acolhida nem

²² *Acta Synodalia Vaticani II*, vol. 2-3, Vaticano, 1972, pp. 175-178, in GRASSO, D. op. cit., p. 82.

²³ VANHOYE, A., *I Carismi nel Nuovo Testamento*, p. 8; Cf. *Acta Synodalia*, 2-3, pp. 176-177.

mesmo pela grande assembléia conciliar. O novo texto da constituição *De Ecclesia* preparado entre as sessões de 1963-1964 foi enviado aos Padres conciliares no dia 03 de julho de 1964. No dia 7 de setembro foram submetidas a votação os números 9-10 e depois 11-12, e o resultado foi o seguinte: *placet*: 2173; *non placet*: 30, além de 7 votos nulos²⁴.

Há quem quis ver entre as duas correntes não concorrência, mas confusão de entendimento do significado atribuído por um e por outro grupo. Foi exatamente o que fez o Pe. Grasso. Ele afirma:

Enquanto de um lado, citando as palavras do ‘esquema’ proposto para a discussão, ele [o card. Rufini] dava a impressão de tratar de todos os carismas, daqueles ordinários como daqueles extraordinários, na realidade, quase sem se notar, restringia o sentido àqueles somente extraordinários [...]. Ele se esquecia do quanto era dito no ‘esquema’ e, sem avisar aos seus ouvintes que limitassem a própria análise somente aos carismas extraordinários, falava deles como se fossem os únicos [os citados nas cartas de S. Paulo e em *At.*]. [...] Somente nessa inconsciente persuasão, ele podia citar os dois Padres, e dizer que quanto afirmado no ‘esquema’ contradizia a experiência, porque mostravam que os carismas eram uma exceção, e não uma regra. [...] Acreditamos que a grande maioria dos Padres do Concílio, se tivessem seguido a tendência proveniente da formação teológica deles, teriam falado do mesmo modo²⁵.

Assim, não se deveria pensar que entre as duas concepções existisse uma irremediável contraposição. Pe. Grasso insiste que, como freqüentemente acontece, se tratasse provavelmente de dois modos de *interpretar* a mesma realidade, o que ao final comportou uma substancial diferença. No seu parecer «os dois cardeais estavam fundamentalmente de acordo. A diferença estava no fato que por ‘carisma’ Rufini entendia somente aqueles extraordinários, enquanto o Suenens estendia o termo também, aliás, especialmente, para aqueles ordinários, sobre os quais insistia muito mais»²⁶.

²⁴ Cf. RAMBALDI, G., *Carismi e Laicato nella Chiesa*, p. 85.

²⁵ GRASSO, D. op. cit., p. 81.

²⁶ *Ibidem*, p. 83.

Há ainda uma observação a se fazer sobre essa questão: seria um erro se pensássemos que a concepção de *carisma* do card. Suenens e seu grupo tinha um sentido generalizante, no sentido de englobar todos os dons de Deus, concebendo-os como carisma, visão que certamente não possuía. Como veremos mais adiante, o Vaticano II os chama de graças *speciales*, diferenciando-os, assim, de outros dons do Espírito Santo, o que era muito claro para Suenens e seu grupo.

3. Breve análise de dois textos do concílio

Agora nos aproximaremos de dois textos do Vaticano II que são considerados privilegiados no âmbito da discussão que nos está interessando. O primeiro se encontra na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja e o segundo será um trecho do Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. De fato, os textos da *LG 12b* e do *AA 3c* são «dois fragmentos suficientemente difusos através dos quais o Concílio se exprime de propósito sobre o modo como concebe os carismas e sobre como vê a sua atuação na Igreja»²⁷; por isso eles são para nós muito importantes.

Obviamente, esses não são os únicos textos, e seria um erro pensar que os outros não são importantes nos seus contextos próprios. Textos como *LG 4; 30; 50; AG 28; 23; PO 4; 9* e ainda outros, diferem no contexto da problemática que tratam. Assim, o que faz nossos dois textos mais significativos para nós é somente o fato de que o primeiro (*LG 12b*) se pode dizer fontal para todos os outros, ou seja, todos os outros trechos conciliares que falam de *carisma* são cronologicamente posteriores àquele de *LG 12*, de tal forma que toda a discussão que aconteceu para ele servia de luz e orientação para todos os casos sucessivos, dando a eles um conceito já amadurecido do que se queria realmente dizer com o termo *carisma*.

No caso de *AA 3c*, é importante porque faz uma utilização mais concreta daquele significado amadurecido pelo concílio

²⁷ RAMBALDI, G., *Uso e Significato di 'Carisma' nel Vaticano II*, pp. 141-142.

fazendo a sua união com a realidade do apostolado próprio dos leigos.

3.1- *Lumen Gentium*, 12b

Já sabemos que esse é o documento mais importante do concílio sobre o nosso assunto. Tivemos oportunidade de conhecer, ainda que superficialmente, o processo geral de discussão no qual foi concebida a sua estrutura. Agora teremos que nos concentrar sobre ele para colher a sua orientação fundamental. Partamos do trecho completo.

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

Como se pode perceber, o trecho trata de muitos aspectos, alguns deles bastante delicados. Uma primeira redação do texto foi realizada em outubro de 1963. Aquele primeiro texto, porém, acabou não sendo muito claro, o que fez com que muitos Padres conciliares pedissem uma nova redação que colocasse as questões, consideradas muito abertas, de modo mais evidente, com mais transparência. Na discussão suscitada pelo primeiro esquema – aquele de 1963 – se sentia a falta «seja da interpretação que se dava aos famosos textos paulinos sobre carismas, seja do uso, difuso por

muito tempo, de indicar com carisma graças extraordinárias, seja ainda do temor de favorecer o apelo ao carisma como motivo que justificasse autonomia de comportamento diante da autoridade da Igreja»²⁸. Então, a comissão redatora tinha na prática três questões para enfrentar na nova redação: a interpretação dos textos, o alargamento do uso do termo *carisma* e, por fim, como fazer para que a recomendação de Paulo sobre o aspecto hierárquico da Igreja não caísse no vazio e se perdesse.

Sobre a questão do *conceito* de carisma era grande a falta de esclarecimento, visto que mesmo as cartas de Paulo usavam diversos conceitos segundo os contextos próprios. Podemos ter uma idéia da crítica levantada sobre o conceito de carisma que estava proposto no esquema através das observações feitas por um bispo missionário. Segundo ele, o esquema mostrava limites que deveriam ser superados para sua melhor compreensão. Suas observações foram, literalmente, as seguintes: «1) o esquema proposto não coloca suficientemente clara a liberdade do Espírito Santo na distribuição dos carismas; 2) o texto deve dizer mais claramente que o Espírito Santo concede carismas a todas as classes de fiéis; 3) o conceito de carisma não está suficientemente exposto, afirmando somente os carismas como “*varia dona et munera ad servitium*”»²⁹. As razões apresentadas pelo bispo marcaram fortemente as mudanças no texto final e foram aceitas quase que literalmente pela comissão. De fato, o texto de 1964 trazia já tais mudanças, ou seja, tinha sido dado maior relevo à liberdade do Espírito Santo – *como lhe apraz* – inclusive distinguindo ações do Espírito Santo *através dos sacramentos e ministérios* e ações nas quais o *Espírito Santo* distribui livremente os seus dons, fazendo dos fiéis verdadeiros operadores do bem. Dessa forma, se fala de modo muito claro que o Espírito Santo doa *graças especiais* que são distribuídas *entre os fiéis de qualquer classe* no intuito de torna-los *aptos e prontos a tomarem sobre si os*

²⁸ RAMBALDI, G., *Uso e Significato di 'Carisma' nel Vaticano II*, p. 144.

²⁹ *Ibidem*, p. 145.

vários trabalhos e ofícios, que contribuem para a renovação e maior incremento da Igreja.

Atentemos que o termo *graças especiais* para designar *carismas* se refere ao fato de que nem todas as graças são carismas, e que, assim, os carismas não são graças ou dons quaisquer. Os carismas são «dons especiais, no sentido que não fazem parte das graças necessárias a todos os cristãos; “nem todos” possuem este ou aquele dom»³⁰. De fato, aqui no texto da *LG 12* se fala de carismas dados pelo Espírito Santo a quaisquer cristãos para torná-los capazes a responder a um chamado, a uma vocação específica que, no texto da constituição dogmática é expresso como vocação *a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios, que contribuem para a renovação e maior incremento da Igreja* e para vantagem comum. Esta linha de especificação final do conceito de carisma é confirmada pela mudança dos fundamentos bíblicos de um e de outro esquema: de *Pe 4,10* a *1 Cor 12,7!*

A segunda questão importante era aquela sobre a distinção dos carismas ditos *clarissima* e aqueles ditos *simpliciora e latius diffusa*. O texto diz: «Estes carismas, quer eminentes, quer mais simples e mais amplamente difundidos, devem ser recebidos com gratidão e consolação...» (*LG 12b*). De toda aquela discussão que tivemos condição de acenar, entre o grupo do card. Rufini e o card. Suenens, se percebe claramente que o concílio afirmou fortemente a manifestação dos carismas mais simples e largamente difusos, tendo sido aceito que também eles *são perfeitamente acomodados e úteis às necessidades da Igreja*.

Nós teríamos que explorar ainda a questão do caráter de juízo destinado na Igreja à autoridade no discernir a genuinidade dos carismas, mas essa questão veremos junto com a análise de *AA 3c* na próxima parte, pois os textos estão profundamente conexos.

Terminemos a exploração do texto de *LG 12* afirmando um de seus aspectos mais importantes: «Com esse ensinamento o Concílio afugentou a suspeita e desconfiança que pairavam sobre

³⁰ VANHOYE, A., *I Carismi nel Nuovo Testamento*, p. 125.

os carismas, marcando uma reviravolta que significou não só a abertura, mas a decisiva valorização da dimensão carismática da Igreja e, claro, retorno à genuína doutrina bíblica sobre os dons do Espírito Santo, sobre os quais, na comunidade eclesial, renasceram atenção e confiança»³¹.

3.2- *Apostolicam Actuositatem, 3c*

O nosso segundo texto é aquele no qual se fala a propósito do fundamento do apostolado dos leigos. Foi aprovado depois de *LG 12*, como havíamos já acenado antes. Os Padres conciliares perceberam que «A doutrina sobre carismas já sancionada conciliarmente servia excelentemente ao escopo [de oferecer uma maior aprofundamento doutrinal ao apostolado dos leigos] e foi, então, inserida no tratado...»³². Vejamos o texto de *AA 3c*:

Para exercerem tal apostolado, O Espírito Santo – que opera a santificação através do ministério e dos sacramentos – confere ainda dons peculiares aos fiéis (1Cor 12,7), “distribuindo-os a todos, um por um, conforme quer” (1Cor 12,11), de maneira que “cada qual, segundo a graça que recebeu, também a ponha a serviço de outrem” (1Pd 4,10), para a edificação de todo o corpo na caridade (cf. Ef 4,16). Da aceitação destes carismas, mesmo dos mais simples, nasce em favor de cada um dos fiéis o direito e o dever de exercê-los para o bem dos homens e a edificação da Igreja e do mundo, na liberdade do Espírito Santo, que “sopra onde quer” (Jo 3,8), e ao mesmo tempo na comunhão com os irmãos em Cristo, sobretudo com os seus pastores, a quem cabe julgar sobre a autenticidade e o uso dos carismas dentro da ordem, não por certo para extinguirem o Espírito, mas para provarem tudo e reterem o que é bom (cf. ITes 5,12.19.21).

Neste breve texto o concílio teve a oportunidade de inserir o tema da caridade como *modus* de atuar dos carismas. De fato, na discussão que sancionou o texto de *LG 12* vários Padres tinham pedido que fosse acrescentado um texto que falasse explicitamente que o carisma que deveria ser mais procurado por todos os cristãos

³¹ RYLKO, S., Istituzione e Carisma nella Chiesa: Co-essenzialità, in «*Revista Teologica di Lugano*» (RTLu) 9/II (2004), pp. 477-487, p. 480.

³² RAMBALDI, G., *Uso e Significato di 'Carisma' nel Vaticano II*, p. 151.

deveria ser mesmo aquele da caridade, mas as sugestões não tinham sido acolhidas, visto que sobre a caridade já se tratava no capítulo sobre a vocação universal à santidade (Cap. V). E assim, aquela referência tão importante não pôde entrar no texto de *LG 12*. Insistamos um pouco mais nesse aspecto. O problema é, talvez, um pouco maior do que pareça ao primeiro olhar. G. Rambaldi afirma que o problema se traduz no fato de que, «deixando cair a lembrança da caridade, não foi inteiramente acolhida [sempre na *LG 12*] a perspectiva paulina da ‘Primeira aos Coríntios’, e permaneceu em menor evidência que os carismas assim compreendidos não são senão uma manifestação e atualização da grande “charis” salvífica e que são usados retamente somente se animados e guiados pela caridade»³³. Note-se, então, que o problema que restou não era nada insignificante, mas poderia desviar totalmente a compreensão do significado mais profundo dos carismas. Assim, foi justamente o texto de *AA 3* que resgatou tal referência à caridade com a citação de *Ef 4,16*. Dessa maneira se pôde retomar a autêntica lição bíblica que afirma que a «regra dos carismas, de seu uso e encontro, não pode ser senão a caridade; aquela que Paulo nomeia suprema dos carismas, ou sobre todos os carismas (ICor XII,31) e Jesus deixou como sinal distintivo dos seus discípulos (Jo XIII,34)»³⁴. A caridade é, de fato, o sinal distintivo e estável da vida cristã e o seu critério fundamental»³⁵.

Um outro aspecto importante que o decreto colocou em evidência foi a realidade do apostolado dos cristãos expresso no esquema *direito-dever*. Está na primeira frase de *AA 3*: «Os leigos derivam o dever e o direito do apostolado de sua união com Cristo-Cabeça» (*AA 3a*). Mais à frente, como vimos, se diz ainda: «Da aceitação destes carismas, mesmo dos mais simples, nasce em favor de cada um dos fiéis o direito e o dever de exercê-los para o bem dos homens e a edificação da Igreja e do mundo» (*AA 3c*). De fato, essa é uma especificação importantíssima da *AA 3*, junto com

³³ Ibidem, p. 147.

³⁴ RAMBALDI, G., *Carismi e Laicato nella Chiesa*, p. 95.

³⁵ ROSSANO, P., *Lettere ai Corinzi*, in ROSSANO, P. (Ed.). *Le Lettere di San Paolo*. Milano: Paoline, 1985, pp. 91-225, p. 100.

o aceno explícito de que os carismas são dons especiais finalizados ao apostolado. Esses dois aspectos são novidades que AA 3 trouxe à luz como uma sua própria colaboração à teologia dos carismas. É por isso que se pode afirmar que «A respeito dos carismas o decreto sobre o apostolado dos leigos tem de próprio, além da fórmula ‘direitos e deveres de exercita-los’, também a declaração explícita que os ‘peculiarida dona’, ou carismas, são concedidos para o exercício do apostolado ao qual os leigos são chamados pelo batismo, pela crisma e pela participação ao sacerdócio de Cristo»³⁶. Então, temos por consequência que os carismas supõem – de modo análogo aos sacramentos³⁷ – direitos e deveres dentro da Igreja.

Como *direito* «vem afirmado o indivíduo, a sua personalidade cristã, a sua responsabilidade, o seu papel na Igreja que, vindo do Espírito, ninguém tem o direito de impedir»³⁸. Naturalmente, tudo isso é baseado nos sacramentos da iniciação cristã, visto que tais sacramentos são pressupostos para esses direitos e deveres. A própria AA 3 recorda «o papel do batismo que insere no Corpo místico de Cristo, da crisma que fortifica e da eucaristia que alimenta, é evidenciado, colocando esses sacramentos que são compartilhados por todos os cristãos, no centro da inspiração apostólica»³⁹.

Como *dever*, por sua vez, se diz expressamente que «impõe-se, pois, a todos os cristãos o dever luminoso de colaborar para que a mensagem divina da salvação seja conhecida e acolhida por todos os homens em toda a parte» (AA 3b). A vocação dos cristãos aparece como vocação ao apostolado. Se pode dizer, assim, que a realidade do apostolado dos cristãos é intimamente unida à sua própria fé, que é *nobre empenho* que nasce do batismo; por isso, «recebem do próprio Senhor a delegação ao apostolado» (AA 3a).

³⁶ RAMBALDI, G., *Carismi e Laicato nella Chiesa*, p. 93.

³⁷ Cf. GEROSA, L., op. cit., p. 222.

³⁸ RAMBALDI, G., *Uso e Significato di ‘Carisma’ nel Vaticano II*, p. 154.

³⁹ MONNET, M-L., *L’Apostolato dei Laici – Decreto “Apostolicam Actuositatem”*. Brescia: Queriniana, 1966, p. 51.

Entretanto, para que possa melhor operar na vida quotidiana esse seu *direito-dever*, o cristão tem necessidade de uma graça própria, uma graça especial que o faça capaz de exercitá-lo. Se confirma assim, ainda uma vez, a expressão *dons especiais* usada para determinar os *carismas*. Como já tínhamos afirmado anteriormente, «O decreto AA 3 os chama [os carismas] “peculiaridade dona” num passo que depende da LG 12 para o significado de carisma»⁴⁰. É a isso que se refere quando diz que, para o exercício de tal apostolado o Espírito Santo, que já santifica o povo de Deus por meio do ministério e dos sacramentos, distribui aos fiéis também dons particulares (1 Cor 12,7), ‘distribuindo a cada um como quer’ (1 Cor 12,11)» (AA 3c). Assim, no dizer de Rambaldi,

O Espírito Santo, de quem procede o poder e o querer fazer o bem, intervém para tornar os cristãos capazes e desejosos de cumprir o apostolado requerido pela sua situação e comunidade a qual pertencem e distribui a eles os seus dons particulares para que sejam bons dispensadores da múltipla graça de Deus para a edificação de todo o corpo na caridade. Tais dons são, precisamente, os carismas⁴¹.

Como vimos aqui, os carismas descritos nesse nosso novo texto seguem a mesma linha do *bem comum* vista em LG 12, ou seja, são carismas para a edificação da Igreja. É exatamente por esse motivo que esses dons não são direcionados somente para a Igreja, mas também para o mundo todo, no qual ela mesma se encontra enquanto peregrina. O então card. Wojtyła assim se expressou sobre essa matéria: «Eles [os carismas] tornam capazes a empreender ‘várias obras e ofícios’ para o bem da comunidade humana e da Igreja conjuntamente»⁴². *Comunidade humana*, chamou o papa; o decreto afirma, por sua vez, a necessidade dos carismas «dentro da Igreja e do mundo» (AA 3c). A *comunidade humana* e o *mundo*, nos devidos contextos, superam aquele da *Igreja*.

⁴⁰ RAMBALDI, G., *Uso e Significato di ‘Carisma’ nel Vaticano II*, p. 151.

⁴¹ *Ibidem*, p. 152.

⁴² WOJTYLA, K., *Alle Fonti del Rinnovamento* – Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano Secondo. Città del Vaticano: LEV, 1981, p. 308.

Ainda sobre a questão da reviravolta operada pelo Vaticano II no sentido de mostrar a importância do mundo como lugar onde se manifesta o mistério de Deus (parte importante do verdadeiro *aggiornamento* desejado pelo papa João XXIII), temos como testemunho indubitável o próprio título escolhido pelos Padres conciliares para a constituição conciliar que falaria mais diretamente sobre a relação entre a Igreja e o mundo contemporâneo: a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo. Igreja *no* mundo contemporâneo, diz o título! Logo de início o documento conciliar nos leva a compreender que a Igreja não é uma realidade sem referimento nenhum ao mundo, realidade totalmente à parte ou *para além* dele, pelo contrário. A Igreja é uma realidade presente *no* mundo, enquanto *peregrinante*; é uma realidade presente *no aqui e agora* da vida dos homens e mulheres do mundo, também eles peregrinos à procura de um sentido de vida que os possua por completo. Essa ligação da *Igreja* com o *mundo* é essencial no ensinamento conciliar. Pode-se dizer que da mesma forma que se mostram os perigos de uma vida onde todos os esforços estão concentrados numa dinâmica que exclui a possibilidade (e necessidade!) da transcendência humana para uma realidade que a ultrapasse – o próprio Deus –, é também verdadeiro o grande perigo de uma dinâmica que esquece do compromisso social e vital para com toda a espécie humana (a ‘comunidade humana’ do card. Wojtyła!); sem ela toda espiritualidade se reduziria a um puro espiritualismo estéril. Por esse mesmo motivo a *Gaudium et Spes* se inicia com aquelas palavras verdadeiramente iluminantes:

As alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada de verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração. [...] Portanto, a comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história» (*GS 1*).

Assim, esse é o motivo principal porque os dons e carismas doados pelo Espírito Santo aos cristãos devem ser colocados à

serviço do mundo inteiro. Dessa forma, se coloca em relevo mais uma vez não só a livre iniciativa do Espírito Santo, mas sua *personalidade*: é *Ele*, de fato, quem distribui os carismas a cada um como *conforme quer*.

É desse modo que se pode facilmente conectar AA 3c com o final de LG 12, já que a base escriturística usada para ambos é a mesma, isto é, *1 Tes 5,12.19-21*. O juízo sobre sua autenticidade e seu ordenado exercício competem aos que governam a Igreja. A eles em especial cabe não extinguir o Espírito, mas provar as coisas e ficar com o que é bom (cf. *1 Ts 5,12 e 19-21*)

É também aqui onde se faz um aceno ao carisma de guia concedida pelo Espírito aos pastores da Igreja, como em *LG 12*. Obviamente, traçam-se também limites que devem ser observados pela autoridade. Os dois textos são quase idênticos: «...sobretudo com os seus pastores, a quem cabe julgar sobre a autenticidade e o uso dos carismas dentro da ordem, não por certo para extinguirem o Espírito, mas para provarem tudo e reterem o que é bom (cf. *1 Tess 5,12.19.21*)» (AA 3c). Já *LG 12* afirma: «O juízo sobre sua autenticidade e seu ordenado exercício [dos carismas] competem aos que governam a Igreja. A eles em especial cabe não extinguir o Espírito, mas provar as coisas e ficar com o que é bom (cf. *1 Ts 5,12 e 19-21*)» (*LG 12b*). Assim, entra em jogo a co-responsabilidade que nascem daqueles *direitos-deveres* a quem todos os cristãos são convocados na Igreja, chamando em causa, ainda uma vez, a eclesiologia de comunhão emersa da nova ótica conciliar. É possível, dessa forma, afirmar que «dentro das coordenadas da comunhão, da escuta e do empenho pessoal, se deve interpretar o dito conciliar sobre o direito-dever dos cristãos de exercitarem o carisma recebido do Espírito Santo, em comunhão com todos os irmãos e, em particular, com os pastores aos quais o Espírito conferiu o carisma de guiar o povo de Deus na verdade e na santidade»⁴³.

Conclusão:

⁴³ POZZO, G., *Costituzione dogmatica sulla Chiesa - Lumen Gentium*: Introduzione e commento. Casale Monferrato (AL): Piemme, 1988, p. 81.

A meta que nos propomos a atingir com esse artigo (que sabemos bastante limitado) foi fazer uma *introdução* à nova concepção que surgiu a partir dos debates – e especialmente no *corpus* – do Concílio Vaticano II.

Depois de um breve histórico sobre a discussão com a qual foi selado o nascimento dessa nova concepção (que era *aparentemente* contraditória à luz da Tradição da Igreja), passamos a examinar dois dos principais texto conciliares sobre os carismas: *LG 12* e *AA 3c*.

A partir dos textos escolhidos tivemos oportunidade de ver como a lógica da eclesiologia de comunhão – marca forte do concílio – acabou prevalecendo sobre toda e qualquer outra interpretação dos *carismas*. Ficou claro que o concílio desejou expor uma teologia dos carismas que mostrasse claramente que tal doutrina abraça a realidade dos carismas extraordinários ou daqueles mais simples, daqueles vistosos e excepcionais ou daqueles mais escondidos, e que todos são igualmente necessários ao crescimento da Igreja.

Seguindo a mesma trilha que abrimos, podemos concluir ainda que o fato carismático – praticamente esquecido no discurso teológico no período antecedente ao concílio – ganhou novo respiro através da reflexão teológica aprofundada e da experiência aportada pelos fiéis e pelos próprios Padres conciliares, sendo recuperado também seu ambiente mais próprio: o ambiente eclesiológico.

Por outro lado, temos diversos aspectos ainda abertos que para nós era impossível abordar nesse artigo, como por exemplo, o da história recente nesse âmbito eclesiológico, ou seja, o da continuação, das consequências desse novo modo de conceber os carismas. Poder-se-ia seguir a problemática ao longo dos ministérios petrinos do período pós-conciliar, da nova concepção de Igreja que estava se afirmando... Se poderia ainda fazer uma análise a partir dos movimentos eclesiais e novas comunidades que se multiplicaram no meio dos cristãos depois do concílio. Se poderia tentar um esforço de atualização ainda maior, procurando-se os frutos concretos e os desafios que dessa nova concepção

surgiram... Questões importantes que merecem ser aprofundadas com a maior atenção.

Bibliografia

1 – DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO DA IGREJA

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja** (21.11.1964), in *AAS* 57 (1965), pp. 5-67.

---, **Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos**, (18.11.1965), in *AAS* 58 (1966), pp. 837-864.

---, **Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo** (18.11.1965), in *AAS* 58 (1966), pp. 1025-1115.

GIOVANNI XXIII. **Costituzione Apostolica *Humanae salutis per la convocazione del Concilio Vaticano II*** (25.12.1961), in *AAS* 54 (1962), pp. 05-13.

PAOLO VI. **Esortazione Apostolica *Il Bisogno del gaudio Cristiano nel cuore di tutti gli uomini***, in **Insegnamenti di Paolo VI**, vol. XIII (1975), Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, pp. 423-478.

JOÃO PAULO II. **Discurso de Sua Santidade João Paulo II em ocasião do encontro com os Movimentos e Novas Comunidades na vigília de Pentecostes**, in **PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. I Movimenti nella Chiesa – Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali**. Città del Vaticano: LEV, 1999, pp. 219-224.

2 – ESTUDOS:

CONGAR, Y. **Credo nello Spirito Santo**. Brescia: Queriniana, 1998.

GEROSA, L. **Movimenti ecclesiali e Chiesa istituzionale: concorrenza o co-essenzialità?**, in *Nuova Umanità* XXII (2000/2) n°128, Roma, 2000, pp. 215-246.

GRASSO, D. **I Carismi nella Chiesa – teologia e storia**. Brescia: Queriniana, 1982.

MONNET, M-L. **L’Apostolato dei Laici – Decreto “*Apostolicam Actuositatem*”**. Brescia: Queriniana, 1966.

POZZO, G. **Costituzione dogmatica sulla Chiesa - Lumen Gentium: Introduzione e commento**. Casale Monferrato (AL): Piemme, 1988.

RAMBALDI, G. **Uso e Significato di ‘Carisma’ nel Vaticano II**, in «*Gregorianum*» 56/1 (1975), pp. 141-162.

---. **Carismi e Laicato nella Chiesa**, in «*Gregorianum*» 68/1-2 (1987), pp. 57-101.

RATZINGER, J. **La Comunione nella Chiesa**. Milano: San Paolo, 2004.

- RYLKO, S. **Istituzione e Carisma nella Chiesa**: Co-essenzialità, in «*Revista Teologica di Lugano*» (RTLu) 9/II (2004), pp. 477-487.
- ROSSANO, P. **Lettere ai Corinzi**, in ROSSANO, P. (ED.), **Le Lettere di San Paolo**. Milano: Paoline, 1985, pp. 91-225.
- STENICO, T. **Il Concilio Vaticano II – Carisma e Profezia**. Città del Vaticano: LEV, 1997.
- VANHOYE, A. **Il Problema Biblico dei Carismi dopo il Vaticano II**, in LATOURELLE, R. (ED.), **Vaticano II – Bilancio e prospettive Venticinque anni dopo** (Vol. I). Assisi: Cittadella, 1987.
- WOJTYLA, K. **Alle Fonti del Rinnovamento** – Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo. Città del Vaticano: LEV, 1981.

**Prof. Ms. Renato da Silveira Borges Neto*
Mestre e Doutorando em Teologia pela *Pontifícia Università di San Tommaso d' Aquino (Angelicum)* de Roma/IT.
Prof. do *ITEP* e da *FCRS* (Faculdade Católica Rainha do Sertão - Quixadá - Ce).

TEOLOGIA E POLÍTICA

*Prof. Ms. Francisco de Aquino Júnior**

Resumo: Para além de um fato historicamente constatável e verificável, a relação *Teologia e Política* pertence à estrutura mesma da revelação, da fé e da teologia cristãs. É um elemento constitutivo do dinamismo cristão. Neste artigo procuraremos explicitar o caráter estrutural real e prático dessa relação no dinamismo cristão e esboçar um “modelo” prático-teórico que respeite e potencie tanto a unidade entre Teologia e Política, quanto a autonomia de uma em relação à outra.

Palavras-chave: Teologia; Política; Fé; Cristãos.

Depois de (I) algumas *considerações prévias* que visam explicitar melhor a complexidade do tema e justificar a necessidade de delimitação de sua abordagem, procuraremos mostrar que se trata de (II) uma *questão real e prática* e esboçaremos um (III) modelo prático-teórico de *relação entre Teologia e Política*.

I - Considerações prévias

A infinidade de situações, acontecimentos, realidades e assuntos que o tema *Teologia e Política* suscita e abriga, além da diversidade de perspectivas (ciências) e de abordagens (escolas teóricas) no interior de cada perspectiva em que ele é tratado são suficientes para mostrar a amplitude e complexidade da questão que aqui nos ocupa. E exige, de antemão, uma clara delimitação de perspectiva e de abordagem.

1. Poderíamos abordá-lo tanto do ponto de vista das *ciências sociais e políticas*, quanto do ponto de vista da *ciência teológica*.

No primeiro caso, poderíamos tratar, por exemplo, das relações históricas dos crentes e suas igrejas/religiões com os diversos grupos sociais e forças políticas da sociedade; da função

ideológica (alienante ou libertadora) da religião; da especificidade e eficácia da linguagem religiosa tanto na configuração das relações sociais, quanto na legitimação do poder político; da postura das igrejas/religiões nos processos de transformação social e de reestruturação do poder político ou das formas de governo; etc. Importa, aqui, analisar, descrever e explicitar a função, o papel e a importância dos crentes e de suas igrejas/religiões na configuração dos processos históricos, mais concretamente, das relações sociais e das forças políticas.

No segundo caso, poderíamos tratar de todos esses assuntos, mas na perspectiva da fé de uma comunidade religiosa concreta. Seja no sentido de justificar determinadas posturas ou ações como exigência da fé ou como consequência necessária ou inevitável da fé em determinadas circunstâncias. Seja no sentido de criticar, condenar ou rever criticamente determinadas posturas ou ações como contrárias à fé e, portanto, como injustificáveis do ponto de vista da fé. O que caracteriza o discurso teológico é que sua abordagem dos processos históricos, da configuração das relações sociais, da constituição das forças políticas, da produção e eficácia dos discursos ideológicos e da participação dos crentes e de suas igrejas /religiões nesses processos dá-se a partir da fé da comunidade religiosa em que ele está enraizado e é produzido e em função dela.

Enquanto as ciências sociais e políticas procuram analisar a função, o papel e a importância da religião na constituição e configuração dos processos históricos, das relações sociais e das forças políticas, a teologia procura analisar todos esses processos e a participação dos crentes e de suas igrejas/religiões nesses mesmos processos a partir da fé - no sentido de ver se estão mais ou menos de acordo com as exigências fundamentais da fé e de discernir, entre as diversas possibilidades históricas, caminhos, posturas e ações para os crentes e suas comunidades religiosas em vista da eficácia da fé. Não existe, necessariamente, contradição entre ambas as perspectivas. Tratam-se, antes, de acessos diferenciados à mesma realidade (relação teologia e política). E acessos que podem permitir, promover e potenciar o conhecimento de dimensões ou

aspectos diversos da mesma realidade. Indo mais longe, ousaríamos afirmar, inclusive, que se trata de abordagens que de uma forma ou de outra se implicam mutuamente. Afinal, se as ciências sociais e políticas querem compreender realmente a função, o papel e a importância da religião nos processos sociais e políticos, não podem, sem mais, desconsiderar a perspectiva própria e específica (cosmovisão, as tradições, os interesses...) dos crentes e de suas igrejas/religiões. Por outro lado, se à teologia interessa, antes de tudo, a eficácia da fé, ela não pode ficar indiferente aos resultados reais e concretos da práxis dos crentes e de suas igrejas/religiões nos processos históricos. Tem que levá-los a sério, sob pena de se reduzir a especulações teóricas sem eficácia histórica ou, o que é mais provável, ser transformada (por comissão ou por omissão) em instrumento de legitimação ideológica de determinadas práticas contrárias à fé.

2. Além do mais, os conceitos *Política* e *Teologia* são usados para expressar uma infinidade de práticas e de teorias que os tornam profundamente ambíguos e equívocos.

Por *Política* pode-se entender tanto a dimensão social do ser humano, quanto o poder de governo na sociedade. No primeiro caso, temos um sentido muito amplo e largo da política. Diz respeito a aquilo que nos faz ser-com-os-outros, ao nexos ou vínculo social radical que constitui e caracteriza nosso modo de vida - seja entendido numa perspectiva metafísico-idealista, seja entendido numa perspectiva físico-biológica e praxica. E neste sentido, política diz respeito a todos os seres humanos. O ser humano é, na linguagem de Aristóteles, um “animal político”. Ou como se costuma afirmar na igreja dos pobres da América Latina: “Tudo é política, embora a política não seja tudo”. No segundo caso, temos um sentido bem mais restrito e específico da política. Diz respeito aos processos e mecanismos de organização e controle da vida social, particularmente o estado nacional e os organismos internacionais com o conjunto de instituições e meios que dispõem para o exercício do poder de governo, bem como às formas de acesso e controle desse poder. Embora, de uma forma ou outra, mais ou menos, a política, como poder de governo, interfira na vida

de todos os seres humanos (sobretudo com o processo de complexificação da sociedade), nem todos os seres humanos ou grupos sociais atuam própria e ativamente na política governamental. Não se deve esquecer, ademais, que ambos os sentidos da política - dimensão social do ser humano e poder de governo na sociedade - são compreendidos e conceituados de formas muito diversas tanto na filosofia, quanto nas ciências sociais e políticas. Há uma infinidade de teorias políticas tanto numa, quanto na outra.

Por *Teologia*, pode-se, também, entender realidades muito diversas e, às vezes, até contraditórias. Primeiro porque à diversidade de religiões corresponde uma diversidade de teologias. Entre judaísmo, cristianismo e islamismo, por exemplo, existem diferenças significativas - não obstante tudo o que têm em comum, enquanto religiões abraâmicas. A diferença pode aumentar, consideravelmente, em relação a outras religiões. E tanto no que diz respeito à revelação de Deus ou à experiência religiosa (“Deus”, “divindade”...), quanto no que diz respeito à práxis decorrente da revelação ou experiência religiosa (fé). Segundo, porque nenhuma religião é homogênea nem uniforme. No interior de cada religião existe uma diversidade enorme de práticas e teorias. No caso concreto do cristianismo, isso é um dado evidentiíssimo. E não apenas no que diz respeito às três grandes tradições cristãs: igreja ortodoxa, igrejas protestantes e igreja de tradição romana. No interior da igreja de tradição romana, por exemplo, existem muitas formas de viver e entender a fé e, conseqüentemente, muitas teologias. Há diferenças significativas entre a “teologia católica européia” e a “teologia católica latino americana”. Mesmo aí existem tradições e escolas teológicas muito diferenciadas. Não se pode juntar, sem mais, por exemplo, a teologia de um Karl Rahner e a teologia de um Hans Urs von Balthasar (Alemanha); nem mesmo a teologia de um Clodovis Boff (Brasil) com a teologia de um Ignacio Ellacuría (El Salvador).

O tema *Teologia e Política* será abordado, aqui, na perspectiva da *teologia cristã*. Mais concretamente, na perspectiva

da *Teologia da Libertação Latino-americana*, sobretudo na formulação que recebeu em El Salvador com *Ignacio Ellacuría*.

II - Questão prática, antes que teórica

Embora possa parecer óbvio e evidente, nunca é demais insistir no fato de que a relação *Teologia e Política* é uma *questão real e prática, antes que abstrata e teórica*. Não está em jogo uma questão meramente abstrata e teórica, nascida de uma curiosidade intelectual. Não se trata de teorizar por teorizar, especular por especular. Teoriza-se e especula-se algo que é real, histórico e, ademais, vital para o cristianismo. E tanto do ponto de vista da pura constatação factual, quanto do ponto de vista da estrutura da revelação, da fé e da teologia cristãs.

1. Trata-se, em primeiro lugar, de um *fato histórico*, facilmente constatável e verificável em nossa sociedade. Os cristãos e as igrejas cristãs (1.1) são realidades sociais (política no sentido amplo do termo) e, enquanto tais, (1.2) incidem ou atuam (in) diretamente no poder de governo da sociedade (política no sentido mais restrito do termo) ou, em todo caso, são por ele afetados.

1.1. Poder-se-ia objetar que, pelo menos do ponto de vista da discussão teórica, o caráter social constitutivo dos cristãos não seria tão incontestável assim. E para isso se poderia apelar, por exemplo, para o filósofo inglês John Locke (1632-1704), para quem, a sociedade, antes de ser algo constitutivo da vida humana, seria resultado de um *pacto* entre indivíduos, cujo fim máximo e principal seria a defesa e proteção dos *direitos naturais* dos indivíduos (vida, liberdade, propriedade privada)¹. O ser humano seria, por “natureza”, um ser individual. A sociedade seria uma espécie de agrupamento de indivíduos, fruto de um pacto ou contrato entre eles. Prescindindo do fato de que os indivíduos que realmente existem (para além do imaginado/idealizado indivíduo no estado de natureza, anterior à sociedade) são indivíduos

¹ Cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. Os Pensadores).

socialmente integrados, que interagem (para o bem ou para o mal) com outros indivíduos; prescindido de toda discussão acerca da unidade estrutural físico-biológica da espécie humana, sempre mais explicitada e acentuada pelo conhecimento progressivo do código genético humano; e prescindindo, ainda, do discutível caráter ideológico da concepção liberal-burguesa da teoria lockeana da sociedade; valeria a pena se confrontar com a questão de se um tal indivíduo, essencialmente/naturalmente a-social, seria capaz de um pacto social ou se um pacto social não pressupõe, de alguma forma, uma estrutura minimamente social entre contratantes. Em todo caso, dificilmente se poderia objetar o caráter social da igreja enquanto instituição que interage com outras instituições. “Não se pode negar que a instituição eclesial é uma força social. Prescindindo, agora, de toda consideração de fé, é uma instituição formada por milhões de homens enlaçados entre si numa ordem hierárquica, que tem uma doutrina própria e vários canais de ação frente a outras forças sociais”².

Deixando entre parêntese (mas pressupondo!) a discussão filosófica sobre a natureza ou o caráter social/político da vida humana e sobre a origem da sociedade³, partimos da constatação de que os cristãos realmente existentes, existem socialmente, interagem socialmente entre si e com os demais membros da sociedade. São, portanto, seres sociais, políticos - no sentido amplo da palavra. Mas não apenas os cristãos tomados individualmente; também suas igrejas enquanto instituições são realidades sociais. Existem como forças sociais em interação com outras forças sociais na sociedade. “A experiência e vida religiosa nunca é um fenômeno exclusivamente individual e subjetivo, mas, ao contrário, está

² ELLACURÍA, Ignacio. „Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina“, in *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 313-353, aqui 328.

³ Cf. GONZÁLEZ, Antonio. *Introducción a la práctica de la filosofía*. Texto de Iniciación. San Salvador: UCA, 2005, 237-291 (excelente introdução à filosofia da sociedade); ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 1999, 177-314 (abordagem aprofundada e sistematizada do „componente social da história“ no contexto mais amplo de uma filosofia da realidade histórica).

sempre ligada a instituições e organizações sociais. Toda religião tem, em maior ou menor medida, uma organização institucional própria e está, ademais, conectada sistematicamente com o resto das instituições de uma determinada sociedade”⁴. Convém insistir na distinção entre cristãos e igrejas para não perder de vista a especificidade e densidade formais de cada um, enquanto realidades sociais diversas. Afinal, embora não exista uma igreja institucional pairando por cima dos cristãos de carne e osso, a igreja não é, sem mais, a soma ou o conjunto dos cristãos. Enquanto instituição e força social tem um dinamismo próprio, diferente do dinamismo dos cristãos, individualmente considerados.

1.2. Mas além de serem realidades sociais, e precisamente enquanto realidades sociais, os cristãos e as igrejas cristãs estão, de uma forma ou de outra, ativa ou passivamente, vinculados ao poder de governo da sociedade. Seja na medida em que são favorecidos por ele, lutam por ele, tomam parte nele, legitimam-no, aliam-se aos grupos que o sustentam politicamente, desqualificam ou perseguem os que a ele se opõem...; seja na medida em que são por ele desfavorecidos ou perseguidos, lutam contra ele, tentam construir uma alternativa de poder, legitimam, apoiam e favorecem outras forças políticas... Isso vale tanto para os cristãos, individualmente considerados, quanto para as igrejas cristãs, institucionalmente consideradas. Respeitando, é claro, a formalidade e o dinamismo próprio de cada um.

Por um lado, uma grande parte das pessoas que assumem o poder de governo ou que participam de grupos políticos nas sociedades latino-americanas, concretamente no Brasil, reconhece-se a si mesma como cristã. Alguns chegam, inclusive, a articularem-se como grupos cristãos, como, por exemplo, a bancada evangélica no parlamento brasileiro. E mesmo os cristãos que não tomam parte diretamente no poder de governo ou que não pertencem a grupos políticos voltados para o poder de governo, não são indiferentes a ele. As disputas eleitorais são um sinal claro disso. Normalmente, ninguém fica indiferente. Não existe

⁴ GONZÁLEZ, Antonio. *Op. cit.*, 364.

neutralidade. Sempre se toma partido. Chega-se ao ponto, às vezes, sobretudo em cidades pequenas, dos trabalhos de igreja se tornarem inviáveis no período eleitoral. A disputa eleitoral se torna o fator decisivo de unidade ou divisão entre os cristãos. E por uma razão muito simples. O poder de governo da sociedade interfere, de uma forma ou de outra, na vida de todos os membros da sociedade. Seja favorecendo ou concedendo privilégios, seja desfavorecendo ou prejudicando e, mesmo, perseguindo. Por isso não se pode ficar indiferente a ele e se tomar partido pelas forças políticas que estão (ou parecem estar) mais em sintonia com os próprios interesses (deixando aberta, aqui, a discussão acerca dos *interesses próprios*, sobretudo na perspectiva cristã). É claro que isso não é específico dos cristãos. Vale para todos os cidadãos. Importa, aqui, em todo caso, insistir no fato de que a política, entendida como poder de governo da sociedade e como instrumento de acesso e controle desse poder de governo, não é indiferente aos cristãos.

Por outro lado, também as igrejas cristãs, enquanto instituições sociais, não são indiferentes ao poder de governo da sociedade. Basta ver a história política do ocidente. Aí se poderá facilmente constatar como as igrejas cristãs, de uma forma ou de outra (e prescindindo, aqui, de qualquer julgamento ético-teológico), sempre estiveram e continuam vinculadas ao poder de governo da sociedade: Seja participando ou exercendo diretamente o poder de governo ou apoiando-o, legitimando-o, promovendo-o; seja opondo-se a ele, favorecendo e legitimando as forças políticas de oposição. Seja desfrutando de privilégios; seja sendo perseguida. Seja em harmonia, seja em conflito. E tanto no passado, quanto no presente⁵. Na verdade, dificilmente se poderia compreender o tamanho, a infra-estrutura e o poder da igreja católica no Brasil e no conjunto da América Latina, por exemplo, caso se prescindisse de sua estreita ralação com as forças políticas (que quase sempre coincidem com as forças econômicas) imperiais e locais/nacionais. Mas também dificilmente se poderia compreender as lutas e os

⁵ Cf. o número monográfico da Revista Concílio sobre o „papel político da Igreja“, referente, sobretudo, à segunda metade do século 20. *Concílio* 177 (1982/7).

processos de transformação social e político na América Latina, concretamente no Brasil, nas últimas décadas, sem a participação dos cristãos e de suas igrejas, institucionalmente consideradas. De modo que não se pode, sem mais, pelo menos na América Latina, falar da instituição eclesial e de sua atuação na sociedade como instrumento ideológico das elites econômicas e das forças políticas conservadoras ou como defesa e busca de privilégios institucionais. Em muitas situações tem atuado em função e a serviço das classes populares e por isso tem sido, não raras vezes, perseguida. Muitas de suas lideranças, inclusive bispos (Oscar Romero - El Salvador, Enrique Angelelli - Argentina, José Gerardi - Guatemala), têm sido martirizadas⁶.

No que diz respeito à relação da Igreja enquanto instituição ou força social com as forças políticas de governo há que se considerar o papel fundamental e decisivo dos que exercem a função de governo na igreja, do clero. Enquanto dirigentes e

⁶ Falando sobre a perseguição que a Igreja de El Salvador estava sofrendo, dizia Romero em Lovaina, dois meses antes de ser assassinado: „Esta defesa dos pobres em um mundo cheio de conflitos provocou algo novo na história recente de nossa Igreja: perseguição. Vós conheceis os fatos mais importantes. Em menos de três anos, mais de 50 padres foram agredidos, ameaçados, caluniados. Seis deles já são mártires - foram assassinados. Alguns foram torturados e outros expulsos. As religiosas também têm sido perseguidas. A estação de rádio arquidiocesana e as instituições educacionais católicas ou de inspiração cristã foram atacadas, ameaçadas, intimidadas, até bombardeadas. Diversas comunidades paroquiais foram fechadas. Se tudo isso aconteceu com pessoas que são os representantes mais evidentes da Igreja, bem podeis imaginar o que ocorreu com os cristãos comuns, com os camponeses, os catequistas, os ministros leigos e com as comunidades eclesiais de base. Houve centenas e milhares de ameaças, prisões, torturas, assassinios. Como sempre, mesmo na perseguição, entre os cristãos foram os pobres os que mais sofreram. É, pois, um fato indiscutível que, nos últimos três anos, nossa igreja tem sido perseguida. Mas é importante observar por que ela tem sido perseguida. Nem todos os padres foram perseguidos, nem todas as instituições foram atacadas. Foi atacada e perseguida a parte da Igreja que se colocou do lado do povo e que se dispôs a defender o povo“. ROMERO, Oscar. „A dimensão política da fé dentro da perspectiva da opção pelos pobres“, in VV.AA. *Voz dos sem voz: A palavra profética de dom Oscar Romero*. São Paulo: Paulinas, 1987, pp. 261-275, aqui, 267s.

representantes oficiais da igreja, não agem, simplesmente, como membros da igreja, como cristãos. Agem como representantes da instituição, em nome da instituição, como instituição. A relação estreita e peculiar entre instituição e seus dirigentes (não obstante todos os esforços mais ou menos bem sucedidos de distinção) adquire na instituição eclesial um caráter todo especial, na medida em que é articulada e expressa em categorias teológicas, muito mais facilmente manipuláveis e ideologizáveis: Os que presidem a igreja, o fazem *in persona christi* e são, ainda hoje - 40 anos depois do Concílio Vaticano II, identificados como *a* igreja, sem mais. Normalmente quando se fala da igreja, do pensamento da igreja, da postura da igreja..., pensa-se imediatamente nos bispos (especialmente no papa), nos padres e não no Povo de Deus, no conjunto da comunidade eclesial. É verdade que se deram passos importantes no processo de democratização institucional na igreja latino americana. De modo que, por exemplo, as pastorais e os organismos sociais da Igreja Católica no Brasil agem e falam pública e oficialmente como igreja (não em nome da CNBB, o que é bem diferente). Não se trata, no caso, simplesmente, de ações e pronunciamentos individuais ou de grupos de indivíduos, mas eclesiais, institucionais: A Pastoral da Terra, a Pastoral do Menor, a Pastoral Carcerária, a Caritas etc. Em todo caso, temos, ainda, um dinamismo institucional profundamente clerical.

2. Mas além de ser um fato histórico facilmente constatável e verificável em nossa sociedade, o caráter prático da relação Teologia e Política tem a ver com a *estrutura mesma da revelação e da fé cristãs*. Diz respeito tanto ao (2.1) caráter histórico-salvífico da revelação de Deus, quanto ao (2.2.) caráter prático da fé, enquanto resposta à revelação de Deus.

2.1. A experiência e o discurso cristãos de Deus estão original e definitivamente marcados e condicionados pelo fato histórico da libertação e constituição de Israel e, particularmente, pela práxis histórica de Jesus de Nazaré. De modo que não se pode falar de Deus, na perspectiva cristã, sem falar da práxis histórica de libertação (Israel - Jesus de Nazaré) em que ele se dá a conhecer e/ou que ele desencadeia.

Ignacio Ellacuría destaca o acerto e a importância da reformulação do “mistério de Deus em termos de história da salvação”, por parte da teologia européia, embora ela não tenha tirado “todas as conseqüências desse acerto nem no que diz respeito à salvação nem no que diz respeito à história” e insiste na intrínseca e constitutiva relação da “história da salvação com a salvação na e da história”. A salvação histórica, isto é, a progressiva realização do reino de Deus na história, diz ele, “é o sinal constitutivo - e não apenas manifestativo - da presença deificante e salvífica do Deus encarnado na humanidade. É sinal porque não é sem mais Deus mesmo; mas é sinal constitutivo porque é o corpo histórico da salvação, seu lugar próprio de realização e verificação”⁷.

A *História da Salvação* diz respeito não apenas ao (A) fato de que Deus tenha se revelado na história de Israel - especialmente na vida de Jesus de Nazaré - e tenha revelado o sentido da história, mas também ao (B) fato de que tenha se revelado numa práxis de libertação. De modo que a auto-revelação de Deus é inseparável de sua ação salvífica.

Por isso mesmo, não se pode reduzir a História da Salvação à revelação de umas verdades sobre Deus ou do sentido da história, como se sua finalidade fosse, simplesmente ou mesmo primordialmente, dar-nos a conhecer algo que não conhecíamos, tornar-nos mais sábios, mais eruditos. Antes de ser revelação de verdades ou de sentido, é ação salvífica. E é enquanto tal que é reveladora da verdade de Deus e do sentido da história. É na ação mesma de salvar que Deus se revela e si mesmo. Sua auto-revelação é, portanto, fundamentalmente salvífica. Daí que não se possa afirmar, como faz Pannenberg, que o objetivo da ação salvífica de Deus seja *primo et per se* sua auto-revelação⁸ - que o

⁷ ELLACURÍA, Ignacio. „Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo“, in *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, 303-312, aqui 304.

⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1988, 421s. A afirmação de que o objetivo da ação de Deus é sua auto-revelação é feita, aqui, no contexto da distinção entre a ação humana (que corresponde à uma necessidade do ser humano e na qual ele se realiza) e ação de Deus no mundo (que nem corresponde a uma necessidade de

sentido do Êxodo e da missão do Filho esteja na revelação de Deus⁹; como se a ação salvífica de Deus não passasse de um cenário ou de um instrumento para o que é realmente importante: a revelação da verdade de Deus e do sentido da história, ou como se Deus precisasse ou quisesse ser reconhecido, louvado. Na verdade, como bem diz González, “Deus não se manifestou primordialmente nem como a verdade do mundo nem como o fundamento de toda verdade e de todo conhecimento [...]. Deus se manifestou como um Deus salvador, como fundamento da salvação e da liberdade do homem ou, dito de um modo mais preciso, Deus se manifestou não apenas *como* salvador, mas primordialmente *enquanto* salvador, *no ato mesmo de salvar*”¹⁰. Daí o duplo caráter social e político da revelação cristã de Deus.

Primeiro porque acontece numa história social e política concreta. Num lugar e num tempo determinados. Num contexto social e político específico. Sem dúvida nenhuma, na história em que Deus se revela e no processo mesmo de sua auto-revelação as relações biográficas e pessoais, os encontros pessoais de alguns homens e algumas mulheres com Deus têm um significado e uma importância muito especiais. Mas, mesmo nestes casos, insiste Ellacuría, tratam-se de “vidas pessoais e relações pessoais com Deus em um contexto histórico, social e político, cujo peso é indubitável na própria configuração pessoal da revelação de Deus ao homem e do encontro do homem com Deus”¹¹. E isso não é diferente no caso concreto de Jesus de Nazaré - a revelação histórica de Deus por antonomásia para os cristãos. O reconhecimento e a afirmação teológica fundamental da encarnação de Deus em Jesus de Nazaré, longe de espiritualizar a revelação, como alguns querem ou tendem a pensar, radicaliza seu processo de historicização.

Deus, nem acrescenta nada a seu ser). Neste contexto, a auto-revelação de Deus é tomada como sinônimo do objetivo de sua ação no mundo.

⁹ *Ibidem*, 268e 336, respectivamente.

¹⁰ GONZÁLEZ, Antonio. *Trinidad y liberación*. San Salvador: UCA, 1994, 59.

¹¹ ELLACURÍA, Ignacio. „Fe y justicia“ in *Escritos Teológicos III*. San Salvador: UCA, 2002, 307-373, aqui 318s.

Segundo porque é uma revelação salvífica - com incidência nos processos de estruturação social e político da sociedade. Não se pode esquecer que “a constituição do povo de Israel é inseparável historicamente da constituição da revelação veterotestamentária”¹² nem que a revelação de Deus em Jesus de Nazaré é inseparável de sua práxis do reino e que esta tinha implicações e repercutia na estruturação das relações sociais (pense-se, por exemplo, no contato com os “impuros” [leprosos, samaritanos...]; nas curas em dia sábado; na comensalidade com “pecadores”; na equiparação e mesmo subordinação do amor a Deus ao amor ao próximo...) e políticas (pense-se, por exemplo, nos conflitos que tinha com as forças políticas da região e sobretudo em sua crucificação) de seu tempo. De modo que a revelação histórica de Deus, enquanto revelação salvífica, não apenas se dá numa história social e política, mas tem, em si mesma, densidade e implicações sociais (política no sentido amplo do termo) e políticas (configuração do poder de governo).

2.2. Se o caráter prático da relação Teologia e Política diz respeito à estrutura mesma da revelação histórico-salvífica de Deus na história de Israel, particularmente na vida de Jesus de Nazaré, diz respeito muito mais à estrutura da fé cristã, enquanto resposta à revelação de Deus. Assim como a revelação não é *primo et per si* (nem pode ser reduzida a) comunicação da verdade de Deus ou do sentido da história, mas é, antes, ação histórico-salvífica e enquanto tal tem uma dimensão social e política; também a fé não pode ser reduzida à aceitação e profissão de verdades sobre Deus e sobre a história ou à prática de ritos religiosos - mesmo que os implique como elementos constitutivos de seu dinamismo - nem a um ato meramente subjetivo. Enquanto entrega ao Deus que se revela salvando, a fé é, *primo et per si*, participação nessa mesma ação salvífica e, portanto, práxis salvífica. E, enquanto práxis, tem sempre uma dimensão social e política. Aqui, especialmente, a

¹² *Ibidem*, 319. „Embora haja uma paulatina purificação na conexão da história da salvação com a salvação da história, o histórico permanece como sinal vivo e lugar real da presença e da manifestação de Deus“. *Ibidem*.

salvação da história como *sinal constitutivo* da *História da Salvação* ganha uma importância toda particular.

Nesta perspectiva, a fé, além de ser “enormemente desintelectualizada”, revela-se muito mais claramente em “sua relação constitutiva e não meramente consecutiva com o amor”¹³ - critério e medida, inclusive, do conhecimento de Deus: “Sabemos que o conhecemos se cumprimos seus mandamentos. Quem diz que o conhece e não cumpre seus preceitos, mente e não é sincero. Mas quem cumpre sua palavra tem de fato o amor de Deus plenamente. Nisso conhecemos que estamos com ele. Quem diz que permanece com ele deve agir como ele agiu” (1Jo 2, 3-6). O amor não é apenas uma consequência da fé, como se a fé fosse, sem mais, algo anterior e formalmente distinto do amor, mas, antes, aspecto, dimensão, elemento formalmente constitutivo do ato de crer. Embora a fé não seja simplesmente amor, é, também e sempre, de alguma forma, amor. E este tem sempre um caráter prático: “Não amemos de palavra e com a boca, mas com obras e de verdade” (1Jo 3,18)!

A insistência no caráter prático da fé não põe necessariamente em risco o primado da Graça nem, conseqüentemente, cai na tentação da auto-suficiência e auto-salvação humanas, como se a salvação fosse fruto de nossa ação (individual ou, na melhor das hipóteses, coletiva), antes que dom gratuito de Deus. Não se deve esquecer que se nós amamos, “amamos porque Ele nos amou primeiro” (1 Jo 4, 19) e que “o amor vem de Deus” (1 Jo 4,7). Não existe necessariamente contradição entre a ação histórica de Deus e a ação humana. A afirmação de uma não implica a negação da outra. Pelo contrário, ambas se implicam e se remetem mutuamente. cremos, com Jon Sobrino, que “tem sido um erro freqüente situar a experiência da gratuidade no que recebemos, como se a ação fosse meramente ‘obra’ do homem”. Antes, cremos que “o dom se experimenta

¹³ GONZÁLEZ, Antonio. *Op. cit.*, 68.

como dom na própria doação”¹⁴ ou, na formulação mais precisa de González, que “a ação humana não é, sem mais, ‘obra’ do homem, mas que ‘o dom se experimenta como dom na própria doação’, enquanto fundamento da mesma. Deste modo, a fé é atividade humana enquanto *entrega* a Deus como fundamento da própria vida”¹⁵.

Enquanto participação na ação salvífica de Deus na história - *salvação da história*, a fé é, constitutivamente, práxis social e política. Evidentemente, não é apenas isso. Mas é também e necessariamente isso! E por uma dupla razão. Primeiro porque, enquanto práxis humana, é necessariamente social (política no sentido amplo do termo) e política (no sentido mais restrito do termo). “A dimensão política, constitutiva do homem, representa um aspecto relevante da convivência humana” (Puebla 513). Por isso “a fé cristã não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima” (Puebla 514). Segundo porque “o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. [...] A necessidade da presença da igreja no âmbito político provém do mais íntimo da fé cristã: o domínio de Cristo que se estende a toda a vida” (Puebla 515). Como bem diz Ellacuría, não se trata simplesmente do fato do cristão ser também um cidadão - um ser histórico social e político. Trata-se, também e mais profundamente, do fato da história social e política mesma ser “lugar da revelação - ou do ocultamento - de Deus e da plenificação do homem - ou de sua alienação”¹⁶. Ou seja, a dimensão social e política da vida humana, em seu dinamismo próprio, tem densidade antropológica e teológica. Pertence à estrutura mais profunda da práxis humana e da práxis salvífica de Deus. Não é apenas lugar de plenificação ou de alienação da vida humana, mas também e simultaneamente, lugar

¹⁴ SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento del Jesus histórico*. Mexico: CRT, 1977, 193.

¹⁵ GONZÁLEZ, Antonio. *Op. cit.*, 68s. Cf. a propósito ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*, 210-222.

¹⁶ ELLACURÍA, Ignacio. „Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo“. *Op. cit.*, 306.

de realização ou de negação da salvação - de sua revelação ou de seu ocultamento.

De modo que, tanto do ponto de vista da revelação de Deus, enquanto revelação salvífica, quanto do ponto de vista da fé, enquanto resposta à revelação salvífica de Deus, o dinamismo e as estruturas sociais e políticas da sociedade pertencem ao núcleo mesmo do cristianismo. Não é apenas um dado fatural. É também elemento constitutivo da vida cristã. E a tal ponto que sem ele não se pode falar propriamente de vida cristã - nem fato nem de direito.

3. Na medida em que a revelação e a fé cristãs têm, *de facto et de iure*, um dinamismo práxico - não podendo ser reduzidas à uma questão de conhecimento ou de consciência, de verdade ou de sentido; na medida em que toda práxis é, de alguma forma, interação, portanto, práxis social e política; e na medida em que a teologia cristã sempre se entendeu como inteligência da revelação e da fé cristãs, a *teologia cristã* pode ser definida como esforço e busca de inteligência da práxis salvífica de Deus na história e da participação dos crentes (e mesmo dos não crentes!) nessa mesma práxis salvífica. Ou, se se quer, como *inteligência da história da salvação e da salvação da história*, em sua intrínseca e constitutiva relação. Como inteligência da salvação histórica. Fala de Deus a partir e em vista salvação da história (Êxodo, práxis de Jesus de Nazaré) e fala da história a partir e em vista da história da salvação (Deus do Êxodo, Deus de Jesus). Fala, portanto, de Deus e da história - mas sempre em sua real e constitutiva relação e sempre a partir e em vista da salvação.

Para Ellacuría e para muitos outros teólogos da libertação, o conceito que condensa e expressa melhor a totalidade da realidade que deve ser inteligida pela teologia cristã é o conceito bíblico reino de Deus. A teologia cristã não é inteligência de Deus, sem mais, mas *inteligência do reinado de Deus na história*. Tem haver com Deus e com a realização de seu reinado na história: “inclui formalmente a Deus” e “inclui formalmente seu reinado na

história”, mas “os inclui em uma unidade intrínseca”¹⁷ que tem na vida de Jesus de Nazaré - confessado como Cristo, pelos cristãos - seu critério e medida permanentes. Embora não possamos desenvolver, aqui, uma reflexão mais aprofundada e detalhada sobre a realidade e o conceito reino de Deus na vida de Jesus, segundo as escrituras cristãs; indicaremos com Ellacuría¹⁸, numa perspectiva mais sistemática e sem maiores desenvolvimentos, algumas de suas principais características: 1. O reino de Deus não se identifica com a Igreja nem mesmo com Jesus ou com Deus, tomados em si mesmos, à margem da salvação real da humanidade e do mundo; 2. O reino de Deus não é um conceito espacial nem estático, mas uma realidade dinâmica: “não é um reino, mas um reinado, uma ação permanente sobre a realidade histórica”; 3. Tem a ver simultaneamente com Deus (reinado *de Deus*) e com a história (*reinado* de Deus), superando toda forma de dualismo (imanência X transcendência, horizontalismo X verticalismo, profano X sagrado): é “a presença ativa de Deus na história e a presença da história em Deus” – “Deus conosco” em nossa história de santidade ou de pecado; 4. É, em primeiro lugar, um reino *dos* pobres, *dos* oprimidos, *dos* perseguidos, “dos que sofrem realmente os efeitos do pecado do mundo, a negação do amor de Deus na negação do amor ao homem”; 5. Abrange tanto a dimensão pessoal quanto a dimensão estrutural da vida. Não é “pura questão de fé e de obediência, mas é também questão de umas obras que com a fé estabelecem a presença objetiva de Deus entre os homens, que não apenas deve ser crido, mas que também há de ser praticado”. Além do mais, não se pode esquecer o caráter dialético-conflitivo do reino de Deus em relação ao reino do mal ou ao anti-reino ou, numa linguagem mais teológica, seu caráter redentor, libertador. É um reinado em luta contra as forças do mal que oprimem e matam!

¹⁷ IDEM. „A teología como momento ideológico de la praxis eclesial“. *Op. cit.*, 163-185, aqui 176.

¹⁸ ELLACURÍA, Ignacio. „Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historicización de la Iglesia“, in *Escritos Teológicos II. Op. cit.*, 307-316, aqui, 313-316.

Importa, aqui, acentuar a intrínseca relação entre a salvação história ou a práxis do reinado de Deus e a teoria teológica¹⁹. Evidentemente a teoria teológica, enquanto atividade teórica, tem um dinamismo próprio que “exige hábitos, métodos, capacidades e conhecimentos bastante específicos e desenvolvidos”²⁰. Mas enquanto teoria do reinado de Deus é, de alguma forma, por ele conformada, promovida, potenciada, condicionada e limitada. Práxis e teoria, embora tenham dinamismos próprios e, neste sentido, tenham uma relativa autonomia, remetem-se, promovem-se e condicionam-se mutuamente. A práxis oferece à teoria a realidade que deve ser inteligida e, ademais, constitui-se em lugar de sua verificação histórica. Afinal, enquanto práxis histórica, deve ser, de alguma forma, historicamente verificável. A teoria, por sua vez, remete-se duplamente à práxis: seja na medida em que recebe dela a realidade que deve ser inteligida, seja na medida em que tem ou procura ter incidência sobre ela.

De uma forma ou de outra - seja enquanto intelecção da práxis histórica do reinado de Deus, seja enquanto uma atividade específica entre outras, a teologia cristã é, constitutivamente, uma teologia social e política. O caráter prático da relação Teologia e Política pertence, portanto, à estrutura mesma do discurso teológico. E num duplo sentido.

Primeiro, devido ao caráter social e político da práxis do reinado de Deus que ela procura entender. Por um lado, ele acontece em uma realidade social e política. Por outro, ele tem incidência e repercussão nos processos sociais e políticos, conforme vimos nos itens anteriores - mesmo se não usamos explicitamente a expressão “reino de Deus”.

Segundo, devido ao caráter social e, mesmo, político da teologia enquanto atividade teórica. O caráter social da teoria teológica (política no sentido amplo do termo) é facilmente perceptível e verificável: (A) é um momento da práxis

¹⁹ Cf. IDEM. „Relación teoría y praxis en la teología de la liberación“ in *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, 235-245.

²⁰ *Ibidem*, 241.

social/eclesial, uma atividade em interação com outras atividades; (B) está inserida numa tradição prático-teórica de 2000 anos; (C) é condicionada e possibilitada por uma práxis, uma língua, uns problemas e umas soluções prático-teóricos que têm sempre, mais ou menos, uma dimensão social; (D) tem como objetivo fundamental o fortalecimento e a eficácia da práxis do reino na sociedade; (E) legítima ou ilegítima uns interesses e umas práticas na sociedade e na igreja - mais ou menos conscientes, entre outros. Já o caráter propriamente político da teoria teológica (no sentido restrito do termo) não é tão facilmente perceptível, o que não significa que não seja real. Basta considerar as reações contra ou a favor que uma determinada teologia produz nas principais forças política da sociedade. A modo de exemplo podemos tomar a reação dos governos dos EUA e de Cuba frente à Teologia da Libertação na América Latina nos anos 80. O documento “Uma nova política interamericana para os anos 80”, elaborado por um grupo de assessores de Ronald Reagan para o Conselho Interamericano de Segurança dos Estados Unidos diz expressamente: “A política exterior dos EUA deve começar a enfrentar (e não simplesmente reagir posteriormente) a Teologia da Libertação, tal como é utilizada na América Latina pelo clero da ‘teologia da libertação’”²¹. Por sua vez, o presidente Fidel Castro afirmou expressamente a Dom Pedro Casaldáliga, bispo profeta da igreja dos pobres no Mato Grosso, por ocasião de sua visita à Nicarágua, Cuba e El Salvador em 1985: “A teologia de vocês ajuda a transformação da América Latina mais que milhões de livros sobre marxismo”²². E isso vale, em geral, mais ou menos, para as diversas teologias - no passado e no presente. Pelo menos na medida em que abordam - legitimando ou deslegitimando - as questões sociais. Mas mesmo quando tratam de questões aparentemente pouco políticas, não são completamente desprovidas de densidade política - como indicam, por exemplo, as discussões

²¹ COMITÊ DE SANTA FÉ. „Documento secreto da política de Reagan para a América Latina“. *Vozes* 75/10 (1981) 755-756, aqui 755.

²² CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Nicarágua: Combate e Profecia*. Edição completa com os anexos sobre Cuba e El Salvador. Petrópolis: Vozes, 1986, 172.

acerca das implicações do monoteísmo religioso na estruturação dos regimes políticos absolutistas ou, em todo caso, da utilidade política de determinadas imagens de Deus (rei, onipotente etc).

De modo que o caráter real e prático da relação teologia e política além de ser um fato historicamente constatável e verificável, pertence ao dinamismo mesmo da revelação, da fé e da teologia cristãs. Não se trata, portanto, de um acidente de percurso, de um desvio a ser corrigido. Trata-se de um elemento constitutivo do cristianismo - sem o qual sua realização histórica fica gravemente comprometida, quando não impossibilitada. Isso não significa que se possa reduzir a revelação, a fé e a teologia ao que elas têm de social e político nem mesmo supervalorizar o social e político em detrimento de outros aspectos ou dimensões. Menos ainda significa que a práxis e a teoria sociais e políticas dos cristãos e das igrejas cristãs sejam, sem mais, legítimas, éticas e cristãs. Significa, simplesmente, reconhecê-los e reafirmá-los como aspectos ou elementos constitutivos de seu dinamismo e, portanto, como imprescindíveis em sua realização histórica.

III - Relação Teologia e Política

A teologia cristã é, como vimos, constitutivamente, uma teologia social e política. Seja porque os cristãos e suas igrejas são, de fato, realidades sociais e políticas; seja porque a experiência e o discurso dos cristãos sobre Deus estão radical e definitivamente condicionados e configurados pelo acontecimento histórico da libertação de Israel e pela práxis histórica de Jesus de Nazaré; seja porque a fé cristã, enquanto entrega ao Deus do Êxodo, ao Deus de Jesus de Nazaré, é participação na mesma práxis salvífica na qual e através da qual Deus se deu a conhecer; seja, enfim, porque a teologia, enquanto inteligência da práxis do reino e enquanto atividade teórica específica, é uma atividade social e política.

Mas o fato de ser social e política não significa que seja só isso nem mesmo, em todas as circunstâncias, primordialmente isso. Além do mais, nem todas as formas práticas e teóricas de efetivar e entender o caráter social e político da teologia faz jus ao dinamismo e à totalidade da realidade da fé cristã. Daí que seja

necessário discernir nos diversos contextos e nas diversas situações qual a forma mais adequada e mais eficiente de praticar e entender o dinamismo social e político da fé.

Num texto em que analisa a “Teologia da Libertação frente à mudança sócio-histórica na América Latina”²³, Ignacio Ellacuría faz um (1) esboço tipológico de algumas atitudes ou posições e disposições dos cristãos e das igrejas cristãs acerca da efetivação e compreensão do caráter social e político da fé para, a partir daí, esboçar (2) alguns modelos prático-teóricos de relação da teologia com os movimentos sociais e políticos.

3.1. Ele fala de quatro tipos de posição e disposição adotados pelos cristãos e suas igrejas para tornar efetiva a libertação social e política que a fé exige.

O primeiro tipo é o *moralismo ingênuo*. Não nega as implicações sociais e políticas da fé, mas se recusa a “sujar as mãos” com as práticas sociais políticas concretas por não corresponderem plenamente à perfeição almejada pela fé. Limita-se, por isso, a exigências e declarações abstratas, gerais, universais. No extremo, tende a “reduzir a função da libertação estritamente cristã à conversão dos corações e à proclamação de ideais abstratos” (318). Acentua a diferença entre o dinamismo da fé e o dinamismo social e político, mas acaba negando sua constitutiva e necessária interação. “Trata-se de duas coisas distintas, duas coisas que têm relação, mas esta relação se estabelece mais em termos de paralelismo que de mútua determinação e, em alguns casos, de interação” (318);

O segundo tipo é o *fanatismo fundamentalista e o simplismo messiânico*. Pensa que a fé é suficiente para entender e transformar a realidade e que, por isso, não necessita de outras mediações teóricas e práticas. Supõe, ademais, que “existe uma solução especificamente cristã para os problemas políticos, econômicos e

²³ ELLACURÍA, Ignacio. „Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina“. *Op. cit.*, 317ss. A partir de agora, os números entre parênteses, sem outra indicação, referem-se a este texto.

sociais” (318). Basta a fidelidade ao evangelho. Existe, aqui, “uma fé cega na bondade da própria atitude e posição e uma segurança messiânica do triunfo. O importante é que não se apague o fogo, que não se extinga a esperança nem a paixão” (319). Acentua-se, certamente, o caráter social e político da fé, sua eficácia histórica, mas perde de vista a complexidade da realidade e de seu processo de transformação, supervaloriza a fé e prescinde (!?) dos demais elementos e forças sociais;

O terceiro tipo é o *reducionismo*. A fé acaba sendo reduzida à sua dimensão social e política. Seja na medida em que toda atenção se volta para os aspectos da fé que têm implicações sociais e políticas mais diretas; seja na medida em que a fé é tratada como uma espécie de “propedêutica da ação política” ou, quando muito, “como motor acessório do compromisso” (319). O que importa mesmo é a libertação social e política, quando não, a ação de uma organização social ou política concreta. A fé deve estar subordinada a ela. Se ajuda, ótimo. Se, de alguma forma, critica ou atrapalha, deixa-se. Há, aqui, um reducionismo da fé à sua dimensão social e política e uma subordinação da fé à efetividade das lutas sociais políticas - como se ela não pudesse exercer, aí, de alguma forma, uma função crítica;

O quarto tipo é o *realismo*. Por um lado reconhece e respeita a especificidade tanto da fé quanto das atividades propriamente políticas. Procura identificar a contribuição e os limites da fé na ação propriamente política, assim como a contribuição e os limites da ação política na realização do reino de Deus. Afirma que “a mensagem evangélica é indispensável para que aja uma libertação total dos homens, dos povos e das estruturas” (320s). Mas afirma também que “não basta a mensagem evangélica, porque esta não tem armas próprias nem para discernir as causas da opressão e as propostas de libertação nem, menos ainda, para leva-las a cabo” (321). Por outro lado, e conseqüentemente, insiste no fato de que “nenhuma forma política se acomoda perfeitamente às exigências do reino, mas nem por isso iguala todas as formas políticas ou prescinde de todas elas em razão de um purismo que não tem sentido em um mundo histórico” (321). Por isso mesmo procura

“potencializar ao máximo a força libertadora da fé”, superar as “atitudes ingênuas”, discernir permanentemente os “sinais dos tempos” e criar “formas de colaboração nos processos de libertação, as quais podem ser diversas para a igreja como instituição e para os crentes, especialmente os leigos, que desejam se comprometer diretamente com determinadas linhas políticas ou mesmo com determinados partidos e organizações concretas” (321). Para Ellacuría essa é a forma mais adequada e apropriada para “ir encontrando o modo concreto mais efetivo de conciliar a autonomia da fé com a exigência irrecusável de que essa fé promova eficazmente a justiça e a libertação” (322).

3.2. Dependendo da atitude adotada ou do predomínio de uma ou outra atitude na efetivação da dimensão social e política da fé, acaba-se assumindo um determinado modelo prático-teórico de relação com os movimentos sociais e políticos. Ellacuría identifica três modelos-tipos, em torno dos quais se pode esquematizar uma série de comportamentos: Modelo de substituição ou anulação, modelo de prestação de serviço e de apoio e modelo de colaboração social.

A. No *modelo de substituição ou de anulação*, o fundamental e decisivo é a libertação social, política e econômica. Tudo mais é relativizado e a ela subordinado. A fé vale e deve ser cultivada na medida e na proporção que serve à luta social e política. “Quando se trata da sobrevivência, as demais coisas, inclusive as coisas da fé, podem esperar” (323). Ademais, não se pode esquecer que o mandamento maior e mais fundamental é o amor ao próximo (Jo 15, 13) e que se pode servir a Deus servindo aos pobres, mesmo que não se tenha consciência (Mt 25, 31-45). Nesta perspectiva, pode chegar o momento em que se faça necessário “romper com a igreja institucional” e até mesmo “abandonar o cultivo da fé, na medida em que esse cultivo possa impedir ou frear a luta revolucionária” (324). Se existir algum conflito ou incompatibilidade entre as estratégias de luta de uma determinada organização social ou política e as exigências e o dinamismo da fé, são estes que devem ser sacrificados. A luta social e política é o mais fundamental, o mais urgente e o mais decisivo. A fé deve está

a serviço da luta, ajudar a despertar e formar bons quadros para a luta social e política. Isso supõe “uma plena subordinação da organização eclesial [...] à organização política e a subordinação da fidelidade a instituição eclesial à fidelidade ao movimento revolucionário e pode chegar a supor a substituição da vivência e dos valores cristãos pela vivência e pelos valores políticos” (324). A fé e a comunidade eclesial podem acabar sendo reduzidas a um instrumento, mais ou menos útil ou oportuno, da luta social e política, a um estágio de transição (despertar da consciência) para a luta ou a uma escola de formação de quadros para a luta social e política.

B. No *modelo de prestação de serviço e de apoio*, a fé não é reduzida à sua dimensão social e política nem subordinada a uma determinada organização social ou política. Aqui se mantém a “autonomia da fé” frente aos processos sociais e políticos da sociedade; procura-se dinamizá-la em seus vários aspectos ou dimensões e, como uma de suas tarefas, procura-se colocar a serviço dos movimentos sociais e políticos. A fé não existe, simplesmente, para “promover a luta pela justiça”, mas esta é uma de suas tarefas principais. E sua efetivação só é possível através de “algum dos movimentos políticos, aos quais se ajuda religiosa e politicamente e frente aos quais se limita o que de crítica possa ter a fé” (325). Não se subordina, necessariamente, a fé a uma organização política, uma vez que a opção política (pessoal, grupal ou institucional) nasce no seio da fé, como uma exigência histórica de sua realização. No entanto, não se valoriza muito “o que a fé e mesmo a instituição eclesial podem fazer autonomamente em favor dos pobres e da revolução. Prefere-se potenciar as forças que realmente podem tomar o poder ou manter-se nele, perdoando aquelas debilidades que a luta política pelo poder leva necessariamente consigo” (325). Não se reduz a fé à luta social e política, mas acaba-se reduzindo a luta social e política à luta das organizações sociais e políticas, como se a fé e a comunidade eclesial não pudessem realizar sua dimensão social e política por outros caminhos, que não os movimentos sociais e políticos. Além do mais, perde, muito facilmente, a capacidade crítica frente a tais

organizações ou movimentos. A relação com eles acaba se reduzindo a uma relação “prestação de serviço e de apoio”.

C. Já o *modelo de colaboração social*, por sua vez, fundamenta-se na especificidade e nos limites da fé e da comunidade eclesial frente aos diversos processos e organizações sociais e, sobretudo, políticos da sociedade. O específico da fé e da instituição eclesial é a realização histórica do reinado de Deus que, por sua vez, tem uma dimensão social e política. Mas não se esgota no social e no político. De modo que a fé e a igreja não podem se esgotar no social e político. Seu específico “não é a promoção daqueles aspectos políticos e técnicos, necessários para a realização do reino de Deus na história, mas que não esgotam a constituição do reino nem são possibilidade imediata para o crente enquanto crente ou para a igreja enquanto igreja” (236). Mas se a fé e igreja têm uma especificidade e uma tarefa próprias e, neste sentido, distinguem-se de outros dinamismos e de outras organizações, não são completamente independentes de outros dinamismos e de outras organizações sociais, nem são auto-suficientes. Têm uma missão que extrapola seus meios e possibilidades próprios. A fé, enquanto fé, a igreja, enquanto igreja, não dispõem dos meios necessários para a realização do reino de Deus na história. Daí que nem possam, sem mais, identificar-se com determinados aspectos ou organizações, nem possam prescindir deles.

Por um lado, têm como meta e missão o reinado de Deus na história. E este diz respeito à história em sua totalidade; abrange todos os seus elementos, processos e estruturas: que Deus seja “tudo em todos” (1Cor 15, 28), que o reinado de Deus, por Jesus proclamado e realizado, seja “tudo para todos” (Col 3, 11), que o céu novo e a terra nova, o universo renovado se tornem realidade (Ap 21) constitui, propriamente, o específico da fé e da igreja. Por isso elas não podem ser reduzidas a um aspecto ou dimensão da vida, por exemplo, a dimensão social e política. Isso não significa descomprometer-se historicamente nem cair em universalismos abstratos. Significa, simplesmente, reconhecer que sua tarefa não se esgota nas questões sociais e políticas. Envolve também aspectos pessoais, culturais, eclesiais, transcendentais etc.

Conseqüentemente, a fé e a igreja têm um dinamismo diferente (não contrário!) dos dinamismos sociais e políticos e das organizações sociais e políticas da sociedade. Os dinamismos e as organizações sociais e políticos dizem respeito à fé e à igreja na medida em que “favorecem ou desfavorecem” a realização do reinado de Deus.

Por outro lado, o reinado de Deus, na medida em que abrange a história em sua totalidade, vai sendo, objetivamente, afirmado ou negado nos diversos processos de estruturação da vida humana. Daí que eles não possam ser irrelevantes para a fé e para a igreja. São o lugar e a mediação objetivos da realização do reinado de Deus - meta e missão da igreja. E assim como a fé e a igreja têm sua especificidade e uma relativa autonomia frente aos demais processos e às demais organizações, também estes têm uma especificidade e uma relativa autonomia frente à fé e à igreja. Autonomia na medida em que são processos e organizações distintos - com objetivos, dinamismos e instituições próprios. Mas relativa autonomia na medida em que interagem com outros processos e organizações e, de alguma forma, condicionam-se mutuamente. Importa, aqui, insistir no fato de que a fé, enquanto fé, a igreja, enquanto igreja, não dispõe dos meios necessários para a realização dos aspectos econômicos e políticos - nem mesmo dos aspectos culturais e sociais do reino. Eles têm dinamismos próprios, diversos e autônomos em relação à fé e à igreja.

De modo que a fé e a igreja nem podem abrir mão de sua especificidade e de sua missão própria, sob pena de perderem sua razão de ser, nem podem fechar-se, autosuficientemente, sobre si mesmas, sob pena de tornarem sua especificidade e missão inoperantes e inviáveis. “Na história da salvação se conjugam, para o bem e para o mal, os dinamismos da história e os dinamismos da salvação. Existe uma unidade estrutural entre eles, de modo que se codeterminam mutuamente, a ponto de essa unidade, mais que os elementos que a constituem, ser o reino de Deus, a história da salvação. Mas isso não obsta para que estes elementos sejam distintos e necessitem permanecer distintos para que a unidade tenha a riqueza e a autenticidade que lhe correspondem” (327).

Daí a necessidade da fé e da igreja interagirem e colaborarem - a modo de fermento, sal, luz - com os diversos processos e dinamismos da vida humana, de modo que possam ir sendo configurados na força e no dinamismo do reinado de Deus (1Cor 4, 20). No que diz respeito aos processos e organizações sociais e políticos, as formas de interação e colaboração podem ser diversas. E tanto em relação aos processos sociais e políticos, quanto em relação à atuação dos cristãos e da instituição eclesial.

Em primeiro lugar, não se pode identificar, sem mais, o compromisso social e político da fé e da igreja com a atuação em organizações sociais e políticas, menos ainda, em uma determinada organização²⁴. Por mais que as organizações sociais e políticas sejam um lugar privilegiado de realização dos aspectos social e político do reino, não são os únicos. A educação, a pregação, a vivência comunitária, entre outros, *podem* ser também lugares eficazes de vivência da dimensão social e política da fé. Como insiste Ellacuría, “há ou pode haver uma eficácia autônoma da igreja na configuração do social” (329) e, indiretamente, do político. A atuação de Dom Oscar Romero em El Salvador, as CEBs e as Pastorais e Organismos Sociais da Igreja Católica do Brasil, entre outros, são sinais dessa possibilidade. Só um reducionismo simplista da complexidade do dinamismo social e político e uma “desconfiança na eficácia histórica da fé” (330) podem levar a uma absolutização das organizações sociais e políticas, como único lugar eficaz de realização dos aspectos sociais e políticos do reino.

Em segundo lugar, é preciso distinguir entre a atuação social política dos cristãos, individualmente considerados, e a atuação social e política de comunidades cristãs específicas e, sobretudo, do conjunto da igreja, institucionalmente considerada. O fato de um cristão ou uma comunidade cristã concreta optar, livremente, por apoiar ou trabalhar diretamente com uma determinada organização social ou política, não significa que toda a comunidade, menos

²⁴ A propósito da participação dos cristãos na política partidária, cf. VV.AA. *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis: Vozes, 1989.

ainda, toda a igreja, tenha que apoiar ou trabalhar diretamente com essa organização. A igreja, em seu conjunto, não pode se identificar com uma organização específica - por mais compatível e eficaz que seja em vista de sua missão. O que não significa que possa ser indiferente aos diversos processos e organizações sociais e políticas. Além do mais, existem circunstâncias ou situações que exigem da igreja, em seu conjunto, uma postura a favor ou contra. Por exemplo, a ditadura militar, a estrutura agrária do país, UDR X MST, o agro-negócio, a corrupção política etc. Mas, mesmo aí, a forma de ser contra e a favor pode ser diversa.

Em terceiro lugar, junto à distinção entre a ação social e política dos cristãos e a ação social e política da instituição eclesial, convém destacar o caso particular dos que na igreja exercem o ministério de coordenação ou presidência. Seja através do ministério ordenado (bispo, presbítero, diácono), seja através do ministério reconhecido e legitimado pela comunidade eclesial (coordenadores de comunidades, de pastorais e organismos eclesiais, coordenações e conselhos pastorais). Dada sua estreita e particular relação com o dinamismo institucional, deve cuidar para que sua forma e lugar de atuações sociais e políticos, por mais legítimos que sejam, não se imponham nem sejam identificados, sem mais, como a forma e o lugar de ação da instituição. Além do mais, na medida em que assumem o serviço de coordenação ou presidência eclesial, assumem o compromisso de se dedicarem, de um modo todo especial, ao dinamismo e à eficácia institucional da comunidade eclesial. Daí a tendência de muitos cristãos a pensar que os/as que assumem a tarefa de coordenação ou presidência eclesial não devem, em princípio, assumir a coordenação de outras forças sociais e sobretudo políticas.

Em quarto lugar, vale a pena distinguir entre os processos e organizações mais propriamente sociais (política no sentido amplo) e os processos e organizações mais propriamente políticos (poder de governo). Para Ellacuría, a instituição eclesial tem a mais a ver com o social que com o político. “A instituição eclesial é e deve ser uma força que se move direta e formalmente no âmbito do social e não no âmbito do estatal e que lança mão do poder social e não do

poder político para realizar sua missão” (228s). Isso se justifica tanto pelo “caráter social e não político da instituição eclesial”, quanto pelo “caráter mais real” e “mais participativo” do social, quanto, ainda, pelo fato de representar “uma tentação menor para a igreja” na realização de sua missão. Isso não significa renunciar ao caráter e a eficácia estritamente políticos da fé, mas realizá-los a partir do lugar e do dinamismo mais natural da instituição eclesial - através “da pressão social, através da palavra e do gesto, e não manejo do poder político” (329). “Tudo isso repercutirá ultimamente na esfera do político, sobre a qual se deve pressionar como força social e através das forças sociais” (331).

A modo de conclusão

A relação *Teologia e Política* pertence, portanto, à estrutura mesma da revelação, da fé e da teologia cristãs. Para além de um dado de fato, facilmente constatável e verificável, é um elemento ou aspecto constitutivo do dinamismo cristão. E a tal ponto, que, sem ele, a realidade e o dinamismo cristãos (a realização histórica do reinado de Deus) ficariam não apenas gravemente comprometidos, mas seriam mesmo impossibilitados. De modo que, do ponto de vista cristão, trata-se de algo vital, imprescindível.

O problema reside nas formas práticas e teóricas de articulação e interação entre teologia e política. Por sua própria natureza, a teologia cristã nem pode ser reduzida à política, nem pode prescindir da política. É uma teologia política, sim; mas não é política sem mais. Por sua vez, a política tem seus dinamismos e suas instituições próprias. Mas estes nem são “naturais” nem são neutros. São produtos da práxis humana - individual e/ou institucional - e estão a serviço de certos interesses. Interesses que dizem respeito aos cristãos e às igrejas cristãs. E não apenas enquanto membros da sociedade ou enquanto força social, mas também na medida em que objetivam ou negam a objetivação do reino na história.

Daí que não apenas não possam ser indiferentes aos processos e organizações sociais e políticos da sociedade, mas que tenham que agir - dentro de seus limites, de suas possibilidades e

de seu dinamismo próprio - de modo a *fermentar* esses mesmos processos e organizações com o dinamismo e a força do reino (1 Cor 4,20). E isso sem negar a especificidade e a relativa autonomia da fé e da instituição eclesial frente a outros aspectos e forças sociais e políticas, nem a especificidade e a relativa autonomia dos processos e organizações sociais e políticas frente à fé e à instituição eclesial.

**Prof. Ms. Francisco de Aquino Júnior*

Doutorando em Teologia na Westfälischen Wilhelms-Universität de Münster; presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte - CE e professor de teologia no Instituto Teológico Pastoral do Ceará.

ENCONTRO E DESEJO EM SPINOZA E SCHOPENHAUER

*Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior**

Resumo: O artigo pretende investigar a possibilidade de uma aproximação entre as filosofias de Schopenhauer e Spinoza a partir de uma releitura do pessimismo ascético do primeiro e da noção de *conatus* do segundo. Trata-se de mostrar que, apesar da concepção negativa e trágica da vontade, a filosofia de Schopenhauer pode, por meio de uma reinterpretação de seu conceito de representação e de ascese, ser concebida como uma arte ou propedêutica para o bom encontro, assim como a filosofia de Spinoza.

Palavras-chave: Pessimismo, Ascese, Vontade, Conatus, Bom Encontro.

Abstract: This article attempts to investigate the possibility of a connection between the philosophy of Schopenhauer and that of Spinoza through a reassessment of Schopenhauer's ascetic pessimism and Spinoza's notion of *conatus*. The goal is to demonstrate that, despite its negative and tragic notion of will, Schopenhauer's philosophy may, through a new understanding of its concept of representation and ascetism, be conceived as an art or propaedeutics for the good rendezvous, much as the philosophy of Spinoza would.

Key-words: Pessimism, Will, Ascetism, Conatus, Good Rendezvous

*A vida é uma tragédia para aqueles que sentem
e uma comédia para aqueles que pensam.*

La Bruyère

Introdução

O desejo¹, ao longo da história da filosofia, sempre foi tomado e sentido como um convite ao exílio, ao deserto. É que ele desperta a vocação para o exílio, revela o chamado do deserto. A filosofia nomeou diferentemente este não-lugar e concebeu em variados ritmos este desejo que desperta e convida ao deserto. O deserto a que o desejo convoca cada um e que, ao mesmo tempo que cria e se exprime em todos nós, foi chamado de *Hybris*, Belo, Ser, Uno, Excesso, Carência, Não-Ser, Caos etc. O importante é que a filosofia sempre esteve, bem ou mal, interessada neste chamado súbito, nesta chama repentina que invade e queima aquele que por ela é tocado e por ela é convidado a deixar-se banhar pelo vento quente do deserto e a arriscar-se por outros caminhos, por outras formas de silêncio.

Desejo e exílio, desejo e deserto, estas são as tonalidades freqüentes na história da filosofia. Esta última parece ter sempre oscilado, no tocante ao desejo, entre duas formas de exílio: ou o desejo, incandescência do corpo, paixão da alma exila aquele que o sente da ordem econômica, social ou política; ou o desejo queima e convoca a um retorno para o deserto de onde se foi exilado e assim obriga aquele que o sente a exilar-se do mundo e a retirar-se para aquele não-lugar primordial de onde provém o chamado.

¹ A palavra *desejo* tem, já na Grécia clássica, uma polissemia, uma equivocidade que torna problemática sua utilização sem maiores esclarecimentos. Assim é que se traduz por desejo uma quantidade significativa de termos que não comungam do mesmo sentido. Desejo é dito de *eros* (amor), *philia* (amizade), *ágape* (caridade) [*Banquete*, Platão]; *hormé* (impulso, apetite); *himeros* (fluxo do objeto para os olhos); *pothos* (lamento pela falta do objeto); *epithymia* (prazer, espontaneidade) [*República*, Platão]; ou ainda *oréxis*, que segundo Aristóteles (*De anima*) englobaria *epithymia* (apetite), *thymos* (arrebato), *boulesis* (vontade, decisão, deliberação; *Boulé* – Conselho dos Anciãos). Não obstante se pode, genericamente, afirmar que se estabelece, já na filosofia dos gregos, uma dupla concepção acerca da natureza do desejo, que se poderia tipificar de positiva e negativa: desejo como potência, *energeia*, prazer (Demócrito, Aristóteles, Lucrecio etc) e desejo como carência, como falta (Platão). Cf. DUMOULIÉ, C. **O desejo**. Rio de Janeiro, Vozes, 2005.

Desde os gregos sabemos que o desejo é filho de *Penia*² (carência, pobreza) e *Poros* (abundância, riqueza). Do pai herdou a alegria, a leveza, a jovialidade, a efusividade, a potência e a embriaguez expansiva. Mas sofreu também a influência da mãe, e quando a reflete torna-se pobre, sofrido, desesperado, caminhante sem rumo, habitante das profundezas, morador do deserto, sempre expulso ou mal visto e suspeito por onde passa etc. Mais ainda, seu pai estava sonolento e embriagado quando o concebeu e foi seduzido por sua mãe, o que faz com que esta pareça estar sempre mais presente em sua constituição, ser constantemente mais atuante, mais ativa, embora não mais potente, explosiva. Talvez por isso ele, o desejo, incline-se freqüentemente para o deserto, a sua nostalgia do deserto, sua necessidade de exílio. Quem sabe também daí advenha sua força de sedução, seu poder de contágio: por onde passa desperta e revela a vontade de deserto, deserto em que somente a potência dos amantes consegue criar, produzir, viver.

É essa tensão entre a paternidade e a maternidade do desejo, esse conflito entre a potência extática e jovial de *Poros* e a astúcia triste, desolada e carente de *Penia*, que será refletida nas duas concepções do desejo no desenrolar da história da filosofia. Por um lado, o desejo será tomado (de Aristóteles a Nietzsche, passando por Lucrécio, Hobbes e Spinoza) por um apetite, uma potência positiva da existência, uma força atuante e afirmativa; por outro lado, será encarado (de Platão a Freud, passando por Santo Agostinho, Descartes e Schopenhauer) como *desiderium*, uma carência, uma falta, um sofrimento, uma fraqueza ou uma possessão demoníaca.

São estes os ritmos, as faces do desejo que aqui se vai procurar caracterizar e expressar, sobretudo a partir de suas danças e contradanças na modernidade, como elas aparecem – quase poderíamos dizer, no seu aspecto mais depurado – nas filosofias de

² Tomamos aqui, meramente a título de exemplo, a narração platônica acerca do nascimento de *Eros* (amor, desejo) no *Banquete*. Lembremos a fala de Sócrates, na qual ele substitui o elogio do amor pelo tema do desejo, o qual já não aparece como filho de Afrodite, mas de *Poros* e de *Penia*.

Spinoza e Schopenhauer. Spinoza, herdeiro de *Poros*; Schopenhauer, filho de *Penia*. Nós todos, spinozistas e schopenhauerianos, talvez! E mais, *Poros*, rico, jovial, leve, dançarino e extático... trágico?, *Penia*, sofrida, pobre, impotente, nostálgica, astuta e melancólica... trágica? O que isto significa? O que nos faz pensar e sentir?

Vontade e tragédia em SCHOPENHAUER

Desde o seu nascimento, a filosofia de Arthur Schopenhauer tem sido considerada portadora de uma visão de mundo assustadoramente pessimista e inapelavelmente trágica. É certo que tampouco seu caráter crítico, ascético e sobretudo estético deixaram de ser destacados pelos principais críticos. O próprio autor parece ter tido, acerca da significação e do espírito geral de sua obra, opinião não de todo contrastante com as acima apresentadas. Evidentemente há, aqui e ali, pontos de discordância mais ou menos comprometedores e reveladores das pressuposições de base entre os comentadores ou intérpretes, fiéis ou não, do “pensamento único” de Schopenhauer.

O fato é que, lendo Schopenhauer, dificilmente nos colocamos em um estado de espírito que se possa chamar de alegre, lúdico, leve. Geralmente nos sentimos dilacerados, extasiados, ensimesmados. Ler Schopenhauer é como ter que ingerir um medicamento amargo, ao mesmo tempo terrível e purgativo. É como encontrar um caminho perdido, esquecido há tempos e que, na verdade, sentimos como sendo o caminho de casa. Mesmo nos momentos em que ele ironiza, satiriza ou polemiza asperamente com a tradição, sentimos um estranho prazer amargo, às vezes esboçamos até um sorriso meio histérico, meio cúmplice, como se ele estivesse a expressar um saber que desde sempre já era o nosso, quer dizer, de que somos íntimos. É como se o pensamento de Schopenhauer exigisse uma espécie de simpatia ou empatia do leitor para ser, não entendido, mas compreendido, vivido, realizado, aceito. Como se o critério do valor de sua visão de mundo tivesse que ser estético e não teórico. Claro está que ele procurou zelosamente apresentar e fundamentar suas teses de

maneira rigorosa e coerente, mas sempre permanece a impressão de que entender a série de argumentos apresentados a favor de suas principais posições é secundário em relação ao espírito geral que anima sua filosofia.

O que é a filosofia de Schopenhauer? Qual o seu sentido, para onde ela aponta e o que ela pressupõe? Como entender o significado disso que chamei de espírito geral do pensamento de Schopenhauer? A partir disso, daquilo que anima a obra deste filósofo, como e em que sentido ela deve ser compreendida como pensamento trágico? O que significa, à luz da visão schopenhaueriana do mundo, ser pessimista e trágico? Eis as questões a que este pequeno artigo pretende, em rápidas pinceladas, abordar.

A filosofia de Schopenhauer pode ser concebida como uma filosofia da vontade³. Um dos pontos de partida desta filosofia é o diálogo com a filosofia crítica de Kant⁴. O próprio conceito de

³ Na verdade, tanto a metafísica da natureza quanto a metafísica dos costumes de Schopenhauer tematizam o conceito de Vontade (*Wille*) e não de desejo (*Wunsch*). Quando se fala aqui em desejo se está fazendo uso de uma liberdade teoricamente comprometedora. No entanto, como o objetivo deste pequeno artigo é apenas apresentar os ânimos e humores gerais das filosofias de Schopenhauer e Spinoza, utilizou-se, já no título, a palavra desejo em sentido proposital e demasiadamente amplo.

⁴ É sabida a ambigüidade de Kant na *Crítica da Razão Pura* acerca do estatuto onto-epistêmico do espaço e do tempo (assim como o das categorias do entendimento). Para ele, tanto o espaço quanto o tempo são realidades empíricas e idealidades transcendentais, ou seja, existem efetiva e objetivamente em si mesmos e são a condição transcendental de possibilidade da percepção humana dos fenômenos no tempo e no espaço. Sobre o caráter condicional, transcendental dos mesmos ele discorre e pensa ter demonstrado seu caráter puro e *a priori* na primeira parte da *Crítica*. Sobre a realidade empírica do espaço e do tempo, nada podemos saber, a não ser isso, que eles existem. Nada se pode conhecer (perceber) acerca do espaço e do tempo em si mesmos, mas devemos afirmar sua existência incognoscível. Não se pretende aqui efetuar o exame sobre a validade da parte teórica (quer no que diz respeito ao seu exame da sensibilidade, quer do entendimento) da filosofia de Kant, mas o fato é que dela se pode concluir a incognoscibilidade do mundo como tal. Do mundo mesmo, ou seja, do mundo independente do modo como o conhecemos, nada se pode saber

vontade, centro nervoso da filosofia do *Mundo como Vontade e como Representação*, é concebido a partir do problema kantiano acerca da cognoscibilidade da coisa em-si, ou melhor, de certa ambigüidade presente na filosofia crítica, no que diz respeito à aceitação da existência de um em-si do mundo e o veto a toda pretensão de conhecimento rigoroso de tal realidade fundamental. Está ligado também à solução de Kant da terceira antinomia, na qual ele procura demonstrar a possibilidade de conciliação entre liberdade e necessidade, assim como a vinculação entre o em-si e a idéia transcendental de liberdade e o vínculo entre a necessidade e o mundo dos fenômenos.

É desta forma que, segundo Schopenhauer, parece haver, então, em Kant uma “parte” ou um “lado” do mundo que se pode conhecer verdadeiramente, o qual constitui-se como o objeto das ciências empírico-analíticas, e um “lado” acerca do qual nada pode ser dito, a não ser que existe⁵. A filosofia apenas trata de investigar aquilo que, no sujeito, torna possível a este último conhecer objetos. Aquilo que, no objeto, pertence essencialmente a ele é incognoscível, porém pensável. Tudo que se pode conhecer se pode pensar, mas nem tudo que se pode pensar se pode conhecer. É assim que podemos até especular onto-metafisicamente acerca do ser do objeto, mas tal ser nos permanecerá para sempre incognoscível.

Ora, Schopenhauer, admirador de Kant, diz o que é o mundo. Aceita, com correções, o “lado” ou o “ponto de vista” do mundo

nem dizer a não ser que ele é, existe. O que ele é, não se poderá nunca conhecer. O objeto da filosofia teórica não é o mundo nele mesmo, a essência do mundo, mas sim a maneira pela qual nós, os sujeitos de conhecimento, podemos conhecê-lo, desde que isso seja possível *a priori*. O mundo para nós, o mundo que podemos legitimamente conhecer é somente o mundo de nossa experiência, o mundo dos fenômenos, aquele de que as ciências da natureza procuram encontrar e fornecer a verdade.

⁵ É desta forma que, para Kant, todo objeto é já sempre um objeto para um sujeito, i.e., constituído pela subjetividade. Sujeito e objeto são assim, co-originais, sendo o segundo constituído e o primeiro constituinte na relação cognoscitiva. Não existe, desta forma, sujeito que não seja sujeito de conhecimento e objeto que não seja objeto de conhecimento.

como representação, como fenômeno, mas pretende e vai além. Diz: o mundo é Representação, a “minha representação”, mas também é Vontade. O que isto significa? Primeiramente, que a essência do mundo é Vontade. Depois, que não existem dois mundos, um essencial e outro fenomenal, mas dois “lados” de um só e mesmo mundo, dois “pontos de vista” acerca de uma mesma realidade, um interior e outro exterior. Mais ainda, que se a Vontade é a essência do mundo, então já não faz mais sentido perguntar por aquilo que essa vontade é em si mesma, quer dizer pela essência da Vontade. Schopenhauer leva aqui ao extremo toda teoria moderna da vontade⁶. Aqui já não faz sentido perguntar pelo ser da Vontade pois é da Vontade que tudo, todas as coisas recebem seu ser. A Vontade é concebida, a um só tempo, como uma, simples, indivisível, imanente, sem fundamento (sem fundo) e livre, autônoma. O que quer esta Vontade? Sendo o que é, ela não pode querer coisa alguma, ou quer apenas a si mesma, já que de nada carece pois infinita, plena etc. Ou então quer suas representações, suas expressões, suas manifestações, as quais dela decorrem. Por outro lado – e aqui começam nossos problemas –, todas as coisas, i.e., tudo o que existe é objetivação da Vontade. Tudo no mundo mineral, vegetal ou animal é, em maior ou menor grau, objetivação da Vontade. Há uma mesma natureza que se diferencia e se determina em diferentes graus (forças naturais, espécies, caracteres) e que expressa ou representa a Vontade em

⁶ Na verdade, pode-se afirmar que a filosofia de Schopenhauer parte de um confronto com a teoria do conhecimento dos modernos a qual, segundo ele, gira em torno da relação entre o real e o ideal, ou seja, se constrói a partir de uma teoria da representação em cujo cerne reside o problema acerca da realidade do mundo exterior e dos critérios legitimadores do nosso conhecimento dos entes existentes neste mundo. Para ele, de Descartes a Hume, passando por Spinoza, Leibniz, Berkeley e Wolff a filosofia dos modernos pecou por não ter rigorosamente explicitado a natureza do princípio responsável por todo nosso saber de objetos, trata-se do princípio de razão suficiente. A tematização da natureza deste princípio, a filosofia de Kant e a sabedoria platônica e védica seriam as outras fontes do filósofo de Frankfurt. Cf. SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*. In.: **Sämtliche Werk**, Band III. Cf. Tb. *Skizze einer Geschichte der Lehre von Idealen und Realen*, In.: **Parerga und Paralipomena**, I. **Sämtliche Werk**, Band IV.

variados níveis. Também não cabe aqui apresentar as razões desta tese de Schopenhauer. O importante para nós é examinar o que ela significa, para onde ela aponta.

Será que dividir o mundo em interior e exterior é tão diferente de dividir o Real em dois mundos? Como se relacionam a Vontade e suas objetivações, suas “representações”, expressões? Para responder, temos que perguntar pelo que é a vontade, i.e., pelo que é a Vontade objetivada, por sua manifestação. O que é a vontade? É carência, falta, finitude, incompletude radical, algo que está sempre a busca, é impulso, força cega, porém faminta. Aquilo que tem a marca indelével da negação, aquilo que, para se plenificar, preencher, deve se negar. Aquilo que caracteriza a existência da vontade é a sua insistência, sua persistência e fundamentalmente sua resistência. Toda vontade insiste na existência, persiste no seu ser e resiste feroz ou silenciosamente em desaparecer. De todo modo, o que parece ser distintivo nesta concepção da vontade é seu caráter opositor e negador. Mas, o que quer esta vontade? Tal pergunta não parece ter sentido no pensamento de Schopenhauer. De qualquer modo, talvez se possa dizer que, enquanto *objetidade* (termo schopenhaueriano), ela quer o que lhe falta, aquilo de que carece, aquilo que lhe torna plena, no limite toda vontade é vontade de Vontade. Aquilo a que tende tudo o que existe, a que toda vontade parece ansiar é a plenitude, é o nada de vontade da Vontade. Mas se todas as coisas são vontades, vontades carentes e sedentas de plenitude, então o mundo em que elas se relacionam, se digladiam e se consomem, i.e., o nosso mundo, é um local de conflito permanente, de uma tensão (injustiça?) quase cósmica. O mundo fenomênico é ineliminavelmente agônico, onde as vontades, ao se enfrentarem instauram uma contradição insolúvel, pelo menos neste “lado” do mundo. Por que contradição? Porque quando uma vontade se impõe e se afirma, ela sempre o fará perante outra que quer no fundo igualmente afirmar-se e impor-se. Ora, como todas têm a mesma natureza, a afirmação de uma implicará sempre a negação de outra que lhe é co-natural, i.e., a afirmação de uma vontade é sempre, no fundo, sua própria negação enquanto vontade. No

limite, poderíamos mesmo afirmar que na filosofia de Schopenhauer toda afirmação da vontade implica uma negação da vontade.

O problema nesta concepção da vontade, e que a fará desembocar num pessimismo exacerbado, é que a natureza da vontade que afirma e se afirma é a mesma da vontade que nega e que se nega. Não há diferença de natureza entre afirmação e negação, mas tão somente diferença de quantidade⁷. É que na verdade, aqui, toda vontade se afirma, mas só pode afirmar-se (e não pode deixar de afirmar-se) porque antes já foi marcada com o

⁷ Parece que esta não-diferenciação de natureza entre afirmação e negação da vontade (diferença tão cara ao Nietzsche da Genealogia da moral) foi herdada por Schopenhauer de Kant (*Princípios metafísicos da ciência da natureza*) o qual, por sua vez, já havia influenciado reconhecidamente a poesia de Goethe (*Campanha na França; Metamorfose das plantas; Doutrina-das-cores*) que, como se sabe, influenciou a filosofia da natureza de Schelling (*Idéia para uma filosofia da natureza; Sistema do idealismo transcendental*). Trata-se, neste último, de uma inspiração moderna da concepção agônica, polarizante e monista de Empédocles (o mundo como gestado e sustentado por meio de uma relação de “dois” princípios, quais sejam o amor e o ódio), citado inclusive por Goethe. Segundo Schelling, a natureza é perpassada, “gerada” e sustentada por uma “polaridade originária” (*Urpolarität*), ou ainda por uma “duplicidade originária” (*ursprungliche Duplizität*) presente em todos os seres e que dá “vida” à multiplicidade fenomênica. Já aqui ambos os pólos são concebidos como possuindo a mesma natureza, mas não necessariamente o mesmo quantum de força ou de potência. Outra influência igualmente determinante na construção do sistema schellinguiano foi a teoria das forças biológicas de Kiehmeyer (*Discurso sobre as relações das forças orgânicas entre si*), a qual torna possível a Schelling efetuar a passagem – ou “transpassagem” – da *natura naturans* a *natura naturata*. Aliás, é bom desde já ressaltar que o mesmo Schelling, lido minuciosamente por Schopenhauer, procurava conciliar o idealismo transcendental de Fichte e Kant, com o misticismo dos românticos (“poesia transcendental”, no dizer de Novalis), com o vitalismo das forças (biologia de Kiehmeyer) e com o monismo da substância de Spinoza. Mas não se pode, igualmente esquecer que Schopenhauer criticava este “ecletismo” na filosofia de Schelling. De qualquer forma há, aqui, nos parece, um caminho aberto para a verificação da plausibilidade da construção de um diálogo produtivo entre as filosofias de Spinoza e de Schopenhauer, via Schelling. Cf. BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética** - natureza e arte no pensamento de Schelling e Schopenhauer. São Paulo, Unesp, 2003.

selo do negativo e da falta. A vontade como limitação, portanto, como forma de negação da Vontade. Desta maneira é que toda vontade insiste e procura afirmar-se porque todas advêm de uma negação (diminuição de ser, de perfeição) primeira e fundamental. Parece ser assim que a filosofia de Schopenhauer desemboca numa teoria da vontade como carência e numa visão pessimista e trágica tanto do cosmo quanto da existência humana⁸. Mais ainda, a marca da negatividade e da falta faz com que, no fundo, toda relação entre vontades (indivíduos) seja reativa, frustrante, triste. Difícil pensar o bom encontro a partir da filosofia de Schopenhauer. Todo encontro já vem marcado com a cicatriz do sofrimento. Na verdade, somente haveria um bom encontro quando da negação da individualidade dos sujeitos, como é o caso na contemplação estética e na ascese mística, i.e., nestas duas formas de ascese. Bom encontro apenas com o belo ou com o uno. Mas a questão é: será que podemos, mesmo a partir de Schopenhauer, pensar estas formas de ascese de outra maneira? Schopenhauer trágico, mas não tão pessimista?

É assim que se poderia dizer que, para Schopenhauer, a vontade parece ser concebida sempre como algo carente (falta de ser, de plenitude), negativo (aquilo que para ser plenamente deve negar e se negar, suprimir-se a si mesmo em direção a alguma coisa de mais perfeita), contraditório (toda vontade no fundo nega a si mesma ao negar uma outra que lhe resiste), determinada e não livre (nenhuma dela pode querer diferente daquilo que quer, na verdade na vontade não existe diferença real entre ser, querer e fazer). O que se pode concluir disso tudo? O que é possível pensar sobre o pessimismo e o trágico a partir da rápida apresentação das idéias basilares de Schopenhauer sobre a vontade?

Primeiramente, temos que se a vontade é marcada pela falta e pela carência, mais ainda pela incompletude radical, então nada há, em princípio, que possa satisfazer esta vontade sem que ao mesmo

⁸ É claro que a passagem da metafísica da natureza para a metafísica dos costumes de Schopenhauer levanta muitos e sérios problemas, os quais fogem da alçada deste pequeno artigo.

tempo não a negue de alguma forma. Este ser incompleto da vontade faz com que tudo que existe no reino fenomênico seja deficiente de algo para se constituir plenamente. A expressão da Vontade revela a necessidade do negar-se da vontade para ser verdadeiramente. Desta forma é que se poderia dizer que se tudo é vontade, i.e., se tudo é carente e almeja libertar-se, então o real sofre de uma insatisfação cósmica. De fato, sem gracejo, se o ser da vontade é a falta e se o que ela quer é impossível de obter sem que ela se negue, então ser é querer, e querer é sofrer. Realmente, se concebemos a vontade como falta e carência, e se é um sofrimento querer ter aquilo que não se tem, querer ser aquilo que não se é ou querer saber aquilo que não se sabe, então, querer, ser é sofrer. Para parar de sofrer será preciso deixar de querer, deixar de ser, negar-se a si próprio. Estamos diante do pessimismo schopenhaueriano, o qual foi inteiramente derivado de sua concepção da vontade como expressão negativa da Vontade.

Mais ainda, o vínculo essencial que há entre a vontade e o sofrimento (é claro que assim como existem graus de determinação da vontade existem níveis de sofrimento, no qual o ser humano em geral, e o gênio-artista em particular, ocupam o ápice) faz da filosofia de Schopenhauer uma filosofia da tristeza, ou da dor e do esforço. Aqui, é como se a vida não pudesse legitimar o sofrimento mas, ao contrário, é o sofrimento quem acusa a vida. A vida como vontade, i.e., como sofrimento parece precisar ser justificada, i.e., não pode ser afirmada tal como é. O sofrimento, a tristeza (ontológicos, mas não apenas) sem razão e sem sentido (sem finalidade e sem significação oculta ou última) parecem requerer uma justificação da vida impossível de ser encontrada nela mesma, aqui mesmo no mundo dos fenômenos. Se viver é sofrer, é porque a vida por algum motivo parece ser injusta. Tem-se que justificá-la, i.e., negá-la. É claro que aqui não existe culpa. Querer é sofrer e tudo é vontade, logo o sofrimento é lei, mas isto não significa que se viva ou se sofra por que se é portador de uma culpa. Não se sofre porque se tem algum tipo de culpa cujo sofrimento expiaria, se sofre porque se existe, sem razão e sem esperança de redenção ou, é claro, remissão. Fato é que, para

Schopenhauer, a dor e o sofrimento são o positivo na existência. A alegria ou a felicidade são o não-ser da dor, a negação, portanto, segunda em relação ao sofrimento e à tristeza. Aqui não há esperança legítima, pelo contrário, estamos diante de um pensamento absolutamente desesperado e triste. Desesperado porque de fato nada há a esperar enquanto não se nega a própria vontade de viver, i.e., enquanto não se nega a si mesmo; e triste porque já não faz sentido aqui afirmar a vida necessariamente carente e em falta, pelo contrário, tem-se é que justificá-la. Ainda, como e o que esperar se a vontade, expressão da Vontade, nem é livre nem tampouco pode sair do presente? Estamos, ao que tudo indica, diante de um beco sem saída.

O pessimismo pode, no entanto, ser mitigado e talvez reinterpretado no sentido de uma filosofia da consolação, da resolução do conflito incontornável entre as vontades, e da superação da oposição entre as vontades e a Vontade. Enquanto a vontade for o que for, i.e., força cega, impulso cego, e afirmar-se a si mesma, então não há escape possível do pessimismo e do eterno pêndulo schopenhaueriano em que o ser humano habita - do sofrimento ao tédio e deste de volta ao sofrimento. A equação é conhecida, viver-querer-sofrer de um lado prazer-abulia-tédio de outro. Tal consolo metafísico parece já estar antecipado na concepção una da Vontade por Schopenhauer. O importante é que a filosofia de Schopenhauer da vontade como falta e negação aponta para a possibilidade de um consolo do sofrimento, da superação da angústia de querer, de se ser vontade e de um apaziguamento consigo mesmo e com o cosmo por meio de uma negação da vontade. A vontade pode, por meio de uma negação de si, negação do querer alcançar algo como uma serenidade, uma espécie de repouso.

Vontade que se nega a si mesma é uma vontade que quer desaparecer, ou melhor, que quer deixar-se perder numa outra, a verdadeira Vontade, onde já nada se quer a não ser a si mesmo, ou seja, tudo. Nada além ou aquém de si quando já se é tudo, ou seja, nada. O outro da vontade, a Vontade é aquilo com que a vontade se confunde ou aspira quando se nega, se suprime. Mas se a vontade é

desde sempre uma expressão ou representação, objetivação da Vontade, isto significa que o negar-se, o perder-se e integrar-se da vontade no todo essencial do mundo, é uma espécie de retorno ao elemento primordial e fundamental da vontade, um re-encontrar-se da vontade com sua verdade mais profunda. A consolação da vontade schopenhaueriana é, desta forma, uma nostalgia da vontade. Uma filosofia da vontade como carência e como falta desemboca, assim, numa filosofia do sofrimento e do desespero que, por sua vez, aponta para uma filosofia da consolação e da nostalgia. Filosofia melancólica, sem dúvida. Filosofia nostálgica? Talvez não.

Aqui aparece, do abismo negativo da vontade, o caráter trágico da concepção de mundo de Schopenhauer. O trágico é aqui concebido como oposição e contradição entre duas ordens, lados da vontade: uma livre, eterna, plena e essencial; a outra necessária, temporal, carente e objetivada. Trágica, nesta perspectiva, é a existência de uma vontade desesperada e sem sentido, lançada em um mundo que não escolheu e do qual não pode escapar e que, somente por meio de um esforço hercúleo de auto-negação, poderá encontrar algum tipo de descanso. Trágico em Schopenhauer é o resultado de sua concepção da vontade como carente, faminta de uma unidade perdida e que somente através de um árduo e doloroso exercício de resignação piedosa, sublimação e purgação compassivas pode alcançar um consolo metafísico, uma compensação enganosa e uma reconciliação duvidosa. De certa forma trágica é o nome de toda filosofia que concebe e exige uma justificação moral para a vida, para a vida mesmo que sofrida, uma filosofia que desemboca no medo de não poder encontrar no eterno, no uno, no cosmos uma reconciliação e um lenitivo para a dor de existir. Trágica, aqui, é uma tensão, uma oposição extrema entre duas ordens uma das quais comunga das características do eterno e outra do efêmero. Uma, eterna simplicidade, harmonia e leveza, a outra, convulsa, perturbada e deficiente. Trágica, eis o verdadeiro nome de uma filosofia que exige uma eutanásia da vontade.

Parece então que o pessimismo e o caráter trágico da visão schopenhaueriana do mundo ancoram-se em sua concepção

negativa da vontade. A tentativa de solucionar a ambigüidade kantiana acerca da cognoscibilidade da essência do mundo apelando para uma filosofia da imanência fundada na unidade da Vontade parece ter desembocado numa concepção negativa e problemática da vontade cujo resultado é o pessimismo, o negativismo, em uma filosofia da resignação, da reconciliação e do consolo e um pensamento único cuja “tonalidade afetiva” fundamental é o desespero triste, piedoso, compassivo e doloroso⁹.

Na verdade, trata-se aqui de uma filosofia que diz não à vida, não à vontade de viver, enquanto manifestação de uma força cega que se lança no mundo para se afirmar e que, ao encontrar neste apenas dor e sofrimento, volta-se contra si própria e se anula por meio de uma *nadificação* do querer e de uma mortificação do viver. Trata-se de uma vontade que, por saber-se sofrimento, julga que por isso já não deve ser e que, se o

⁹ A solução schopenhaueriana do problema da cognoscibilidade da essência do mundo a partir de uma teoria da vontade, não traz consigo nenhuma necessidade de adesão ao pensamento dialético, tantas vezes depreciado por ele. Entre a Vontade (Una) como a essência do mundo, como o interior do mundo (a qual conhecemos por uma espécie de analogia simpática e empática, existente entre ela e o nosso próprio corpo) e as suas objetivações, as vontades fenomenicamente determinadas não existe uma relação dialética, hegeliana. Não há, aqui, uma dialética do uno e do múltiplo. Existe, realmente, uma dupla negação na concepção schopenhaueriana da Vontade. A vontade pode ser entendida não apenas como manifestação da essência (Vontade) do mundo mas, enquanto carente e faltosa é uma limitação ou negação da Vontade. Negação esta que põe a necessidade de uma segunda negação (negação da negação) da vontade para que esta possa reconciliar-se e repousar no eterno. Doloroso trabalho, este da Vontade, que se limita em sua representação e depois volta a negar-se enquanto representação para obter o consolo da imperturbabilidade da ausência do desejo. Negação segunda, eutanásia da vontade, que Schopenhauer crê possível por três vias: o gozo da contemplação estética (igualmente negativo e reativo, já que suspensão momentânea da singularidade egológica do indivíduo, i.e., supressão passageira do querer, logo do sofrer); a piedade moral como vontade de nada, vontade de morte; e o ascetismo como nada de vontade, nada de interesse e nada de sofrimento, i.e., nirvana. Estética, Moral e Ascese, eis as formas sugeridas para a eutanásia da vontade.

sofrimento é um mal, então ela também deve ser um e, portanto, sua tarefa é negar-se, suprimir-se. Como viver é sofrer, e o sofrimento não deve ser, então a vida é no fundo uma espécie de erro, algo a ser reparado, justificado, negado. É assim que a filosofia, por via da negação, alcança o pessimismo e desemboca no trágico. Pessimismo: tudo é sofrimento; gratuito e ineliminável sofrimento. Trágico: se é impossível viver sem sofrer, então o melhor é parar de viver, quer dizer, viver como se já se estivesse morto. Como? Mais uma vez: arte: gozo desinteressado, des-individualizado, des-animado e extático do belo; moral: negação dolorosa do desejo potente de viver e exercício impotente de piedade; ascese: repouso *búdico* no nada celestial.

É assim, então, que da concepção schopenhaueriana da unidade da Vontade como essência do mundo desembarcamos numa filosofia da negação, do sofrimento, da tristeza, da impotência, da resignação, da reconciliação e do nirvana. Filosofia pessimista e trágica. Filósofo, amigo da sabedoria. Filósofo, amante da sabedoria. Se o desejo é falta e a sabedoria é o estado daquele que abdicou do desejo (do desejar), então o filósofo é o verdadeiro amante do nada e da morte. Filósofo, animal impotente, pessimista e trágico.

Eis a interpretação tradicional da filosofia de Schopenhauer. Entretanto, talvez possamos interpretar o sentido da negação da vontade de uma forma diferente. A saída seria, como já havíamos antevisto, pensar em um outro plano o significado da ascese, quer estética quer mística. Pode ser que aqui haja uma idéia capaz de problematizar as interpretações excessivamente negativistas da mensagem de Schopenhauer. Tudo depende de como se compreende a ascese. Esta pode ser entendida numa perspectiva moralizante (como purgação, expiação e remissão) ou com uma conotação técnica, como uma forma de arte ou como um certo tipo de exercício –marcial-, uma determinada maneira de cuidado. Nesta segunda aceção, *hipótese a ser investigada futuramente*, a ascese abriria um campo de experimentação e constituição de si e seria como uma técnica do bom encontro. Ela implicaria, assim,

uma certa atitude e uma determinada disposição, inclusive corporal¹⁰, capaz de disponibilizar o corpo para o contato com fluxos e gerenciamentos de desejo incorporais, impessoais.

Aqui a vontade é vivida e pensada sem suas três limitações principais – o sujeito, o objeto e o prazer –, limitações de que a concepção schopenhaueriana já deixou para trás com a negação da vontade. Limitações, porque o próprio culto do prazer decreta a morte da vontade, do desejo (pêndulo), assim como vinculá-lo ao sujeito ou ao objeto implica, como mostramos, um sofrimento ineliminável. Mas aqui a ascese, antes de uma sabedoria, seria tomada por uma prática, uma técnica, uma arte corporal como no yoga, no budismo, no tao e no zen¹¹, e sua finalidade seria a constituição de um corpo sem fronteiras, um corpo ampliado, mais

¹⁰ Não se deve nunca esquecer que a metafísica de Schopenhauer pretende diferir radicalmente tanto daquela dita dogmática (pré-kantiana), como da postura negativista do criticismo kantiano, assim como do idealismo subjetivo de Fichte. De fato, Schopenhauer pretendeu construir uma “metafísica dogmática e empirista” e com fortes traços fisiológicos, a qual toma como ponto de partida nada menos que o corpo (*Leib*). O corpo é nela concebido como o ponto de concreção do em-si do mundo, nele e por ele se pode transgredir o veto kantiano a toda pretensão de conhecimento da verdade do mundo. Tal metafísica lembra mesmo a idéia de Novalis e Schelling de construção de uma teoria do Real a partir do corpo como ponto de contato entre mundo interior e mundo exterior. Porém aqui nada de “misticismo” nem de “intuição intelectual”, mas sim de aceitação de um corpo intencionado (*Leib*) como aquilo que existe fisiológica e inconscientemente, não conceitual ou misticamente. Nada de partir da representação ou do saber (*Gewissen*) em metafísica, mas sim de sentimento (*Gefuhl*). Nada de começar pela abstração, deixemos os nervos falar. A própria representação é, em Schopenhauer, pensada como o resultado de um conjunto de complexas operações fisiológicas e não algo meramente intelectual. É assim que um detalhamento do papel do corpo (de suas afecções) na filosofia de Schopenhauer, bem como sua concepção de representação, talvez ilumine de uma maneira interessante seu conceito de contemplação estética e de ascese mística.

¹¹ Talvez se possa também relacionar esta concepção de ascese ao amor cortês, àquela forma de desejo em que o objeto é apenas um pretexto, não propriamente para o prazer, mas para uma certa forma de constituição de si, para a realização de uma determinada abertura, por meio de uma tensa disciplina, para o mundo e para os diferentes fluxos de desejo que compõem a natureza. De qualquer maneira, tudo isso ainda precisa ser cuidadosamente investigado.

des-subjetivizado que não visaria a nenhum objeto determinado e constituindo-se “para além do princípio do prazer”. Corpo constituído sobre o vazio (o nada, o que está para além do véu de maia?) e a partir do vazio. Vazio já não mais concebido como falta ou carência, mas como uma abertura, um não-lugar de experimentação e de constituição de si, um horizonte no qual e por meio de uma ascese concebida como forma de arte ou técnica se poderia moldar um corpo capaz da realização do bom encontro. Para isso seria preciso investigar o sentido do corpo na filosofia de Schopenhauer, assim como sua concepção de vazio, de nada. Talvez devêssemos investigar com mais cuidado a dimensão prática, física, mesmo marcial dos exercícios que a filosofia no ocidente e as sabedorias no oriente conceberam como práticas de constituição do corpo, quem sabe implicitamente sugeridos na simpatia de Schopenhauer pelas formas de vida hindu¹². Quem sabe

¹² Evidentemente, não se pretende neste pequeno esboço de algumas intuições que perpassam a filosofia de Schopenhauer, tecer considerações acerca do valor desta obra que, como foi ressaltado mais acima, nos solicita uma postura bem diferente daquela tomada por um juiz, um legislador ou mesmo por um professor. A importância de uma certa simpatia, e mesmo de uma empatia com o sentimento trágico do mundo (tão caro a Miguel de Unamuno) presente nas obras desse filósofo é, juntamente com os rigorosos argumentos apresentados por ele em favor de suas teses, indispensável para a compreensão de suas idéias. É como se a grandeza ou ainda o valor de seus discursos exigissem um posicionamento fundamentalmente estético e não primeiramente teórico acerca da sua verdade. É assim que vivemos, é desta forma que sentimos o mundo e os outros que nos cercam, é isto que significamos como sendo a vida humana na terra e a vida na terra, o próprio mundo? Parecem ser estes os tipos de perguntas que decidiriam sobre a verdade da visão de mundo e da intuição da essência do mundo deste grande filósofo. Ele é negativo, é reativo, é desencantado, é desesperado, pessimista, trágico e compassivo? É, mas o que fazer se é assim que se compreende a existência, e se é desta forma que apreendemos o sentido do mundo. Metafísica empirista, queria Schopenhauer, que seja, mas no fundo indemonstrável e repleta de problemas. Mas será isso o essencial em uma filosofia? Não sei, talvez para uma filosofia tão visceral como a de Schopenhauer, as discussões lógico-epistêmicas cheguem sempre tarde. O fato é que pensadores tão diferentes e grandiosos como Tolstói, Hardy, Mann, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Thomas Bernhard, Borges, Augusto dos Anjos, Machado de Assis e muitos outros viram-se espelhados no espírito da concepção schopenhaueriana do mundo. Esta, como afirmamos, reflete um sentimento e

aí não apareceria um diferente sentido do trágico, já menos impregnado de pessimismo e mesmo mais próximo da beatitude spinozista? Mais ainda, seria possível que a *Ética* de Spinoza nos ajudasse a pensar, em Schopenhauer, uma ascese, uma arte do bom encontro? Como responderia Schopenhauer à pergunta de Spinoza “o que pode o corpo?”¹³ É o que veremos!

Encontro e desejo em SPINOZA

Aparentemente, nada seria mais inapropriado do que tentar estabelecer algum tipo de diálogo produtivo entre as filosofias de Spinoza e Schopenhauer. Várias razões poderiam ser apresentadas contra tal pretensão. Primeiro, o próprio espírito que anima tais concepções do mundo e da vida é quase radicalmente diferente, o humor que emana e de onde provêm a *Ética* e *O Mundo como Vontade e como Representação* não poderia, em princípio, ser o mesmo. Não apenas o humor não é o mesmo, mas nada mais estrangeiro à *Ética* de Spinoza do que uma teoria do conhecimento fundada no conceito de representação das modernas filosofias do sujeito. Depois, é o próprio Schopenhauer quem, numa carta autobiográfica endereçada a Erdmann¹⁴, confessa que decidiu estudar filosofia por influência de Schulze, de quem assistiu as preleções sobre “ciências naturais e história” como aluno oficialmente matriculado no curso de medicina em Göttingen em 1809 e que, por conselho deste último, estudou com afinco as obras

uma compreensão artísticas do mundo. Compreensão que nem de longe pretendeu-se pintar neste sincero relato.

¹³ SPINOZA, B. *Ética*, III, 2. Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

¹⁴ Trata-se da carta de 31 de março de 1851. Nela Schopenhauer relata que foi a partir da leitura do *Enesidemo* de Schulze e de sua orientação e influência que se decidiu pela filosofia e abandonou o curso de medicina (Hubscher, A. *Briefwechsel Arthur Schopenhauers*. II, p.55). Apesar da declaração-confissão de Schopenhauer a Erdmann, no *Mundo*, no parágrafo 15, numa nota de pé de página ele, mesmo desprezando o método geométrico de Spinoza, dá a entender que aceita as intuições fundamentais deste; apenas afirma que “o verdadeiro e esplêndido de sua (Spinoza) doutrina... é inteiramente independente de demonstrações, justamente como na geometria”. Schopenhauer, esteta e crítico da capacidade das ciências empírico-analíticas e da matemática para alcançar ou exprimir a verdade acerca do real. Cf. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, In. **Sämtliche Werk**, Band I.

de Platão e Kant e se proibiu de ler Aristóteles e Spinoza; afirma ainda que não se arrependeu de ter assim procedido. Ora, talvez nada mais contrário à visão de mundo de Spinoza do que as filosofias de Platão e Kant. Poder-se-ia ainda apontar, contra tal aproximação, razões de natureza mais profunda como a diferença de horizonte histórico-filosófico entre os dois pensadores ou mesmo o caráter inerentemente problemático a qualquer procedimento deste tipo em filosofia, pois tal maneira de encarar questões filosóficas tenderia a considerar as teorias em filosofia como resultados de reflexões sobre objetos ou problemas mais ou menos comuns e esqueceria o caráter singular, criador e produtor de cada filosofia de per si. Enfim, argumentos históricos, filosóficos, metodológicos e mesmo biográficos e existenciais poderiam ser utilizados contra o estabelecimento de um diálogo entre as filosofias de Spinoza e Schopenhauer.

Mas, e o que fazer com os pontos de contato e os desafios colocados por tais pensadores, de resto tão diferentes? Porque, apesar das orientações divergentes de suas teses práticas, há algumas convergências interessantes que poderiam iluminar alguns problemas, sobretudo no que pese à filosofia de Schopenhauer. Refiro-me principalmente ao papel do corpo e à concepção de nada e de ascese na filosofia trágica deste. É desta forma que vamos tentar, por meio da filosofia de Spinoza, matizar alguns contrastes com o pensamento de Schopenhauer para, futuramente, – portanto, não neste artigo –, procurar compreender melhor a legitimidade das interpretações pessimistas ou niilistas da filosofia deste último.

Spinoza e Schopenhauer são construtores de filosofias da imanência, monistas e radicalmente críticas da existência de um Deus moral, transcendente, pessoal e criador. Filosofias que denunciam o caráter ilusório de todo finalismo, de toda crença na existência de um livre-arbítrio e da presença de qualquer sentido absoluto ou oculto no real. Teorias que desmascaram os interesses e compromissos não declarados de todas as filosofias que defendem uma superioridade da alma sobre o corpo, da consciência ou do entendimento sobre a vontade ou o desejo. Pensadores que concebem a essência de toda coisa como insistência, perseverança,

persistência ou resistência. Filósofos que põem às claras o caráter problemático de toda moral e de toda ética fundadas na nostalgia ou na esperança. Filósofos que desmistificam a crença na realidade da potência concebida como possível¹⁵ e que rejeitam qualquer clivagem ou dualidade no seio do real. Elaboradores de filosofias do presente e da eternidade, do ato e da necessidade. Filósofos que recuperam o papel central e incontornável da intuição¹⁶ como fonte e condição do conhecimento da verdade.

Não obstante tais convergências, quão diferentes os espíritos de tais pensadores e a índole de tais filosofias! Schopenhauer, o filósofo da negação do querer viver, do aniquilamento da vontade, da positividade do sofrimento, da inevitabilidade das paixões tristes, do pensamento da resignação, do heroísmo da filosofia do desalento e do desamparo, da vontade de nada, da gratuidade da dor, da vontade como carência e da vida humana como tragédia, como conflito e guerra em que inevitavelmente o homem sempre leva a pior. Já Spinoza, o filósofo da homenagem ao corpo, da denúncia das paixões tristes e do caráter reativo da consciência, pensador que afirma a vida mesmo no sofrimento, filósofo da alegria e da leveza assim como da desesperança, defensor do caráter positivo da vontade, do “desejo” como potência e não como falta, filósofo do desmascaramento do significado da atitude daqueles que se escondem atrás do sofrimento, daqueles que exploram ou se deliciam em causar dor, em uma palavra, filósofo da vida alegre e potente.

Uma das teses centrais e fundamentais da *Ética* é a crítica de Spinoza à idéia de poder, de possível ou de potência nos moldes concebidos pela tradição escolástica. Ele nega que Deus tenha qualquer poder no sentido de que Ele conceba intelectualmente

¹⁵ Uma boa tematização sobre o significado dos conceitos de ato, potência, possível, real e virtual pode ser encontrado na obra de Bergson. Cf. BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

¹⁶ Sobre o sentido de intuição no pensamento de Schopenhauer e de sua relação com a “intuição intelectual” de Fichte e Schelling, cf. BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética** – natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo, Unesp, 2003.

possíveis e possa daí escolher o melhor; nega que Ele possua vontade ou mesmo que seja uma vontade hiper-esclarecida ou super-consciente. Deus não é concebido nem como um pai que cria nem como um legislador moralmente perfeito que quer sempre o bem e o melhor quando legisla. Na *Ética* o entendimento divino é apenas um modo pelo qual Deus compreende sua própria essência, na verdade seu entendimento e vontade decorrem necessariamente de sua própria essência¹⁷. Trata-se, aqui, de *potentia* e não de *potestas*, de um poder que é uma força, i.e., que existe em ato e que é idêntico e constitutivo da própria essência. A essência é uma potência e esta última é em ato. Deus é causa de todas as coisas, as quais decorrem de sua essência, assim como é causa de si mesmo, já que sua existência está implicada na sua essência¹⁸.

Aqui já não existem realmente o ser em\da potência e o ser em ato, não se concebe na *Ética* o possível e a potência como causa livre e anterior àquilo que se dará depois em ato. Poder é uma força que só existe enquanto se manifesta, i.e., em ato, no presente, ativa¹⁹ e afirmativamente. Isto porque toda potência é por ele

¹⁷ É bom deixar logo claro que Spinoza concebe o conhecimento não nos moldes da moderna filosofia da representação. Conhecer, para ele, não é uma atividade do sujeito, mas a afirmação de uma idéia na alma, conforme ele nos diz no *Breve tratado* (II,16,5) “ Não somos nós quem afirma ou nega jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma”. Não se faz aqui, pois, distinção entre entendimento e vontade, o conhecimento é concebido como uma espécie de desdobramento da essência em suas manifestações, de uma causa em seus efeitos. Na realidade é por isso que uma relação entre a filosofia de Spinoza e a de Schopenhauer implicará uma revisão minuciosa do conceito de representação deste último. Cf. SPINOZA, B. *Ética*, I, ax. IV. Cf. Ainda nota 7 mais acima.

¹⁸ SPINOZA, B. *Ética*, I, 34. (“A potencia de Deus é a sua própria essência”).

¹⁹ Aqui, ativo não tem a ver com a diferença que Spinoza estabelece entre ação e paixão. Na verdade, para ele a diferença entre paixões tristes e paixões alegres (ambas formas de paixão) prepara o terreno para uma diferença mais importante que é aquela existente entre paixão e ação. Toda paixão envolve uma idéia inadequada do corpo afetante e deixa no afetado sua marca, apenas essa pode aumentar ou não a potência, o poder de ser afetado deste último (ou de ambos), mas não deixa por isso de ser uma paixão. É assim que alegria e tristeza são formas de paixão, i.e, nelas o poder de agir daquele que é afetado não cresceu de forma que ele se conceba “adequadamente a si mesmo e às suas ações” (*Ética*

concebida como o “poder de ser afetado”, poder este que é sempre efetivado, efetuado por meio de afecções²⁰. É claro que aqui o que nos interessa é apenas a idéia da essência das coisas como potência, ou seja, o significado, para uma concepção filosófica do desejo, da essência dos modos efetivamente existentes, quando sua essência já está determinada como *conatus* ou esforço, apetite ou ainda desejo²¹.

IV, LIX,dem.). Ação ocorre somente quando a idéia é adequada, i.e., quando ela exprime diretamente a essência do corpo afetante, quando ela é a idéia de uma afecção interior e que convém não apenas à nossa essência como a todas as outras, porque convém e expressa à própria essência de Deus. Aqui já não se trata de um aumento da nossa potencia de agir, mas de uma espécie de encontro com a perfeição divina. A isso Spinoza chama beatitude. Beatitude, nome de uma alegria e de um amor ativos (*Ética* V, XXXI, XXXIII). Neste artigo estamos o tempo inteiro no domínio das paixões e não das ações, i.e., no da alegria ou da tristeza, nunca no terreno da beatitude. Talvez até fosse interessante pensar a relação entre o nirvana schopenhaueriano e a beatitude spinozista, mas aqui não é o local adequado.

²⁰ É preciso cautela quando do uso do termo afecção no que se refere ao pensamento de Spinoza, pois este pode ser concebido como modo, i.e., como forma de determinação, afecção (*affectio*) da substância ou de seus atributos. (*Ética*, I,def.V; I,25,cor; I,30,dem.). Por afecção pode-se também entender a modificação dos modos, os efeitos (“vestígios”, II,post.V, “impressões”,III,post. II) de um corpo sobre o outro, os estados dos corpos após a ação de outros, aquilo que um corpo provoca no outro quando sobre ele atua (as idéias de tais afecções abrangem ao mesmo tempo tanto a natureza do corpo afetado quanto a natureza do corpo afetante. Aqui se trata de um estado que implica a presença do corpo que provoca a afecção). Mas há ainda um terceiro sentido, próximo ao segundo, porém diferente deste. Trata-se da afecção (*affectus*) como passagem, transição de uma menor perfeição para uma maior ou de uma maior para uma menor perfeição do corpo afetado e do corpo afetante. É que quando um corpo afeta outro, deixa sua impressão, um certo vestígio, uma cicatriz a qual constitui um estado de perfeição (poder de ser afetado) maior ou menor que o anterior; a estas passagens Spinoza chama afetos, sentimentos. Aqui já não se trata, propriamente de estados, mas de transições. (*Ética* III, def. geral e def. III). Claro que aqui não é o espaço para o detalhamento destas sutilezas, o que se pretende é apenas uma apresentação do, por assim dizer, espírito da filosofia de Spinoza. Mas, de qualquer maneira, note a semelhança entre tal concepção de afeto e aquela schopenhaueriana de sentimento (*Gefuhl*).

²¹ Aqui não se terá a preocupação de distinguir o esforço pelo qual cada coisa procura perseverar em seu ser (*conatus*) do esforço enquanto se refere apenas à

Para Spinoza, afirmar que a essência de uma coisa é o esforço pelo qual a mesma tende a perseverar no seu ser (Ética III, VII) não deve ser compreendido como se cada coisa devesse esforçar-se para passar à existência, como se sua existência fosse dada apenas como possível²² em sua essência. A essência de algo não é um possível, uma limitação ou diminuição como se a existência fosse um *plus* ou um acréscimo que “somado” à essência completaria a perfeição de um ser, de um ente. O esforço, o *conatus*, o apetite ou o desejo não implicam uma falta, uma carência ou uma negação, mas sim uma força (cega), um impulso, um poder ativo e afirmativo, uma perseverança, i.e., uma duração indefinida. Tendência pois, não para passar à existência, mas para conservá-la e afirmá-la.

Cada coisa, assim, tem por essência este poder em ato de perseverar na existência e uma aptidão para ser afetada. Apetite e desejo não são então concebidos a partir de uma relação entre sujeito e objeto, de sua origem ou de sua finalidade. Nada de filosofia da representação, nenhuma teleologia ou ética de intenções livres. O “desejo” não tem aqui, a rigor, nem sujeito nem objetos determinados, tampouco, é claro, finalidade ou significado pré-estabelecidos. Cada coisa apenas exprime de um modo “definido e determinado” o infinito da potência divina, i.e., cada uma detém um quantum de potência. É desta forma que o desejo pode ser concebido como pura positividade, o que implica primeiro que ele não nasce de uma carência ou de uma falta, de uma limitação; segundo, que ele não traz em si nenhuma negatividade inerente, interior, intrínseca. Nada que existe comporta ou carrega em si mesmo alguma coisa capaz de aniquilá-lo²³. Em Spinoza é

alma (*vontade*), ou enquanto se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo (*apetite*), ou ainda entre o apetite e a consciência deste pelo homem (*desejo*). Cf. SPINOZA, B. **Ética**, III, 7 e escólio da proposição 9.

²² Também acreditamos não ser aqui o lugar para a distinção spinozista entre *possível* e *contingente*. A respeito da posição de Spinoza, cf. SPINOZA, B. **Ética**, I, XXXIII e escólio da proposição I e SPINOZA, B. **Ética**, IV, definição III e IV.

²³ Sobre a concepção de suicídio em Spinoza cf. SPINOZA, B. **Ética**, IV, 20.

difícil pensarmos tanto aquilo que será chamado mais tarde por Hegel de “trabalho do negativo”, quanto aquilo que será denominado por Freud de “pulsão de morte”, portanto, nem dialética nem pessimismo ou negativismo cabem na *Ética*. O que se encontra é uma filosofia que afirma a vida, a perseverança no ser e a efetivação da potência. Quão longe se está, já em pleno século XVII, das filosofias da representação modernas e dos neoplatonismos do ressentimento de boa parte do romantismo e do idealismo alemães, as quais concebem o “desejo” ora como carência, ora como subordinado à consciência, ora como representação ou como negação de uma unidade primordial e perfeita, fonte simultânea de nostalgia e de esperança. O desejo é, em Spinoza, algo de divino, e não qualquer coisa de diabólico como parece ser para boa parte da escolástica e talvez para Schopenhauer e Freud.

Conceber o desejo como esforço implica que o grau de potência de uma coisa é sempre determinado, especificado numa teia de relações com outros graus de potência que podem, inclusive prevalecer sobre ela. É desta maneira que uma coisa pode convir ou não, ser afim ou não, aumentar ou não o grau de potência de uma outra. No primeiro caso dá-se um aumento da capacidade de agir e de ser afetado de cada coisa, um acréscimo de potência, uma alegria, ou seja, o esforço aqui é composição, afirmação, atividade, criação e produção. No segundo caso ocorre o contrário, i.e, uma diminuição da capacidade de agir e de ser afetado, um decréscimo de potência, uma tristeza. Aqui, boa parte da potência é mobilizada, canalizada para neutralizar ou destruir o efeito de uma coisa sobre a outra, um indivíduo lança mão de uma parcela considerável de sua potência para repelir a ação de um outro que atua no sentido da diminuição de sua potência de agir e de ser afetado. Neste segundo caso o esforço, a força, o “conatus” é reativo, de certa forma passivo. É assim que se pode entender o desejo como o esforço para ampliar a potência de agir e de ser afetado, para imaginar e procurar o que causa alegria, para afastar a tristeza, o sofrimento, para imaginar e procurar o que elimina a causa da tristeza. É desta

forma que a potência de agir em função dos encontros e de suas cicatrizes pode variar para um mesmo poder de ser afetado.

Quão longe estamos agora não apenas de Schopenhauer e de Freud, mas também de toda filosofia do dever, da finalidade, do mandamento, da humildade, da auto-mortificação e da autopiedade! Aqui, o que diferencia o homem sensato do insensato não são os conteúdos dos seus desejos, aquilo que devem buscar, etc mas sua única diferença é de potência. Trata-se de uma filosofia do bom encontro²⁴. *Sensatez* é procurar aumentar a própria potência de agir e de ser afetado, a alegria, a afinidade, o acréscimo da capacidade de afirmação e de criação; procurar selecionar bem a qualidade dos encontros; propiciar, criar, tornar possível bons encontros, aqueles que aumentem a potência dos participantes etc. *Insensatez*, o contrário disso.

Ética e não moral, pois importa distinguir o bom encontro, aquele que nos convém, do mau encontro, aquele que nos entristece e diminui nossa potência de agir. Aqui, já não existem nem bem nem mal absolutos ou *a priori* estabelecidos. A *Ética* aparece assim como uma apresentação dos modos de existência possíveis, quer dizer, daqueles que aumentam e daqueles que diminuem a potência de agir. É ainda uma tematização, dentro do acaso dos encontros, das condições do bom encontro, do encontro alegre, do belo encontro. Nisso ela se aproximaria de uma arte da seleção, de uma reflexão sobre os cuidados e as condições que o ser humano sensato tem que ter consigo mesmo para alcançar uma vida feliz, livre. Trata-se de uma reflexão e de um exercício através dos quais se pode resistir à tentação de sucumbir ao poder dissolvente das paixões tristes (pessimismo), e à potência daqueles que exploram tais paixões ou se deliciam com elas. Trata-se, como nos lembra Deleuze²⁵, e Nietzsche²⁶ antes dele, de denunciar a moral do

²⁴ Sobre a leitura da filosofia de Spinoza como filosofia do encontro ou do bom encontro, Cf. DELEUZE, G. **Espinosa** – filosofia prática. São Paulo, Escuta, 2002. DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo, Editora 34, 1992.

²⁵ Idem.

²⁶ Cf. NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo, Companhia das letras, 2005

escravo (pessimismo, vontade reativa), a do atleta da má consciência (aquele que goza e se alimenta do sofrimento e da condição do homem como tal) e a do tirano (escravo no poder que necessita do reconhecimento do outro para o gozo da própria potência).

É desta maneira que a estética do bom encontro, juntamente com a denúncia da ilusão da liberdade, da teleologia e dos valores transcendentais fazem da *Ética* de Spinoza uma homenagem ao desejo que diz sim à vida, que persevera na busca do que aumenta sua alegria de viver, que insiste na promoção das condições que tornam possível a criação de beleza, de afirmação de si e a comunhão de potências afins. Nada aqui que lembre uma negação da vontade de viver, nada de filosofia da tristeza, do ódio, da aversão, zombaria, temor, desespero, piedade, inveja, humildade, arrependimento etc²⁷.

Concepção do desejo como positividade, como potência, a qual irá evitar as conseqüências pessimistas ou místicas presentes em todas as teorias que concebem o desejo como falta, dívida ou como insuficiência. Filosofia afirmativa e seletiva que reconhece a necessidade de se dizer sim à vida e ao mundo como eles são, mesmo que para isso se tenha que enfrentar aqueles que representam e encarnam os discípulos de *Penia*, quais sejam os pessimistas (filosofia do desejo como carência), os depreciadores do corpo (má consciência ascética) e os tiranos (os sádicos no poder). Filosofia, por fim, da alegria mesmo que trágica porque afirmativa da necessidade imanente à natureza, porque se alegra e se contenta com o real, sem lhe acrescentar sorrateiramente uma direção, uma significação oculta, um valor. Filosofia da criação, pois não existem valores e significações naturais, mas sim forjados com e pela força do desejo de cada homem e de cada sociedade. Filosofia do “desejo” e não de sua supressão ou da resignação, porque fundada numa arte da imaginação e da produção do bom encontro, numa ética e numa estética da vida alegre.

²⁷ SPINOZA, B. *Ética*, III, definições das afecções.

Conclusão

O que tudo isso poderia nos auxiliar na tentativa de estabelecimento de um diálogo produtivo entre as filosofias de Spinoza e de Schopenhauer é questão que extrapola o âmbito deste artigo. Porém fica aberta a idéia de, a partir da concepção da *Ética* como tematização das condições do bom encontro e de sua análise sobre o corpo, retrabalharmos algumas intuições, digamos orientalistas, de Schopenhauer. Parece certo que tal aventura pediria uma revisão minuciosa do conceito de representação –já que nada mais distante de Spinoza do que uma teoria do conhecimento nos moldes da filosofia moderna da representação- e do conceito de negação bem como do alcance e da verdade da ligação existente, pelo menos segundo Schopenhauer, entre sua visão de mundo e aquela presente na filosofia platônica e no idealismo de Kant e de Schelling. Na verdade, somente agora está-se começando a tomar consciência da possível relação entre a filosofia da natureza de Schelling e a ontologia schopenhaueriana, cabendo também lembrar que já Schelling tentava articular produtivamente os idealismos de Kant e Fichte, com o monismo da substância de Spinoza. Pediria ainda uma investigação sobre a existência ou não de uma teoria do corpo subjacente às teses básicas do “pensamento único” de Schopenhauer. Não seria então mais rápido partir já da obra de Nietzsche ? Não, se as críticas de Nietzsche visarem a uma concepção de representação presentes em Kant e em Hegel, mas não de todo aceita por Schopenhauer, assim como se a proximidade entre este e a filosofia de Spinoza for maior do que aquela considerada por Nietzsche. Enfim, são problemas que aqui são lançados. Porém, talvez aí seja possível descobrir na obra schopenhaueriana uma concepção menos melancólica e reativa da existência humana, quem sabe uma filosofia mais temperada pelas potencialidades do corpo. O fato é que este não parece ser o humor de sua filosofia mas, até onde se sabe, Schopenhauer não a possui, antes foi possuído por ela, ela é maior do que ele e, quem sabe, esta seja menos ressentida que seu arquiteto.

Referências bibliográficas

- BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética** - natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo, Unesp, 2003.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- DELEUZE, G. **Espinosa** – filosofia prática. São Paulo, Escuta, 2002.
- _____. **Conversações**. São Paulo, Editora 34, 1992.
- DUMOULIÉ, C. **O desejo**. Petrópolis, Vozes, 2005.
- HÜBSCHER, A. **Briefwechsel Arthur Schopenhauers**. Müncher, Piper, 1993.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo, Comp. das Letras, 2005
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke** - Fünf Bände. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften, 2003.
- SPINOZA, B. **Ética**. Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

* *Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior*
Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará,
Prof. adjunto do curso de Filosofia da Universidade Estadual do
Ceará e do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará

REMEMORAÇÃO E DIALÉTICA (INFLUÊNCIA HEGELIANA NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ)

**Profa. Ms. Maria Celeste de Sousa*

Resumo: A filosofia de Lima Vaz é profundamente influenciada por Hegel e os dois conceitos que mais se destacam são a *Rememoração e a Dialética*. A comunicação pretende mostrar como estes conceitos são centrais na estrutura metodológica do filósofo brasileiro.

Palavras-chaves: Lima Vaz, Hegel, Rememoração, Dialética.

Abstract: The philosophy of Lima Vaz is deeply influenced by Hegel, and the two concepts those more stand out are Remembrance and Dialectics. This communication intends to show how these concepts are central on the methodologic structure of the brasilian philosopher.

Key-words: Lima Vaz, Hegel, Remembrance, Dialectics.

1. Introdução

Henrique Cláudio de Lima Vaz, filósofo brasileiro contemporâneo, foi um grande pensador da cultura moderna e pós-moderna e assumiu como objeto de reflexão a tensão entre o “moderno” e o problema filosófico do “Absoluto”. Então, construiu um sistema filosófico onde procura dialeticamente superar essa tensão através da retomada da “tradição filosófica”. Como bom historiador e metafísico, Lima Vaz recorre aos modelos platônico e hegeliano para estruturar o seu pensamento. Iremos, então, discorrer sobre a influência de Hegel na construção de seu sistema notadamente através dos conceitos de *rememoração e dialética* na seguinte ordem: 1) Lima Vaz e Hegel; 2) A rememoração; 3) A dialética.

1. Lima Vaz e Hegel:

Lima Vaz, *leitor e intérprete da grande tradição filosófica ocidental*,¹ se destaca no horizonte filosófico brasileiro por sua grande erudição filosófica que abrange todas as etapas da História da Filosofia, ao mesmo tempo em que permanece atualizado através do avanço das ciências humanas e naturais. Suas obras filosóficas constituem um acervo no qual o filósofo pode encontrar luzes para a interpretação dos problemas contemporâneos notadamente nos campos da Antropologia, da História, da Sociedade, da Ética, da Política e da Metafísica.

No desenvolvimento filosófico de Lima Vaz; a presença de Hegel ocupa a terceira fase e se inicia em 1955 quando ele concentrou-se no estudo da filosofia moderna. Mas intensifica-se profundamente, a partir de 1964 quando ele juntamente com um grupo de alunos leu durante três anos página por página a *Fenomenologia do Espírito*, em seguida a *Propedêutica, a Enciclopédia, a Lógica e os Cursos de Berlim*. O resultado de todo este labor filosófico foi a adesão à racionalidade dialética, de tal forma que fez dela a estrutura de seu próprio ato de filosofar, como podemos diagnosticar nos seus *Escritos de Filosofia*.

Em sua biobibliografia escrita na obra *Cristianismo e História* ele afirma que a obra de Hegel é como um olhar do Saber Absoluto, lembrando o passado de uma longa história, ao mesmo tempo em que aponta para o horizonte de uma nova história “*que se vê face a face com a tarefa ingente - única tarefa propriamente histórica - de assumir-se a si mesma na reflexibilidade de uma Razão total*”.²

Logo, a filosofia hegeliana é um dos modelos segundo o qual Lima Vaz olhou para o nosso tempo e procurou agir filosoficamente, consciente de que o filósofo deve sempre

¹ Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy, *O Ser e os Outros*, Unimarco, São Paulo, 2001, p. 20

² Cf. PALÁCIO, C. (org.), *Cristianismo e História*, Edições Loyola, São Paulo, 1982, p.424.

recomeçar, no esforço contínuo para compreender as necessidades presentes no tempo e, assim, avançar na reflexão que descortina horizontes e inova a realidade.

Lima Vaz foi, portanto, um aprendiz de Hegel e descobriu que o “*progresso da filosofia deve consistir (...) em desocultar o ‘dado’ autêntico que seja alimento real à intussuscepção do espírito e libertar ao mesmo tempo a pulsão criadora com que o espírito mesmo dilata o objeto à medida de suas exigências concretas*”³ e retomou em suas obras o tema do *Sujeito* enquanto *Conceito* como podemos observar na *Antropologia filosófica* já que ele segue a racionalidade dialética para explicitar o processo no qual o homem faz a *experiência* original de si mesmo como *ser* capaz de dar *razão a si mesmo*.

Portanto, influenciado metodologicamente pelo filósofo alemão, Lima Vaz constrói um *sistema* filosófico em que assume dois procedimentos hegelianos essenciais na compreensão de sua filosofia: *a rememoração e a dialética*.

2. A Rememoração (*Erinnerung*)

A *rememoração* constitui o início do ato de filosofar de Lima Vaz porque para ele *o ato filosófico é, fundamentalmente, anámnese e noésis, recordação e pensamento*.⁴ Neste esforço rememorativo, ele pretende recuperar a tradição filosófica, seus temas, problemas e soluções para assim, bem fundamentado, descobrir no presente da reflexão filosófica a sua continuidade histórica.

Portanto, nesta atividade em reelaborar o presente a partir do passado, Lima Vaz se coloca frente a frente com a questão filosófica presente no tempo e procura compreender o *sentido* dos problemas contemporâneos, a partir da continuidade viva da

³ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Ontologia e História*, Edições Loyola, São Paulo, 2001.

⁴ Cf. SAMPAIO, Rubens Godoy., *Metafísica e Modernidade*, Edições Loyola, São Paulo, 2006, p. 249

tradição, e diagnosticar os problemas reais que o desafiam à reflexão pela “urgência mesma de suas interrogações, a promessa de uma porta aberta para a verdade”.⁵

Ao rememorar, o filósofo encontra-se com a cultura diante da herança passada, na forma como a tradição viu aquela questão e a elaborou para nós. No entanto se vê na iminência de aceitar a continuidade do processo cultural e ao mesmo tempo recusar os resultados. Eis por que a *rememoração* assume a forma de uma aporética. Como afirma Leopoldo: “A *aporia* é inseparável da *rememoração da tradição viva, exatamente porque dessa tradição não é possível extrair simplesmente a verdade, mas sim as dificuldades que estarão presentes como elementos de uma nova elaboração do verdadeiro*”.⁶ Aporia e verdade se relacionam através da dinâmica dialética entre oposições e sínteses que ao longo do tempo, convergem para o presente suscitando um novo filosofar.

Para Lima Vaz, um dos problemas urgentes do nosso tempo é a pergunta pelo *ser* do homem. Então, desafiado pela necessidade histórica em responder à questão fundamental *o que é o homem?* ele procurará na *Antropologia filosófica* desenvolver um discurso que interaja os diversos discursos antropológicos para assim, “organizar sistematicamente em torno do centro último de inteligibilidade do homem (...) a sua autoposição como sujeito.”⁷

Para alcançar esse objetivo o filósofo inquieto diante da problemática humana percebe que o progresso da filosofia antropológica se dá no encontro entre o pensamento e as aporias presentes no cotidiano da história. As aporias, por se tornarem persistentes revelam a permanência do passado no presente e, portanto, a continuidade cultural na qual passado e presente se entrelaçam solicitando do espírito novas respostas e o filósofo

⁵ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Ontologia e História, Edições Loyola, São Paulo, 2001, p. 58*

⁶ Cf. LEOPOLDO, F., op. cit. p. 152.

⁷ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Antropologia filosófica I, Edições Loyola, 1993, p.17*

como desvelador do “dado” é desafiado a criar novas perspectivas a partir das aporias para dar-lhe uma nova significação e assim fazer avançar o pensamento filosófico.

A *rememoração*,⁸ então, pertence intrinsecamente à estrutura da conceituação filosófica porque ela é o seu primeiro momento enquanto *determinação do objeto* e possibilita dois níveis de reflexão aporética: a primeira *histórica* porque recupera a temática em questão ao longo da história da filosofia e a segunda *crítica* porque reflete sobre o saber do homem sobre si mesmo no presente histórico.

A aporética *crítica*, por sua vez, realiza dois passos na reflexão: o *eidético* (*eidós=forma*) no qual se leva em conta os *elementos conceptuais*, presentes na experiência histórica do homem, e o *tético* (*thesis=posição*) no qual a pergunta se refere à mediação do *sujeito enquanto sujeito*, em busca da sua auto-significação, e responder à questão: *o que é o homem?*

Franklin Leopoldo no artigo *Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz*⁹ afirma que para Lima Vaz a *rememoração* é uma atividade enquanto reatualização de um acontecimento e que o ato de interrogar é pleno conhecimento, é movimento de relaboração da questão e de recomposição do nosso presente, frente à questão que nos é proposta a partir da tradição histórica. Pois nenhuma época está morta para aquela que a sucede, uma vez que a *rememoração* é a memória do pensamento vivo.

3. A Dialética (*de dialégesthai*)

A Dialética enquanto *lógos* verdadeiro que percorre interiormente todo o sistema da realidade na dinâmica de negação e afirmação, e que avança em busca de um princípio último que fundamente e justifique o labor filosófico, percorre toda a obra de Lima Vaz. Para ele, no método dialético “*a demonstração tem lugar no próprio movimento do lógos e se cumpre ao termo desse*

⁸ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, op.cit., p. 165.

⁹ Cf. LEOPOLDO, F., in Revista Síntese, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, 2003, p. 150

*movimento que deve ser dito propriamente dialético. O movimento dialético tem seu termo normalmente numa Idéia última que integra todos os seus momentos.*¹⁰

Daí a importância da filosofia hegeliana nesse esforço interpretativo da cultura contemporânea que desconstrói a Metafísica e a Ética enquanto princípios significativos do *ser* e do *agir* do homem. Lima Vaz aprendeu com Hegel a fazer a releitura da ontologia clássica porque, para ele, Hegel recupera a dialética clássica “*abrangendo e articulando dialeticamente os domínios do Lógico, da Natureza e do Espírito*”,¹¹ e reencontra através da Lógica as puras idealidades, tornadas como momentos dialéticos do pensamento de si do Absoluto o que a ontologia clássica denomina de *nous* ou *intellectus*.

Comentando a aproximação de Lima Vaz e de Hegel, Rubens Godoy Sampaio afirma que Lima Vaz “*apreende claramente a triplíce exposição do sistema tardio de Hegel: a fenomenológica, a lógica e a noológica.*”¹² Especificamente nos dois aspectos fundamentais: o formal e o teleológico.

Pelo aspecto formal ele adere à estrutura triádica de universalidade, particularidade e singularidade. E a utiliza como modelo para estruturar a Antropologia, a Ética e a Metafísica, segundo a qual ele pensa o *Sujeito*, desdobrando-se no *Conceito*, seguindo o itinerário aberto por Hegel.

O momento da universalidade visa à totalidade em-si imediata. “*Ela é conceito enquanto pressuposição da racionalidade primeira e constitutiva do real, ou ainda enquanto resulta, em termos hegelianos, da supressão dialética da oposição entre ser e essência.*”¹³

¹⁰ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, Método e Dialética, in E.F.BRITO, L.H.CHANG (Orgs.) *Filosofia e Método*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.

11.

¹¹ Cf. VAZ, op. cit., p. 15

¹² Cf. SAMPAIO, R. G., *Metafísica e Modernidade*, Edições Loyola, São Paulo, 2006, p. 237.

¹³ Cf. SAMPAIO, R. G., op.cit., p. 238.

O segundo momento do movimento dialético é a particularidade que é a mediação conceitual entre a universalidade e a singularidade. Portanto ela é negação do puramente universal e determinação do conceito no limite do ser particular.

Enfim, o momento da singularidade é a reflexão do particular em si mesmo como ser concreto e verdadeiro. “*A singularidade, na lógica hegeliana, visa à terceira das determinações do conceito. Ela apresenta a identidade reflexiva da universalidade primeira e da particularidade na qual se exprime inicialmente sua riqueza.*”¹⁴

A aplicação dos três momentos à história permite o pensamento da história, porque o universal expressa o sentido articulador que se particulariza na contingência dos fatos culturais enquanto razão e se singulariza no agir histórico dos homens enquanto inteligibilidade ou espírito objetivo.

O aspecto teleológico, também sob a influência de Hegel, é constante no pensamento vaziano e “*caracteriza-se por um movimento que é, ao mesmo tempo, progressão (linha) e retorno (círculo), cumulativo e progressivo.*”¹⁵ Porque o movimento dialético é a passagem da universalidade abstrata à particularidade, e é volta ao universal na concretude da singularidade. “*O aspecto teleológico se faz presente em cada uma das obras de Lima Vaz, em todo o seu sistema, e em todo o seu itinerário filosófico.*”¹⁶

Assim a dialética em Lima Vaz assume a conotação de uma ontologia, tanto na Antropologia quanto na Ética, uma vez que ele pretende atingir a inteligibilidade radical tanto do ser humano quanto do agir humano. Para ele “*o ser e o agir em nós, sendo por essência finitos, estão implicados numa presença do infinito que se manifesta em diferentes formas. (...) a oposição finito-infinito é constitutiva do ser humano e do seu agir.*”¹⁷

¹⁴ Cf. SAMPAIO, R. G., op.cit., p.239.

¹⁵ Cf. SAMPAIO, R. G., op.cit. p. 242.

¹⁶ Cf. SAMPAIO, R. G., op.cit. p. 243.

¹⁷ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Método e dialética, op. cit., p. 16.*

Enfim na Antropologia ele quer buscar a compreensão unificada e coerente do fenômeno humano enquanto tal e na Ética o agir humano livre e racional, como também os pressupostos metafísicos que permitem a elaboração do discurso e amarram o sistema a partir da compreensão da oposição finito-infinito, homem-absoluto.

Conclusão

O ato filosófico de Lima Vaz, como vimos, é uma resposta à tensão contemporânea entre a fragmentação da razão moderna e a afirmação do Absoluto. Para ele, na cultura vigente onde a Metafísica e a Ética são aparentemente colocadas em segundo plano, o que está em risco é exatamente o sentido da sobrevivência humana.

Portanto é uma necessidade histórica repensar a tradição para reencontrar os problemas e as soluções outrora trabalhados filosoficamente a fim de encontrar luzes que poderão iluminar a questão filosófica presente. Metodologicamente a dialética hegeliana é a melhor caminho para se pensar a história, pois através da *rememoração* enquanto pensamento vivo da tradição e da *dialética*, enquanto discurso através das categorias, é possível refletir sobre a *desconstrução* da *Metafísica* e da *Ética* e perceber, no itinerário processual da *Antropologia*, que o homem como sujeito é *movimento dialético de passagem do dado à expressão*, ou da natureza à forma, em todas as experiências que ele faz enquanto sujeito situado.

Ora, é na compreensão de suas experiências que o homem se vê como um *ser* de relações. Sua vida é uma *interpretação de presenças*, de forma que ele é um ser-no-mundo, um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo, num espaço aberto para a transcendência.

Então, podemos concluir afirmando que a originalidade do pensamento vaziano em repropor a discussão sobre a compreensão humana do Absoluto só foi possível devido ao uso da filosofia hegeliana.

4. Referência bibliográfica

1. VAZ, H.C. de Lima, *Antropologia Filosófica I*, Edições Loyola, São Paulo, 1993.
- 2.-----, *Ontologia e História*, Edições Loyola, São Paulo, 2001
3. -----, *Filosofia e Cultura*, Edições Loyola, São Paulo, 1997.
4. -----, *A significação da Fenomenologia do Espírito*, in Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, parte 1, Vozes, 2001.
5. -----, *Bibliografia*, in Palácio, C. (org) *Cristianismo e História*, Edições Loyola, 1982.
- 6.-----, *Cultura e Ideologia*, sobre a interpretação do cap.VI da Fenomenologia do Espírito, in *Kriterion- Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais*, V. XX, Nº 67, Belo Horizonte, 1974.
6. SAMPAIO, R. Godoy, *Metafísica e Modernidade*, Edições Loyola, 2006.
7. ----- , *O Ser e os Outros*, Ed. Unimarco, 2001.
8. LEOPOLDO, Franklin, *Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz*, in *Revista Síntese*, V. 30, n. 97, Belo Horizonte, 2003.

*Profa. Ms. Maria Celeste de Sousa**
Doutoranda em Filosofia da PUC/SP,
Profa. de Filosofia no Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP

**Congresso da Soter, Região Nordeste
Fortaleza-Ceará, agosto de 2006**

ENSAIO SOBRE A NATUREZA E A FUNÇÃO DO SACRIFÍCIO: Uma Leitura do Antigo e do Novo Testamento

*Jair Gomes de Santana**

Resumo: Este artigo toma o conceito de Hubert e Mauss, sobre o sacrifício e sua função social. Analisa as concepções judaico-cristãs sobre o sacrifício, nos textos sagrados do Antigo e Novo Testamento. Aborda então o esquema do sacrifício, o sacrifício do deus e a unidade do sistema sacrificial.

Palavras-chave: sacrifício, função social do sacrifício, sistema sacrificial

Abstract: This article take the Hubert and Mauss's concept about the sacrifice and your social function. Analyze the jewish-christian conceptions about the sacrifice at the sacred texts of the Ancient and New Testament. Broach then the sacrifice scheme, the god's sacrifice and the unity of sacrificial system.

Key-words: sacrifice, sacrifice social function, sacrificial system.

O sacrifício está presente em todas as culturas humanas: das primeiras comunidades humanas até aos nossos dias. Mas o que é o sacrifício? Um objeto é considerado sacrifício quando ele é destruído no altar (seja animal ou vegetal). Em todo o sacrifício um objeto passa do domínio comum ao religioso, isto é, ele é consagrado. Assim: "O sacrifício é um ato religioso, que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realizou ou de certos objetos pelos quais ela se interessa" (HERBERT ; MAUSS, p.151).

Há consagrações que esgotam os seus efeitos no objeto consagrado, seja homem seja coisa; isso acontece na unção de um doente para que seja curado ou na consagração de alguém como rei ou sacerdote. No sacrifício a consagração vai além da coisa

consagrada, por isso ele modifica o estado daquele que fez os gestos do sacrifício, daquele que ofereceu a vítima, provocando uma transformação religiosa.

No sacrifício que se oferece quando da construção de uma casa, ela é que é afetada. Por que é necessário fazer esses sacrifícios?

A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar **para o homem antes da modernidade**; é o Universo que o homem construiu para si imitando a criação exemplar dos deuses, a cosmogonia. Toda a construção e toda a inauguração de uma nova morada equivalem de certo modo a um novo começo, a uma nova vida. (destaque nosso) (ELIADE, 1972, p. 53).

Embora o homem moderno não faça sacrifícios para habitar uma nova casa, ele costuma reunir amigos e parentes para comemorar a aquisição da casa. Eliade vê nessa prática resquícios de antigos cultos de consagração da casa.

No sacrifício a coisa consagrada serve de intermediário entre o sacrificante e a divindade. Todo sacrifício é uma oblação, isto é, uma oferenda a um deus. Há vários tipos de oblações: quando o objeto consagrado é um ex-voto, a consagração pode destiná-lo ao serviço da divindade; quando o objeto consagrado são as primícias, ficam intactas e são destinadas aos sacerdotes; quando o objeto consagrado é a vítima, ele é degolado ou queimado, em síntese: destruído.

O ritual judaico nos mostra a complexidade dos ritos e da identidade de seus elementos. O Levítico (terceiro livro do Pentateuco, isto é, os cinco livros atribuídos a Moisés), reduz todos os sacrifícios a quatro formas fundamentais: ola, hattât, shelamim e minkhã:

a) Hattât (oferta pelo pecado) – a finalidade deste sacrifício era expiar o pecado por ignorância, confissão de pecado, perdão de pecado e purificação de mácula. Cabe destacar que os elementos para o sacrifício tinham uma segmentação social. Para o sumo sacerdote e para a congregação devia se ofertar um novilho. O príncipe deveria ofertar um bode. Pessoas do povo deveriam

ofertar uma cabra ou um cordeiro. O pobre podia sacrificar uma rola ou um pombinho. As pessoas muito pobres ofereciam a décima parte de uma efa de flor de farinha. (Levítico 4.1-5.13,6.24-30;8.14-17,16.3-22) . É interessante que Mauss e Herbert afirmam que o Levítico dá uma definição muito vaga sobre o sacrifício. Os exemplos que acabamos de dar mostram-nos que o Levítico não é tão vago assim;

b) Shelamim (oferta pacífica) – é um sacrifício comunal, sacrifício de ações de graças, de aliança, de voto; era acompanhado de uma refeição comunitária. Os elementos deste sacrifício eram qualquer animal sem defeito do rebanho e uma diversidade de pães (Levítico 3; 7.11-34);

c) Minkã , é a apresentação da vítima quando ela é de natureza vegetal. O único sacrifício relacionado no Levítico onde os elementos são de natureza vegetal é a oferta de manjares. E os elementos são: flor de farinha, azeite de oliva, incenso, bolos ou obreias (cozidos, assados e fritos), sal. São elementos proibidos neste sacrifício fermento e mel. A finalidade deste sacrifício era um ato voluntário de adoração, reconhecimento da bondade e da providência de Deus e dedicação a Deus (Levítico 2; 6.14-23);

d) Ola (o envio da oferenda à divindade) onde o sacrifício era queimado por completo (holocausto) e indicava completa submissão à divindade (Levítico1;6.8-13;8.18-21.16.24). Os elementos do holocausto eram: boi, cordeiro, ou ave do sexo masculino, tudo sem defeito. No caso do pobre poderia ser uma rola ou um pombinho:

Quando mais de uma oferta era apresentada (como em Números 7.16-17) o procedimento era normalmente o seguinte: 1º) oferta pelo pecado; 2º) holocausto; 3º) oferta pacífica e oferta de manjares junto com uma libação (oferta de líquidos, em geral de vinho ou de azeite, derramados em sacrifício de dedicação a Deus) (BÍBLIA de Estudo Vida, 1999, p. 156).

Essa seqüência destaca parte da importância espiritual do sistema sacrificial que ocorria em três momentos ou fases. Na primeira fase, o pecado tinha de ser tratado (oferta pelo pecado ou oferta pela culpa). Na segunda fase, o adorador comprometia-se completamente com Deus (holocausto e oferta de manjares). Na

terceira fase, estabelecia-se a comunhão ou amizade entre o Senhor, o sacerdote e o adorador (oferta pacífica).

1 O esquema do sacrifício

No caso dos judeus, a institucionalização do sacerdócio mudou o modelo de liderança que estava em prática desde a saída do Egito. Moisés era o líder que tinha acesso direto à Divindade. Agora caberá ao sacerdote cuidar do ofício divino:

Com isso se desloca Moisés do seu papel de intermediário [...]. Não sendo Moisés santificado como sacerdote, não tem acesso ao lugar da presença de Iahweh. Coisa que corresponde a Arão e seus descendentes (PIXLEY, 1987, p. 241).

Moisés como ser humano era limitado, mas o sacerdócio como instituição ligada a famílias era um modelo para as próximas gerações.

A primeira fase do sacrifício é dá-lo à divindade. Mas eles são profanos e é preciso que eles mudem de estado, isto é, sejam sacralizados. Essa mudança é operada pelos ritos.

O sacrificante deve ser preparado, passar por uma purificação para fazer o ofício religioso:

Então farás chegar Arão e seus filhos à porta da tenda da congregação e os lavarás com água; E tomarás o azeite da unção, e o derramarás sobre a sua cabeça; assim o ungarás (*Ex.*, 29.4;7).

Suas roupas são especiais:

Estes, pois, são os vestidos que farão: um peitoral, e um éfode, e um manto, e uma túnica bordada, e uma mitra, e um cinto; farão, pois, vestidos santos a Arão, teu irmão, e a seus filhos, para me administrarem o ofício sacerdotal (*Ex.*, 28.4).

A natureza real das insígnias de Arão sugere o período pós-exílico, quando, na ausência de um rei, o sumo sacerdote se tornou uma figura semi-real (ALLEN, 1987, p. 518).

Tudo o que o sacerdote realiza é sagrado:

Assim, Arão levará os nomes dos filhos de Israel no peitoral do júizo sobre o seu coração, quando entrar no santuário, para memória diante do Senhor continuamente (*Ex.*, 28.29).

No caso dos judeus, o sacerdote representa todo o povo enquanto está ministrando perante o Senhor.

O sacrificador (o sacerdote), consagrado previamente, e tendo sido introduzido no mundo sagrado, conhece todos os rituais e todos os procedimentos necessários para a adoração. Por isso intermedeia a relação entre o ser humano e seu Deus.

Para que o sacrifício ocorra, não basta que o sacrificante e o sacerdote sejam santificados. O lugar do sacrifício tem que ser santo. No caso dos hebreus, todo sacrifício era realizado em um só lugar, santificado pela presença de Jeová:

E me farão um santuário, e habitarei no meio deles. Conforme a tudo o que eu te mostrar para modelo do tabernáculo, e para modelo de todos os seus vasos, assim mesmo o fareis (*Ex.*, 25.8,9).

O sacrifício precisa ter continuidade, não deve ser interrompido; deve seguir a ordem do ritual. Se as forças que estão em ação não forem dirigidas no sentido prescrito, podem se voltar contra o sacrificante e o sacerdote. É preciso que o sacrificante e o sacerdote creiam no resultado automático do sacrifício para que possam se beneficiar de seus efeitos. O ato religioso deve ser feito interligado ao pensamento religioso, isto é, atitude interna deve ser igual a atitude externa.

Todo sacrifício precisa de uma vítima. Às vezes ela é sagrada pelo seu próprio nascimento. Em geral são necessários alguns ritos para colocá-la no estado religioso, isto é passá-la do estado profano ao sagrado. A vítima não pode ter defeito, nem doença, nem enfermidade. Ela deve ter a idade, o sexo e a cor, de acordo com os efeitos que se pretenda produzir (de acordo com o que prescreve os ritos).

Os ritos do assassinio da vítima (diante do altar ou lugar sagrado) são variáveis. Mas os ritos devem ser seguidos à risca:

[...] é que pelo assassinio, libertava-se uma força ambígua, ou antes cega, temível pelo próprio fato de ser uma força era pois necessário limitá-la, dirigi-la e domá-la. Era para isso que serviam os ritos (HUBERT; MAUSS , p. 173).

Pela destruição da vítima (imolação sobre o altar ou queimando-a), o ato essencial do sacrifício estava realizado.

Os ritos eram mais simples quando em lugar de um animal, ofereciam-se farinhas ou bolos. A oblação era lançada inteira ou em partes ao fogo.

Havia também um cuidado extremo com os restos da vítima, que eram tratados com respeito religioso. Em relação á carne que restava, faziam-se partilhas. O sacerdote tirava a sua parte que era divina:

Mas quando os restos da vítima não eram totalmente atribuídos nem aos deuses nem aos demônios, eram utilizados para comunicar aos sacrificantes ou aos objetos do sacrifício as virtudes religiosas que a consagração sacrificial havia neles suscitado (HUBERT; MAUSS, p. 178).

Agora é a vítima ou seus restos que vai passar ao sacrificante as novas qualidades que adquiriu por causa da consagração, através: da aspensão do sangue, aplicação da pele, unções de gordura, do contato dos resíduos da cremação etc.

Embora os rituais sejam diversos: ritos de atribuição aos deuses e os ritos de utilização pelos homens:

[...] uns e outros são feitos das mesmas práticas e implicam as mesmas manobras [...]. Encontramos em ambos os lados a aspensão do sangue; a aplicação da pele, aqui sobre o altar ou sobre o ídolo, lá sobre o sacrificante ou os objetos do sacrifício; a comunhão alimentar, fictícia e mítica no que concerne aos deuses, real no que concerne aos homens (HUBERT ; MAUSS, p. 183).

Ambos os rituais (ritos de atribuição aos deuses e os ritos de utilização pelo homem), o objetivo é fazer com que a força religiosa, que as consagrações sucessivas fizeram acumular no

objeto sacrificado (a vítima), se comunique com o domínio do religioso (as divindades) e com o profano (o sacrificante):

Ambos os sistemas de ritos contribuem, cada qual em seu sentido, para estabelecer esta continuidade que nos parece ser, depois desta análise, um dos caracteres mais notáveis do sacrifício. A vítima é o intermediário pelo qual se estabelece a corrente. Graças a ela, todas as correntes que se encontram no sacrifício, aí unem-se. Todas as forças que para aí concorrem, confundem-se (HUBERT; MAUSS, p. 183).

Terminado o sacrifício, o grupo de pessoas e coisas que se formou pela sua circunstância, perde a sua razão de ser, mas precisa ser desfeito lentamente e da mesma forma com que foi criado: ou seja, se os ritos o criaram, só os ritos podem desfazê-lo. Os seres envolvidos no ato do sacrifício, vão abandonando a religiosidade sacrificial.

O estado religioso do sacrificante descreve, portanto, uma curva simétrica correspondente a da vítima. Começa por elevar-se progressivamente na esfera do religioso, alcança assim um ponto culminante de onde em seguida torna a descer para o profano (HUBERT; MAUSS, p. 187).

A finalidade do sacrifício é afetar o estado religioso do sacrificante, que antes do sacrifício não tem nenhum caráter sagrado. É o sacrifício que lhe concede esse caráter. A entrada no mundo sagrado deve ser feita com precaução, pois não fazê-lo com cuidado pode significar a morte. E aqui dá-se um paradoxo: se o objetivo da busca da religiosidade é adquirir vida (sal, salvação, saúde), no seu trajeto o homem cruza com a morte:

Uma campanha de ouro, e uma romã outra campanha de ouro, e outra romã, haverá nas bordas do manto ao redor; E estará sobre Arão quando ministrar, para que se ouça o seu sonido, quando entrar no santuário diante do Senhor e quando sair, para que não morra (*Ex.*, 28.34,35).

O sacrificante é a origem e o fim do rito. O ato religioso começa e acaba com ele. Em todos os tipos de sacrifício, ao final da cerimônia, a sorte do sacrificante melhorou. Ao comer a coisa

sagrada (onde se julga que o deus reside), o sacrificante absorve-o e é possuído por este.

A virtude vivificante do sacrifício não está voltada apenas para esse mundo, mas aponta para a vida futura.

2 O sacrifício da divindade

É no sacrifício de uma pessoa divina que a noção do sacrifício chega à mais alta expressão. Encontramos na História das Religiões deuses que desapareceram da Terra, porque foram assassinados pelo homem.

Eliade afirma (2004, p.91): “Assassinada in *illo tempore*, a divindade sobrevive nos ritos mediante os quais o assassinio é periodicamente reatualizado”.

Em toda a páscoa a morte e a ressurreição de Cristo são revividos dentro dos templos, nas procissões, em peças teatrais ou filmes.

Para que um deus possa descer ao ponto de assumir o papel de vítima, é necessário que haja alguma afinidade entre a sua natureza e a da vítima. O Cristo é o Deus que se fez carne e habitou entre os homens. Fez-se carne (nascendo de uma mulher escolhida especialmente para esse fim). Dessa forma, como afirma o texto sagrado: o pecado entrou no mundo por um homem (Adão) e deveria sair dele por um homem sem pecado (Jesus Cristo): “Morte em Adão, Vida em Cristo). Portanto, da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, assim também a morte veio a todos os homens, porque todos pecaram. ” (*Rm.*, 5.12 - versão NVI)

Para que ele venha submeter-se à destruição sacrificial é preciso que tenha sua origem no próprio sacrifício. Os cordeiros usados no sacrifício aarônico prefiguravam o Messias, o Cordeiro que tira o pecado do mundo: “No dia seguinte, João viu Jesus aproximando-se e disse: “Vejam! É o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo! ” (*Jo.*, 1.29).

Para que este sacrifício se torne uma realidade, não basta que o deus haja saído da vítima: é preciso que tenha a sua natureza divina no momento do sacrifício. Segundo Mauss, morte do deus é frequentemente um suicídio. Mas no caso do Messias, Ele não cometeu suicídio mas se entregou para morrer.

O deus que se sacrifica, dá-se sem retorno. O Cristo era a vítima (o Cordeiro), o sacerdote (porque tinha o conhecimento do sagrado suficiente para que a sua morte eliminasse completamente a necessidade de outros sacrifícios. Aqui não há intermediário. Assim com a sua morte e ressurreição, o Cristo instaurou uma nova Aliança, apresentando-se como O caminho para Deus.

Mesmo que para as pessoas que estão fora do sistema religioso, o sacrifício e todos os seus ritos, pareçam ilusão. As noções religiosas, por que nelas se acredita, existem: objetivamente como fatos sociais; as coisas sagradas são coisas sociais.

Para que o sacrifício seja bem fundado:

1º) é preciso que exista fora do sacrificante coisas que o façam sair de si mesmo e às quais ele deve aquilo que sacrifica;

2º) é necessário que estas coisas estejam perto dele para que possa entrar em contato com elas; encontrar aí a força e a segurança que tem necessidade e tirar de seu contato o benefício que espera de seus ritos.

3 A unidade do sistema sacrificial

De todos os processos sacrificiais, os mais gerais, os mais ricos em elementos que se podem alcançar são de sacralização.

Em todo o sacrifício de dessacralização, por mais puro que possa ser, encontramos sempre uma sacralização da vítima. E em todo sacrifício da sacralização há sempre uma dessacralização, pois se isso não ocorrer os restos da vítima não podem ser tocados.

O sacrifício depende dos cultos teriomórficos (que têm forma de animal), pois a alma do animal é enviada a juntar-se no céu aos arquétipos dos animais e a manter aí a perpetuidade da espécie.

É um sacrifício de resgate, pois a vítima substitui o sacrificante consagrando-o e colocando sob o domínio da divindade.

O sacrifício pode desenvolver uma grande variedade de funções (expição pelo pecado, ações de graça etc).

A unidade do sacrifício aparece sob a forma de um processo que consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, através de uma vítima (de uma coisa destruída durante a cerimônia).

O sacrifício dá uma natureza religiosa a vítima.

Uma vez consumado o sacrifício, ele ganha uma certa autonomia, da sua energia se desprendem feitos que escapam a finalidade estrita que o sacrificante consigna ao rito: o rito põe em movimento o conjunto das coisas sagradas às quais se dirige.

Para Mauss o sacrifício é uma ramificação especial do sistema de consagração; nele ocorre a relação do profano com o sagrado, que é fonte de vida e dá as condições da existência ao sacrificante.

A aproximação do profano com o sagrado, necessita de intermediários. O principal é a vítima, mas o sacerdote é uma figura importante por conhecer os ritos, isto é, a “técnica” que dá segurança ao sacrificante em sua aproximação com o sagrado.

Conclusão

Não há sacrifício onde não intervenha uma idéia de resgate.

Em todo sacrifício há um ato de abnegação pois o sacrificante se priva e se dá. O sacrifício é um ato útil, uma obrigação: quem dá recebe. Ou seja ao oferecer algo para a divindade, o religioso espera receber também alguma coisa dela: uma benção, a saúde. E no nosso mundo pós-moderno essa relação vem tomando contornos de uma negociação com o sagrado. Pois o ser humano pensa o sagrado a partir das relações que ele estabelece com o seu mundo. Em nosso mundo capitalista e globalizado, o ser humano vale por

ser consumidor ou não. Há cultos onde o sacrifício se transforma na oferta (em dinheiro) que o homem religioso deixa no templo – assim o indivíduo vai ao culto não para adorar a Deus, mas vai em busca de uma solução para o seu problema. Neste caso o fiel desaparece e em seu lugar surge o consumidor do sagrado. Mauss já afirmava que o sacrifício tem alguma coisa de contratual. Mas no séc. XXI já existe a relação em que o sacrifício se transforma em investimento no sagrado. Assim pessoas buscam supermercados da fé, onde negociam o sagrado – não querem uma relação profunda com a divindade, esperam que a divindade lhes dê o que precisam saúde, emprego, um carro novo etc. E os supermercados da fé nem pregam mais a salvação e sim a libertação dos demônios, do mau-olhado, da miséria etc.

Para que o sagrado subsista é necessário que lhe dê a sua parte (e é dos profanos que isto vem).

Qual é a função do sacrifício? Para Mauss é uma função social porque o sacrifício se refere as coisas sociais. Ele renova periodicamente a coletividade (representada pelo seu deus): pois reveste de uma autoridade social, seus votos, seus juramentos, seus matrimônios. E cercam de uma aura de santidade os campos que lavram, as casas que construíram, as lojas, fábricas e outros meios de produção que o sacerdote sacraliza com a sua benção ou a água benta.

Através do sacrifício restabelecem os equilíbrios perturbados: pela expiação (resgatam-se da maldição social), o homem passa a viver em paz com os seus (relação horizontal) e com Deus (relação vertical).

Referências

ALLEN, Clifton J. **Comentário bíblico: Velho Testamento**. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.

BÍBLIA de Estudo Vida. 2. impressão. São Paulo: Ed Vida, 1999.

BIBLOS. **Bíblia nova versão internacional (NVI)**. São Paulo: Vida Nova, 2005. 1 CD-ROM. Windows XP.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Lisboa: Editora Livros do Brasil. 1972.

HERBERT; MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia.** São Paulo: Perspectiva, 1981.

PIXLEY, George V. **O Êxodo.** São Paulo: Paulinas, 1987.

**Jair Gomes de Santana*

Licenciado em História pela UFPE, Especialização em História de Pernambuco, pela UFPE, Mestrando em Ciências da Religião, pela UNICAP.

Endereço para contato:

e-mail: jairgomessantana@hotmail.com, jgsantana@oi.com.br

PLURALISMO RELIGIOSO E O MOVIMENTO DE JESUS

*Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior**

Resumo: Pluralismo é um termo usado para se referir ao fenômeno cultural em que se fragmenta o universo simbólico unitário do passado, provocando uma concorrência entre diversos universos de valores, por meio de suas instituições. No âmbito religioso, são oferecidas diversas possibilidades de acesso ao sagrado por meio de diferentes experiências religiosas. Esse é um fenômeno tão novo quanto antigo. Jesus também conheceu, guardadas as devidas proporções, no seu contexto histórico. O Judaísmo, subdividido em diversas facções, sofria a influência da invasão cultural grega, promovida pelo Império Romano. Mas a que grupo, a que corrente ideológica dentro do Judaísmo Jesus manteve pertença religiosa? Neste artigo, vamos tecer alguns comentários sobre o contexto histórico da Palestina do século I para, em seguida, enfrentar a questão sobre a pertença religiosa de Jesus e do movimento que liderou, dentro do pluralismo religioso de sua época.

Palavras-chave: Religião. Judaísmo. Sociedade. Bíblia.

Abstract: Pluralism is a term used to mention the cultural phenomenon where the unitary symbolic universe of the past is broken up, provoking a competition between diverse universes of values, by its institutions. In the religious scope, diverser possibilities of access to the sacred one by means of different religious experiences are offered. This phenomenon is new and old at the same time. Jesus also knew, kept the ratios, in its historical context. The Judaism subdivided in diverse factions, suffered to the influence from the cultural invasion Greek, promoted for the Roman Empire. But, which group, which ideological current, inside the Judaism, Jesus kept with his religious? In this article, we are going to make some commentaries on the historical context of the Palestine of century I, for, after that, face the question about the Jesus religious and the movement that he led, in the religious pluralism of his time.

Key-words: Religion. Judaism. Society. Bible.

Introdução

No mundo globalizado e plural em que vivemos, onde transitam no mesmo espaço cultural diversos universos de valores, não há uma crise de sentido, mas muitos sentidos possíveis. Talvez, por isso, no âmbito religioso, observamos um mercado em franco desenvolvimento, em que são oferecidas diversas possibilidades de acesso ao sagrado por meio de diferentes experiências religiosas, muitas das quais voltadas para a satisfação do imediato.

Essa busca e oferta religiosa (pluralismo religioso) é um fenômeno tão novo quanto antigo, pois é algo humano que perpassa as diversas culturas religiosas ao longo do tempo.

Jesus também conheceu essa realidade no seu contexto sócio-cultural. Ele, como personalidade histórica, foi um Galileu, região localizada no norte da Palestina do século I, sob dominação romana¹. Sua religião era o Judaísmo. Mas a que grupo, a que corrente ideológica dentro do Judaísmo Jesus manteve pertença religiosa? Nessa pergunta está implícita a realidade histórica de que, naquela época, havia pluralismo religioso na terra de Israel (período helenístico-romano).

Neste artigo, vamos tecer alguns comentários sobre o contexto daquela época para, em seguida, enfrentar a questão sobre a pertença religiosa de Jesus e do movimento que liderou, dentro do pluralismo religioso de sua época.

1 Contextualizando os grupos sócio-religiosos da Palestina no tempo de Jesus

A religião do judaísmo no tempo de Jesus caracterizava-se por estar inserida na sociedade com seus antagonismos (oposições, rivalidades e conflitos). O judaísmo desse período foi marcado por uma série de características constantes, que lhe dava uma aparente homogeneidade: o monoteísmo; a fé na eleição do povo e da terra

¹ A terra de Israel passava por momentos críticos e o povo era vítima de várias humilhações, causadas tanto pela política de dominação romana baseada na cobrança de altos impostos, quanto pelo dever de obediência às ordens de um governo estrangeiro, pagão e idólatra.

de Israel; a Torá, com seus mandamentos que configuravam a vida como um todo e incluíam características marcantes, formadoras da identidade, como o sábado, o calendário religioso com suas festas, a circuncisão, as prescrições acerca das ofertas, bem como dos alimentos e da pureza; as Instituições, como o templo de Jerusalém e as sinagogas que se espalharam na diáspora; as famílias com seus costumes religiosos e sua piedade na Torá.

Contudo, a situação era bem outra, marcada pela heterogeneidade e diversidade religiosa e social. Segundo um interessante livro de Ekkehard e Wolfgang Stegemann², havia concepções e correntes divergentes dentro do Judaísmo que igualmente se cristalizaram na formação de grupos específicos. Esse pluralismo intra-religioso não questionava a validade do monoteísmo, da fé na eleição, da Torá e das instituições em si, mas em posturas diferentes em relação a eles, que, por sua vez, expressavam-se em diferentes ênfases na tradição religiosa e na interpretação da Torá.

O desenvolvimento religioso na Palestina desse período apresenta o fortalecimento de determinados grupos, como dos fariseus, essênios ou saduceus, e o surgimento de uma série de *movimentos carismáticos*. No todo, sobrepõem-se aqui tendências ou correntes que têm a finalidade de preservação da identidade e de renovação religiosa da sociedade judaica: de um lado, a crescente concentração no estudo da Torá como um todo, a formação de concepções apocalípticas e esotérico-místicas ou messiânicas; de outro lado, as buscas por santificação da vida por meio da observância estrita especialmente das prescrições de pureza até as concepções ascéticas de vida.

Essas “correntes religiosas fundamentais” influenciaram grupos diferentes como os dos fariseus e dos essênios, assim como movimentos de revolta ou resistência revolucionário-social e movimentos carismático-ascéticos ou messiânico-proféticos

² Em todo esta primeira parte, baseio-me em STEGEMANN ; STEGEMANN, 2004, p. 164-166; 213-215.

menores, dos quais fazem parte, por exemplo, o de João Batista e, principalmente, o de Jesus de Nazaré.

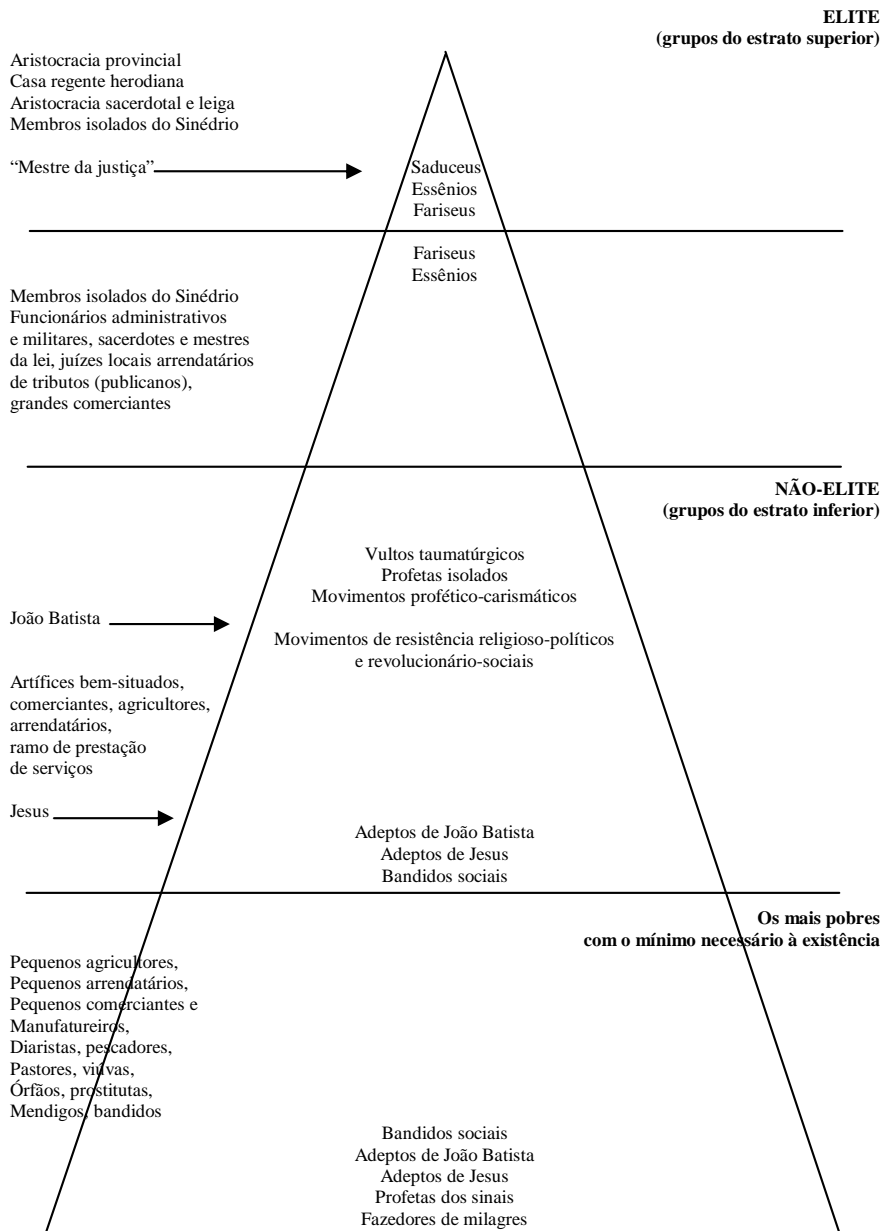
Tais grupos representam uma resposta específica e original à profunda crise da sociedade judaica na Palestina. De acordo com a inserção da religião nos antagonismos sócio-econômicos, eles são dependentes do lugar social de seu surgimento, estando, pois, ligados ao seu estrato, sem poder ser reduzidos a isso.

Há reações religiosas à destruição da sociedade judaica pelas coerções das estruturas de dominação pagãs, inclusive a partir de concepções político-religiosas mais conscientes do potencial religioso de preservação da identidade, que pôde ser mobilizado no povo judeu pela dominação imposta e que pôde também articular-se, abstraindo dos grandes levantes macabeus e anti-romanos e ocasionais ações revolucionário-sociais menores.

A partir do gráfico a seguir, é possível perceber a distribuição desses grupos no estrato superior e inferior da sociedade palestinese no tempo de Jesus³:

³ STEGEMANN, E; STEGEMANN, W.; op. cit. p. 216.

A SOCIEDADE E OS GRUPOS RELIGIOSOS na Palestina do século I



Elite (grupos do estrato superior): saduceus, essênios e fariseus

Os saduceus, essênios e fariseus fundamentalmente pertenciam à elite. Os saduceus constituíam um grupo originário exclusivamente do estrato superior, de orientação conservadora, sobretudo sumo-sacerdotal, enquanto que os fariseus se compunham mais ou menos de membros das famílias sacerdotais, mas, sobretudo de famílias leigas.

Os essênios e os fariseus tiveram repercussões sobre as massas; os respectivos adeptos eram recrutados ou da elite ou do estrato inferior. Os essênios provinham de um grupo de membros do estrato superior e dos conservadores que fora privado do poder e transformou a sua reivindicação de poder numa reivindicação radicalmente exclusiva de representar o “verdadeiro Israel”. Dessa forma, eles são os únicos dentre todos os grupos de estrato superior a projetar também um “antimundo” de corte apocalíptico, quando Deus finalmente se revelaria no final dos tempos.

Elementos carismáticos podem ser identificados apenas entre os essênios e aí apenas ocasionalmente, a saber, na pessoa do venerado vulto fundador do “Mestre da justiça”.

Não-elite (Grupos de estrato inferior)

O que mais chama a atenção nos movimentos do estrato inferior, é o seu carismatismo. Ele não caracteriza apenas vultos taumatúrgicos isolados, mas constitui um momento decisivo, catalisador na formação de grupos do estrato inferior. Isso se mostra, sobretudo nas efêmeras mobilizações de massa dos profetas dos sinais ou na atuação de João Batista, caracterizada tanto pela amplitude de sua influência como pela formação de um grupo mais estreito de adeptos, como também nos vultos de liderança carismática entre os bandidos sociais e movimentos de revolta.

Mas esses grupos também se caracterizam em especial pela maneira de viver “alheia à economia”, como se evidencia, sobretudo, no exemplo de João Batista, e também, de certa

maneira, no dos bandidos sociais. Comum a esses grupos é ainda o caráter amplamente apolítico ou pré-político de seus movimentos, embora se tente perfeitamente esboçar, viver e impor parcialmente “anti-mundos” – como, por exemplo, no caso dos bandidos sociais e revoltosos.

2 A pertença sócio-religiosa de Jesus no pluralismo religioso de sua época⁴

Nesse contexto de pluralismo religioso, qual a pertença religiosa de Jesus?

O início da “carreira carismática” de Jesus na Palestina está ligado ao movimento escatológico de João Batista.

2.1 O grupo de João Batista

O grupo de João Batista é proveniente da NÃO-ELITE, ou seja, do estrato inferior da sociedade. Nesse meio estão os vultos taumatúrgicos isolados (curandeiros mágicos e milagreiros) e os movimentos profético-carismáticos de protesto (“profetas dos sinais”).

Os taumaturgos (fazedores de milagres) representavam uma resposta à necessidade individual. Esses vultos isolados, naturalmente também são dotados de carisma, nas não mobilizavam massas e tampouco um grupo mais estreito de seguidores (discipulado). Não era só na Palestina que existiam curandeiros mágicos e milagreiros. No leste da Ásia Menor, no século I d.C., atuou **Apolônio de Tiana**, e, na mesma época, na Samaria, **Simão o Mago**; eles eram, sobretudo, exorcistas. Na Palestina, apareceram dois outros milagreiros: **Onias, o Circunvagante**, e **Hanina ben Dosa**; faziam milagres mágicos através da oração na tradição de Elias. **Jesus ben Ananias**, é mencionado por Josefo, como um profeta solitário que prenunciava desgraças sobre Israel; foi considerado louco e morreu durante o sítio de Jerusalém pelos romanos.

⁴ Baseio-me aqui nos estudos de STEGEMANN ; STEGEMANN, 2004, p. 191-199; 266-227.

Os Movimentos profético-carismáticos de protesto (“profetas dos sinais”) foram “movimentos milenaristas”, típicos da situação de povos colonizados com estrutura de tradição tribal ou de grupos menos privilegiados à margem de sociedades majoritárias estrangeiras. Giravam em torno de indivíduos carismáticos que procuravam legitima-se por meio de atos milagrosos ou de sua vida exemplar, de seu “desprendimento econômico” e, não por último, também do martírio como garantia da esperança (messiânica) de redenção, cristalizou-se um número de adeptos ou então, como no caso do Batista (e de Jesus), um amplo grupo de adeptos e igualmente um círculo mais estreito de discípulos. Esses grupos desenvolveram um conceito de libertação para a necessidade interior e exterior de todo o povo. Eles têm, portanto, uma “mensagem” que promete a superação da crise.

João Batista deu origem a um movimento profético-escatológico de penitência *sui generis*. Diferentemente dos movimentos carismático-proféticos, destruídos pouco tempo após o seu surgimento e cujo impulso carismático “entrou em colapso”, João, pelo visto, não só atuou por um tempo maior, como tampouco o fogo carismático se extinguiu com seu martírio. Pois, aparentemente, o carismatismo joanino continuou a existir, por um lado, em grupos batistas, e, por outro, sobretudo através de seu adepto Jesus de Nazaré.

De acordo com a tradição dos Evangelhos Sinótica, João provinha de uma linhagem sacerdotal da região rural da Judéia, mas atuou na Peréia, na margem oriental do Jordão defronte de Jericó, no tempo de Herodes Antipas, que o aprisionou na fortaleza Maquero e mandou decapitá-lo. A mensagem de João é o anúncio de um juízo universal sobre Israel do qual não escapará ninguém que não se arrependa e faça penitência e se submeta ao “batismo de arrependimento para o perdão dos pecados” (cf. Mc 1,4; Lc 3,3; cf. At 13,24; 19,4) (cf. Mt 3,7ss / Lc 3,7ss).

2.2 A pertença inicial de Jesus ao grupo de João

É historicamente provável que Jesus não apenas tenha se submetido ao batismo de João, mas também tenha ingressado no círculo de seguidores do Batista. Isso significa que Jesus vivia num entorno carismático-profético já antes do desenvolvimento de um movimento próprio e foi marcado pela mensagem escatológica do Batista.

Ainda outros indícios na tradição mais antiga sobre Jesus referem-se a favor de que Jesus tenha atuado já no tempo de vida do Batista juntamente com um círculo próprio de discípulos (Lc 7,18ss; Mt 11,7ss). Não significa que a razão dessa atividade paralela tenha sido uma ruptura entre Jesus e João. O próprio apreço que, segundo os evangelhos, Jesus sentia pelo Batista já depõe contra isso (cf. Lc 7,24ss; Mt 11,7ss). O martírio de João Batista – comum para líderes carismáticos – trouxe uma dinâmica carismática especial ao movimento de Jesus.

Contudo, Jesus não deu simplesmente continuidade à atuação do Batista. Enquanto João deu a sua contribuição como líder profético-carismático pregando que antes do fim seria possível a conversão (arrependimento, mudança de vida), Jesus proclama a boa nova (evangelho) de que “o tempo está realizado e o Reino de Deus está “próximo”, termo que pode ser interpretado não apenas no aspecto histórico-temporal, mas, sobretudo, no aspecto espacial, de lugar (a palavra em grego é *topos*). Assim, o Reino de Deus não é algo u-tópico (isto é, que ainda não existe, um “não-lugar”), mas algo que já se faz presente na história. Urge, portanto, escutar Jesus que anuncia a proximidade desse Reino (que irrompe dentro do espaço do anti-Reino, isto é, do Império Romano que se faz presente na Palestina). Não basta escutar o anúncio; é preciso mudar de comportamento para que o Reino de Deus se firme: “Convertei-vos e crede nessa boa notícia” (Mc 1,14).

No Evangelho de Mateus (e Lucas), Jesus interpreta as próprias experiências carismáticas, especialmente as curas e os exorcismos miraculosos, como prova da presença parcial dos poderes do reino iminente de Deus (Mt 12,28 / Lc 11,20: “Mas se é

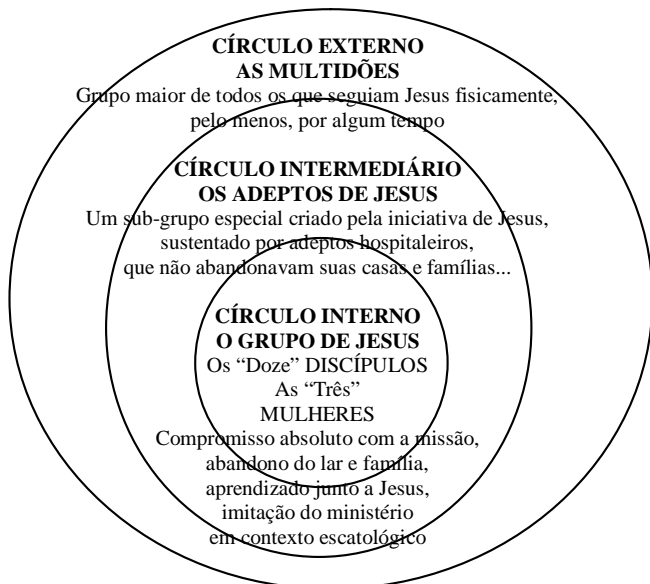
pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós”)(Cf. KOESTER, 2005, p. 91).

2.3 O Grupo de Jesus

Os evangelhos vinculam o começo da atuação independente de Jesus na Galiléia com o chamamento de discípulos (Mc 1,16-20; 2,13s e paralelos; cf. Jô 1,35-51).

A maioria esmagadora dos membros do seguimento de Jesus é oriunda do estrato inferior rural: trabalhadores braçais, diaristas do campo, pescadores, gente de pequenos vilarejos da Galiléia. Apenas o cobrador de impostos Levi / Mateus deve ser incluído no grupo logo abaixo (séquito) do estrato superior. Membros do estrato superior, porém, não constavam do círculo dos seguidores, mas, no máximo, do círculo dos simpatizantes (José de Arimatéia).

O grupo de Jesus era uma facção com atividade extragrupo, isto é, voltada para fora do grupo. A tradição do evangelho refere-se ao grupo de Jesus com uma missão para a sociedade israelita como um todo, também para a Galiléia, Peréia e Judéia. O movimento que Jesus lançou tinha, portanto, as características de um movimento social: membros do grupo trabalhavam por mudar aspectos da estrutura social.



2.4 Os grupos que surgiram a partir do grupo de Jesus⁵

Os grupos inspirados no movimento de Jesus foram fundados pelos apóstolos peregrinos. Tais grupos buscavam a salvação, o resgate cósmico dos seus membros internos. Não tinham mais as características de movimento social, visto que perderam o interesse em mudar a situação das camadas empobrecidas (os evangelhos se referem às “multidões” que perambulavam como “rebanho sem pastor”).

Esses grupos eram de dois tipos:

O grupo do Jesus Messias. Surgiu após a crucificação de Jesus (descrito nos primeiros capítulos dos Atos dos Apóstolos), era uma coalizão com a tarefa de fazer com que todo o Israel soubesse que Jesus era o Messias de Israel. Em grupo, viviam esperando Jesus como o Messias de Israel, restaurador da teocracia israelita. Estavam localizados entre populações densamente israelitas; eram chamados de “circuncisos”. Tinham semelhança aos grupos israelitas orientados para a pureza (por exemplo, os fariseus). Elemento acionador: experiências conscientes de profetas como Ágabo; testemunho de Estêvão; morte de Tiago.

Os grupos dos irmãos e irmãs em Cristo. Eram organizados em termos de pseudoparentesco (irmãos e irmãs em Cristo). Reivindicavam que Jesus era a nova revelação de Deus para Israel e também para aqueles que não pertenciam a Israel. Estes também não eram grupos de movimento social. Sua nova perspectiva foi reduzida ao espaço de parentesco, a casa, enquanto aguardavam a revelação definitiva de Deus na história (para um tempo que ninguém sabia a hora). Estavam localizados entre populações esparsamente israelitas; eram tidos como “incircuncisos” (Gl 2,7-9). Tinham semelhança aos clubes e *collegia* greco-romanos. Em grupo, viviam em Cristo, com normas recém-desenvolvidas. Apoiavam-se mutuamente, preocupados com o bem-estar social dos seus membros. Elemento acionador: profetas como Paulo, vindos aos não-israelitas. Paulo era uma grande referência.

⁵ Baseio-me aqui em MALINA, 2004, p. 156-157.

Conclusão

Sem dúvida, em meio ao pluralismo religioso de sua cultura, Jesus soube acrescentar algo novo à sua pertença religiosa. E essa novidade (boa nova) consistiu exatamente na compaixão solidária com os excluídos sociais do seu contexto histórico. Jesus não se contentou em pregar o arrependimento e purificação dos pecados diante da iminente chegada do reinado de Deus na história. Agiu de tal modo que todos puderam antever a chegada definitiva desse Reino nos seus gestos de amor-solidariedade para com as vítimas inocentes do Império (reino dos homens) daquela época.

No texto de Marcos, Jesus é apresentado logo no início como alguém que torna presente e corporalmente próximo o Reino de Deus (evangelho, boa nova de Deus à humanidade). A presença física de Jesus no contexto em que vivia não era atitude vaga e abstrata em relação ao seu povo em geral.

A solidariedade com os “ninguéns” do seu povo, o encontro personificado com pessoas descartadas pelo sistema político implantado por Herodes (conivente com os interesses imperialistas de Roma), é a maneira de viver na prática a solidariedade com o seu povo.

Quem dá testemunho de Jesus é a sua presença física, corporal, por meio de seus atos concretos, conforme Mt 11,5: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados”.

“Respeitar e promover a vida”. Eis aí uma práxis que apaixonou e motivou muitas pessoas e muitos movimentos sociais ao longo dos séculos.

Trata-se de um imperativo ético categórico para toda a humanidade, em meio a tantas ofertas religiosas e tão pouco compromisso ético com transformação das estruturas Injustas da sociedade.

“Defender e promover a vida” em suas múltiplas formas é algo que realmente pode reencantar as pessoas em prol de uma

causa humanitária comum, neste mundo plural em que vivemos, dentro de nossos contextos reais. Assim, é importante ter cuidado para não ficar no discurso iluminado das grandes utopias. Mantendo os olhos fixos no horizonte utópico, cuidado para não tropeçar nas pedras do caminho. Projetos históricos viáveis, possíveis, criativos, que os evangelhos traduzem por meio da metáfora do Reino de Deus.

Referências

- KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento (2):** história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005. 410 p.
- MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus:** o reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004. 173 p.
- STEGEMANN, Ekkehard ; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo:** os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus, 2004. 596 p.

**Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior*
Doutor em Teologia pela PUC-RJ,
Professor Titular da UNICAP.

Endereço para contato:

E-mail: jota@unicap.br, joaoluizcorreia@uol.com.br



CRÍTICA AGOSTINIANA À RETÓRICA ENQUANTO INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO POLÍTICA

*Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa**

Resumo: Contra aqueles que defendem ser Santo Agostinho um dos patronos do conservadorismo predominante no seio das Igrejas cristãs ao longo dos tempos, as quais, por sua vez, sempre estiveram aliadas aos grandes sistemas históricos de dominação e exploração econômico-política-social, apontamos, a título de exemplo, a crítica agostiniana ao uso da retórica como instrumento de dominação, por parte do Poder imperial e/ou das classes dominantes, que, segundo ele, usavam este precioso bem não como meio de condução à verdade, mas como instrumento de falseamento da realidade, seja impondo racionalmente uma falsa ilusão de felicidade seja escamoteando as ações fraudulentas. Eis o que iremos demonstrar neste artigo.

Palavras-chave: Retórica, Mentira, Dominação, Justiça Social.

Abstract: Against those who uphold that St. Augustin is one of conservatism patrons, predominant within christian Churches alongside times that, by their turn, have always allied to economical-political-social dominations and exploration great historical systems, we point out, under pretense, Augustinian critique to rhetoric use as domination instrument, from imperial power or/and domination classic side, that, according to him, they use to employ this precious good not as way of leading to truth, but as a reality counterfeiting instrument, either through imposing rationally a felicity false illusion or hiding out fraudulent actions. He is which we will demonstrate in this article.

Key words: Rhetoric, Lie, Domination, Social Justice.

Introdução

Não é raro encontrarmos, nos tempos atuais, principalmente nos meios ditos progressistas das Igrejas cristãs, como, por

exemplo, entre aqueles que fazem a “Teologia da Libertação”, a opinião de que os antigos Padres da Igreja (especialmente Santo Agostinho), aqueles responsáveis pela formação da doutrina filosófico-teológica da Igreja cristã, também chamada historicamente de Tradição ou Pensamento Patrístico, não têm nada a nos dizer frente aos desafios da contemporaneidade. Pelo contrário, defende-se a idéia de que seriam os patronos do conservadorismo predominante no seio das Igrejas cristãs ao longo dos tempos, as quais, por sua vez, sempre estiveram aliadas aos grandes sistemas históricos de dominação e exploração econômico-política-social, em que uma pequena minoria rica e poderosa oprime e massacra, historicamente, uma grande maioria da população, pobre e oprimida.

De fato, não podemos negar que, enquanto homens do seu tempo, estes homens tiveram que tomar posições radicais frente aos problemas eclesiológico-doutrinárias de seu tempo, as quais, seriam usadas amplamente para justificar certos pontos ou posicionamentos conservadores dentro das diversas ramificações do Cristianismo ao longo dos séculos. É o caso, por exemplo, de Santo Agostinho, que para preservar a unidade da Fé Católica frente às ameaças de esfacelamento desta por parte dos grupos gnóstico-heréticos de seu tempo, muitas vezes teve de tomar posições dogmáticas, como, por exemplo, a radicalização da Teoria da Graça e da Predestinação, contra os Pelagianos, sendo, por isso, muitas vezes tachado de determinista. Ou levado a compactuar com posições controversas, como a cara e dolorosa aceitação do uso da força coercitiva estatal contra os Donatistas, a qual seria usada, mais tarde, ao nosso ver erroneamente, para justificar “as Cruzadas”, fazendo dele um defensor ou precursor do “teocracismo político medieval”. Ou, na mesma linha, por sua predileção pela interioridade, foi acusado, muitas vezes, de quietismo ou apoliticismo conservador e reacionário, conforme comenta Luís Antônio Pinheiro:

Agostinho, ao acentuar a dimensão da interioridade, tem sido acusado – injustamente – de descuidar da dimensão sócio-política em sua reflexão ou, quando trata deste tema, de colaborar com uma

visão integrista e reacionária do cristão na sociedade. Nada mais errôneo que isso: o problema está na maneira como Agostinho foi lido ao longo da história e como as leituras realizadas fizeram “escola”, ao ponto de aparecerem como expressão autêntica do pensamento do próprio Agostinho (PINHEIRO, 1996, p. 115).

De fato, se isolarmos alguns pontos da doutrina agostiniana, podemos perfeitamente pintar um Agostinho monstruoso: dogmático, totalitário, determinista, apolítico etc., incompatível com uma visão moderno-progressista de Igreja, preocupada com a questão da Justiça Social.

Entretanto, afora tudo isso, mais recentemente, e cada vez mais, cresce o número daqueles que, buscando recuperar o verdadeiro espírito agostiniano, numa visão de totalidade de sua doutrina, vêm mostrando que o pensamento do santo Doutor serve, também, para orientar as reflexões filosófico-teológicas atuais, face aos desafios da contemporaneidade. Assim, por exemplo, têm feito os movimentos sociais em defesa de uma ética ecológica a partir do Cristianismo (ecoteologia), os quais recuperam a cosmovisão holística agostiniana, baseada na idéia de criação, de unidade, de harmonia e totalidade do universo, como resposta ao problema ecológico nos dias de hoje¹.

Igualmente, no que se refere à questão da Justiça Social e do posicionamento de Santo Agostinho frente a esta, objeto de estudo em questão, se tem mostrado a importância de Agostinho para uma reflexão crítica em relação aos grandes problemas sociais da atualidade, especialmente frente ao grande sistema de dominação e exploração econômico-político-social, na qual uma pequena minoria, rica e poderosa, oprime e massacra, historicamente, uma grande maioria da população, pobre e oprimida. Neste sentido alguns trabalhos merecem destaque e que muito usaremos na construção deste artigo: um, intitulado “*San Agustín y la Liberación: reflexiones desde Latinoamérica*” (Cf. VV. AA, 1986),

¹Sobre este ponto indicamos o livro: OLIVEIRA, (Org.), 1996, que é o resultado do IV Simpósio de Reflexão sobre Ecoteologia Agostiniana a partir da América Latina, realizado em São Paulo, de 23 a 28 de janeiro de 1995.

que são os “*Anais do Simpósio de la Organización de Agustinos de Latinoamérica*”, em comemoração ao XVI Centenário de la Conversión de San Agustín, pesquisadores de renome, como, Gustavo Gutiérrez e outros, usam Santo Agostinho como fonte de inspiração para uma Filosofia/Teologia da Libertação para a América Latina.

Na mesma linha, há um segundo livro, intitulado “*Oração e Compromisso em Santo Agostinho*”, que é resultado do “VII Congreso Nacional Agostiniano sobre a Espiritualidade Agostiniana, Encarnada na América Latina e Brasil, a partir da Práxis da Interioridade” (Cf. VV. AA, 1996).

E um terceiro trabalho, intitulado “*El Mundo Político-Económico: una perspectiva desde San Agustín*” (Cf. LYDON, 1999), que é o resultado do “V Simposio sobre la Lectura del Pensamiento de San Agustín desde la Realidade de América Latina”, realizado em Lima – Peru, entre os dias 26 a 31 de janeiro de 1998, em que pesquisadores reunidos ali refletem criticamente os problemas sociais da América Latina a partir de Santo Agostinho.

Finalmente, dentro de uma visão mais eclesiológica, destacamos dois trabalhos do teólogo brasileiro Clodovis Boff, intitulados, respectivamente, “*A Via da Comunhão de Bens: a Regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da teologia da libertação*”(BOFF, 1988) e “*Pastoral e Teologia da Libertação em Santo Tomás de Aquino e Santo Agostinho*” (BOFF, 1983), em que apresenta o pensamento de Santo Agostinho como instrumento de reflexão no fazer Igreja hoje frente aos problemas sociais.

Não só Santo Agostinho, mas outros Padres da Igreja, que diante das injustiças sociais de seu tempo tomaram posições firmes de denúncias e reprovação, têm sido recuperados, fazendo deles homens referenciais para os dias atuais, conforme acentua Dom Fernando Antônio Figueiredo O.F.M, em sua “Introdução” ao Livro “*Os Padres da Igreja e a Questão Social: homilias de Basílio Magno, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo*”, quando diz que “o posicionamento dos Santos Padres

diante de tal realidade é de uma atualidade exemplar para nós hoje” (FIGUEIREDO, 1986, p. 7.).

1 Os fundamentos antropológico-teleológico-sobrenaturais da ética agostiniana

Podemos dizer que toda a Antropologia Filosófica [e por que não dizer de toda Filosofia] de Santo Agostinho gira em torno do problema da felicidade do homem². No Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, por exemplo, afirma que todos nós, homens, queremos ser felizes:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como se tornar feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (*De civ. Dei.*, X, 1).

Esse é o problema central - a busca da “Verdadeira Felicidade” - que perpassa toda produção literária de Agostinho, desde os primeiros “*Diálogos de Cassiciaco*”, passando pelas dezenas de Obras filosófico-teológicas e centenas de *Cartas* e *Sermões*, o que levaria Manfredo Ramos a dizer que “essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (RAMOS, 1984, p. 48).

Já nos referidos “*Diálogos de Cassiciaco*”, escritos logo após sua conversão, a grande preocupação de Agostinho era responder às questões: Onde está a felicidade? Como e onde o homem pode ser feliz?

Assim, no *Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, tentando responder a essas questões, depois de buscar e não encontrar, entre as Doutrinas dos antigos Filósofos e entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade, uma vez que são todos mutáveis, Agostinho escreve:

²A esse respeito, diz GIORGINI, 2000, p. 58: “Segundo Agostinho, o fim da existência e da Filosofia é a busca da felicidade. Toda a Filosofia e a existência do homem tende a esse fim”.

Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte (*De beat. Vit.*, I, 12)³.

No final do “*Diálogo*”, Agostinho chega à conclusão de que a “Verdadeira Felicidade” está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus⁴. Nesse sentido, a Filosofia Agostiniana superaria a Filosofia Antiga, ao transferir o fundamento último de seu telos para o sobrenatural, conforme palavras de Frederick Copleston:

A ética de Santo Agostinho tem em comum com o que poderíamos chamar típica ética grega seu caráter eudaimonista, quer dizer, o que se propõe é um fim comum para conduta humana, a saber, a felicidade; porém essa felicidade tem de encontrar-se unicamente em Deus (COPLESTON, 1983, p. 87).

Sobre este fundamento antropológico-teleológico-sobrenatural, Agostinho norteará sua doutrina ético-político-social, conforme veremos no tópico seguinte.

2 A crítica de Agostinho a política de seu tempo: formulação de alguns princípios ético-político-sociais para ontem e hoje

Conforme acentua Luís Antônio Pinheiro,

a *Justiça* e a *Paz* e, de maneira particular, sua dimensão política, é um tema reiterado na Obra do Bispo de Hipona, salvaguardando, evidentemente, a devida distância histórica e seu contexto específico, donde não podemos transportar o que é característico de nossa época. Sem embargo, podemos de alguma forma interpretar o pensamento de Agostinho nesta direção: a política orientada para a caridade, a construção da paz como exercício de uma nova

³Por isso ARENDT, 1997, p. 19, diz que, em Agostinho, “a beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda”.

⁴Mais tarde, no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho confirmaria a idéia de que o único e verdadeiro bem imutável que torna o homem verdadeiramente feliz é Deus: “Dizemos existir apenas um bem imutável, Deus, uno, verdadeiro e feliz” (*De civ. Dei.*, XII, 1).

cidadania, um sinal da realidade futura (Destaque nosso) (PINHEIRO, *In*: LYDON, 1999, p. 107).

E dentre os pontos severamente criticados por Agostinho na política de seu tempo, e que nos serve para o mundo de hoje, está à retórica, ou pelo menos a falsa retórica, no sentido sofisticado da palavra de mentira, usada, muitas vezes, como instrumento de dominação, em que os mais hábeis intelectualmente, pela técnica de persuasão, manipulam os mais fracos. Igualmente, como elemento de corrupção, usada para esconder ou escamotear as relações fraudulentas. Haja vista que, segundo o supracitado comentador, “um dos princípios morais que Agostinho defende como absoluto é a contundente condenação de qualquer espécie de mentira, de maneira especial aquela que serve a fins políticos e militares” (PINHEIRO, *In*: LYDON, 1999, p.107).

Nas *Confissões* I, 13 a 17, por exemplo, ao fazer uma autocrítica de sua formação intelectual desde criança (e de todos os jovens da época), Agostinho denuncia de qual ideologia estava impregnada na educação infantil de seu tempo, destinada a preparar as crianças para o uso da retórica como instrumento de dominação e escamoteamento das fraudes. Aquelas crianças que, no futuro, ocupariam os cargos políticos de mandos e formação de mentalidades, como, por exemplo, o próprio Agostinho que veio a ser professor e orador oficial do Império Romano. Por isso, depois de classificar os professores das escolas de gramáticas de seu tempo como “vendedores de gramática” (I, 13), mais preocupados em demonstrar as regras e armas de esconder os erros do que em mostrar a verdade, Agostinho lamenta seu sucesso ao ter vencido, ainda adolescente, um concurso de retórica, dizendo:

Que me aproveitou tudo aquilo? Que me aproveitou, ó Vida verdadeira e meu Deus, ter sido mais aclamado que os contemporâneos e discípulos quando recitava? Não é isso tudo fumo e vento? Não há outra coisa em que excitar a língua e o talento? (*Conf.*, I, 17).

E, mais adiante, completa:

Os estudos a que me entregava e que se apelidavam de honestos davam entrada para o foro dos litígios, onde me deveria distinguir tanto mais honradamente, quanto mais hábil fosse a mentira. Quão grande é a cegueira dos homens que até da cegueira se gloriam! Já naquele tempo era o primeiro da escola de retórica, coisa que me alegrava soberbamente e me fazia inchar de vaidade (*Conf.*, III, 3).

Igualmente, lamenta de sua atuação profissional como professor, quando adulto, antes da conversão, quando chegou ao posto de *rector* e orador do Império Romano:

Ensinava por aqueles anos retórica; e vencido pela cobiça, vendia esta vitoriosa verbosidade. Contudo, como sabeis, Senhor, preferia ter bons discípulos, dos que se chamam “bons”, e, com simplicidade, ensinava-lhes artifícios para eles usarem, não contra a vida de um inocente, mas em proveito, por vezes da vida de um criminoso. E vós, meu Deus, me vistes de longe resvelar num caminho escorregadio e cintilar com muita fumaça esta minha boa fé, que eu no ensino mostrava aos amantes da vaidade, indagadores da mentira. Nisto era-lhes companheiro (*Conf.*, IV, 2).

De qualquer forma, sua formação e atuação retórica neste mundo de engodos, forneceram-lhe os instrumentos necessários para que, no futuro, depois de convertido, pudesse ver e criticar com propriedade a estrutura fraudulenta de poder do Império Romano de seu tempo, conforme acentua Luis Pinheiro: “A sua formação retórica e sua carreira, forneceram-lhe uma visão compreensiva das múltiplas técnicas de persuasão, fraude e engano, na forma de governar do antigo Império Romano”(PINHEIRO, 1996, p. 137).

Assim, no que se refere à questão política, as críticas do Bispo de Hipona ao Império Romano de seu tempo acabam por desvelar e denunciar a retórica (uma espécie de *mass-media* de sua época), como arte a serviço das estruturas de poder, mostrando que as Autoridades romanas mantinham a estrutura de dominação mediante a falsa idéia de segurança ou felicidade, seja mediante a promessa por parte dos falsos deuses ou pelo discurso enganoso da “glória romana”, quando na realidade buscavam os interesses próprios, deixando os pobres à mercê do infortúnio ou da sorte,

conforme vemos na Obra *A Cidade de Deus*, especialmente nos cinco primeiros Livros⁵, ao mostrar o espírito (que muitas vezes chama de vícios romanos) sobre o qual estava alicerçada a sociedade romana:

Mas os adoradores e amigos de tais deuses, cuja velhacaria e maldade se gloriam de imitar, de maneira alguma se esforçam para que a República não seja dissolutíssima e péssima. ‘Subsista, dizem, floresça, repleta de riquezas, gloriosa em vitórias ou, felicidade maior, tranqüila na paz. Que nos importa? Importa-nos mais é que cada qual acrescente suas riquezas, a fim de bastarem às prodigalidades cotidianas, que deixam o fraco à mercê do poderoso. Que os pobres obedeam aos ricos, para saciarem a fome e sob sua proteção gozarem de sua tranqüila ociosidade. Que os ricos abusem dos pobres, instrumentos de faustosa clientela. Que os povos não aplaudam quem lhes serve os interesses, mas quem os provê de prazeres. Que não lhes ordenem coisa fácil, nem proibam coisa impura. Que os reis não se preocupem com a excelência, mas apenas com a servilidade dos vassalos. Que as províncias sirvam aos reis, não como dirigentes dos costumes, e sim como donos de seus bens e provedores de seus deleites, e não os honrem sinceramente, porém os temam com dobrez e servilismo. Que as leis castiguem mais quem prejudica a vinha alheia que o causador de dano à sua própria vinha. Que ninguém seja levado a juízo, salvo aquele que prejudique ou importune os bens alheios, a casa ou a saúde ou, então, alguém que não o queira. Que, no mais, faça quanto lhe agrade, com os seus, dos seus ou de quem quiser. Que haja mais mulheres públicas, tanto para quem quiser fruí-las, como, de maneira especial, para aqueles que não podem manter concubina. Que se edifiquem amplos e suntuosos palácios, que se realizem com freqüência pícaros banquetes, e, onde a cada qual pareça melhor ou seja mais conveniente, se jogue, se beba, se coma, se gaste. Que reine em toda parte o estrépito de bailes. Que os teatros desabem com os clamores de luxuriantes alegrias e de

⁵A esse respeito, diz DADORO, *apud* PINHEIRO, 1996, p. 137: “As interpretações dos textos políticos de Agostinho, em particular dos cinco primeiros Livros da ‘Cidade de Deus’, normalmente não consideram atentamente a sua crítica à fraude ou engano como estratégia política para atingir determinados fins”.

toda espécie de prazeres bestiais e torpes. Seja considerado inimigo público quem não gostar de semelhante felicidade; se alguém tentar modificá-la ou acabar com ele, afaste-o a multidão licenciosa, expulse-o da pátria, tire-o do número dos vivos. Tenham-se por verdadeiros deuses os que puseram ao alcance dos povos a referida felicidade e, uma vez alcançada, a mantiveram. Sejam adoradores como quiserem; peçam, como bem lhes pareça, jogos que possam obter com ou de seus adoradores contanto que se esforcem para tamanha prosperidade não ser perturbada pelo inimigo, pela peste ou qualquer outra calamidade’(De civ. Dei., II, 20).

Mais adiante, fecha seu raciocínio dizendo que “quando a perversão dos costumes ia acabando com a República, suas divindades nada fizeram por endireitá-la ou corrigi-la, a fim de não se perder [...]”(Idem II, 23). Pelo contrário, “iam, com a autoridade do mau exemplo que davam, corrompendo os costumes e fazendo a República perecer”(Idem II, 25). E conclui, “como se vê, segundo penso, e quem quer que repare nisso perceberá com bastante clareza em que lodaçal de péssimos costumes Roma se atolou antes do advento de nosso Rei celeste”(Idem II, 25).

Por isso, já no começo do Livro II, utilizando-se das palavras de Cícero, em sua Obra “A República”, em que diz que “só existe República, isto é, coisa do povo, quando a mesma é governada com honestidade e justiça, seja por um Rei, seja por um grupo de nobres, seja ainda, pelo povo todo. Ao contrário, se tais governantes forem injustos, já não existe mais República, pois não existirá a coisa do povo [...]. E o povo mesmo não seria mais um povo se ele fosse injusto [...]” (De Rep. III, apud De civ. Dei., II, 2), Agostinho lamentava que “[...] por causa de seus vícios, não por causalidade, da República nos restou apenas o nome” (De civ. Dei., II, 2), pois, “desterrada a Justiça, que é todo reino, senão pirataria? (Idem IV, 4).

E, contrapondo-as aos vícios pagãos adotados pelos romanos, Agostinho aconselha as “virtudes morais cristãs”, como forma de realização da felicidade temporal do homem, em vista à “Verdadeira Felicidade” a ser alcançada na Vida Eterna:

Prefere essas coisas, ó nobre natureza romana, é progênie dos Régulos, Cévolas, Cipiões e Fabrícios, prefere-as e repara nas diferenças que há entre elas (virtudes cristãs) e a torpe vaidade e a engenhosa malícia dos demônios. Se algo em ti naturalmente desponta como digno de louvor. Não se purifica, nem se aperfeiçoa, senão com a verdadeira piedade. Somente a impiedade a dissipa e deita a perder. Escolhe desde já o teu caminho, a fim de poderes ter glória verdadeira, não em ti, mas em Deus [...]. Nós te convidamos, nós de exortamos a vir a esta pátria, para que constes no número de seus cidadãos, cujo asilo é, de certo modo, a verdadeira remissão dos pecados. Não prestes ouvido aos que degeneram de ti. Inflamam a Cristo e aos cristãos e acusam de calamitosos os tempos que correm. É que nos tempos não buscam o repouso da vida, mas a segurança do vício [...]. Volve-te, agora, para a pátria celeste. Por ela trabalharás pouco e nela terás eterno e verdadeiro reino. Não encontrarás o fogo de Veste, nem a pedra do Capitólio, mas Deus, uno e verdadeiro, que não te porá limites ao poder, nem duração ao Império [...]. Nela, a vitória é a verdade, a honra é a santidade, a paz é a felicidade e a vida é a eternidade [...]. Evita, por conseguinte, comunhão com os demônios, se queres chegar à Cidade bem-aventurada (*Idem*, II, 29)⁶.

Na *Epístola* 155, escrita ao Governador Macedônio, Agostinho define quais as “virtudes morais cristãs”, do homem e da *Civitas*, tendo como meta alcançar o sumo Bem – Deus, as quais

⁶Igualmente, na *Epístola* 137, escrita ao Senador Volusiano, recomenda o duplo preceito evangélico do amor, como fundamento sobre o qual se deve edificar a *Civitas*, tendo, como finalidade, não só a felicidade temporal, mas a “Verdadeira Felicidade” ou a Salvação Eterna dos homens: “Que discussões, que doutrinas de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer *Civitas* se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compreendia a Lei dos profetas: ‘Amarás o senhor teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e Amarás o teu próximo como a ti mesmo’? Nessas palavras se inclui a *natural*, [...]; a *filosofia moral*, [...]; a *lógica*, [...] e está contida também a *salvação do Civitas louvável*, pois não se funda nem se conserva melhor a Civitas do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é Deus mesmo, e n’Ele os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento em que se querem bem por amor d’Aquele ao qual não se pode esconder o espírito com que amam (5,17 – grifo nosso).

coincidem com as “quatro virtudes cardeais” já definidas pelos antigos gregos, que reaparecem, em Agostinho, com uma nova roupagem cristã. São elas:

a *Prudência*, visto que será suma prudência permanecer unidos ao bem que nunca perecerá; a *Fortaleza*, pois que será unir-se firmemente ao bem, do qual não podemos ser separados; a *Temperança*, já que unir-nos-emos com perfeita castidade ao bem que nos preservará da corrupção; e por fim, a *Justiça*, uma vez que nos uniremos com suma retidão ao bem ao qual com toda razão deveremos nos submeter (*Ep.*, 155, 4,13)⁷.

Na nova interpretação cristã agostiniana, as “quatro virtudes morais”, ou a cristianização das “quatro virtudes cardeais”, têm como princípio norteador ou estão fundadas na “Verdadeira Piedade” (*Vera Pietas*), que não é, senão, a aplicação da “Verdadeira Caridade” (*Vera Caritas*), que consiste em “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 37-40), pois, “sem piedade – sincero culto ao verdadeiro Deus -, em nada pode haver Verdadeira Virtude” (*De civ. Dei*, V, 19)⁸. Daí se conclui que,

⁷Igualmente, no *Sobre as 83 Questões Diversas*, comenta: “A Virtude é um hábito da alma conforme a natureza e a razão [...]. Tem quatro partes: Prudência, Justiça, Fortaleza e Temperança. A Prudência é o conhecimento das coisas boas, más e indiferentes. Tem três partes: memória, inteligência e providência, através da qual se olha o passado, o presente e o futuro. A Justiça é um hábito da alma que observa a utilidade ou bem comum e dá a cada um o que é seu segundo a sua dignidade. Suas partes são a religião, a piedade, a gratidão, a consideração, a observância e a sinceridade. A Fortaleza consiste em afrontar deliberadamente os obstáculos e trabalhos, e em superar as provas e suas partes são a magnanimidade, a confiança, a paciência, a perseverança. A Temperança é o domínio firme e sensato das paixões desordenadas da alma. Suas partes são a continência, a clemência, a modéstia. Todas essas virtudes hão de buscar-se por si mesmas, sem nenhum interesse” (*De div. Quest.*, 83, 31, 1-2).

⁸Já na *Epístola* 118, substituindo a expressão “caridade cristã” por “humildade cristã”, diz: “O primeiro passo para a busca da verdade é a humildade. O segundo é a humildade. O terceiro é a humildade. E o último, a humildade. Naturalmente, isto não significa que a humildade seja a única virtude necessária para o encontro e o gozo da verdade; mas se as demais virtudes não estiverem precedidas, acompanhadas e seguidas da humildade, a soberba abrirá caminho e destruirá suas boas intenções” (*Ep.*, 118, 3, 22).

quem, de fato, escolhe isto com sóbria discricção, é *prudente*; quem daí não se afasta por nenhuma aflicção, é *forte*; se por nenhum outro deleite, então é *temperante*; ou por nenhuma soberba, então é *justo* [...]. Com tais virtudes [...] somos reconciliados no Espírito da caridade, não só poderemos transcorrer agora uma vida boa (*bona vita*), mas depois ser-nos-á dada em prêmio a Vida Bem-aventurada (*Beata Vita*), que não pode ser senão a eterna. São as mesmas virtudes, que aqui são exercitadas e lá (no céu) terão o seu efeito; aqui, são os momentos das obras, lá, serão os seus prêmios; aqui, cumprem a sua obrigação, lá, terão o seu coroamento (*Ep.*, 155)⁹.

Ou seja, no fundo, o que Agostinho fez foi uma reapropriação das “quatro virtudes cardeais gregas”, transformando-as em “virtudes morais cristãs”, tendo como princípio norteador à “Caridade” ou “Piedade”, conforme comenta Victorino Capanaga:

Santo Agostinho aceitou e cristianizou as Virtudes Morais dos Filósofos gregos, os quais distinguiram as quatro que têm recebido o nome de *Cardeais*, pois por elas se regula a vida moral do homem (CAPANAGA, 1974, p. 335).

Em duas de suas *Epístolas* Agostinho lamenta por não encontrar essas Virtudes no Império Romano de seu tempo. Seja por parte dos administradores da *Civitas*, pois

se esta *Civitas* terrena observasse os preceitos cristãos, nem mesmo as guerras seriam feitas sem aquela benevolência, de modo que prover-se-ia mais facilmente aos vencidos em vista de uma sociedade pacificada na Piedade e na Justiça (*Ep.*, 138).

Seja por parte dos Filósofos, que

sobre tal argumento (a vida feliz) têm, eles, discutido muito, também, mas nos seus escritos não se acha nenhum aceno à

⁹E, no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*: “Cada uma das virtudes é um aspecto da caridade. A sobriedade é o amor em entrega total ao amado. A fortaleza é amor que tudo suporta pelo amado. A justiça, amor que serve somente o amando. A prudência, amor que seleciona cuidadosamente o que ajuda amar e afasta o que impede de fazê-lo” (*De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, I, 15, 25).

verdadeira piedade, isto é, ao genuíno culto ao verdadeiro Deus, de onde derivam todos os ofícios de uma vida reta (*Ep.*, 155).

Por isso, no XIX Livro da *Cidade de Deus*, Agostinho volta a insistir na necessidade de se estabelecer uma diferença entre os princípios que fundamentam as falsas virtudes dos pagãos e as “Verdadeiras Virtudes” do Cristianismo:

Por isso, o Apóstolo Paulo, falando, não dos homens imprudentes, impacientes, intemperantes e iníquos, mas dos que vivem segundo a verdadeira piedade e têm virtudes autênticas, diz: ‘Porque não somos salvos senão em esperança. Mas não se diz que alguém tem esperança daquilo que já vê, pois como poderá alguém esperar o que já vê? Se, por conseguinte, esperamos o que não vemos, aguardamo-lo com paciência’. A felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade. A cláusula pela paciência está posta porque vivemos entre males, que é preciso suportar com paciência, até lograrmos os inefáveis bens que nos deleitarão plenamente. Então já não haverá nada que tolerar. A salvação da outra vida será, por conseguinte, a felicidade final. E os Filósofos, que não querem crer porque não vêem, forjam, a seu talento, fundados em virtudes tanto mais enganosas quanto mais soberbas, o fantasma da felicidade terrena (*De civ. Dei.*, XIX, 4 – grifo nosso)¹⁰.

Mais uma vez, estamos diante do genuíno eudaimonismo teleológico-sobrenatural agostiniano, segundo o qual, somente Deus pode tornar feliz o homem, singular e coletivo. Nele – Agostinho –, o caminho para se alcançar essa “Verdadeira Felicidade” é a Virtude, que consiste na “*Vera Pietas*”, ou seja, em amar a Deus, em primeiro lugar, e ao próximo, como a ti mesmo, em segundo¹¹.

¹⁰ Aqui Agostinho reduz as virtudes cristãs a três: esperança, paciência e tolerância. Assim como em outros textos chama de fé, esperança e caridade.

¹¹ Segundo o comentador MARKUS, Robert A. Agustín. In: O’CONNOR, D.J. (Org.). **História crítica de la filosofía occidental (II):** la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1983. p. 52. Daqui nasce o conceito agostiniano de

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II, 589 p.
- _____. **Confissões.** 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.
- _____. **A vida feliz:** diálogo filosófico. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. 109 p.
- _____. **Cartas (1º): 1-123.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. Y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1986. Tomo VIII, 940 p.
- _____. **Cartas (2º): Ep. 124 - 187.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1987. Tomo XIa, 845 p.
- _____. **Escritos vários (2º): Ochenta y três cuestiones diversas - Regla a los siervos de Dios - Las retrataciones.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995. Tomo XL, 1004 p.
- _____. De las costumbres de la Iglesia catolica y de las costumbres de los maniqueos. In: **Obras completas de san Agustín.** Trad. int. y notas de Teófilo Prieto. ed Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1948. Tomo IV, p. 235-451.
- ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em santo Agostinho:** ensaio de interpretação filosófica. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BOFF, Clodovis. **A via da comunhão de bens:** a *Regra* de Santo Agostinho comentada na perspectiva da Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Pastoral e teologia da libertação em Tomás de Aquino e Santo Agostinho.** Petrópolis: Vozes, 1983.
- CAPANAGA, Victorino. **Agustín de Hipona:** maestro de la conversión cristiana. Madrid: La Editorial catolica/BAC, 1974.
- COPLESTON, Frederick. San Agustín. In: _____. **Historia de la filosofia (II):** de san Agustín a Escoto. Trad. de Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

virtude, em sentido genérico, que é “a ordem do amor” ou “o amor corretamente ordenado”.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. Introdução. *In: OS PADRES da Igreja e a questão social*: homilias de Basílio Magno, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo. Trad. de Cristina Penna de Andrade. Introd. de Fernando Antônio Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GIORGINI, Claudio. **I grandi temi della filosofia cristiana nel“*De Libero Arbitrio*” di Agostino**. Roma: Urbaniana University Press, 2000.

LYDON, Juan J. (Comp.). **El mundo político-económico**: una perspectiva desde san Agustín. Quito: Organización de Agustinianos de Latino América, 1999.

MARKUS, Robert A. Agustín. *In: O’CONNOR, D.J. (Org.). Historia crítica de la filosofía occidental (II)*: la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1983.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De Civitate Dei*”. São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, Nair de Assis (Orgs.). **Ecoteologia agostiniana**. São Paulo: Paulus, 1996.

PINHEIRO, Luis Antônio. O compromisso ético-político em Santo Agostinho. *In: VV.AA. Oração e compromisso em Santo Agostinho*. São Paulo: Fabra, 1996.

PINHEIRO, Luis Antonio. Una reflexión de san Agustín que puede iluminarnos sobre el tema de la conciencia crítica. *In: LYDON, Juan J. (Comp.). El mundo político-económico*: una perspectiva desde san Agustín. Quito: Organización de Agustinianos de Latino América, 1999.

VV.AA. **San Agustín y la liberación**: reflexiones desde Latinoamérica. Lima: CETA/CEP, 1986.

VV.AA. **Oração e compromisso em Santo Agostinho**. São Paulo: Fabra, 1996.

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Professor de Fil. Patrístico-Medieval da UNICAP e do INSAF, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, atual Presidente da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval - CBFM.

Endereço para contato:

E-mail: marcosc@unicap.br



SANTO AGOSTINHO E A CONTROVÉRSIA PELAGIANA

*Marlesson Castelo Branco do Rego**

Resumo: O presente artigo trata de um movimento de reforma religiosa, a partir de Roma, entre os séculos IV e V, que eventualmente recebeu o nome de seu líder, Pelágio. A questão central do pelagianismo era se o pecado adâmico teve ou não desdobramentos sobre o ser humano. Neste contexto da controvérsia pelagiana, uma sistematização doutrinária a respeito do pecado adâmico foi elaborada por Santo Agostinho. Fazendo uso do termo “pecado original”, o Bispo de Hipona propôs um sistema contra os pelágicos que passou a exercer uma influência decisiva na história e na vida da cristandade ocidental. Entretanto, uma perspectiva evolucionista da doutrina do pecado original, considerando um período pré-pelagiano e outro pós-pelagiano, leva a uma reflexão sobre o papel das decisões sinodais e conciliares que ratificaram a posição agostiniana provocando um impacto no Ocidente, de tal modo que hoje é difícil medir a importância do pecado original nos espíritos e em todos os níveis sociais.

Palavras-chave: Agostinho. Pelágio. Controvérsia. Pecado original.

Abstract: This work approaches a religious reform movement, originating in Rome, between the fourth and fifth centuries, that accidentally received the name of your leader, Pelagius. The principal question of the pelagianism was if the Adam’s sin had results at human creature. In this context of pelagian controversy, a systematic doctrine about the Adam’s sin was elaborated by Saint Agustin. The Bishop of Hipona used the expression “original sin” and proposed a system against the pelagians, that to acted on history and life of occidental Christianity. However, a evolutive perspective about the “original sin” doctrine considering two periods, before and after Pelagius, conduces to a reflection about the importance of the ecclesiastics resolutions that confirmed the agustinian solution, provoking an impact on Ocident, so today is very difficult to

measure the importance of “original sin” on spirits and on all social levels.

Key-words: Agustin. Pelagius. Controversy. Original sin.

Aurélio Augustinus, mais conhecido como Santo Agostinho, nasceu em Tagaste, província da Numídia, atual Argélia, em 13 de novembro de 354. Seus pais, um pagão chamado Patrício e uma piedosa cristã chamada Mônica, enviaram-no com 16 anos para a cidade próxima de Madaura e depois para Cartago, para ampliar sua instrução e suas chances de sucesso. Ali, após seus estudos de gramática e dos clássicos latinos, encontrou-se com a carreira de professor de Retórica. Converteu-se ao Cristianismo aos 32 anos de idade, acreditando que o caminho da fé lhe fora aberto por um chamado divino após muito sofrimento pessoal. Sua condição de excelente professor levou-o a conhecer o bispo de Milão, Ambrósio, o qual muito ajudou na carreira eclesiástica. Desse modo, Agostinho tornou-se vigário e, depois, Bispo de Hipona. A partir daí, os escritos de Agostinho assumiram o espírito de luta em defesa do credo cristão católico contra as heresias.

Dentre as heresias, o presente texto trata de um movimento de reforma religiosa, a partir de Roma, que eventualmente recebeu o nome de seu líder, Pelágio. A questão central era se o “pecado original”, termo devido a Agostinho, teve ou não desdobramentos sobre o ser humano. O fato é que o problema da queda original tornou-se o centro das atenções da civilização ocidental, ainda que o legado teológico proveniente do Judaísmo nem sempre tenha enfatizado o pecado de Adão e Eva:

Embora a narrativa do pecado de Adão e Eva figure no primeiro livro do Antigo Testamento, o Judaísmo antigo não centralizou sua teologia sobre o primeiro pecado. Foi somente nas vizinhanças da Era Cristã que alguns escritos judaicos (não-canônicos) fazem remontar a Adão os castigos que pesam sobre a humanidade, mas sem marcar nitidamente a transmissão do estado pecaminoso do primeiro pai à sua raça (DELUMEAU, 2003. v.1, p. 4640).

Do ponto de vista do Novo Testamento, como fonte de autoridade legítima para o Cristianismo, os Evangelhos não

mostram Jesus falando do pecado de Adão e sim do “pecado do mundo”. Já o apóstolo Paulo, embora cite o pecado de Adão na sua Epístola aos Romanos, o faz no contexto de uma esperança fundamentada na graça personificada em Cristo, suficiente para libertar o ser humano de qualquer condenação. Depois da abordagem paulina, até o último quartel do segundo século, as questões cristológicas estiveram em evidência e a questão do pecado original foi obscurecida.

Foi a partir de Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana que houve uma sistematização e dramatização doutrinária a respeito do pecado original. A elaboração proposta pelo Bispo de Hipona contra Pelágio passou a exercer um papel decisivo na história e na vida da cristandade ocidental.

Como asceta bretão, embora não fosse membro do clero ou de uma ordem monástica, Pelágio havia se transferido para Roma por volta de 390. Ali ele ensinou nos círculos aristocráticos as virtudes da vida ascética, conquistando a simpatia dos jovens, conclamando para um padrão estrito de perfeição moral para todos os cristãos. Angustiado com a lassidão e indiferença dos fiéis em Roma, crítico de suas desculpas, e incrédulo quanto à noção de que o batismo garantia a salvação, Pelágio declarou que era dever de todo o cristão alcançar a perfeição guardando todos os mandamentos de Deus. Esta mensagem dura, reminiscência de um rigorismo antigo, veio a ser inspirativa, uma vez que Pelágio insistia na afirmação de que Deus não teria dado seus mandamentos se não tivesse fornecido a todas as pessoas a capacidade de cumprí-los. A perfeição estava ao alcance de todos, a partir de uma capacidade natural de liberdade de escolha adquirida pela criação de Deus. Além disso, nas Escrituras encontrava-se a instrução para a diferenciação entre o bem e o mal no exemplo de vida virtuosa de Jesus. Então, equipados com o conhecimento do bem e com a liberdade de escolha, e atraídos pela promessa de vida eterna, para aqueles que obedecessem à vontade de Deus, ninguém poderia deixar de ter a indução e a capacidade necessárias para a perfeição. Pelágio esperava pelo dia em que as virtudes do asceta, tais como

continência, castidade e pobreza, pertenceriam a todos os cristãos, revelando a Igreja pura e imaculada por vocação.

Pelágio encontrou em um jovem advogado chamado Celéstio um discípulo e companheiro vigoroso e inteligente. Fugindo da invasão dos visigodos, estes dois chegaram a Hipona em 410, procurando conhecer Agostinho, outro notável defensor da vida ascética, embora alguém cujas atitudes já haviam perturbado e confundido Pelágio. Estando o bispo de Hipona ausente, seus visitantes seguiram para Cartago e, de lá, Pelágio seguiu para a Palestina um ano depois. Portanto, o início da controvérsia pelagiana não foi provocado pelo próprio Pelágio, mas por certos ensinamentos de Celéstio. Este permanecera em Cartago e solicitara ali a ordenação como presbítero. Além disso, se envolveu em debates sobre batismo e pecado e também sobre a queda de Adão, e afirmara noções sobre esses assuntos que, sem dúvida, presumira serem aquelas idéias de Pelágio ou pressupostas por seu posicionamento. Sabe-se quais foram elas a partir das acusações que rapidamente foram feitas contra ele pelo diácono milanês, Paulino:

1. Adão havia sido criado mortal e teria morrido, quer houvesse pecado ou não;
2. O pecado de Adão prejudicava apenas a si mesmo, e não a toda a raça humana;
3. Os recém-nascidos estão naquele estado no qual Adão estava antes da sua queda;
4. Nem pela morte e pecado de Adão a totalidade da raça humana perece, nem pela ressurreição de Cristo a totalidade da raça ressurge;
5. A Lei leva ao reino dos céus da mesma forma que o Evangelho;
6. Mesmo antes da vinda do Senhor existiram homens sem pecado (HARNACK *apud* SPROUL, 2001. p. 39).

Celéstio não negou que estas afirmações representavam um relato correto de suas perspectivas; e não pode haver dúvida de que elas contradiziam o ensino cristão africano, que justificava o

batismo infantil, afirmando que desde a concepção as crianças estavam alienadas de Deus por causa do envolvimento com o pecado original de Adão:

Contra os pelagianos, Agostinho defende um pecado de origem entendido como falta hereditária para todo descendente de Adão, com a conseqüência penal da condenação eterna para aqueles que dela não são libertados por Jesus Cristo. Segundo essa perspectiva, ele via tanto a encarnação do Filho de Deus como o costume da Igreja de administrar o batismo até mesmo às crianças (SESBOÛÉ, 2003, tomo 2, p. 135).

Desse modo, um Sínodo local condenou seu posicionamento e recusou-lhe a ordenação. Agostinho não esteve presente neste Sínodo, e conhecia o ensino de Celéstio apenas por relato. Foi gradual e cautelosamente que ele entrou nesse debate. Em seu tratado **Sobre o Espírito e a Letra** ele deixou claro o que percebia ser a questão subjacente. Ele concordou com os colegas africanos em que o batismo infantil pressupunha a participação no “pecado original” de Adão. Mas também indicou que para ele o tema central da questão era o da necessidade da graça. Ele acreditava que tanto o ensino moral de Pelágio como as seis proposições de Celéstio colocavam em questão a verdade de que é pela graça de Cristo que os seres humanos são salvos:

Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar. E quando começar a se manifestar o que se deve fazer e para onde se dirige, não se age, não se abraça o bem, não se vive retamente, se com o bem não se deleita e não se o ama. Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado (AGOSTINHO, 1998. v.1, p. 21).

Para Agostinho, a salvação dependia não da obediência externa a modos de comportamento prescritos, mas da evocação do amor de Deus na alma humana, e tal amor humano somente poderia ser evocado como uma resposta ao amor de Deus. A liberdade da pessoa humana em voltar-se sinceramente para Deus dependia, então, da graça redentora de Deus. Era uma concepção que

Agostinho adquirira da sua própria experiência de vida. Por trás desta convicção encontra-se a consciência de Agostinho do mistério do pecado humano, o qual para ele não era simplesmente uma questão de desobediência aos mandamentos, mas antes de um amor desorientado e erroneamente dirigido. Foi para explicar este mistério que ele apelou, juntamente com seus colegas africanos, para a idéia da implicação de todos os seres humanos no pecado e culpa de Adão. Tal culpa, mesmo no caso de crianças, só poderia ser removida pelo batismo.

Agostinho, em 415, entendeu que as pressuposições subjacentes às noções de Pelágio e Celéstio constituíam um “sistema” que negava a própria base de salvação proclamada pelo Evangelho. Ficou evidente a necessidade de uma reunião conciliar cujas decisões deveriam ser submetidas ao papa Inocêncio I (402-417). Este último concordou de modo muito vago com a condenação da posição pelagiana. Seu sucessor, Zósimo (417-418) declarou que não encontrava falta alguma em Pelágio e Celéstio, após receber dos mesmos uma confissão de fé. Entretanto, o ensino de Celéstio em Roma gerou sérios distúrbios públicos entre os cristãos. Quando o imperador Honório emitiu um documento condenando o pelagianismo, Zósimo mudou de idéia e passou a aprovar a decisão conciliar africana. Doravante, Roma permaneceria firme contra o pelagianismo, buscando sua condenação no Concílio ecumênico de Éfeso (431).

Tais decisões, contudo, não encerraram a controvérsia teológica. Agostinho, ao acreditar que todo ser humano está tão enredado no pecado e culpa de Adão que a própria natureza humana corrupta é incapaz de se voltar, pelo seu próprio esforço, do amor próprio e “concupiscência” para o amor de Deus, passara a enfatizar a eficácia última da graça divina. Como consequência surgiu a forte doutrina da predestinação, pela qual é a ação e escolha de Deus, tomadas sem consideração do mérito humano pressuposto, que ao mesmo tempo iniciam a pessoa no caminho da salvação e a capacita para perseverar nele. O debate seria retomado por Juliano, bispo de Eclana, que havia se recusado a condenar Pelágio e Celéstio. Ele defendia a bondade da natureza humana e

combatia a restrita posição africana. A controvérsia entre Agostinho e Juliano foi interrompida pela morte de Agostinho e pela conquista vândala das províncias romanas do norte da África.

Em meados do Séc.XX, houve a retomada da questão sobre as decisões do papa Zósimo diante da posição agostiniana na controvérsia pelagiana: “O Papa, em sua carta *Tractoria*, teria evitado a terminologia do Concílio de Cartago, precisamente para não falar da existência de um pecado hereditário nas crianças” (FLÖERI, *apud* SESBOÛÉ. 2003, p. 136). Trata-se de uma reavaliação do problema considerando-se um período pré e outro pós-pelagiano.

Neste ponto, é pertinente a contribuição de Atanase Sage ao reconstruir a gênese do pecado original, em 1967, como um processo em etapas distintas:

Com efeito, a partir do *De peccatorum meritis*, esconde-se, sob a novidade do vocabulário, uma novidade de pensamento, cujo alcance é preciso delimitar, e sobre o qual falta ainda julgar se respeita ou trai o ensinamento tradicional da Igreja (SAGE, *apud* SESBOÛÉ. 2003, p.137).

Inicialmente, entre 387 e 397, Agostinho via nos descendentes de Adão a herança de uma pena: a morte corporal; entre 397 e 411, a morte da alma é incluída; enfim, entre 412 e 413, o que era distinção entre pena e pecado passa a significar um todo.

Esta perspectiva da doutrina do pecado original, em termos evolutivos, leva a uma reflexão sobre os papéis do batismo de infantes e da polêmica pelagiana nas decisões conciliares que transformaram princípios teológicos em dogmas, eternos e irreformáveis.

Para outro estudioso, J.C. Didier, um período pré-pelagiano pode ser identificado no pensamento de Agostinho:

O próprio Agostinho começou confessando, antes da crise pelagiana, sua ignorância sobre o assunto, quando deparou pela primeira vez, em seu campo de trabalho, com o batismo das crianças e quase não estava interessado até então, em sua

especulação, senão pelos problemas postos pela falta de participação ativa das crianças no sacramento conferido, sendo este o motivo pelo qual propôs a história da “fé dos outros” (DIDER, *apud* SESBOÜÉ. 2003, p. 138).

O fato é que o Concílio de Cartago, ao condenar os pelágicos, ratificando a posição de Agostinho, colocou a visão dramática de um pecado primitivo. O impacto dessa concepção foi tão grande no Ocidente que toda reflexão teológica girou em torno dela.

Sem dúvida, temos uma dificuldade hoje para medir a importância do pecado original nos espíritos e em todos os níveis sociais.

Referências

AGOSTINHO, Santo. O espírito e a letra. *In*: _____. **A graça**. Trad. de Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. v.1.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Trad. de Álvaro Lorenzini. Bauru: EDUSC, 2003. v.1.

SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). **O homem e sua salvação** (séculos V-XVII). Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2003. tomo 2.

SPROUL, R.C. **Sola gratia**: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

**Marlesson Castelo Branco do Rego*

Estudante do Curso de Mestrado em Ciências da Religião da
Universidade Católica de Pernambuco.

Endereço para contato:

Rua Rocha Pombo, 58

Estância - Recife-PE.

CEP: 50865-090

e-mail: marlesson@oi.com.br

A VIVÊNCIA RELIGIOSA NAS SOCIEDADES DIVIDIDAS EM CLASSES: Um Modo Alternativo para Entender a Mística Religiosa nas Classes Sociais Pós-Modernas

*José Roberto Wanderley de Castro**

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo estudar a interação entre a estrutura religiosa e as sociedades de classes, principalmente as classes menos favorecidas, e perceber as possibilidades da vivência religiosa como mecanismo de mudança de postura em prol de uma mudança social em favor da melhoria das condições de vida do próximo.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Política. Sociedades de classes. Vivência religiosa.

Abstract: The present work has as objective to study the interaction between the religious structure and the societies of class, mainly the less favored class, and to perceive the possibilities of live deeply religious as mechanism of change of position in favor of a social change for the improvement of the conditions of life of the next one.

Key-words: Sciences of the Religion. Politics. Society of class. Religious experience.

Considerações iniciais: Antropologia da Religião ou Sociologia?

O foco do presente estudo é verificar uma nova forma de vivência religiosa dentro das sociedades modernas e cada vez mais urbanizadas. Mesmo que a complexidade atual não permita uma definição ou estruturação clara e simplista dessa vivência, percebemos que a mística primitiva, que era vivenciada de forma coletiva e ontogênica, passou a ser mais individualizada na era moderna. Contudo, ainda persiste uma forma de vivência, ou de mística que se apresenta ligada a segmentos da sociedade.

A crença totêmica apresentada por Durkheim, não mais pode ser apresentada como característica nem mais dos povos antes tidos como primitivos. De fato, o avanço da modernidade, criou uma era de informações, principalmente das explicações de vários fenômenos da natureza, destruindo as características das sociedades primitivas em geral.

É neste cenário, principalmente pós-Vaticano II, que uma nova mística se faz presente dentro daqueles que visam vivenciar os ensinamentos cristãos com um engajamento ético por uma mudança na realidade que cerca essas pessoas.

Essa capacidade de se envolver com o mistério que as cerca, gera uma forma racional de vivenciar o mistério: lutar pela melhoria da vida do próximo. A mística, neste ponto, é o sentir, o viver e o presenciar o que antes era só teoria.

1 Os sistemas religiosos e as sociedades de classes

Um sistema religioso pode ser considerado a base de uma sociedade. Sempre que houver a necessidade humana de explicar o “inexplicável”, haverá a religião:

Dessa forma defendo que a religião, embora surja necessariamente em qualquer fenômeno humano em roupagens extremamente diversas, sendo então parte integrante e inseparável da cultura, oferece universalmente respostas a umas poucas questões, não por uma suficiência a priori, mas porque algo deve fazê-lo diante da insondabilidade e perturbatividade de tais questões, e esse algo é em princípio um fenômeno religioso, embora possa em certos contextos culturais necessariamente mais complexos migrar para outros campos dos saberes (VALÉRIO, 2006).

Apesar da complexidade dos sistemas religiosos, e de sua diversidade através das sociedades mundiais, algo de comum permeia as religiões, e que pode ser observado principalmente nas consideradas grandes religiões: o fenômeno religioso.

Partindo do conceito presente no senso comum, segundo o qual a religião estaria ligada diretamente ao que se relaciona ao sobrenatural (DURKHEIM, 1989, p. 54-55), ao inexplicável, ao

que é distinto do pensamento racional, Durkheim vai construindo uma definição científica - ou positiva - da religião:

[...] uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem (DURKHEIM, 1989, p. 79).

1.1 A teoria Weberiana sobre religião e classes sociais: uma tentativa de buscar uma base de entendimento para a religião nas desigualdades sociais

Foco teórico, para o entendimento da importância da religião para as sociedades classistas (ou mesmo para entender o inverso), é a teoria do Sociólogo Max Weber no livro *Economia e Sociedade*. Não há como negar uma característica comum à época que era a tentativa de uma análise das sociedades baseado em um sistema econômico, como pode ser facilmente percebido nesta obra de Max Weber:

A classe proletariada, e a questão econômica mercantil, são apresentadas como uma variável forte dentro da composição da estrutura religiosa de uma sociedade (WEBER, 2004, p. 321).

O avanço social e econômico das sociedades históricas é ligado ao desenvolvimento da estrutura religiosa, de forma simbiótica. A unificação dos estamentos só se faz possível através de lutas e revoluções internas em cada Estado.

Nestas lutas, não é difícil perceber a figura de salvadores, que estão relacionados a uma luta de classe (cf. WEBER, 2004, p. 321).

A participação da burguesia também é vista dentro deste processo. Contudo, a religião profética não se encontra sob a influência camponesa. O elemento da cultura camponesa, passado através da tradição, conota um sentimento popular, talvez esta razão para sua influência dentro da tradição. Quanto às religiões judaica e cristã, esse elemento não é visualizado de forma plena, mas tão somente no que se refere ao movimento comunista revolucionário (Cf. WEBER, 2004, p.321).

A propaganda do direito divino como incentivo da luta revolucionária, é uma das características mencionadas por Weber, e que teve grande importância na luta dos camponeses alemães:

Seu vínculo com exigências religiosas só foi possível, nesta forma, sob o fundamento de uma religiosidade étnica já existente, com compromissos específicos que podiam servir de pontos de partida de um *direito natural* revolucionário-assunto que examinaremos alhures. Não é possível, portanto, em solo asiático, onde a combinação de profecia religiosa com tendências revolucionárias (China) apresenta-se de forma diferente e não como movimento específico camponês. Os camponeses raramente são uma camada que originalmente tenham sido portadores de uma religiosidade não mágica (WEBER, 2004, p. 321-322).

O pensamento camponês se mostra como contrário ao pensamento burguês, de modo que a camada camponesa permanece ligada à magia meteorológica.

O fato de o camponês ser um homem dócil e agradecido a Deus, é um fenômeno moderno, e sempre fora malvisto, pois possui práticas tidas como errôneas pelas outras classes, principalmente a burguesa, ou dos que residiam na pólis, ou seja, que têm cultura urbana.

A religiosidade pré-profética em Israel, por exemplo, é tida como camponesa e seu ato de orar e agradecer a Deus (na época do exílio) é vista como uma repressão ao desenvolvimento da burguesia. Para a congregação judaica, o conceito de camponês era idêntico ao conceito de ateu (WEBER, 2004, p. 322).

As religiões tidas como históricas sempre tiveram um tratamento diferenciado com os camponeses, o que talvez seja um resquício da cultura judaica e de outras culturas. As teorias de Tomás de Aquino são apresentadas como prova disso.

A quebra desse panorama se dá como o luteranismo, e se acentua na era moderna. A iniciativa de Lutero se apresenta como uma afronta ao liberalismo político e à racionalidade intelectual (WEBER, 2004, p. 323). A religiosidade cristã primitiva é tida

como uma religião de conotação urbana, e é por isso que obteve tamanho êxito em sua propagação e assimilação.

É possível verificar que as religiões modernas trazem uma tentativa de racionalidade contra a cultura urbana. A nobreza feudal tem como máxima uma negativa ao racionalismo ético religioso:

Conceitos como “pecado”, “redenção”, “humildade” religiosa não apenas costumam estar muito distantes do sentimento de dignidade de todas as camadas politicamente dominantes, sobretudo da nobreza guerreira, como diretamente o ofendem. Aceitar uma religiosidade que opera com esses conceitos e inclinar-se perante o profeta ou sacerdote deve parecer a um herói de guerra ou a um homem nobre – tanto o romano do tempo de Tácito quanto ao mandarim confuciano – um ato ignóbil e indigno (WEBER, 2004, p. 323).

A burocracia força a um afastamento de uma forma religiosa irracional e individualista, e muitas vezes se sobrepõe aos valores éticos individuais, quer seja por interesses da classe burocrática, quer por questões de Estado, e visam o afastamento de práticas ritualísticas tidas como ultrapassadas. Mas a preservação do culto aos antepassados, e da piedade filial demonstram a tentativa de manter dócil o camponês. A conservação da magia permitiu a repressão de um culto eclesiástico autônomo (cf. WEBER, 2004, p.326).

A vida na cidade traz uma proximidade aos valores da vida urbana e afasta a ligação com a natureza, diferentemente do camponês:

Sem dúvida, nos inícios da diferenciação de profissões, especialmente o artesão, está profundamente enredado em ligações mágicas. Pois toda arte específica, não-cotidiana e não difundida por toda parte, é considerada uma carisma mágico, pessoal ou, na maioria dos casos, hereditária, cuja aquisição e conservação são garantidas por meios mágicos; seus portadores são separados da comunidade das pessoas corriqueiras (camponeses) por tabu ou por totem e muitas vezes excluído da posse de terras. E os ofícios que ficam em mãos de antigos povoados possuidores de matérias – primas, que oferecem sua mercadoria inicialmente como

“perturbadores”, depois como isolados estrangeiros assentados, vêm-se condenados formar castas parias e sua técnica fica magicamente estereotipada (WEBER, 2004, p.330).

É bastante perceptível o fato de que o direcionamento das religiões, principalmente as históricas, eram dada pela classe dominante intelectualmente:

Em grau extremamente amplo, o destino das religiões foi condicionado pelos diferentes caminhos que o intelectualismo tornou nesse processo e pelas relações diversas deste com o sacerdócio e os poderes políticos, e essas circunstâncias, por sua vez, foram condicionadas pela proveniência da camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo. (WEBER, 2004, p.340).

A relação entre intelectualidade e religião é bem visível nas religiões orientais históricas, como o budismo. É perceptível que no caso das religiões históricas, quer sejam ocidentais quer orientais

[...] são em todos estes casos camadas intelectuais muito sofisticadas relativamente, com formação filosófica, correspondentes mais ou menos as escolas filosóficas helenicas ou aos tipo mais aperfeiçoado da formação universitária monarcal ou secular-humanistica do fim da Idade Média, que constituem os portadores da ética ou doutrina de salvação em questão (WEBER, 2004, p.342).

A proliferação das religiões de salvação são maiores em setores desmilitarizados e sem força política, e aparece sempre que a classe dominante ou aristocrática fica fora das decisões políticas. “a ânsia de salvação do nobre, procedente das classe privilegiadas, representa em geral, a disposição à mística de “iluminação” , a ser analisada mais tarde, que está concatenada com a qualificação de salvação especificamente intelectualística” (WEBER, 2004, p. 343).

A conclusão lógica é que a intelectualidade possui sua influência e modo diferenciado dentro do seio social, mas que sempre acompanha o interesse da classe social pensante. De certo, a função elencada por Marx de que a religião seria o ópio do povo, não seria de todo um absurdo, mas que dentro da produção

weberiana possui outra conotação, já que é dada a função de docilização de certas camadas sociais.

2 A vivência da experiência religiosa das classes oprimidas

Não obstante o avanço da modernidade, muito há de se comentar as teorias do evolucionismo social, e seu caráter descontinuado, para análise da modernidade, e que é tão bem abordada por Gidderns:

A influência a longo prazo do evolucionismo social é uma das razões por que o caráter descontinuista da modernidade tem com frequência, deixado de ser plenamente apreciado. Mesmo aquelas teorias que enfatizam a importância de transições descontinuista, como a de Marx, vêem a história humana como tendo uma direção global, governada por princípios dinâmicos gerais. Teorias evolucionárias representam de fato "grandes narrativas", embora não sejam teleologicamente inspiradas. Segundo o evolucionismo, a "história" pode ser contada em termos de um "enredo" que impõe uma imagem ordenada sobre uma mixórdia de acontecimentos humanos. A história "começa" com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, se movimenta através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris e daí para a formação de estados agrários, culminando na emergência de sociedades modernas no Ocidente (GIDDERNS, 1991, p.11)

A exposição a diversas culturas e religiões, desde sua formação histórica, traz uma facilidade de aceitação de novas experiências religiosas:

[..] a modernidade tem gerado uma vivência superficial, fútil, épica e ardente. Onde o cheio provoca o oco, a saciedade gera a angustia, o permanente é trocado pelo atual, o "mais novo", o "mais moderno"; a imagem é preferida à realidade: preferimos olhar o conferencista no telão de TV a olhá-lo a olhar mos na sua carne e osso ai à frente. O processo de pós-modernidade no alerta para a responsabilidade e a cooperação, mas também nos convida para a alegria descompromissada, virtual (ARAGÃO, 2003, p. 197)

A idéia é de que esses indivíduos constroem, a partir dos elementos existentes na cultura, uma cosmovisão que responde pelo sentido de vida mais amplo, configurado pelas motivações

específicas formadas por determinadas situações da vida do indivíduo.

Neste ponto, Geertz afirma ser o senso comum o pano de fundo no qual o conhecimento se torna possível. Tendo como autoridade legitimadora a própria vida, o senso comum é à base da noção do que é tido por verdadeiro ou falso no contexto social, e diz que por trás de todas as reflexões sobre acontecimentos fortuitos,

[..] se estende a teia de conceitos do senso comum que os azandianos aparentemente consideram realmente verdadeiros. [...] É como parte desta teia de premissas do bom senso, e não graças a alguma forma de metafísica primitiva, que o conceito de feitiçaria ganha sentido e adquire sua força (GEERTZ, 1997, p.119).

É possível verificar dentro de uma classe menos favorecida, duas possibilidades iniciais de vivência religiosa ou mística: a resignação mediante a esperança de que algo divino irá realizar uma mudança; ou a prática de mudança do contexto social que o cerca.

Após o concílio do Vaticano II, e da Conferência de Medellín na Colômbia, ficou provado que mesmo a instituição religiosa (Igreja Católica Romana), iniciou (ou esboçou) uma aproximação dos menos favorecidos, com uma atuação mais próxima da Igreja. A teologia da libertação é o ápice desta nova forma de vivenciar a fé católica. Surge uma nova mística entre os católicos adeptos dessa nova visão, que é a militância política em prol de si ou da comunidade:

A mística tradicional sofre uma re-interpretação sob condições modernas. A experiência mística, que têm como seu cerne a união do Eu com a totalidade divina, está sendo transferida para outros campos, principalmente, para o mundo da vida desdivinizado. Também partes dele, como a sociedade ou em geral coletivos sociais, como homens singulares, ou meramente a vida, inclusive seu aspecto sexual, sofrem um carregamento místico. A mística sem Deus expressa-se igualmente numa mística da ação, presente tanto nas ideologias do tipo fascista ou revolucionário como em filosofemas existencialistas. Ela aparece também no decorrer do

século vinte numa mística negativa que conhece a experiência mística esvaziada como pesadelo (Kafka), como absurdo (Camus, Beckett) e grotesco (Ionesco) (BRÛSEKE, 2002, p. 202).

A resistência à opressão ou dominação é feita muitas vezes através de uma mudança na concepção de uma vivência ética e uma atuação engajada na militância:

A ética é uma forma de resistir, a moral é uma forma de concordar, de concordar, também, com a resistência. O resistir da ética pode concordar com a moral, mas nunca perde a sua propriedade singular. Próprio da ética é, seguindo Otto, seu fundamento no irracional do numinoso. Tanto a sua força como a sua inocência vem daí. A ética pode transbordar e energizar a moral. O algo mais que sentimos às vezes na moral social tem nisso a sua origem. Revelando-se como fundamentada no irracional do numinoso subtraem-se as fontes da ética. Sendo assim, somente uma experiência privilegiada tem acesso a elas. Acesso temporário e fugaz como todas as experiências místicas têm para com aquilo que não tem nome.

A ética da resistência refere-se ao *agir* e *omitir*, ela valora o *fazer*, independente da moral social. As suas fontes somente revelam-se através da experiência misteriosa, são mandamentos, é a voz, é o interior do coração. A mística da resistência é mais ampla ainda, pois a ética refere-se somente ao *fazer*, que, como sabemos, não é o mais importante. Ser ético é importante, mas, conseqüentemente, não o mais importante. O resistir da mística é a insistência na afirmação que tudo o que é não é tudo. Sempre há um algo mais, um algo diferente, um ainda-não, um não-mais. A mística da resistência resiste à homogeneização e à uniformização, é tanto uma resistência dos cinco sentidos contra sua funcionalização e banalização, como a resistência contra o vazio no coração do homem moderno (BRÛSEKE, 2002, p. 210).

Dentro deste cenário, mesmo contrariando os fortes indícios de que a religião e a militância cristã estão em crise, é que essa vivência mística, ética, engajada e atuante, migrou para outros segmentos da sociedade, e principalmente para outras religiões.

Conclusão

Quando Weber tenta explicar o sistema religioso a partir da análise da vivência religiosa dos segmentos da sociedade, é previsível que a analogia da mística religiosa (quer seja nos moldes da teoria Maxista, que prega a função alienante da Religião, quer seja na moderna forma de conscientização política), seja vista como uma importante ferramenta para entender as sociedades pelo ponto de vista religioso.

A associação de sistemas econômicos, a religião e a situação das classes demonstram o quanto a religião esteve, e está ligada, à esfera do poder estatal. O curioso é perceber que o engajamento político-social, cada vez mais se aproxima da religião; esse fenômeno pode ser visto em muitos países, e principalmente em diversas religiões.

Os protestantes nos EUA, que tiveram como expoente máximo o pastor Martin Luther King, são um bom exemplo disso (e ainda poderia ser mencionado o engajamento dos muçulmanos nos EUA com Malcon X).

No Brasil, vemos as religiões Afro-brasileiras se tornarem foco de luta por melhorias sociais, e ainda é possível perceber sua relação direta com as classes mais baixas nas grandes metrópoles brasileiras, servindo como um movimento de resistência frente à injustiça, ao racismo ou à pobreza.

Em Recife, sempre haverá o exemplo de Dom Helder e seus seguidores, que lutaram em um contexto político repressor, sendo perseguidos e torturados. Atualmente, os efeitos dessa nova mística podem ser percebidos com os órgãos e centros fundados nos ideais religiosos e/ou políticos de mudança.

Apesar das projeções pessimistas sobre a apatia, perda de utopias e diminuição da participação em lutas em prol da melhoria social, ainda é possível verificar a tradicionalização dessa forma de vivência religiosa, que se apresenta como a maior forma de solucionar grande parte dos problemas sociais econômicos.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz S. A Igreja na sociedade pós moderna. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**. Recife: Fasa, 2003.

BRÜSEKE, Franz Josef. Mística, moral social e a ética da resistência. **Revista Ethic@**. v.I, n. 2. Florianópolis: Editora da UFSC. Dez. 2002.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Ed.70, 1988.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da Modernidade**. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

VALERIO, Marcos. **Reflexões e hipóteses sobre a psicogênese da religião**. Base de dados disponível na internet no site <http://www.xr.pro.br/MONOGRAFIAS/Psicogen.html#pagina09>, acessado em 09 de janeiro de 2006.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. São Paulo: Editora UNB, 2004. vol. I.

José Roberto Wanderley de Castro

Professor da Faculdade Maurício de Nassau e da Faculdade de Olinda-FOCCA. Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco -UNICAP.

Endereço para contato:

e-mail: jrobertocastro@msn.com

O FUNDAMENTALISMO E A NOVA ORDEM MUNDIAL: A Crise de Representação e o Império Americano

*Francisco Josênio Camelo Parente**

Resumo: Estudo o fundamentalismo, a partir da idéia de que a religião constitui uma força imanente às estruturas sociais, ao lado da política e do mercado. Após o atentado aos ícones do capitalismo financeiro internacional, o terrorismo entrou para o debate intelectual como um álibi neoconservador do império americano. Tal quadro enseja reflexões mais realistas sobre as tensões globais da contemporaneidade.

Palavras-chave: Teoria Política, Secularização, Relações Internacionais, Religião, Política.

Abstract: I study fundamentalism, starting from the idea that religion constitutes an inherent force of social structures, together with politics and the market. After the attack on the icons of international financial capitalism, terrorism entered the intellectual debate as an American neo-conservative álibi. Thus, more realistic reflections need to be made on current global conflicts.

Key-words: Political Theory, Secularization, International Relations, Religion, Politics.

O século XXI inicia com a queda espetacular das torres gêmeas, um atentado ao poderio americano e aos ícones da moderna civilização Ocidental. Por detrás dos vários significados que esses símbolos representam, o século inicia também com a entrada em cena das religiões monoteístas e de sua diversidade no mundo em processo de uma globalização liberal. Esse dado é significativo, pois o século XX sufocou a religião do cenário político não apenas nos países socialistas, mas também nos países capitalistas, com o aceleração do processo de secularização. As sociedades mais tradicionais, isto é, onde ainda predomina uma

economia de subsistência, é que preservaram sua ‘pureza’ ideológica e uma submissão teocrática.

A diversidade na orientação religiosa, competindo por hegemonia política, esteve sempre presente nas relações internacionais, como nas cruzadas da Idade Média. Na modernidade, ao contrário, a Religião passou a ser submetida a um processo de secularização bem como a permanecer como coadjuvante nos governos laicos, que prometiam ser democráticos e liberais. A contradição surgia quando a religião, um elemento estrutural para qualquer processo de sociabilidade, estava presente em toda teoria do Estado e do poder¹. Qual o segredo do ‘desaparecimento’ de Deus, se a Religião continuava a ser o elemento de ligação entre o poder e a sociedade?

O século XX, deste modo, ao mesmo tempo em que reforçou o processo de secularização, criou as condições para o ressurgimento gradativo das religiões monoteístas no cenário político internacional. Essa aparente contradição pode ser sentida pelo fato de ser um século de transição. Os Estados nacionais se fortaleceram com o processo de descolonização, e assistimos o sentimento de nacionalismo e a secularização, com a força do Estado laico, que Rousseau chama de Religião civil. Esse quadro se transforma em globalização, com a criação dos mercados regionais, reforçando o fundamentalismo e a força das Religiões monoteístas. Como se processou essa mudança?

A característica básica desse século, portanto, aconteceu após a segunda guerra mundial. Havia uma competição inédita nas relações internacionais entre dois projetos laicos de globalização que se apresentavam neutros em relação ao embate do mundo das religiões. As lideranças desses projetos estavam centradas, respectivamente, nos Estados Unidos da América (EUA), que tinha por foco ideológico o valor da *liberdade*, e na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), o valor da *igualdade*. Tornou-se o clássico embate entre a direita contra a esquerda

¹ Sobre o tema, ver PARENTE, 2005.

política que dividiu gerações de militantes desde a Revolução francesa de 1789. Essa diversidade ideológica do mundo laico aparecia sempre como a expressão da racionalidade sobre o mundo *ingênuo* da emotividade, próprio das religiões.

Com o desmoronamento do socialismo real, no final da década de 1980, os vencedores, vinculados aos valores da liberdade, chegaram a comemorar o *fim da história*. Seria a chegada do paraíso na terra? Claro que o mundo ainda não era o *Éden*. O processo de globalização, contudo, na medida em que se consolida e se afirma inexorável, se revela também como um projeto messiânico e essencialmente religioso, pois a perspectiva de um mundo mais humano, mais justo e mais solidário, continua tendo essa conotação. A competição entre direita e esquerda, muito forte no século XX, veio a se revelar uma luta estratégica do Ocidente contra o Oriente na construção de *um só rebanho e um só pastor* – globalização. Essas ideologias estavam amparadas nas duas principais seitas da *religião civil*, como denominou Rousseau ao se referir à religião do Estado laico: a ênfase na liberdade de um lado e na igualdade, do outro.

A guerra fria não chamou a atenção como *choque de civilizações*, pois os dois pólos, apesar de geograficamente estarem diametralmente opostos, localizados no Ocidente e no Oriente, tinham uma luta unificada pela idéia – como seitas religiosas – de liberdade e de igualdade decorrentes dos *Estados laicos*. As religiões teocráticas, aproveitando espaços vazios por ter caído a máscara da neutralidade do processo de secularização, entraram novamente em cena na nova ordem mundial e de forma solene. Surgiu, então, a idéia tentadora de *choque de civilizações*. Samuel Huntington, em seu trabalho (Cf. 1997) sobre a sua recomposição da nova ordem mundial, escrito na última década do século XX, provocou um debate sobre o tema no momento em que se assistia a efervescência do islamismo.

O conceito de civilização, em Huntington, consta de entidades culturais distintas e de elementos objetivos comuns, como língua, história, religião, costumes e instituições, que apenas

marcam elementos tópicos das relações sociais, pertençam ou não aos Estados nacionais. Sua tese parte da idéia de que, com o fim da Guerra Fria, a política internacional saiu da fase ocidental e passou a ter como foco principal a interação entre a civilização ocidental e as não-ocidentais, além das não-ocidentais entre si. Consideramos que, apesar de sedutor, e as civilizações existirem por detrás das religiões monoteístas, elas não poderiam ser o foco estratégico para impulsionar uma guerra fratricida, pois o interesse continua a base das relações internacionais, tanto de trocas econômicas, quanto da ética e da moral. O conceito de choque de civilizações não comporta essa complexidade de um mundo em processo de globalização.

A idéia de choque de civilização, além de não apreender a complexidade das relações internacionais, a questão básica continua sendo o interesse estratégico das potências e uma luta por representação. O aspecto cultural das tensões mundiais não justifica a passagem do ideológico, a questão da crise de representação numa nova ordem que ainda se estrutura, para o nível das civilizações, como acontece com a passagem do nacionalismo (quando o que se estrutura são os Estados nacionais) para o fundamentalismo (quando o principal processo em andamento é a globalização).

Defendemos, então, que a nova ordem internacional é mais um processo de complexificação de suas relações, já antevisto por Alex de Tocqueville ao argumentar sobre a inexorabilidade do valor da igualdade e apresentar o desafio: preservar o valor da liberdade, isto é, que o processo de massificação não destrua as minorias e os diferentes. Essa dinâmica dos valores da igualdade e da liberdade, própria da religião civil, tem orientado acontecimentos internacionais desde sua sistematização no século XVIII, com Montesquieu (liberdade) e Rousseau (igualdade).

Essa luta da liberdade e da igualdade são valores complementares, mas que eles podem ser assimilados de forma fundamentalista. Essas verdades foram efetivadas, já nessa época, pelo federalismo americano, que se inspirou em Montesquieu, e

pela Revolução Francesa, que fez de Rousseau o primeiro revolucionário e os jacobinos se inspiram nos seus valores de igualdade. A Guerra Fria pode ter sido também uma antevisão de Tocqueville, que viveu na primeira metade do século XIX. Assim, na modernidade e na religião civil, a dinâmica da liberdade e da igualdade tem motivado lutas e realizações na direção da argumentação tocqueviliana de um processo de complexificação e de realizações.

O multilateralismo, portanto, que no primeiro momento foi realizado com a Liga das Nações e, posteriormente à Segunda Guerra Mundial, com a ONU (Organizações das Nações Unidas), buscava realizar a paz e a ordem com o olhar dos vencedores. Esses mecanismos, que refletiam uma ordem dada, se complexifica e as regras dos vencedores precisam ser ajustadas ao novo quadro. Emile Durkheim já refletiu sobre essa realidade na dinâmica dos Estados nacionais. Com a globalização, inclusive, espera-se que o imperialismo seja substituído pelo que os americanos chamam de “hegemonon”. Essa nova realidade reflete um processo contínuo e tocqueviliano da inexorabilidade do processo de igualdade, mas que a liberdade precisa também preservar as minorias. E essas são as duas bases do poder na modernidade, que se torna patrimônio da humanidade: o ‘espírito das leis’ e a ‘soberania popular’.

1 A minha passagem do local para o global: questões estruturais

O fundamentalismo, no início do século XXI, toma o espaço do sentimento de terror que varreu a humanidade no período da Guerra Fria, a globalização bipolar, pois está associada ao terrorismo. Entender essa realidade é o nosso objetivo nesse projeto de pós-doutorado e pretendemos desenvolvê-lo junto ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

Nossa passagem de um estudo de caso que defendemos sobre a política do Ceará², na USP, sob orientação da professora Doutora Maria D’Alva Gil Kinzo, para discutir questões internacionais, não

² Ver tese defendida na USP: PARENTE, 2000.

foi por acaso. Consideramos mesmo como natural, pois interesses ideológicos internacionais afetaram a dinâmica política interna daquele Estado da federação brasileira e deixaram um rastro estrutural evidente. O Ceará foi palco de interesses internacionais que o tornaram ‘cobaia’ de pelo menos dois processos de conversão ideológica, isto é, de construção de um poder hegemônico que tinha intenção de ter um suporte na América Latina. Pelas lições estruturais imanentes, entramos num debate teórico para refletir a perspectiva desse quadro nas relações internacionais a partir mesmo dos aspectos estruturais que envolvem o nacionalismo e, com maior complexidade, o fundamentalismo.

Primeiro, a Igreja Católica assistia ao processo de secularização na Europa e quis reagir em várias frentes. Na América Latina, escolheu algumas cidades para formar quadros capazes de enfrentar as bases ideológicas, ‘religiosas’, da modernidade, que naquele momento eram o Liberalismo, a teoria da Evolução da Espécie e o Positivismo. O Ceará foi um desses Estados escolhidos, juntamente com a Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. São desses Estados ainda os principais bispos da Igreja Católica. Naquele momento, o capitalismo se consolidava na Europa, como base material, e chegava à política, isto é, se efetivava como sistema legitimador de governabilidade, prescindindo da religiosidade tradicional.

No segundo momento, na Pós-Segunda Guerra Mundial, foi a vez da Religião civil, a modernidade, ter sua base na América Latina. Era a luta da igualdade com a liberdade representada pela Guerra Fria. As Ligas Camponesas, no Nordeste, sobretudo em Pernambuco e Paraíba, aliadas ao populismo no meio urbano, lembravam a união operário-camponesa que derrotou o poder dos Czares na Rússia. Esse dado era assustador, no momento político, com a possibilidade de reprodução desse caminho. O Ceará, assim, novamente escolhido como um espaço para a formação de quadros, teve no Banco do Nordeste a instituição que intermediou o processo.

Na realidade brasileira, esses dois momentos são importantes para entender a parceria Ceará e São Paulo nos momentos em que amadurecem projetos nacionais mais consistentes, ideologicamente sustentados, onde a globalização assumia determinadas hegemonias no Ocidente. Assim, consideramos essas semelhanças como estruturais: o Integralismo com deputados apenas em São Paulo e Ceará, na década de 1930, e o PSDB, em 1994, quando Fernando Henrique Cardoso se elege presidente da República, com o número representativo de deputados apenas em São Paulo e no Ceará.

Esses dados são representativos para sentir a tutela ideológica internacional, os mecanismos de globalização e suas estratégias de conversão. Por que o Ceará, no Nordeste, se apresentava como a opção das bases ideológicas do ocidente: o Vaticano e depois Washington? Em 1930, com quadros conservadores, e em 1980, inicia um processo de adaptação de uma globalização liberal.

Sem querer reproduzir todos os argumentos defendidos na tese apresentada, lembramos, como representativo, os discursos estruturalmente semelhantes de George Bush, com a queda das Torres Gêmeas, e o da Liga Eleitoral Católica (LEC), em 1930, no Ceará, no debate político local. Bush dizia que “a luta é do bem contra o mal. Ou se é contra o terrorismo e pela América, ou se é a favor do terrorismo e contra a América”. No Ceará, argumento semelhante foi usado como justificativa para a LEC não dar mais apoio ao Integralismo na eleição municipal de 1936. A sua resposta é reveladora da força do conservadorismo: “candidatos que, favorecendo os Arrais, contrários às nossas fileiras, vêm desagregar as forças do bem, não se podem impor, absolutamente às nossas simpatias”.

Assim, a nossa passagem do nível local para o internacional foi apenas de enfoque, pois, estruturalmente, consideramos que permanecemos com a mesma problemática. O Ceará foi laboratório de interesses internacionais, das matrizes globalizantes: a Igreja Católica Romana e a Modernidade (Banco Mundial) em momento de transformação social. O Professor Dr. Gabriel Cohn, na nossa banca de exame final da tese do doutorado em Ciência Política, nos

fez um desafio instigante ao comentar que a teoria utilizada naquele momento era a parte que mereceria maior dedicação, pois era o ponto mais frágil. E é esse desafio que está sendo enfrentado ao passar para o nível estrutural mais complexo.

2 Problemática e metodologia

A democracia política, como uma tendência irreversível de organização política dos Estados nacionais laicos, entra em crise na segunda metade do século XX. Eric Hobsbawm, com sua perspicácia, já chamava a atenção para este fato e se mostrava pessimista com a perspectiva da democracia nesta nova ordem mundial que se descortinava. Ele lamentava que

à medida em que se aproximava o novo milênio, as incertezas em torno da democracia política não mais pareciam assim tão remotas. O mundo pode estar, infelizmente, reentrando num período em que as vantagens desse sistema não pareçam mais tão óbvias quanto entre 1950 e 1990 (HOBSBAWM, 1995, p. 143).

A visão de Alex de Tocqueville de que a igualdade, na modernidade, era um fenômeno irreversível e inexorável e que o grande desafio é exatamente preservar a liberdade, continua a dar conta da dinâmica do processo de sociabilidade da nova ordem. Mais precisamente, ele percebia que o desafio a ser enfrentado encontra-se na necessidade de impedir que a massificação não destruísse as minorias:

Quando se percorrem as páginas de nossa história, não se encontram, poder-se-ia dizer, grandes acontecimentos que, após setecentos anos, não se tenham levantado em proveito da igualdade. As Cruzadas e as guerras inglesas dizimam os nobres e lhes dividem as terras; a instituição das comunas implanta a liberdade democrática no seio da democracia feudal; a descoberta das armas de fogo iguala plebeu e nobre no campo de batalha; a imprensa oferece iguais recursos à inteligência deste e daquele; o correio vem trazer a luz à soleira da cabana do pobre assim como à porta do palácio; o protestantismo afirma que todos os homens estão igualmente em condições de encontrar o caminho do céu. A América, ao ser descoberta, oferece à fortuna mil novos caminhos

e põe ao alcance do aventureiro obscuro as riquezas e o poder (TOCQUEVILLE, 1987, p. 13).

Assim, partindo de uma leitura rousseuniana de que a democracia é uma atitude religiosa da modernidade, pois o cidadão é o religioso da Religião civil, se impõe o argumento antropológico de que a religião é uma força imanente e universal da cultura. A tradição ou o mercado, como forças estruturadoras em si, chega à política como religião, pois por definição, Ela é a ligação entre o céu e a terra, a política e a sociedade. Assim, defenderemos o argumento marxiano de que o mercado, para se tornar uma força estruturante na sociedade, no caso dos Estados laicos, teve que chegar na política como Religião civil.

Esta realidade nos permite levantar um outro argumento: o fundamentalismo, como característica da nova ordem, constitui um processo de complexidade da mundialização, ou ainda, da globalização dos mercados. As religiões monoteístas buscam seus fundamentos para o certame, na arena política, pela hegemonia. A globalização liberal é uma postura religiosa. O destaque para as religiões monoteístas deve-se ao fato de elas terem em comum com o liberalismo a idéia de que a vida neste mundo termina com a morte. As religiões que tratam com reencarnação, ao contrário, são mais comunitárias, pois não têm preocupação hegemônica, isto é, missionária de construção de projetos globalizantes.

Nesse quadro de religiosidade explícita, como se coloca a articulação desses Estados que se organizam como novos blocos econômicos e culturais com destaque para a União Européia (UE) tornando-se uma federação? Como compreender a China crescendo rapidamente e dando o tom econômico, de um lado, e os países emergentes buscando se organizar, de outro?

Estas questões tornaram-se relevantes com o encontro, promovido pelo Brasil, no início de maio de 2005, entre a América Latina e os países árabes, quando se percebeu a dificuldade de confeccionar uma carta final de avaliação do encontro, pois duas palavras ocasionaram polêmica: democracia e representatividade internacional a partir da Religião. Esta última reivindicação era dos

países Árabes, que já percebem a Religião como um mecanismo de representação no cenário internacional. Sentiu-se que democracia é uma palavra religiosa³.

A União Européia (EU) entra nesse quadro de forma contraditória. Sendo o berço da força política do Cristianismo, como sede da capital do Império, foi também o nascedouro da força religiosa da secularização, com a modernidade. A UE ganha, a partir da hegemonia liberal, liderada inicialmente pelo império inglês no século XIX, um movimento de recristianização liderado pela Igreja Católica⁴. Os sinais estão muito claros para o início do século XXI, e a escolha do substituto de João Paulo II, na pessoa do cardeal Joseph Ratzinger, reforça esse projeto de cristianização da Europa. Ele lançou, no ano de 2000, um documento chamado *Dominus Jesus*, que

aborda a relação de Cristo e a Igreja Católica com as demais igrejas e religiões. Aí se sustenta que a Igreja Católica é a única Igreja de Cristo. As demais denominações cristãs não são igreja, trata-se de usurpação do título. Possuem apenas elementos eclesiais. O catolicismo comparece também como a única Religião verdadeira, e os que não se converterem à Igreja Católica Apostólica Romana correm risco de perdição eterna (BOFF, 2002, p. 18)⁵.

Esse fundamentalismo e o próprio nome escolhido por J. Ratzinger para governar a Igreja, constituem sinais desse processo de se apresentar à Europa, num momento em que ela se organiza para se tornar forte na correlação de forças da globalização, e reforçam o projeto da Igreja de apresentar a visão cristã não apenas

3 Vede de um paquistanês convertido à Modernidade: ALI, 2002.

4 Para entender o papel da Igreja Católica no Brasil nesse processo de recuperar espaços políticos com a Constituinte de 1889, de hegemonia positivista, Vede: PARENTE, [s.d]. Mais precisamente para a globalização, Vede AMERÍNDIA (Org.), 1998. Nesse livro, uma gama de cientistas sociais enfrenta o desafio de pensar uma globalização alternativa ao neoliberalismo.

5Boff comenta que “cinquenta anos de trabalho ecumênico, de diálogo inter-religioso, aparentemente se esvaíram, porque as velhas teses medievais da Igreja, como única portadora dos desígnios de Deus, e fora da qual não há salvação, foram ressuscitadas”.

como uma identidade, mas como um projeto alternativo ao neoliberalismo, onde se recuperaria a solidariedade e se instalaria a condição de governabilidade. O Vaticano se apresenta à Europa, então, não apenas para cristianizá-la, buscando suas origens, mas como uma força política de novo modelo de globalização. Ela busca as suas raízes, assim como o fundamentalismo de Bush também empurrou setores do islamismo nesta direção. E os sinais estão dados: São Bento cristianizou a Europa no século V, sendo considerado o seu padroeiro e Bento XV foi um amante da paz na primeira guerra mundial.

A China, nesse contexto, é a grande incógnita. Carlos Aguiar de Medeiros a compara com a Alemanha do pós-guerra, quando esta recuperava o que o conflito havia destruído (Cf. MEDEIROS, 2004, p. 139-178) e teve um crescimento semelhante ao da China no início do século XXI. A diferença mais importante é que, na Alemanha existia uma base militar americana que poderia tutelar esse desenvolvimento, o que não acontece com a China. Vê-se aquele País-continente como uma missão salvadora do momento de crise do capitalismo, aliás com um modelo criativo, não pensado nos cânones dos economistas ocidentais, e que incorporou o que poderia assimilar do Ocidente, sem comprometer no essencial a sua cultura. Se o papel da China é importante no momento, no comércio internacional, uma China independente, que é sua tendência, o que significaria na nova correlação de forças? Qual a religiosidade que move aquele país-continente, além de um nacionalismo religioso⁶, e que possa aspirar a ser universalizante?

6 Ian Buruma, escritor e "fellow" no Instituto Woodrow Wilson de Humanidades, em Washington, e professor no Bard College, em Nova York, autor de "A Japanese Mirror" (Um Espelho Japonês, Vintage Books) e "Bad Elements" (Maus Elementos, Random House), entre outros, afirma que "esse patriotismo, baseado num sentimento coletivo de "vitimização" e na determinação em fazer da China a sobrevivente suprema entre as nações, tomou o lugar do marxismo-leninismo e do pensamento de Mao Tse-tung como a ideologia oficial da República Popular da China. Os líderes do governo chinês são hábeis em utilizar a culpa japonesa pela guerra para influir sobre a diplomacia sino-japonesa", (BURUMA, Ian. "A Pátria Ideológica", in Folha de São Paulo, 17/04/2005, Caderno Mais, Tradução de Clara Allain). O resumo do

Ela chegou a chamar a atenção de Roma. Na eleição do papa Bento XVI, afirmou que só apoiaria a Igreja Católica, via Igreja Patriótica, se ela fosse contra a parte da China Ocidental cuja pretensão Pequim intenta barrar de se tornar independente. Será, inclusive, um ponto de embate com o Ocidente.

Saindo deste contexto do fundamentalismo, onde a Índia pode nos trazer uma boa base empírica, e enfocando a crise de representação anunciada acima como outro enfoque importante para enfrentar a crise da modernidade, a problemática é semelhante à enfrentada pelos teóricos do Estado moderno, nos séculos XVIII e XIX, com a problemática da convivência na diversidade a partir da teoria da representação. Essa questão desembocou na teoria dos partidos políticos. Isso quer dizer que os partidos políticos surgiram independente da teoria, pois liberais, como Montesquieu, e democratas, como Rousseau, não conseguiram atinar com a possibilidade de que a divisão da sociedade em classe não gerasse o problema das facções e, conseqüentemente, do que hoje é conhecido como governabilidade. Se Montesquieu não vislumbrava uma saída teórica no espírito das leis, Rousseau apelou para a convocação de assembleias permanentes, pois ‘desconfiava’ da representação numa sociedade que corrompia os homens.

A onda neoconservadora orquestrada pelos Estados Unidos no início do século XXI traz uma pausa em algumas tendências que a globalização liberal apontava, mas revela um dado novo no jogo das relações internacionais: a Religião com um elemento universal e o seu lado inerente à constituição dos Estados nacionais. Se essa onda de fundamentalismo for apenas conjuntural, como foi o neoliberalismo após a queda do muro de Berlim, porém revela a Religião como um componente estrutural no jogo das relações internacionais, que volta a ter um papel não apenas mais importante nas decisões globais, mas terá que ser considerada como um componente decisivo para o debate da paz (Cf. ARINZE, 2002).

artigo diz que “defesa da supremacia étnica cultivada pelo imperialismo japonês determinou o atual nacionalismo de Estado na China e Coréia do Norte e explica a passividade das populações aos regimes totalitários”.

Com esta problemática, vale uma nota para a elaboração do projeto: para dar conta de apreender intelectualmente esse processo, desenvolveremos o tema com uma metodologia consagrada nas Ciências Sociais, destacando-se a busca de dados da conjuntura como reforço dos argumentos que destacam a estrutura, além de alguns interlocutores privilegiados que, de alguma forma, debatem a problemática. Estamos programando realizar o relatório em forma de artigos que serão publicados em revistas indexadas. O primeiro acaba de ser publicado (CF. PARENTE, 2005, p. 71-124) e é onde desenvolvemos nossa preocupação teórica, tendo como objetivo reforçar o argumento rousseauiano de que a modernidade é uma religião civil, e já apresentando um roteiro de nossa investigação.

Referências

- ALI, Tariq. **Confrontos de fundamentalismos: Cruzadas, Jihads e Modernidade**. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2002.
- AMERÍNDIA (Org.). **Globalizar a esperança**. Trad. de Maria Luisa Garcia Prado e Mariana Nunes R. Echalar. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ARINZE, Cardeal Francis. **Religiões para a paz: um apelo de solidariedade às religiões do mundo**. São Paulo: Pensamento, 2002.
- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- HOBSBAWM, Erick. **A Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991**. Trad. de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- MEDEIROS, Carlos Aguiar de Medeiros. A economia política da internacionalização dos EUA, Alemanha, Japão e China. In: FIORI, José Luiz (Org.). **O poder americano**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PARENTE, F. Josênio C. **A fé e a razão na política: conservadorismo e modernidade das elites cearenses**. Fortaleza: Edições UFC e UVA, 2000.
- _____. **Anauê: os Camisas Verdes no poder**. Fortaleza: Edições UFC, [s.d].
- _____. Fundamentalismo – teologia na nova ordem mundial. **Revista do Observatório das Nacionalidades**. vol. 1, n. 1, jul/dez, 2005.

TOCQUEVILLE, Alex de. **A democracia na América**. 3. ed. São Paulo: Editora Itatiaia/ Universidade de São Paulo, 1987.

**Francisco Josênio Camelo Parente*
Doutorando no IUPE-RJ

Endereço para contato:

e-mail: fjosenio@terra.com.br

MÍDIA, RELIGIÃO E CLASSE SOCIAL

*Prof. Dr. Dalmer Pacheco**

Resumo: Sociedade de Controle, Normas Sociais, moral judaico-cristã e desvios de conduta pecaminosos. A dominação religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil e o fortalecimento de identidade em detrimento das religiões de matriz africana. A estrutura clerical católica e os líderes religiosos da alteridade, estigmatizados pela cultura erudita. A Globalização e as reorganizações territoriais populares. As relações tribais como modos de enfrentamento. Cultura dominante e exclusão social. A opressão pedagógica, psicológica, sociológica e midiática. As perspectivas libertadoras e a (in) tolerância com as diferenças. Teologia da Marginalização na América Latina: a perspectiva dialético-popular. Evangelização, Liturgia, Ritos e classe social. As relações inter-religiosas efetivamente dialógicas e os monopólios da fala. As instituições austeras, a clausura, e o arrependimento: fórmula das indulgências.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso, Catolicismo, Candomblé e Umbanda, Mídia, Religião e Classe Social.

A proposta desta comunicação é analisar na perspectiva dialógica¹ as relações inter-religiosas da Igreja Católica com as religiões de matriz africana, O Candomblé e a Umbanda, a partir de uma visão da mídia, em especial a televisiva. Em um primeiro momento, verificamos que a Globalização veicula Cultura Hegemônica e privilegia um olhar europeu de religiosidade católica em detrimento das concepções culturais/religiosas dos indígenas e africanos.

¹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. O autor utiliza o referencial de luta de classe marxista e “batiza” o conceito de opressão e superação para que cada um possa ser-mais.

A Sociedade Disciplinar evolui para a Sociedade de Controle (FOUCAULT) e o modelo panóptico é adotado. Na época da colonização e “conversão” pelos jesuítas, a Nobreza e o Alto Clero que detinham as terras, o poder e eram os Senhores de escravos: a transgressão era punida com chibatadas, às vezes, até a morte. Na Contemporaneidade, a vigilância é constante e não identificada. Desta forma é que, de fato, surgiram “Culturas Híbridas” (CANCLINI). No caso das religiões no Brasil, hegemonicamente Européia e Católica. Estas são as Normas Sociais impostas e, portanto, devem ser seguidas. São as expectativas de conduta. Aqueles que desobedecem às regras são marginais ou desviantes (*outsiders*)².

A criação/fortalecimento da identidade é construída a partir da relação de antagonismo com a Alteridade. Isto significa dizer que fortalecemos o olhar católico identitário em detrimento de outro olhar desviante, como, por exemplo, do Candomblé e da Umbanda. Ainda hoje, na perspectiva além do ecumenismo (religiões cristãs), no diálogo interconfessional “a exemplo, recomendado pelo Vaticano. O Concílio Vaticano II nos exige uma postura de transformação: é o Sacerdócio comum dos Leigos. Somos responsáveis pelas posições da nossa Igreja: não é apenas responsabilidade do Clero e de Roma. Temos o dever de praticar o ideário da **partilha, solidariedade e projeto teológico libertador**” (PACHECO, 1999) e vivenciar o evangelho.

Ainda na Contemporaneidade, isolamos aqueles que nos incomodam por serem diferentes a exemplo do que faziam os judeus com os leprosos (o que não é muito diferente do que fazemos hoje ao isolá-los em vilas terapêuticas)³. Prevalece, ainda que escamoteada, a idéia de desvio-pecado, influência da moral judaico-cristã. Além do isolamento em casos de desvios patológicos, há também a clausura dos que contrariam as normas

²Em BECKER, 1977, o conceito é referência básica para compreensão do termo desviante para designar exclusão e preconceito.

³O Hospital- referência no Rio de Janeiro Curupaity, em Jacarepaguá, no tratamento poliquimioterápico da hanseníase mantém uma cidade isolada.

jurídicas. Convém lembrar que **a única clausura que não é compulsória é a das ordens religiosas:**

Estas obrigações, a que nos referimos, são coisas que os demais esperam que se cumpram. Isto é o que se chama de expectativas sociais suficientemente fortes e compartilhadas pela maioria, adquirem autoridade e se convertem em normas sociais. A variedade destas normas sociais não depende nem de que elas sejam justas, nem de que sejam inteligentes, nem de que sejam racionais. A sua validade depende do fato de que significam um padrão de juízo [...]. Elas permitem aos outros o direito de fazê-las valer e de aplicar uma sanção a quem as viole (CASTRO, 1983).

A questão é, efetivamente, de **relações sociais e simbólicas de poder e subalternidade** que refletem a correlação de forças dos papéis sociais, desde a Idade Média (Cf. MADURO, 1980 - Grifo nosso):

Por isso, a relação de cada classe social – em um momento histórico determinado – com o campo religioso ficará determinada não só pela posição estrutural desta classe na divisão social do trabalho (perspectiva estática) mas – também – pelo processo que levou este grupo a ocupar aquela posição (perspectiva dinâmica) (MADURO, 1980, p. 102).

Podemos constatar que são estabelecidos “**padrões de normalidade**” e não se convive com as divergências, com os diferentes. É o **Mesmo** que não quer se ver no **Outro**:

Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em alguns momentos e em algumas circunstâncias fazer com que elas sejam seguidas [...]. Quando uma regra é imposta, a pessoa que se supõe tê-la transgredido, pode ser vista como um tipo especial de pessoa, alguém que não se espera que viva segundo as regras com as quais o grupo concorda. Ela é vista como marginal ou desviante (BECKER, 1977, p.53).

A manipulação da identidade supostamente deteriorada vai, por conseguinte, depender se aquele desvio é revelado, posto de público e, diante da reação social daquele grupo ao ato desviante que pode passar a rotulá-lo, isto é, atribuir um **estigma**:

Todo desviante, portanto, é marginal, pois seu comportamento contraria as expectativas sociais. Dependendo do tipo de desvio, mais ou menos tolerável, o indivíduo é mais ou menos intensamente marginalizado. Quando o desvio é de conhecimento público – no caso de desvios morais, nem sempre são levados a público, descobertos, – o indivíduo é marcado, estigmatizado (PACHECO, 1988, p. 73).

O estigma constitui, portanto uma marca, via de regra de desqualificação, com o pressuposto do fracasso, de um atributo diferenciado depreciativo:

[...] um indivíduo pode ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode-se impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para com outros atributos seus. Ele possui um estigma, uma característica diferente da que havíamos previsto [...] (GOFFMAN, 1982, p. 54).

A dominação religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil resulta no fortalecimento de identidade em detrimento das religiões de matriz africana., que são estigmatizadas em função da falta de escolaridade, de pactos demoníacos e estruturas clericais. A estrutura clerical católica é justificada e os líderes religiosos da alteridade, estigmatizados pela cultura erudita:

Podemos então definir o catolicismo popular como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial – os significantes – não lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso católico é diferentemente interpretado pelas diferentes classes sociais [...] (OLIVEIRA, 1985, p.135).

Surtem, como efeito bumerangue da Globalização, as novas territorialidades e alternativas de reorganização social, através de processos tribais repactuados. As relações tribais se constituem como modos de enfrentamento à Cultura dominante que promove todo tipo de exclusão social. A opressão pedagógica, psicológica, sociológica e midiática sufoca, via de regra, alternativas de olhar.

As perspectivas libertadoras ficam no campo da retórica e a (in) tolerância com as diferenças mostra-se evidente. Obviamente, travestida de libertadora. A recusa da Teologia da Marginalização na América Latina que contempla a perspectiva dialético-popular é posta de lado pela Renovação Carismática Católica onde não há espaço para o reino de Deus aqui na terra. A espiritualidade, o resgate do Santíssimo Sacramento, os Dons do Espírito Santo devem ser incentivados. Todavia, os mantras das “Linguagens dos Anjos” não podem apenas promover o êxtase sem vincular o ideário cristão com um projeto socialista de direitos humanos proposto pelo próprio Cristo.

A Igreja Católica de Ritual Romano, sem falar nas de rituais ortodoxos, é rica em sua liturgia que pode, vivenciada, representar a efetiva participação popular. Este deve ser no *modus operandi* da Evangelização. A Liturgia e os Ritos estão intimamente relacionados à classe social:

Nossa hipótese é de que as formas de representação social vão ser estabelecidas em função das diferentes concepções de análise da sociedade, promovendo rupturas que privilegiam os segmentos hegemônicos ou excluídos [...]. As posturas são mutuamente excludentes. As pautas comunicacionais ou estão a serviço das classes subalternas ou a serviço das classes hegemônicas. Nossa suspeita é que a classe dominante constrói **uma imagem alegórica sobre as Culturas Populares** (PACHECO In: SALDANHA, (Org.) 2006).

Basta observarmos a riqueza de simbolismo, muitas vezes desconhecidos dos fiéis, das celebrações solenes em nossa Igreja. O uso do turíbulo que, na verdade nem acólitos, nem Ministros, diáconos ou mesmos Presbíteros sabem fazer corretamente: o Ministro que, autorizado pelo sacerdote, incensa a assembléia e que se ajoelha durante a consagração das espécies e incensa três vezes as espécies simbolizando a Santíssima Trindade. O Sacerdote que deve, antes de começar a celebração, incensar o altar, ser incensado pelo Ministro e incensar a Mesa da Palavra. O Rito da Aspersão da água Benta também deve ser realizado com veemência simbólica.

A Vênia deve ser feita para O Santíssimo e/ou o altar e, necessariamente, à Mesa da palavra. Os leitores e comentarista devem, portanto, fazê-la.

Todos estes procedimentos são, dentro de nossa liturgia – sem falar nos paramentos – de fácil aceitação. Por que, todavia, não aceitamos os rituais de “limpeza dos caminhos” com incenso ou defumador para abençoar e pedir licença aos eguns – espírito dos mortos – para entrar na terra em que viveram como, por exemplo, na Serra da Barriga onde existiu o Quilombo dos palmares? A recusa do Alter, em função do Eu. A sacralização não é propriedade exclusiva da Religião Católica. A Escritura e as parábolas são “reveladas” e estão em nosso Livro Sagrado. Nas religiões afro-brasileiras a oralidade, Lendas e Mitos constroem a relação com os Orixás.

Se, de fato, queremos que as relações inter-religiosas sejam efetivamente dialógicas, não pode haver o monopólio da fala, com superioridade teológica, doutrinária ou clerical. Não se trata de conversão, mas de tolerância e compartilhar o que há de comum. O Cristianismo tem, por conseguinte, o compromisso com a **opção preferencial pelos pobres** e, obrigatoriamente, promover ações contra qualquer tipo de **marginalização**⁴.

Verificamos, então, que alguns aspectos são pressupostos para o **Diálogo-interreligioso**, para a perspectiva **dialógica / dialética** de nossa Igreja:

- 1- Existe uma múltipla visibilidade de Deus (BENTO XVI, 2005, p. 30);
- 2- A sacralização do *Eros*;
- 3- O amor pleno como realização simbiótica *Eros/Ágape*.

⁴ Segundo a CNBB – Exigências cristãs de uma ordem política, p. 12 e 13, “ser marginalizado é **ser privado do reconhecimento, da dignidade que Deus confia no homem**”

A compreensão das diferentes concepções e registros da Doutrina Católica em comparação às Doutrinas de Matriz Africana: Candomblé e Umbanda⁵:

1- Na concepção Católica os anjos são assexuados, enquanto que na formulação africana os Orixás têm definição de sexual e nos influenciam com a sensualidade;

2- A relação dicotômica entre o Bem e o Mal na formulação Católica (Deus X Lúcifer) cede lugar à perspectiva africana em que a relação é dialética (Exu como enviado e que pode proteger ou fazer o mal);

3- Os fundamentos do Catolicismo estão nas Sagradas Escrituras, escritas pelos evangelistas, à Luz da Revelação, isto é, inspirados pelo Espírito de Deus. Cristo usa de metáforas, como as parábolas. Já a cultura religiosa africana é oral, porém sacralizada através das lendas e dos mitos;

4- Nos dois casos, há liturgias e rituais, de forte significado simbólico da relação com a transcendência.

Como citamos ao longo de nosso trabalho, o discurso e a prática da Igreja católica não é, nem poderia ser, linear. É, de fato, dialética. O documento papal que fala sobre o Amor Cristão é o mesmo que nega o diálogo inter-religioso: “Todos os outros deuses não são Deus” (BECKER, 1997).

Temos a responsabilidade de ousar afirmar que **o sagrado não é um bem simbólico exclusivo da Igreja**. Está posta outra discussão importante, a ser abordada em outra ocasião: religião X religiosidade.

Nossa práxis passa pela necessidade de **Conversão de Classe** sobre a qual nos adverte Leonardo Boff (2005). Precisamos transcender às “religiões” para alcançarmos a “religiosidade” que,

⁵ Cf. PACHECO, Dalmer. *O Grito de Zumbi*. Vídeo (DVD) 6^o produzido na Serra da Barriga, no antigo Quilombo, em União dos Palmares, Alagoas e apresentado no VII Lusocom em Santiago de Compostela, Espanha, 2006.

no Brasil, é sincrética. Há uma recusa na concepção única do Deus Onipresente, Onisciente e Onipotente. A mídia, com certeza, contribui para o fortalecimento desta identidade cultural/simbólica/religiosa católica em detrimento da alteridade cultural/simbólica/religiosa africana. Em síntese, “A Paz de Cristo” que nos desejamos enquanto irmãos tem o mesmo significado que “Shalom” dito pelos Judeus e o “Axé” do Candomblé e da Umbanda.

Referências

- BECKER, Hoard S. Marginais e desviantes. *In*: _____. **Uma teoria da ação coletiva**. São Paulo: Zahar, 1977.
- BOFF, Leonardo. **Deus e a pós-modernidade**. Conferência. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- BENTO XVI. **Deus Caritas Est**. - Carta Encíclica Papal. Vaticano. Bento XVI. 2005.
- CASTRO, Lola Anyar de. Conceitos operacionais da sociologia da conduta desviada. *In*: _____. **Criminologia da reação social**. Trad. Ester Kosovski. Rio de Janeiro, Forense, 1983.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985
- PACHECO, Dalmer. O embranquecimento. *In*: _____. **Telenovela**: (in) o discreto charme da burguesia: desvio de conduta e merchandising de valores. Maceió: Edufal, 1988
- _____. **O Homo Symbolicus e o carnaval da elite**. Juiz de Fora: II Encontro Regional de Comunicação, 2004.
- _____. O Homo Symbolicus e o olhar alegórico sobre o popular. *In*: SALDANHA, Ana Paula (Org.) **Apontamentos midiáticos**. Maceió: NEPEC, INTERMÍDIA, UFAL, [s.d].
- _____. **Fala marginal (The Outsider Speech)?** Santiago da Compostela: VII LUSOCOM, 2006.

**Prof. Dr. Dalmer Pacheco*

Doutor em Comunicação e Cultura, professor da UFAL.

IMPACTOS PÓS-MODERNOS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: Reflexões Preliminares

*Prof. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos**

Resumo: O texto objetiva exteriorizar nossas primeiras reflexões acerca da temática de pesquisa que pretendemos investigar cuja problemática se traduz em: de que maneira as práticas religiosas afro-brasileiras, que têm como mote a busca pela tradição, como foco de resistência identitária, consegue se inserir no contexto pós-moderno que, por sua vez, é caracterizado exatamente pela ausência da tradição.

Palavras-chave: Cultura; Religiões afro-brasileiras; pós-modernidade.

Abstract: This text attempts to objectify our first reflections concerning the theme of our research which is the problem of expressing; 1) in what manner are the afro-brazilian religious practices whose objective is the search for a tradition as a means to create an identity of defense; 2) how can this result insert itself into the post-modern context; 3) which of itself is characterized exactly by the absence of tradition.

Keywords: Culture, Afro-brazilian religions, post-modernity

O que se convencionou chamar de Pós-Modernidade engloba uma diversidade de conceitos que tentam explicar as transformações sociais. O termo, longe de representar uma unidade, se apresenta multifacetado, plural, imbuído de uma multiplicidade de dissensos chamados de plurivocalidade. Para Steven Connor (1996) Pós-Modernidade é o nome aplicado às mudanças ocorridas inicialmente no campo da estética e que se difundiram para áreas cada vez mais amplas, até constituir-se no novo horizonte de nossa experiência cultural, filosófica e política. Embora tenha a Modernidade como contraponto, não é a sua simples rejeição. Do ponto de vista do domínio econômico é um período marcado pelo capitalismo desorganizado.

A Pós-Modernidade se contrapõe à Modernidade mas não é a sua rejeição. A Modernidade é marcada pelo culto do novo, do original. Privilegia uma visão linear, sucessiva dos eventos. Para Boaventura de Sousa Santos (1997) a Modernidade se traduziu em um projeto sócio-cultural que se constituiu entre o Séc. XVI e finais do Século XVIII. Assentou-se em dois pilares fundamentais: O Pilar da Regulação constituído de três princípios: Estado, mercado e comunidade; e o Pilar de Emancipação constituído de três lógicas de racionalidade: A racionalidade estética expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral-prática da ética e do direito e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica.

A Pós-Modernidade, cujo período é marcado pelo capitalismo desorganizado, questiona a noção de verdade, a razão iluminista, o conceito de identidade, de objetividade, a idéia de progresso, os sistemas únicos de pensamento, os fundamentos definitivos de explicação, as metanarrativas.

O mundo Pós-Moderno é efêmero, descentralizado, diverso, instável, imprevisível. É o mundo da sociedade de comunicação generalizada, do consumismo. A indústria de serviços, finanças e informações triunfam sobre a produção tradicional e a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa, descentrada, molecularizada de políticas de identidade colocando, assim, questões de gênero, sexualidade, religião, etnicidade na pauta de discussões políticas.

Para Guattari (1992) o homem contemporâneo, Pós-Moderno, é desterritorializado. Essa desterritorialização é entendida no sentido em que seu corpo, sua corporação, sua cultura, sua fé religiosa não estão mais, ao contrário da Modernidade, localizados em pontos precisos da terra. Eles foram globalizados. Para o autor a subjetividade “entrou no reino de um nomadismo generalizado” (GUATTARI, 1992, p.169). Dessa forma, o que se pode esperar desse sujeito Pós-Moderno, é que ele tente reconstituir uma relação de particularidade com o cosmos e com a vida. Dessa forma: “se ‘recompor’ em sua singularidade

individual e coletiva. A vida de cada um é única” (GUATTARI, 1992, p.170). Voltado cada vez mais para dentro de si mesmo, desprovido de senso de sociedade, o homem Pós-Moderno afunda no vazio. No prazer de ser um qualquer. A velocidade com que move suas vidas renega o comprometimento com o outro.

As experiências Pós-Modernas oferecem aos sujeitos estilos de vida caracterizados pela saturação informativa; o consumo frenético; a valorização da aparência, do estético, do pastiche, do virtual em detrimento do real e os enchem, se assim se pode dizer, de vazio.

Partindo dessa idéia de sociedade e de homem Pós-Moderno é que percebemos atualmente uma explosão de buscas pelo apoio religioso das mais diversas profissões de fé por parte desse homem contemporâneo, Pós-Moderno. Assim, encontramos a procura desenfreada por desde práticas esotéricas, como consultas de tarôs, búzios, simpatias, utilização de bonecos em forma de duendes, gnomos, bruxas, etc.; até a busca pelas mais diferentes formas de religião que vêm se proliferando de forma mais marcante a partir das duas últimas décadas do final do século XX.

Muitos estudiosos explicam esse interesse profícuo pela religião e as práticas esotéricas, como uma reação a situações de desorientação generalizada provocadas pela multiplicidade de valores e modelos culturais. Assim, os indivíduos encontram dificuldade para referenciar suas trajetórias de vida buscando novas formas de identificação e integração no universo religioso. Para Franco Crespi:

[...] o retorno à religião pode ser visto como um fenômeno periódico que visa utilizar a religião em função de exigências de natureza social (CRESPI, 1999, p. 10).

Dessa forma, esse texto objetiva exteriorizar nossas primeiras reflexões acerca da temática de pesquisa que pretendemos dar continuidade no intuito de analisar as estratégias de resistência das religiões e práticas afro-brasileiras no contexto Pós-Moderno. Dito de outra forma, pretendemos investigar de que maneira as práticas religiosas de tradição afro-brasileira, que têm como mote a busca

pela tradição, pelas marcas de um passado mítico africano repassado em sua grande parte pela tradição oral, como foco de resistência identitária, consegue se inserir dentro do novo contexto social que, por sua vez, é caracterizado exatamente pela ausência da tradição, de territorialidade, de orientação, de multiplicidades de modelos e sentidos.

Sabemos que as religiões afro-brasileiras foram trazidas ao Brasil pelo negro escravo e aqui sofreram um processo de acomodação. Os negros encontraram na sua religião uma forma de preservar a sua identidade e a sua tradição. Todas as representações, práticas e crenças religiosas são baseadas na tradição oral repassada de geração em geração. A importância e o sentido atribuído a tradição, está intimamente ligada a identificação de seus integrantes com a experiência religiosa de seus antepassados. Assim, o devoto afro-brasileiro busca na tradição oral advinda dos negros escravos, uma identidade própria. Para Bastide (1970) no contato de sociedades (civilizações) existe sempre uma tradição dominante que fornece o sistema de significação, orientando a escolha e ordenando os elementos da tradição subdominante, permitindo as religiões manter-se como um todo assim como a nova combinação daí resultante. Como essa tradição, que objetiva a manutenção da identidade, consegue sobreviver ao processo de desidentificação, desterritorialização e de perda das referências tão ressaltadas no cotidiano das experiências individuais do sujeito inserido no mundo Pós-Moderno, é o que pretendemos investigar.

Assim problematizado, devemos por fim ressaltar que adotaremos a perspectiva de Michel Foucault que concebe a história como guerra, batalha, relação de poder, e deve ser analisada nos seus mínimos “detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas” (FOUCAULT, 1993. p.5). Será exatamente na busca dessas estratégias, táticas e lutas que procuraremos respostas para as nossas indagações.

Nossa perspectiva engloba a prática interdisciplinar envolvendo dois campos de conhecimento: a antropologia e a história imediata. Disciplinas que se interpenetram e se complementam dentro da postura teórica e metodológica que se pretende trabalhar.

Referências

- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CONNOR, Steven. **Cultura Pós-Moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na Pós-Modernidade**. Bauru: EDUSC, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.
- GUATTARI, Felix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice**: o social e o político na Pós-Modernidade. 3.ed. São Paulo: Cortez, 1997.

**Prof. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos*

Professora Adjunto III do Departamento de História e do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. Mestre em Antropologia e Doutora em História pela UFPE.

Endereço para Contato:

e-mail: zuleica@unicap.br

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL DA MULHER NA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ (Teocracia Judaica em um País Cristão)

*Valéria Alvarenga Taumaturgo Silva**

Resumo: Apresenta-se aqui uma análise do papel da mulher na perspectiva judaico-cristã. A lógica da transdisciplinaridade serve de suporte epistemológico ao enfoque temático. A modernidade trouxe avanços e retrocessos em todas as áreas, o artigo procura analisar esses aspectos em relação ao gênero feminino, levando em consideração bases cristãs e judaicas.

Palavras-chave: Mulher, cristianismo e judaísmo.

Abstract: An analysis of the paper of the woman in the Jewish-Christian perspective is presented here. The logic of the transdisciplinarity serves of epistemologic support to the thematic approach. Modernity brought advances and retrocessions in all the areas. The article looks for analyzing these aspects in relation to the feminine sort, taking in consideration Christian and Jewish bases.

Key-words: Woman, Christianity and Judaism.

Introdução

Muito já foi dito sobre esse tema; faço desta reflexão, então, um instrumento ocular, cujas lentes devem ser ajustadas à perspectiva de um novo ou diferenciado enfoque da mulher.

Partindo da análise de algumas reflexões, percebo que os olhares, apesar de terem o mesmo objeto investigativo, em algumas análises são contraditórios. Também observo que essas contradições interpretativas não invalidam o critério de verdade de nenhuma das análises. Esse fato é devido, sem sombra de dúvida, ao caráter transdisciplinar que o fenômeno religioso carrega em sua

análise epistemológica, levando-nos a vários níveis de realidade e de percepção (Cf. SOMMERMAN, 2002, vol. II).

A possibilidade de analisar o papel da mulher na tradição judaico-cristã, tendo como campo histórico mais de dois mil anos de construções humana e divina, traduzidas em culturas diversas e concepções ideológicas várias, é ao mesmo tempo fascinante e assustador.

São vários ângulos do mesmo objeto que podem ser contemplados nessa narrativa. Porém o susto começa a se dissipar quando percebo que o período, também histórico no qual estou inserida como sujeito dessa produção, começa a experimentar um novo conceito epistemológico, que tem entre suas frentes de ações o propósito de eliminar a distância entre as ilhas dos saberes que até então procuraram questionar, analisar e ampliar os horizontes do conhecimento, mediante uma única ótica investigativa, e o que é pior não aceitando outra produção de análise feito por outro mecanismo de lógica e de saber.

Elejo, então, como campo de pesquisa a epistemologia com a transdisciplinaridade pela qual podemos nos habilitar a uma investigação com mais propriedade, possibilitando assim, um entendimento mais completo da contemporaneidade com suas várias rupturas e contradições.

No primeiro Congresso Mundial da transdisciplinaridade em Portugal no ano de 1994, foi elaborada uma carta contendo as idéias norteadoras da nova abordagem:

Qualquer tentativa de deduzir o ser humano a uma mera definição e de dissolvê-lo nas estruturas formais, sejam elas quais forem, é incompatível com a visão transdisciplinar”. A visão transdisciplinar é resolutamente aberta na medida em que ela ultrapassa o campo das ciências exatas devido ao seu diálogo e sua reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual (SOMMERMAN, 2006, p. 72).

Convém pontuar que avanços de igual importância vêm sendo desenvolvidos no campo das ciências da religião, cujas

perspectivas foram criadas com o intento de entender as religiões não-cristãs. Esse meu artigo é fruto desse avanço, pois meu objeto de pesquisa parte de uma religião não-cristã.

O cristianismo deixou de ser visto como religião superior e última. Os teólogos que acreditam nesse pluralismo também acreditam na necessidade de um novo paradigma que contemple esse anseio.

Particularmente, aprecio o pensamento do teólogo católico, conhecedor e pesquisador do hinduísmo, Raimundo Panikkar, e faço uso de uma citação sua para concluir, de certa forma, esse meu passeio pelo campo do dogmatismo: “A minha religião seria para mim mesmo incompreensível, até mesmo impossível, sem a relação com as outras” (PANIKKAR, *apud* TEIXEIRA, 1995, p. 67).

Minha formação religiosa é evangélico-cristã, mas sempre fui encantada pelas singularidades encontradas em outras religiões.

Isso me fez aproximar da comunidade islâmica e de grupos judaicos em Recife desde a década de 90 até hoje. Lembro um fato ocorrido numa sexta-feira às 12h00, há treze anos, na loja de um muçulmano, a qual também servia de local para orações. A minha intenção era participar da oração como espectadora, fui bem recebida; porém uma das mulheres me deu um pano para colocar em minhas pernas, pois estava de vestido e precisava sentar no chão num local separado dos homens. Este fato, primeiro me deixou envergonhada, depois chateada, achei uma atitude machista, conservadora e retrógrada.

Analisando esse fato hoje, percebo que minha forma de raciocinar baseava-se numa visão de mundo e religiosidade excludente. Apesar de simpatizar com o outro (judeus e muçulmanos) o meu sentir estava impregnado pela lógica clássica em que o cristianismo institucional até hoje se baseia. Uma análise sobre essa questão é encontrada na última edição da Soter (Cf. ARAGÃO, *In* : FREITAS, 2006).

No decorrer desses dez últimos anos tenho aprofundado minha leitura na questão do judaísmo em Recife e o conflito religioso entre judeus de origem sefardite, asquenaze e messiânicos.

Essa reflexão, pois, é fruto das minhas leituras sobre o cristianismo e judaísmo e principalmente de minha vivência como mulher (nordestina), cristã protestante e cidadã planetária.

Na Mishná (Cf. BUNIM, [s.d], Mishná 5) (Lei oral judaica), capítulo 1, encontramos uma passagem onde é exaltado o caráter hospitaleiro dos judeus, na era talmúdica, assim como a advertência de não se manterem conversas frívolas com as mulheres. Se somarmos essa observação a uma outra existente no judaísmo ortodoxo, que é a separação entre homens e mulheres dentro das sinagogas para as orações, temos então pressupostos para analisarmos de forma clara o caráter machista. Porém numa leitura mais contextualizada, podemos perceber outros elementos.

Percebemos na tradição judaica uma preocupação com a mulher no tocante não a uma valorização quanto a direitos igualitários, mas no que tange a sua estima e respeito. O casamento é considerado santificação e é esse sentimento de santificação que percebemos em relação ao trato com as mulheres.

A separação dos gêneros nas sinagogas não é para separar as mulheres dos homens, transformando-as em seres inferiores, e sim, para protegê-las dos olhares masculinos que estariam nesse momento desviando de seu dever religioso e constrangendo a mulher.

E quanto às conversas frívolas, é um alerta para aos homens. Pois o fato de algumas mulheres estarem desempenhando o papel de dona de casa ou de ser tão somente uma mulher não é condição que a transforme em uma pessoa que não saiba pensar com critérios lógicos. Manter, então, um elevado nível de diálogo com a esposa é reconhecer nela o papel de ser pensante e co-responsável na construção de um mundo mais justo e igualitário.

O sistema religioso judaico foi concebido de uma forma tal que questões religiosas e sociais não são separadas na sua

fundamentação. Todas as regras e condutas do homem judeu estão inseridas em suas escrituras. O historiador judeu Flávio Josefo¹ foi o primeiro a conceituar essa forma de vida religiosa, como sendo uma teocracia.

As diversas nações, que existem no mundo, governam-se de maneiras diferentes: Uma abraça a monarquia; outras, a aristocracia, outras, a democracia. Mas nosso divino legislador não estabeleceu nenhuma dessas espécies de governo. Escolheu uma república, à qual podemos dar o nome de Teocracia, pois que a fez inteiramente dependente de Deus e ao qual nós consideramos como o único autor de todo bem, que provê as necessidades gerais de todos os homens. Só a ele recorremos em nossas aflições e estamos persuadidos de que não somente todas as nossas ações lhe são conhecidas, mas de que penetra mesmo todos os nossos pensamentos (JOSEFO, 1956, v. 9, p.126).

Harmonizar cultura e religiosidade num contexto de conflitos entre povos foi sem dúvida um grande desafio para os primeiros hebreus.

O princípio religioso fundamental da teocracia judaica consiste no caráter sagrado da pessoa humana. Todo ser humano é propriedade de Deus, nenhum homem pode tornar-se bem ou propriedade de outro (Cf. BELKIN, 2003, p. 159). Esta mesma lógica deve ser empregada no relacionamento entre homens e mulheres, pais e filhos:

Estou de acordo com a força do vinho e o poder dos reis: mas ousou afirmar que o poder das mulheres é ainda maior. Todos os homens e os reis delas tem sua origem e se elas não tivessem posto no mundo os que cultivam as terras, a vinha não produziria o fruto cujo suco é tão agradável. De tudo teríamos falta sem as mulheres: devemos ao seu trabalho as principais comodidades da vida: elas fiam a lã e o tecido com que nos vestimos: tem cuidado de nossas famílias e não poderíamos passar sem elas. Sua beleza tem tanto

¹ Historiador judeu do século I. Sobreviveu à destruição de Jerusalém no ano de 70. Viveu em Roma. O seu nome original era Yosef Bem Matityahu (Matias em grego). Participou na grande revolta judaica em 68 e 70 d.c como líder militar na Galiléia.

encanto que nos fazem desprezar o ouro, a prata e tudo o que há de mais rico no mundo, para ganhar o seu afeto; abandonamos, sem pesar, para segui-las, mãe, pai, parentes, amigos e nossa própria pátria; fazemo-las senhoras, não somente de tudo o que conquistamos, com mil trabalhos na terra e no mar, mas de nós mesmos (JOSEFO, 1956, v. 3, p. 317 e 318).

Esta apologia à mulher foi feita por Zorobabel, príncipe dos judeus na era bíblica, durante o reinado de Ciro no ano 586 a.C., aproximadamente. O que nos chama a atenção nessa narrativa, além do tom poético (ele a declamou num banquete), é o reconhecimento da importância e valor da mulher num período histórico onde predominava a força das armas.

Na era talmúdica, encontramos a figura rabínica que tinha dentre as suas atribuições harmonizar as leis da Torá ao dia-a-dia da comunidade judaica. Os rabinos foram responsáveis pelo aumento dos direitos do marido sobre a mulher, porém aumentaram as obrigações dele sobre ela (Cf. BELKIN, 2003, p. 177).

Mesmo os rabinos acreditando que qualquer forma de escravidão era negativa, a escravidão era uma prática social comum na Palestina. Eles tiveram que criar critérios para gerir tal práticas, também exercidos pelos judeus, à luz dos preceitos da teocracia judaica e do caráter sagrado da pessoa humana.

Os pais exerciam forte direito legal sobre as filhas, mas tais direitos tornavam-se flexíveis dependendo da idade da filha e em alguns casos até mesmo a sua vontade. Vejamos:

• Vender a filha como serva judia. Esse direito está explicitado na Bíblia e na Torá. “E quando vender um homem sua filha como serva, não sairá como saem os escravos” (*Ex.*, 21,7)²;

²Cf. MATZLIAH, [s.d], *Êxodo*: Embora um pai tivesse a prerrogativa de “vender” sua filha impúbere, deve-se entender esta situação como um caso extremo de pobreza material do pai. Em última análise, este “expediente” era uma forma de garantir seu casamento – caso ela concordasse – com seu amo ou com o filho dele. A moça tinha três maneiras de sair livre: 1) depois de seis anos, 2) por ocasião do jubileu, e 3) ao atingir a puberdade. Além destas formas processuais, ela tinha outras três; 4) ser desposada pelo amo, 5) ser desposada

• Escolher um marido para a filha. “E dirá o pai da moça aos anciãos: minha filha e este homem por mulher [...]” (*Dt.*, 22,16)³. O pai podia fazer o contrato de casamento, porém os sábios diziam que o casamento só se efetivaria com o consentimento da filha.

Em se tratando do papel da mulher no casamento, nesse período, encontramos na Torá só os deveres que o marido tem em relação à esposa. “E se tomar outra além dela, sua manutenção, seu vestuário e o seu direito conjugal não lhe diminuirá” (*Ex.*, 21,10)⁴.

No caso dos deveres da mulher nessa nova situação, não há nada explicitado na Torá, ficando assim as interpretações dessa responsabilidade registradas nas tradições orais. O que nos dá um leque de conclusões interpretativas. Há nas interpretações algumas discordâncias que acreditamos ser fruto tanto da dinâmica do tempo histórico quanto da sensibilidade do legislador. Um assunto que fez quase todos discordarem é o direito de o marido herdar de sua esposa e a escolha dela de ser, ou não, sustentada por ele, quando ela tinha posses para tal.

A discussão é de tão grande proporção que não cabe nesse pequeno texto.

Em síntese os rabinos acreditam que suas leis, em relação à mulher, sempre tiveram como objetivo maior protegê-la. Porém, em relação às principais obrigações religiosas de uma mulher casada não há discordância; são elas: “Guardar as leis de pureza e castidade e manter sua casa de modo a não fazer com que o marido viole involuntariamente as leis da Torá” (BELKIN, 2003, p.176).

Mesmo com tais características aparentemente retrógradas do papel da mulher na antiga família judia, essa família era tida como modelo de moralidade pública e exemplo a ser seguido. Se analisarmos a sociedade romana daquela época que co-habitava

pelo filho do amo, e 6) ser resgatada (recomprada) por seu pai, seus parentes ou pelo próprio amo. O resgate consistia em deduzir o período de trabalho já transcrito do total que o amo pagara por ela, e devolver a diferença.

³ Cf. MATZLIAH, [s.d], *Deuteronômio*.

⁴ Cf. *Ibid.*, *Êxodo*.

junto com os judeus no mesmo território, veremos um casamento onde a subjugação da esposa era total ao seu marido, tanto como pessoa física quanto legal.

1 O tempo passou, o sonho acabou e a pós-modernidade chegou. E agora mulher?

Uma das características da modernidade pós-cristã do XVII, foi querer romper com toda forma de atrelamento religioso. Somemos a esse fato, também, a expansão da ciência e da tecnologia e o questionamento da veracidade do sagrado e da transcendência espiritual.

A autonomia da razão gerou uma pseudoliberalidade humana, fazendo o homem acreditar na existência de uma segunda natureza, na qual ele seria o senhor de sua própria existência. O conhecimento científico e filosófico foi produzido diante da perspectiva de legitimar essa supremacia da razão.

Depois de tais fatos, produzimos uma sociedade marcada pelo consumismo, camuflado em necessidades vitais; e indivíduos frustrados mesmo tendo todos os bens de consumo que possam querer, e outros revoltados por não ter o que pensam precisar ter.

Diante da dialética das controvérsias, o papel da mulher nesse novo modelo de sociedade apresenta avanços e retrocessos. No campo dos avanços, temos dentre outros sua profissionalização e a abertura de um amplo campo de trabalho, e ser reconhecida juntamente com o marido como “chefe do lar”.

Porém, acredito que na ânsia de querer lutar por direitos iguais aos dos homens, algumas mulheres se esqueceram de exercer o papel de ser mulher. Uma mulher, concebida por uma força superior com características próprias, nem mais nem menos que os homens. Consigo ver essa mulher na citação de Zorobabel acima; na prudência e sapiência no trato ao marido e nas questões políticas de Ester (Cf. BÍBLIA de Jerusalém, 2003).

Algo que podemos colocar no campo das controvérsias é a solidão e o vazio espiritual sentidos pela mulher moderna. Existe um movimento judaico chamado “lubavitch”, que surgiu no século

XVIII, com a intenção de incentivar os judeus a divulgarem a sua fé; esse movimento tem ganhado fôlego atualmente na comunidade judaica principalmente entre os jovens. Hoje o apelo do movimento é uma volta ao fundamentalismo e à ortodoxia. Algumas jovens, judias totalmente secularizadas, estão abandonando as calças compridas e camisetas e assumindo os trajes de mulher judia de comunidades ortodoxas. Algumas igrejas evangélicas já fazem estudos sistemáticos do Velho Testamento. O que tudo isso quer dizer? Não tenho nenhuma resposta categórica. Só questões e percepções de mulher que sou e que gosto de ser.

Outro dia, um jornal de grande circulação em Recife divulgava uma decisão jurídica, segundo a qual o metrô a partir daquela data, deveria ter um vagão exclusivo para as mulheres. O jurista tomou esta decisão depois de várias queixas de constrangimento sexual vivido por algumas mulheres em vagões lotados, principalmente em horário de muito movimento.

O cristianismo não consegue fazer de seus pressupostos morais algo que seja incorporado de maneira indissociável ao viver cristão. Nesse ponto percebo que o Brasil como nação que se diz em sua grande maioria cristã, está longe de viver e pregar os mandamentos de Jesus Cristo. Como mulher cristã e brasileira, preciso recorrer aos meus direitos usando somente argumentos jurídicos, mesmo tendo como padrões morais os preceitos cristãos.

O judaísmo, como primeira religião monoteísta histórica, nesse ponto conseguiu avançar em relação ao cuidado com a mulher. Sei que parece absurdo o fato de não poder apertar a mão de uma mulher judia nem de conversar com ela sem a presença de uma outra pessoa, porém fica aqui o convite: tente analisar esses fatos usando outras lentes epistemológicas.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz S. Identidade e alteridade: lógica e teologia, transdisciplinaridade e diálogo inter – religioso. In: FREITAS, Maria Carmelita de. (Org.) **Teologia e sociedade: relevância e funções**. São Paulo: Paulinas, 2006.

- BÍBLIA de Jerusalém. Trad. de Vários autores. São Paulo: Ed. Paulus, 2003.
- BELKIN, Samuel. **A filosofia do Talmud**. Trad. de Beatriz Telles Rudge e Derval Junqueira de Aquino Neto. Rev. de Uri Lam. São Paulo: Ed. Sefer, 2003.
- BUNIM, Irving M. **A ética do Sinai**: ensinamentos dos sábios do Talmud. Trad. de Dagoberto Mensch. Ed. de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Editora Sêfer, [s.d].
- JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**. Antiguidades judaicas. Trad. de Vicente Pedroso. São Paulo: Editora das Américas, 1956.
- MATZLIAH, Rabino. **Torá - a lei de Moisés**: Êxodo. Trad. de Jairo Fridlin, Rev. de Giuliana Bastos e André Bertoluci. São Paulo: Editora Sefer, [s.d].
- SOMMERMAN, Melo e Barros (Orgs). **Educação e transdisciplinaridade**. Trad. de Judith Vero ; Américo Sommerman. Rev. de Américo Sommerman. São Paulo: Triom , 2002. vol. II.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. (Coleção Caminhos de Diálogo).

**Valéria Alvarenga Taumaturgo Silva*

Formada em Filosofia e Mestranda em Ciências da Religião, pela Unicap. Pesquisadora da Doutrina Judaico-Cristã. Membro da Igreja Evangélica Menonita em Recife.

Endereço para contato:

e-mail: valeriaats@bol.com.br

POR ONDE ANDA A IGREJA CATÓLICA PÓS- CONCILIAR PARA ADOLESCENTES E JOVENS?

*Maristela Ferreira Silva Velozo**

Resumo: Com a pergunta: “Por onde anda a Igreja Católica pós-conciliar para adolescentes e jovens”, queremos refletir sobre a missão evangelizadora eclesial católica, direcionada principalmente à clientela dos 14 aos 25 anos. Refletir a juventude, caracterizando os seus momentos de adolescente e jovem, é pensar num período de mudanças significantes da vida humana. Ao refletir a caracterização religiosa do adolescente e do jovem questionamos os desafios das referências históricas teóricas-ideológicas-religiosas e dos espaços de cidadania, sentido da vida e aspectos fundamentais religiosos como meios para resgatarmos a perda de afetividades tradicionais socializadoras dessa juventude, tais como: Família, Escola, Igreja e Sociedade. Cabe-nos concluir que um dos grandes desafios é apresentar uma Igreja mais missionária que se aproxime mais dessa juventude e que possa fazê-la encantar-se por Jesus Cristo, vivenciando uma bonita experiência comunitária.

Palavras-chave: Adolescentes; Concílio Vaticano II; Desafios; Jovens; Mudanças.

Abstract: With the question “What is the perspective of the post-concilium Catholic Church for adolescents and youth “we hope to reflect about the Catholic ecclesiastical evangelization mission, directed principally toward the 14 to 25 year old group. To think about youth is to reflect about a period of significant changes in human life. A religious characterization of youth includes the challenges it faces, historical, theoretical, ideological and religious references and spaces of citizenship, life meaning and fundamental religious aspects. These must be used as means to recuperate traditional social and affective bonds such as family, school, church and society. One of the main challenges is to present a more missionary Church which is closer to youth and can attract it to Jesus Christ by means of dynamic community experiences.

Key words: Adolescents; Second Vatican Council; Challenges; Youth; Changes.

Não é nossa pretensão trazer à tona, em tão pouco espaço de tempo, a situação atual da Igreja Católica pós-conciliar, até porque o assunto é por demais complexo e desafiador. Poderíamos, no entanto, elencar algumas considerações, que nos permitirão refletir sobre a missão evangelizadora eclesial católica, na qual o acolhimento e o dinamismo devam fazer parte da dimensão pastoral, direcionada principalmente para os adolescentes e para os jovens. Com certeza, é com a modernidade e a pós-modernidade que a grande problemática religiosa atinge e desafia “Igreja e Jovens” para um momento de transformação e de fortalecimento religioso.

Iniciemos nossa reflexão lembrando o Concílio Vaticano II – um acontecimento mundial que marcou a Igreja. É um novo momento da Teologia Católica, caracterizado principalmente pelos estudos das Escrituras, pela atitude ecumênica e por um profundo senso de missão. “O Vaticano II quis ser um Concílio Pastoral...; um Concílio Ecumênico...; um Concílio Doutrinário...; quis ensinar autenticamente, isto é: com autoridade divina...”. (Kloppenburger, 1968). Expressa-se, portanto, a Igreja pós-conciliar com abertura a novas tendências que caracterizam o mundo religioso. Em referência ao Brasil, dizer dessas mudanças, depois do Vaticano II, é detectar traços significativos dessa nova época da Igreja, já expressos desde 1986, no Documento 45: Estudos da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) “Leigos e participação na Igreja”, 1986, quando afirma:

A Igreja no Brasil mudou de lugar social. Com isso quer-se dizer que o contexto dentro do qual a Igreja se situa, a partir do qual ela se compreende a si mesma e a sua missão, e é reconhecida na sociedade, mudou visivelmente de 20 anos para cá. Mudou a sua relação com o Estado e com o Sistema Social vigente. Houve, como consequência, mudança na imagem que ela própria faz de si mesma, na sua auto-compreensão (p.17).

Daí percebe-se não mais vinte (20) anos de mudanças, mas exatamente quarenta (40) anos de tal afirmação que fez refletir uma Igreja, quando fiel a Jesus Cristo, respondendo evangelicamente ao

povo, que vive e evidencia os desafios da pós-modernidade, onde tudo e qualquer coisa leva a “mudanças”.

Segundo o IBGE, Censo 2000, a população brasileira é de quase 170 milhões de habitantes. A população é dez vezes maior que a existente no país em 1900. A população entre 0 a 19 anos, neste novo século, chegou a mais de 68 milhões de crianças e jovens. Apesar da grande diversidade religiosa do Brasil, a religião Católica Apostólica Romana ainda é a maioria declarada pela população (73,6%).

É justamente nesse momento que nos cabe refletir sobre a juventude, caracterizando os seus momentos de adolescente e de jovem. No entanto, refletir sobre “Adolescência” e “Juventude” é pensar num período de mudanças significantes da vida humana, no qual o emocional, o amadurecimento sexual, o corpo, os interesses, as funções sociais e o sistema de valores vão mostrar todo um processo evolutivo de possibilidades e de realidades.

“Etimologicamente, a palavra adolescência vem do verbo latino *adolescere*, que significa crescer ou desenvolver-se até a maturidade” (ROSA, 1985, p. 43). Antes, o termo foi definido apenas em função dos aspectos biológicos; com o mundo moderno, o conceito passou a ter uma conotação psicossocial. “Adolescência é um conceito psicossocial. Representa uma fase crítica, no processo evolutivo, em que o indivíduo é chamado a fazer importantes ajustamentos de ordem pessoal e de ordem social” (ROSA, 1985, p. 44).

Para compreender, embora sucintamente, o desenvolvimento do conhecimento religioso do adolescente e do jovem inclui-se Piaget, especialista em Psicologia Evolutiva e Epistemologia Genética, Filósofo e Educador que contribui significativamente para o estudo da religiosidade humana ao abordar o desenvolvimento intelectual da criança. Segundo Piaget, “a pessoa passa por 4 estágios de desenvolvimento psíquico bem delineados com funções afetivas, de conhecimento e de representações definidas, mas interdependentes e progressivas” (LIBÓRIO, 2005).

A nós, nos basta citar o Estágio ou fase das operações abstratas ou formais: operatório-formal (11-13 anos e mais). O essencial dessa fase é a capacidade de distinguir entre o concreto (real) e o possível, podendo prever e avaliar o que poderia acontecer no futuro. A adolescência (14-18) e juventude (18-25) ainda estão muito influenciadas pelas emoções e sentimentos, mas seu pensamento está se libertando do concreto, orientando-se para o futuro. Piaget assim conclui sua fala sobre o pensamento do adolescente, na fase formal:

[...] as aquisições afetivas fundamentais da adolescência são paralelas às suas aquisições intelectuais. Para poder compreender o papel das estruturas formais no pensamento, na vida do adolescente, precisamos finalmente inseri-las na sua personalidade total. Mas, de outro lado, não compreenderíamos inteiramente a formação dessa personalidade sem aí englobar também as transformações do pensamento e, conseqüentemente, a construção das estruturas formais (Piaget, 1976).

Em síntese abaixo, assim está definida, essa 4ª fase: Operatório-formal (11-13 anos e mais) do desenvolvimento intelectual global:

Adolescente (11 – 17 anos)

- Conflitualidade entre o pensamento religioso e os novos conhecimentos científicos adquiridos.
- Percepção da falta de coerência entre as teses religiosas transmitidas pela catequese e pela escola com os novos conhecimentos científicos do mundo e de sua própria religiosidade.
- Desenvolvimento de uma certa relativização do pensamento religioso, conseqüência da maturação cognitiva e dos novos conhecimentos adquiridos.
- A religião não é a única resposta mas uma das respostas aos problemas do mundo.
- Tomada de consciência da disfuncionalidade da religiosidade infantil precedente.

- Revisão das próprias concepções de acordo com os próprios esquemas mentais e as novas convicções adquiridas.

- Reavaliação da própria adesão ao credo religioso em vista de uma impostação diferente.

- Possibilidade de evoluir para uma religiosidade mais madura, desenraizando-se dos resíduos infantis.

- Aos 14 anos, começa a desaparecer a concepção material de Deus para o conceito personalizado e experiencial de Deus; Deus – o pai ideal.

- A religião serve como fator de integração da personalidade em função dos processos de maturação.

Jovem (18-25 anos)

- O relacionamento pessoal com Deus varia de acordo com os momentos fortes da adolescência e independe de sua prática religiosa.

- A religiosidade vai responder aos impulsos interiores ou centrar-se na percepção de Deus e responde às expectativas individuais do adolescente.

- Repercussão do fenômeno religioso da “personalização” no próprio comportamento: relação consigo mesmo e com os outros.

- Privilegia os valores e assume modelos partilhados.

- Ativa dentro de si o senso de respeito e de obediência àquilo que vem de Deus e garante “segurança pessoal”, principalmente se inserido num grupo de amigos, amadurecendo o afastamento do núcleo familiar.

- No homem (juvenil), Deus é concebido como pessoa que age e se mescla no próprio mundo do jovem.

- Também se mostram mais sensíveis às conseqüências.

- Na mulher (juvenil), sensibilidade ao relacionamento pessoal e intimista com Deus.

- Deus é percebido por ela como alguém que oferece proteção e consolação.

- As jovens têm mais medo da morte porque causa a perda da própria identidade.

- A fé, tanto de um como de outro, está ligada à religiosidade infantil e não há ainda uma fé precisa.

- A vivência do credo que professam concentra-se nas vivências imediatas e intensas.

Eis assim a caracterização religiosa do adolescente e do jovem numa realidade pós-moderna, segundo Libânio (2004), onde a ética e a religião já não orientam a tradição religiosa dessa sociedade. Novos movimentos eclesiais fundamentalistas propõem aos jovens novas ofertas aos seus anseios e buscas. A insegurança e o fanatismo os levam ao entrosamento na nova práxis religiosa que, na maioria das vezes, os alicia e os trata com rigor. Enfrentar os desafios da modernidade e pós-modernidade tem sido para os jovens a grande problemática religiosa. Ao nível do cristianismo católico, a PJ (Pastoral da Juventude) tem sido destaque em reunir jovens com objetivos afins. É necessário, no entanto, um trabalho pedagógico, cada vez mais atualizado, frente aos desafios modernos e pós-modernos, principalmente, no que diz respeito aos grupos fundamentalistas que “dizem” proteger os jovens.

As dificuldades e inseguranças da própria confusão cognitivo-afetiva da fase “adolescencial”, leva os adolescentes ao afastamento das práticas religiosas. Tanto aqueles jovens que são religiosos praticantes, quanto aqueles outros que estão de fora, necessitam de cuidados especiais seja na razão seja a partir da fé. A origem de cada crise religiosa difere entre eles, seja de natureza intelectual seja afetiva. Necessário se faz ajudar o jovem pelo esclarecimento e pelo apoio para que ele possa vivenciar a capacidade de experiência plural e diferente. Refletindo as linhas de ação no trabalho com a juventude observar-se-á claramente os lugares da educação dos jovens e as propostas positivas para adolescentes e jovens.

As considerações sócio-culturais e pastorais, segundo Libânio em “Jovens em Tempo de Pós-Modernidade” (2004), foram escritas para jovens e para quem com eles trabalham, a fim de ajudar a Pastoral da Juventude (PJ), na perspectiva pastoral-educativa, entendendo-se a PJ no sentido mais amplo do termo, ou

seja, toda presença ativa de jovens, ligados à Igreja de maneira consciente, seja em atividade no seu interior, seja fora, na sociedade. É na PJ que o jovem encontra o espaço de acompanhamento e de orientação para seus problemas existenciais. No entanto, isso não deve ser feito retirando-os dos outros espaços da vida, tais como: a Família, a Escola, Grupos de Jovens, Igreja, Sociedade, Trabalho e Relações Sociais. Cabe à Pastoral da Juventude, portanto, oferecer ao Jovem o duplo movimento da “distância e da inserção”, fazendo-o afastar-se para a reflexão crítica à luz da fé (distância) e trazendo-o de volta com ânimo e clareza (inserção).

O texto trata daquele jovem, dos 14 aos 25 anos, na fase da adolescência e início da idade adulta, que é marcado pela sociedade, nos âmbitos econômico, político e, sobretudo, cultural. Esse jovem, por ser uma construção social, assimila esses elementos numa relação interativa. A partir do texto, sintetizaremos, assim, o impasse pastoral em cada lugar: Família – Escola – Pastoral da Juventude – Sociedade, Trabalho, Relações Sociais e as soluções afins.

Em primeiro lugar: FAMÍLIA.

Está aí, na família, o espaço de influência benéfica e maléfica do jovem. Na benéfica, ele aprende o respeito mútuo, que é a condição fundamental ao convívio social. Eis o ensino: comportar-se, tratar bem e ser bem educado. É a família o lugar do aprendizado primeiro da urbanidade, manifestada no respeito ao outro. É também aí, na família, que cada um aprende a permanecer no seu lugar e quando embaralham-se os papéis a educação está deformada. Nem os pais devem ocupar o lugar dos filhos, nem os filhos o lugar dos pais. O ponto de referência da boa formação é o lugar de cada um e a ocupação certa desse lugar, no respeito, na autoridade e na segurança. A cultura moderna e pós-moderna nos tem apresentado modelos educativos de “igual pra igual” onde os papéis se invertem, as hierarquias se deformam. A família que sabe e consegue educar para a autonomia, alimenta as relações de

reciprocidade e constrói a família diferente, aquela que confia e aposta no seu espaço.

Em segundo lugar: ESCOLA.

É a escola que mantém a força coativa. Frequência, êxito, reprovação, aprendizado e tantos outros assuntos escolares e de valores humanos são totalmente alheios ao seu verdadeiro significado. Aquelas instituições tradicionais continuam vivas e não favorecem ao processo de maturidade dos jovens. A escola reproduz submissão e um respeito à hierarquia com forte pressão social. Ela, a escola, é aquela que afeta todas as fibras da vida dos jovens, de maneira vertical. No autoritarismo da escola, o espírito de solidariedade e cooperação juvenil tornam-se hostis. Os seus valores comportamentais, enquanto alunos, são interpretados erradamente pelos professores, alienando-os por completo.

Oferecer oportunidades iguais, desenvolvendo os jovens na sua integralidade; permitir nascer grupos de protestos; suscitar nos jovens, pelos estudos, as perguntas fundamentais da existência além dos conhecimentos; reativar a consciência cívica, política e histórica da juventude; resgatar valores, verdades, regras e normas sociais, discernindo-os para o entusiasmo e para as motivações do bem viver pelas causas humanitárias e libertárias são esses, entre muitos outros os passos iniciantes para o amadurecimento do jovem para a realidade em que eles vivem.

A partir dessa temática de estudos, necessárias se fazem as mudanças, na concepção do conhecimento e na maneira de como adquirir saber nos dias de hoje. Devem-se manter as formas tradicionais de aprendizado ou se experimenta cultivar outras? Em questão está a qualidade pedagógica do ensino. Reflete-se também: o que se quer com o ensino. Competência humana ou aprender o pensar, o conviver, o fazer, o ser?

Em sua seqüência reflexiva, Libânio apresenta ainda dois pilares para discussão: aprender a discernir a vontade de Deus na vida e aprender a amar. Ao pensar o aluno a partir do seu próprio pensamento, já pode encontrar ele mesmo a solução do problema,

pelos conhecimentos que ele mesmo possui. Aprender a pensar na vida é rever: o conhecimento é tradicional (pensamentos e ensinamentos são anteriores); o conhecimento cria-se (o ser humano inventa).

Em continuidade à reflexão sobre a influência e participação dos lugares na educação dos jovens estão Pastoral da Juventude, Grupo de Jovens e Igreja.

É com a multiplicidade de tipos de grupos de jovens que se tem um instrumento privilegiado para a Pastoral da Juventude. Esses grupos tanto vinculam-se às paróquias (na maioria das vezes a partir da preparação ao Sacramento do Crisma), como também vinculam-se a um tipo de movimento ou a uma pessoa (adulta) que possui o carisma de aglutinar jovens. Esses grupos diferem entre si e descontrolam o ideal da PJ, que carece de transformação para o seu agir. A Pastoral da Juventude na Igreja vai além da constituição de grupos. Os jovens pastoralmente se fazem presentes nos grupos dos acólitos, dos leigos, da liturgia, da acolhida, do coral, dos catequistas, dos monitores de crismandos, como atuantes nos cursos teológicos e participantes das atividades sociais.

Outros grandes grupos de atuação abertos aos jovens são o amor, o trabalho e o convívio social. Tratam da Sociedade-Trabalho- Relações Sociais. Tanto a PJ quanto a educação amadurecem essas realidades na ajuda aos jovens. Amor significa vida e deve ser iniciado bem cedo para seu maior sucesso. O amor é complexo porque só se dá a dois, ou seja entre duas pessoas. Tudo inicia-se no amor fundante (da mãe, do pai, da família etc).

Segundo Libânio, são três os níveis na educação do amor e para o amor:

- O amor é falta (satisfaz o vazio). É o amor Eros que envolve a totalidade do ser e quer a presença física da outra pessoa. É o completar-se e realizar-se com alguém que se deseja.

- O amor avança para uma relação nova (o sentimento de alegria se faz presente pela presença da amizade que acontece inesperadamente). O prazer do encontro se dá na gratuidade radical, esse amor se espalha em

Deus. Cabe à PJ também resgatar o sentido do amor, tão desgastado nesses dias entre jovens.

- O amor não se aprende nos livros (refleti-lo a partir de uma boa literatura é reaproximar-se da realidade do seu conceito significativo). Conscientizar-se da realidade do amor é abrir as portas para a sua verdadeira vivência. Discernir criticamente e com veracidade sobre as experiências realizadas com amor é o grande avanço para a duração e continuidade dos atos de amor.

Em se tratando do aprendizado ao trabalho, nota-se a face positiva na vida do jovem: marco de referência para identidade pessoal e social; inserção na classe social; possibilita-se existência e desenvolvimento; e finalmente socializa-o. Paralelamente, com o sistema explorador aparece a outra face do trabalho, na vida do jovem: submissão, controle, alienação, ociosidade, desgaste e a inutilidade. Competir se torna tão forte e necessário que maneiras diferentes e perigosas fazem o jovem tornar totalmente frio e insensato. Cabe à PJ, portanto, aprofundando questões, também como essas, esclarecer melhor a atividade realizadora do ser humano, à partir da juventude.

Finalmente, tratando-se do aprendizado para o convívio social, desperta-se à influência do mundo dos relacionamentos, da emocionalidade, da afetividade e não somente do mero conhecimento. As qualidades de convivência perpassam a competência científica, teórica ou técnica. O grande desafio é levar o jovem a aprender a conviver. É a partir dessa convivência que se inicia o combate à violência. Com a Pastoral da Juventude, pode-se direcionar o espírito de solidariedade e provocar nos jovens as motivações pela busca concreta do sentimento da convivência na sociedade.

Cabe-nos concluir com as reflexões acontecidas no evento em Itaici-SP, na Assembléia Geral da CNBB, neste mês de maio, na qual Dom Cláudio Hummes apontou a necessidade de a Igreja ser mais missionária e se aproximar principalmente dos jovens. O tema central que reúne os bispos, em Itaici, é justamente a evangelização da juventude. “Ainda estamos muito longe de chegar

até os jovens nesta cultura pós-moderna, consumista, com uma atenção especial aos jovens que vivem nas periferias”, disse ele.

Segundo o arcebispo de São Paulo, “é necessário sermos missionários. Que os jovens se encantem por Jesus Cristo. É preciso ir até eles. A partir do encontro com Jesus Cristo é que eles se tornam missionários. Esta dinâmica é que queremos em toda a América Latina”. “Precisamos aumentar o espaço para que os jovens tenham vez e voz dentro da Igreja”, afirmou.

Ao ser questionado sobre o perfil do jovem cristão, outro prelado participante da entrevista coletiva, Dom Geraldo Lyrio, arcebispo de Vitória da Conquista (BA), disse que é o próprio jovem que vai traçando seu perfil, seguindo alguns passos: “empolgação por Jesus Cristo, numa bonita experiência comunitária. Não é um perfil estereótipo. Ele é que deve descobrir o seu perfil”. (Fonte: Zenit)

E, enfim, respondamos novamente à pergunta: Por onde anda a Igreja Católica pós-conciliar para adolescentes e jovens?

Referências

AMAI-VOS. Disponível em <http://amaivos.uol.com.br>. Acesso em 17 de maio de 2006.

CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações sociais. **Mobilidade religiosa no Brasil – 2005**. Disponível: <http://www.ceris.org.br>. Acesso em 31 de janeiro de 2006.

DADOS DE RELIGIÃO. Censo Demográfico 2000. Religião IBGE. Disponível em <<http://www2.ceris.org.br/estatistica/religioibge>>. Acesso em 17/01/2006.

ESTUDOS DA CNBB. **Documento 45**. 1986, Leigos e participação da Igreja.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Compêndio do Vaticano II – constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 1968.720 p.

LIBÂNIO, J. B. **Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações sócio-culturais e pastorais**. São Paulo: Loyola, 2004. 242 p.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. **A existência humana e a dimensão psico-religiosa**. Recife, 2005. Mimeo. 110 p.

PIAGET, Jean; INHELDER, Barbel. **Da lógica da criança à lógica do adolescente:** ensaio sobre a construção das estruturas operatórias formais. Trad.de Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1976. 260 p.
ROSA, Merval. **Psicologia evolutiva.** Petrópolis: Vozes, 1985.134 p.

**Maristela Ferreira Silva Velozo*
Mestranda em Ciências da Religião, pela UNICAP.

Endereço para contato:

e-mail: maristelabvelozo@yahoo.com.br



SEMINÁRIO DA PRAINHA: Uma Fortaleza Anti-Modernidade, Desfigurada pela Pós-Modernidade

*Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá**

Resumo: “Modernidade” e “Pós-Modernidade” são conceitos elaborados na tentativa de estabelecer fronteiras entre o ontem e o hoje. Entretanto, como o velho e o novo se confundem, ao longo da história, é possível perceber que o “moderno” e “pós-moderno” podem estar envolvidos com a história do Seminário da Prainha, considerando a sua instalação, em 1864, e as mudanças registradas, em 1965, no seio da Igreja Católica, quando os padres Lazaristas deixaram a sua direção.

Palavras-chave: História Eclesiástica; História Cultural; Igreja; Formação Religiosa.

Abstract: Modernity and post-modernity are two concepts used to establish boundaries between today and yesterday. However, past and present time mixed each other through history. For this reason, it is possible to understand that both of them can be present in the Prainha's Seminary creation, taking into consideration its foundation on 1864 and the changes that took place on 1965, when the lazarian priests let its direction.

Key-words: Ecclesiastic History; Cultural History; Catholic Church; Religion Education.

“Modernidade” e “Pós-Modernidade” são apenas alguns dos diversos conceitos, que foram elaborados no mundo acadêmico, na tentativa de melhor compreender as contradições do processo histórico, sempre marcado por resistências e rupturas. Desse modo, os conceitos definidos nem sempre são fiéis aos valores estabelecidos na sociedade do período em estudo, mas apenas nos revelam alguns reflexos do ideário e das imagens traçadas, de um passado imediato ou distante, delineados em consonância com os

valores culturais da época em que os estudos interpretativos são fundamentados.

Nos dias atuais muito se comenta acerca da “Pós-Modernidade”, embora nem sempre esteja clara uma preocupação em definir a contento a sua abrangência e o seu conteúdo, afinal não se trata de um conceito específico, restrito a uma determinada cultura ou espaço geográfico.

Se nos reportarmos ao uso do termo “Modernização” ou “Modernidade”, além das diferentes interpretações apresentadas, observa-se que cronologicamente ele se afigura em épocas bastante diferenciadas. Na verdade, qualquer que seja a proposição elaborada e por mais inovador que seja o perfil do moderno a ser analisado, ele não se liberta de amarras que o prendem ao ontem, mesmo que o objetivo almejado seja uma tentativa de ruptura com o passado.

Apesar da essência da história ser a sua constante mutabilidade, o elo estabelecido entre o passado e o presente não se desfaz, apesar dos choques e proposições impostos ou surgidos de forma espontânea. A ânsia de projetar um futuro melhor do que o hoje, superando as ilusões desfeitas no passado, faz com que o presente seja fugidivo, momentâneo, mas revelador do alcance das experiências vividas na fragilidade do nosso cotidiano.

Se formos tentar definir o marco inicial da modernização, ao longo da história, defrontamo-nos com um entrelaçamento de acontecimentos e processos, que se situam em diferentes períodos da história, apesar de haver um consenso que a consolidação do processo modernizador foi registrada no século XIX, com a implantação do capitalismo, quando o crescente aumento da mão-de-obra amplia o mercado comprador e o conceito de “progresso” passa a ser “sacralizado” em um mundo que se “dessacralizava”, através da ânsia do lucro.

Desse modo, as definições de modernidade nos remetem a algo complexo e contraditório: Os ambientes e experiências modernos se cruzam todas as fronteiras da geografia e da

etnicidade, da classe e da nacionalidade, da religião e da ideologia: neste sentido, pode-se dizer que a Modernidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade da desunidade: ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser Moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar” (MARX *apud* BERMAN, 1986, p.15).

Se a definição do moderno não é tão simples, mais polêmico é o conceito de “pós-modernidade”. Entre as muitas definições, o consenso apresentado a define como uma espécie da reação ao modernismo ou distanciamento dele. Entretanto, “Como o sentido de modernismo também é confuso, a reação ou afastamento conhecido como “pós-modernismo” o é duplamente” (HARVEY, 1992, p. 15). Com a chamada “Pós-Modernidade” não apenas se torna palpável a fragilidade das utopias, oriundas do Iluminismo, mas o próprio ímpeto revolucionário do pensamento socialista, que insistiam na força do movimento operário, na história atual. Como o velho e o novo se confundem, no ontem e no hoje, é possível associar a discussão sobre pós-modernidade com o histórico da própria modernidade, considerando que os marcos cronológicos de qualquer movimento não se limitam a um modelo universal, pois a essência das culturas é que elas são plurais.

A princípio, o tema “Religião e os Desafios da Pós-Modernidade” me parecia distante de minha proposta de pesquisa em andamento: “Seminário da Prainha: uma outra Fortaleza”, mas o próprio subtítulo do Encontro “Diversos Olhares” me estimulou a situar a referida pesquisa na programação, afinal a pós-modernidade não significa a destruição do legado da modernidade, mas a percepção da simbiose entre o ontem e o hoje, na ânsia de amanhã melhor.

Através de um roteiro histórico, percebe-se que a instalação do Seminário da Prainha, em 1864, pelos Padres lazaristas significou um passo decisivo no processo de “romanização”, a cargo da Igreja Católica. O inimigo do sagrado se configurava

através do rolo compressor do processo de modernização, impulsionado pela expansão capitalista, apesar de o Brasil ainda ensaiar os seus primeiros passos, limitando-se em muitos casos às capitais das Províncias.

É verdade que o processo de implantação das melhorias urbanas, na maioria das cidades brasileiras, ocorreu nas últimas décadas do século XIX, mas a segunda metade significou uma etapa decisiva, em virtude das mudanças registradas nas relações econômicas e sociais: a proibição do tráfico negreiro; a expansão da economia cafeeira e o início do fluxo migratório, das Províncias do Norte às “Províncias do Sul”, - especialmente em relação à mão-de-obra escrava, são apontados como demonstrativo da “modernização” no Brasil¹.

Como mostra das diferenças, entre as duas metades do século XIX, é importante confrontar o teor da primeira, com a força do seu perfil agrário, quando a maioria das cidades brasileiras representava um apêndice do campo, apesar do controle administrativo nelas instalado, bem diferente da segunda, associada ao processo de urbanização, que dera seus primeiros passos com a instalação do aparelho burocrático do governo provincial e o surgimento de novas funções administrativas e sociais.

As idéias de modernização, provenientes da Europa, facilmente se propagavam pelo país, pois essas idéias liberais moldavam o perfil do “novo indivíduo”, protegido pelos direitos que lhe garantiam a defesa da sua liberdade e de seu poder expressão. Aos poucos, novos espaços surgiam, sob a sombra do modelo liberal europeu, apesar das raízes da sociedade patriarcal.

A oposição ao avanço do liberalismo, alimentado pela expansão do movimento maçônico, enfrentava a reação da Igreja Católica, que no Brasil pode ser divisada através da instalação dos

¹ Para uma melhor compreensão das diferenças entre o Brasil da primeira e da segunda metade do século XIX, vide MANCHESTER, 1973 e GRAHAM, 1973, em especial, os capítulos 1 e 4: o início da modernização no Brasil, p. 31-58 e Os hábitos urbanos de vida, p. 117-129.

Seminários. D. Luís Antônio dos Santos, Primeiro Bispo da Diocese de Fortaleza, ao instalar o Seminário da Prainha, em 1864, confiou a sua direção aos Padres da Congregação da Missão, Os Lazaristas, de origem francesa, pois partilhara da austeridade e rigidez moral dessa ordem religiosa, quando fora aluno do Seminário do Caraça, em Minas Gerais.

Em Fortaleza, a decantada modernização se apresentava em passos lentos, apesar de autoridades provinciais reconhecerem a necessidade de melhorias no processo de urbanização. Só no final do século XIX, mais precisamente no decorrer dos anos oitenta, o processo de urbanização se materializou, com a implantação dos serviços urbanos, como os bondes de tração animal pela Companhia Ferro Carril; a inauguração do primeiro pavimento do passeio Público, na antiga Praça dos Mártires, defronte à Santa Casa de Misericórdia, como novo espaço de sociabilidade da elite e do povo. As duas alamedas, nela instaladas, exibiam as diferenças sociais da cidade, seguindo um fluxo, em vias paralelas. Também no final dos anos oitenta foi inaugurada a primeira Fábrica de Fiação e Tecidos, pelo Dr. Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, de tradicional família.

Apesar do pouco número de trabalhos escritos sobre o Seminário da Prainha, várias são as indagações que se apresentam: a sua instalação deve ser considerada como um dos passos iniciais da modernização urbana de Fortaleza? Uma prova desse processo? No meu entender, tal generalização não corresponde à realidade, se considerarmos os contrastes, tão presentes nas experiências históricas. É preciso destacar que a direção do Seminário foi entregue aos conservadores Padres da Ordem Lazarista, agentes de uma mentalidade moralista, que representava uma trincheira ante a Fortaleza laica, campo propício à assimilação das idéias provenientes do liberalismo burguês, presente na ação dos adeptos do protestantismo.

Para compreender o impacto da modernização e ao mesmo tempo a generalização a que tal conceito nos remete, é útil também evocar os lampejos do “pós-modernismo” na produção

historiográfica atual contrária aos determinismos, segundo a prática de novas abordagens. Desse modo, para fugir a um esquema tradicional, na tentativa de definir o que é “moderno” ou “pós-moderno,” é imprescindível considerar que múltiplos, também, foram os agentes da modernização implantada, cuja configuração se expressa no confronto entre os parâmetros educacionais dos Seminários e as práticas da laicização, considerando a “multiplicidade de discursos”, fugindo ao velho anseio de confirmar verdades reveladas (Cf. MALERBA, 2006, p.12 e 13).

Na realidade, a instalação do seminário, considerada na linguagem corrente como um marco inicial das mudanças registradas na cidade, com destaque na formação cultural da juventude cearense, se impunha como uma barreira contrária à “modernização nacionalista”, a cargo do Estado que, ao assumir as primeiras atividades na área da educação, não mais se opunha ao avanço da laicização da sociedade.

Desse modo, a defesa das verdades teológicas constituía um escudo à ameaça das idéias modernizadoras, conforme se constata através da opinião do Bispo Diocesano, D. Manuel da Silva Gomes, em carta destinada ao Papa Pio X, após o Congresso Eucarístico, realizado em Fortaleza algumas décadas após a instalação do Seminário da Prinha:

Tam in Clero quam in Seminariis catholicis institutis sanam vigere doctrinam. (Tanto no Clero quanto em Seminários ou outros Institutos Católicos floresce uma doutrina sã). Nem por isso devemos ignorar o que seja modernismo; pode aparecer entre nós e sabê-lo reconhecer e refutar é obrigação nossa, como até de todo cristão instruído (CORREIO Eclesiástico, 1914, p. 26).

Na verdade, as raízes da romanização remontam ao Concílio de Trento, mas ela foi bem mais além, ressurgindo ou sendo revigorada, dependendo dos embates a serem travados, no firme propósito de manter a unidade e a centralização da Santa Madre Igreja. Mas se o século XIX e as mudanças com ele advindas levaram a um reconhecimento da romanização que, visando moralizar o clero e restabelecer a convicção em prol do valor do

celibato, se tornaria mais urgente, nas suas últimas décadas, em virtude das mudanças registradas no cotidiano urbano e no panorama sócio-cultural do país.

O próprio sistema econômico, consolidado como expansão da Revolução Industrial, na Europa, tinha como seu agente decisivo a iniciativa privada, sempre ansiosa por lucro e defensora do livre arbítrio. Por isso, mais receosa ficava a Igreja Católica, em virtude dos responsáveis por tais mudanças serem britânicos e, portanto, protestantes, definidos como incentivadores de uma reação à força da Igreja católica na sociedade da época.

A luta dos soldados da fé deveria ser direcionada em duas frentes: a primeira, contra a laicização, alimentada pela influência das idéias liberais, consagradas com a difusão da teoria de Spencer e do evolucionismo de Darwin, definido com o uma atentado à incontestável ação da Igreja na origem e evolução do universo. A segunda seria o combate à expansão do protestantismo que, no Ceará, deu seus primeiros passos, a partir dos anos setenta, através da ação dos missionários da Igreja Presbiteriana, encarregadas de “[...] propagar as Escrituras, bem como proceder à distribuição de bíblias, pela venda ou doação” (GADELHA, 2005, p. 69).

Fortaleza ainda era uma cidade provinciana, de pouca expressão no cenário urbano regional, quando da instalação do Seminário, apesar do seu crescimento populacional, alimentado pela migração proveniente do interior; provavelmente um pólo urbano diferente daquele narrado pelo inglês Henry Koster, que visitou Fortaleza em 1810, mas que mantinha certos traços de uma “bucolica urbs”. Nessa época, a capital cearense enfrentava vários problemas: a sua instalação em um terreno arenoso, além da ausência de um rio, que pudesse ser melhor utilizado, e também de um cais, pois os navios ficavam ao largo, à espera de barcos para o desembarque de mercadorias e de passageiros, em virtude das ondas consideradas violentas, que tornavam difícil o simples ato de subir e descer nos navios. A ausência de transportes urbanos, as residências com apenas o pavimento térreo, ruas e praças não calçadas definiam a cidade. Destacavam-se apenas o “Palácio”

Governmental, os prédios da Câmara e da Tesouraria e outras pequenas edificações, como a Alfândega e três Igrejas. Em síntese, a cidade contava com apenas 1.220 habitantes, quatro ruas centrais e um comércio restrito (cf. KOSTER, 1942, p. 34-7,165-7 e 179)².

Entretanto, o Seminário da Prainha, uma outra Fortaleza, instalada em 1864, antes da expansão das Igrejas Protestantes, situava-se fora do centro urbano da capital cearense, mas a ela se voltava, como uma trincheira, que isolava os soldados de Cristo do pecaminoso mundo laico, pois lá eles eram treinados a fim de se tornarem padres seculares, preparados para combater a secularização.

Para compreendermos o significado do prédio do Seminário, no espaço urbano do século XIX, nada melhor do que a descrição de Antonio Bezerra de Menezes, um autor dessa época:

Situado no bairro do Outeiro da Prainha, ao lado leste da cidade, por sua posição sobre a colina, a poucos passos da praia, se apresenta alteroso e imponente a quem o vê do mar com a sua espaçosa fontaria de 24 janelas, tendo ainda à esquerda a linda capela de Nossa Senhora da Conceição (MENEZES, 1895, p.118-290)³.

A documentação disponível sobre o seminário é escassa, presente apenas em um pequeno acervo, disponível no prédio da própria instituição, onde hoje funciona o Instituto de Ciências Religiosas – ICRE –, mantido pela Arquidiocese. Além dos documentos, dos artigos, das notícias, referentes ao Seminário, na produção acadêmica apenas duas dissertações foram a ele dedicadas⁴.

²cf. também KIDDER, 1951, p. 137 e 141; AGASSIZ ; AGASSIZ, 1938, p. 530-2 e JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. Ocupação e evolução do espaço urbano de Fortaleza: origem e formação. *In*: 2003, p.27-40.

³ Ver, também, o relançamento com introdução e notas de Raimundo Girão. Fortaleza: Edições UFC/Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1992, p. 91.

⁴ A primeira, embora não se concentre apenas no histórico do Seminário nos traz valiosas informações sobre a ação da Igreja Católica no século XIX: REIS, 2000 e COSTA FILHO, 2004.

Por isso, optamos em recorrer à oralidade, como metodologia a ser mais explorada, além do desejo de estabelecer um elo entre estes dois momentos históricos do Seminário: 1864, quando da sua fundação e 1965, ano em que os Padres Lazaristas entregaram a sua direção à Arquidiocese. A coleta de depoimentos teve início há mais de cinco anos, mas o trabalho foi interrompido, em virtude de uma outra pesquisa, quando nos submetemos ao concurso de professor titular, do Curso de História da Universidade Estadual do Ceará.(UECE).

Dos dez entrevistados, quatro continuam exercendo as funções sacerdotais, quatro desistiram da carreira eclesiástica e dois são ex-seminaristas⁵. Se a saída dos Lazaristas, da Direção do Seminário, permanece como uma questão ainda não respondida a contento, outras indagações vem à tona: será que o perfil delineado pela tradição – que sempre definia o Seminário como templo do saber, superior a todas as demais instituições de ensino existentes na capital – expressa uma memória social? Se todos os entrevistados foram unânimes em reconhecer a importância cultural da Instituição, outros depoimentos não poderão revelar os limites ou as contradições dessa função?

As indagações apresentadas, à cata de explicações, se ampliam em especial quando situamos o segundo período da história do Seminário, em princípios dos anos sessenta, no momento em que a ânsia de modernização da Igreja ia além dos propósitos estabelecidos, pois eles se configuravam em ações dissonantes do perfil sacerdotal aspirado pelos lazaristas, mas demonstrativos da aplicação de uma nova pastoral, apoiada nas decisões do Concílio Vaticano II. Desse modo, esses questionamentos não levantados ou mesmo não respondidos são reforçados ante a opção metodológica da memória social, que nos apresenta a oportunidade de constituir um coral maior, com várias

⁵ O resultado dessa fase inicial do trabalho foi publicado no seguinte artigo: Na trilha das fontes, relativas ao Seminário da Prainha, a descoberta das dimensões da oralidade. **Humanidades e Ciências Sociais**, v. 2, n.2, 2000, p. 35-42.

vozes, coesas ou dissonantes, mas reveladoras da pluralidade de olhares e de testemunhos históricos.

Na busca de uma compreensão do declínio do Seminário, como um santuário do saber e da formação dos soldados de Cristo, a nossa opção metodológica condiz com a exploração do alcance da história oral, onde o individual e o coletivo se entrecruzam na expressão da memória Social.

A polêmica saída dos Padres Lazaristas, da direção do Seminário, em 1965, época do Concílio Vaticano II, deixa uma série de indagações: qual teria sido a força maior que motivou a decisão daquela ordem religiosa em renunciar ao cargo que, durante quase um século, estivera sob a sua responsabilidade? Por que a saída dessa ordem religiosa ocorreu um ano antes da comemoração do centenário da instituição?

Se as delimitações da modernidade são flexíveis ou mesmo atemporais, o mesmo pode ser atribuído à pós-modernidade. Por isso, sem querer apegar-me a um corte radical, o melhor é perceber que o moderno e o pós-moderno podem estar envolvidos com a história do Seminário da Prainha, seja quando da sua instalação ou mesmo com as mudanças registradas que levaram à saída dos Padres Lazaristas da sua direção.

Referências:

- AGASSIZ, L.; AGASSIZ, E. C., *Viagem ao Brasil: 1865-1866*, São Paulo: Nacional, 1938. p. 530-2.
- BERMAN, M., *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- CORREIO Eclesiástico – publicado por ordem do Exmo. Revmo. Bispo D. Manuel da Silva Gomes, Anno II, n. 10, mar. 1914.
- COSTA FILHO, L. M. da, *A inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na romanização do Ceará (1864-1912)*, Fortaleza: 2004, Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.
- GADELHA, F. A. de L., *O Ceará na trilha da nova fé: o Presbiterianismo no Ceará, (1883-1930)*, Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, UECE, 2005.

- GRAHAM, R., *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1973.
- HARVEY, D., *Condição pós-Moderna*, São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HUMANIDADES E CIÊNCIAS SOCIAIS, v. 2, n.2, 2000.
- JUCÁ, G. N. Mota, Ocupação e evolução do espaço urbano de Fortaleza: origem e formação, *In: _____*. *Verso e reverso do perfil urbano de Fortaleza*, 2. ed. São Paulo: Annablume, 2003. p.27-40.
- KIDDER, D., *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil, províncias do Norte*, São Paulo: Martins, 1951.
- KOSTER, H., *Viagens ao Nordeste do Brasil*, São Paulo: Nacional, 1942.
- MALERBA, J., *A história escrita: teoria e história da historiografia*, São Paulo: Contexto, 2006.
- MANCHESTER, A. K., *Preeminência inglesa no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1973.
- MENEZES, A. B. de, Descrição da Cidade de Fortaleza, *Rev. do Instituto do Ceará*, Fortaleza, n. 9, 1895.
- REIS, E. Cavalcante, *Pro animarum salute: a Diocese do Ceará como “vitruve” da romanização no Brasil (11853-1912)*. Rio de Janeiro: 2000. Dissertação (Mestrado), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

**Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá*
Doutor em História Social/USP,
Professor Titular do Curso de História/UECE.