



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XIV/1-2 Janeiro/Dezembro 2017

Bartomeu M. Ubach

Érico Tadeu Xavier

Isaac Malheiros

João Augusto Amazonas Mac Dowell

Francisca Galiléia Pereira da Silva

Jan Gerard Joseph ter Reegen

Maria Celeste de Sousa

João Robson Cabral

Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Fernando César Chaves Reis

Francisco Antônio Francileudo

Καιρός

Kairos

Revista Acadêmica da Prinha
Ano XIV/1-2 Janeiro/Dezembro 2017

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

Tel.: (0xx85) 3453-2150

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

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

Semestral
ISSN: 1807-5096

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

CDD 105
205
305
370.05

Bibliotecária responsável:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

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

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha

Ano: Ano XIV/1-2 Janeiro/Dezembro 2017

Chanceler: *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

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

Redatora adjunta: *Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**

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

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

Revisão: Prof. Vianney Mesquita

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

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

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UFP)

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

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

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

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

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Université de Lille 3 - França)

Prof. Dr. Cornéliu Bilba (Universidade Al. I. Cuza di Iasi – Romênia)

Prof. Dr. Luis Manuel A. V. Bernardo (Universidade Nova de Lisboa – Portugal)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa

Prof. Dr. Mário de França Miranda

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva

Prof. Dr. Ralph Leal Heck

Impressão: amgráfica

SUMÁRIO

Editorial 7

I - Seção Teológica

Bartomeu M. Ubach

Fundamentos do modelo atual de concelebração..... 9

Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier

Prof. Ms. Isaac Malheiros

Missão integral em sete palavras 18

II - Seção Filosófica

Prof. Dr. Pe. João Augusto Amazonas Mac Dowell

O retorno à Metafísica e à religião no mundo contemporâneo 32

Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva

A Filosofia Árabe Medieval teria uma filosofia da religião ou para a religião?..... 51

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

A Filosofia da Religião Árabe linhas gerais 69

Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa

Prof. Esp. João Robson Cabral

A natureza e o homem – categorias a considerar no pensamento de Feuerbach 80

Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, INJ

Logoterapia e orientação espiritual: a pessoa em condição de sofrimento inevitável..... 95

III - Ensaio

Prof. Dr. Pe. Fernando César Chaves Reis

Ensaio sobre a origem do nome "Ceará": o nome "Ceará" é de origem hebraica e significa "tempestade, temporal, chuva torrencial e repentina" 110

IV - Resenhas

Prof. Dr. Pe. Francisco Antônio Francileudo

CLINEBELL, Howard J., Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento 115

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Coleção Medievalia e Grandes Comentadores 118

V - Tradução

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Secretum Secretorum Tradução do Árabe do MS Gotha (1870)

e o texto hebraico de Gaster - Discurso IV 122

EDITORIAL

No momento atual está se presenciando discussões penetrantes sobre a Celebração Eucarística: o seu caráter, a tradução do relato da sua instituição – para todos ou para muitos – como também sobre a sua celebração. A Revista neste número continua a reflexão sobre a Concelebração, estudando com Bartomeu M. Ubach os fundamentos do seu modelo atual.

A secção teológica continua com o artigo de professores do Instituto Adventista Paranaense sobre a Missão Integral em sete palavras, empregadas no Novo Testamento a respeito da atividade missionária da Igreja.

Um fenômeno da modernidade – o retorno à Metafísica e à Religião – analisado de modo profundo e instigante pelo Pe. João A. Mac Dowell S. J. da FAJE, de Belo Horizonte, dá início à secção filosófica. Esta continua com dois estudos sobre a Filosofia da Religião árabe de Francisca Galiléia Pereira da Silva e Jan Gerard Joseph ter Reegen, um estudo em termos mais gerais, onde se interroga, se há de fato uma Filosofia da Religião ou se devemos falar em termos de uma filosofia para a religião. Outro artigo fala das linhas fortes do pensamento religioso, muçulmano original e seus primórdios.

O nome de Feuerbach está intimamente ligado ao Cristianismo e à sua essência. O artigo de João Robson Cabral e Ir. Maria Celeste de Sousa analisa o pensamento feurbachiano e aponta para sua ligação com a natureza.

Como a Logoterapia pode se tornar um instrumento para a orientação espiritual às pessoas em condição de sofrimento inevitável, é uma procura de caminhos desta nova terapia para ajudar pessoas em situação de sofrimentos irremisíveis e graves.

Em um ensaio provocativo Pe. Fernando César Chaves Reis tece considerações sobre a origem hebraica do nome “Ceará”.

A revista encerra-se com a já tradicional Resenha e uma tradução, politicamente significativa do Segredo dos Segredos do Pseudo-Aristóteles, versão árabe.

A todos uma boa e frutífera leitura!

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

FUNDAMENTOS DO MODELO ATUAL DE CONCELEBRAÇÃO*1

*Bartomeu M. Ubach**

Resumo

O modelo atual de concelebração tem raízes na compreensão da Eucaristia dos primeiros séculos como celebração da comunidade eclesial. Ampliando as ocasiões em que se concelebra, corresponde à realidade atual de uma multiplicidade de celebrações. A “uma só Eucaristia” de Santo Inácio de Antioquia se aplica a cada comunidade, grande ou pequena que a celebra.

Palavras-chave

Concelebração. Comunidade Eclesial. Reforma Litúrgica.

Abstract

The current modelo of concelebration is rooted in the understanding of the Eucharist in the first centuries as a celebration, an action, of the ecclesial community. Extending the occasions in which Eucharist might be concelebrated, it corresponds to the current reality of a multiplicity of celebrations. The “one Eucharist” of Saint Ignatius of Antioch applies to every community, large or small that celebrates it.

Keywords

Concelebration. Ecclesial Community. Eucharist. Liturgical Reformation.

1. A concelebração, uma novidade?

A quinta-feira santa, 15 de abril de 1965, foi instaurada a concelebração, como pedia a Constituição sobre a liturgia do Concílio Vaticano II.

Na concelebração se torna manifesta a unidade do sacerdócio. Ela permanece hoje em uso, tanto no Oriente como no Ocidente. Por isso, o Concílio decidiu estender o direito de concelebrar...(SC 57).

A primeira coisa a que se convém prestar atenção neste texto do Concílio é que, para que a concelebração não fosse tachada de novidade, a

¹ O artigo original “Fundamentos del Modelo Actual de Concelebración” foi publicado na Revista “Phase” 56 (2016) 467476. Tradução, com licença da “Phase”, foi elaborada por Maria Uyára Félix Bezeza e Jan G. J. ter Reegan.

Constituição diz que do que se trata é de “*ampliar* a faculdade de concelebrar”.

De fato, todavia, a concelebração era até então uma “novidade”. Afirmar que foi praticado, até agora, no Oriente, e não oferecia dificuldade. Especialmente as Igrejas de rito bizantino, tanto as ortodoxas como as católicas, conservaram até hoje a forma tradicional de concelebração da antiga Igreja. E as emigrações do século passado, da Europa do Este ou do Oriente Médio, haviam facilitado que também em nossas latitudes tivéssemos a possibilidade de assistir a estas concelebrações.² Não obstante no Ocidente, na liturgia romana, só se conservava um modo de concelebração na ordenação de presbíteros e na consagração episcopal, com um rito muito deformado, proveniente dos séculos XII e XIII, que de fato passava do todo desapercibido dos fiéis.³

Para isso o Concílio prescrevia: “Elabore-se o novo rito da concelebração e inclua-se no *Pontifical* e no *Missal Romanos*”. (SC 58). Era preciso elaborar um novo rito: não se podia utilizar em outras ocasiões o resíduo de concelebração que representava o rito conhecido até então.

É importante, pois, compreender bem o novo rito então promulgado, que fazia reviver uma forma de concelebração da tradição mais antiga, porque, como em tantas outras coisas, a reforma da liturgia reencontrava, de fato, a tradição antiga da Igreja.

Qual é o significado da concelebração? A afirmação concisa da Constituição conciliar: “A concelebração, na qual se manifesta apropriadamente a unidade do sacerdócio...foi desenvolvida e completada no Decreto da promulgação do novo ritual, que fala em primeiro lugar da unidade do sacrifício da cruz, em seguida da unidade do sacerdócio e, finalmente, da ação de todo o povo de Deus, que se dão” “[...] em todas as formas, mesmo ainda nas mais simples, com que se celebra a missa”, mas, esta prerrogativa “[...] tripla que ocorre em cada Missa, de uma maneira singular, fica evidente no rito em que vários sacerdotes concelebram a mesma missa”. E conclui:

² Da minha parte, lembro de celebrações em rito bizantino durante o Congresso Eucarístico Internacional de Barcelona, em 1952.

³ Cf. A. FRANQUESA, “Para revalorizar a concelebração”, em *A Concelebração (Cuadernos Phase 115)*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2001, 72. Na missa de ordenação, os novos sacerdotes, ajoelhados ou no pé do altar, atrás do bispo, com um livro nas mãos, diziam tudo junto com o bispo, a partir da oração *Suscipe, sancte Pater* del ofertório, e no momento da comunhão não comungavam do cálice.

Na Celebração deste sacrifício, em que, ao mesmo tempo, os fiéis participam conscientemente, ativamente e de maneira adequada da comunidade, especialmente se o bispo preside, a manifestação principal da Igreja na unidade da sacramento e sacerdócio, em um único ato de ação de graças, em torno de um único altar com os ministros e as pessoas sagradas⁴.

O Decreto colocava, desse modo, explicitamente, à concelebração com aquilo que a Constituição Conciliar havia dito ao falar sobre a vida litúrgica diocesana:

[...] a principal manifestação da Igreja é a participação plena e ativa de todo o povo santo de Deus nessas celebrações litúrgicas, especial na mesma Eucaristia, na mesma oração, junto ao único altar onde preside o bispo, rodeado de seu presbitério e ministros (SC41).

Portanto, a concelebração faz parte da celebração ideal da Eucaristia. Não só quando é presidida pelo bispo, cercado pelo seu presbitério, mas também pela presença dos outros ministros, isto é, diáconos, leitores, acólitos, diretor de canto, sacristão etc., e com “a participação plena e ativa de todo o povo santo de Deus”.

Ela nos indica o caminho para ver como o modelo atual de concelebração se enraíza na compreensão da Eucaristia dos primeiros séculos, como celebração da comunidade eclesial e não – como muitas vezes se tornou - como um ato pessoal do sacerdote que “rezava a missa” e cada um dos fiéis que “ouviam a missa”.

2. Dos primeiros testemunhos a sua forma atual

Santo Inácio de Antioquia, no começo do século II, escreveu:

Ponha todo o empenho no uso de uma única Eucaristia; porque uma só é a carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só cálice para unirmos com seu sangue; um único altar, assim como há mais que um só bispo, junto com o presbitério e com os diáconos, meus servos auxiliares. Desta forma, tudo o que você faz, você fará de acordo com Deus⁵.

Não existia, então, outra celebração que não a presidida pelo bispo, e nela participavam de um modo especial os sacerdotes e os diáconos.

⁴ SAGRADA CONGREGAÇÃO DE RITOS, *Decreto Ecclesiae semper* (7 de março de 1965). Texto em: T. URQUIRI GOROSTIAGA, *Liturgia conciliar. I. 1963-1969*, Madrid: Cocusa 1969, 218-219. Cf. *Ordenacion General Del Misal Romano 199.*: “A concelebração, com a qual se manifesta proveitosamente a unidade do sacerdócio e do sacrifício, como também de todo o povo de Deus...”

⁵ Carta a los filadelfios IV.

Na *Tradição apostólica* (século III), encontramos um testemunho explícito do que posteriormente se chamou concelebração, na ordenação de um bispo:

Os diáconos lhe apresentaram (ao bispo) a oblação e ele, impondo as mãos sobre ela, junto com todo o presbitério, dirá, dando graças “O Senhor esteja convosco” ...⁶

A imposição das mãos é o sinal da participação do presbitério, enquanto o bispo, que preside, pronuncia, somente ele, a ação de graças. E de novo vemos, junto ao bispo, não só o presbitério, mas também os diáconos.

Um estudioso de nosso País, que teve um papel importante na restauração da concelebração, o P. Adalbert M. Franqueza (1908+2005),⁷ começava assim um estudo seu já em 1956:

A concelebração veio a ser em nossos dias um tema de grande atualidade. Entre os diversos motivos que para isso contribuíram, devemos apontar particularmente um mais profundo conhecimento da Eucaristia, como símbolo da unidade eclesial e uma necessidade de caráter prático, que se faz sentir, sobretudo, em ocasiões das frequentes reuniões sacerdotais com a conseguinte multiplicidade de missas⁸.

E mostrou como a concelebração tinha sido um costume geral na Igreja para expressar a união na mesma fé e na mesma autoridade em momentos solenes. Ele também traz testemunhos da concelebração com o propósito de honrar a um bispo ou sacerdote estrangeiro ou peregrino. Em sentido contrário, era excluído da mesma concelebração o sacerdote ou bispo excomungado.

A respeito deste sentido da concelebração, pode ser interessante mencionar uma iniciativa, pouco conhecida, em nossos dias. Em 1970, de maneira oficial, porém secreta, dois teólogos por parte católica e dois por parte ortodoxa foram encarregados de estudar a possibilidade de uma concelebração entre o papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras I. Embora a conclusão fosse que teologicamente esta concelebração teria sido possível,

⁶ *Tradición apostólica 4: La Didajé. La Tradición apostólica* (Cuadernos Phase 75), Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 1996, 25.

⁷ Monge de Montserrat, experto em Liturgia do episcopado espanhol no Concílio e membro do Conselho para a implementação da Constituição conciliar, na qual foi secretário do *coetus de concelebracione*.

⁸ “La concelebración. ¿Nuevos testimonios?” en *Cardinali I. A. Schuster In memoriam* (Scripta et Documenta 7. Liturgia 1), Montserrat 1956, 67-90.

teve que se reconhecer que praticamente porém, não o era⁹. De fato é um caso que faz viva a experiência que revela os exemplos de que falamos, na antiguidade da concelebração como expressão máxima da comunhão eclesial.

No ocidente, o rito da concelebração descrito no *Ordo Romanus III* (século VIII), “[...] representa já uma evolução deste rito e isso em um duplo sentido: de ficar reservado para as grandes solenidades e de prescrever a recitação de toda a oração eucarística por todos os concelebrantes”¹⁰. É sob esta modalidade que perdurará durante uns seculos em algumas igrejas. É notável o caso de Lyon, que a havia conservado na Quinta-feira Santa, embora de uma maneira cada vez mais deformada.

A Constituição do Conselho indica explicitamente alguns casos em que a faculdade de concelebração é estendida (SC 54, ver *Ordenação Geral do Missal Romano* 199). E o primeiro é a Quinta-Feira Santa. Neste dia, como igualmente na Vigília Pascal, se tem mantido até nossos dias o que na antiguidade era de uso geral em toda celebração da Eucaristia: que em cada igreja haja uma só celebração da Eucaristia, expressão da unidade da comunidade cristã naquele lugar.¹¹ Por esta razão, pois, nestas duas celebrações, os outros sacerdotes simplesmente comungavam como todos os fiéis. Daí o desejo de concelebrar especialmente neste dia.¹² A concelebração conserva a única celebração da Eucaristia, fazendo dela verdadeiramente a *principal manifestação da Igreja*.

São, pois, logo indicados como ocasiões em que a concelebração seria oportuna: os concílios, as reuniões dos bispos e os sínodos, bem como as missas celebradas por ocasião de qualquer tipo de reuniões de sacerdotes, seculares e religiosos, todas elas experiências especiais de comunhão eclesial.

Finalmente, se recomenda a concelebração na missa conventual, num mosteiro ou comunidade religiosa, e na missa principal em toda igreja ou oratório. E nesta indicação há que se ler algo muito importante: que a concelebração não é algo que diz respeito somente aos sacerdotes. É a

⁹ P. MAHIEU, “La concelebración projetée entre Paul VI et Athénagoras ler. Enseignements théologiques et nature des obstacles”, *Istina* 58 (2013), 41-68.

¹⁰ A. FRANQUESA, “La concelebración a los 16 años de su restauración”, en *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 26), Roma: Edizioni Liturgiche 1982, 293-294.

¹¹ “...a quinta-feira Santa na cena do Senhor e na missa da Vigília Pascal, não se permite oferecer o sacrifício de forma individual” (*Ordenación General del Misal Romano* 199).

¹² Cf. A. FRANQUESA, “La comunión sacerdotal en la misa del Jueves Santo”, *Ephemerides Liturgicae* 68 (1954) 313-329.

experiência viva, por exemplo, de toda comunidade monástica. Não é de se estranhar que, durante as discussões no Concílio, o abade geral cisterciense, P. Sighard Kleiner, e o abade primado da confederação beneditina, P. Benno Gut, interviessem, em nome de todos os monges, pedindo com insistência a concelebração - contudo, a experiência de uma comunidade monástica não deveria ser diferente de qualquer comunidade cristã, de qualquer paróquia, de qualquer igreja ou oratório. Trata-se sempre de "empenhar todo o esforço em usar de uma só Eucaristia", segundo a expressão de Santo Inácio de Antioquia.

A Ordenação Geral do Missal Romano, inspirando-se nas constituições conciliares sobre a Igreja e sobre a liturgia, estabelece:

Toda celebração legítima da Eucaristia é dirigida pelo bispo, seja por seu próprio ministério, seja pelo ministério dos presbíteros, seus colaboradores. Quando o bispo está presente numa missa para a qual as pessoas se congregaram, é muito importante que ele seja o único a fazer a Eucaristia e que o presbiterado, como concelebrantes, seja associado à ação sagrada. E isso é feito, não para aumentar a solenidade externa do rito, mas para significar mais vividamente o brilho da Igreja, que é "sacramento da unidade" (*Ordenação Geral do Missal Romano* 92, cf. LG 26.28; SC 41).

Depois de declarar, com já vimos, que a principal manifestação da Igreja se dá sobretudo na vida litúrgica da diocese em torno do bispo (cf. SC 41), a Constituição sobre a liturgia afirma:

O bispo não pode estar sempre presente à sua Igreja, nem presidir o seu rebanho em toda parte. É preciso, por isso, que se constituam diversas comunidades de fiéis. Entre estas tem especial, locais organizados em torno de pastor que faz as vezes do bispo. São elas uma vez que, de certa forma representam a Igreja visível existente no mundo (SC 42).

Já em Santo Inácio de Antioquia, encontramos esta afirmação: "Que seja considerada uma Eucaristia válida aquela que se realize sob o bispo ou sob aquele a quem ele tenha confiado".¹³ Assim abre "uma só Eucaristia" a ser presidida por um sacerdote, o qual o faz em nome do bispo.

A celebração da Eucaristia, evidentemente, não é uma coisa apenas do bispo e dos sacerdotes. Assim, sempre inspirados pela Constituição sobre a Liturgia, encontramos na *Ordenação Geral do Missal Romano*:

A celebração eucarística é ação de Cristo e da Igreja, quer dizer, do povo santo reunido e ordenado sob a autoridade do bispo. Por isto, pertence a todo o corpo da Igreja, manifesta e implica, porem cada um dos membros deste

¹³ Carta a los esmirnios VIII, 1.

corpo recebe um influxo diversificado segundo a diversidade das ordens, ministérios e participação atual. Deste modo o povo cristão “linhagem escolhida, sacerdócio real, nação santa, pessoas adquiridas”, manifesta sua ordenação coerente e hierárquica. Que todos, portanto, sejam ordenados ministros ou fiéis leigos, na realização de seu ministério ou cargo, faça tudo e apenas o que lhes corresponde (Ordenação Geral do Missal Romano 91; cf. SC 26. 14).

A comunidade cristã não só participa da liturgia, mas também a celebra como expressa a formula do P. Yves Congar, num importante estudo seu: “*La Ecclesia* ou comunidade cristã é sujeito integral da ação litúrgica”¹⁴.

Deste modo, podemos dizer que o modelo atual da concelebração que, ampliando rapidamente as ocasiões nas que se concelebram, as fez habitual, corresponde à realidade atual de uma multiplicidade de celebrações. A “uma só Eucaristia” de Santo Inácio se aplica a cada comunidade, grande ou pequena que a celebra. E a concelebração ajuda a fazer viva esta visão.

Não devemos esquecer de que a celebração diária da missa é relativamente recente. De fato, o *Missal* de Paulo VI (1970) é o primeiro que a prevê e que põe à disposição os textos para celebrá-la.

3. Como viver a concelebração

Como devemos viver, pois, na realidade atual, a celebração de “uma só Eucaristia”? Como a concelebração nos ajuda neste aspecto de acordo com o modelo atual?

A primeira coisa importante é compreender a função do celebrante principal: presidir bem é o melhor serviço que pode fazer. Quer seja o bispo ou um sacerdote, que de fato representa o bispo, o celebrante principal é aquele que assegura a estrutura hierárquica da celebração e que deve estar ciente de que é sinal de comunhão eclesial.

Sinal da comunhão com o bispo, quando é outro sacerdote que preside a concelebração, é a menção do nome do bispo na oração eucarística. E embora, por ordem hierárquica, se mencione primeiro o Papa, a menção do bispo, que é a confissão de comunhão na Igreja local, é primeira.

Podemos lembrar aqui a antiga prática do *fermentum*: quando já não era possível reunir todos os fiéis em única celebração, o Papa enviou uma

¹⁴ “*L’Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet integral de l’action liturgique”, em J. P. JOSSUA – Y. CONGAR (eds.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris: Cerf 1967, 242-282.

partícula da Eucaristia, que ele tinha celebrado, aos sacerdotes que haviam de celebrar nas várias igrejas da cidade, para que eles a colocassem no cálice como sinal de comunhão¹⁵.

Quanto aos concelebrantes, é importante que eles estejam plenamente conscientes de que cada um não celebra sua Missa em comum, mas que eles oferecem sacramentalmente o único sacrifício de Cristo. Com uma formulação expressiva, o Pe. Adalbert M. Franquesa escreveu: “Não passemos de missas “privadas” a concelebrações “privadas”!¹⁶

Vimos como, de acordo com a Tradição Apostólica, foi o bispo que apenas pronunciou a ação de graças, enquanto o sinal de participação dos concelebrantes era a imposição das mãos.

No atual rito da concelebração, essa imposição das mãos do celebrante principal e de todos os concelebrantes ocorre durante a invocação antes do relato da instituição da Eucaristia.¹⁷

Enquanto a ações de graças, atualmente está prescrito que cada concelebrante pronuncie uma parte da Oração Eucarística com as palavras da consagração. A *Ordenação Geral do Missal Romano*, pede que os concelebrantes o façam *submissa voz*, em voz baixa.¹⁸ Igualmente na doxologia final, talvez seja melhor preferir a primeira opção dada pela *Ordenação Geral do Missal Romano*, ou seja, para ser proclamada ou cantada apenas pelo celebrante principal,¹⁹ aquele que começou só a oração eucarística com o prefácio.

Desta forma, como na *Tradição apostólica*, “[...] a unidade do sacrificio e do sacerdócio se manifesta em um único ato de ação de graças”.²⁰

¹⁵ Cf. FRANQUESA, “La comunión sacerdotal”.

¹⁶ FRANQUESA, “Para revalorizar”, 83.

¹⁷ “Bendice y santifica, oh Padre, esta ofrenda” (Plegaria eucarística I); “Por eso te pedimos que santifiques estos dones” (Plegaria eucarística II; “Por eso, Padre, te suplicamos que santifiques” (Plegaria III); “Por eso, Padre, te rogamos que este mismo Espiritu santifique” (Plegaria IV).

¹⁸ “Las partes que dicen conjuntamente todos los concelebrantes y, especialmente, las palabras de La consagración, las cuales todos están obligados a pronunciar, deben decirse de tal modo que los concelebrantes las acompañen en voz baja y que la voz Del celebrante principal se escuche claramente” (*Ordenación General del Misal Romano* 218).

¹⁹ “La doxología final de la plegaria eucarística es pronunciada solamente por el sacerdote celebrante principal y, si se quiere, juntamente com los otros concelebrantes” (*Ordenación General del Misal Romano* 236).

²⁰ Decreto *Ecclesiae semper*.

Então, a manifestação da “unidade de todo o povo de Deus”²¹ toma seu valor e sua força do *Amém* do povo²², que faz parte da oração eucarística. Sobre este *Amém* escreveu São Justino (século II):

Quando o presidente da assembléia dos irmãos terminou as orações e a ação de graças, todas as pessoas presentes expressam sua adesão com aclamações, dizendo: *Amém*²³.

**Bartomeu M. Ubach*

Monge de Montserrat, ordenado diácono na primeira concelebração posconciliar (11 de julho de 1964), se encontra atualmente na abadia de Lérins (França)

²¹ *Ordenación General del Misal Romano 199*.

²² Cf. A. FRANQUESA, *Las aclamaciones de la comunidad* (Dossiers CPL 65), Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 1995, 11-30.

²³ San JUSTINO, *Apología* I 65, 3.

MISSÃO INTEGRAL EM SETE PALAVRAS

INTEGRAL MISSION IN SEVEN WORDS

*Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier**
*Prof. Ms. Isaac Malheiros***

Resumo

A missão integral da Igreja é cumprida à medida que a Igreja se conforma com as distintas dimensões que constituem a sua vida e atividade missionária. Essas dimensões podem ser resumidas nas palavras gregas, encontradas no Novo Testamento, e analisadas neste artigo, através de uma pesquisa exegética e bibliográfica, a fim de esclarecer a sua importância na Igreja moderna. Neste escrito, serão utilizadas como referência as sete palavras gregas frequentemente empregadas no Novo Testamento para descrever a vida e a atividade missionária da igreja: a) a Igreja testemunha (μαρτυρέω); b) a Igreja adora (λειτουργέω); c) a Igreja pastoreia (ποιμαίνω); d) a Igreja serve (διακονέω); e) a Igreja compartilha (κοινωνέω); f) a Igreja ensina (διδάσκω); g) a Igreja proclama (κηρύσσω).

Palavras-chave

Missão integral. Igreja. Teologia prática. Novo Testamento.

Abstract

The integral mission of the Church is fulfilled as the Church conforms itself to the different dimensions that constitute its life and missionary activity. These dimensions can be summarized in the Greek words found in the New Testament, and analyzed in this article, through an exegetical and bibliographical research, in order to clarify their importance in the contemporary Church. In this article, will be used as a reference the seven Greek words most frequently used in the New Testament to describe the life and missionary activity of the Church. The Church: a) witnesses (μαρτυρέω); b) adores (λειτουργέω); c) shepherds (ποιμαίνω); d) serves (διακονέω); e) shares (κοινωνέω); f) teaches (διδάσκω); g) proclaims (κηρύσσω).

Keywords

Integral mission. Church. Practical Theology. New Testament.

Introdução

A Igreja cumpre sua missão integral mediante a conformação com variadas dimensões que constituem uma mesma e única dinâmica. Essas dimensões podem ser resumidas em sete palavras gregas, encontradas no Novo Testamento, e dispostas aqui com o intuito de esclarecer a sua importância na Igreja moderna.

No Novo Testamento, há várias características da Igreja, mas este escrito não abordará todas elas. O foco aqui está nas características diretamente relacionadas ao aspecto missionário da Igreja. Alguns autores identificam várias quantidades de características.¹ No ensaio ora relatado, serão utilizadas como referência as sete palavras gregas frequentemente utilizadas no Novo Testamento para descrever a vida e a atividade missionária da igreja.

O Novo Testamento expressa uma Igreja que: a) *testemunha*, vivendo de acordo com a sua fé (μαρτυρέω); b) *adora*, vive uma vida de adoração a Deus (λειτουργέω); c) *pastoreia* o povo (ποιμαίνω); d) *serve* amoravelmente a quem precisa (διακονέω); e) *compartilha*, vive em comunhão espiritual e material (κοινωνέω); f) *ensina*, transmite e segue a Palavra de Deus (διδάσκω); g) *proclama* o evangelho (κηρύσσω).

A Igreja testemunha (μαρτυρέω)

“Sereis minhas testemunhas [μάρτυρες], tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra”. (At 1:8).

O substantivo μαρτυρία (ου μαρτύριον) significa “testemunho, testificação, fazer declarações como testemunha”. (BROWN, 1983, p. 610). O verbo μαρτυρέω aparece em 76 ocorrências no Novo Testamento, servindo para conduzir as pessoas a crer em Jesus (Jo 1:7; 3:22-33; 19:35), dar testemunho de Cristo e da verdade (Jo 5:36-37; 18:37), e comissionar os discípulos (Jo 15:27).

¹ Por exemplo, Orlando Costas (1994) define a missão da Igreja como bidimensional, bidirecional e quadridimensional. O termo *bidimensional* relaciona-se às dimensões espirituais e sócio-históricas da Igreja. O *bidirecional* refere-se à edificação interna dos membros e ao preparo e envio da igreja ao mundo. Finalmente, o crescimento da Igreja deve ser *quadridimensional*: numérico, orgânico, conceitual e diaconal. Calvacanti (2000, p. 17 e 18) identifica cinco dimensões na missão da igreja: 1) *Koinônica*: a comunhão dos santos; 2) *Didática*: a aprendizagem cognitiva e existencial do conteúdo da revelação; 3) *Diaconal*: o amor prático, a solidariedade, e as obras de misericórdia; 4) *Kerigmática*: a proclamação do evangelho do Reino; 5) *Profética*: a defesa da vida e a denúncia da opressão.

O conceito de ser testemunha é revelado por Lucas em Atos, no sentido também de atestação humana de boa conduta, daqueles que cuidavam dos necessitados (At 10:22) ou do bom nome de alguém (At 6:3).

A ideia do testemunho ligado ao martírio aparece em Ap 6:9 e 17:6, devendo os cristãos testemunhar de Jesus diante de tribunais e da morte. A expressão testemunhar denota a confirmação de um fato ou evento. No contexto do judaísmo, o testemunho da fé implicava sofrimento, até o ponto da morte, e esse sofrimento era tido em alta estima.

Ainda em Ap 17:6, são chamados de testemunhas (μάρτυρες) todos os santos (ἅγιοι), que se tornam literalmente mártires. A μαρτυρία permite que aquele tocado pelo testemunho de Jesus compartilhe não apenas da fé, mas também do sofrimento e perseguição de Cristo.

Assim sendo, ser testemunha não é apenas relatar uma experiência, mas também, apresentar a Cristo, a “testemunha fiel” (ὁ μάρτυς ὁ πιστός), pregar o Evangelho tal como Cristo o indicou (Mt 10:18), dando um testemunho missionário (1Co 15:15; 2Ts 1:10; 2Tm 2:2). A Igreja deve dar testemunho de quem Jesus Cristo é, de suas afirmações e de seu senhorio, numa dimensão evangelizadora, mesmo em possibilidade de martírio.

O poder do testemunho de uma vida obediente é descrito assim por Ellen White (1985. p. 200):

A fé opera por amor, e purifica a alma, e com a fé haverá correspondente obediência, um fiel executar das palavras de Cristo. O cristianismo é sempre intensamente prático, adaptando-se a todas as circunstâncias da vida real. “Vós sois as Minhas testemunhas”. Para com quem? - Para com o mundo; pois deveis levar convosco, aonde quer que fordes, uma santa influência. Cristo vos deve habitar na alma, e cumpre-vos falar a Seu respeito e manifestar os encantos de Seu caráter.

A Igreja adora (λειτουργέω)

“E, servindo [λειτουργέω] eles ao Senhor [...]”(At 13:2).

As palavras da família λειτουργ- denotam, em sua origem greco-romana, vários tipos de serviços públicos ou cívicos, cultícos ou seculares. Os escritores do Novo Testamento usam essa terminologia para se referirem à responsabilidade cristã diante de Deus e da necessidade humana (GINGRICH, 1984, p. 125).

No Novo Testamento, o verbo λειτουργέω tem sentido amplo de “servir ao Senhor”, em At 13:2. Em Rm 15:27, o verbo λειτουργέω está relacionado ao cuidado material: “[...] se os gentios têm sido participantes

dos valores espirituais dos judeus, devem também servi-los [λειτουργέω] com bens materiais". Em Hb 10:11, o verbo λειτουργέω refere-se especificamente ao culto, "serviço sagrado" que o sacerdote exercia no santuário.

O substantivo λειτουργία é aplicado no Novo Testamento para descrever o ministério sacerdotal (Lc 1:23; Hb 8:6; 9:21), com vistas a designar a assistência social praticada pela igreja primitiva (2Co 9:12), em sentido ritual (Fp 2:17), e a fim de referir-se ao trabalho em favor de alguém (Fp 2:30). Em suma, de maneira geral, λειτουργία (e palavras da mesma raiz) é utilizada para designar o serviço, o desempenho de deveres religiosos ou uma celebração religiosa do povo.

Portanto, liturgia, mais do que uma formalidade sacerdotal profissional, é "serviço do povo". A Reforma Protestante restaurou o conceito do "sacerdócio de todos os crentes", que quebrou a ideia de que o clero fosse considerado uma elite espiritual, superior às pessoas leigas, detendo quase um monopólio das tarefas religiosas no culto público. Essa ideia também habilitou individualmente os crentes a deixarem de ser dependentes de uma autoridade centralizada (MCGRATH, 2007, p. 52-53). Assim, mesmo reconhecendo que diáconos, anciãos e ministros podem desempenhar um papel especial, a liturgia, em seu sentido mais amplo, é uma ação de toda a igreja.

Digno de destaque é o fato de que a igreja desempenha a liturgia a Deus não somente por meio de atos formais de adoração, mas mediante também de uma vida de serviço a Deus e às pessoas. Na liturgia da igreja, os crentes não são espectadores passivos, mas participantes ativos de uma celebração que recapitula a história da salvação e antecipa a *parousia*.

No contexto do igreja primitiva, a prática litúrgica dos primeiros discípulos de Jesus tinha como modelo a prática litúrgica da sinagoga judaica, realizada nas reuniões no Templo em Jerusalém (Lc 24:53; At 3:1) e em casas (At 2:46). A liturgia era composta de orações, cânticos, leitura e comentário da *Tanach* (Bíblia hebraica) com foco hermenêutico cristocêntrico e cristológico, e o "partir do pão" (At 2:46; 20:7), refeição que relembra o sacrifício de Jesus na cruz. Reuniam-se em espírito de unanimidade, prestando culto diário no templo e nas casas, partindo juntamente o pão num espírito de gozo intenso e sincero.

Desse modo, praticavam a evangelização por meio do testemunho formal e informal, participando dos cultos do templo e de reuniões mais espontâneas nos lares. O procedimento litúrgico era alegre, mas reverente, com temor, sendo cada culto de adoração uma alegre celebração dos atos

divinos por intermédio de Jesus Cristo. John Stott (1990, p. 91) comenta que a reverência e a alegria não se excluem, ao contrário, “[...] a combinação entre alegria e temor, bem como de formalidade e informalidade, dá um equilíbrio saudável à adoração”. A prática litúrgica indica que a Igreja, ao se reunir na presença de Deus, antecipa o futuro e reflete a teologia que pratica, recapitulando a história da salvação e antecipando a vinda de Cristo, quando, novamente, Ele se reunirá com Seus discípulos (Mt 26:29).

A Igreja pastoreia (ποιμαίνω)

O verbo ποιμαίνω tem o sentido de pastorear, guiar e cuidar. É utilizado no Novo Testamento para descrever a atuação do Messias como pastor de Israel (Mt 2:6- cf. Ap 2:27; 7:17; 12:5; 19:15), e “pastoreia as minhas ovelhas” (Jo 21:16) foi a ordem dada por Jesus ao apóstolo Pedro. No livro de Atos, Paulo ordenou aos presbíteros de Éfeso: “Atendei por vós e por todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos, para pastoreardes [ποιμαίνω] a igreja de Deus, a qual ele comprou com o seu próprio sangue”. (At 20:28).

Pedro também ordena aos presbíteros da igreja: “[...] pastoreai [ποιμαίνω] o rebanho de Deus que há entre vós, não por constrangimento, mas espontaneamente, como Deus quer; nem por sórdida ganância, mas de boa vontade”. (1Pe 5:2). O substantivo ποιμήν refere-se a pastores, e consta na lista de dons espirituais necessários à edificação da igreja: “E Ele mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores [ποιμένων] e mestres”. (Ef 4:11).

O apóstolo Paulo define o papel pastoral em termos de “ensinar”, formar pessoas e acompanhar a toda a congregação no crescimento individual e comunitário (Ef 4:12-16). O Apóstolo se inclui no processo, reconhecendo que também está crescendo juntamente com a congregação (v. 15), e afirma que todos devem alcançar a unidade da fé, do conhecimento de Cristo e a maturidade, atingindo a plenitude de Cristo (v. 13).

Pedro recomenda que os pastores não sejam “[...] dominadores dos que vos foram confiados”, mas “modelos do rebanho”(1Pe 5:3).²O papel pastoral, portanto, é de caminhar junto com a Igreja, ensinando, ajudando, guiando, como líderes-servos, colocando-se ao lado das pessoas.

² Curiosamente, esse texto usa a palavra κληρος para se referir ao rebanho. É um erro histórico e até linguístico referir-se à classe sacerdotal como sendo o “clero”. Em sentido estrito, toda a igreja é o clero, e não há aqui uma divisão entre clero e leigos.

Por sua vez, a Igreja deve ser uma comunidade de acolhida e de cuidado, mútua e reciprocamente exercidos, como descreve Cl 3:16: “[...] instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente em toda a sabedoria [...]”. Desse modo, a ação pastoral não cabe apenas ao pastor, mas a toda a Igreja, que deve demonstrar preocupação e atenção uns para com os outros, dirimindo conflitos e cumprindo a missão de Cristo, de conduzir as ovelhas pela porta. O pastor, como líder, e a Igreja, como comunidade, têm semelhante responsabilidade de cuidado pastoral para com os membros.

A Igreja serve (διακονέω)

“[...]pois servistes e ainda servis [διακονέω] aos santos”. (Hb 6:10).

A palavra “diácono” vem do grego διάκονος, e designa um servo, um servidor, sendo traduzida no Novo Testamento por ministro, ou o que presta um serviço a quem precisa.

No Novo Testamento, o verbo διακονέω refere-se ao serviço dos anjos (Mt 4:11), à atuação de Jesus em favor da humanidade (Mt 20:28; cf. Lc 22:27), a qualquer serviço em favor de alguém (Mc 1:31; 15:41; Lc 8:3; Lc 10:40), ao serviço social da igreja (At 6:2). Jesus estabeleceu o serviço como uma das principais características de seus seguidores: “[...] o maior entre vós seja como o menor; e quem governa, como quem serve [διακονέω]”. (Lc22:26).

Timóteo e Erasto, duas figuras importantes na igreja primitiva, são apresentados servindo [διακονέω] ao apóstolo Paulo em suas viagens (At 19:22). Onesiforo também é elogiado por ter servido [διακονέω] a Paulo em Éfeso (2Tm 1:18). O próprio apóstolo Paulo define sua atuação apostólica como “[...] a serviço [διακονέω] dos santos” (Rm 15:25). E, em Hebreus, a igreja é coletivamente elogiada por sua atuação diaconal:

Porque Deus não é injusto para ficar esquecido do vosso trabalho e do amor que evidenciastes para com o seu nome, pois servistes [διακονέω] e ainda servis [διακονέω] aos santos. (Hb 6:10).

Curiosamente, a atuação dos profetas do Antigo Testamento também é designada pelo ofício diaconal:

A eles [os profetas] foi revelado que, não para si mesmos, mas para vós outros, ministravam [διακονέω] as coisas que, agora, vos foram anunciadas por aqueles que, pelo Espírito Santo enviado do céu, vos pregaram o evangelho, coisas essas que anjos anelam perscrutar”. (1Pe 1:12).

A ministração fiel dos oráculos de Deus é uma modalidade de

serviço diaconal, é a diaconia da Palavra.

Esse aspecto fica evidente quando a igreja instituiu formalmente o diaconato. Após a escolha de Estêvão para o trabalho de servir às mesas, o relato o apresenta pregando publicamente (At 6:8-7:53). Epafras também era um “diácono de Cristo”, mas pregou aos colossenses “[...] fostes instruídos por Epafras”. (Cl 1:7). A diaconia da Palavra também é “servir às mesas”, é oferecer o pão que alimenta e salva (KITTEL, 1974, p. 88).

O diaconato foi criado sob a direção do Espírito Santo, sendo relatado em Atos 6:1-8 que a escolha dos diáconos foi designada para atender ao serviço da igreja. Ellen White (2001, p. 89) comenta que a designação dos primeiros diáconos mostrou-se uma bênção para a Igreja, pois eles cuidavam das necessidades individuais e dos interesses gerais da Igreja, tanto do aspecto financeiro quanto do social. O piedoso exemplo dos diáconos serviu como auxílio para a unidade e os interesses da Igreja, sendo chamado, por isso, de “ministério da misericórdia”.

Os candidatos ao diaconato deveriam expressar qualidades específicas, e também deveriam ser experimentados antes de exercerem o diaconato (1Tm 3:8-10). O diaconato teve como modelo o próprio Jesus que, segundo Mc 10:45, “[...] não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”. Os evangelhos o descrevem curando enfermos (Mt 4:23), alimentando famintos (Lc 9:10-17) e libertando endemoninhados (Mc 1:39). O ofício diaconal deriva de Jesus e do evangelho, tendo encontrado sua expressão máxima no Calvário.

Em Mt 25:31-46, Jesus aponta para o serviço prestado aos que precisam de água, comida, roupas, carinho e atenção como critérios no grande julgamento. O apóstolo Pedro afirmou: “Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder, o qual andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele”. (At 10:38). Logo, Jesus é o diácono por excelência, e modelo para a ação diaconal dos cristãos, a qual deve ser exercida por todos, pois caracteriza a ação cristã (Gl 6:9; 1Tm 6:17-19; Tg 4:17; 1Pe 2:15, 20).

A missão da igreja passa pela sua vocação diaconal, que é exercida por todo o corpo de Cristo: “Servi [διακονέω] uns aos outros, cada um conforme o dom que recebeu, como bons despenseiros da multiforme graça de Deus”. (1Pe 4:10, cf. 4:11). E o Novo Testamento vincula a diaconia à liturgia: a “[...] administração do serviço” (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας; 2Co 9:12).

A saúde espiritual do cristão depende do seu desprendimento para servir: “Quem com amor a Deus e ao próximo, se esforça por ajudar outros, é que se torna firme, forte, estável na verdade. O verdadeiro cristão trabalha para Deus, não por impulso, mas por princípio; não um dia ou um mês, mas toda a vida”. (WHITE, 1993, p. 84).

A Igreja compartilha (κοινωνέω)

“E perseveravam [...] na comunhão [κοινωνία], [...] e tinham tudo em comum [κοινός]” (At 2:42, 44).

O verbo κοινωνέω designa o compartilhamento, a posse comum (Rm 12:13). O substantivo κοινωνία significa comunhão, dando a ideia de comunidade, compartilhamento. Era “[...] um termo empregado para significar a comunhão evidente e ininterrupta entre os deuses e os homens”, ou, também, “a estreita união e laços fraternais entre os homens”. (BROWN, 1983, p. 457). Tem, assim, o sentido de fraternidade.

No contexto cristão, indica um grupo de pessoas que creem em Jesus Cristo como Salvador e Senhor de suas vidas, compartilhando a mesma fé e igual mensagem cristã. Visa ao compartilhamento de experiências, à criação de laços de convivência, à ajuda mútua e humanitária.

O Novo Testamento exprime o conceito de κοινωνία vinculado à diaconia: é a *koinonia* do serviço (τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας; 2Co 8:4), sendo a *koinonia* uma das evidências da *diaconia*:

“[...] visto como, na prova desta ministração [διακονίας], glorificam a Deus pela obediência da vossa confissão quanto ao evangelho de Cristo e pela liberalidade com que contribuíis [κοινωνία] para eles e para todos”. (2Co 9:13).

A prática da κοινωνία é comparada ao sacrifício de um ritual de adoração: “Não negligencieis, igualmente, a prática do bem e a mútua cooperação [κοινωνία]; pois, com tais sacrifícios, Deus se compraz”. (Hb 13:16). A κοινωνία também é um indicativo da saúde espiritual da igreja: “[Se] andarmos na luz, como ele está na luz, mantemos comunhão [κοινωνία] uns com os outros”. (1Jo 1:7). Assim, a igreja primitiva via um sentido profundamente espiritual (além do aspecto social) na comunhão entre as pessoas.

O Novo Testamento também utiliza o adjetivo κοινός para descrever esse aspecto comunal da vida da igreja. O aspecto comunitário do cristianismo é explicitado no fato de a fé cristã ser chamada de “fé comum [κοινός]” (Tt 1:4) e de “[...] nossa salvação comum [κοινός]”. (Jd 3).

Os primeiros discípulos viviam em comunhão, comendo juntos e compartilhando seus bens e necessidades, com espírito de generosidade e bondade (At 2:4). Isso alterou até mesmo a maneira de os primeiros cristãos falarem de seus bens materiais: “[...] ninguém dizia que coisa alguma do que possuía era sua própria, mas todas as coisas lhes eram comuns [κοινός]”. (At 4:32).

A prática da κοινωνία leva os cristãos a amarem uns aos outros, a viverem unidos, a existirem de modo comunitário e fraterno (Sl 133:1; Jo 13:35; At 2:42-47; 4:32-35). A comunhão se evidencia nos momentos alegres (Rm 12:15) mas também nos instantes de tristeza (Rm 12:56) e dificuldades (At 4:34-35; cf. 1Pe 4:13). Quando se vive em comunhão, o testemunho da Igreja adquire credibilidade e força para cumprir seu propósito na Terra.

A κοινωνία tem como consequência o ímpeto missionário, o desejo de compartilhar também os tesouros espirituais:

Deus requer que Seu povo brilhe como luzes no mundo. Não é somente dos ministros que isso se exige, mas de todo o discípulo de Cristo. Sua conversação deve ser celestial. E ao passo que desfrutaram comunhão com Deus, desejarão comunicar-se com seus semelhantes, a fim de exprimir, por palavras e atos, o amor de Deus que lhes anima o coração. Por essa maneira serão luzes no mundo, e a luz transmitida por meio deles não se extinguirá, nem lhes será tirada. (WHITE, 1981, p. 20).

A Igreja ensina (διδάσκω)

“E perseveravam na doutrina [διδασχῆ] dos apóstolos”. (At 2:42).

O termo διδάσκω significa ensinar, instruir, e é empregado no Novo Testamento por 97 vezes. Ensinar é o outro lado da moeda da prática cristã: em Atos, o ministério de Jesus é dividido entre o que ele fazia e o que ele ensinava [διδάσκω] (At 1:1). A igreja primitiva se dedicava bastante ao ensino (At 4:2,18; 5:21, 25, 28, 42; 11:26; 15:1, 35; 18:11, 25; 20:20; 21:21, 28; 28:31). E o ensino tinha um caráter evangelizador: em At 4:2, διδάσκω está vinculado ao termo καταγγέλλω, que significa pregar, proclamar; e, em At 15:35, vem junto ao vocábulo εὐαγγελίζω, com o mesmo significado.

O substantivo διδασχῆ refere-se, especificamente, à doutrina ensinada pela igreja primitiva. Por sua vez, o substantivo διδασκαλία refere-se tanto ao ato de ensinar (o “ensino”; por ex., Rm 12:7) quanto ao conteúdo do que é ensinado (a “doutrina”; Ef 4:14; Cl 2:2; 1Tm 4:6; 2Tm 4:3; Tt 1:9; 2:1, 10).

O vínculo entre o ensino e a pregação evidencia que ensinar, pregar e exortar os homens são ações resultantes da διδασκαλία - indicando uma

prévia compreensão, uma aprendizagem da doutrina pura e uma conservação daquilo que será transmitido. Com efeito, não há pregação sem ensino, e não há ensino sem pregação.

A perseverança na doutrina dos apóstolos é uma característica da igreja primitiva (At 2:42) e também é requerida dos cristãos que professam seguir a verdade. Conquanto o Espírito Santo tenha ensinado e conduzido os apóstolos, estes se tornaram os professores do povo, por palavras e exemplos, seguindo a orientação do Espírito ao instruir o povo. Paulo resume o conteúdo de sua pregação apostólica com a essência do Evangelho: “Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras”.(1Co 15:3-4).

Percebe-se que a “doutrina dos apóstolos” não era uma invenção humana, mas era “segundo as Escrituras”. A mensagem apostólica ancorava-se nas Escrituras, apresentando uma continuidade entre o que foi anunciado e o que foi realizado em Cristo. Os apóstolos, assim como o povo, submetiam-se à autoridade do Espírito Santo e às Suas instruções. A Igreja deve estar centrada no que a Bíblia ensina, perseverando na doutrina dos apóstolos.

A palavra διδασκαλία relaciona-se com a palavra “didática”, fato indicativo de que a ação doutrinária é a ação ensinadora da Igreja, que leva os membros a aprenderem sobre a Bíblia e a verdade, usando a razão e a inteligência. Orlando Costas (1994, p. 113) chama esse poder de ensinar da Igreja de “inteligência da fé”, inserida na dimensão conceitual de Igreja. É essa dimensão que possibilita ao cristão compreender sua existência, sua crença, seu mundo, pois abarca a esfera lógica e psicossocial da vida, permitindo uma fé crítica e também reverente, dando firmeza intelectual para enfrentar as variedades de doutrinas e manter-se firme, pelo estudo da Palavra e da oração. Segundo Ellen White (2004, p. 32), o estudo da Bíblia “é digno do melhor esforço mental, da mais santificada capacidade”.

Há um ministério especial de ensino relacionado aos dons espirituais (1Co 12:28; cf. Rm 12:7), mas ensinar e aconselhar uns aos outros é dever de todos (Cl 3:16; Rm 15:14; Hb 3:13; 10:24-25). Nos lares cristãos, há um ministério doméstico da Palavra: os pais devem criar seus filhos na instrução do Senhor (Ef 6:4). Os jovens são fortes quando a Palavra de Deus permanece neles (1Jo 2:14). Timóteo sabia as “sagradas letras” desde a infância, seguindo o exemplo de fé de sua avó Lóide e de sua mãe Eunice (2Tm 1:5; 3:15).

É uma tarefa de todos, não apenas de um clero especializado ou de

um magistério eclesiástico, perseverar na doutrina dos apóstolos. Dessa maneira, os cristãos devem estar preparados a explicar a razão de sua fé e de sua esperança (1Pe 3:15), tendo sua mente esclarecida e fortalecida mediante o estudo da Palavra de Deus e a perseverança na doutrina bíblica.

A Igreja, como um corpo, deve também prover aos membros individuais as ferramentas para que eles examinem a Bíblia por si mesmos. Segundo Ellen White (2004, p. 33), no estudo da Bíblia, os crentes “[...] não se devem satisfazer com o produto das pesquisas de outras mentes, mas devem investigar a verdade por si mesmos”.

A Igreja proclama o evangelho (κηρύσσω)

“Ide por todo o mundo e pregai [κηρύσσω] o evangelho a toda criatura”. (Mc 16:15).

De todas as facetas da dinâmica da Igreja, a mais conhecida é a da pregação do evangelho (Mt 28:19; Mc 16:15; Lc 24:45; At 1:8). Esse aspecto da missão da igreja é designado pelo verbo κηρύσσω, que significa proclamar, anunciar publicamente. O substantivo grego κήρυγμα significa “proclamação”, “mensagem”, “pregação”, e, no Novo Testamento, refere-se especialmente ao anúncio do evangelho (Mt 12:41; Lc 11:32; Rm 16,25; 1Co 1,21; 2,4; 15,14; 2Tm 4). O Novo Testamento também usa o verbo “evangelizar” (εὐαγγελίζω) para referir-se ao anúncio público das boas novas (Mt 11:5; Lc 4:43; At 13:32; Rm 15:20; 1Co 15:1; 2Co 10:16; Gl 1:11, 23; Hb 4:2, 6; 1Pe 1:12; Ap 14:6).

Desde os apóstolos, a expansão da fé cristã já alcançou praticamente todo o Planeta. O destaque ao κήρυγμα é dado desde João Batista (Mt 3:2), passando por Jesus (Lc 4:43) e estendendo-se aos apóstolos (At 2:37; 28:31). A mensagem anunciada pela igreja primitiva era absolutamente cristocêntrica, focada na pregação de Jesus como o Messias, o Cristo de Deus, que morreu na cruz por nossos pecados e ressuscitou ao terceiro dia (1 Co 15:3-4, 14), e que é o Senhor, para glória de Deus Pai. Esse é o grande centro kerigmático, da fé e identidade da igreja proclamadora.

O Novo Testamento afirma que o conteúdo de tal pregação “[...] é loucura para os que se perdem”. (1Co 1:18), mas “[...] aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura da pregação [κήρυγμα]”. (1Co 1:21). A pregação cristã não consiste em técnicas de comunicação, habilidades de oratória, em “linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder”. (1Co 2:4).

A proclamação também é uma atividade para toda a igreja, e não apenas para alguns. No Pentecostes, todos ficaram cheios do Espírito, e todos começaram a declarar “[...] as maravilhas de Deus”. (At 2:1-4, 11). Isso foi o cumprimento de Joel 2, onde há a promessa de que “toda a carne” receberia o Espírito, jovens e velhos, homens e mulheres, e até os servos (At 2:16-18).

Em Atos 4, todos levantaram a voz a Deus, e todos queriam anunciar a Palavra com intrepidez (At 4:24, 29). A resposta de Deus a esse clamor foi que “[...] todos ficaram cheios do Espírito Santo e, com intrepidez, anunciavam a palavra de Deus”. (At 4:31).

O desafio da proclamação foi dado a todos, não apenas a evangelistas profissionais. A Grande Comissão foi entregue à igreja, é um dever e privilégio para todos os cristãos, de todas as gerações. Por exemplo, foi a partir de todos os cristãos tessalonicenses que a Palavra do Senhor repercutiu por toda parte (1Ts 1:8-10). Somos todos “sacerdócio real”, chamados para proclamar “[...] as virtudes daquele que nos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz”. (1Pe 2:9). É tarefa de todos nós sermos “[...] sábios no procedimento para com os de fora; [aproveitando] ao máximo todas as oportunidades”. (Cl 4:5-6).

A pregação da Palavra não pode nem mesmo ficar restrita ao culto e ao púlpito (2Tm 4:2), ela pode acontecer de modo formal ou informal, em distintos contextos. A pregação deve acontecer desde o início da caminhada cristã. Um anônimo recém-chegado, que não era um dos doze discípulos, recebeu a ordem: “Tu, porém, vai e prega o reino de Deus”. (Lc 9:60). Foi a mesma ordem que Jesus deu para o gadareno recém-curado (Mc 5:19).

Declarar publicamente que Jesus é o Cristo pode ter consequências negativas (Jo 9:22); mas é dever de todos confessar com a boca Jesus Cristo como Senhor (Rm 10:9), já que essa é uma condição para ser salvo. Não foram somente os apóstolos a confessar publicamente, pois esse é um dever de todo discípulo. E a prisão do apóstolo Paulo estimulou “a maioria dos irmãos” a “[...] falar com mais desassombro a palavra de Deus”. (Fp 1:14).

A Igreja é conclamada a proclamar a Cristo como Senhor, da mesma maneira como Paulo admitiu o senhorio de Cristo e reconheceu que “[...] todo joelho deve se dobrar ante o nome de Jesus, e toda língua deve confessar o Seu senhorio”. (Fp 2:10, 11). A igreja que já participa da nova criação e está sob o senhorio de Cristo deve ser o instrumento para difusão deste novo Reino, uma vez que o Espírito de Cristo a vocaciona e a capacita para realizar essa tarefa (PROENÇA, 2001, p. 92.). Ao confessar

Cristo como Senhor, a Igreja reconhece que Ele é o Senhor do mundo, obrigando os membros em direção à missão, testemunhando e confessando a Cristo como Senhor e Salvador.

Enfim, o ministério da Palavra é uma atividade para toda a Igreja, para discípulos comuns. Não requer um chamado especial, nem talentos especiais. Ficar calado não é uma opção: “A graça de Deus não habitará por muito tempo na alma daqueles que, tendo grandes privilégios e oportunidades, permanecem silenciosos”. (WHITE, [...] concede aos teus servos que anunciem com toda a intrepidez a tua palavra”. (At 4:29). A proclamação dessa verdade é a marca da Igreja missionária, da qual não pode abrir mão, como enfatiza o apóstolo Paulo: “[...] ai de mim se não pregar o evangelho”. (1Co 9:16).

Considerações finais

A razão da existência de uma missão da Igreja é que pessoas sejam salvas nela e por meio dela, para a glória do Pai. Neste artigo, ficou evidenciado que a igreja é o ambiente por via do qual o evangelho é compartilhado, e onde o crescimento cristão é alimentado pelo *testemunho*, pela *adoração*, pelo *pastoreio*, pelo *serviço*, pelo *compartilhamento*, pelo *ensino*, e pela *proclamação* do evangelho.

A Igreja que cumpre sua missão integral busca a plenitude nas variadas dimensões que a compõem, exprimindo sua fé e testemunhando mediante sua conduta, perseverança, cuidado, serviço, comunhão, compreensão da Palavra e pregação do Evangelho.

Referências Bibliográficas

BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. v. IV. São Paulo: Vida Nova, 1983.

CALVALCANTI, Robinson. *A igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2000.

COSTAS, Orlando E. Dimensões do Crescimento Integral da Igreja. In: STEUERNAGEL,

Valdir Raul (org.). *A missão da Igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio*. Belo Horizonte: Missão Editorial, 1994.

GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento: grego, português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

MCGRATH, Alister. *Christianity's Dangerous Idea*. New York: HarperCollins, 2007.

PROENÇA, Wander de L. *Cruz e ressurreição: a identidade de Jesus para os nossos dias*. Londrina: Descoberta Editora, 2001.

STOTT, John R. *A mensagem de Atos*. São Paulo: ABU Editora, 1990.

WHITE, Ellen G. *Atos dos apóstolos*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. *Conselhos sobre a escola sabatina*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

_____. *Mensagens aos jovens*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

_____. *Obreiros evangélicos*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

_____. WHITE, Helen. *Serviço cristão*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1981.

**Prof. Dr. Érico Tadeu Xavier*

Doutor em Teologia, professor do SALT/IAP e professor visitante do curso de pós-graduação do UNASP.

***Prof. Ms. Isaac Malheiros*

Mestre e Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia, São Leopoldo-RS, professor do SALT/IAP.



O RETORNO À METAFÍSICA E À RELIGIÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO¹

*Prof. Dr. Pe. João Augusto Amazonas Mac Dowell, SJ**

O tema requer várias explicações iniciais. Em que sentido se pode falar de retorno à metafísica ou à religião no mundo contemporâneo? Será que se trata de grandezas meramente culturais que podem habitar ou não o espaço humano conforme o seu horizonte histórico? Ou, antes, constituem dimensões estruturais e, portanto, inelimináveis, do ser humano, enquanto humano, de modo que possam apenas eclipsar-se, mas jamais ser extintas? Em todo caso, se houve retorno, que metafísica ou que religião voltaram a impor-se no cenário mundial?

1 O retorno à religião: fato e avaliação

Fiquemos, em primeiro lugar, com a religião. Tratarei este ponto sinteticamente, porque tem sido objeto de muitos estudos, inclusive deste autor. Proponho as seguintes teses, sem maiores comprovações.

1) O termo “religião” pode significar uma determinada instituição social, como as várias religiões que surgiram na história da humanidade. Mas designa, primeiramente, o fundamento de todas as religiões, a atitude religiosa, enquanto relação recíproca mas não equipolente entre o ser humano e o sagrado ou divino, experimentado e concebido como algo superior a toda a realidade humano-mundana, aquilo do qual depende a sua origem e destino.

2) Na atitude religiosa o ser humano refere-se basicamente ao mistério absoluto que envolve a existência de forma gratuita na adoração, Louvor e serviço (Deus em si). Por esse seu caráter absoluto, o divino se apresenta também como fonte de libertação das limitações humanas, de realização plena da existência (Deus para nós).

¹ Conferência ministrada durante XI Simpósio de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza – FCF em outubro de 2016.

3) A atitude religiosa é inerente à condição humana, como admitem muitos antropólogos, mesmo ateus. Pode-se demonstrar, porém, que a relação para um absoluto transcendente, experimentada de algum modo pelo homem religioso, é algo real, constitutivo da própria natureza humana.

4) É preciso distinguir entre o referente da atitude religiosa em qualquer experiência religiosa autêntica, que é o mesmo mistério divino, e as diversas representações mais ou menos adequadas que têm dele as várias religiões (e pessoas).

5) Admitimos assim o caráter normativo do conceito de religião, correspondente à essência do fenômeno religioso, como foi proposto nas afirmações anteriores.

6) A civilização moderna que se instalou progressivamente no mundo ocidental a partir do século XVII e que hoje tende a adquirir dimensões planetárias, ao contrário das anteriores, tem o seu centro no ser humano. Esta postura imanente e antropocêntrica de plena autonomia do saber e agir humanos caracteriza todos os subsistemas da sociedade moderna (ciência, arte, economia, política, esporte e lazer, e a própria dimensão religiosa, como veremos), sem qualquer referência ao divino transcendente na visão da realidade e nos critérios de ação. A função tradicional da religião como reguladora da vida social é substituída hoje pelo econômico, como vetor de um materialismo hedonista.

7) Daí o processo de secularização crescente da cultura, que acompanha a modernização com repercussões na mentalidade e nas atitudes dos indivíduos; secularização, entendida aqui, como autonomia absoluta do humano e não apenas como o respeito devido às leis específicas das várias dimensões da realidade humana.

8) É verdade que os valores da cultura moderna em expansão ainda não impregnam completamente a realidade sociocultural de todas as nações e a visão do mundo de cada indivíduo. Mas, na medida em que isso acontece, a sociedade se seculariza e torna-se altamente problemática a possibilidade de atitudes religiosas autênticas.

9) O fato de ainda hoje (dados de 2010) cerca de 84% da população mundial declarar-se adepta de alguma religião e apenas 16% considerar-se sem religião, dos quais apenas cerca de 2,5% se professam ateus, não infirma as afirmações anteriores sobre a secularização, uma vez que a adesão religiosa em muitos casos é apenas formal, por tradição, sem convicção e experiência pessoal e, portanto, inautêntica, como se pode presumir e até certo ponto comprovar empiricamente. Por outro lado, as mesmas estatísticas

demonstram um recuo rápido e significativo da adesão a uma religião e da própria crença em Deus na maioria dos países economicamente mais desenvolvidos e marcados pela civilização da técnica.

10) Daí que o inegável e clamoroso ressurgimento do interesse religioso dos indivíduos e da presença da religião no âmbito da vida pública, a partir da década de 70 do século passado, signifique mais do que um aumento quantitativo dos que se professam religiosos, uma revalorização notável da religião em nível mundial. Entretanto, esta revalorização tem um caráter essencialmente ambíguo, como confirma a análise das características da religiosidade então emergente.

11) De fato, o retorno ao religioso, como é amplamente reconhecido, deu-se como reação a algumas características da modernidade no seio do movimento mais amplo da pós-modernidade, que deve ser entendida como modernidade avançada, caracterizada pela absolutização do indivíduo e relativização de toda verdade e valor. Tal retorno se apresenta sob duas roupagens dominantes, aparentemente contrárias.

12) Por um lado, impera o fundamentalismo religioso, que reage ao criticismo moderno e ao relativismo em que este desembocou, buscando apoio e segurança na adoção literal e inquestionável de crenças e práticas religiosas de um passado, por sinal, não originário, como se pretende, mas bastante recente.

13) Por outro, manifestam-se tendências inovadoras, que se opõem ao racionalismo moderno, pela exaltação anti-institucional da liberdade individual absoluta, a predominância do afetivo e experiencial, a busca de experiências mentais inéditas e o sentimento holístico de comunhão com a natureza no seu conjunto.

14) Em ambos os casos, a religiosidade proposta tem um caráter subjetivista e autorreferencial, voltado para a satisfação das aspirações do indivíduo e não para o reconhecimento gratuito da supremacia do divino transcendente e submissão à sua vontade.

15) A persistência do elemento religioso no ambiente hostil da cultura moderna é devida, como se viu, à própria estrutura constitutiva do ser humano, de modo que nenhum contexto cultural por mais adverso que seja pode simplesmente anulá-lo.

16) Entretanto, as novas religiosidades, condicionadas pela imanência antropocêntrica e pelo individualismo da modernidade avançada,

tendem a colocar o divino a serviço do indivíduo e não o indivíduo a serviço do divino, deformando a atitude religiosa.

17) Por conseguinte, não é possível interpretar a situação religiosa atual, como um “retorno à religião”, pelo menos, no sentido de uma inversão do movimento de secularização da cultura e da intensificação da atitude religiosa autêntica no conjunto da sociedade.

18) Neste sentido, o verdadeiro desafio à autenticidade da religião e, especificamente, ao cristianismo no mundo de hoje, mais do que um puro ateísmo, são as contrafações da experiência religiosa, nutridas pelo espírito do tempo.

19) Entretanto, para quem rejeita o determinismo histórico, a ideia de um inexorável estiolar-se da atitude religiosa autêntica até seu desaparecimento definitivo não tem qualquer fundamento, podendo a tendência atual ser revertida e a relação constitutiva do ser humano ao transcendente divino ser reativada e assim modelar sociedades futuras.

20) Por outro lado, o ser humano, ainda que imerso na própria história e cultura, é capaz, enquanto dotado de razão e liberdade, de superar de algum modo tais condicionamentos, no caso, as características deformantes da religiosidade atual. Neste sentido ele tem ainda hoje condições de estabelecer uma relação autêntica com o divino transcendente, seja porque, como se viu, o espírito da modernidade ainda não modela absolutamente a mentalidade de todos os povos e de seus membros, seja porque a autenticidade da relação religiosa é determinada pela atitude religiosa para com seu referente, o mistério divino, e não pelas representações mais ou menos adequadas que dele lhe são oferecidas.

2. Tentativas contemporâneas de retorno à metafísica

Evidentemente estas 20 teses, apresentadas sumariamente, exigiriam, para plena compreensão e justificação, maiores explicações. O que acontecerá até certo ponto no final de nossas reflexões sobre a metafísica e a questão de seu retorno no mundo atual. O estudo coberto pelo termo “metafísica” assumiu diversas feições ao longo da história do Ocidente. Como todos sabem, foi Aristóteles quem identificou originalmente a metafísica como uma disciplina filosófica, tendo-a denominado, aliás, filosofia primeira. Desenvolveu-a, porém, em duas linhas cuja unificação ou convergência é problemática. Por um lado, temos a reflexão sobre o ente enquanto ente, as características de tudo o que é, reflexão esta designada a partir do século XVII de nossa era como ontologia. Mas a compreensão da realidade material e mundana em suas

últimas causas, exige, segundo Aristóteles, a afirmação da existência de entidades imateriais, e, em última análise, de um princípio fundante de todo o dinamismo da natureza, ou seja, um primeiro movente imutável da realidade mundana, pura inteligência de si mesma (*noesis noeseos*). Esta segunda linha de investigação ele a denominou teologia. A concepção de Aristóteles, a pesar de todas as modificações a que foi submetida ao longo do tempo, ainda é fundamental para a compreensão de tudo o que se chama hoje metafísica. Daí a pergunta: ao falar de retorno à metafísica, referimo-nos à ontologia, à teologia filosófica, ou a ambas?

2.1 Os problemas ontológicos na Filosofia Analítica contemporânea

Não há dúvida que os problemas ontológicos estão na ordem do dia no âmbito da Filosofia Analítica, como é conhecida a corrente filosófica ainda dominante entre os pensadores de língua inglesa e cada vez mais influente em termos mundiais. Este interesse nem sempre caracterizou o pensamento analítico. Pelo contrário, entre as décadas de 30 e 60 do século passado ele assumiu um caráter fortemente antimetafísico, pecha que ainda hoje lhe é com frequência atribuída. A situação alterou-se paulatinamente nos anos seguintes. Na esteira de Roderik Chisholm, David Armstrong, David Lewis, os autores analíticos ou pós-analíticos voltam-se cada vez mais decididamente para a discussão de questões tradicionais como o problema dos universais, da identidade dos objetos, da substância, das modalidades necessário e possível, etc. Testemunho desta virada é a obra recente do mestre Manfredo Oliveira *Ontologia em debate no mundo contemporâneo*. Hoje o avanço nessa direção é ainda mais evidente com estudos p.ex. sobre a natureza do tempo e do espaço, da mente humana e da liberdade. Contudo, esses estudos de caráter metafísico, quanto a seu tema, tendem a um cientificismo radical transformando-se muitas vezes numa filosofia experimental que não admite outros métodos de análise senão o das ciências naturais, e leva a uma concepção evolucionista e fisicista de toda a realidade humana.

É verdade que toda tentativa de refutar a metafísica recai numa nova metafísica, enquanto substitui um absoluto, um fundamento, um todo por outro. No entanto, no contexto da discussão sobre o retorno à metafísica e à religião, se tomarmos esses dois termos na sua relação recíproca, não interessa ater-se diretamente às questões levantadas pela Filosofia Analítica, tanto as de caráter estritamente ontológico, como as que são respondidas por uma visão naturalista e imanentista da realidade. Pelo contrário, o nosso foco situa-se propriamente na questão da transcendência, enquanto abertura do espírito humano ao mais do que ele mesmo, em função de um dinamismo congênito que aponta para o infinito. Nesse caso, fixamos a outra dimensão

originária da metafísica, como teologia filosófica, abordando a diretamente a presença da questão de Deus na reflexão filosófica contemporânea.

2.2 A dimensão teológica da metafísica no pensamento contemporâneo

a) O caráter ontoteológico da metafísica tradicional

A abordagem clássica do problema teológico fundamental, a existência de um ente primeiro, transcendente, sumamente perfeito, fundamento de toda a realidade, encontra sua forma paradigmática nas celebres cinco vias de Tomás de Aquino, sem falar no chamado argumento ontológico de S. Anselmo. Tais provas foram retomadas numa perspectiva radicalmente diversa pelo racionalismo moderno, exemplificado pela *Metaphysica specialis* de Christian Wolff no século XVIII. São estas provas, na sua configuração racionalista, classificadas em cosmológicas, teleológicas e ontológicas, que Kant refuta na *Crítica da Razão Pura*. Daí por diante o acesso a Deus como proposto pela metafísica tradicional pareceu definitivamente barrado. Já no século XX, o Tomismo Transcendental, propôs-se a demonstrar a validade das teses metafísicas de Tomás de Aquino, partindo, contudo, não do ente mundano, mas, como Kant, da análise do juízo. Com isso pretendeu superar a impossibilidade do conhecimento de Deus pela razão teórica, ao chamar a atenção para o caráter absoluto da afirmação do ser pelo intelecto humano na sua abertura para o infinito.

Entretanto, toda esta teologia filosófica foi posta radicalmente em questão por Martin Heidegger ao tachá-la de onto-teo-lógica. No significado da expressão é possível distinguir diversas nuances. Basicamente, porém, a falha do pensamento metafísico contestado por ele consiste em comprometer a transcendência de Deus, ao afirmá-lo como fundamento último da realidade por uma exigência da razão humana na sua compreensão do todo. Deus é assim concebido como a resposta à pergunta humana sobre o sentido da realidade, ou, alternativamente, como necessário para satisfazer o desejo humano de plenitude de vida e felicidade. Também as cinco vias de Tomás de Aquino chegam a Deus por tal processo lógico, ou seja, pela via da causalidade, a partir da análise das condições de possibilidade ou de inteligibilidade do ente mundano e finito enquanto tal. Deus é concebido como a razão suficiente ou única explicação satisfatória do ente no seu todo. Neste sentido, ele é submetido à medida da razão humana, privado, portanto, de sua absoluta transcendência, por mais que se insista na sua infinitude e incompreensibilidade. É, aliás, o que faz Tomás, cujo pensamento escapa à pecha de ontoteológico, justamente à medida que consegue corrigir a conclusão do processo seguido nas vias. De fato, a impossibilidade de conhecer

como Deus é em sua essência, não só é reiteradamente sublinhada por ele, mas também explicada de uma maneira inteiramente original, que no momento não é possível examinar.

Voltemos então à questão da presença de Deus na reflexão contemporânea, considerada no âmbito dos dois estilos de pensar que caracterizam o mundo filosófico atual: os pensadores de língua inglesa representantes, na sua grande maioria, da tradição analítica e a chamada Filosofia continental, ainda dominante em países europeus com seus reflexos em outras regiões como os Estados Unidos e o Brasil.

b) Teísmo e ateísmo na Filosofia Analítica contemporânea

Quando emerge na reflexão filosófica analítica, ou, mais exatamente, pós-analítica, a questão de Deus é tratada à luz da noção que predomina na história da filosofia ocidental, resultante da interpretação do Deus dos monoteísmos judaico, cristão e islâmico, mediante as categorias metafísicas da filosofia grega. Neste caso, os pensadores se classificam como teístas ou ateus, em função da aceitação ou não de tal Deus. A discussão filosófica tem como um dos seus pressupostos fundamentais a crítica de Hume (empirismo) e de Kant (idealismo transcendental) à Metafísica tradicional, que barra qualquer acesso da razão teórica a uma realidade trans-empírica como é o Deus da fé religiosa e da tradição filosófica. Na verdade os pensadores contemporâneos de maior prestígio nesta tradição na segunda metade do século XX, na sua maioria, ignoram nos seus escritos filosóficos o problema de Deus e da religião e, quando se pronunciam, a sua posição é negativa. É o caso de Willard van Orman Quine, Donald Davidson e muitos outros cujos nomes omitimos por brevidade. O mesmo ocorre com autores mais recentes como p.ex. John Searle, John McDowell e Robert Brandon. É verdade que alguns nomes significativos do pensamento analítico como Ronald Dworkin, Robert Nozick e Thomas Nagel, manifestaram, marginalmente, interesse pela questão religiosa, mantendo-se, porém, em posições ambíguas a respeito da afirmação de algo realmente divino e transcendente. Curiosa é a posição de alguns filósofos recentes de linha naturalista e, portanto, anti-metafísica, como Hilary Putnam e Bas van Fraassen, que, ao lado de seus estudos sobre filosofia da mente, pretendem, por processos filosoficamente pouco confiáveis, afirmar a existência de Deus.

Por outro lado, ainda no âmbito da Filosofia Analítica têm pululado ultimamente os textos sobre questões teológicas. Tais estudos focalizam sobretudo as provas da existência de Deus, discutindo as condições racionais de sua afirmação, o problema do mal, bem como a objetividade da

experiência religiosa e sua capacidade de justificar a afirmação de Deus. Também a consistência lógica dos atributos divinos na visão teísta tradicional, onipotência, onisciência, transcendência e liberdade, é objeto de escrutínio. Acontece, porém, que tais investigações em geral visam apenas à coerência da argumentação, parecendo estranhamente indiferentes às consequências antropológicas de suas conclusões. As questões de filosofia da religião são tratadas topicamente e não como elementos básicos da concepção da realidade do respectivo filósofo.

Nesta linha destacam-se, entre os defensores do ateísmo, Michael Martin e William Rowe. Mas também a resposta positiva à questão de Deus foi elaborada sistematicamente nos últimos anos por diversos caminhos. Trata-se, por uma parte, de pensadores de inspiração wittgensteiniana como D. Z. Phillips e os representantes do Tomismo analítico, Peter Geach e Elisabeth Anscombe. Outra corrente é a da Epistemologia Reformada, capitaneada por William Alston e Alvin Plantinga, que se dedica sobretudo à demonstração da racionalidade da fé. Merecem também relevo as obras de Richard Swinburne, com vários volumes dedicados à demonstração da existência de Deus e ao problema da racionalidade da fé e de Peter van Inwagen com suas reflexões sobre a liberdade, a natureza de Deus, especialmente o mistério de sua existência e o problema do mal. Assumem também a existência do Deus cristão, sem adentrar-se numa discussão metafísica, vários filósofos conhecidos, que não podem ser computados propriamente entre os analíticos como Charles Taylor. Finalmente, não é possível passar em branco, no quadro da questão de Deus no mundo de língua inglesa, as manifestações recentes de um ateísmo arrogante e agressivo, que parecia já ultrapassado, representado pelo conhecido filósofo Daniel Dennett e por autores de baixo calibre filosófico, mas amplamente divulgados, inclusive no Brasil, como Sam Harris e Richard Dawkins.

c) A questão da transcendência na Filosofia Continental recente

Radicalmente diverso é o panorama que oferece a Filosofia Continental atual a respeito da metafísica e da questão de Deus. Sem desconhecer os interditos lançados por Hume e Kant a uma demonstração de Deus como causa última da realidade humano-mundana, seus representantes apoiando-se preferentemente na constatação nietzscheana da “morte de Deus”, inspiram-se sobretudo na interpretação desta afirmação feita por Heidegger. Como ele, tais pensadores não se consideram nem teístas nem ateus, recusando estas posições como afirmação ou negação da ideia inconsistente de Deus como ente supremo. De fato, partem normalmente da rejeição dos sistemas filosóficos da modernidade, as “grandes narrativas”, que substituíam o Deus cristão por

outro fundamento absoluto da realidade: espírito, razão, sujeito, vontade, matéria, etc. Afastam-se assim da tradição metafísica caracterizada como ontoteológica e rechaçada, seja, enquanto desrespeitosa da transcendência divina, seja, ao contrário, como mera projeção das aspirações humanas de infinito. Desenvolvem assim uma reflexão de caráter pós-metafísico, mas também antipositivista, que, rejeitando o teísmo tradicional, busca alternativas para o pensar da realidade no seu todo. Numa perspectiva pós-moderna, alguns destes pensadores persistem na investigação do sentido do mistério global que envolve a existência humana, ao passo que outros simplesmente se contentam com refletir sobre a realidade na sua pura imanência, tendendo ao niilismo, enquanto relativização de todos os valores. O problema em foco não se refere propriamente à existência ou não de Deus, mas à maneira de pensar e falar de algo que só pode ser considerado para além de qualquer linguagem objetivante. Neste caso, a filosofia da religião tende a assumir a feição de uma “teologia negativa”, enquanto se refere a algo suprarracional e indizível, mas de algum modo presente, de forma negativa ou privativa em nossa experiência. O acesso a tal realidade, dá-se não por processos de demonstração lógica, mas prioritariamente por uma análise fenomenológico-hermenêutica com valorização de experiências que transcendem o meramente empírico. É interessante observar que o cristianismo ocupa um lugar privilegiado na reflexão de muitos desses autores, ainda que sem fé. Isso ocorre, não em função da determinação da verdade ou falsidade de sua mensagem, mas do reconhecimento de sua importância fundamental na interpretação da cultura ocidental atual.

No emaranhado de tais posições, selecionamos apenas quatro tendências que nos parecem mais significativas quanto ao ponto em questão: a negação pura e simples da transcendência, o pensamento de uma transcendência imanente, a ambiguidade na determinação do polo transcendente e o acesso fenomenológico ao transcendente divino. No primeiro caso, podemos identificar bom número de autores, talvez a maioria dos mais em voga, que desenvolvem um pensamento radicalmente ateu. É o caso de Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Alain Badiou, Marcel Gauchet. Mas detenhemo-nos apenas em dois nomes mais badalados entre nós. A interpretação do capitalismo como novo sagrado, a idolatria do mercado, é própria de Giorgio Agamben. Radicalmente ateu, ele promove a profanação desse sagrado mediante uma forma de relacionamento social que restitua a todos a posse e uso dos bens que o sistema transforma em meros objetos de desejo e adoração. Para Slavoj Žižek toda crença religiosa, inclusive a ideia de um Deus transcendente e onipresente, é uma ilusão, que tem, porém, uma função social. Ele valoriza o potencial emancipatório do cristianismo, enquanto, rejeitando a aceitação

realista do mundo como é, acredita no impossível, na sua transformação, apresentando-se assim como fundamento de uma ordem social igualitária.

A “transcendência na imanência”, correspondente a uma religiosidade sem Deus ou uma espiritualidade ateia, é a proposta da corrente autodenominada “humanismo secular”, representada sobretudo por Luc Ferry e André Comte-Sponville. Sua principal preocupação é salvaguardar os valores do humanismo ocidental, cuja origem cristã reconhecem abertamente. Esses valores absolutos são transcendententes, enquanto não criados historicamente pelo homem, e imanentes, enquanto não se fundam numa realidade distinta, mas são descobertos na própria autorreflexão humana. Neste sentido, Ferry fala de dois processos convergentes na atualidade: a “humanização do divino”, na medida em que os valores cristãos foram secularizados, e a “divinização do humano”, enquanto é atribuída ao indivíduo autônomo uma transcendência horizontal.

A ambiguidade em relação à aceitação de um transcendente divino pode ser assacada, em primeiro lugar, a Heidegger no seu pensar do sagrado e do “último Deus”. Uma vez que nos restringimos ao quadro estritamente contemporâneo, não entraremos na discussão entre os intérpretes desse filósofo que veem em tais figuras a compreensão de uma alteridade entre as liberdades humana e divina e os que as consideram apenas como expressão do mistério imanente à própria existência humana. Tal ambiguidade é, porém, a tônica do pensamento de Jean-Luc Nancy, que se debruça sobre o fenômeno do cristianismo com uma seriedade e conhecimento de causa inigualados por outros. Em dois volumes, publicados recentemente, “La décloison” (2005) e “La adoration” (2010), ele propõe uma “desconstrução do cristianismo”. Este, como fenômeno histórico, equivale, para ele, ao monoteísmo, de cunho metafísico, que surgiu do enlace entre a tradição judaica e a filosofia grega e que determinou o destino da civilização ocidental, hoje globalizada. Seu traço característico é a pretensão de dar a razão de tudo, de reduzir tudo ao único, afirmando Deus como causa e fim da realidade humano-mundana. Daí a imposição de uma mesma maneira de viver e de pensar, que produz a violência. O monoteísmo cristão e o racionalismo ateu, que o suplantou, pertencem ambos ao mesmo sistema fechado de pensamento, que configurou a cultura global, responsável pelas catástrofes atuais. O intento de Nancy é o descerramento (déclousion) deste sistema metafísico fechado, herdado da religião e da filosofia. Trata-se de abrir a razão à ilimitação que constitui a sua verdade, liberá-la das certezas próprias de uma visão do mundo, fundada na razão que tudo explica, ou por Deus, no teísmo, ou, por causas e fins imanentes, no ateísmo moderno, ou pela anulação de tais noções, exceto no âmbito da tecnociência, na sua

expressão pós-moderna e niilista. Todavia, Nancy entrevê nas fontes do cristianismo, no mistério de Jesus, um limite que não é fechamento, mas passagem, não a um Deus inacessível, como o do monoteísmo e sim comunicação entre este mundo e o outro: enlace de ausência e presença na pessoa de Jesus, imagem do Pai. Trata-se de uma abertura a um fora do mundo a partir da própria imanência mundana, um outro, reconhecido pela razão, não como exigência de sentido, mas como fé, fé da razão, que nada tem de religiosa. O caráter fugaz da existência se abre em adoração como um impulso, que se mantém no nada da abertura. Um mundo aberto é um mundo sem religião, se se entende por isso a oferta de sentido, como oferta de segurança e realização. De fato, para ele, o cristianismo não é apenas crença e religião, mas também fé. Daí a ambivalência irreduzível da palavra “Deus”. Ela pode indicar também algo da abertura que mantém a vida. Neste caso, Deus não seria nomeado a não ser de passagem, como passagem para o outro.

Ambiguidade semelhante já se encontra, anos antes, em Roland Barthes, Jacques Lacan e Jean-François Lyotard. Este em sua obra póstuma e incompleta sobre as *Confissões* de S. Agostinho, mantendo a rejeição da metafísica, como acesso especulativo a Deus enquanto princípio de explicação do mundo, reconhece uma “experiência metafísica” pré-reflexiva do Absoluto, identificado com Deus por Agostinho, que é irrecusável e funda o pensamento, sem, no entanto, poder jamais ser plenamente conscientizada. Uma ambiguidade de outro gênero se observa no famoso pós-modernista italiano Gianni Vattimo. Ele avalia positivamente o surto contemporâneo do fenômeno religioso. O pensamento moderno, com seu pressuposto imanentista, havia negado qualquer validade à experiência religiosa. Sua superação pelo “pensamento débil” pós-moderno ofereceu a oportunidade do surgimento de uma nova religiosidade. Com efeito, a experiência religiosa do homem contemporâneo já não se refere a uma entidade eterna e transcendente, o Deus da metafísica e do teísmo tradicional. Este “pensamento débil”, contrário a qualquer absoluto, é afim ao Deus cristão, que se esvazia de seu poder para inserir-se na história e assumir a fragilidade da condição humana. Neste sentido, o cristianismo depois da cristandade, que ele propõe, renunciando a verdades dogmáticas e a instituições autoritárias, consistirá basicamente na prática do amor. A pergunta é: a fé, que Vattimo pretende ter reencontrado (*credere di credere*), própria de um “cristianismo sem religião” e, aparentemente, sem um Deus distinto do homem, é ainda a fé cristã? A posição de Jürgen Habermas, talvez o maior filósofo continental contemporâneo, não é certamente ambígua, mas, enquanto expressamente agnóstica, deixa também em suspenso a afirmação de Deus. De fato, ele julga que o cerne

da experiência religiosa é inacessível à razão. Mas a reflexão sobre o conteúdo da tradição religiosa constitui a única alternativa à relativização e subjetivização atual dos princípios éticos. Por isso, o pensamento filosófico deve seguir uma linha que leve em conta as duas manifestações mais significativas e radicalmente opostas do pensamento contemporâneo, o naturalismo próprio das ciências e a experiência religiosa do transcendente. Neste sentido, exclui da racionalidade científico-filosófica contemporânea o ateísmo como absolutização arbitrária dos resultados limitados obtidos pelo método científico.

Passemos agora aos defensores da possibilidade de um acesso fenomenológico ao transcendente divino. O representante modelar desta tendência é, sem dúvida, Emmanuel Levinas. Influenciado por Husserl e Heidegger, ele se aparta de seus mestres pela valorização da alteridade do outro sobre a identidade do ser e conseqüentemente a substituição da ontologia pela ética, como filosofia primeira. Sua preocupação fundamental é preservar a transcendência de Deus. Trata-se assim de um Deus, que o pensar humano não atinge diretamente, mas que apela o homem a partir do rosto do outro (homem), enquanto nele se encontra um vestígio do infinito divino. A consciência deste vestígio é uma experiência fugidia, embora marcante, que, de qualquer modo, não pode ser objetivada, mas provoca uma resposta sob a forma de responsabilidade para com todo ser humano. Ele busca um novo modo de dizer a transcendência, fora do campo do ser, próprio da ontologia fenomenológica e de toda a tradição filosófica ocidental. Segundo ele, a noção bíblica de criação proíbe contrapor finito/infinito, o que significaria englobar os dois termos numa totalidade superior. A criação não é participação do ser, mas a “separação”, resultante da contração do infinito, que renuncia à totalidade, retirando-se da ordem ontológica e instaurando a ordem do bem. O Infinito no finito, como o mais no menos, é o princípio do “desejo”, não um desejo que seja aplacado pela posse do desejável, mas que cresce diante dele, em vez de ser satisfeito. Assim o Infinito inclina o movimento que ele provoca, afastando-o de si para orientá-lo para o outro e apenas deste modo para o Bem. Deste modo Deus se apresenta como terceira pessoa (Ele), no fundo do “tu” humano. O rosto do outro homem é um vestígio do Outro transcendente, que subverte o egoísmo do eu. A consciência de si é, antes de tudo, consciência da justiça e injustiça e da responsabilidade que torna cada um solidário com os outros. Neste sentido a relação ética é entendida como relação religiosa e vice-versa.

Não obstante o seu radicalismo, Jacques Derrida, que pretende aprofundar criticamente o pensamento de seus mestres Husserl, Heidegger e do próprio Levinas, preocupou-se ativamente na última década de sua vida com o fenômeno religioso. Considera que a religião autêntica é impossível sem incerteza. Qualquer que seja a imagem de Deus, proposta pelas diferentes religiões, ele jamais poderá ser conhecido suficientemente e representado adequadamente pelo ser humano. A religião não fornece o conforto de fundamentos seguros. Pelo contrário, ela é profundamente perturbadora enquanto coloca o ser humano diante de um mistério que ele não é capaz de dominar e controlar. Portanto, ao criticar a fé cega, ele não propugna a descrença, mas uma fé aberta à incerteza e ao respeito para com os que pensam diferentemente.

Ainda na esteira de Husserl e Heidegger, como Levinas, mas também sob a influência deste último, surgiu nas últimas décadas do século passado o movimento que foi denominado a “virada teológica da fenomenologia francesa”, que tem em Michel Henry e Jean-Luc Marion seus principais representantes. Entre os autores cristãos, citemos ainda dois pensadores independentes, Jean Ladrière e Paul Ricoeur, um dos mais profundos cultivadores da hermenêutica fenomenológica, que, entretanto, pouco escreveu ou publicou sobre questões propriamente religiosas do ponto de vista filosófico.

Resumindo a apresentação feita da filosofia continental contemporânea, sob o aspecto que nos interessa, podemos avançar as seguintes conclusões. Por um lado, os autores estudados evitam ou rejeitam qualquer tentativa de utilizar na questão de Deus, como a metafísica tradicional, raciocínios dedutivos que, a partir da experiência humano-mundana, concluam por sua existência, fundando-se de algum modo no princípio de causalidade. Por outro lado, todos assumem uma postura que podemos considerar metafísica, seja ao reconhecer, na sua maioria, algum tipo de abertura do espírito humano ao transcendente, seja ao negá-la. Com efeito, não se detêm numa interpretação setorial da experiência humana, mas a enfocam globalmente. Pode-se assim falar de retorno à metafísica, ou a um novo tipo de pensamento metafísico. Com efeito, há quarenta ou cinquenta anos atrás, as concepções globais predominantes da realidade cifravam-se nos sistemas fechados de caráter mais ou menos ideológico, próprios da última fase da modernidade, as “grandes narrativas”, cientificista, marxista, existencialista e teísta. Entretanto, este retorno à metafísica e à problemática filosófico-religiosa não coincide as mais das vezes com a afirmação clara de um absoluto transcendente ou, quando isto acontece, nem sempre os procedimentos seguidos para afirmá-lo parecem filosoficamente aceitáveis.

A tentativa mais bem sucedida nos anos recentes de restaurar o pensamento metafísico, ainda que omitindo tal termo, para evitar mal-entendidos, é, sem dúvida, o sistema teórico-estrutural do brasileiro Lorenz Puntel. Com absoluta originalidade e notável profundidade, ele lança as bases dessa construção sistemática na obra monumental “Estrutura e Ser” (2006/2008), seguida de “Ser e Deus” (2010/2011), texto no qual aborda explicitamente a problemática teológica, abrindo nova via de acesso racional à afirmação de Deus, mediante a reflexão sobre as modalidades de ser, necessário e contingente. Não adentrarei, contudo, este terreno trabalhoso, mas fértil, no qual se move com total desembaraço nosso amigo Manfredo, que certamente lhes indicará o percurso mais adequado de atravessá-lo até o fim.

3. Tentativa de acesso a Deus por uma metafísica não ontoteológica

De minha parte, para finalizar, apresentarei sumariamente o roteiro metafísico, mas não ontoteológico, de caráter bem mais modesto, que costumo seguir para reconhecer filosoficamente a existência de Deus. Ele começa com a análise da experiência da transcendência do espírito humano, na sua abertura para o ente no seu todo. Esta análise leva a uma conclusão paradoxal. O dinamismo ilimitado do espírito humano manifesta, por um lado, a aspiração por uma explicação plena e cabal da existência humana e da realidade no seu todo, a compreensão do sentido último. Por outro lado, fica clara a incapacidade da razão humana de satisfazer tal exigência, já que, por sua própria natureza, ela tende sempre para mais, de modo que qualquer resposta alcançada, por mais abrangente que seja, revela-se insuficiente, enquanto ultrapassável. Em outras palavras, o espírito humano tende a um saber do fundamento último de toda a realidade, mas não é capaz de alcançá-lo por si mesmo. Diante de tal situação podem considerar-se as seguintes possibilidades de solução, todas insatisfatórias.

A primeira hipótese seria instalar-se no paradoxo: não podemos suprimir a exigência de absoluto que se manifesta no pensamento, nem satisfazê-la. É a posição de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Entretanto, tal agnosticismo é em última análise insustentável, como reconhece o próprio Kant, já que com ele a razão renuncia à sua prerrogativa de entender o dado fundamental que experimenta em si mesma, i.e. a sua abertura ilimitada. Uma segunda hipótese equivale a eliminar o paradoxo no plano existencial, aceitando a irracionalidade e o absurdo da realidade no seu conjunto, proposta de A. Camus e, noutro contexto, de vários autores pós-modernos, como vimos. Ainda que não se possa afirmar a priori que a exigência de

sentido própria da razão deva ser satisfeita, esta posição é existencialmente repugnante, enquanto significa a supressão de qualquer valor, de modo que os comportamentos humanos tornam-se todos indiferentes, levando à completa desumanização. A terceira hipótese consiste em eliminar o paradoxo através de um postulado ético, que atribui um sentido último à realidade, que justifique a práxis moral, de modo que a vida humana não se torne absurda. Esta solução, que tem algo a ver com o Kant da *Crítica da Razão Prática*, é também insatisfatória, seja porque corresponde a uma exigência de sentido não teórica, mas prática e existencial, seja porque por isso mesmo torna a existência de Deus teoricamente não necessária, mas apenas possível. A quarta e quinta hipóteses pretendem eliminar o paradoxo no terreno da própria razão absolutizada, enquanto pretende dar por si mesma uma resposta cabal à questão do sentido, quer por um fundamento imanente à realidade humano-mundana, quer pela afirmação de uma realidade transcendente. Além de seu caráter ontoteológico, ateu ou teísta, ambas contradizem a experiência básica da finitude da razão.

O que têm em comum as tentativas descritas é a pretensão racionalista a um saber absoluto, i.e. a uma explicação exhaustiva da totalidade do ser. É o que acontece diretamente com a tentativa de pôr um fecho definitivo no sistema racional de compreensão da realidade com a afirmação de um absoluto imanente (4ª hipótese) ou transcendente (5ª hipótese) ao mundo. O mesmo vale do reconhecimento da incapacidade da razão de responder à pergunta fundamental (1ª hipótese). Esta modéstia agnóstica é no fundo a contrapartida da pretensão de obter uma resposta plenamente cabível nos moldes da razão. Mesmo a afirmação da irracionalidade da realidade resulta de uma exigência excessiva de racionalidade: não conseguindo compreender exhaustivamente a realidade, a razão a declara incompreensível em si mesma, i.e. sem sentido (2ª hipótese). Mas também, o recurso a uma opção existencial pelo sentido como garantia da moralidade é motivado pela decepção ante a incapacidade da razão teórica de dar a explicação total da existência (3ª hipótese).

A solução que se oferece para sair do impasse estéril ao qual ela se condena na sua presunção de abranger o todo, será então relativizar a própria razão e descobrir por trás da exigência de absoluto que se manifesta no seu exercício um apelo a ultrapassá-la. O dilema é resolvido à medida que ela renuncia à sua absolutização, i.e. à pretensão do saber absoluto, seja como ideal impossível da razão (1ª, 2ª e 3ª hipóteses) seja como sua meta possível (4ª e 5ª hipóteses). Neste sentido o paradoxo em que culmina a via ascendente da razão em busca da explicação absoluta da realidade transforma-se em mistério. De fato, ao mostrar-se incapaz de

captar o sentido último da realidade, a razão é convidada a reconhecer que o absoluto, que desponta na nossa autoconsciência, mas não pode ser abarcado por ela, situa-se para além dela mesma e de sua compreensão. Em outras palavras: um Deus verdadeiramente transcendente não pode fazer parte de um sistema de explicação da realidade, nem mesmo como seu fundamento, porque todo sistema é necessariamente finito, sujeito assim a uma dialética de abertura e fechamento. De fato, o pensar enquanto pensar é autossuficiente e autofundante. Exposto continuamente à tentação de ser como Deus, ele tende a dar a razão de tudo e assim a fechar-se pela ambição de completude e coerência total. Mas é justamente o confronto com Deus que dá ao pensamento a sua abertura, enquanto questiona e relativiza a sua elaboração sistemática. À medida que o pensamento pensa o seu limite e a liberdade se realiza como resposta a um chamado, o sistema deve negar-se enquanto sistema acabado. Deus garante assim a impossibilidade do fechamento coerente do sistema, por mais abrangente, totalizante e ilimitado que ele seja. Sendo assim, o absoluto transcendente não vem pôr o fecho da coerência total à construção teórica da razão. Ele não concede absolutamente nada ao desejo de um saber absoluto. Sua aceitação não implica o acabamento perfeito do saber, mas, ao contrário, a negação deste acabamento.

Recusar a pretensão da razão a uma explicação global da realidade não significa, portanto, barrar o acesso do pensar humano a Deus. A atitude verdadeiramente racional, i.e. fiel à experiência que a razão faz de si mesma, consiste em assumir a dialética constitutiva do sistema do saber, afirmando, ao mesmo tempo, a sua finitude e a sua abertura para um absoluto mais além da própria razão. É o que tentaram fazer os grandes filósofos, como p. ex. Platão, falando do “bem para além de qualquer essência” (*agathon epekeina tes ousias*), e, em outros termos, S. Anselmo, S. Tomás de Aquino e o próprio Kant, distinguindo entre o “uso (meramente) regulativo” da ideia transcendental e os conceitos objetivos do entendimento. Trata-se da afirmação de uma realidade distinta e superior à realidade humano-mundana, mas atingida na experiência dessa mesma realidade. Com efeito, como se viu, em virtude de seu dinamismo ilimitado, o espírito humano, que é essencialmente finito, tende a superar tudo o que atinge no pensamento e desejo num movimento para um todo que não é capaz de abarcar. Neste sentido ele faz permanentemente, de modo implícito, a experiência negativa do mais do que ele mesmo, como o que de cada vez e definitivamente lhe falta atingir por si mesmo. Reconhece, portanto, que a claridade de seu saber, por mais que se estenda, está envolvida pela obscuridade de um mistério que não é capaz de penetrar.

Desta maneira, o ser humano é levado a reconhecer também que o seu movimento ascensional não é algo primeiro e originário, mas se realiza como acolhida de um dom, do sentido e verdade que se lhe oferecem. O chamado divino está inscrito no próprio espírito humano. O dinamismo peculiar ao espírito humano é propriamente resposta ao apelo e atração divina, à sua palavra criadora, resposta livre, que pode abrir-se ao mistério que o supera, ou fechar-se numa autossuficiência enganadora. Com efeito, se existe, Deus, como tal, não pode ser resposta a uma pergunta ou aspiração humana. Enquanto absolutamente primeiro, ele tem toda a iniciativa no diálogo com o ser humano. Trata-se, portanto, de re-conhecer a presença fundante de Deus, de acolher no pensamento e na liberdade a sua manifestação no mistério de nossa experiência existencial. É um Deus acolhido na gratidão como presente gratuito, não exigido para a satisfação de nossas necessidades ou plenificação de nosso ser. Portanto, um Deus não utilizável, que realiza e salva o ser humano justamente na medida em que este, renunciando a dispor dele como meio em seu proveito, a apoderar-se dele pelo saber ou pelo querer, volta-se para ele na gratuidade da adoração de seu mistério, na admiração de sua grandeza, no louvor de sua beleza, no serviço de sua glória.

Não é possível no momento senão ressaltar brevemente as características do reconhecimento do absoluto transcendente que acabamos de descrever. Trata-se de um conhecimento experiencial, intuitivo, não fruto de um discurso demonstrativo. Não, porém, de uma experiência direta, já que o absoluto transcendente não cabe no campo da experiência humana. Qualquer tentativa de concebê-lo desta maneira equivaleria a suprimir a sua absoluta transcendência. O que é diretamente intuído é o próprio espírito humano. É na experiência de sua incapacidade de autofundar-se que a autoconsciência finita percebe a fonte absoluta do sentido. Este autorreconhecimento implica um saber sobre sua determinação prévia por um Outro, do qual ele se experiencia como dependente, ou seja, como dom. Assim o espírito se torna explicitamente consciente de um Mais do que ele mesmo, que o saber em sua deficiência constitutiva não consegue alcançar em si mesmo. Enquanto se dá na experiência do próprio espírito humano, o reconhecimento do absoluto tem um caráter também simbólico. Na sua abertura ilimitada o espírito humano evoca o seu fundamento infinito e a ele remete, apresentando-se como imagem e símbolo do absoluto, sua expressão finita. Por outro lado, o reconhecimento do absoluto divino, na sua relação constitutiva com o espírito humano, corresponde a uma adesão pessoal e livre. Com efeito, o ser humano pode ficar surdo ao apelo misterioso e criador que ressoa no mais íntimo de seu ser. O reconhecimento do mistério

absoluto não consiste em uma escolha como qualquer outra entre bens particulares, nem se requer um influxo da vontade que leve o intelecto a preferir uma entre duas opiniões possíveis ou prováveis. Trata-se antes da liberdade na sua dimensão constitutiva e fundamental como abertura do espírito à totalidade do ser que o ultrapassa. Uma vez que se configura livremente de acordo com a verdade de seu ser, o espírito humano percebe com evidência sua relação com o absoluto. Esta evidência corresponde a uma intuição intelectual de cunho pessoal, ou seja, dependente das disposições de cada um. Ela não equivale a uma decisão arbitrária, a um salto no irracional, mas é de natureza suprarracional, enquanto expressão de uma racionalidade superior, não discursiva ou inferencial. É a própria razão que admite por uma evidência de caráter pessoal que a exigência de absoluto, que ela descobre em si mesma, sem conseguir satisfazê-la, aponta para algo superior a ela mesma. A razão reconhece assim que a realidade tem sentido, mas que sua fonte é o absoluto transcendente. O sentido último não é dado pela razão, não está contido nela, nem pode ser captado por ela, embora seja o que lhe permite descobrir o sentido (parcial) das coisas, ao abri-la para a totalidade do ser.

Para entender o alcance da análise da experiência da transcendência do espírito humano aqui realizada, é importante distinguir os seguintes níveis de consciência da presença fundante de Deus no íntimo do espírito humano. Em primeiro lugar, a própria experiência da transcendência, constitutiva do espírito humano enquanto tal, a experiência do mistério de nossa existência, que implica também a experiência indireta de Deus como absoluto transcendente e fonte última do sentido que a razão não é capaz de dar por si mesma. A experiência religiosa, ou a fé própria de toda atitude religiosa autêntica, consiste, por sua vez, na consciência reflexa mas espontânea da presença fundante de Deus no mistério da existência humana. Tal consciência traduz-se em diferentes ideias ou representações da divindade e nas práticas respectivas, enquanto expressão categorial da experiência de Deus constitutiva do espírito humano. Temos, finalmente, a reflexão teórica e sistemática sobre a experiência da transcendência, ou seja, a investigação filosófica aqui sumariamente proposta. Esta justificação racional, como se viu, não tem o caráter de uma prova estrita, consistindo antes no desdobramento e explicitação discursiva da evidência originária da experiência da transcendência do espírito que sustenta a fé religiosa autêntica.

Com esse procedimento pretende-se não só exemplificar as possibilidades atuais de um pensamento metafísico, que escape à pecha de ontoteológico, mas também comprovar as teses inicialmente propostas sobre a essência do fenômeno religioso e a verdade do referente da experiência

religiosa, bem como as suas consequências na avaliação das expressões ambíguas do atual retorno à religião. Considerações essas sujeitas sem dúvida a toda sorte de questionamentos.

Prof. Dr. Pe. João Augusto Amazonas Mac Dowell, SJ
Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana - Roma

A FILOSOFIA ÁRABE MEDIEVAL TERIA UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO OU PARA A RELIGIÃO?

*Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva**

“No creo en las razas puras, ni en Oriente Medio ni en otra parte. Al contrario, estoy convencido de que el mestizaje me enriquece y enriquece mi cultura. Es el Otro el que me exige sin cesar que sea un arabe, por supuesto, segun su propia definicion de arabidad”¹.

Resumo

Tendo como ponto de partida a análise do desenvolvimento do Islã e da recepção do pensamento filosófico grego no mundo árabe medieval, pretende-se discutir acerca da existência, ou não, de uma filosofia da religião no pensamento filosófico islâmico. Para tanto, atenta-se para o modo em que se deu a inserção dos textos filosóficos gregos nos centros de tradução e interpretação árabes e que, portanto, foram fundamentais no cenário de estabelecimento da tradição filosófica islâmica. Somente assim poderão ser observadas as características centrais que a filosofia árabe adquire no contexto da expansão do islamismo, de maneira a verificar se ela possui um *status* de independência ou dependência dos propósitos religiosos. Isto é, se pode ser encontrada nela uma filosofia da religião ou uma filosofia para a religião.

Palavras-chave

Filosofia. Religião. Falsafa. Islã.

Abstract

Starting analysing the process of Islam's development and the reception of Greek philosophical thought in the medieval Arab world, we intend in this paper to discuss the existence or not of a philosophy of religion in Islamic philosophical thought. Therefore, the way in which the Greek philosophical texts were inserted in the centers of Arabic translation and interpretation is considered because it was fundamental in the scenario of establishment of the Islamic philosophical tradition.

¹ DARWISH, Mahmud. Cánticos en medio del desierto, Em: *Poesía árabe. Muestra de 16 poetas. Antología, Medio Oriente*. Santo Domingo: Biblioteca Digital, 2008.

In this way, it can be observed the central characteristics that Arab philosophy acquires in the context of the expansion of Islam and verify if the *falsafa* has a status of independence or dependence of the religious purposes. In other words, if we can find in th islamic context a philosophy of religion or a philosophy for religion.

Keywords

Philosophy. Religion. Falsafa. Islam.

Introdução

Iniciando pela consideração do contexto do desenvolvimento do Islã, verifica-se que os primeiros califas que sucederam a morte de Mohammad se empenharam na tentativa de manter a unidade e, concomitantemente, a expansão do Império islâmico. Para tanto, encontrava-se no elemento religioso, isto é, na religião pregada pelo Profeta, o ponto central que garantia uma força ideológica para a formação de um exército vitorioso e, ao mesmo tempo, uma base identitária entre os povos árabes. No período Abássida (750-1258) - no qual se estabelece o chamado Islã internacional² -, verifica-se, entretanto a necessidade de uma reflexão mais profunda a respeito do Islã. Afinal, em virtude da expansão que aumentou, consideravelmente, com o califado Abássida, outros povos passam a conviver com os árabes. Novas relações são, portanto, estabelecidas, há uma reconfiguração das antigas tradições tribais, um crescimento material e cultural que exige, antes de tudo, que se firmem as bases da religião que se desenvolvia.

Passa a ser central o propósito de fundar um sistema no qual árabes e não árabes pudessem conviver de maneira a serem evitadas as crises culturais, políticas e religiosas no interior da comunidade islâmica. Houve, por esta razão, uma grande abertura para a recepção do conhecimento de outras culturas e que pudesse contribuir para o estabelecimento de um organismo político harmônico. Ademais, vale ressaltar que, como não possuíam uma tradição, uma história unificada (dado que os povos árabes, antes do advento do Islã, eram distribuídos em variadas tribos nômades) da qual pudessem lamentar prováveis perdas, os árabes islamizados não só admiravam as riquezas culturais vindas de outras regiões como era comum a exaltação ao conhecimento³. Sendo assim, não havia uma ruptura com a produção intelectual dos povos conquistados, mas a sabedoria que

² Cf. HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³ No Corão, encontram-se inúmeras passagens que ressaltam a importância do conhecimento. Para citar um caso, tem-se: "Todo aquele que for agraciado pelo conhecimento, sem dúvida terá logrado um imenso bem". (2:269).

“vinha de fora” era, aos poucos, acrescentada à cultura do império em expansão.

Nesse sentido, os califas se empenhavam em obter textos gregos desde Bizâncio, selecionando-os de acordo com os interesses próprios da comunidade religiosa em processo de emancipação. Sobre isto, Goulet informa um dos modelos de seleção dos textos adquiridos com o seguinte relato:

Pour l'attitude des conquérants arabes, on connaît la légende rapportée par Ibn al-Qifti à propos de la bibliothèque d'Alexandrie: consulté par 'Amr ibn al-'As, le général arabe qui avait conquis l'Égypte (en 642), 'Umar ibn al-Hattab, chef des croyants, aurait répondu: «Pour les livre dont tu nous as parlé, s'il s'y trouve quelque chose qui soit conforme au Livre de Dieu (le Coran), le Livre de Dieu nous permet de nous en passer: s'il s'y trouve quelque chose qui lui soit contraire, ils sont sans utilité; procède donc à leur destruction ⁴.

A Filosofia teve, pois, de início, a necessidade de se adaptar aos interesses dos dogmas do Islã que, ao receber os escritos filosóficos gregos, contavam apenas com 150 anos de existência. Teve que servir como embasamento para a reflexão sobre a pluralidade cultural que convivia em um mesmo espaço religioso, de modo que é preciso questionar se o ambiente religioso-político islâmico do início da *falsafa* (filosofia entre os árabes) propiciaria a formação de uma filosofia da religião ou se é mais apropriado afirmar que o pensamento filosófico esteve sempre a serviço da religião islâmica. Para responder a tal questão, no entanto, não deve ser esquecido o fato de que, além da Filosofia, havia também uma modalidade de pensamento que já refletia acerca dos dogmas religiosos e das interpretações do texto corânico: o *Kalam*.

Kalam

O *Kalam* (*discurso* ou *dialética*) é, como acentua De Libera, uma maneira de “teologia islâmica” que se desenvolve a partir do século VIII, ganhando “[...] sua vitalidade das suas dissensões entre as escolas, dos atritos entre as seitas das discussões com, ou contra, os adeptos de outros credos existentes em terras do Islã – em particular, os cristãos nestorianos e jacobitas”⁵. Alicerçando-se, primeiramente, com os materiais existentes no

⁴ GOULET, Richard. La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs, Em: D'ANCONA, Cristina (org.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, 2007. pág. 32.

⁵ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. pág. 91.

interior da própria cultura árabe⁶, ele surgiu como resposta a *Zandaqa*, que se caracterizava por possuir uma intensa crítica à religião, à revelação, à profecia e à representação corânica da divindade, sendo, portanto, uma destacada ameaça à integridade da doutrina islâmica. Identificados como racionalistas radicais, os *zanādiqa* atribuíam um valor supremo à razão, firmando-a como a única maneira de alcançar a verdade – não a religião.

De acordo com Ramón Guerrero, os *zanādiqa* negavam “[...] toda concepción religiosa, revelada o mística por ser fruto del irracionalismo”⁷, fazendo com que o Kalam, assumindo a resistência, tenha que “[...] recurrir a la razón griega, con el fin de defender la fe con las mismas armas con que era atacada, esto es, por medio de la razón. La teología se convirtió en un mero método dialéctico (...) trataba sólo de convencer y triunfar en cualquier asunto sobre el que se disputase”⁸. Deste modo, uma das características do *mutakallimun* (isto é, dos adeptos do *Kalam*) era a utilização das premissas filosóficas gregas para pensar (ou repensar) os dogmas do Islã, sistematizando os dados da revelação e da tradição⁹.

Entre os teólogos do Islã, destacam-se os *mutazilíes*, de modo que a *Mutazila* (isolados) era considerada como a verdadeira escola teológica no interior do mundo islâmico e escola oficial dos sunitas. Voltados para a pretensão de elaborar outra leitura do Corão, os *mutazilíes* argumentavam que somente por meio de uma abordagem racional seria possível distinguir a verdadeira revelação da fantasia¹⁰. Não descartavam, de modo algum, a autoridade da Escritura e visavam, sobretudo, a dar uma característica mais racionalista de Deus. Por esta razão, a Lógica e a Filosofia gregas se configuravam como aliadas fundamentais, oferecendo-lhes força e sofisticação no pensamento que pretendiam defender. Por esta razão, eram vistos como os “teólogos racionalistas do Islã”.

À medida que foram perdendo espaço e consistência, entretanto os *mutazilíes* passaram a se tornar vítimas de perseguições e discriminações sendo, inclusive, acusados de heresia. Apesar das perseguições, o período em que desenvolveram suas teses é considerado como o de maior formalização do pensamento islâmico (nos séculos VII e X), no qual está um elevado

⁶ É importante é destacar que o Kalam se relaciona tanto com a comunidade muçulmana quanto com a judaica.

⁷ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles*: Al-Kindi y Al-Fārābī. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. pág. 29.

⁸ *Op. cit.*, pág. 28.

⁹ Cf. ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes*: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athenas, 2002. pág. 50.

¹⁰ Sobre esse tema, cf. ELIAS, Jamal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: ed.70, 2003.

número de traduções e comentários da Filosofia grega no mundo árabe. Com um maior contato com os textos filosóficos, viu-se, então, surgir linhas de pensamento que, com convergências e divergências entre si, buscavam pensar o islamismo de modo a conter as ameaças de fragmentação do império que crescia. É neste momento que a *falsafa floresce* e mostra sua potência.

Falsafa

Um estímulo, ou como se pode arriscar em dizer, um “chamado” para a leitura, tradução, estudo da Filosofia e consequente compreensão do Islã, com base em categorias filosóficas, pode ser encontrado no profético sonho de al-Ma'mun (786-833). De acordo com o que é relatado por al-Nadim no *Fihrist*, al-Ma'mun, em sonho, teria dialogado com Aristóteles acerca da natureza do bem. No diálogo, observa-se a seguinte narrativa:

Isto me alegrou e eu lhe disse: ó sábio, vou te interrogar; ele me disse: interroga. Disse-lhe: que é o bem? Respondeu-me: o que está bem segundo a razão. Disse-lhe: e depois? Respondeu: o que está bem segundo a lei divina. Disse-lhe: e depois? Respondeu: o que está bem aos olhos do vulgo. Disse-lhe: e depois? Respondeu: depois não há depois¹¹.

Após o sonho, o califa se propôs reunir sábios, filósofos e teólogos, de maneira a incentivar o aumento de interesse pela Ciência e Filosofia gregas¹². Afinal, como bem se encontra nas respostas de Aristóteles ditas no sonho de al-Mam'um, a razão tem primazia na conquista do bem em relação à lei divina. Esta primazia da razão, à primeira vista, poderia representar um conflito com o papel da religião no interior do mundo islâmico. De acordo, porém, com al-Jabri, uma das justificativas centrais da exaltação do pensamento racional, por parte do califado árabe de al-Mam'um, é a elaboração de uma arma potente o suficiente para rebater a forte ideologia produzida pela aristocracia persa¹³. Trata-se do fato de que tal aristocracia teria aderido à causa dos descendentes da família do Profeta (ahl al-bayt) ao notarem que o crescente poder de emancipação e unidade da sociedade árabe-islâmica estava, antes de tudo, assentado sobre uma ordem ideológico/religiosa. Como resposta a isto, os persas, no período do califado de al-Mam'um, empenharam-se em travar um conflito, igualmente, ideológico. Isto é,

¹¹ AL-NADIM, apud, JABRI em: AL-JABRI, Mohamed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1999. pág. 82.

¹² ATTIE FILHO, *op. cit.*, pág.139.

¹³ AL-JABRI, *op. cit.* pág.81.

A arma que iria utilizar para chegar aos seus objetivos¹⁴ seria a sua própria herança cultural e religiosa, fundada no gnosticismo, ou seja, na crença na existência de uma fonte de conhecimento outra que a razão, a iluminação ou inspiração divina, que só é interrompida com o fim da profecia, 'revelação continua' que não deixa nenhum lugar para a razão nem para a transmissão¹⁵.

Percebendo o risco que os persas representavam aos árabes, nada mais oportuno a estes do que se utilizar, exatamente, daquele conhecimento oriundo dos que tiveram uma luta histórica contra os persas: os gregos. Qualquer ofensiva ideológica persa contra os árabes deveria ter uma defesa filosófico-religiosa como resposta. Por esta razão, fortaleceu-se, entre os árabes islamizados, a tese de que somente um saber complexo como o da Filosofia grega, poderia mostrar, com o recurso da razão, o verdadeiro conteúdo do Corão. Ademais, seria com o auxílio da Filosofia que se encontrariam as soluções para os problemas políticos-religiosos da sociedade islâmica – especialmente aqueles resultados da união de povos diferentes que, antes da propagação do islamismo, se achavam dispersos em distintas comunidades com religiões e culturas diversas.

Ante tal conjuntura, a Filosofia adquire um forte teor prático, não sujeito a exclusivas exigências intelectuais-teóricas, especulativas, mas uma maneira de proteção da religião e da estrutura política do Estado Islâmico. Assim, nas palavras de Ramón Guerrero,

La filosofía griega fue juzgada entonces como una sabiduría apta para proporcionar al hombre una regla de vida que le condujera hacia la felicidad. Y todos los que aceptaron esta peculiar forma de sabiduría mostraron especial interés por definir las condiciones éticas y políticas para acceder a la felicidad¹⁶.

A Filosofia grega passa a ser compreendida como algo que “[...] ofrecía una nueva visión del mundo, capaz de orientar a los hombres en su vida individual, social y política”¹⁷. É considerada como um caminho para a pessoa, independentemente da revelação, adquirir o conhecimento da verdade, dando-lhe a segurança de que, por si mesmo, ele pode obter o caminho até a felicidade¹⁸. Esta independência da revelação garante, aos membros de uma comunidade, a possibilidade de pensar as estruturas de um organismo social que abranja as distintas fés. Afinal, a razão é universal, ao passo que as premissas religiosas possuem distintas manifestações - o que lhe confere um

¹⁴ Entre os quais estava derrubar o poder/Estado árabe. Cf. *op. cit.* pág. p. 84.

¹⁵ *Op. cit.* pág. p. 83.

¹⁶ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1985. pág. 53.

¹⁷ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2004. pág. 49.

¹⁸ Sobre este tema, cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992, págs. 11-24.

caráter mais particular. Além disto, se não é possível encontrar, na Filosofia, “escolhidos” para “receber” a Verdade por meio da revelação, ela pode ser atingida por todos, independentemente da fé que professam. Não se trata, contudo, de substituir a fé, mas de encontrar outra via para pensar as questões éticas e também morais de uma comunidade, manter a unidade social por meio de argumentos que não estivessem fundamentados, somente, em premissas religiosas, resguardando a comunidade de consequentes conflitos religiosos.

Ante propósitos que a Filosofia adquire no contexto apresentado, as traduções dos clássicos do pensamento grego se sobressaem; em especial, de Aristóteles, Platão e de Plotino. São textos que chegam ao mundo árabe via os sírios e os persas, desde uma trajetória na qual existe a conversão dos sírios ao cristianismo. Sob o propósito de ler o Antigo Testamento e os escritos dos Padres da Igreja, os sírios se viram obrigados a aprender o grego; algo que terminou por conduzi-los às leituras da Ciência e Filosofia gregas. Deste modo, com estudos realizados na Escola de Edessa (fundada em 363), na Mesopotâmia, as obras gregas foram sendo traduzidas para o siríaco. Em seguida, quando a Escola foi fechada (489), seus professores migraram para a Pérsia, transferindo os estudos e as obras para as escolas de Nísibis e Gundishapur. Por esta razão, quando o império islâmico se expande até a região da Pérsia, os estudos helênicos passam a compor as bases da Filosofia árabe¹⁹. Trata-se de um conjunto de acontecimentos históricos que resultou em um modo particular de compreender a Filosofia grega.

Assim, citando, ainda que, brevemente, alguns elementos que caracterizaram o modo como os pensadores gregos retrocitados foram lidos entre os árabes, verifica-se que: sobre Platão (*Aflatūn*, para os árabes), teve-se um conhecimento maior de comentários do que uma leitura direta dos seus textos pelo árabes. Entre os *falāsifa*, o reconhecimento de Platão como mestre de Aristóteles conferia-lhe certo destaque, ao passo que o situava em um lugar secundário diante de seu discípulo. De acordo com Vallat,

[...] les commentaires de Platon ont sans doute été moins connus encore du monde arabe qu'ils ne nous été conservés, ce qui, comme on déjà noté, n'est pas le cas de leurs commentaires sur l'Organon d'Aristote. (...) il semble bien

¹⁹ Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega. Em: PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *Busca do conhecimento: ensaios de Filosofia Medieval no Islam*. São Paulo: Paulus, 2007.

que Platon, considéré comme l'initiateur de la pensée philosophique, doit servir de marchepied pour se hisser au niveau d'Aristote²⁰.

De maneira diferente, o pensamento filosófico aristotélico era compreendido como arma contra as ameaças externas à consolidação do islâmismo, em especial, ao zoroastrismo e ao maniqueísmo. Isto porque a Lógica aristotélica, sobretudo, se configurou como as bases do conhecimento racional, de maneira que tudo o que estivesse conforme ela poderia ser dito como de acordo com a própria razão. Com efeito, a Lógica é concebida “[...] por los árabes como el instrumento que suministra las reglas y normas que se han de aplicar al conocimiento y al obrar humanos para apartar los del error”²¹. Tido como “Filósofo por excelência”, Aristóteles foi lido em meio a equívocos resultantes, em grande parte, do número considerável de textos apócrifos atribuídos a ele. Eram textos como a *Teologia do Pseudo-Aristóteles* e o *Livro das Causas*²² que, com teses típicas do neoplatonismo, foram largamente estudados entre os filósofos árabes.

Por meio de escritos como a *Teologia* e o *Livro das causas*, é possível verificar não só a presença do neoplatonismo no mundo árabe como também uma intenção que está por trás da falsa atribuição destas obras a Aristóteles. Em outras palavras, a *Teologia do pseudo Aristóteles*, que corresponde a uma paráfrase das *Enéadas* IV-VI, de Plotino²³, não só serve para demonstrar como o neoplatônico foi conhecido, mas também para mostrar a tentativa de conciliar aristotelismo e neoplatonismo no mundo árabe. Isto porque, por possuir todo um sistema ontológico que se fundamenta em um princípio único transcendente que emana todas as realidades existentes do mundo, o neoplatonismo (em especial, o texto de Plotino) casa, perfeitamente, com a concepção do Deus Único do Islam. Então, atribuir as ideias neoplatônicas a Aristóteles seria uma grande contribuição para a demonstração de que a fé islâmica é compatível com a razão – que se atesta na filosofia aristotélica. Ou seja, em razão da tentativa de unir a religião islâmica com a filosofia de Aristóteles, Plotino (para os árabes, *Aflutín*) teve suas teses estudadas, ainda que, em alguns casos, sob a autoria do Estagirita.

²⁰ VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la Philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. pág. 43.

²¹ RAMÓN GUERRERO, *op. cit.*, 1992, pág. 26.

²² Sobre esse tema, cf.: FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983; REEGEN, Jan G. Joseph ter. *A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid, vol. 23, p. 59-74, 2006; *LIVRO das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

²³ Mais informações sobre o assunto, recomenda-se a leitura de: REEGEN, Jan G. J. ter. *A Teologia do Pseudo Aristóteles*, em: *Kairós*, ano VII/1, 2010. págs. 9-42.

Com o exposto, verifica-se que a leitura dos pensadores gregos pelos *falāsifa* e o surgimento da *falsafa* como um todo cumpriram papel militante, vinculado aos propósitos de unidade do Império Islâmico. Se o objetivo inicial, porém, era pensar uma filosofia para a religião (ou conciliada com a religião), as leituras dos pensadores gregos foi, aos poucos, contribuindo para o desenvolvimento de uma reflexão filosófica autônoma da exigência de fundamentação do islamismo. Ou seja, uma vez tendo criado força e dado continuidade à tradução das obras gregas, a Filosofia no Islã foi tomando corpo e independência da Teologia, dando início a um pensamento visivelmente herdado da Grécia, embora com aspetos circunstanciais próprios.

Filosofia e religião nos filósofos árabes

Iniciando por Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaqal-Kindi (873), tido como o primeiro filósofo entre os árabes, nota-se a defesa de uma consonância entre os propósitos da Filosofia e da Religião. Por esta razão, ressalta a necessidade de dedicar-se ao conhecimento de herança grega, em especial, ao pensamento aristotélico. Sendo assim, se empenhou à arabização e inserção da Filosofia grega no mundo árabe, vindo a ser o responsável pela criação de um vocabulário de termos em árabe que melhor se adequassem ao pensamento grego. No que respeita à obtenção da verdade, al-Kindi defende, tal como o Estagirita, a ideia de que as coisas só são conhecidas verdadeiramente quando se conhecem as suas causas²⁴. Com suporte nesta premissa, reflete acerca do papel da Religião para a conquista da verdade, estabelecendo uma comparação com o pensamento filosófico.

Dividindo a Filosofia em graus, al-Kindi compreende que o mais elevado conhecimento filosófico corresponde à ciência divina. Por tal razão, em sua obra *Sobre a filosofia primeira*²⁵, defende o ponto de vista conforme o qual a Filosofia Primeira e Teologia se identificariam quanto ao objetivo, isto é, que o fim da Filosofia é o mesmo que o fim da Religião: alcançar a verdade do ser primeiro, da causa primeira de todos os seres, de Deus. A Filosofia e a Religião não possuem, portanto, quanto à finalidade, nenhuma oposição entre si²⁶. É reconhecido, porém, o fato de que há uma diferença metodológica entre elas: com a Filosofia, é exigido um grande esforço, um longo período de dedicação para a apreensão da realidade; com a Religião, o conhecimento da verdade só depende da Vontade divina para que aconteça

²⁴ AL-KINDI, Abu Yusuf I. Sobre la filosofía primera. Em: *Obras filosóficas de al-Kindi*. Trad. Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. pág. 46.

²⁵ *Op. cit.*, pág. 47.

²⁶ Cf. RAMÓN GUERRERO, *op. cit.*, 2004, pág. 88.

todo e de uma só vez. Este é, como afirma o Filósofo, o conhecimento próprio dos profetas que, por conseguinte, têm a tarefa de compartilhar o que sabem para todas as pessoas:

Conhecer as coisas em sua realidade implica conhecer a Divindade, a unicidade, a virtude, o conhecimento total de tudo o que é útil e o caminho até ele e o apartar-se do nocivo e guardar-se dele. Ter adquirido tudo isto é o que os verdadeiros enviados nos trouxeram de Deus. Com efeito, os verdadeiros enviados nos trouxeram o reconhecimento da divindade do Deus único, o ato de seguir as virtudes que lhe são agradáveis e abandonar os vícios opostos às virtudes em si mesmo e em seus efeitos²⁷.

Observa-se, em al-Kindi, que, embora haja uma tentativa de identidade entre o fim a que buscam a Filosofia e a Religião, a primeira se limita às capacidades da natureza humana, ao passo que a segunda segue até o ilimitado conhecimento ofertado pela vontade de Deus. Metodologicamente, a Religião se mostra, pois, como mais eficiente do que a Filosofia, o que não nega (e isto se comprova com o próprio trabalho realizado pelo Filósofo) a necessidade da Filosofia e a busca pela reflexão da realidade filosoficamente²⁸.

De modo diferente, Abu Nasr al-Fārābī (875-950), conhecido como *Segundo Mestre*, parte para uma defesa da superioridade da Filosofia sobre a Religião. É um modo de relacionar o conhecimento religioso ao filosófico por um caminho distinto do seu antecessor e, sobretudo, motivado por questões de ordem político-pragmática. Para tanto, o Filósofo parte da consideração de que a faculdade racional é aquela que diferencia o ser humano dos animais, que o conduza ao conhecimento das realidades primeiras, dos inteligíveis, sendo, pois, compreendida como superior entre as demais. Com efeito, uma vez que a Filosofia tem o propósito de possibilitar, as pessoas, uma relação direta com o inteligível na busca da verdade, ela atua sobre a faculdade racional. Por estar, portanto, vinculada à razão, a Filosofia se constitui como superior aos outros tipos de conhecimento.

O pensamento farabiano se desenvolve em meio à preocupação de pensar a manutenção da estrutura social da comunidade islâmica, sem comprometer as diferenças culturais que coabitavam. Com base nisso, formula um sistema filosófico no qual o sensível e o inteligível se articulam e

²⁷ AL-KINDI, *op. cit.* pág. 49.

²⁸ Conforme Ramón Guerrero, “Parece, por conseguinte, que al-Kindi somete la razón a los dictados de la revelación, en tanto que ésta se muestra aparentemente como superior a la filosofía. Pero se sabe que toda la actividad del filósofo se encaminó a dar una explicación racional de la realidad, incluyendo en ella los enunciados del Corán” (*Op. cit.*, 2004, pág. 91).

fundamentam leis racionais que sejam válidas para todos, independentemente da religião que professam (dado que a racionalidade é o que há em comum entre todas as pessoas). Mesmo assim, o Filósofo não anula a necessidade da Religião no interior da sociedade. Afinal, afirma que alguns “[...] por disposição natural ou por costume, não tem a capacidade para compreender e conceber estas coisas [que só cabem ao conhecimento filosófico]”²⁹. Logo, além da Filosofia, tem-se a Religião³⁰ como meio para alcançar a verdade. Por meio desta, entretanto, a verdade é atingida de modo indireto, sendo transmitida às pessoas por meio de representações simbólicas produzidas pela faculdade imaginativa.

Consistindo em um conjunto de imagens advindas da faculdade imaginativa, a Religião adquire papel mais epistemológico-político do que místico, dado seu propósito de tornar possível tanto o conhecimento dos inteligíveis (mesmo que, por esta via, eles não sejam apreendidos tais como são), quanto o perfeito cumprimento das leis³¹. Sendo uma via alternativa ao conhecimento filosófico, a Religião não parte de uma universalização (como acontece com a Filosofia), mas considera as diferenças existentes em cada povo, adquirindo, então, um aspecto particular. Por esta razão, no Segundo Mestre, constata-se não somente uma reflexão acerca da religião islâmica, mas também uma análise do que é a Religião e o papel político-social que ocupa.

Mesmo dando continuidade ao pensamento farabiano no que concerne ao importante papel da Filosofia na obtenção do conhecimento e da felicidade, observa-se, em Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, ou Avicena (980-1037), uma demarcada distinção no que respeita ao papel da Filosofia em relação à Religião. Primeiramente, tem-se a defesa de que a

²⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la religión, em AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992. pág. 60.

³⁰ Por isso, afirma Ramón Guerrero: “[...] al-Fārābī reconoce la necesidad de la religión en esta ciudad, porque la religión tiene su propia función que cumplir en ella: es la única garantía que tienen los ciudadanos para alcanzar la felicidad. Quizá sea esta la razón por la que al-Fārābī compuso esta obra, el *Kitāb al-milla*, en donde se ocupa de definir la naturaleza y características de la religión (Milla)”. (RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Introducción*, em AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr, *op.cit.*, pág. XXXV).

³¹ De forma esclarecedora, O’Meara sintetiza a concepção farabiana, a respeito da Religião, com as seguintes palavras: “The philosopher-rulers and their close followers, the leading groups of society know these truths as such, whereas the other, lower groups of society know the same truths in the form of symbolic representations which vary depending on national differences and differences in intellectual capacity. These symbolic representations of metaphysical truths correspond to religion. (...) Religious is thus an image” (O’MEARA, Dominic J. *Platonópolis: Platonic Political Philosophy in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007. pág. 194).

Filosofia está condicionada às capacidades humanas, não podendo, portanto, compreender a totalidade da sabedoria divina; e, em segundo lugar, Avicena destina à Filosofia (precisamente, à parte prática) a busca pelo conhecimento da profecia, da necessidade da Lei divina e a distinção entre a verdadeira e a falsa revelação profética³². Por esta via, tem-se a defesa de que é próprio da atividade intelectual dos indivíduos o entendimento do verdadeiro significado da profecia, algo que está vinculado à necessária presença da Lei religiosa na sociedade.

Tal como al-Fārābī, Avicena desenvolve seu pensamento filosófico atento aos problemas sociopolíticos que o rodeavam, realizando uma reflexão sobre o papel da Lei religiosa como garantia de uma perfeita sociabilidade humana. Para tanto, parte do mesmo princípio aristotélico, que destaca a natureza social humana, ressaltando, ainda, o papel do legislador na formação de uma estrutura social harmônica. Segundo ele,

A necessidade de um tal homem para preservar e multiplicar a espécie humana é mais urgente do que a necessidade de os cabelos crescerem sobre os lábios e nas sobrancelhas, ou a concavidade das solas dos pés e outras utilidades que não são necessárias para a permanência; no máximo, elas são úteis para isso. Que pode existir o homem virtuoso capaz de legislar e ser justo, isso é possível como vimos (...). É necessário, então, que exista um Profeta e é necessário que seja um homem. É necessário, além disso, que haja uma peculiaridade que não se encontra em todos os homens, para que os homens percebam que há nele algo que não se encontra neles e que serviria para distingui-lo dos demais³³.

Portanto, encontra-se em Avicena uma afirmação da importância do profeta no interior de uma comunidade e, antes de tudo, a preocupação de realizar uma justificativa racional ao conhecimento profético do Islam³⁴. Deste modo, a Religião e a lei religiosa são fundamentais, sendo, também, objetos de estudo da Filosofia prática - dado que regulam as ações dos crentes entre si no interior de uma sociedade, justificando certos fatos sociais e políticos das pessoas. Não se verifica, como havia em al-Fārābī, a Religião

³² ANAWATI, Georges. Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne, em *MIDEO*, vol.13. Cairo, 1977. págs. 232-335.

³³ AVICENNE. *La Métaphysique du Shifa*. Trad. Georges C. Anawati. Paris: Vrin, 1985. Livro. X, cap. 2, pág. 176.

³⁴ A tentativa de Avicena é, de acordo com Ramón Guerrero, de inserir o profeta “[...] en el ámbito de un Estado ya configurado, el musulmán instaurado por Mohammad, por lo cual su función por las que el hombre conozca solamente algunas de las cosas esenciales em que debe creer ya aquellas prácticas que ha de cumplir” (RAMÓN GUERRERO, Rafael R. *Metafísica y profecía en Avicena*, Em: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8. Madrid: Ed. UCM, 1990-91, pág. 101).

pensada como uma forma de tradução mais acessível do conhecimento racional adquirido por meio da Filosofia. De modo diferente, o conhecimento religioso – em especial, aquele obtido pelo ato profético – é superior por ser algo divino³⁵; enquanto a Filosofia, em Avicena, é circunscrita à esfera do humano, demandando uma grande dedicação aos estudos. Assim, esclarece:

Essa aptidão [a intuição] pode se intensificar em alguns homens de modo que eles não necessitem de muitas coisas, nem de escolaridade nem de aprendizado, para se conectar à inteligência ativa (...) Melhor, é como se conhecessem toda coisa a partir de si mesmos. Este escalão é o mais alto dos escalões dessa aptidão. É necessário que esse estado do intelecto hílico seja denominado “intelecto sagrado”. (...) Esse é um tipo de profecia. Melhor, a mais elevada das faculdades da profecia. Que esta faculdade tenha a primazia, pois, de ser chamada faculdade sagrada, o mais elevado grau das faculdades humanas³⁶.

Com Ibn Rushd, ou Averroes (1126-1198), tem-se o desenvolvimento do Islam Ocidental, com a proposta de realizar uma reflexão que envolve tradição corânica e escritos aristotélicos. Com base nos trabalhos de Aristóteles, o Filósofo cordobense defende a necessária sociabilidade humana bem como empreende a tarefa de salvaguardar a Filosofia contra as constantes tentativas de deslegitimação e submissão à Religião. Sua argumentação parte da defesa de que não deve haver uma forçosa conciliação entre Filosofia e Religião, pois aqueles que seguem o texto revelado prescindem de demonstrações apodícticas para tanto. Por isto mesmo, Averroes sustenta que um vínculo entre essas duas maneiras de compreender a realidade não serve nem aos sábios (para quem de nada serve a conciliação) nem ao vulgo (que não compreende os objetos da Filosofia).

Averroes tinha a preocupação de resgatar a verdadeira Filosofia, tornando-a, sobretudo, independente de um vínculo com a Religião. Isto não significa que o Pensador nega a Religião ou, menos ainda, o islamismo. Pelo contrário, encontra-se, no Filósofo, uma grande consideração da veracidade da relevância da lei religiosa (*sharia*) que foi transmitida por Deus ao Profeta e que é verificada no Corão. Neste contexto, o papel do profeta é de um legislador que, dada a inspiração divina, recebe as leis que

³⁵ Por isto, al-Jabri afirma que Avicena “[...] consagrou uma corrente espiritualista e gnóstica cujo impacto foi determinante no movimento de regressão pelo qual o pensamento árabe recuou de um racionalismo aberto, cuja a tocha foi carregada pelos mutazilas, depois por Kindi e que culminou com Farabi, para um irracionalismo deletério...” (AL-JABRI, *op. cit.*, pág. 94).

³⁶ AVICENA. *Livro da alma*. Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010. págs. 254-255.

devem reger uma sociedade³⁷. Nestes moldes, a Religião possui um papel moralizante de grande importância, sendo capaz, com seu discurso, de conduzir os crentes ao perfeito cumprimento das leis. Isto não significa dizer que o texto corânico não tenha bases que possam ser verificadas racionalmente, mas que há questões - como as que afirmam os atributos divinos - onde não cabe uma fundamentação racional. São questões que, por serem sustentadas pela fé, não exigem uma leitura transposta à própria crença na palavra revelada.

Como resultado, nota-se não ser necessária uma conciliação entre Filosofia e Religião; que Filosofia e Religião não são contrapostas e que a Filosofia não compromete o estabelecido pela lei religiosa³⁸. Ademais, com a leitura do *Fasl al-maqal*, verifica-se o empenho de Averroes em demonstrar que há, no texto sagrado, inúmeros convites à reflexão:

Que a Lei religiosa convide à reflexão racional sobre os seres existentes e requeira de nós conhecimento deles, isto é evidente por diversos versículos do Livro de Deus – bendito e louvado seja – entre os quais: ‘Refleti, pois, ó vós que tendes clarividência’. [...] E se está estabelecido que a Lei torna obrigatório o exame dos seres existentes por meio da razão e da reflexão sobre eles e que a reflexão não é mais do que dedução, a extração do desconhecido a partir do que é conhecido – aquilo em que consiste o silogismo, ou que se opera pelo silogismo – então, temos obrigação de recorrer ao silogismo racional para o exame dos entes³⁹.

Fica, pois, claro que a reflexão filosófica é preferível em uma sociedade, do mesmo modo como é fundamental que o filósofo busque a Religião que melhor corresponda a uma perfeita organização social. Em outras palavras, a Filosofia não deve se ocupar de fundamentar uma Religião, mas, uma vez compreendendo o papel social que esta possui, tentar encontrar qual a que melhor exerce seu papel moralizador.

³⁷ Apesar de se referir às religiões de maneira geral, é possível afirmar que Averroes faz uma consideração especial da religião islâmica perante as demais, em Averroes. Sobre isto, cf. TORNERO, Emilio. La fundación sociopolítica de la religión según Averroes. *Anales del seminario de historia de la Filosofía*. Nº 4. Madrid. ISSN 0211-2337, 1984. pág. 75.

³⁸ RAMÓN GUERRERO, *op.cit.*, 2004. pág. 226.

³⁹ AVERROES. *Discurso decisivo*. Trad. Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pág. 5.

Conclusão

Com o exposto, é mais apropriado afirmar que os primeiros filósofos da *falsafa* pretenderam refletir sobre o significado da religião desde um ponto de vista metafísico, antropológico, ético (isto é, uma Filosofia da Religião); ou justificar a importância da religião (de maneira geral) e dos fundamentos do Islã (de maneira específica) com suporte nas categorias filosóficas? Considerando, primeiramente, o modo como a Filosofia surge no contexto islâmico, encontra-se uma reflexão filosófica vinculada à demanda de pensar os valores éticos e políticos nas terras do Islã, tendo em vista a confluência de variados povos dentro de um mesmo organismo social. Isto, como de algum modo se poderia esperar, trouxe modificações na maneira de se compreender o Islã, tanto no que respeita à religião quanto à ordem social, política. Em segundo lugar, tem-se a consideração dos distintos modos de pensar a relação entre Filosofia e Religião desenvolvida pelos pensadores árabes. É notório, aqui, não haver uma uniformidade que possa sustentar a afirmação, de maneira universalizante, da tendência de uma Filosofia da Religião ou mesmo de uma Filosofia para a Religião.

Assim, se em al-Kindi é verificada a defesa de uma identidade entre Filosofia e Religião – ainda que esta seja superior quanto ao método - em al-Fārābī, observa-se ser na Filosofia que se encontra o desenvolvimento do que há de mais elevado no ser humano: a razão. Neste sentido, ao passo que no primeiro Filósofo se constata a afirmação de uma Filosofia que possa auxiliar na fundamentação da Religião islâmica, no segundo, tem-se uma reflexão do papel da Religião na sociedade, considerando-a como fundamental para a manutenção de um organismo político. E, se em Avicena, nota-se a Filosofia como um conhecimento útil para a reflexão sobre a profecia, em Averroes, Religião e Filosofia devem ser consideradas independentes, ainda que, ao filósofo, seja destinado o papel de buscar a verdadeira Religião.

De tudo isto resulta que a *falsafa* se estabelece, considerando as exigências próprias de seu contexto e cria, igualmente, um novo panorama no momento em que dá um passo adiante na necessidade de refletir sobre os vários fenômenos que estão a sua volta. Por esta razão, Al-Jabri afirma que, aos poucos, “[...] a filosofia árabe-islâmica revelar-se-á como um discurso ideológico militante, comprometido no serviço da ciência, do progresso e de uma concepção dinâmica da sociedade”⁴⁰. É estabelecida, pelos primeiros pensadores da *falsafa*, uma concepção mais racionalista do humano e do

⁴⁰ AL-JABRI, *op. cit.* pág. 81.

mundo, ao mesmo tempo em que a razão e a fé são tidas como duas maneiras de compreender a realidade. Não se tem, deste modo, um isolamento ou distanciamento entre Filosofia e Religião. Contrariamente, observa-se que os filósofos árabes se preocuparam, profundamente, em refletir sobre o papel que ocupam estas duas modalidades de perceber e se relacionar com o mundo.

Tem-se, portanto, a ideia de que o pensamento filosófico dos primeiros *falāsifa* tem uma destacada dimensão prática, não sendo, por isto, válido afirmar que a Filosofia árabe se restringiu a um vasto comentário da Filosofia grega. Os filósofos árabes estavam, sobretudo, preocupados em pensar a harmonização, mesmo dentro de um regime teocrático, de várias religiões, a fim de que todas as culturas pudessem produzir juntas. Neste sentido, a Filosofia serviu não somente como fonte reflexiva da Religião, mas foi, também, fundamental na busca de solucionar o dilema entre as maneiras de pensar o conteúdo da Religião e a necessidade ideológica do discurso religioso. Afinal, ao mesmo tempo em que uma análise do Corão poderia produzir inúmeros questionamentos acerca do seu conteúdo, sua manutenção era fundamental para a unidade do Estado islâmico. Por esta razão, o estudo sobre o significado e papel da Religião, quando houve, não negou o importante efeito da existência social da Religião no contexto vivenciado. Com efeito, os primeiros pensadores do Islã deixaram não só uma grande herança para a Filosofia a ser desenvolvida posteriormente, mas também o entendimento de quão necessário é pensar uma sociedade harmônica sem desconsiderar a plural religiosa.

Referências Bibliográficas

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la religión, em AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992.

AL-JABRI, Mohamed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1999.

AL-KINDI, Abu Yusuf I. Sobre la filosofía primera. Em: *Obras filosóficas de al-Kindi*. Trad. Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

ANAWATI, Georges. Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne, em *MIDEO*, vol.13. Cairo, 1977. págs. 232-335.

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa - a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

- AVERROES. *Discurso decisivo*. Trad. Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AVICENA. *Livro da alma*. Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010.
- AVICENNE. *La Métaphysique du Shifa*. Trad. Georges C. Anawati. Paris: Vrin, 1985.
- DARWISH, Mahmud. Cânticos en medio del desierto, Em: *Poesía árabe. Muestra de 16 poetas. Antología, Medio Oriente*. Santo Domingo: Biblioteca Digital, 2008.
- ELIAS, Jamal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: Ed.70, 2003.
- FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983.
- GOULET, Richard. La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs, Em: D'ANCONA, Cristina (org.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, 2007.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LIVRO das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- O'MEARA, Dominic J. *Platonópolis: Platonic Political Philosophy in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al-Hikma e a transmissão da Filosofia grega. Em: PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *Busca do conhecimento: ensaios de Filosofia Medieval no Islam*. São Paulo: Paulus, 2007.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael R. Metafísica y profecía en Avicena, Em: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8. Madrid: Ed. UCM, 1990-91, págs. 87-112.
- _____. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1985.
- _____. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2004.
- _____. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.
- REEGEN, Jan G. J. ter. A Teologia do Pseudo Aristóteles, em: *Kairós*, ano VII/1, 2010. págs.9-42.

_____. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles, Em: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, vol. 23, pp. 59-74, 2006.

TORNERO, Emilio. La fundación sociopolítica de la religión según Averroes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Nº 4. Madrid. ISSN 0211-2337, 1984. pp. 75-82.

VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la Philosophie Politique*. Paris: VRIN, 2004.

**Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva*
Doutora pela Universidad Complutense de Madrid.
Professora adjunta da Universidade Federal do Ceará – UFC.

A FILOSOFIA DA RELIGIÃO ÁRABE LINHAS GERAIS

*Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen**

Resumo

Este artigo tenta descrever as grandes linhas da Filosofia da Religião Árabe. Estudando a região onde essa Religião surgiu e desenvolveu suas linhas principais e fundamentais, inspirado pela mensagem do anjo Gabriel a Mohamad, desenvolvem-se as questões e a inspiração da religião e vida islâmica.

Palavras-chave

Religião. Deus. Mohamad. Islã.

Abstract

This paper tries to design the outlines of a philosophy of Arabic Religion. Regarding the region wherein this Religion appeared and developed its main and fundamental lines, inspired by the angel Gabriel's message to Mohamad, are developed the questions and inspiration of Islamic life and religion.

Keywords

Religion. God. Muhamad. Islam.

Introdução

De modo genérico, a Filosofia da Religião se dedica ao estudo da dimensão espiritual dos homens desde o surgimento da sua percepção e pesquisa filosófica – Metafísica, Antropologia e Ética – indagando e pesquisando o fenômeno religioso. Neste sentido, ela suscita pontos fundamentais: o que é religião, Deus existe, há vida após a morte, como explicar o mal, entre tantas outras.

O estudo ora relatado quer se aproximar, nesta perspectiva, da Religião Islâmica, analisando o ambiente em que surgiu, se desenvolveu e chegou a se constituir como uma das mais fortes da história humana, de tal modo “[...] que se constitui um marco decisivo na história da humanidade”¹.

¹ ISKANDAR, Jamil Ibrahim, Al Quran, O Corão, o livro Divino dos muçulmanos, p. 97-128. Em: Souza Pereira, Rosalie Helena de, (org.) *O Islã Clássico, itinerários de uma cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

I Ambiente físico²

A região onde o Islã nasceu e se desenvolveu foi na Península Arábica, cuja maior parte é estepe ou deserto, com oásis isolados contendo água suficiente para cultivo regular e que era conhecido por Hijas – barreira.

Nessa região o período pré-islâmico é conhecido por *Jahiliyya*, isto é, “*Tempo da Ignorância*”³. É um tempo de ignorância de Deus, que se revelava num paganismo não muito diferente da tendência politeísta dos povos semitas. Havia deuses e deusas, com seus mitos, aceitava-se a existência de seres fantasiosos, cultivavam-se superstições como seres superiores materializados em árvores e pedras⁴.

Quanto aos habitantes deste mundo,

“[...] alguns eram nômades criadores de camelos, carneiros ou cabras dependendo dos escassos recursos de água no deserto e eram conhecidos como beduínos. Outros eram agricultores estabelecidos, [...] ou então comerciantes e artesãos [...]”⁵.

Reinava entre os vários segmentos dessa sociedade a lei da sobrevivência e, assim, pode ser entendido por qual razão no meio deles “[...] reinara a lei de Talião, (e) eram corriqueiros os saques entre as tribos, o abandono de viúvas e órfãos, a matança de meninas recém-nascidas” [...]”⁶.

Este mundo pagão árabe estava em contato, entre outros, por meio de comércio, com outras culturas, o que explica, em parte, a existência de dois pólos mais importantes: Medina, um oásis, cidade marítima, de ilhotas do Judaísmo e Cristianismo, sobretudo uma forte população judaica, ou seria melhor falar de árabes judaizados⁷; no outro polo, Meca, onde se nota a presença de cristãos na forma de escravos e de monges pregadores nas feiras, o que explica a atuação de cristãos entre os frequentadores de Mohamad que, por sua vez, tinham conhecimento de relatos bíblicos e rabínicos, por ele chamados “histórias dos antigos”.

² HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes*. São Paulo: Editora Schwartz Ltda, 1955.

³ ISKANDAR, Jamil Ibrahim, O.c. p. 97.

⁴ Impoe-se a lembrança da “Teurgia”, neoplatônica, como meio eficaz de contato do humano como o divino, muitas vezes exigindo, em grande medida, o uso de ritos sacrificais conforme, entre outros, (Teologia Política no século IV; a relevância da Teurgia em Juliano, o Imperador, por Daniel de Figueiredo. <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tdo=artigos>)

⁵ Cfr., também, Dermant Peter. *O mundo mulçumano*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

⁶ ISKANDAR, Jamil Ibrahim. O.c. 97/98.

⁷ JOMIER, Jacques. *Islamismo. História e Cultura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. 2 ed.

A cidade de Meca ainda se notabiliza, além de sua situação no meio de pequenas montanhas, pela presença de seu famoso templo Caaba, em que estava encravada uma pedra preta de que o profeta Mohamad - que Deus o louva, - disse: “A pedra negra desceu do paraíso e era branca como leite, mas os pecados dos filhos de Adão a tornaram negra”⁸. A Caaba era um panteão onde Mohamad encontrou 360 ídolos pagãos que ele destruiu. Discute-se se este número deve ser entendido em sentido alegórico ou real. Nem todos eram estátuas, mas também havia afrescos, *e.o.* de Jesus e Maria e de Abraão⁹.

Quem, no entanto, construiu o templo da Caaba? Os sábios do Islã têm divergido sobre quem construiu a Caaba. Alguns dizem que foi obra dos anjos. Outros exprimem que o pai da humanidade, Adão, erigiu a Caaba, mas ao longo de muitos séculos ela ficou em ruínas e ficou perdida no tempo, para ser reconstruída pelo profeta Abraão e seu filho Ismael. Todos concordam com a ideia de que a Caaba foi construída ou reconstruída de fato pelo profeta Abraão.

Um Deus supremo, Allef, que é o Deus Criador, dominava todos os outros deuses e em sua honra organizavam-se peregrinações e outras devoções, como também torneios literários nas feiras, em que os árabes manifestavam sua sede pela eloquência e a poesia¹⁰.

II Fatores que contribuíram para o nascimento do Islã

Como um dos fatores principais, pode ser indicada a proximidade do Império de Bizâncio, sucessora e continuadora do Império Romano no Oriente Médio, que, com suas guerras e investidas, que chegava até o Nilo e o Mar Vermelho, tornando-se concorrente no comércio com a Índia¹¹. Algumas rotas do comércio tornaram-se impraticáveis, por motivos de segurança, decorrentes das longas guerras entre Bizantinos e a Sassênida, fazendo o Oriente Médio altamente inseguro, além da ocupação subsequente das cidades mais importantes. Demais disso, essas guerras causavam uma migração de árabes e judeus e cristãos, que trouxeram certo conhecimento do mundo externo e de suas culturas¹².

⁸ *A Caaba – a Casa Sagrada de Deus – A religião do Islã.*
<https://risn.islareligion.com/pt/articles/3282>.

⁹ *Id.*

¹⁰ Cfr. Montada, Josep Puig: “*As tribus beduínas destacam-se por sua rica poesia oral. O árabe rezado pode bem ser mais elaborada, mas é quase certo que seja inteligível para todas as tribus de fala árabe*”. Em ROSALE, Helena, O.c. p. 52-67.

¹¹ Cfr. nota 8.

¹² HOURANI, Albert, O.c. pag. 25.

A isto deve ser acrescentado, de acordo com Jomier, que

[...] a Arábia era olhada com menosprezo pelos grandes impérios vizinhos, Bizâncio e Pérsia. Os nômades cujas incursões eram temidas pelos sedentários, eram respeitados nas fronteiras das zonas cultivadas sendo vigiadas por corpos de tropas auxiliares. Com o advento do Islã os árabes ficaram em pé de igualdade com os que os menosprezaram e em seguida passaram a ser seus senhores¹³.

Na cidade de Meca, centro comercial importante, reinava um egoísmo das famílias ricas, destoando da mensagem de fraternidade do Islã e da estrutura tribal antiga. Afirma-se que a mensagem de um novo tipo de fraternidade, mais extensa e fundamentada do que aquela das tribos originárias, junto com a melhora do nível de vida, incluindo para os pobres, órfãos e viúvas, em vista das conquistas e vitórias nas guerras, tornaram o ambiente favorável ao Islã.

III A figura de Mohamad

Embora se considere que Mohamad, como figura humana e líder religioso, é uma personagem muito conhecida, algumas observações sobre sua atuação no contexto da Filosofia da Religião árabe se impõem como desejáveis, senão necessárias.

a- O início

Dizem os biógrafos que Mohamad nasceu em Meca, talvez no ano de 570, como integrante do clã hashmida, *Banu Hashim*, era mais do que respeitável, sendo uma ramificação secundária da tribo dominante dos coraixitas. Mohamad, em razão da morte prematura de seus pais, viveu sob a guarda de seu tio Abu Talib que, por volta de 582, carregava Mohamad Abu Abd Allah, então com 11 ou 12 anos [...] para a cidade de Bostra, onde ocorreu, então, segundo a história, a famosa visão do monge Bahira, que relatou o destino especial de Mohamad ao seu guardião e recomendou cuidados especiais para com ele porque se a missão deste [...] fosse conhecida pelos judeus ou greco-romanos iriam prejudicá-lo¹⁴.

Próximo aos 25 anos, Mohamed casou-se com uma viúva rica, Khadija, para quem trabalhava e que se tornou para ele um forte ponto de apoio e encorajamento.

¹³ JOMIER, Jacques. O.c. p-17.

¹⁴ LEWIS, David Levering. *O Islã e a formação da Europa*. Barueri: Amariyls 2010, p.30.

Pelo ano de 610, Mohamad fez um retiro longo no monte Hira, no qual teve um sonho, segundo outros, uma visão em que se manifestava “[...] um ser sobre-humano que lhe deu a ordem de recitar um texto e o chamou de “Enviado de Deus (rasul Allah)”. O texto é o seguinte:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.
Recita em nome do teu Senhor que criou.
Criou o homem de seu sangue coagulado.
Recita. E teu Senhor é o mais generoso.
Que ensinou com a pena
Ensinou ao homem o que não sabia. (CORÃO 96,1-5)¹⁵.

Dois anos depois lentamente se revelava o sentido da visão, mas Mohamad foi aconselhado a não queimar etapas, tornando público prematuramente o que lhe tinha sido revelado: “Não precisas movimentar demais a língua para apressar a recitação do Alcorão. A nós compete compilá-lo e recitá-lo. Quando a recitamos, acompanha atentamente a recitação”. (CORÃO 75, 16-19).

Os textos que Mohamad nestas ocasiões revelou “[...] são considerados pelos muçulmanos como mensagens vindas de Deus por intermédio do anjo Gabriel. Retidas primeiro nas memórias, fixadas parcialmente por escrito, as mensagens foram finalmente reunidas, alguns anos após a morte de Mohamad, e constituem o Corão, livro santo dos muçulmanos¹⁶.

Com efeito os muçulmanos tornam-se uma sociedade cimentada no Corão. Chamo à atenção para a simplicidade desta mensagem: primeiro, o anúncio do juízo último e ameaças contra aqueles que neste dia mereceriam o fogo eterno e para os eleitos a felicidade. “[...] as mais antigas declarações insistiam na justiça social: os maus ricos são os que são condenados com maior rigor¹⁷. Que esperam? A hora chegará de repente; seus sinais anunciadores já estão ali. De que lhes serviu a recordação, quando a hora tiver acontecido. (CORÃO, 20,15).

Segue-se a absoluta unicidade de Deus, *el tauhid*: Vosso Deus é o Deus único. Não há deus senão Ele, o Clemente o Misericordioso (CORÃO 2.163).

Neste contexto, condenam-se violentamente aqueles que rejeitam a unicidade de Deus; que ousam afirmar que Mohamad é um mentiroso e o

¹⁵ O texto utilizado do Corão é a edição: *O Alcorão*, Livro Sagrado do Islã. Com tradução de Mansour Chalitta, Rio de Janeiro: Edições Bost Bolso, 2011.

¹⁶ GUERRERO, Ramon, o. cit. P. 22.

¹⁷ JOMIER, Jacques, o.cit. p. 110-113. De ep t. Guerrero Ramon.

Corão uma fraude. Na vivência da verdadeira dimensão do Corão, destacados encontram-se a figura e o papel dos profetas, de modo peculiar Moisés aquele que como depositário da fé liderou o seu povo à Terra Prometida¹⁸(CORÃO 6.84).

O Islã sempre aparece como uma forma árabe da eterna religião bíblica. Nele Deus é adorado como Criador Todo Poderoso, Senhor do Universo, infinitamente misericordioso¹⁹.

b- A caminhada e a confirmação

A implantação da mensagem de Deus, revelada por intermédio do anjo Gabriel, fez com que, “[...] aos poucos formou-se em torno um pequeno grupo de crentes: alguns membros jovens das influentes famílias coraixitas, alguns membros das famílias menores, crentes de outras tribos que se haviam colocado sob a proteção dos coraixitas, e alguns artesãos e escravos”. A oposição, porém, foi constante e tenaz. Por volta de 616, 80 discípulos foram enviados à Abissínia para fugir da perseguição brutal que causou a morte de alguns muçulmanos²⁰.

Mohamad, porém, não deixou Meca. Suportou as dificuldades criadas por seus opositores para admitir novos crentes: era proibido manter com eles qualquer tipo de relação, seja comercial, seja matrimonial. Neste contexto cresceu a importância do Corão, considerado um milagre.

Rejeitado por seu clã, depois da morte de seus principais defensores, e precisando de novos protetores, Mohamad entendeu-se com os árabes pagãos de Medina, antiga Yutreb, prontos a se converterem e, no verão de 622, partiram para fazê-la sua cidade.²¹ Esta mudança é a famosa Hégira.

Em Medina, Mohamad começou a acumular um poder que, lentamente, e não sem lutas, se irradiou pelo Oásis e o deserto em volta. O Islã, desta forma, tornou-se, aos poucos, um Estado, uma potência política.

¹⁸ JOMIER o. c. p. 22/23. 22/23.

¹⁹ JOMIER, Jacques. O. c. p. 24-27.

²⁰ A Hégira tornou-se o início do calendário dos muçulmanos, e é considerado o acontecimento central dos primórdios do Islã, Mohamad Ilyes afirma: “(O advento do século 15) é, na verdade, uma ocasião ímpar para se meditar que a Era Islâmica não teve início com base em vitórias das guerras islâmicas, nem com o nascimento ou a morte do profeta (saw), ou com a própria Revelação. Ela começa com a Hégira, ou o sacrifício pela causa da Verdade e pela preservação da Revelação. Foi uma escolha inspirada divinamente. Deus quis ensinar ao homem que a luta entre a Verdade e o Mal é eterna. O ano islâmico lembra aos muçulmanos, anualmente, não as honrarias ou as glórias do Islam e sim o seu sacrifício, preparando-os para fazer o mesmo. “Em: O Calendário Islâmico (Hégira) <http://www.islamemlinha.com> (Consulta 06/03/18).

²¹ HOURANI, Albert. O. c. p. 35.

Também se afirmou como a única modalidade de religião que permaneceu fiel ao ideal bíblico.

Depois de ter aparecido como a maneira árabe da eterna religião bíblica imutável, o Islã se tornava uma religião universal, destinada a suplantat todas as demais, como atesta o Corão 3, 110: “Sois a melhor nação que já surgiu entre os homens. Recomendai a probidade e proíbe o ilícito e acreditai em Deus. Se os adeptos do Livro acreditassem, melhor seria para eles”.

IV As verdades básicas do Islã

1 A unicidade de Deus

“Deus! Não há deus senão Ele, o sempre Vivo, o Eterno. Nunca dorme, e nunca cochila. A Ele pertence tudo o que está nos céus e tudo que está na terra [...] Conhece o passado dos homens e seu futuro”. (CORÃO 2. 255).

Esta verdade fundamental, expressa na *shahada* – curta profissão de fé – “Eu atesto que não existe divindade fora de Deus (Allah) e que Mohamad é o Enviado de Deus”, é a única exigência para ser admitido à religião, além da presença de duas testemunhas oficiais²².

A única atitude válida dos homens diante de Deus resulta desta absoluta unicidade de Deus, que é o tema central do Corão: Deus é tudo, e diante d’Ele o homem é nada. Consequentemente, o homem deve aniquilar-se durante sua vida pela aniquilação da sua vontade às ordens de Deus, pela aniquilação na contemplação, testemunhando que não existe divindade fora de Deus [...]

Além disso, há uma ideia de aniquilação que o mundo não tem existência e que só Deus é. “Sob este ponto de vista, por natureza o homem não é nada e o seu dever é tomar consciência desta situação”.²³

2 Para conhecer melhor *o conteúdo ou os contornos desta fé* e ver em que sentido esta aniquilação pode se tornar uma realidade na vida do fiel mulçumano, o Corão diz no 4, 135:

“Ó vós que credes, credes em Deus e no seu mensageiro e no Livro que foi revelado ao Mensageiro e no Livro que fora anteriormente revelado. Quem renega Deus e seus anjos e seus Livros e Mensageiros e o último dia vai muito longe no erro”.

²² JOMIER, Jacques. O. cit. p. 67.

²³ JOMIER, Jacques. O. cit. p.176.

Em primeiro lugar, pois se encontra aqui a *fé em Deus*, significando na perspectiva do Islã antes de tudo que Deus é o Criador, de cuja unicidade não se pode falar em demasia e que triunfará na história através da vitória de seus Enviados enumerados ao Corão 6. 84-88 e do aniquilamento de quem quer que se lhes opõe. A criação é considerada uma prova da misericórdia e do poder de Deus. A piedade mulçumana tem prazer na repetição dos Nomes e Atributos – em total de 99 – que o Corão ou a Tradição aplicam a Deus²⁴.

Em seguida vem a *fé nos anjos*. Antes de todos, a figura de Gabriel, instrumento da revelação que inspirou a Mohamed os textos do Corão. Eles celebram os seus (de Deus) louvores noite e dia, e nunca esmorecem. “Da mesma forma crê-se na presença de dois anjos, que sempre estão com o homem para tomar nota de seus atos; “ele os saúda à sua direita e à sua esquerda no fim de cada oração ritual” .²⁵

Têm-se, ainda, *os Livros Revelados*, que, preexistentes, vieram do céu, como um dom gratuito de Deus em favor da humanidade, e são os livros Torah, Salmos, Evangelhos e o Corão. Este último é, sem dúvida, o mais importante, visto que nele contém tudo e nada de novo vem da leitura dos outros.

Os Enviados são, de acordo com o Corão, os principais personagens da Bíblia que menciona desde Adão até Jesus, passando por Noé, Moisés.²⁶ Todos eles “[...] anunciaram a mesma mensagem - o monoteísmo - que é um dogma imutável e perfeitamente revelado, desde o começo, sem que houvesse progresso nesta revelação. O maior entre eles é Mohamad, enquanto Jesus está abaixo de Abraão e Moisés, como ficou revelado a Mohamad durante sua famosa viagem ao céu em Jerusalém.

Fazem parte, também, das verdades básicas do islamismo os acontecimentos do fim do mundo, a ressurreição dos corpos que sairão dos túmulos ao som das trombetas do último juízo²⁷ – e em seguida vem o juízo em que será lido, dos livros abertos, o destino dos fiéis: paraíso, para uns, inferno, para outros.

²⁴ JOMIER, Jacques. O. cit. p.177 – A enumeração lembra a obra “*Os nomes Divinos*” do Pseudo Dionísio.

²⁵ JOMIER, Jacques. id.

²⁶ Há também desconhecidos como Saleh, Hud.

²⁷ Cfr. JOMIER, Jacque, o. cit. P. 66-86.

O inferno é a consequência do único pecado mortal, irreversível, o shirk, isto é, o crime de associar a Deus outros deuses. Deus não perdoa a quem lhe atribui semelhantes, e perdoa as faltas menores a quem quiser. Quem atribui semelhante a Deus comete enorme delito (CORÃO 4.48). Se o homem fizer isto, perderá o benefício de todas as suas boas ações; nisto é que elas perdem todo o seu valor.²⁸

A eternidade deste castigo é uma questão discutida: a intercessão de Mohamad é tão poderosa que consegue a libertação, mesmo depois de milhares de anos, daqueles que tem um mínimo de fé.²⁹

Aos artigos analisados há pouco, é acrescentado por parte de certos teólogos muçulmanos o sexto: *A Fé no decreto divino*.

Ensinado em duas tradições célebres [...] Trata-se de crer “no decreto divino para o bem e para o mal, o doce e o amargo” isto é, trata-se de crer que tudo foi decidido por Deus, que tudo vem d’Ele em certo sentido. É uma forma de entregar-se inteiramente à Providência Divina.³⁰

São célebres as discussões levantadas por esta questão, no que diz respeito à liberdade humana e sua responsabilidade, embora no Corão esta não seja renegada: tudo vem de Deus, mas o homem é responsável pelo que faz e tem que prestar conta no último juízo de tudo o que fez na vida.

V A vivência do Islã

A vivência da mensagem islâmica está delineada no livro sagrado Corão: onde se exprime claramente um preceito: a obrigação é absoluta. “Os preceitos mais claros tem sido sistematicamente recolhidos em uma forma estereotipada, a das tradições ou hadith, que tem exercido um papel importante no direito e na mística muçulmana”.³¹ São textos justapostos e classificados conforme os assuntos³², como no caso da célebre frase “Os atos só valem por sua intenção...”

A vivência verdadeira e também real da fé islâmica, no entanto, com suas obrigações, é apresentada sob o nome de *Cinco Pilares do Islã*, que devem ser mantidos e praticados por parte de cada muçulmano, individualmente,

²⁸ JOMIER. id.

²⁹ JOMIER. id. Esta posição lembra a opinião do grande Orígenes, quando afirma que Deus chama os pecadores para a vida, até nenhum sobrar.

³⁰ JOMIER, Jacques. O. cit. p. 83.

³¹ JOMIER, Jacques. O. cit. p. 88/89.

³² Cf. e. o JAMIL, Jacques, Ramon Guerrero.

que possui capacidade e condições de fazer isto. Os pilares estão expressos na sequência.

1 O reconhecimento da unidade e unicidade de Deus e do caráter profético da missão do Mohamad: não existe Deus senão Deus, e Mohamad é seu profeta³³.

2 A oração ritual – Salat – é caracterizada pela invocação “Senhor! A Ti o louvor”. Cinco vezes por dia o muçulmano é obrigado a dirigir este louvor a Deus³⁴ [...] apressai-vos para invocar a Deus e deixar o comércio. É melhor para vós! Se soubésseis (CORÃO, 6.29). Cinco vezes ao dia, o muçulmano é obrigado a realizar esta norma: na aurora, da aurora ao meio-dia, após a metade da tarde, mais ou menos uma hora depois do pôr do sol.

As orações serão feitas com o fiel dirigido a Meca, conforme rituais prescritos.

3 O terceiro mandato – Zakat – consiste em pagar uma espécie de imposto, destinado a ajudar os muçulmanos pobres, “[...] a esmola legal ou azaque que há de valer ao fiel uma grande recompensa no outro mundo”³⁵. Pagai o tributo dos pobres, e fazei a Deus um empréstimo desinteressado. “Toda boa ação que fizerdes em benefício de vossas almas, encontrá-la-eis junto a Deus, aumentado”. (CORÃO, 73.20).

4 O quarto pilar – a observação do jejum ao longo do mês de ramadã – “[...] que exige uma total abstinência e continência durante o dia, do nascer ao pôr do sol, e a que todos os fiéis adultos e sãos estão obrigados, com dispensa para enfermos, infantes, mulheres grávidas, soldados etc.”³⁶

Foi no mês de Ramadã que o Corão foi revelado, um guia para os homens, com provas manifestas para a orientação e o discernimento [...] Ele (Deus) quer que jejeis durante todo o mês e proclameis Sua grandeza pela orientação que d’Ele recebestes. E possais ser agradecidos! (CORÃO, 2.185).

5 Finalmente, a última obrigação é a peregrinação, ao menos uma vez na vida, à cidade de Meca, obrigada a todo fiel adulto e são e que possui os meios de realizá-la. É acompanhada de uma série de ritos, com

³³ Vê-se [...] que o Islã enfatiza a insuperável distância entre o Criador e sua criatura, e Sua absoluta unicidade [...] Dermout Peter, o.c. p. 27.

³⁴ “O que é uma veneração e não um pedido para benefícios”. [...].

³⁵ É uma espécie de dízimo que todos entregam para fins sociais, refeições, etc. É um símbolo de solidariedade mútua dos fiéis que constituem a coletividade islâmica – quase uma nação não territorial. Peter Dermout, o.c. p. 27.

³⁶ Ramon Guerrero, o.c. p. 23.

caráter de purificação, vivendo a igualdade entre todos os muçulmanos, sejam de que classe social for, e simbolizam a fé única, que liga todos os muçulmanos (Cfr. Corão, 3,97).

Conclusão

Como guisa de conclusão, é importante referir-se ao edito, proclamado pelo Profeta à sua chegada a Medina e em que o segundo artigo rezava que “[...] os crentes constituem comunidade única, distinta dos outros homens”³⁷. Este decreto estabelecia as bases da Umma ou comunidade dos crentes, superando a antiga ordem da sociedade nômade, com sua ordem primitiva tribal. Assim surge a Cidade Muçulmana, um organismo político com significação essencialmente religiosa. Assim a comunidade de muçulmanos com as palavras de Ramon Guerrero pode ser caracterizada “[...] como uma teocracia igualitária” e laica: *teocracia*, porque o poder político estava nas mãos de Deus, em que residia a soberania, e administrada pelo Profeta, que havia recebido sua autoridade e sua lei, e seus sucessores, dependendo o poder temporal do poder espiritual; igualitário, porque reconhecia a igualdade de todos os crentes [...]; laica porque não existe Igreja nem sacerdócio, mas somente doutores da lei, os Ummas[...]³⁸.

Este é o Islã que, depois da morte do Profeta, se expandiu de forma espantosa sobre o mundo oriental e ameaça o mundo ocidental. Por isso, seu papel na formação do mundo, sua cultura e sua história são tão importantes, e são indispensáveis para o entendimento dos acontecimentos dos dias de hoje. As linhas aqui apresentadas pretendem jogar alguma luz sobre a realidade da fé do testemunho islâmico.

**Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen*

Doutor em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

Professor titular do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

O texto utilizado do Corão é a edição: O Alcorão, Livro Sagrado do Islã.
Com tradução de Mansour Chalitta, Rio de Janeiro: Edições Bost Bolso, 2011.

³⁷ Id. 27.

³⁸ Id. 28.



A NATUREZA E O HOMEM – CATEGORIAS A CONSIDERAR NO PENSAMENTO DE FEUERBACH

*Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa**

*Prof. Esp. João Robson Cabral***

Resumo

O pensamento de Feuerbach, no que diz respeito a religião cristã, é expresso desvinculado da divindade. O Filósofo desenvolve na obra *A Essência do Cristianismo* uma crítica à teologia e uma discussão filosófica, antropológica e genético-fisiológica acerca das religiões, de maneira geral, porém mais direcionada ao Cristianismo, religião-berço do autor e seu objeto de investigação. Feuerbach é defensor de uma natureza autônoma, sem um Criador, tudo o que o homem religioso conhece sobre Deus passa pela cultura da humanidade, ou seja, é elaboração do espírito humano atribuído à divindade. O que se manifesta ao homem não é Deus, mas a consciência de si do homem dotado de capacidades racional e afetiva. A vinculação à divindade surge apenas como fantasia e autoprojeção do homem.

Palavras-chave

Deus. Religião. Natureza. Antropologia. Homem.

Abstract

Feuerbach's line of thought regarding Christianity is presented dissociated from divinity. The philosopher develops from the work *The Essence of Christianity* a criticism towards theology and a philosophical, anthropological and genetic-physiological discussion regarding religions, overall, but more directed to Christianity, the author's birth religion and his object of investigation. Feuerbach is a defender of the autonomous nature, without a Creator, everything known by a religious man about God runs through human culture, namely, it is elaboration of the human spirit attributed to divinity. Whatever it is manifested to man is not God, but the man's self-consciousness endowed with rational and emotional capabilities. The link to divinity emerges only as fantasy and man's self-projection.

Keywords

God. Religion. Nature. Anthropology. Man.

Introdução

Levando em consideração o fato de que as grandes religiões mono-teístas (Islamismo, Judaísmo e Cristianismo) estão em pauta nas discussões e o crescente aumento de seus sectários, como é o caso do Islamismo, apesar de suas atitudes intolerantes e violentas como têm noticiado os meios de comunicação, vamos nos deter a especular sobre o Cristianismo e sua essência na visão de Feuerbach. De acordo com seu pensamento, o homem, antes de tudo, é religioso, pois a religião chega em sua consciência antes que a explicação lógica ou racional das coisas existentes no mundo o alcance.

Portanto, nesta pesquisa, que pretende ser imparcial, ética, queremos, à luz do pensamento de Feuerbach, apontar caminhos de reflexão para uma valorização da criatura em relação ao Criador, atualizando o pensamento do autor. O que se percebe em sua crítica é uma supervalorização do Criador em prejuízo da criatura, ou seja, as religiões enaltecem com pujança a divindade, abandonando, esvaziando e negando o ser humano na sua totalidade.

Fazendo uma crítica à religião, o autor aponta diversos caminhos para reflexão ante as posições antagônicas e incoerentes numa experiência que se pretende boa, positiva, mas que, na sua maneira de ver, se manifesta contraditória, pois, como exprimimos, pedestaliza Deus e rebaixa o ser humano, sobretudo quando tenta legitimar o sofrimento como necessidade de passagem - assim se apresenta o Cristianismo. A religião prega um mundo marcado pela dor, o pecado, o sofrimento e uma remissão futurista que não será concretizada na terra, mas num plano extramundano. Mais danoso do que abandonar a divindade é negar a humanidade, criada por Deus, e mais estranho que o ateísmo - negação da existência de Deus - talvez seja a desnaturalização do ser humano, recorrente preocupação de Feuerbach.

Sua crítica à religião cristã, mediante o termo *alienação* se dá desde o modo como a religião trata o homem ao usurpar seus valores. Nesta teoria, o homem cria os deuses e inverte a relação; os deuses passam a ser sujeito e o homem obedece aos deuses como objeto. Ao afirmar tal pensamento, Feuerbach foi rechaçado pela comunidade acadêmica e caiu no esquecimento literário durante longos anos, sendo resgatado mais tarde por Karl Marx, que se apropriou do termo (*alienação*) para fazer uma crítica à relação homem e trabalho. Embora conhecido como ateu, aqui queremos ilustrar o pensamento de Feuerbach de modo mais unilateral, na perspectiva de reivindicá-lo como defensor do humanismo, em seu contexto alemão, ressaltando as categorias de homem e natureza.

Teoria da autoprojeção

Na obra *A Essência do Cristianismo - 1841 (Das Wesendes Christentums)*, o filósofo afirma uma antropoteística, isto é, filosofia sobre as concepções teológicas as quais são, na verdade, pensamentos humanos, contudo, atribuídos à divindade cristã. Há, na doutrina cristã, uma mistura de Antropologia com Teologia, duas ciências que homogênea e simultaneamente descrevem o homem. Neste sentido, Feuerbach demonstra uma real preocupação com o homem como gênero e pessoa, sobretudo porque a religião o menospreza e o desnaturaliza ao transportar todas as características (qualidades, valores e sentimentos humanos) para Deus. Feuerbach, assim como Freud (“O futuro de uma ilusão” - 1927), enxerga a religião como resultado das carências humanas, a vê como uma negação daquilo que de fato é o homem. O Filósofo postula uma inversão de valores: se na Teologia da Criação, Deus fez o homem a sua imagem e semelhança (Gn 1,26), no seu modo de pensar, o homem cria Deus e transporta para o extramundo os valores e características essenciais do seu gênero. Logo, a religião representa a fase ingênua da humanidade a ser descoberta no futuro:

[...] um dia o homem descobrirá que ele adorou a sua própria essência, que criou em sua fantasia um ser semelhante a si, mas infinitamente mais perfeito, que está sempre pronto para lhe oferecer consolo no sofrimento e proteção nos momentos mais difíceis e angustiantes da existência.¹

O que para Feuerbach é uma ilusão da parte religiosa, é sinônimo de amparo para os homens que mergulhados no sofrimento, nas dores e angústias transportam para o além a esperança de um novo horizonte, uma paz e um bem-estar considerados inalcançáveis na terra. Para tanto a crítica de Feuerbach é mantida com base nesta transposição do bem-estar da humanidade para um mundo criado pela imaginação. Ele responsabiliza a religião (especificamente, a cristã) por ser a forjadora deste modo alienante de pensar e agir do homem.

Embora sofrendo as consequências, como a censura e o desprezo da comunidade acadêmica, por criticar o Cristianismo, Feuerbach, com sua filosofia, interpretada como ateia, não se limitou a especular sobre a inexistência de Deus, pois, conforme lembra Sponville², tal propósito se torna

¹FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013, p. 09.

² Sponville, filósofo contemporâneo, francês. Em sua obra mais conhecida, *O Espírito do Ateísmo*, postula a dificuldade de provar e ao mesmo tempo negar a existência de Deus. Conforme foi dito, Feuerbach não tem a menor pretensão de discorrer acerca deste assunto, este não é seu problema, apenas se apresenta como hermeneuta da religião cristã; entretanto,

impossível. Pelo contrário, a contribuição do Filósofo está para o viés homem consigo mesmo e como gênero. O homem conversa consigo mesmo e com o outro, isto é, ele é capaz de um diálogo no seu interior que une o eu e o tu; interage estando sozinho ou na coletividade, algo que não ocorre com os animais:

O homem pensa, i.e. ele conversa consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo *eu* e *tu*; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto.³

Sua filosofia, neste contexto, é semelhante a de Aristóteles (384-322 a. C). Ao mencionar que os animais não têm religião, mas somente o ser humano, Feuerbach faz um trocadilho ao afirmar que a diferença básica entre o homem e o animal é a religião, ou seja, a diferença, no fim das contas, é a capacidade de pensar⁴e de dialogar consigo mesmo. O que seria uma comunicação com o além, com Deus, torna-se um diálogo consigo mesmo. A religião é o modo de pensar do gênero humano, pois ao se relacionar com Deus, na realidade está se relacionando com sua própria consciência.

O pensamento de Feuerbach explicita, pois, um antropomorfismo e um antropocentrismo, que resgata o homem marginalizado para o centro das discussões acerca da realidade. O ponto de partida para pensar a religião é o gênero humano e sua essência, ou seja, sua racionalidade, vontade e sensibilidade, o que o autor chama de trindade perfeita e essência do homem ou essência universal.

O homem no contexto religioso está incompleto e condicionado a buscar esta completude fora de si, a exteriorizar seus valores e virtudes, ou

para Sponville, a dificuldade em provar a existência ou inexistência de Deus reside no campo da singularidade: "Sobre os deuses não posso dizer nada nem se existem, nem se não existem, nem o que são. Muitas coisas impedem de sabê-lo: primeiro a obscuridade da questão, depois a brevidade da vida humana". Cf.: COMTE-SPONVILLE, André. *O Espírito do Ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 75.

³ FEUERBACH, A essência do Cristianismo, p. 35-36.

⁴ "[...] mas estamos, agora buscando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir, há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional;" Cf.: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 56.

seja, lançá-los para fora e vinculá-los à divindade postulada e controlada pela religião cristã. Tal atitude não é saudável ao homem, à medida que a sua essência é atribuída a Deus. Assim sendo, o pensamento de Feuerbach propõe uma retomada de valorização do homem, salvaguardando um humanismo em oposição a um teísmo ilusório, pois há uma evidente anulação, um sequestro da essencialidade do indivíduo que exterioriza o que supostamente pertence a Deus, todavia, é a essência mesma do homem sendo manifestada por ele mesmo, mas usurpada pela religião.

Neste aspecto, o pensamento de Feuerbach, mais uma vez, tem confluência com o de Sponville; para este, a divindade pode ser postulada pela religião, porém não pode ser demonstrada como é possível demonstrar o homem com suas características, embora pejorativas, da parte da religião. Diz Feuerbach:

A religião nega [...] o bem como uma qualidade da essência humana: o homem é perverso, corrompido, incapaz do bem, mas em compensação somente Deus é bom, o bom ser.⁵

Logo, quando o homem vincula a sua essência a Deus, torna-se tolhido, anulado, descaracterizado, desumanizado. Ao enxergar em Deus o infinito, a bondade, a certeza, a realidade, está, no fim das contas, negando sua essência, aquilo que de fato ele é, seus valores e características substanciais ou se afirmando de modo equivocado, pois, ao citar as qualidades, consideradas divinas, o homem ao mesmo tempo demonstra quem ele é – evidencia sua essência. Com efeito, a religião termina sendo o espelho do homem, ou seja, o ele está diante dele mesmo, contudo, deposita em Deus o reflexo de sua imagem. Se Deus é o espelho do próprio homem, então a religião mostra ao homem (sem a devida pretensão) quem verdadeiramente ele é, revela, pois, a sua essência ao mundo, pois o homem religioso é incapaz de perceber tal reflexo.

Anular, porém, todas as qualidades é negar a si mesmo. Significa, noutras palavras, empobrecer para enriquecer a outra parte: Deus rico e o homem sempre pobre. Logo, a relação homem e religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem com consigo mesmo. Feuerbach ilustra isto ao afirmar que “Deus é o espelho do homem”. Nele o homem se vê, no espelho refletida por inteiro a sua imagem e semelhança, imagem externa, mas também a sua essência universal: pensamento, vontade e sensibilidade.

Anular todas as qualidades é o mesmo que anular a própria essência. Um ser sem qualidades é um ser sem objetividade é um ser nulo. Por isso

⁵ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 59.

quando o homem retira de Deus todas as qualidades é este Deus para ele apenas um sujeito negativo, nulo. Para o homem realmente religioso não é Deus um ser sem atributos, porque é para ele um ser certo, real.⁶

A posição de Feuerbach é muito mais do que uma crítica à religião cristã. É, pois, um raciocínio a partir de uma experiência singular. Feuerbach retirou todas as qualidades que o cristão percebe em Deus. Desta maneira, o Filósofo não consegue, desde então, enxergar Deus como na visão do religioso, pois Deus foi esvaziado de seus atributos. Agindo assim, de fato, o homem se volta para ele mesmo, como fizera nosso autor. Ele parte da hipótese de o homem, ao lidar com a religião, retirar os atributos divinos, o que é impossível para um religioso. Se assim fosse, Deus não seria cheio de significados e de sentido para o homem religioso. Por isso, o descrente, que não atribui valor algum à divindade, não a reconhece e, conseqüentemente, não encontra sentido, por isso vê a religião como experiência ilusória, como é o caso de Feuerbach.

Sponville, tão descrente quanto Feuerbach, e oriundo da mesma religião, afirma que a fé é do campo do singular, não pode ser demonstrada, mas apenas postulada e jamais explicitada pela razão. Feuerbach explora, contudo, a religião, capturando o que há de valioso nela - a natureza humana. Este é o pressuposto fundamental para se entender o homem na sua individualidade e como gênero e natureza. Se, por um lado, a religião nega, ofusca, transmuda, usurpa a essência do homem para o mundo sobrenatural, Feuerbach potencializa, consolidando-o na sua essência: razão, vontade e sensibilidade. O homem completo é detentor destas três dimensões.

Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor.⁷

Tais características, inerentes à condição humana, são identificadas no plano terrestre, no próprio homem. Ele é rico de significados, de valores, mas se rende ao empobrecimento para elevar Deus. Portanto, tal atitude só evidencia o quanto a religião é o relacionamento do homem consigo mesmo, isto é, com sua essência:

A essência divina não é nada mais que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual [...] por isso, todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana.⁸

⁶ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 46.

⁷ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 36.

⁸ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, pp. 45-46.

Feuerbach toma para si o objetivo de valorizar o homem pelo homem, sem mediação: o homem é capaz de amar, mas vincula tal sentimento a Deus; ele é capaz da bondade e da razão, mas opta por ver em Deus a bondade e a sabedoria e, por fim, afirma a existência de Deus exatamente por saber da sua existência humana. Portanto, o que é chamado na religião de relacionamento do homem com Deus é, na verdade, o pensamento humano num relacionamento consigo mesmo; é o diálogo do eu com o tu contido no homem. Os animais possuem instinto, ao passo que o gênero humano possui a consciência ilimitada. O que seria na religião diálogo com Deus, na filosofia de Feuerbach é a exteriorização da consciência humana, “[...] o pronunciamento do Eu do homem; [...] a confissão de seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública de seus segredos de amor”⁹.

Com o objetivo de reaver o homem negado e ocultado, em princípio, pela religião cristã, Feuerbach explicita que a Trindade vista no Deus supremo é intrínseca ao homem que vincula a Deus a razão, o amor e a vontade. “Deus pai é o Eu, Deus filho o Tu. Eu é a razão. Tu é o amor; só razão com amor e amor com razão é espírito, é o homem total”.¹⁰ Total, assim Feuerbach define e promove o homem, resgatando-o da usurpação religiosa; devolve ao homem o que lhe é próprio. O homem não é somente pensamento nem apenas carne ou meramente consciência, mas um todo formado pela razão, pela vontade e pela sensibilidade.

Empobrecimento do homem perante a religião

No que diz respeito à sensibilidade, o autor assinala que o Espírito Santo, como a terceira pessoa da Trindade, é na realidade a parte afetiva do ser humano: a razão e o amor geram a sensibilidade ou a afetividade - “[...] é a criatura que suspira, é o anseio da criatura de Deus”¹¹. Trata-se da criatura humana pobre, privada, dependente de um Deus farto das coisas de que o homem tanto necessita, pois, após as duras penas sofridas aqui na terra, encontrará no extramundo, em Deus, uma recompensa, um descanso, um alento assegurado pela Sagrada Escritura: “E todo aquele que tiver deixado casas, irmãos e irmãs, pai, mãe, filhos, campos, por causa do meu nome, receberá muitas vezes mais e terá como herança a vida eterna”. (Mt 19,29). Ou, ainda: “[...] os sofrimentos do momento presente não se comparam com a glória futura que deverá ser revelada em nós”. (Rm 8,18). Esta promessa vem como consolo para o homem pobre em relação ao de vida abastada,

⁹ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 44.

¹⁰ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 92.

¹¹ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p.93.

mas a este há outro recado: “Vai, vende teus bens e dá o dinheiro aos pobres” (Mt 19,21); ou ainda: “[...] dai-lhes vós de comer”. (Lc 9,13). Verifica-se sempre que há um convite a uma vida íntegra de desapego e promoção do outro no aquém. Todavia, o imperativo “vai”, no entanto, remete aos cuidados com o outro aqui na realidade terrena, mas que terá um respaldo na vida futura, no extramundo.

O adiamento ou a prorrogação do bem-estar do homem para o além, da parte religiosa, provoca algumas relevantes indagações: por que não desfrutar destes bens no aquém? Por que adiar tal experiência? Por que não antecipá-la? Por que não se pode enriquecer no plano terrestre?

As ações messiânicas propuseram uma atualização, uma antecipação da vida plena no aquém. A libertação, a cura, a transformação da vida, o remanso na hora do desespero, a distribuição de bens, a partilha etc, todas estas ações Jesus não as adiou, pelo contrário, foram realizadas todas no hoje de seu tempo, mas sempre falando de um Reino futuro. O que há na religião cristã é o protótipo do homem bom que se compadece do outro. A partir de Cristo – o sofredor, os cristãos, são instigados a reproduzir o gesto heróico e messiânico em favor do outro, do semelhante. Isto mesmo, do semelhante, pois o homem é semelhante ao outro e não semelhante a Deus na perspectiva feuerbachiana. O que o cristianismo propõe é muito mais da terra do que do céu, é muito mais humano do que divino.

Enquanto o filósofo pagão, até mesmo com a notícia da morte do próprio filho, exclama: sabia que gerei um mortal; derrama o cristianismo [...] lágrimas pela morte de Lázaro [...]. Enquanto Sócrates, impassivelmente, esvazia a taça de veneno, exclama Cristo: “se for possível, que se passe este cálice”. Cristo é, neste sentido, a confissão da sensibilidade humana.¹²

Na legitimação religiosa das coisas que são do céu, fica expresso muito mais o que é de carne e osso, isto é, o que é humano, o que é sensível. As lágrimas de Cristo pelo amigo Lázaro manifestam muito mais um Deus humano e menos um Deus do extramundo, lugar destinado aos homens pelo cristianismo. Feuerbach procura com todo empenho fundamentar que o propósito do cristianismo, embora apontando para o céu, é muito mais uma experiência terrena, o que dá mais plausibilidade ao homem, sem negar a sua verdadeira constituição. A prorrogação do bem, contudo, se explica à medida que o homem religioso precisa de conteúdo divino para preencher suas carências e ele faz isso enriquecendo Deus, levando para o mundo suprassensível o necessário para sua completude, pois

¹²FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p.96.

O Deus Trino é um Deus rico de conteúdo, daí se tornar uma necessidade quando se abstrair do conteúdo da vida real. Quanto mais vazia for a vida, tanto mais rico, mais concreto será o Deus. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade é um único ato. Somente o homem pobre possui um Deus rico. Deus nasce de um sentimento de privação; aquilo de que o homem se sente privado [...] é para ele Deus.¹³

Na leitura do Salmo 8,5, no entanto, se verifica esta valorização dos predicados humanos (desta vez com origem no próprio homem) que se admira, se reverencia, adora a si mesmo e se interroga: “O que é o homem, para que dele te lembres [...] Tu o fizeste pouco menos que um deus, de glória e de honra o coroaste, [...]” – eis a essência humana explicitada. O homem que raciocina, ama a si próprio, torna-se livre desde o momento em que toma consciência de sua essência. É a pessoa que não pode se opor a ela mesma, sem negar a sua natureza humana, ao que ele é com seus valores absolutos sem “[...] aos quais não pode oferecer resistência”.¹⁴

Assim sendo, o pensamento de Feuerbach não é outro senão devolver ao homem seus valores. Ele não é o único a perceber da necessidade de valorização e enaltecimento do homem em relação à divindade. É notório que, na Sagrada Escritura, haja elementos desta exaltação do humano, mas que, por outro lado, parece esquecida para dar vazão ao aspecto unilateral do sofrimento. O salmista já reconhece a riqueza humana frente a riqueza de Deus.

Tal resgate consiste em preservar a essência humana (pensamento, vontade e sensibilidade). A reivindicação de Feuerbach é que este reconhecimento da natureza humana fosse totalmente desvinculado do teísmo, porém não se pode exigir tal posicionamento do homem religioso. Como aludimos há pouco, a experiência religiosa é de foro íntimo, singular. Compreende-se, porém, que o desejo de Feuerbach é plausível, à medida que o Pensador rompeu com os laços da experiência religiosa. Agora sua visão é de um filósofo descrente e não mais de um religioso.

No que diz respeito, à Filosofia perante a religião, no entanto, outro aspecto a considerar é exatamente a herança da tradição platônica. A religião cristã bebe da fonte das “Ideias”. Se para Platão a vida real começa após a morte com o total desprendimento da razão sobre o corpo, na doutrina cristã, a verdadeira vida se dá quando o homem, livre das paixões deste mundo, alcança a liberdade. Assim é justificado o desprendimento pelos bens materiais, uma vez que a riqueza desintegra o homem, o faz

¹³ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p.97.

¹⁴ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, p. 37.

injusto, corrupto, arditoso, ambicioso, arrogante etc. Na concepção cristã, a posse tem que ser descentralizada, partilhada, o que remete à ideia de céu como superação do sofrimento, mas já aqui na terra; porém, a terra sendo extensão do extramundo.

Da negação do sensorial

Na tentativa de resgate do que verdadeiramente constitui o ser humano - razão, sensibilidade e vontade – natureza do homem, Feuerbach se dedica a fazer uma crítica à visão de corpo no Cristianismo. Antes, todavia, se faz necessário explicitar onde começa a doutrina de negação por meio do viés filosófico. É imprescindível ilustrar que, a partir da Filosofia platônica, nasce a concepção de negação do corpo herdada pela Religião cristã.

[...] eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons [...] junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. [...]. Mas, ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição diz ser muito melhor para os bons do que para os maus (63c).¹⁵

A preocupação de Feuerbach relativamente à religião cristã prende-se à negação plena da natureza: a do homem e a do mundo que o sustenta. Se Platão negou, desprezou o corpo na busca pela preservação do pensamento puro sem os enganos dos sentidos, a Religião despreza o corpo por tê-lo como matéria menos significativa do que a alma. Deve-se lembrar que Feuerbach escreve de acordo com sua visão religiosa no contexto de 1841, ano da publicação da obra aqui explicitada (*A Essência do Cristianismo*). Sua intervenção é filosófica e não teológica, buscando averiguar, em sua opinião, as contradições teológicas que mais parecem uma antropologia. Com Platão, entretanto, reafirma-se o que a religião cristã adotou como base de sustentação de sua doutrina:

[...] quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? [...] acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido [...] e que não vemos nem ouvimos com clareza? [...] Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela, deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente [...] E, sem dúvida alguma ela raciocina melhor quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da

¹⁵ PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 70.

vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte [...] (65b-c).¹⁶

Feuerbach entende a natureza “[...] como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana”.¹⁷ Um conceito plausível que se harmoniza tanto à posição científica quanto à religiosa hoje; contudo, a grande diferença é que, para Feuerbach, a natureza é autônoma, completamente desvinculada da divindade. A natureza é causa dela mesma, não interessa a esse autor buscar um pressuposto para fundamentar sua origem. Por outro lado, na concepção cristã religiosa, a natureza tem sua causa; ela provém de Deus.

O pensamento de Feuerbach é pertinente e, como aludimos, para o tempo do Filósofo, e se adequa, em partes, à contemporaneidade. No exercício do ato de filosofar, não se pode esquecer a tradição, a história, por isso é fundamental no primeiro momento corroborar o pensamento do autor. De fato, durante muito tempo, o cristianismo adotou atitude de desvalorização do material em relação ao espiritual. Este comportamento, porém, não é originariamente da religião cristã, mas vem de conceitos herdados de correntes filosóficas antigas, como o Pitagorismo.

Em algumas correntes ascéticas e religiosas, houve em determinados lugares posturas de negação do corpo, não exatamente da natureza na sua totalidade como afirma Feuerbach, mas no que se refere ao corpo - é o que propõe Platão nos escritos do Fédon como vimos. Platão jovem via o corpo como entrave para o pensamento puro, os sentidos, as sensações levariam o homem ao engano, à ilusão.

O platonismo herdou, possivelmente da influência pitagórica e do estoicismo¹⁸, elementos de desvalorização do material e valorização do imaterial. Para ser discípulo na academia, Pitágoras exigia ascese, disciplina. Por sua vez, o cristianismo bebeu da fonte platônica desde Agostinho.

¹⁶ PLATÃO, *Fédon*, p.72.

¹⁷ CHAGAS, Eduardo F. *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 38.

¹⁸ O estoicismo é principalmente uma doutrina moral, que faz consistir a felicidade e, portanto, o fim último do homem na prática da virtude e na recusa de qualquer concessão aos sentimentos e às paixões. Fundador: Zenão de Eleia. O estoicismo foi o movimento filosófico mais original do período helenístico e, ao mesmo tempo, é aquele que perdurou por mais tempo: fundado no fim do século IV a. C., continua a florescer até além do séc. III d. C. Outros expoentes desta escola: são Crispino, Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio. Cf.: MONDIN, Batista. *Introdução à Filosofia*. Tradução de J. Renard. São Paulo: Paulinas, 1976, p. 165.

Na juventude, Feuerbach concebeu Deus como o fundamento da natureza e do homem. E não poderia pensar diferente, até que houvesse a ruptura, pois, como exprimimos, foi educado em berço cristão. Para ele, homem e natureza tinham o mesmo nascedouro. Depois, numa visão panteísta, semelhante à de Espinosa, Feuerbach desenvolveu um pensamento sobre Deus ao escrever a obra anônima *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (1828). Ali sua concepção já não era a de um Deus pessoal como no Cristianismo, porém, ao escrever *A Essência do Cristianismo* (1841), seu modo de pensar Deus, o homem e a natureza foi radicalizado. Se em uma obra Deus e natureza se vinculam, agora ocorre a separação entre ambos, a natureza ganhou autonomia, independe de Deus, de causa, mas é por si mesma. Feuerbach não se dá ao trabalho de investigar a causa da natureza, mas seu objetivo parte dela. Ele a concebe como existente por si mesma, a natureza é. Basta isso.

A ideia de que o homem, segundo o entendimento cristão, deve se livrar de sua natureza corporal se respalda na história, pois durante algum tempo o Cristianismo adotou para si a ascese platônica de negação do corpo, experiência possivelmente acentuada no contexto do autor. Há indícios fortes de que a concepção estoica, por exemplo, tenha influenciado Paulo de Tarso a escrever sobre a negação do corpo, em mérito da dimensão espiritual. Paulo concebe o corpo como templo sagrado que merece ser devidamente cuidado (1Cor 6,19) pois nele reside o Espírito Santo. Embora nos escritos de Paulo haja uma predisposição para lidar com as dimensões do homem - pensamento, corpo e espírito - esta última parte, a saber, tem a sua primazia em relação ao corpo.

Religião e natureza - contraposição

Ora, Feuerbach já em seu tempo acenava para uma contradição religiosa: como ser contra a natureza tida como efeito criado por Deus? Se a Religião cristã em sua literatura põe Deus como a causa de todas as coisas, torna-se contraditório negar a natureza da qual o homem necessita para sobreviver.

Assim como outrora Feuerbach pensou diferente do que aparece na *Essência do Cristianismo*, quando estudante de Teologia em Hildeberg, tais posturas dizem respeito à condição humana em evolução, em amadurecimento intelectual. O modo de pensar acompanha a história e os acontecimentos. Não existe pensamento deslocado da História, por isso, a Filosofia acompanha a História. O Cristianismo é objeto de suas mudanças, posturas, modos de enxergar a vida, inevitavelmente sem se desvincular da história.

De igual modo, o pensamento filosófico, em hipótese alguma, pode estacionar; pelo contrário, a produção do pensamento deve seguir a linearidade da História, sob pena de não oferecer uma resposta ou apontar caminhos de resolução a determinado problema.

Retomando, porém, o pensamento de Feuerbach quanto à crítica ao Cristianismo de seu tempo, o Filósofo assume a bandeira de defesa da natureza como organismo independente do teísmo-atômico. Para ele, “[...] não é, portanto, o espírito a origem e a razão de ser da matéria; pelo contrário, a natureza deve ser vista como fundamento do espírito, isto é, como fundamento que não tem nenhum fundamento fora de si mesmo”.¹⁹ Neste aspecto, contrapondo o pensamento de Hegel, Feuerbach defende o argumento de que, antes do objeto não existe algo, o espírito, pelo contrário, há o objeto, a natureza para que, a partir dela, o espírito, ou seja, a razão, possa elaborar conceitos. O que vem antes não é o espírito, mas a natureza. Diante dela o homem pode filosofar.

Sem dúvida alguma, o pensamento de Feuerbach parte da natureza; sem ela não há pensamento. Ela é a causa de todas as coisas, contudo, para o Cristianismo a natureza não tem “nenhum significado positivo”. Nos últimos tempos, todavia, documentos como: *A Mudança Política (Rerum Novarum)*, *O Evangelho da Vida - 1995 (Evangelium Vitae)* e *Louvado sejas – 2015 (Laudato Si)*, o primeiro tratando da questão operária e os direitos dos trabalhadores em 1891, publicado 19 anos após a morte de Feuerbach, o segundo a respeito do valor da vida humana, do nascimento ao decaimento natural e o terceiro sobre os cuidados com a vida do Planeta, dão conta de redescobrir aquilo que Feuerbach já acenava em seu tempo - o devido valor do homem e da natureza. Tais documentos e

[...] este postulado de Feuerbach em relação ao status da natureza oferece, na situação presente, pontos de referência para uma resistência contra toda exploração arbitrária e brutal da natureza a favor dos designios e desejos ilimitados do homem e, ao mesmo tempo, fornece, conseqüentemente, sugestões e contribuições para um debate frutífero sobre a crise ecológica atual.²⁰

Por via destes escritos, colocados à disposição de quem interessar, foi explicitado o reconhecimento substancial da natureza para com o homem. Hoje, em centenas de pronunciamentos, líderes religiosos se posicionam em defesa da natureza ameaçada pela ação humana, independentemente do teísmo ou ateísmo, pois se entende que a sobrevivência é uma questão

¹⁹ CHAGAS, *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*, p. 44.

²⁰ CHAGAS, *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*, pp. 63-64.

universal e está além do discurso religioso. Da natureza, todos, sem exceção, precisam para sobreviver.

O homem é um produto da natureza, uma obra dela; ele deve, por isso, tratá-la e estimá-la 'como sua mãe', como a fonte de seu ser. Já que ele deve sua fonte e manutenção apenas às forças e efeitos naturais, depende dele, por conseguinte, da natureza; quer dizer, ele não é nenhum ser sem necessidade, mas um organismo que pressupõe as determinações da natureza, água, ar, alimento etc.²¹

Logo, Feuerbach tece uma crítica positiva à Religião de seu tempo, um alerta em relação ao que estava sendo negado. O Filósofo colabora com uma mensagem que diz respeito aos cuidados com a natureza. Ele parte do particular para o universal. A natureza é de todos, sem exceção, a importância dela está além da Religião. Seu pensamento vai muito além da fé, defendendo pois um humanismo capaz de perceber que sem a natureza o indivíduo perece. Tudo o que o gênero humano produziu até hoje decorre da natureza generosa.

Assim sendo, o homem religioso não poderá mais se comportar como o homem primitivo, como dissera Rousseau, com apenas três necessidades básicas – alimentação, reprodução e descanso – mas o homem evoluído que conhece a natureza como provedora de bens. Embora a humanidade, porém, esteja imersa nas ações de degradação, há da parte de muitos religiosos, atualmente, um zelo pela preservação da natureza generosa. Se, por um lado, a natureza é em si mesma desvinculada de um criador, autônoma, mas responsável direta pela sustentabilidade humana, para o homem religioso, ela deverá ter seu valor, sua significância, é sustento e deve ser cuidada de igual modo. Neste aspecto, o pensamento cristão e o de Feuerbach se aproximam.

Considerações finais

Ao término destas considerações, fica de nossa parte a compreensão, a saber: Feuerbach defende a todo custo, por meio de sua filosofia antropológica, genética-fisiológica, o gênero humano com toda a sua carga cultural e histórica. Assume para si o indivíduo, o homem dotado de razão, vontade e sensibilidade, reivindicando da Religião cristã o devido valor. Em relação ao espiritual, o material em hipótese alguma pode ser esquecido, pois o homem veio do que é material, imanente – a natureza sem a qual nenhum ser vivo sobrevive, pois dela é oriundo.

²¹ CHAGAS, *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*, p. 44.

Feuerbach mostra-se defensor aguerrido desta causa. Para ele, a religião torna-se incoerente ao negar a condição carnal do homem e a importância da natureza, causa de existência de tudo, inclusive do homem. Sendo um racionalista-materialista, o Filósofo, outrora luterano, não poderá apresentar outra crítica senão esta que denuncia a indiferença da religião pelo corpo e pela natureza.

Portanto, Feuerbach faz uma crítica ao teísmo por ter desenvolvido um conteúdo antropológico, mas que esvazia o homem e o afasta da natureza. Tal atitude revela uma contradição, uma vez que a religião entende Deus como Criador de todo o existente. Se assim é, por que abandonar ou desdenhar a natureza? Faz sentido hostilizar o que Deus criou? Ou na percepção filosófica de Feuerbach: como negar a natureza da qual o homem precisa para sobreviver?

Estas inquietações formulam o pensamento de Feuerbach acerca da Religião cristã, numa tentativa de fomentar caminhos de reflexão de modo mais coerente, defendendo a natureza e a natureza do corpo humano no contexto alemão de 1841 e suas implicações para repensar a religião hoje.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Trad. Vinzenzo Cocco). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; De PAULO, Marcio Gimenes. *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo* (Trad. José da Silva Brandão). Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Para a crítica da Filosofia de Hegel* (Trad. Adriana Veríssimo Serrão). São Paulo: Editora Liber Ars, 2012.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 1997.

**Prof. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa*
Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica - SP.
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

***Prof. Esp. João Robson Cabral*
Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC
jrcabralacarau@yahoo.com.br

LOGOTERAPIA E ORIENTAÇÃO ESPIRITUAL: A PESSOA EM CONDIÇÃO DE SOFRIMENTO INEVITÁVEL

*Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, INJ**

Resumo

A Pós-Modernidade caracteriza-se pela efemeridade e fugacidade das experiências existenciais. Muitas pessoas, no entanto, vivenciam experiências duradouras de sofrimentos inevitáveis e de vazio existencial. Viktor Frankl fundou a logoterapia como psicoterapia do sentido da vida. Tanto a logoterapia quanto a prática da orientação espiritual (aconselhamento pastoral) têm por objetivo conscientizar as pessoas que mesmo quando a vida não parece fazer qualquer sentido, ainda assim ha um sentido que transcende toda a experiência humana. Este artigo se propõe encontrar uma interface da logoterapia com a orientação espiritual com o objetivo pastoral de ajudar a pessoas que vivem em sofrimentos inevitáveis.

Palavras-chave

Logoterapia. Orientação Espiritual. Viktor Frankl. Sofrimento. Sentido da vida.

Abstract

Postmodernity has been characterized by ephemerality and evanescence of life experience. However, many people live durable experience inevitable suffering and empty meaning in life. Viktor Frankl established the Logoterapia as psychotherapy of sense of life. Both Logoterapia and the practice of Spiritual Guidance (pastoral care) aim to make people aware that even when life does not seem to make any sense, yet there is a sense that transcends all human experience. This research aims to find an interface between Logotherapy and Spiritual Guidance to the pastoral goal of helping people living in inevitable suffering.

Keywords

Logotherapy. Spiritual guidance. Viktor Frankl. Suffering. Sense of life.

Introdução

A era das novas tecnologias, dos avanços científicos em todas as áreas do conhecimento, enfrenta o dilema paradoxal do empobrecimento das relações, da experiência do vazio existencial, da busca pelo suicídio e, ao mesmo tempo, de uma volta ao sagrado desvinculado das instituições religiosas. Cada vez mais as pessoas se fecham e se isolam em relações virtuais por meio das redes sociais. Com maior frequência, são absorvidas pelas múltiplas possibilidades de respostas rápidas e superficiais para os dilemas pessoais.

Em razão dos avanços tecnológicos e das comunicações que transformaram o Planeta numa “aldeia global”, o contexto pós-moderno expressa novas exigências e outros aspectos para os quais requer respostas mais consistentes. O momento atual exige opções para crises que são as mais diversas, e vão desde os problemas econômicos, políticos e sociais, aos familiares e religiosos, ou seja, tanto num âmbito global, quanto na esfera do privado. Diferente das épocas anteriores, o ser humano não se sente mais constrangido pelas tradições e por valores tradicionais e universais que lhes digam o que fazer. Então, sem saber o que teria que fazer ou o que deveria fazer, a pessoa da época atual não sabe mais o que basicamente intenta operar e vê-se, constantemente, imersa em um vazio interior ou com a sensação de falta de sentido na vida.

Ora, mas é justamente a vontade de sentido que é amplamente frustrada atualmente. Com uma medida crescente apodera-se do homem de hoje um sentimento de ausência de sentido, que entra em cena normalmente junto com um sentimento de “vazio interior” - trata-se do “vácuo existencial”. (FRANKL, 2012, p. 282).

Como consequência disso, ou o indivíduo entra num conformismo que o leva a fazer o que os outros fazem; ou num totalitarismo, isto é, que o impele a fazer o que os outros querem que seja feito. Isto significa que o homem de hoje precisa ser motivado pelo desafio de assumir posição original e criativa nos mais diversos contextos sociais, culturais e religiosos.

Significa também que, apesar do respeito à pessoa humana, do reconhecimento dos direitos civis, da liberdade religiosa e de expressão e da própria evolução tecnológica—evidências de que a sociedade evoluiu culturalmente – o ser humano pós-moderno não deixou de experimentar o vazio existencial e os mais diversos tipos de sofrimento; ao contrário, novas modalidades de sofrimento estão sendo vivenciadas em nossa época para as quais as ciências não encontram soluções.

A ideologia pós-moderna tenta mascarar todas as experiências existenciais como fugazes e efêmeras, no entanto, o problema do sofrimento humano não é vivenciado como emoção passageira e superficial. Ante os desafios impostos pelo processo da globalização cultural e da velocidade tecnológica do mundo virtual, o problema do sofrimento inevitável é uma demanda que exige uma atitude de clareza e discernimento válida para as pessoas de todos os segmentos culturais e religiosos da sociedade atual. Faz-se, então, necessário buscar uma resposta significativa para a demanda do sofrimento humano na Pós-Modernidade.

Nesse paradigma de experiências fugazes, que não parece favorável a ajuda a pessoas em condição de sofrimento inevitável, cabem algumas perguntas: no contexto do surgimento das psicoterapias, há alguma delas que leve em consideração uma dimensão positiva do sofrimento inevitável sem cair no masoquismo ou no mascaramento do sofrimento? Quais as contribuições das pessoas não terapeutas, no âmbito das religiões, que realizam orientação a pessoas em condição de sofrimento inevitável?

A metodologia da pesquisa que resultou neste artigo consistiu basicamente de pesquisa bibliográfica nas obras de Viktor Frankl, fundador da logoterapia, tendo em vista que, no contexto geral de sua época, enfrentou sofrimentos diversos nos campos nazistas de concentração, nos quais aprofundou os postulados da logoterapia, tendo como visão antropológica o homem como ser “espiritual” em busca do sentido para a vida. Como apoio à reflexão, e composição deste artigo, também serão usados alguns comentários à obra de Viktor Frankl.

1. Os Postulados da Logoterapia

No contexto da logoterapia, “logos” quer dizer “sentido”, pois o que realmente importa à existência humana é a realização de um sentido para a vida. Fundada por Viktor E. Frankl, nascido em 1905 em Viena, a logoterapia pretende reaver o ser humano do desespero com suporte na compreensão de que a existência humana não visa, em última instância, à busca de prazeres ou de poder; a pessoa nem sequer objetiva, em primeiro plano, a plena realização de si mesmo, mas possui um desejo inerente de preencher sua vida de sentido (FRANKL, 2001, p. 23; 2010, p. 76). A logoterapia chama a isto de “vontade de sentido”, a pulsão fundamental que move a vida humana. A logoterapia é uma psicoterapia centrada no sentido da vida, porque acredita haver ali uma força terapêutica.

O que é próprio do humano, ou seja, o que o diferencia dos demais seres, é a dimensão espiritual (noética) ou a capacidade de perguntar acerca

de tudo, inclusive sobre si mesmo (FRANKL, 2011, p. 28). Isto significa que, apesar de ser condicionado por diversos fatores como todos os demais seres vivos – como exemplo, sentir dores e pulsões, envelhecer e morrer – o ser humano, por sua capacidade de perguntar, pode encontrar a melhor maneira de reagir aos seus condicionamentos, encontrando respostas com base nas quais possa fazer escolhas com sentido.

A capacidade humana de fazer perguntas é aquela de encontrar sentido para cada experiência feita durante a sua existência. Por isso a resposta mais básica para a pergunta “quem sou?” é “sou livre” ou “posso escolher como reagir ao meu destino ao longo de minha existência”. Portanto, o ser humano está situado entre o “destino” e a “liberdade”.

Frankl nomeia de “destino” as situações que não sejam consequências de uma decisão pessoal, como sofrer um câncer, perder um ente querido etc. O ser humano está à mercê de condicionamentos biológicos, climáticos e de interação com o meio ambiente como acontece com os demais seres da natureza. Além disso, o ser humano também sofre condicionamentos psicológicos resultantes do modo como interage com acontecimentos, sentimentos e relacionamentos. São influências ou condicionamentos que restringem nossas escolhas, apesar dos quais sempre haverá um conjunto de opções em um quadro situado de possibilidades (FRANKL, 1978, p. 157).

Já o conceito de liberdade não está vinculado à noção de poder fazer tudo o que se quer. Também não significa estar livre de condicionamentos. Liberdade significa tomar posição ou fazer escolhas em quaisquer que sejam as condições nas quais se esteja inserido. É exatamente diante do destino, perante o que mais nos condiciona, à frente de algo que não escolhemos, é que somos verdadeiramente livres, porque podemos escolher como reagir a isto. E onde há escolha, há também responsabilidade pela escolha feita.

Por isso, se faz necessário pontuar uma distinção entre determinismo e pandeterminismo no âmbito antropológico. De fato, não podemos negar que o ser humano seja determinado, reconhecendo-se todos os componentes ou fatores que influenciam sua vontade livre. Quando se afirma, no entanto, que o ser humano é totalmente (pan) determinado, se está aceitando a teoria de que ele seja um resultante de certos fatores sem que haja a possibilidade de fazer escolhas. Sendo assim, não existiria a possibilidade de ser diferente do que se é. Frankl não aceita o pandeterminismo antropológico, isto é, que o ser humano seja completamente determinado por fatores vitais ou sociais, porque sempre é possível fazer escolhas de como se quer reagir a esses fatores condicionantes (LUKAS, 1989, p. 36).

Neste sentido, o ser humano não é seus instintos, mas tem instintos. Isso significa que toda diretriz instintiva está dentro de um horizonte de liberdade. Instintos, aqui, aparecem como sinônimo de pulsões, como inclinações sob o ponto de vista psíquico. De tal modo, no ser humano, não há instintos em si, não há facticidade instintiva. A liberdade é *a priori* ao que o instinto possa vir a determinar (LUKAS, 1989, p. 37).

A liberdade nos faz reconhecer que existem outras possibilidades além daquilo que o instinto nos sugere. Poderemos sempre decidir fazer algo totalmente diferente daquilo que o instinto nos quer obrigar a fazer. O ser humano é livre e sempre poderá escolher como reagir a tudo o que o condiciona. As contingências limitam as possibilidades do indivíduo, mas no interior dessas possibilidades sempre se poderá fazer escolhas (FRANKL, 2005, p. 53).

Portanto, a logoterapia critica todo tipo de psicologismo (facticidade psicofísica), automatismo e naturalismo, porque estes levam a uma compreensão distorcida do ser humano. Frankl tem uma concepção de homem como unidade biopsiconoética, ou seja, como ser que integra as dimensões somática, psíquica e noética, as quais se penetram perfeitamente. A logoterapia compreende o homem como *in-dividuum* (totalidade indivisa), *in-summabile* (totalidade não reduzível a uma das dimensões), como *unitas multiplex* (unidade na multiplicidade) (FRANKL, 2003, p.12). Isto porque, conforme Frankl, um conceito unificado do ser humano não pode ser obtido apenas nas dimensões psíquicas e somáticas. A unidade da pessoa se manifesta na dimensão noética, que é superior e abarca as duas outras dimensões inferiores.

Frankl (1995, p. 21) chega a definir a logoterapia como uma “[...] uma psicoterapia que parte do espiritual”. Portanto, a logoterapia é uma psicoterapia com suporte na dimensão espiritual (noética) humana. O que a logoterapia, porém, entende, de fato, por “espiritual”? Frankl designa “[...] como espiritual no homem aquilo que pode confrontar-se, nele próprio, com o social, o corporal e, inclusive, com o psíquico”. (1994, p. 100). Por conseguinte, a dimensão espiritual é compreendida mais como antropológica do que religiosa, e dela fazem parte a tomada de posição (liberdade) e as decisões pessoais, o senso ético e estético, a intencionalidade e a criatividade, a compreensão dos valores, o senso religioso. Isto faz com que, diferentemente dos demais seres, o ser humano seja dinâmico, que lute pelo sentido concreto de sua existência e transcenda a si mesmo.

Conforme a logoterapia, cada situação de vida é mostrada à pessoa de maneira concreta e irrepetível, portanto, o sentido de uma dada situação

é único. Por isso, os sentidos da vida não podem ser transmitidos pela tradição. Somente os valores são transmitidos e se tornam horizonte universal de possibilidades a serem efetivadas nas escolhas feitas dentro de situações particulares (FRANKL, 2005, p. 31). O ser humano é atraído pelos valores, e é por meio dos valores vivenciais, criativos e atitudinais, que há a realização de sentido, dependendo da circunstância, um valor vai parecer mais viável do que outro.

Isto é possível por causa da autotranscendência humana que consiste no fato essencial de o homem sempre apontar para além de si mesmo, na direção de uma causa a que serve ou de alguma pessoa a quem ama. Por sua capacidade de se distanciar do psicofísico é que se manifesta o espiritual (ou dimensão noética) (FRANKL, 2003, p. 19). A autotranscendência é o dinamismo primário que guia a elaboração da identidade. Ela é o antídoto mais eficaz contra a autodestruição típica de uma cultura de narcisismo (FRANKL, 2003, p. 26).

O anseio mais profundo do homem é direcionar a visão para além de si em busca de sentido. Com efeito, o relacionamento com o transcendente revela-se como característica propriamente humana. A relação com o transcendente pode ser apreendida pela pessoa como diálogo interior com um interlocutor que não lhe é idêntico, mas parceiro de seus solilóquios mais íntimos, ou seja, Deus. Frankl defende o argumento de que isto é possível porque a dimensão de *homo religiosus* é constitutiva do ser humano e está em cada pessoa, mesmo que de modo inconsciente; neste caso, Frankl a considera como “fé inconsciente”, ou presença ignorada de Deus (FRANKL, 2010, p. 113-117).

Outro postulado importante na logoterapia é a concepção de *homo patiens*. Isto significa que o sofrimento, o destino e a morte fazem parte da vida. “Privar a vida da necessidade e da morte, do destino e do sofrimento, seria como tirar-lhe a configuração, a forma”. (FRANKL, 1989, p. 154). O sofrimento, portanto, não é equivalente à enfermidade (inclusive, psíquica), o sofrimento é algo inerente ao humano. É possível sofrer sem estar doente, e estar doente sem sofrer, pois há estados psíquicos doentios nos quais não há sofrimento. O importante a ser ressaltado, no entanto, é que o indivíduo cumpre sua orientação para a realização de sentido, não obstante o fracasso e apesar do sofrimento; principalmente porque o *homo religiosus* permite a possibilidade da superação da existência humana transposta à essência do *homo patiens*. Esta é a contribuição fundamental para nosso artigo.

2. O indivíduo em situação de sofrimento inevitável e a orientação para o sentido

A primeira indagação que aparece àquele que sofre é: “por que isto está acontecendo comigo?”. A resposta é dada não com o “porquê” do sofrimento, mas com o “como” sofrer. E é “[...] sempre uma resposta sem palavras”. (FRANKL, 1978, p. 283). O sentido do sofrimento é encontrado na atitude que elegemos ante uma situação que se nos apresenta tragicamente. Somente o ser humano tem o privilégio de eleger uma atitude perante sofrimento inevitável (XAUSA, 2003, p. 84).

O sentido do sofrimento, todavia, nem sempre é evidente, e, quando evidenciado, é apenas num tempo tardio, quando a pessoa se recorda de que algum fato realmente doloroso em sua vida “[...] pode ter tido um sentido que naquela ocasião não lhes era patente”. (LUKAS, 1989, p. 198). Com efeito, a motivação para encontrar sentido no sofrimento é extraída da própria experiência, de situações anteriores; mas também dos exemplos que um orientador espiritual pode narrar a respeito de outras pessoas.

Orientador espiritual, contudo, não pode cair na tentação de criar um mundo mágico para as pessoas, o otimismo não é imposto, nem é uma fraude. Antes, o caso é de mostrar que há razões para que a capacidade humana de ser otimista seja alimentada e possa vir à tona. Nesse contexto, Frankl falava sobre o *argumenta ad hominem*, expressão que se refere aos “argumentos a um homem”, ou seja, citar exemplos concretos de vida como Frankl fez mencionando o caso de Jerry Long, que ficou tetraplégico após um acidente e, utilizando-se do poder desafiador do espírito humano, transformou a própria tragédia em triunfo (FRANKL, 2013, p. 169).

Frankl destacava ainda a própria experiência de sofrimento nos campos nazistas de concentração, quando afirmava que, nos campos de prisioneiros, “[...] era possível ver o poder de decisão: enquanto um se deixava transformar num ‘patife’, outro se tornava um ‘santo’”. (FRANKL, 1978, p. 133). Mesmo num ambiente socialmente tão adverso e determinado ao pior, ainda restava ao homem a derradeira liberdade com a qual, de um modo ou de outro, conseguia configurar sua existência. No “[...] campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos da liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas”. (FRANKL, 1995, p. 66).

Frankl aborda o sofrimento humano, primeiramente, como destino. Conforme elucidamos há pouco, destino são os condicionamentos biológicos, sociológicos ou psicológicos resultantes do modo como interagimos

com acontecimentos, sentimentos, relacionamentos, e com o meio no qual vivemos. O destino é tudo o que não parte de nossas escolhas e restringe nossas decisões e, de algum modo, nos determina, nos condiciona. Tudo que faz parte do destino, entretanto, nos convida a perceber um conjunto de opções, mesmo em um quadro restrito de possibilidades (FRANKL, 1978, p. 157), conforme já adiantamos.

Quando o sofrimento faz parte do destino, o tratamento terapêutico se mostra ineficaz porque não há como remover o sofrimento. Nesse contexto, cuidar da atitude do paciente perante sua doença é a única saída possível, uma vez que a pessoa sob sofrimento pode decidir abreviar a própria vida, caso não encontre um sentido para conviver com o sofrimento.

Em segundo lugar, Frankl aborda o sofrimento com esteio no que ele denominou de tríade trágica. Essa tríade consiste em situações que circunscrevem inevitavelmente a existência humana: o sofrimento, a culpa e a morte (FRANKL, 2010, p. 90). Como reação à tríade trágica, Frankl propõe o otimismo trágico, na tripla capacidade latente no ser humano para enfrentar os maiores desafios da vida (FRANKL, 2013, p. 161)¹.

Uma vida com sentido tem condições de superar o sofrimento de modo positivo, transformando a tragédia pessoal em autossuperação, em triunfo, conquista, realização humana e até em felicidade, quando se descobre um sentido para o próprio sofrimento (FRANKL, 2013, p. 161). Quem basicamente acredita num sentido na sua vida também é capaz de suportar um grande sofrimento, porque sua vida permeada de sofrimento não perde seu sentido, apesar de ter seu prazer reduzido (LUKAS, 1990, p. 173).

E é a finitude da vida, o fato de que somos mortais, que torna nosso tempo e nossas possibilidades limitados e, é esse fato, principalmente, que faz ser pleno de sentido empreender algo, aproveitar uma oportunidade, realizar, satisfazer, aproveitar e preencher o tempo. A morte significa a pressão para tal (FRANKL, 1990, p. 75). Neste ponto, Frankl parodia Kant e seu imperativo categórico², lançando o que ficou conhecido como imperativo frankliano:

¹ O otimismo trágico seria: transformar o sofrimento em triunfo ou autossuperação; usar a culpa para autotransformação em alguém melhor; fazer da transitoriedade da vida um sentido para realizar ações responsáveis.

² Conforme o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), o imperativo categórico é uma proposição universal com base na qual todas as normas e obrigações podem ser deduzidas e nela estão fundamentadas pela razão humana e não por uma autoridade divina.

“viva como se já estivesse vivendo pela segunda vez e como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora” (FRANKL, 2013, p. 134).

Esta máxima nos convida a considerar a finitude da vida e o sentido com que os atos atuais conduzem ao futuro. “Viva como se estivesse vivendo pela segunda vez”, ou seja, como se o momento atual fosse uma nova chance, ou melhor, chance única a qual não se pode desperdiçar. Nesse ponto de nossa reflexão, voltamos ao que foi exposto há pouco a respeito da tríade trágica. A consciência sobre a transitoriedade da vida nos oferece um sentido para realizar ações responsáveis. “Viva como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora” significa que a consciência da finitude pode despertar a responsabilidade de não se adiar indefinidamente uma vida com sentido, desperdiçando as oportunidades que aparecem no caminho.

Portanto, a finitude da vida nos motiva a realizar algo com sentido e com responsabilidade. Isto nos remete à questão dos valores. Vimos, no primeiro ponto deste artigo, que faz parte da logoterapia a vinculação entre sentido e valores. Há três categorias de valores: criadores, vivenciais e de atitude (atitudinais). Enquanto na primeira categoria o homem se realiza mediante um fazer, na segunda, ele se realiza por via de uma acolhida passiva (pela arte, por exemplo); já na terceira categoria, ele somente se realiza quando tem que aceitar algo precisamente tal qual é.

Isto significa que, numa situação de sofrimento inevitável, ainda poderemos responder à existência com amparo nos valores atitudinais, os quais chamam para a atitude de coragem e valentia para encontrar sentido, e não o desespero, no que é trágico. E isto significa que a vida humana pode atingir a sua plenitude, não apenas nos atos de criar e gozar, mas também no sofrimento.

Os fundamentos antropológicos da logoterapia pressupõem que o ser humano pode transcender os destinos biológicos, psicológicos e sociais por intermédio das escolhas com base nas quais reage a tudo o que lhe acontece. Sendo assim, o ser humano pode transformar os aspectos negativos da vida em algo positivo, ou seja, pode tirar o melhor de cada situação. Essa capacidade humana de otimismo não é uma fuga da realidade e não significa que os acontecimentos dolorosos sejam menosprezados. A capacidade humana de ser otimista significa que sempre se pode dizer sim à vida, apesar da tríade trágica.

3. Cura médica das almas e cura sacerdotal das almas

Em situações de sofrimento inevitável e iniludível, o terapeuta, sem abandonar sua condição profissional, deve acolher o sofrimento espiritual do paciente e orientá-lo sobre a capacidade de suportá-lo com sentido, pois há casos nos quais a preocupação principal não há como ser a do restabelecimento da saúde da pessoa, mas, especificamente, a de ajudá-lo a suportar o sofrimento.

A isto Frankl chama de “cura médica de almas” (ou cuidado médico espiritual, assistência médica espiritual) (FRANKL, 1994, p. 77-81), a qual consiste em que o médico responda à crescente procura por cuidado espiritual na Medicina. A “cura médica das almas” significa que o médico não pode subtrair-se frente aos enfermos que necessitam também de uma atenção espiritual (FRANKL, 2001, p. 82). Isto significa que o cuidado médico deve considerar, além da dor física e/ou psíquica, a dor de natureza espiritual, que, sendo constitutiva do humano, está em todas as pessoas, adoecidas ou não.

A cura médica de almas, como uma espécie de assistência médica espiritual, não estaria restrita ao psicoterapeuta, mas aos médicos de todas as especialidades que possam ter como paciente alguém que enfrenta uma situação de sofrimento inevitável.

Frankl lista múltiplas especialidades – potencialmente todas as especialidades clínicas – relativas a estas situações: o cirurgião que não queira se surpreender encontrando o seu paciente na mesa de autópsia, depois do suicídio; o ortopedista que lida com amputações, mutilações e deficiências; o oftalmologista diante de deficientes visuais; o dermatologista ao enfrentar dermatoses deformantes; o ginecologista que trata casos de esterilidade; e, ainda, o geriatra que tenta amenizar os achaques da velhice... A Logoterapia e a Análise Existencial convergem, então, para a questão do exercício lícito, por parte do psicoterapeuta desta suposta ultrapassagem da esfera clínica. (LIMA, 2012, pp. 59-60).

A logoterapia procura, nestes casos, ordenar e orientar o paciente para um sentido concreto e pessoal. Ela torna o paciente consciente de sua responsabilidade, a fim de que ele decida qual sentido deve ser cumprido em relação a “aquilo” perante o qual ele interpreta sua existência como uma responsabilidade (FRANKL, 1995, p.155); “aquilo” pode ser a consciência, a sociedade, alguém importante para si ou Deus.

É conhecido o efeito terapêutico de uma mera conversa, na qual a dor da alma é “compartilhada”, trazendo alívio. Inclusive, as psicoterapias tomaram por base o efeito terapêutico da “confissão dos pecados”, o qual fez

com que a psicoterapia e a Psicanálise, inicialmente, tivessem a pretensão de ser uma espécie de confissão secular e clínica.

Com a chegada do século XX, a maioria das pessoas, que antes buscavam conselhos e orientações nas igrejas, passou a recorrer às clínicas à procura de terapias. Quando as terapias, porém, não consideram a dimensão noética (espiritual) do ser humano, elas podem aumentar (ou até dar início) a frustração da vontade de sentido, pois há problemas que estão além da esfera do psíquico, cuja causa se encontra em um conflito moral ou em uma crise existencial, ou seja, na dimensão espiritual ou noética.

Para a logoterapia, contudo, a “cura médica das almas” quer somente responder à necessidade do paciente, sem que isso implique uma espécie de “competência” ou de rivalidade com as funções sacerdotais/religiosas:

“[...] afirmamos de antemão a respeito da “assistência médica da alma” (ärztliche Seelsorge) que esta, de forma nenhuma, quer substituir a “assistência pastoral da alma” (priesterliche Seelsorge)”. (FRANKL, 2010, p. 70).

De certo modo, as psicoterapias, mesmo que estejam circunscritas apenas ao âmbito científico e, na maioria dos casos, rejeitem completamente a contribuição das experiências espirituais ou da religiosidade, fornecem ainda, em maior ou menor grau, elementos que podem e devem ser utilizados na orientação espiritual ou *Seelsorge* (traduzido, geralmente, nos textos de Frankl em português por “cura sacerdotal das almas”).

O termo *Seelsorge* significa “cuidado da alma”, geralmente uma forma de assistência sacerdotal ou pastoral dispensada, no âmbito das igrejas, aos sofredores de tragédias existenciais. Ela se destina a ajudar o paciente que é portador de um mal irreparável a suportar seu inevitável sofrimento. (LIMA, 2012, p. 59).

Portanto, Frankl não descarta a orientação espiritual (cura sacerdotal das almas) como uma modalidade de assistência pastoral e religiosa que se destine a ajudar o paciente a suportar um sofrimento inevitável. “Da mesma forma que o médico irreligioso deve deixar ao paciente o que ele tem, isto é, sua fé, o médico que tem religião deve deixar ao sacerdote o que é dele, isto é, seu ministério”. (FRANKL, 2010, p. 70). Isto porque, apesar de a psicoterapia não estar a serviço da religião, tampouco a religião ser um instrumento para a psicoterapia, Frankl admite que em determinadas circunstâncias, como aquelas dos campos de concentração, a religião pode ser a única resposta contra o total desespero.

Quando se está em face de uma situação de sofrimento inevitável, na qual qualquer ato de heroísmo exija um sentido, manter-se firme em tais

circunstâncias só é possível quando se vislumbra– com suporte na sabedoria do próprio coração – a presença de uma testemunha maior, de um espectador mesmo que inconsciente, Deus, pelo qual o homem é desafiado e, “[...] perante o qual é responsável pela realização, que se lhe exige, de um sentido concreto e pessoal para a vida”. (FRANKL, 1995, p. 129).

É desse modo que os postulados da logoterapia podem colaborar com o exercício da orientação espiritual, cuja função específica consiste em ajudar a pessoa em seu crescimento na relação com Deus. Quando a orientação espiritual tem em vista ajudar a pessoa que sofre, é o caso de levá-la a descobrir que, mesmo quando todo sofrimento, todas as lutas, todos os problemas parecem não fazer qualquer sentido, ainda assim há um sentido que transcende toda a experiência humana e perante o qual até mesmo a mais absurda tragédia humana se torna compreensível (FRANKL, 2013, p. 161).

Neste ponto, a logoterapia abre caminho para o objeto último da orientação espiritual, pois, conforme Frankl, a logoterapia, ao focar a vontade de sentido como motivação primária do ser humano, pode ocupar-se também com a vontade de um sentido último, de um suprasentido, encontrado na relação que se estabelece com Deus perante o qual, em última instância, se é responsável (FRANKL, 1989, p. 61). A fé é uma força criadora que torna a pessoa mais forte em situações dolorosas, incompreensíveis racionalmente. Em razão da impossibilidade de se responder à pergunta “por que aconteceu isto comigo?”, adere-se à crença de que há um sentido incondicional para a vida, e, então, há um sentido para o acontecido adverso que pode ser apreendido pela fé. Este é o âmbito da orientação espiritual, seu objetivo é despertar a pessoa para a consciência do sentido último, principalmente quando a existência de qualquer sentido parece absurda.

Em tempos remotos, a assistência espiritual no âmbito das igrejas era chamada de “direção espiritual” ou de “cura sacerdotal das almas” e era de responsabilidade de autoridades eclesiásticas, como padres, monges ou pastores. Em tempos modernos, essa atividade passou a ser exercida como um acompanhamento espiritual realizado também por qualquer pessoa no âmbito das igrejas, desde que seja devidamente preparada para essa função (HOFF, 2005; SCIADINI, 2009).

Considerações finais

Em se tratando da eficácia da orientação espiritual no contexto do surgimento das psicoterapias, apesar da importância destas, como o sofrimento é uma realidade antropológica, o cuidado com a pessoa que sofre

pode ser delegado a alguém que não seja terapeuta, desde que haja maturidade suficiente para desempenhar a tarefa de aconselhamento ou de orientação.

A orientação espiritual tem como função específica auxiliar as pessoas na intensificação de suas experiências de fé e, em determinados casos e em condições bem precisas, pode ser ajudada, mas nunca substituída, por modalidades de análise ou de ajuda psicológica. Em sendo situações nas quais o sofrimento é inevitável, consideramos que a logoterapia, com apoio em seus fundamentos antropológicos e em seus postulados a respeito do sentido do sofrimento, contribui bastante na eficácia da orientação espiritual, desde que os campos de ação do psicoterapeuta e do orientador espiritual estejam bem definidos.

Uma leitura acurada dos textos de Frankl permite, a quem não é terapeuta, encontrar subsídios que possam consolidar a prática da orientação espiritual, porque a obra frankliana traz uma compreensão de homem como ser em busca de sentido e não como alguém pandeterminado ou reduzível às dimensões somática e psíquica (FRANKL, 2013, pp. 152-153). Além disso, a logoterapia ultrapassa as fronteiras internas da psicoterapia, denotando valores éticos como compromisso com a liberdade e a responsabilidade e valorização do ser humano como *homo patiens* e *homo religiosus*.

O orientador espiritual poderá utilizar os postulados da logoterapia para ajudar o sofredor a enfrentar o inevitável, para orientá-lo a encontrar o sentido da vida nas “situações limites” perante as quais cada ser humano se confronta verdadeiramente consigo mesmo. Por via da leitura da obra de Frankl, o orientador espiritual poderá despertar na pessoa que está sofrendo a consciência de que a vida conserva o sentido para em ultrapasse aos êxitos ou aos fracassos; e que a falta de solução para uma circunstância trágica não significa falta de sentido na vida, pois nem o sofrimento, tampouco a culpa ou até mesmo a morte podem privar a vida de sentido.

E, finalmente, a leitura das obras de Frankl pode ajudar o orientador espiritual a corrigir sua prática de orientação aos sofredores, pois a orientação espiritual jamais deverá tentar convencer o sofredor de que suas angústias são consequências do pecado, da culpa ou da falta de fé. A orientação espiritual jamais deverá ser apologia de uma religião ou doutrina, mas uma maneira de solidarizar-se com o sofredor e de ajudá-lo a encontrar sentido em tudo o que lhe acontece.

A orientação espiritual não é destinada apenas a quem está sofrendo, mas o mistério do sofrimento, um dos aspectos mais impres-

sionantes da realidade, deve ser considerado na prática da orientação espiritual de maneira adequada e, nesse ponto, a obra de Frankl é de suma importância, pois elucida que a preocupação fundamental de quem quer ajudar à pessoa que sofre deve ser a de despertá-la para a necessidade de encontrar sentido na vida e não para dar ao sofredor respostas abstratas e preestabelecidas.

A orientação espiritual, quando é elucidada pelos princípios da logoterapia de Frankl, não é tentada a explicar o sofrimento, mas preocupa-se em favorecer uma anamnese para que o sofredor traga à memória as próprias experiências de fé e de sentido que fazem parte de seu passado, para que no momento da crise existencial encontre a força que vem dos diversos sentidos experienciados ao longo da vida.

Na atualidade, apesar de a ideologia da Pós-Modernidade nos iludir sobre brevidade dos sentimentos e acerca da fugacidade das experiências existenciais, há um número inexprimível de sofredores que anseiam por um sentido que preencha seu vazio existencial. Essa situação questiona a prática da orientação espiritual baseada na valorização de dons e de fenômenos extraordinários, arraigada na desvalorização do compromisso e no anúncio de um Deus que privilegia pessoas em detrimento de outras. Questiona a orientação espiritual que supervaloriza mediadores e mediações, como correntes, campanhas e promessas com as quais se espera alcançar o favor divino, semelhante aos mitos das antigas civilizações.

A orientação espiritual embasada nos fundamentos da logoterapia será um convite para que todo sofredor, como *homo patiens* e *homo religiosus*, tenha um encontro existencial com o Deus que sempre esteve no mais íntimo de seu ser, durante a vida inteira, mesmo que de modo inconsciente, pouco perceptível ou ignorado.

Referências Bibliográficas

FRANKL, Viktor. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da Logoterapia e análise existencial**. São Paulo: Quadrante, 1989.

_____. **A questão do sentido em psicoterapia**. Campinas: Papirus, 1990.

_____. **La voluntad de sentido: Conferencias escogidas sobre logoterapia**. 3 ed. Barcelona: Herder, 1994.

_____. **Logoterapia e Análise Existencial**. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

_____. **Psicoterapia y existencialismo:** Escritos selectos sobre logoterapia. Barcelona: Herder, 2001.

_____. **La idea psicológica del hombre.** Madrid: RIALP, 2003.

_____. **Um sentido para a vida:** psicoterapia e humanismo. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

_____. FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido:** um psicólogo no campo de concentração. 34 ed. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2013.

_____. **A presença ignorada de Deus.** Tradução de Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 12 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A Vontade de sentido:** fundamentos e aplicações da Logoterapia. Tradução de Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Logoterapia e Análise Existencial:** textos de seis décadas. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

HOFF, Paulo. **O Pastor como Conselheiro.** São Paulo: Editora Vida, 2005.

LIMA, Maria Eugênia Calheiros de. **A plenitude humana e o cuidado integral na perspectiva de Viktor Frankl.** Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2012.

LUKAS, Elisabeth. **Logoterapia:** a força desafiadora do espírito. São Paulo: Leopoldianum; Loyola, 1989.

_____. **Mentalização e saúde.** Petrópolis: Vozes, 1990.

SCIADINI, Patrício. **A Pedagogia da Direção espiritual.** 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. **A psicologia do sentido da vida.** 2 ed. Campinas: Vide Editorial, 2011.

_____. **O sentido dos sonhos na psicoterapia em Viktor Frankl.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

**Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, INJ*
Doutora em Teologia Bíblica pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
- FAJE. Professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

ENSAIO SOBRE A ORIGEM DO NOME “CEARÁ”: O NOME “CEARÁ” É DE ORIGEM HEBRAICA E SIGNIFICA “TEMPESTADE, TEMPORAL, CHUVA TORRENCIAL E REPENTINA”¹

O Nome “Ceará” é de origem hebraica e significa “chuva torrencial, tempestade violenta e repentina”. De fato o Segundo Livro dos Reis, no capítulo segundo, versículos 1 e 11, apresenta o vocábulo *s^əarâ²* (substantivo feminino singular absoluto) junto com a partícula preposicional *b^e*. Tal vocábulo denota vários significados na língua hebraica, como, “tempestade luminosa (com raios, relâmpagos), redemoinho”.

A tempestade vem frequentemente associada às teofanias no AT. Assim, quando o Senhor se manifesta em uma teofania (cf. Ez 1,4; Is 29,6; Na 1,3; Zac 9,14; Jó 9,17; 38,1; 40,6), o faz acompanhado de tempestade, relâmpagos, trovões e outros elementos cósmicos. O conjunto desse contexto semântico faz parte da mitologia do Antigo Oriente e, conseqüentemente, do Antigo Israel. O Senhor, para os hebreus, é o Deus da Tempestade (Sal 18; o Senhor é o Deus que faz surgir a tempestade [Sal 107,25] e acalma a

¹ Tal argumento me veio enquanto trabalhava a Dissertação do Doutorado “Análisi di 1 Re 18,20-40: sacrificio, guerra e «pasqua». Studio narrativo della disputa di Elia sul monte Carmelo”. Tal dissertação foi apresentada na Pontificia Universidade Gregoriana de Roma em junho de 2016.

² GLAT, VI, 238-243. Cf. Eclo 48,9; 2 Re 2,12; 6,17; J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 165; P. Buis, *Le livre des Rois*, 30.183. T.R. HOBBS, *2 Kings*, 21; J. GRAY, *I & II Kings*, 475; B.O. LONG, *2 Kings*, 27; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, 174; M.A. SWEENEY, *I & II Kings*, 274; F. DATTLER, *Os livros dos Reis*, 120; M. NOBILE, *1-2Re*, 224.285; cf. G. ALCAMO, *Il profeta Elia*, 127; C. BALZARETTI, *1-2 Re*, 134; P.F. ELLIS, *Los Reyes*, 88; O. CARENA, *La comunicazione*, 81; J.T. WALSH, *Style & Structure in Biblical Hebrew*, 24; M. DAHOOD, “*š t* «Storm» in Job 4,15”, 544-545; CHAVES REIS, F.C., *Análisi di 1Re 18,20-40: sacrificio, guerra e “pasqua”. Studio narrativo della disputa di Elia sul monte Carmelo*, 109-114; J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer at.lichen Gattung*; H. LUGT, *Wilbelstürme im A.T.*, 195-204; L. SCHMIDT, *De Deo*, 65.143. Quanto ao tema semântico da tempestade e do fogo em Elias cf. R. ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, 114.121; S. B.-EFRAT, *El arte*, 172; B. COSTACURTA, *Il fuoco e l’acqua*, 49; P. ZAMORA GARCÍA, *El libro de Reyes*, 356. Quanto ao tema que Elias sobe ao céu no contexto de uma *s^əarâ* cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antigo Testamento*, 529; GLAT, VI, 723; G.A. ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 877; S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 211-222.231-240.

tempestade; cf. v. 29) e do relâmpago, da chuva torrencial, que se manifesta por intermédio desses fenômenos.

As teofanias no antigo Israel vêm acompanhadas de figuras metafóricas, como é o caso do vocábulo *s^earâ³*, com o senso de tempestade, temporal. Israel usou essas figuras literárias e metafóricas no culto. Assim, quando o AT representa a ascensão de Elias, fala dessa tempestade (*s^earâ⁴*; cf. 2 Re 2,1,11; Eclo 48,9,12 [a LXX traduz por *lailaps*]). Em Elias, a tempestade vem associada ao carro de fogo e cavalos de fogo, também esses motivos teofânicos (campo semântico de “fogo”; cf. 2 Re 2,11).

O vocábulo *s^earâ⁵*,⁵ provavelmente, vem da raiz semita ocidental *ś'ar⁶* do âmbito linguístico hebraico-aramaico. Nesse a contextura histórica mais antiga aparece quatro vezes como verbo (cf. Sal 50,3; 58,10 [com sufixo 3a. pessoa masculino singular]; Jó 27,21; Dn 11,40) e como substantivo outras três vezes (Is 28,2; Na 1,3; Jó 9,17).

No desenvolvimento histórico-literário mais recente o vocábulo *s'ar⁷* aparece oito vezes como verbo (cf. Jó 15,30; Os 13,3 [de 725-722 a.C.]; a maior parte no período pós-esílico) e 29 vezes na forma nominal como *sa'ar⁸* (oito vezes, frequentemente pré-esílico) e *s^earâ⁹* (vinte e uma vezes, frequentemente no esílio e pós-esílio; cf. Sal 55,9; Eclo 48,14). Os manuscritos de Qumran o atestam três vezes (IQH 13,18 — o mestre glorificando o Senhor que transforma a tempestade em calmaria; IQH fr. 3,6 — metaforicamente, no sentido de distanciamento das tribulações; IIQtg Jó 39,26 [em aramaico] — no sentido interrogativo).

No campo semântico meteorológico *sa'ar¹⁰* vem associado a nuvem, arco-íris (Eclo 43,17), trovão, relâmpago, no sentido próprio de uma tempestade violenta, com muito vento (Jó 27,21), raios e trovões, fogo, chama, tempestade marinha (livro de Jonas - no contexto de fenômeno marinho, mar tempestuoso; “navio na tempestade” [Eclo 33,2]). Certamente esses significados se verificam dentro do contexto das visitas teofânicas do Deus de Israel.

³ GLAT, VI, 238-243.

⁴ GLAT, VI, 238-243.

⁵ GLAT, VI, 238-243.

⁶ GLAT, VI, 238-243.

⁷ GLAT, VI, 238-243.

⁸ GLAT, VI, 238-243.

⁹ GLAT, VI, 238-243.

¹⁰ GLAT, VI, 238-243.

O vocábulo vem frequentemente associado à “tempestade” (Am 1,4 [uso verbal]; Zac 9,14; Jer 23,19 [também no sentido de terremoto]), “grande e estrondosa tempestade” (Jer 25,32), “tempestade furiosa” (Sal 11,6; Eclo 43,17; cf. Is 54,11 “Jerusalém assolada pela tempestade [Deuterolsaías]”; cf. IQIs^a); “fogo e tempestade” (Sal 50,3; cf. Jer 25,32); tempestade como mensageira do Senhor (Sal 148,8; 104,3s); “tempestade e guerra” (Sal 83,16; Am 1,14; Is 28,2; Jer 23,19; 30,23; cf. Sal 58,10; Ez 13,13; cf. v. 11; Jos 10,11), “a tempestade do Senhor dispersando os poderosos” (Is 40,24).

No grego da LXX aparece como “chuva torrencial” (cf. 2 Rs 2,1.11; 25,32; Na 1,3; Jó 38,1; Eclo 48,9.12), “tempestade” (Jer 23,19; cf. também Ez 1,4; 13,11.13; Jon 1,4.11.12.13; Jó 9,17; 27,21; Am 1,14; Zac 9,14; Jer 30,23; Hab 3,14).

Partindo do fato histórico de que o Estado do Ceará, desde épocas remotas foi habitado e colonizado pelo povo judeu e, também, desde o fato histórico que não há um consenso acerca da origem etimológica do vocábulo “Ceará”, quero propor como tese que o nome do nosso Estado, “Ceará” seja de origem semita-hebraica-aramaica provindo do substantivo *s^earâ*¹¹. É muito provável que durante uma tempestade violenta, com raios, relâmpagos e trovões, os hebreus aqui residentes tenham nominado tal fenômeno de *s^earâ*¹², como a *s^earâ*¹³, no âmbito da qual o profeta Elias foi elevado aos céus.

Referências Bibliográficas

ALCAMO, G., *Il profeta Elia*. La voce scomoda di Dio, Spiritualità del quotidiano, Torino 2013.

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; trad. italiana, *L'arte della narrativa biblica*, BiBi(B) 4, Brescia 1990.

ANDERSON, G.W., *Tradition and Interpretation*. EMSOTS, Oxford 1979.

BALZARETTI, C., *1-2 Re, Dabar – Logos – Parola*, LeDivP, Antico Testamento, Padova 2008.

BEYSE, K.-M., “par”, *GLAT*, VI, 305-312.

B.-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 2000; trad. espanhola, *El arte de la narrativa nella Bibbia*, Madrid 2003.

¹¹ *GLAT*, VI, 238-243.

¹² *GLAT*, VI, 238-243.

¹³ *GLAT*, VI, 238-243.

BUIS, P., *Le livre des Rois*, CEV 86, Paris 1994.

CARENA, O., *La comunicazione non-verbale nella Bibbia*. Un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: 1 Re 16-29-2 Re 13,25, CB, Torino 1981.

CHAVES REIS, F.C., *Analisi di 1Re 18,20-40: sacrificio, guerra e "pasqua"*. *Studio narrativo della disputa di Elia sul monte Carmelo*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2016.

COSTACURTA, B., *Il fuoco e l'acqua*. Riflessioni bibliche sul profeta Elia, La tua parola mi fa vivere, Torino 2009.

DAHOOD, M., "ś'rt «Storm» in Job 4,15", *Bibl* 48 (1967), 544-545.

DATTLER, F., *Os livros dos Reis*, A Santa Bíblia, Rio de Janeiro 1961.

DEVRIES, S.J., *1 Kings*, WBC 12, Waco 1985.

ELLIS, P.F., *Old Testament Reading Guide*. First Kings – Second Kings, Colleville; trad. española, *Los Reyes*, CBA7, Libros de los Reyes, tr. J.B. Ruiz Rivera, Bilbao – Santander 1969.

FABRY, H.-J., "sā 'ar", *GLAT*, VI, 238-243.

GRAY, J., *I & II Kings*. A Commentary, OTL, London 1964, 1970².

JEREMIAS, J., *Theophanie*. *Die Geschichte einer at.lichen Gattung*, WMANT 10² (1977).

LUGT, H., *Wilbelstürme im A.T.*, 195-204, *BY BF* 19 (1975), 195-204.

SCHMIDT, L., *De Deo*, *BZAW* (1976), 65.143

HOBBS, T.R., *2 Kings*, WBC 13, Waco 1985.

LONG, B.O., *2 Kings*, *FOTL* 10, Grand Rapids 1991.

NOBILE, M., *1-2Re*, *LBPT* 9, Milano 2010.

SKA, J.L., *Le passage de la mer*. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31, *AnBib* 109, 1986 1997² Roma.

STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative*. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington 1985, 1987².

SWEENEY, M.A., *I & II Kings*. A Commentary, OTL, London 2007.

DE VAUX, R., *Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1964; trad. española, *Instituciones del Antiguo Testamento*, tr. A. Ros, SSE 63, Barcelona 1992.

WALSH, J.T., *Style & Structure in Biblical Hebrew Narrative*, Colledgeville 2001.

ZAMORA GARCÍA, P., *El libro de Reyes, I. La fuerza de la narración*, NBesp, in J.L. SICRE DÍAZ, ed., Estella (Navarra) 2011.

Prof. Dr. Pe. Fernando César Chaves Reis

Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma

Mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma.



RESENHA

CLINEBELL, Howard J.

Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento.

Trad. Walter O. Schlupp e Luís Marcos Sander. 6 ed. São Leopoldo,

Rio Grande do Sul: Sinodal, 2016. 427p.

(Título do original: *Basic Types of Pastoral Care and Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*. Nashville: Abingdon Press, 1984).

Estamos falando de uma bibliografia internacional, traduzido para a língua portuguesa, que reúne em uma visão holística e integral os vários aspectos que envolvem o Aconselhamento Pastoral e com reflexões profundas para a teologia prática, particularmente, para a Ação Evangélica na Hipernormatividade.

O autor desta obra tem vasta experiência no campo de aconselhamento pastoral. Em retrospecto podemos indicar ao menos três momentos que se destacam: no primeiro período de seu ministério como pastor trabalhou com o método rogeriano e neofreudiano. Na segunda fase ele revisou modelo de aconselhamento pastoral descrita na sua primeira edição dessa obra. Nessa fase de sua vida aconteceram mudanças em termos pessoais e profissionais, foi um período de crescimento subjetivo como paciente de terapia, o que fomentou mudanças em sua compreensão e prática de aconselhamento. Esse processo produziu a terceira etapa de constituição do seu pensamento que toma a estrutura da obra que apresento ao leitor: o método de aconselhamento centrado na libertação e no crescimento.

O livro apresenta um paradigma holístico, enfatizando a poimênica (pastoral) como realidade própria e ambiente natural do aconselhamento pastoral. O seu objetivo por excelência em seus 17 capítulos é o crescimento espiritual e ético como meta unificadora da terapêutica pastoral.

A nosso ver, a obra deveria ser uma leitura basilar para estudantes de teologia e, particularmente, para os que se preparam para o ministério ordenado. É um texto básico, ou pelo menos mereceria assim ser tratada por todos quantos lidam com a questão de orientação dos fiéis nas igrejas.

Como o título da obra já convoca, *libertação de, libertação em direção a, libertação para...*, nela os leitores encontrarão excelentes subsídios para aconselhamento sugerindo com seu método o crescimento holístico na integralidade espiritual.

Esta obra abrange não apenas conceitos de aconselhamento pastoral, mas também uma metodologia que ajuda a efetuar uma prática pastoral que focaliza a libertação e o crescimento do consultante. É de relevância mais imediata e específica para homens e mulheres que exercem ministérios, como pastores, padres, religiosos, diáconos, diaconisas, assistentes comunitários, conselheiros etc; ministérios extremamente necessários, exigentes, empolgantes, por vezes frustrantes e muitas vezes profundamente realizadores.

Em uma leitura mais aprofundada, sugerimos atentar bem para o sentido das palavras e expressões usadas. A dicção “modelo centrado”, por exemplo, faz lembrar as modernas abordagens psicoterapêuticas, que inspiram o autor, mas a sua ênfase não é psicológica, fundamentalmente, a obra é centrada nas dimensões espiritual, ética e pastoral com impulso para a missão. A palavra “libertação” sugere um pouco a teologia da libertação. Digo “um pouco” porque, embora Clinebell esteja se referindo a esta corrente teológica, sua ideia de libertação é mais holística, abrangente e ampla do que o sentido mais usual.

No livro em foco, a palavra “libertação” significa algo bem mais profundo, interior, terapêutico, se bem que o autor mencione, de passagem, a Teologia latino-americana como uma possível visão política/politizante da Bíblia.

Por fim, o termo “crescimento” aponta para a realidade que estamos vivendo: leituras hipermodernas das vivências bíblicas. Colocamos no plural: “leituras”, “vivências”, porque estamos em um tempo plural, e a singularidade deste momento que estamos presenciando e a pluralidade de todas as coisas, relativização de conceitos, valores, abordagens, visões, olhares etc. O autor procura colocar-se nesta geração, extraíndo o que ela tem de positivo.

Para o autor, uma dimensão da poimênica é a utilização de uma variedade de métodos de cura (terapêuticos) para ajudar as pessoas a lidar com seus problemas e crises de modo mais conducente ao crescimento e, assim, a experimentar a cura de seu quebrantamento. O aconselhamento pastoral é uma função reparadora, necessária, ao crescimento das pessoas e, seriamente, comprometido com os fiéis que passam por crises.

Para Clinebell, o aconselhamento pastoral se manifesta nos papéis curativos, apoiador, orientador e reconciliador exercido pelo conselheiro, e visa à integralidade, ou seja, deve levar as pessoas a descobrirem seus potenciais e atentar para ao menos seis aspectos da vida humana: despertar da mente, revigoração do corpo, renovação e enriquecimento dos relacionamentos íntimos, interação com o ambiente e cuidado com ele, progresso em relação às instituições e melhoria no trabalho com os outros, aprimoramento de um relacionamento pessoal com Deus.

Por essas razões, recomendamos convictamente a leitura dessa obra a todos os estudantes de Teologia e pessoas que pastoralmente estão envolvidas com questões relacionadas a orientação e condução de fiéis no processo de crescimento humano e espiritual de maneira libertadora e integral.

**Prof. Dr. Pe. Francisco Antônio Francileudo*

Pós-Doutor e Doutor em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR, Fortaleza- CE. Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

RESENHA

Várias são as editoras que atualmente estão tentando preencher uma lacuna do mercado editorial brasileiro: a publicação de textos antigos de Patrística e de Filosofia Medieval. Tenho diante de mim as publicações: a *É Realizações*, que lançou a “*Coleção Medievalia*”, como também a *Editores Filocalia Ltda.* que está publicando a série “*Grandes Comentadores*”.

1 Coleção Medievalia - É Realizações

“O propósito desta Coleção é suprir uma das graves lacunas editoriais em nosso país; a ausência de publicações em língua vernácula de clássicos da Filosofia do período que se estende do neoplatonismo até o século XIII, ápice da metafísica cristã “[...]. Assim é anunciada a coleção no *site* da Editora É Realizações.

Os quatro primeiros lançamentos deixam entrever a seriedade do propósito.

1. Clemente de Alexandria – *Exortação aos Gregos*.
2. S. Bernardo de Claraval – *As Heresias de Pedro Abelardo*.
3. S. Tomás de Aquino – *Questões disputadas sobre a alma*.
4. Duns Scot – *Tratado do primeiro princípio*.

Assim, as primeiras publicações cobrem o período prometido e, assim, se vislumbra a continuidade do projeto de uma valiosa coleção, que colocará à disposição dos estudiosos e interessados textos importantes e representativos. O fato de a apresentação dos tratados ser bilíngue enriquece a obra, porque os “políglotas” poderão fazer uma avaliação mais apurada das traduções.

Exortação aos Gregos, de Clemente de Alexandria

Clemente de Alexandria deve ser considerado como um dos grandes defensores – e usuários – das ideias da Filosofia grega em grande parte de sua obra desenvolvida na famosa escola Catequética de Alexandria com seu audacioso programa: a propedêutica dos parvos; as sete disciplinas encíclicas; a Filosofia; a fé e a gnose entendida como um estado habitual de contemplação e não um conhecimento superior quase que inato, da qual

constam, entre outras, a famosa *Stromata*, em que se torna manifesta a sua profunda cultura helênica - helenística que se revela, igualmente, na obra apresentada, mas de forma diferente, a saber de modo sistemático a partir do *Logos divino e seu cântico novo*. Sidney Silveira faz uma esplendorosa apresentação *A pedagogia do Logos divino* em que ressalta a atitude de Clemente de conhecer e aproveitar as verdades parciais do pensamento grego e transformá-los em matéria que ajude e faça aprofundar e crescer a fé.

O volume *As Heresias de Pedro Abelardo*, da autoria de Bernardo de Claraval, contém três textos:

- 1 *Admonitio in opusculum XI* da (Advertência sobre o opúsculo XI).
- 2 *Incipiunt Capitula Haeresum Petri Aberlardi* (Heresias de Pedro Abelardo).
- 3 *Bernardo Abbatis contra quaedam capitula errorum Abelardi epistola CXC seu tractatus ad innocentium II Pontificem* (Carta de numero cento e noventa ou tratado de São Bernardo contra alguns erros de Abelardo ao Papa Inocêncio II que consta de IX capítulos).

Os textos são apresentados no estudo *A luta de São Bernardo de Claraval pela integridade da fé* por Carlos Nougé. Parece-me que este autor se deixou envolver em demasia pelas posições da santa e austera figura de Bernardo de Claraval, atribuindo importância e valor exagerado às suas opiniões tão radicalmente contrárias às de Abelardo e apresentadas não só com “melifluência”, mas também com julgamentos exagerados, fundados muitas vezes nas comunicações que advêm por parte de Guilherme de Saint-Thierry, seu amigo e discípulo. Maior referência à defesa do Abelardo feita por Berengário – não obstante certas alusões - daria uns contornos mais equilibrados à imagem de Abelardo.

Santo Tomás de Aquino: ***Questões disputadas sobre a Alma***

A atividade acadêmica medieval *Questiones Disputatae* não fazia somente parte do “labor” na faculdade, mas serviu extraordinariamente para o aprofundamento de temas de estudo tanto no curso teológico como no filosófico. Quem conhece a *De Anima* de Aristóteles tem a curiosidade de saber como Tomás, a partir da Revelação - outra fonte de saber - se aproxima do assunto. Desnecessário é dizer que encontramos aprofundamentos novos e outras posições do que as aristotélicas e platônicas, quanto ao ser e agir. Especialmente interessante é quando Tomás fala sobre a alma separada do corpo e seu poder intelectual. Resumindo, essa publicação é de grande ajuda para entender melhor os meandros do pensar deste grande teólogo-filósofo.

Tratado do Primeiro Princípio, de Duns Scot

Duns Scot não porta sem fundamento o título de “Doutor Sutil”. Enfrentar seu raciocínio e tentar compreendê-lo não é tarefa que se consegue realizar sem um grande esforço intelectual; e, em outras palavras: ler Duns Scot não é uma tarefa simples. Importante, portanto, é, a tradução do *Tratado do Primeiro Princípio* – antecedido por uma rápida, mas sugestiva apresentação: *Duns Scot, filósofo da ruptura*, da autoria de Sidney Silveira – que abre a porta ao seu pensamento, que se distanciando da corrente tomista, enriquece de maneira substancial o pensamento teológico e filosófico da Idade Média, tornando-se, na opinião de Silveira, a fonte comum do subjetivismo gnosiológico que caracteriza o pensar da modernidade, com suporte no qual se acelerou a secularização da Filosofia. Merece, na apresentação, atenção especial o item 3: *Tomismo e Scotismo*, Escolas em permanente tensão.

2 Coleção Grandes Comentadores – Editora Filocalia Ltda.

O objetivo dessa coleção é publicar a tradução das obras dos grandes comentadores, em grego e latim, tanto da Bíblia como de Platão e Aristóteles. Desta finalidade se deduz imediatamente a sua importância para o estudo da Filosofia e da Teologia no contexto de sua história, mas igualmente para o entendimento de sua doutrina.

Filon de Alexandria: *Questões sobre o Genesis*

Na vida e nos escritos deste judeu alexandrino, vivendo ao redor da era comum, o judaísmo helênico atinge, de certa forma, o seu apogeu. Nas questões, manifesta-se a tese básica que a verdadeira Filosofia é o estudo da Bíblia, mas no contexto de uma valorização da cultura grega, de modo acentuado da corrente platônica. Encontramos também o método alegórico que tão fortemente marcou os pensadores posteriores, cristãos, sobretudo de Alexandria.

Da Criação do mundo e outros Escritos

São apresentados neste volume (o segundo) as obras de Filon, *De Opificio Mundi* – da Criação do mundo segundo Moisés; *De Aeternitate Mundi* – Da Incorruptibilidade do Mundo; *Quid sit Deus Immutabilis* – Da Imutabilidade de Deus; e *De Providentia* – Da Providência.

A apresentação de Carlos Nougué - *Filon de Alexandria: um cruzamento de caminhos* - é substancial e fornece excelente introdução ao pensamento do

pensador alexandrino, analisando e explicando o lugar de destaque que ocupa num momento em que se anuncia no horizonte de Antioquia uma nova “forma” de pensar a partir da fé: o cristianismo.

O que se encontra nos “outros escritos” são estudos importantes de Filon como o *De Opificio Mundi* que trata da Criação do Mundo segundo Moisés, *Da Incorruptibilidade do Mundo* (em latim: *D Aeternitate Mundi*), *Da Imutabilidade de Deus* e *Da Providência*. Estes estudos importantes nos revelam não somente a relação, mais tarde tão explicitamente analisada e aprofundada, entre razão e fé, como também o conhecimento da essência de Deus, que – como grandes teólogos mais tarde – afirma ser incompreensível e inatingível para o homem. Interessante também é a leitura do nº 51 de *Da Imutabilidade de Deus* que trata do antropomorfismo bíblico.

O terceiro volume desta série é um escrito de Santo Agostinho sobre o *Sermão do Senhor na Montanha*. É composto no início de sua vida sacerdotal, numa época política e religiosamente conturbada e crítica. Como encontrar felicidade nestas circunstâncias? Agostinho afirma isto ser possível só por Cristo, que no Sermão da Montanha nos indica os caminhos da felicidade, que coincidem com o caminho da verdade.

Chamo atenção para as palavras da apresentação de Sidney Silveira; As correspondências feitas por Agostinho entre as bem-aventuranças em São Mateus, os dons do Espírito Santo, os pedidos do Pai Nosso e as virtudes morais fazem deste *De Sermone Domini in Monte* uma obra-prima teológica, que nos apresenta os degraus da perfeição cristã.

Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen

Doutor em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.

Professor titular do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

SECRETUM SECRETORUM
TRADUÇÃO DO ÁRABE DO MS GOTHA (1870)
E O TEXTO HEBRAICO DE GASTER

DISCURSO IV

*¹Sobre os Ministros, seu número, o método de governá-los,
a experiência de seus conselheiros e a qualidade de sua inteligência*

Ó Alexandre, entende esse discurso, e sabe que ele é de grande valor; pois, realmente, para tua verdade, colecionei nele tudo das ciências da Filosofia, e a qualidade e a composição da razão, e nele revelei certos segredos divinos que eram indispensáveis para tua instrução na realidade da razão e no meio de sua distribuição entre as criaturas de Deus, e o método de obter conhecimento disso. Porque isso é realmente de extrema importância para ti. Portanto, compreende-o se Deus quiser.

Sabe, ó Alexandre, que a primeira coisa criada por Deus, glorificado seja Seu nome, foi uma simples essência espiritual extraordinária em perfeição e excelência, na qual estavam as formas de todas as coisas. A isto Ele chamou Razão. Além dessa essência, foi criada outra, próxima a esta em categoria, que foi chamada Alma Universal.

Desta última, Ele trouxe à existência a terceira essência chamada Matéria (hylé, hayula). A Matéria, ao receber dimensões, i.e., comprimento, largura e densidade, tornou-se um corpo puro.

Em seguida, esse corpo adotou uma forma esférica, que é a melhor de todas as formas, e a maior em espaço e continuidade. Além dessa forma esférica, foram criados, em seguida, os céus, os planetas, e todos os corpos etéreos, as mais puras delas sendo as primeiras e as mais ordinárias as últimas.

Assim, começando da primeira, ou da esfera que tudo-compreende, à última esfera que é a da lua, há ao todo nove esferas uma dentro da

¹ Variante: *Das qualidades do Vizir, a maneira de seu governo, o exame de seu julgamento e a natureza de sua inteligência.*

outra. A primeira e mais alta, como mencionei antes, é a esfera que tudo-compreende. Próxima a ela está a esfera estelar. Próxima a esta a esfera de Saturno, em seguida a esfera de Júpiter, depois a de Marte, a do Sol, a de Vênus, a de Mercúrio, depois a esfera da Lua, a esfera dos elementos: fogo ar, água e terra. Assim, a terra é o centro de todas as esferas, e é a mais ordinária de todos os corpos em essência e a mais grossa ou mais sólida deles em substância.

E quando essas esferas foram postas umas nas outras como a sabedoria do Criador decretou, na mais sábia e melhor acomodação, e giraram com suas substâncias e suas estrelas ao redor dos quatro elementos mencionados antes, e noite e dia, verão e inverno, calor e frio seguiram um ao outro, e quando todos eles foram misturados e temperados uns com os outros, o mais fino com o mais grosso, o mais pesado com o mais leve, o quente com o frio, o úmido com o seco, e, depois de longas eras, foram formadas de suas combinações várias composições, vegetais e animais.

Minerais são todas aquelas matérias que são formadas dentro da terra, no fundo dos mares, e nas cavidades das montanhas, de vapores reprimidos, e de fumaça que sobe, e da umidade fechada nas cavernas, e a atmosfera. O elemento preponderante em todos os minerais é a terra. Os minerais são: ouro, prata, ferro, estanho, zinco, e outros que são conhecidos e existem. Quanto aos animais, todo corpo que se move, sente, se transporta de lugares para outros é chamado de animal. O elemento preponderante nos animais é o ar. Daí os vegetais serem superiores em composição aos minerais, e os animais são superiores aos vegetais.

O homem é o mais nobre animal de todos os animais em construção, e o elemento preponderante nele é o fogo. Na composição do homem estão unidas todas as essências da criação – quer simples ou compostas, porque o homem é formado pelo corpo que é denso e material, e pela alma que é pura, celestial, e essência espiritual.

Portanto, é necessário a ti, ó Alexandre, se tu pretendes adquirir o conhecimento da existência de todos os seres, que tu possas começar com o conhecimento de tua própria alma, já que esta é a coisa mais próxima de ti. Em seguida, tu podes tentar conhecer outras coisas.

E sabe que a alma universal é uma força espiritual que foi emanada da razão com a permissão de Deus, que Ele seja glorificado. E sabe que ela possui dois tipos de força que penetram todos os corpos, assim como a luz do sol penetra todas as partículas de ar. Uma dessas forças é (o Perceptivo) o intelectivo, e a outra o Ativo. E Deus o dotou com sete faculdades, que

são: a atrativa, a retentiva, a digestiva, a expulsiva, a nutritiva (ou assimilativa), a formativa, e a produtiva. Essas faculdades trabalham na formação do corpo do homem, quando a semente é depositada no útero leva nove meses para estar completa. E quando esse período chega ao fim, a força da alma animal a transporta, pela vontade de Deus, daquele lugar ao espaço aberto de sua casa (o mundo), e começa outro tipo de ação, que dura quatro anos. Depois, vem o poder da fala que interpreta os nomes de coisas perceptíveis. Em seguida, inicia outro curso de ação que continua até a criança completar quinze anos. Depois, ela adquire o poder da razão, através da qual distingue entre os significados das coisas percebidas. Então, tem início outro curso de ações que continua até ela completar trinta anos, quando adquire o poder da sabedoria por meio da qual compreende os significados dos fatos intelectuais. Então, inicia outro curso de ação que dura até completar quarenta anos, quando adquire o poder angelical (ou espiritual) que ajuda na direção do conhecimento de Deus. Em seguida, inicia outro curso de ação que dura até os cinquenta anos, quando adquire a força religiosa que ajuda a se preparar para o próximo mundo. Afinal, inicia outro curso de ação que continua até o fim de sua vida.

E se a alma estiver completa e perfeita antes da partida do corpo, baixará sobre ele o espírito universal e o levará para a assembléia celeste. Neste tempo, inicia outro curso de ação até que esteja unida com a esfera da Razão e se cumpre a finalidade da Alma Universal.

E quando Deus criou o homem, e o fez o mais nobre de todos os animais, e o comandou e o proibiu, e lhe indicou punições e recompensas, Ele fez seu corpo como uma cidade e sua razão como seu rei. E indicou a este rei cinco ministros para ajudá-lo em seu governo do corpo, e obter para ele tudo o que necessitava e tudo o que fosse útil para ele, e o alertar contra tudo o que lhe possa ser mal e injurioso. Esse rei não pode existir e nem pode ser perfeito sem esses cinco ministros. E Ele deu a cada um dos ministros um uniforme particular que o distinguisse de seu companheiro, e uma qualidade peculiar não possuída por nenhum outro deles. E por seu juízo unido todos seus assuntos foram governados e suas ações executadas.

Esses cinco ministros são os cinco sentidos: os olhos, ouvidos, língua, nariz e as mãos.

A faculdade dos olhos é ver seus objetos que são de dez tipos: luz, escuridão, cor, corpo, forma, lugar, distância, proximidade, movimento e repouso.

A faculdade dos ouvidos é ouvir sons e eles são de dois tipos: animados e inanimados. Os sons animados são de dois tipos: inteligíveis, como o discurso do homem, e ininteligível, como o relincho do cavalo, o grito de um asno, o assobio dos pássaros etc.

Os sons inanimados são aqueles produzidos pelo contato de dois pedaços de madeira ou pedras etc., e aqueles como o som de um trovão, de um tambor, e do alaúde. E sabe que todo som tem um tom, uma nota e uma condição. E a alma de todo som é a música. Portanto, quando o ar que carrega o som começa a se mover, ele, também, move seu espírito que divide as várias notas e evita que elas se unam e misturem umas com as outras. Então, alcança seu limite extremo na percepção da audição, que o leva para a faculdade imaginativa.

O sentido do gosto se encontra na língua. Ela distingue gostos e sabores. Eles são de nove tipos: doce, amargo, salgado, gorduroso, azedo, áspero, cortante, insípido e contraente.

O sentido do cheiro se encontra no nariz. Ele distingue entre odores, que são de dois tipos: agradáveis e desagradáveis.

O sentido do tato está na mão. Seus objetos são: calor e frio, aspereza e suavidade. Esta faculdade está situada entre duas peles, uma das quais é a cobertura do corpo, e a outra está próximo da carne.

E quando cada um desses sentidos conseguiu aquilo que foi criado por Deus para servir ao rei, [a razão], ele o comunica aos nervos que estão situados na parte frontal do cérebro e que são finos como teia de aranha, e que servem como cortinas, ou criados, para o rei; e os ditos nervos o levam para a porção frontal do cérebro. Então, todas as percepções dos sentidos são apresentadas à faculdade da imaginação, que as passa à faculdade cognitiva, situada no centro do cérebro, de forma que ela possa vê-las, julgar suas significações, e conhecer seus danos e benefícios, e agir conforme.

Por isso, a existência do corpo depende desses sentidos e assim faz a beleza de todas as coisas. Ó Alexandre, desta forma, perfeição depende de cinco coisas. Como os planetas, de que dependem as esferas celestes, são cinco. Há cinco tipos de animais: o homem, o pássaro, os animais pequenos, os animais grandes, os répteis. Da mesma forma há cinco coisas sem as quais os vegetais também não podem existir: raiz, tronco, ramos, folha e fruto. Há cinco notas na música sem as quais não há uma perfeita harmonia. E há

cinco dias completando o ano que ocorrem no final do mês de Azar (Março)².

Portanto, ó Alexandre, considera este discurso e age em conformidade com ele, e segue o exemplo de Deus em todos os teus atos: Tem cinco ministros e consulta a todos separadamente em todos os teus negócios. Será melhor para ti. E não lhes revela teus próprios conselhos e intenções, e não deixa que nenhum deles saiba quem é o teu preferido, e não deixa que eles pensem que tu precisas de conselhos em sua mente como procede o cérebro com tudo o que os sentidos o enviam. Então, pede a ajuda de Deus em teu negócio, e inclina-te àquele conselho que é oposto ao teu desejo.

Foi por esta razão que Hermes respondeu à pergunta se o julgamento do homem consultado é superior ao de quem consulta: “Sim, porque seu julgamento não é influenciado pelo seu desejo pessoal”. E isso é verdade. E quando tu reunires todos os teus ministros em tua presença para tomar seus conselhos, tu não deves misturar teus próprios juízos com os deles, mas ouvir tudo o que eles têm a dizer. E se eles são precipitados em suas respostas e são de uma única opinião, então os contradiz, e mostra-lhes a fraqueza de seus juízos, de forma que eles pensem mais sobre o assunto e reflitam sobre todos os seus pontos; porque não há coisa boa em juízos precipitados.

E quando tu achares que seus juízos ou o juízo de um deles está certo, mostra tua aprovação a todos eles de forma que eles não saibam qual deles tu preferiste; e eles permanecerão na ignorância do conselho que tu aprovas-te até que tu o punhas em prática, porque o sigilo é essencial para o sucesso em todos os negócios. A experiência e a prática te mostraram qual deles merece ser mais confiável por seus conselhos e retidão de seus julgamentos; porque o conselho de um ministro e seu cuidado na execução de teus serviços deve estar de acordo com seu amor a ti e seu desejo para com a continuação de tua soberania.

E têm cuidado para não dar preferência a um mais do que a outro, em presentes, privilégios e outras questões, pois, realmente, muitos estados foram destruídos, em tempos antigos, devido à rivalidade de ministros e à preferência de um sobre o outro. E não mostra mais favor a um homem

² Variante: *A alma é seu lugar-tenente servindo esta cidade e estudando suas partes. E Ele fez a razão de morar no mais honrado e mais alto lugar, a saber, a cabeça, e fez com que a alma morasse em todas as partes do corpo, e de onde, por dentro e por fora, regula a razão. Se alguma coisa acontecer à alma, então o corpo e alma serão destruídos; mas se algo acontecer à razão e a alma permanecer perfeita, então o corpo permanece intacto até que vier por parte do Senhor a destruição de tudo, quando o fim predestinado da vida.*

mais novo do que a um mais velho, exceto quando o conselho de um jovem ocorre de ser superior³.

E eu te digo, ó Alexandre, que o conselho depende do corpo; e quando o corpo se torna decrépito através dos anos, o conselho também enfraquece.

Também a retidão de julgamento depende de nascimento. Todos nascem numa determinada hora e a subsequente proficiência nas artes e seu sucesso ou fracasso em seus empreendimentos depende da influência das estrelas que regem seu nascimento. Mesmo que seus pais tentem engajá-lo em algum outro ofício ou profissão, ele retornará àquele a que foi determinado por sua estrela. Há uma anedota que ilustra o que foi dito em cima.

Certos astrólogos passaram por uma vila onde um homem, que era tecelão, os hospedou e os entreteve. Naquela noite nasceu um filho para o tecelão. Os astrólogos desenharam seu horóscopo e observaram suas estrelas. Seu nascimento foi no signo de Virgem, e Mercúrio estava no signo de Gêmeos sua própria “casa” com Júpiter, e estrelas de mau agouro estavam ausentes. Portanto, eles previram que o recém-nascido seria letrado, hábil, de bom juízo, e que administraria os negócios do rei. Eles se admiraram com isso, mas não informaram ao seu pai. O menino cresceu, e seu pai desejou ensinar-lhe sua própria arte, mas a natureza do menino era contrária a isso, e ele se negou a aprendê-la. Seu pai tentou pressão e bateu nele até cansar; mas foi inútil, por isso, ele o deixou só. Então, o rapaz se voltou na direção de homens letrados, estudou ciências e história, e adquiriu a arte de governar, até que por fim se tornou um ministro. Sua fama se espalhou, e sua história tornou-se pública.

Outra anedota, diretamente oposta à anterior, mostrando as maravilhas da influência das estrelas, é aquela do filho de um rei indiano. Seu nascimento predisse que ele seria um ferreiro. Os astrólogos ocultaram isso do rei, e quando o rapaz cresceu seu pai quis ensinar-lhe⁴; mas a ambição do rapaz não correspondeu, e sua natureza o inclinava somente para a arte dos ferreiros. O rei ficou muito aflito ao perceber isso, e chamou todos os

³ Variante: *E quando seu conselho te parecer verdadeiro, não te apresses em cumprir, mas espera um dia e uma noite. Mas, se for uma coisa de que tens medo de não poder realizá-la de outra forma, então, faze-o imediatamente. E se depois de prova e exame isso te é claro em relação ao teu conselheiro, e ao amor que ele tem por ti, então, toma seu conselho. Não presta atenção aos homens velhos quando o conselho, que vem de um homem mais jovem, pode ser mais proveitoso.*

⁴ Uma variante acrescenta: *todas as maneiras e governo dos reis.*

astrólogos da época. Eles, de forma unânime, confirmaram a tendência da natureza do rapaz.

Há muitas anedotas desse tipo e as que são semelhantes são bem conhecidas.

Ao filho do rei mencionado acima foram imputadas as espadas mais bem afiadas da Índia. E sempre que ele era censurado por isso, respondia que elas eram as ajudantes de seu pai, e um tesouro que ninguém mais possuía.

Ó Alexandre, não despreza homens pequenos (humildes). E sempre que tu encontres alguém que é ávido por conhecimento, firme em sua conduta, paciente e sem vícios, estima-o; especialmente se ele possuir, além - disso, uma mente elevada, origem nobre, eloquência, conversação prazerosa, retórica, e conhecimento da história dos antepassados e das nações passadas, e das vidas dos grandes homens do passado. Valoriza a amizade de tal homem. E se, além das qualidades que foram mencionadas, ele possuir bom juízo, discrição, pureza de alma, e fé forte e firme em tuas leis e as pratica, ninguém mais do que ele merece ser ministro e administrador do Estado.

Ó Alexandre, evita colocar em primeiro ou último lugar qualquer ação sem devida consulta, pois os filósofos não cessam de dizer que o conselho é a essência da direção correta⁵. E está escrito no livro dos Persas que um de seus reis tomou o conselho de um ministro em relação a um importante negócio secreto de seu Estado, do qual dependia seu poder. Um de seus ministros lhe disse⁶: é necessário ao rei nos consultar separadamente e em segredo sobre assuntos de tão grande importância e dificuldade. Isto porque, agindo deste modo, é mais conducente para o sigilo, mais prudente para conselho, e mais conveniente para garantir segurança; e isso nos salva de ser suspeito da traição de outro. Se o segredo for revelado a apenas um, ele tomará cuidado para não divulgá-lo. Não é necessário agir assim em todos os assuntos, mas somente em raras circunstâncias. É sempre melhor para um rei chamar seus ministros e se

⁵Acréscimo em algumas variantes: *e a causa do sucesso.*

⁶ Variante: *Não te compete, ó Rei, te aconselhar somente com um de nós sobre teus negócios, mas tu deves preferir te aconselhar com cada um de nós separadamente. Mas, ele não lhes deveria prestar atenção. Este manteria seu segredo, e o rei poderia ater-se a seu conselho e estar mais inclinado à paz, e dar menos atenção aos seus conselhos em razão da inveja mútua entre os colegas, pois há maior segurança em revelar o segredo a um por vez, e o rei está mais seguro. Mas, quando a opinião de um deles parece razoável, e entre eles (discórdia) aparecer, o rei pode ater-se a ela sem consultar ninguém mais.*

consultar com eles publicamente em todos os assuntos, grandes ou pequenos, como afirmamos antes.

Como alguns filósofos antigos disseram, um rei de bom juízo é assistido e fortalecido pelo conselho de seus ministros, como um rio é ampliado pela ajuda de suas correntes afluentes, embora o rio possa ser independente de sua ajuda⁷, pois a prudência e o conselho obtêm aquilo que não pode ser obtido pela força e pelo exército.

E está escrito em um dos livros dos Persas – Um rei aconselhou seu filho dizendo: sempre toma conselhos na tua arte, porque tu és somente um único homem. E consulta aquele que reporta a ti o que diz respeito aos infiéis, e tira vantagem de uma oportunidade contra o teu inimigo, e impede teu inimigo de tirar vantagem numa oportunidade contra ti⁸.

E não deixa que tua apreciação de teu próprio juízo ou de teu alto posto evite que tu acrescentes ao teu conselho o de outros, pois, se o conselho deles é melhor do que o teu, tu poderás aceitá-lo, e se é mais fraco que o teu próprio, tu podes ficar sem ele⁹.

Ó Alexandre, o melhor e mais enfático dos meus conselhos a ti é esse, que nunca estejas contente com um só ministro, pois, agindo assim, arruinarás teus súditos, e teu Estado e teu exército; isso prejudicará teus interesses e levará embora a esperança que o povo tem em ti para outras direções numerosas demais para descrever. Se não puder encontrar cinco ministros com as qualidades descritas há pouco, tu deverás ter ao menos três. Porque o último suporte para qualquer coisa consta de três números. A média são cinco, e o mais perfeito são sete, pois os céus são sete e assim são também as terras; os planetas são sete e o são também os dias da semana; as revoluções da lua são sete; os dias de alegria são sete, e o são também os de tristeza. E o número sete é encontrado em muitas coisas, numerosas demais para serem relatadas.

Um dos métodos para testar teu ministro é esse. Deixa-o pensar que tu estiveres necessitando de dinheiro. Se ele te aconselhar a retirá-lo do teu tesouro, e fizer parecer que isto é fácil para ti fazer¹⁰, então ele realmente

⁷ E Bahtm o Grego disse: *O rei inteligente ganha com o conselho de seus conselheiros como o mar ganha com o fluxo dos rios.*

⁸ Variante: *... Pois entre os homens pode ser encontrado quem explique segredos ocultos.*

⁹ *Se tua opinião estiver de acordo com a deles, então a tua ficará mais forte por isso. Se for diferente, então guarda e a considera com cuidado e pondera sobre ela; se for mais aproveitável, aceita-a, e se não for, deixa-a totalmente.*

¹⁰ Variante: *Ele não é valioso para ti, tu não podes agir desta forma, exceto em tempos de grande necessidade, quando não há outros meios de ajuda, pois ele o considerou e guardou.*

não é valioso para ti. E se ele te sugerir extrair dinheiro do povo, essa política é do pior tipo, e te levará a contrair o ódio do povo. E se ele te oferecer sua própria riqueza e te implorar para fazer uso dela estejas certo de que ele te é realmente leal. Sê grato a ele e valoriza seus serviços, pois, realmente, o dinheiro é amado por todas as almas, e ninguém está disposto a sacrificá-lo por ti, a menos que ele ti prefira a si próprio.

Também testa teus ministros, dando-lhes brindes e presentes. E quem achares ansioso nisto, este não deve ser bom para ti; porque o ministro cujo objetivo é conquistar riqueza, te serve em seu próprio benefício e não por tua causa. Em verdade, o amor pelo ganho corrompe o juízo, e é uma doença incurável; pois, quanto mais ele ganha, mais ele quer. E a cobiça de um ministro leva à ruína o Estado por muitas razões; porque tal ministro pode facilmente ser induzido por teu inimigo, por suborno, a te destruir.

É aconselhável, por essa razão, evitar que o ministro deixe tua companhia, e se comunique com outro rei – quer por correspondência ou mensageiros. E se encontrar um ministro fazendo isso, repreende-o imediatamente; porque a natureza humana é muito sujeita a influência e tentação. O melhor dos ministros é aquele que está sempre em tua presença e é obediente à tua vontade; que ficará contra ele mesmo e o mundo para te agradar; que sacrificará sua riqueza e posição por tua causa; que nada pode virar contra ti¹¹; que não deixará tua porta de dia ou de noite, e que possui as qualidades seguintes:

Primeira: Seus membros devem cumprir suas funções perfeitamente.

Segunda: Ele deve possuir um bom entendimento, rápida apreciação de tudo o que lhe dizem.

Terceira: Ele deve ter boa memória para nunca esquecer nada do que ouviu ou percebeu.

Quarta: Ele deve ser inteligente e de rápida compreensão, de forma que a menor pista o conduza a uma conclusão correta.

Quinta: Ele deve ter uma boa expressão, de forma que seja capaz de explicar seus pensamentos em poucas palavras.

Sexta: Ele deve ser hábil em todas as ciências, especialmente em Aritmética, porque esta é uma verdadeira ciência, e é uma boa prova de sagacidade intelectual.

¹¹ Variante: *O mais agradável entre teus conselheiros é aquele para quem tua vida e serviço é precioso, e quem despreza o mundo só para satisfazer teus desejos e que põe sua pessoa e seus bens para te agradar.*

Sétima: Ele deve ser confiável em suas palavras, por amor à verdade, evitando falsidade por ódio a isto; honesto em suas transações, de boa natureza, amável e de temperamento alegre.

Oitava: Ele não deve ser insaciável na comida, na bebida e na depravação, mas deve ser moderado em todas as coisas, e evitar o jogo e os prazeres.

Nona: Ele deve ser espirituoso, amável, e amante da magnanimidade.

Décima: Ele deve ser uma alma elevada, e *dinars* e *dirhem* se todos os bens mundanos devem ser insignificativos aos seus olhos. E sua única ambição deveria ser aumentar a glória de seu soberano e fazê-lo amado por seu povo.

Décima primeira: Ele deve ser um amante da justiça e de seus seguidores, um inimigo da injustiça e da opressão; deve dar a cada o que é adequado, piedade com os oprimidos e retirar deles a injustiça, e nada deve tirá-lo do caminho da justiça.

Décima Segunda: Ele deve ser arrojado no cumprimento de seus propósitos depois de tê-los como certos. Ele deve ser corajoso e não covarde.

Décima Terceira: Ele deve conhecer bem todas as fontes de tuas despesas, e conhecer previamente a causa da reclamação trazida a ele e suas soluções.

Décima Quarta: Ele não deve falar demais nem ser amante do riso e da zombaria, e não deve ser tão recluso, ou desprezar se misturar com o povo.

Décima Quinta: Ele não deve ser dependente de vinho: sua casa deve estar aberta aos nativos e viajantes; seus ouvidos devem estar abertos para ouvir coisas novas; ele deve estar sempre pronto para remover as reclamações do povo, melhorar seus negócios; ele deve conciliar-se com eles, e ser paciente com seus preconceitos¹².

¹² Variante: (1) *Ele deve ser perfeito em todos os seus membros, treinado para o trabalho para o qual seja escolhido.*

(2) *Ele deve ser um homem de conhecimento vasto, de profunda sabedoria, e imaginação rápida, entender todo o que lhe é dito, dotado de sentimento e memória, alerta, sagaz, e atento, convencido somente por prova, e perceber a intenção dos objetivos que os outros estão almejando.*

(3) *Ele deve ser de boa fisionomia e bom em suas ações, mas não deve ser arrogante ou audacioso.*

(4) *Ele deve ser de fala clara, de forma que sua língua possa expressar o que está em seu coração e mente em poucas palavras.*

(5) *Ele deve ser bem vestido e versado em todas as ciências, especialmente nas matemáticas, que é a verdadeira ciência baseada em provas que provam a natureza.*

Ó Alexandre, Deus não criou nenhum ser mais poderoso que o homem, nem qualquer outro animal têm todas aquelas qualidades que o homem acumula em si. E não tem nenhuma qualidade moral num animal que não possa ser encontrada no homem; pois o homem é corajoso como um leão, tímido como uma lebre, generoso como um galo, avarento como um cachorro, permissivo como um corvo, selvagem como um leopardo, sociável como um pombo, esperto como uma raposa, domesticado como um cordeiro, ligeiro como um veado, lento como um urso, orgulhoso como um elefante, humilde como um jumento, ladrão como uma pega, vaidoso como um pavão, imutável como uma perdiz, estúpido como uma ostra, fugitivo como um carneiro, importuno como um boi, transparente como uma mula, mudo como um peixe¹³, tagarela como uma coruja, útil como um cavalo¹⁴, danoso como um rato. Não há nenhum animal, vegetal, mineral, céu, planeta, estrela, signo ou qualquer tipo de ser do universo que possua alguma peculiaridade que não seja encontrada no homem.

(6) *Ele deve falar a verdade, amar a verdade e afastar a mentira, ser confiável em suas transações, sincero ao seu povo, gentil e de fácil acesso.*

(7) *Ele não deve ser dado a comer demais, beber demais, ou à depravação, mantendo-se longe das frivolidades e desejos sensuais.*

(8) *Ele deve ser grande de alma, sublime em seus objetivos, amando a honra e odiando a opressão.*

(9) *Que os dinars e dirhems, e todos os acidentais do mundo sejam desprezados por ele, e que ele ponha sua mente somente naquelas coisas que podem trazer honra ao rei e fazê-lo amado aos olhos do povo.*

(10) *Ele deve amar a justiça e quem a pratica, e odiar a violência e o mal e dar justiça a quem ela pertence, tendo compaixão de todos aqueles que foram vítimas de violência, evitando-a de si mesmo, e não ser desalentado por ela pela cumplicidade de qualquer um.*

(11) *Ele deve ser de forte determinação em tudo o que é necessário para ele realizar sem medo ou fraqueza de espírito, firmeza de coração, proeminente na equitação e na condução da guerra.*

(12) *Ele deve ser um bom correspondente, um bom calígrafista, bem-educado, conhecedor das histórias dos homens, das vidas de reis, os registros de nações antigas e de famosos governantes. Ele deve conhecer todos os resultados das despesas: nada deve ser ocultado por ele do que é necessário e importante a ti, de forma que o povo não se levante contra sua submissão e ele não conheça a causa de sua reclamação, mas ele deve saber como pacificá-los, de forma que os subjugados possam saber que ele entende as necessidades do povo, e eles não reclamarem mais contra o rei.*

(13) *Ele não deve falar demais, ser barulhento, divertido ou insultar o povo.*

(14) *Ele não deve ser daqueles que se entregam facilmente ao vinho e aos prazeres; ele deve passar sua noite e seu dia no encontro com pessoas, lidando com deputados (lit. companhias), considerando e planejando; sua corte deve ser aberta a todos aqueles que têm negócios a tratar. Ele deve ouvir suas histórias, ajudar em seus problemas, melhorar todos os seus assuntos, animá-los em sua tristeza e ser paciente com eles. Ele deve ser daqueles que acredita na Divindade, que confia nas leis de Deus e segue Seus estatutos.*

¹³Variante: *curioso como um gato.*

¹⁴Uma variante acrescenta: *E acima de tudo te aconselho e te alerto de que tu não tenhas ódio por nenhum homem criado por Deus neste mundo, pois o primeiro objetivo da razão, depois de acreditar em Deus, é o amor pela humanidade.*

Ó Alexandre, não consultes em tuas ações qualquer homem que não é um verdadeiro crente e que não tenha fé em Deus¹⁵. E o melhor dos fiéis é aquele que crê na religião da mesma forma que na tua Lei e fé. Tem cuidado para que não aconteça contigo a mesma coisa que aconteceu com dois homens que iam juntos pelo caminho. Um deles é um adorador do fogo e o outro um Judeu. O adorador do fogo montado numa mula que ele tinha treinado de acordo com sua própria natureza. E ele tinha sobre a mula tudo àquilo de que necessitava. E o Judeu andava a pé. Não tinha nenhuma provisão nem quaisquer pertences. E enquanto eles conversavam, o adorador do fogo disse de repente ao Judeu: “Qual a tua religião e fé?”. O Judeu respondeu: “Eu acredito que há um Deus no Céu e que eu sou Seu servo. Eu procuro d’Ele o bem para mim mesmo e para quem concorda comigo na fé. E eu creio que é correto pra mim derramar o sangue de quem é oposto à minha fé e à minha religião, e tomar posse de seus bens, sua mulher e suas crianças. E é proibido para mim ajudá-lo, aconselhá-lo, ou me associar a ele, ou ter piedade ou bondade para com ele. A minha fé e crença é esta que eu te informei; agora diz: qual é a tua fé e tua religião?”.

O adorador do fogo respondeu: “Minha fé é que eu desejo para mim o que desejo para meus seres-colegas. E eu não desejo mal a nenhuma criatura de Deus, ele concordando com minha fé ou não. Acredito também que os animais devem ser tratados com bondade e gentileza, e não maltratados e oprimidos; porque toda dor infligida a um animal reflete em mim e me causa uma dor correspondente. E eu amo ver todos felizes e bem”.

Disse o Judeu: “Mas se tu fores tratado com crueldade e opressão, o que farás?”. O adorador do fogo respondeu: “Eu sei que no Céu há um Deus que sabe tudo, é justo e sábio. Nada do que suas criaturas fazem Lhe é ocultado. Ele recompensa aqueles que fazem o bem por suas boas ações e pune os que fazem o mal por suas más ações”.

Então proferiu o Judeu: “Por que tu não segues tua religião e ages de acordo com tua fé?”. “Como?” – disse o pagão. Disse o Judeu: “Eu sou teu companheiro, e tu viste que eu estou a pé, indefeso, cansado, e faminto,

¹⁵ Variante: *Eu ordeno e te alerto de que tu não debes escolher como vizir um homem de olhos azuis, especialmente se ele for ruivo; cuidado com ele mais do que com todos os outros; não confia em nenhum de teus negócios num homem que tem essas duas características; sê cuidadoso em tua guarda contra ele; cuidado também com teus parentes como tu tens cuidado com as serpentes indianas que matam pelo olhar. E saibas que excessiva vermelhidão associada com olhos azuis é um sinal de vanília e engano e traição e inveja, essencial na natureza humana, e fundado na formação do homem.*

enquanto tu cavalgas satisfeito e próspero”. “Tu estás certo”, disse o adorador do fogo, e, descendo da mula, abriu sua mochila, e dando comida e bebida ao Judeu, o montou sobre sua mula.

O Judeu, se achando montado na mula, esporeou e galopou, embora deixando o adorador do fogo sozinho. Este correu atrás dele gritando: “Pare, pare, eu estou morrendo!”. O Judeu gritou em resposta: “Eu não te informei sobre meu credo e tu não me informaste do teu? Como tu agiste de acordo com tua fé, eu devia agir de acordo com a minha”. Dizendo isso, ele foi embora deixando o Mago gritando: “Ai de mim, não me deixa sozinho neste deserto, pois animais selvagens vão me comer ou eu morrerei de fome e de sede. Tem piedade comigo como eu tive contigo”; mas, o Judeu não lhe prestou atenção, e, galopando a mula, logo desapareceu de vista.

O Mago, desesperando do Judeu, lembrou a parte final de sua doutrina e fé que tinha falado ao Judeu: “Há um Deus justo no céu, de Quem nada dos negócios de Suas criaturas fica oculto”. Por isso, ele ergueu sua cabeça para o céu e disse: “Ó Senhor, Tu sabes que eu tenho fé na minha religião, e que agi de acordo com ela, e Te louvo como Tu tens ouvido. Portanto, ó Senhor, mostra esses Teus atributos ao Judeu”. Dizendo isso, ele se foi. Tendo caminhado um pouco, ele percebeu que a mula tinha jogado o Judeu no chão e quebrado seu pescoço e uma perna. O Judeu deitado de um lado e a mula de outro. A mula vendo seu dono foi para perto dele. O Mago montou-a e foi embora deixando o Judeu agonizando. O Judeu gritou: “Ó Mago, eu mereço agora tua piedade mais ainda, porque eu estou deitado no chão e prestes morrer. Por isso, tem compaixão de mim e cumpre as ordens do teu credo, do mesmo modo que o teu credo te ajudou em me punir. Na verdade, eu não cometi pecado, pois eu agi somente conforme o meu credo e aquilo que me foi ensinado pelos meus pais e professores”. O Mago foi movido pela piedade, ergueu-o sobre a mula e levou-o para a cidade e o entregou a seus parentes. O Judeu morreu depois de alguns dias. O rei daquele país, ouvindo relato do Judeu e do Mago, fez do Mago seu companheiro e amigo. O Mago, em razão de sua sabedoria e sinceridade na fé, logo foi feito seu Vizir e um dos grandes escolhidos de sua corte.

Por isso, vê como Deus recompensou grandemente o Mago por sua boa fé e sinceridade, e como Ele puniu o Judeu em virtude de sua inclinação má e fraqueza. Em verdade, Deus recompensa cada um de acordo com sua fé e ações, seja neste mundo ou no próximo, e realmente Ele faz o que Ele deseja.

Tradução
Prof. Dr. Jan G. J. ter Reegen