

ISSN 1807-5096

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XV/2 Julho/Dezembro 2018

Prof. Dr. Pe. Antônio Edson Bantim Oliveira

Ricardo Alves de Araújo

Profa. Ms. Josefa Alves dos Santos

Prof. Ms. Pe. Reuberson Rodrigues Ferreira

Prof. Ms. Paulo de Tarso Veras Pereira

Prof. Dr. Albertino Servulo Barbosa de Sousa

Prof. Ms. Pe. Abimael Francisco do Nascimento

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Prof. Esp. André Gurgel Bastos

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XV/2 Julho/Dezembro 2018

Correspondências:

KAIROS – 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

KAIROS: 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 XV/2 Julho/Dezembro 2018

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

Editor Chefe: *Prof. Dr. Pe. Moésio Pereira de Souza*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**
Diretor: *Prof. Dr. Pe. Francisco Antônio Francileudo*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

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 AI. I. Cuza di Iasi – Romênia)

Prof. Dr. Luís 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

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

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha

Prof. Ms. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira

SUMÁRIO

Editorial	6
-----------------	---

I – Seção Teológica

Prof. Dr. Pe. Antônio Edson Bantim Oliveira

Ricardo Alves de Araújo

Da pena capital à Misericórdia que converte e salva: A mudança do Catecismo no artigo sobre a pena de morte feita pelo Papa Francisco	7
---	---

Prof. Ms. Josefa Alves dos Santos

A Teologia Simbólica de Santa Teresa de Lisieux	23
---	----

Prof. Ms. Pe. Reuberson Rodrigues Ferreira

<i>Gaudium et Spes</i> : Voltando ao texto e apontando Luzes para a presença cristã na sociedade contemporânea	39
--	----

Prof. Ms. Paulo de Tarso Veras Pereira

Perder tudo para tudo ganhar: O relato do aniquilamento paulino por Cristo em Filipenses 3,7-14	54
---	----

II – Seção Filosófica

Prof. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa

Prof. Dr. Albertino Servulo Barbosa de Sousa

A Formação do homem no contexto histórico da Crise Ambiental: A Consciência Ecológica frente ao Pensamento Reducionista	75
---	----

Prof. Ms. Pe. Abimael Francisco do Nascimento

Ética da Alteridade e Substituição	95
--	----

Resenha

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Hadot, Pierre, Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga	113
--	-----

Tradução

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Carta resumida de Roger Bacon	115
-------------------------------------	-----

Prof. Esp. André Gurgel Bastos

A vida e morte de William o Conquistador	120
--	-----

EDITORIAL

Continuando sua missão de ser instrumento na cooperação da verdade, a Revista Kairós traz um novo número com artigos filosóficos e teológicos além de uma resenha e duas traduções.

A seção teológica vem aberta com uma pesquisa conduzida pelo Prof. Dr. Pe. Edson Bantim que nos convoca a uma visão mais profunda sobre o tema da pena de morte após os novos pronunciamentos do Papa Francisco a respeito desse ponto da moral católica. No artigo seguinte, o leitor é conduzido a um mergulho na *scientia amoris* que levou a pequena Teresa de Lisieux à grandeza da santidade. A Profa. Ms. Josefa Alves dos Santos nos apresenta, pois, a teologia simbólica desta grande santa do Carmelo; já o Prof. Ms. Réuberson Rodrigues Ferreira nos mostra o poço teológico fecundo que é a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Ele revisita este grande documento conciliar e aponta novas luzes para a atuação do cristão na sociedade contemporânea; o quarto e último artigo desta seção traz o estudo de Paulo de Tarso Veras, mestre em Sagrada Escritura sobre a Carta de São Paulo aos Filipenses. O autor nos mostra uma singular relação entre a *kenosis* de Cristo e a do Apóstolo dos Gentios.

Na seção filosófica temos um artigo do Prof. Dr. Albertino Servulo Barbosa de Sousa. Para o autor, a formação do ser humano em nosso contexto ecológico demanda um pensamento ecoespiritualista, único capaz de gerar uma educação que desperte, de fato, uma consciência ecológica; o segundo artigo é de autoria do Prof. Ms. Abimael Francisco do Nascimento com o título: *Ética da alteridade e substituição*. Em suas linhas, o autor enfatiza o tema da **substituição** como um importante tema da ética de Levinas. Ela não se configura somente como mais uma entre tantas categorias, mas o cerne próprio da ética da alteridade.

Por fim esse número traz ainda uma resenha do livro de Pierre Hadot destacando a relação entre Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga e duas traduções: Fratrís Rogeri Bacon – *De retardatione Accidentium Senectutis cum opusculis de rebus medicinalibus*, e A Vida e morte de William, o conquistador.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Prof. Dr. Pe. Moésio Pereira de Souza, Editor Chefe.

DA PENA CAPITAL À MISERICÓRDIA QUE CONVERTE E SALVA: A mudança do Catecismo no artigo sobre a pena de morte feita pelo Papa Francisco

*Prof. Dr. Pe. Antônio Edson Bantim Oliveira**
*Ricardo Alves de Araújo**

Resumo

O intuito deste trabalho é apresentar a visão da Igreja Católica sobre a questão da pena de morte. A Igreja, sociedade humana e divina, preocupa-se sempre com o bem do homem e da sociedade. Entretanto, ela é histórica, e acompanha a história, assimila costumes e regras, também moldando estruturas e formando pensamentos. Assim, na compilação de sua doutrina, ela tentou explicar muitos assuntos inerentes à complexidade da sociedade humana. Entre eles está a questão da pena de morte. Baseado em uma grande tradição, o Catecismo de 1992 trouxe novamente à tona esta questão, mesmo dizendo que deveria ser aplicado no esgotamento de todos os meios incruentos. Contudo, o tema trouxe desconforto, que caminhou durante mais ou menos 36 anos, até que, em 2018, o papa Francisco declarasse a mudança profunda do tema doutrinal. Nesta perspectiva, refletimos o retorno da primazia e da inviolabilidade da vida humana, aproximando-se cada vez mais na dinâmica de Jesus Cristo, norte de toda a doutrina cristã.

Palavras-chave

Catecismo. Pena de morte. Vida. Sociedade.

Abstract

The paper's purpose is to show the view of the Catholic Church about the death penalty controversy. The Church, both human and divine, is always concerned about the good of man and of society. Nonetheless, the Church is historical, and she follows history, assimilating customs and rules, also fashioning, structuring and building thoughts. Hence, in the assembling of her doctrine, she attempted to explain many subjects that constitute the complexity of human society. Among them is the question of the death penalty. The death penalty is based on a great tradition, even the Catechism of 1992 brought up again this question, saying that it should be applied in the collapse of all unemotional means. However, the theme brought a hardship time, in which proceeded for about 36 years, until 2018. Pope Francis declared the deep revocation of the doctrinal theme. In this perspective, we reflect the return of the primacy and inviolability of human life, moving closer and closer to the dynamics of Jesus Christ, the source of all Christian doctrine.

Keywords

Catechism. The death penalty. Life, Society.

Introdução

A fé cristã professa a soberania de Deus sobre a vida, sendo Ele o único capaz de dá-la e retomá-la: “É Iahweh quem faz morrer e viver, faz descer ao Xeol e dele subir” (1Sm 2,6). Contudo, a história humana assistiu e assiste a uma constante luta do ser humano para usurpar essa tarefa de Deus. De fato, alguns homens querem controlar sua vida e a dos outros. As Sagradas Escrituras ilustram esta realidade desde as suas primeiras páginas. Entretanto, o ser humano vê-se frustrado por não conseguir realizar esse desejo e, na dinâmica de sua história, aproxima-se e afasta-se do Criador. O Senhor, contudo, em sua infinita e incondicional Misericórdia, põe-se constantemente à procura do ser humano, concedendo-lhe sempre uma oportunidade a mais de redenção e salvação.

A organização humana em sociedade e a estruturação das mesmas a fim de garantir a convivência harmoniosa entre seus membros exigiu a formulação de códigos normativos que impunham punições aos transgressores a fim de restabelecer o equilíbrio social. Em sociedades profundamente marcadas pelo sentimento religioso, o cumprimento das leis era compreendido como ato de culto à divindade. A compreensão de Deus, porém, nem sempre foi a mesma, e os homens e as mulheres caminharam sempre às apalpadelas, tentando ler o que era ou não conforme à Sua vontade. Em Jesus Cristo, dá-se o ápice da revelação divina, ou seja, a forma mais próxima e mais fiel de Deus no meio de nós. Sua atividade histórica torna-se o referencial absoluto para a vida de seus seguidores. Contudo, nem sempre o discipulado refletiu uma experiência de vida absolutamente iluminada pela Vida de Jesus, exigindo um esforço contínuo de conversão e de reaproximação do ideal de vida cristão.

A Igreja Católica, comunidade dos discípulos de Jesus, é impelida a explicitar as verdades de fé por meio de sua doutrina e de seu testemunho. Com este objetivo, surgiram inúmeros Catecismos, que pretendiam auxiliar os fiéis a entenderem o que eles acreditavam. Nesta dinâmica, à luz dos novos tempos, surge mais um Catecismo em 1992. Acontece que, dentro de seu corpo, surgiu um elemento aparentemente estranho, mas que se assentava em uma dinâmica histórica: a questão da pena de morte. Esse elemento produziu uma série de questionamentos, mesmo o texto anunciando que a medida deve ser aplicada, “se for esta a única solução possível para defender eficazmente vidas humanas de um injusto agressor”¹. A questão atravessou os anos, e

¹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. ed. 2. São Paulo – Edições Loyola, 2006. n. 2267.

progressivamente o caminho da Igreja seguiu para um entendimento de sua mudança, o que ocorreu em 2018. De fato, esse elemento torna presente que a novidade de Jesus, nesse aspecto, volta a caminhar nos trilhos da História correta, onde a vida, e vida em abundância, em sua totalidade, está no centro.

1 A composição de mais um Catecismo

Durante os quase dois mil anos da Igreja Católica, ela já elaborou vários compêndios que recolhem as principais verdades da sua fé. Desde as sentenças orais que afirmavam a fé na Trindade, até o Catecismo de 1992, o objetivo da Igreja foi sempre o de tornar claro para os fiéis aquilo em que a fé católica acredita. A dinamicidade da História fez com que os seus representantes legítimos, os bispos, pudessem tirar “coisas novas e velhas” (Mt 13, 52) da Revelação bíblica. Sendo assim, sempre se fez necessário tornar esta Verdade de fé acessível a todos os fiéis.

Entre 1962 a 1965, a Igreja viveu mais um grande momento em sua história, a realização de um grande Concílio Ecumênico. Esse evento, sem dúvida, entra na História como um dos maiores concílios da Igreja. Sua principal missão foi aquela de traduzir as verdades da fé de modo a torná-las significativas aos homens e mulheres de seu tempo ao passo em que se procurou responder aos desafios postos à comunidade cristã pelas profundas transformações porque passava a humanidade. Com isso, exigiu-se uma contínua revisão e renovação. Para tanto, renovaram-se, entre outras coisas, os manuais e ritos litúrgicos, o Código de Direito Canônico e, por fim, o Catecismo da Igreja Católica (CIC). Sendo assim, São João Paulo II, papa na época da composição do Catecismo atual, empreendeu esta tarefa, confiando-a ao então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o Cardeal Ratzinger, que tornar-se-ia seu sucessor. Na constituição apostólica *Fidei Depositum*, nos diz:

O Concílio Ecumênico Vaticano II, aberto há trinta anos por meu predecessor João XXIII, de feliz memória, tinha como intenção e como finalidade pôr em evidência a missão apostólica e pastoral da Igreja e, fazendo resplandecer a verdade do Evangelho, levar a todos os homens a procurar e acolher o amor de Cristo, que excede toda a ciência. (Ef 3,19). Ao concílio, o Papa João XXIII tinha confiado como tarefa principal guardar e apresentar melhor o precioso depósito da doutrina cristã, para tornar mais acessível aos fiéis de Cristo e a todos os homens de boa vontade.²

² JOÃO PAULO II; **Constituição Apostólica Fidei Depositum**. nº 1. In. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. ed. 2. São Paulo: Loyola, 2006.

Esse trabalho durou de 1986 até 1992 e reuniu diversos colaboradores que compilaram os mistérios da fé, preservando a essência originária, mas apresentando-a com linguagem adequada e acessível aos novos tempos. Dentre os artigos apresentados, a sessão II trouxe a explicação dos mandamentos da Lei de Deus, com base na Revelação de Jesus Cristo, e da compreensão histórica ministerial. Na terceira parte, na segunda sessão, capítulo II e artigo V, apresentou-se, dentro do mandamento “Não matar”, sob o título “A legítima defesa”, a questão da pena de morte. Se considerarmos a “Lei superior” do Evangelho, poderemos esperar uma exclusão da pena de morte como um recurso disponível ao exercício da legítima defesa da sociedade por parte do Estado, porém o texto diz o seguinte:

O esforço do Estado em reprimir a difusão de comportamentos que lesam os direitos humanos e as regras fundamentais da convivência civil, corresponde a uma exigência de preservar o bem comum. É direito e dever da autoridade pública legítima infligir penas proporcionadas à gravidade do delito. A pena tem como primeiro objetivo reparar a desordem introduzida pela culpa. Quando esta pena é voluntariamente aceite pelo culpado, adquire valor de expiação. A pena tem ainda como objetivo, para além da defesa da ordem pública e da proteção da segurança das pessoas, uma finalidade medicinal, posto que deve, na medida do possível, contribuir para a emenda do culpado. A doutrina tradicional da Igreja, desde que não haja a mínima dúvida acerca da identidade e da responsabilidade do culpado, não exclui o recurso à pena de morte, se for esta a única solução possível para defender eficazmente vidas humanas de um injusto agressor. Contudo, se processos não sangrentos bastarem para defender e proteger do agressor a segurança das pessoas, a autoridade deve servir-se somente desses processos, porquanto correspondem melhor às condições concretas do bem comum e são mais consentâneos com a dignidade da pessoa humana. Na verdade, nos nossos dias, devido às possibilidades de que dispõem os Estados para reprimir eficazmente o crime, tornando inofensivo quem o comete, sem com isso lhe retirar definitivamente a possibilidade de se redimir, os casos em que se torna absolutamente necessário suprimir o réu são já muito raros, se não mesmo praticamente inexistentes³.

De início, pode-se perguntar qual nexos existe, ao explicar o quinto mandamento, “não matar”, constar, em suas cláusulas, algo do tipo: há casos em que se pode matar. Contudo, não é possível explicar essa sentença de forma imediata, fazendo-se necessário perceber o horizonte semântico da pena de morte em relação ao dever do Estado de defender a sociedade contra um agressor injusto. A partir desta aparente exceção ao quinto mandamento surgiram inúmeras críticas: “Como é que se pode falar tanto em dignidade humana e, ao mesmo tempo, defender a pena de morte em um Catecismo que pretende

³ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. ed. 2. São Paulo – Edições Loyola, 2006. n. 2266-2267.

ser um instrumento autorizado, que nos ensina que a lei de talião do AT foi expressamente desqualificada por Cristo, que substituiu pela lei do amor...?”⁴.

Entretanto, o então Cardeal Ratzinger fez questão de responder aos ataques com a seguinte afirmação: “a questão da pena de morte está em aberto, para livre discussão, e que as perspectivas oficiais da Igreja estão voltadas de maneira irreversível, para a supressão incondicional da pena capital em todas as circunstâncias”⁵. Também, em 1996, o jornalista Peter Seewald na entrevista que resultou no livro “O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no século XXI”, questionou o cardeal, associando a pena de morte ao aborto, da seguinte forma: “Por que razão a Igreja ainda não excluiu a pena de morte como ‘direito do Estado’, como se diz no Catecismo?”⁶ O cardeal deu uma explicação muito profunda, fazendo uma clara distinção entre os dois temas, que aparentemente pareciam correlacionados. Ratzinger disse:

No que diz respeito à pena de morte, quando aplicada de direito, pune-se alguém que é culpado de crimes que se provou serem muito graves, e que também representa um perigo para a paz social; é, portanto, punido alguém que é culpado. No caso do aborto, inflige-se a pena de morte a alguém que é absolutamente inocente. São duas coisas completamente diferentes, que não se podem comparar⁷.

Percebe-se então que houve insistência da Igreja para retirar a partícula. Como também é perceptível através da pergunta de Peter Seewald, que ideologias de morte, como é o aborto, lideradas em sua maioria por pessoas a-religiosas, que insistem em questionar a doutrina católica, querem associar a qualquer custo o tema do aborto à pena de morte. Todavia a questão é bem mais profunda, e o então cardeal Ratzinger faz esta belíssima diferenciação, onde tem como chave de interpretação a questão da culpa. Ou seja, uma vida é sempre uma vida, mas uma vida inocente e indefesa exige a tutela absoluta. Não se trata de haver uma vida mais inviolável, se trata do dever do Estado de agir em defesa da vida inocente, ainda que a defesa desta última acarrete na morte do inimigo injusto. Para a Igreja, a pena de morte não é uma “punição” a quem cometeu um crime, mas trata-se de suprimir a possibilidade de futuros atentados à vida inocente. Por isso mesmo, tendo a sociedade condições de conter a violência do sujeito, sem suprimir-lhe a vida, a pena de morte torna-se

⁴ BLÁZQUES, Niceto. **A pena de morte**. Tradução: Georges I. Maissiat – São Paulo: Paulus, 1998. p. 181.

⁵ *Ibidem*. p. 178.

⁶ RATZINGER, Joseph. **O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no século XXI: um diálogo com Peter Seewald**. Tradução: Inês Madeira de Andrade. ed. 2. Rio de Janeiro – Imago. 2005. p. 162.

⁷ *Ibidem*. p. 162.

obsoleta. E os mesmos defensores do aborto, deveriam observar que o texto do Catecismo é bem claro, a pena deveria ser aplicada, tendo-se esgotado todos os meios incruentos. Não há sentido haver essa associação. Voltemos à reflexão sobre a pena de morte no Catecismo. Para podermos entender melhor a evolução dele, é necessário fazermos um breve panorama histórico, para assim, termos um pensamento crítico da posição da Igreja na época da composição do Catecismo de 1992.

2 Evolução histórica na perspectiva judaico-cristã da pena de morte

A fé cristã entende que, com o pecado, o mal passou a constituir a existência mundana do ser humano, afetando-lhe todas as relações seja aquela com Deus seja aquela com os seus semelhantes. O exemplo primordial da violência contra o semelhante é o caso dos irmãos Caim e Abel (Gn 4, 1-16). Nesse relato, apresenta-se a primeira sentença punitiva, neste caso, dada por Deus, a uma pessoa. O curioso é que Deus não aplica a Caim a pena de morte, mas sim uma repreensão que poderia ser entendida como uma penalidade para que o réu possa pagar por um delito. Mas esse episódio apenas abre o grande drama da humanidade, e, no decorrer da história sagrada, encontramos vários testemunhos de crimes que também, de diversas formas, foram tratados e aplicados. Mas deve-se levar em consideração alguns fatores nessa construção: a) a compreensão de Deus, b) a relação do homem com Ele, c) as diversas tradições, d) a evolução histórica, e por fim, algo bem relacionado com tudo isso: e) o contato com os outros povos.

A vingança do homicídio intencional com a pena de morte já está clara em Gn 9,6, ao passo que o Dt acrescentará, com maior precisão, outros “capítulos”: a idolatria e a blasfêmia, casos graves de inobservância do sábado, a rebeldia grave contra os pais, os casos mais qualificados de adultério na mulher bem como os casos de incesto, sodomia e bestialidade⁸.

O Papa Bento XVI, nas suas catequeses sobre os padres da Igreja, comentando o *De Civitate Dei* de Santo Agostinho, disse: “O ser humano – é social por natureza, mas antissocial por vício”⁹. Com essa constatação, podemos dizer que o ser humano, por natureza, buscou conviver em sociedade. E, nesses sistemas, formulou regras e convenções sociais. Acerca das penalidades jurídicas, aconteceu gradativamente uma evolução. “O clã cada vez mais delega, a órgãos pré-estatais, o julgamento e a avaliação de cada um dos casos, estabelecendo assim as premissas para o desenvolvimento de um sistema de regras

⁸ BONDOLFI, A; Verbete Pena de Morte. In: Dir. COMPAGNONI, Giannino; PRIVITERA, Salvatore; **Dicionário de Teologia Moral**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 953.

⁹ BENTO XVI, papa. **Os Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho**; Tradução: Sílvia Debetto C. Reis. – São Paulo: Paulus, 2012. p. 212.

jurídicas independentes”¹⁰. Assim, “a presença de sanções sociais que provocam a morte pode encontrar-se em grande quantidade de populações e civilizações diversas”¹¹. Essas normas jurídicas para Israel, fixam-se em torno do campo religioso, pois, em última instância, é sempre uma infração a Deus. Contudo, acredita-se que o processo que chegou a esse entendimento da Lei foi o seguinte:

O processo complexo e multiforme de juridização e personalização, que vai da vingança do clã à pena de morte judicial, não se deve atribuir à fé específica do povo de Israel, de sua teologia da aliança ou de sua escatologia, porém mais a uma experiência comum tanto a Israel quanto a outros povos vizinhos, que passaram uns e outros da vida nômade à sedentária e, em parte vida na cidade¹².

O fato é que chegou à época de Jesus essa perspectiva, como podemos ver muito claramente no episódio da mulher surpreendida em adultério (Jo 8, 1-11). Entretanto, a práxis social e religiosa da época de Jesus, para os seus seguidores, ganha um novo significado. Para Bondolfi, “o Novo Testamento – com exceção de Rm 13, 4, os escritos do NT não falam explicitamente de nosso tema, embora recordem a presença da instituição como tal...”¹³. Já para Luís Antônio Bento, “Jesus não só aboliu a lei de Talião (Mt 5, 38-42), mas também exigiu não responder violência com a violência e vencer ódio com amor (Mt 5,38. 43-48)”¹⁴. Por esses fatos, os críticos do Catecismo de 1992 chegaram a denunciar que, nesse ponto, a hermenêutica usada pelos redatores não foi baseada na novidade de Jesus Cristo e das primeiras comunidades, mas em uma pura leitura do AT, mesmo sabendo que “no Novo Testamento não há, também, exclusão explícita da pena de morte”¹⁵.

Fazendo um panorama histórico, temos, depois da novidade cristã: “Na idade patrística pré-nicena podem encontrar-se, sobretudo posições de rejeição decidida da legítima defesa de morte”¹⁶. Contudo, alguns fatores históricos são predominantes nesse período: 1) a vinda iminente de Cristo é posta no tempo de Deus, ou seja, a efervescência de que Cristo voltaria imediatamente passa; e 2) a união da Igreja com o Império. Com isso, percebe-se que “a literatura pós-constantiniana revela hesitação de muitos bispos e

¹⁰ BONDOLFI. *op. cit.*, p. 953.

¹¹ *Ibidem*.

¹² BONDOLFI. *op. cit.*, p. 954.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ BENTO, Luís Antônio. **Bioética: desafios éticos no debate contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 119.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ BONDOLFI. *op. cit.*, p. 954.

teólogos a respeito da pena capital”¹⁷. Um exemplo de um padre da época é Agostinho. O bispo de Hipona parece não aprovar indiscriminadamente a pena de morte, mas, em alguns casos, sim. Vemos que, em algumas cartas, no *De Ordine* e no *De Civitate Dei*, há algumas reflexões emblemáticas sobre o tema, que inclusive foi muito utilizado por autores posteriores para defender a pena capital. No *De Civitate Dei*, logo no início, o Santo bispo diz:

A mesma autoridade divina estabeleceu, porém, certas exceções à proibição de matar alguém. Algumas vezes, seja como lei geral, seja por ordem temporária e particular, Deus ordena o homicídio. Ora, não é moralmente homicida quem deve à autoridade o encargo de matar, pois não passa de instrumento, como a espada com que fere. Desse modo, não infligiu o preceito quem, por ordem de Deus, faz guerra ou, no exercício do poder público e segundo as leis, quer dizer, segundo a vontade da razão mais justa, puniu de morte criminosos¹⁸.

Pode parecer estranho, mas o bispo de Hipona caminha sobre as margens da Escritura, fazendo uma hermenêutica baseada, em particular, na concepção veterotestamentária. Isso não quer dizer que estava errada. Mas devemos levar em consideração os contextos da época da composição do texto Sagrado, como também da época de Agostinho, quando as bases da fé, à luz da revelação de Cristo, ainda estavam se configurando. Todavia, mesmo tendo sido condenado a ela, Agostinho defende que a intercessão do bispo para a não administração da pena é válida. Para Agostinho, “um bispo, ao interceder em favor de um condenado à morte, fá-lo por direito e dever, a partir do múnus episcopal, como Jesus o fez no caso da mulher adúltera condenada à morte”¹⁹. Na Idade Média, “encontramos um último resto de atitude contrária à pena de morte na carta aos búlgaros do Papa Nicolau I, no qual o pontífice se alegra com uma legislação que não prevê derramamento de sangue”²⁰. Também dessa forma, “um sínodo de Ruão em 1190 proíbe elaborar processos que prevejam a pena de morte em lugares sujeitos a legislação eclesiástica”²¹. Essa realidade vai aos poucos mudando.

Tomás de Aquino, na esteira de Agostinho, vai defender esse tema não como “vontade de Deus”, mas por razões éticas e políticas. Santo Tomás de-

¹⁷ *Ibidem*. p. 955.

¹⁸ AGOSTINHO, de Hipona. **A Cidade de Deus**. Parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. ed. 8. Petrópolis: Vozes, 2013. Livro I, Cap. XXI, p. 54.

¹⁹ TRIGO, Jerônimo. **Santo Agostinho sobre a pena de morte: a intercessio episcopalis** entre o direito e o Evangelho. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, p. 214. In: Revista Didaskalia nº XLI. <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/10165/3/V04101-191-220.pdf>. Acesso em 31/10/2018.

²⁰ BONDOLFI. *op. cit.*, p. 955.

²¹ *Ibidem*.

envolve esse tema ao tratar do homicídio na questão 64. No artigo 2, ele inicia dizendo: “Parece que não é lícito matar os pecadores”²². Como é próprio de seu método, Santo Tomás sempre coloca a questão sob condição, para assim desenvolver o tema. Na resposta, ele proclama: “Cada pessoa está para a sociedade, como a parte está para o todo. Se, portanto, algum homem se torna perigoso para a comunidade, e ameaça corrompê-la por seu pecado, é louvável e salutar matá-lo, para a preservação do bem comum”²³. Tomás advoga pelo bem da sociedade, ou seja, para manter em paz o *status quo* social. A pena capital é aceitável se é em vista da salvação da comunidade. Utiliza-se o princípio de totalidade, válido, por exemplo, para a amputação de um membro que ponha em risco a saúde e subsistência de todo o organismo. Todavia não é uma reflexão tranquila.

A Idade Moderna foi uma época em que sobrevieram grandes mudanças, inclusive no campo da fé. Lutero, o primeiro a oficializar uma ruptura no cristianismo ocidental, produz uma literatura muito favorável a este procedimento. “Ele fala com naturalidade do poder de vida e de morte por parte da autoridade secular, porque vê como evidente a delegação deste poder por parte de Deus aos homens investidos de tal autoridade”²⁴. Esse pensamento nasce com a tentativa de não confundir o poder secular com o poder espiritual. “Em contrapartida, em Zwinglio e em Calvino volta à perspectiva medieval, que vê na heresia também um delito político”²⁵. Esse pensamento, na parte católica, foi defendido por Roberto Belarmino, entre outros.

As constantes guerras, o secularismo, a indiferença religiosa, entre outros fatores, aumentaram cada vez mais a perspectiva estatal que admite a pena de morte. Isso de fato plasmou a doutrina católica, fazendo com que se admitissem casos em que essa sanção social poderia ser aplicada. Entretanto não faltaram protestos nas comunidades eclesiais do mundo inteiro. O Dicionário de Teologia Moral nos atesta isso, dizendo: “Depois do Concílio Vaticano II, vários episcopados do mundo intervieram manifestando claramente sua oposição à pena de morte. Só falta esperar que a Santa Sé confirme solenemente esse consentimento, muito difundido tanto entre pastores, quanto entre teólogos e fiéis”²⁶.

²² AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. 6. ed. 3. São Paulo: Loyola, 2014. Questão 64, Art. 2. p. 135.

²³ AQUINO. *op. cit.*, Questão 64, Art. 2. p. 136.

²⁴ BONDOLFI. *op. cit.*, p. 956.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

3 Da aprovação do Catecismo 1992 à mudança de 2018

Podemos ver que a História moldou uma atmosfera propícia para a colocação desse artigo dentro do Catecismo, mesmo parecendo ser um corpo estranho, ou, como diz Blázquez: “Um câncer benigno, aparentemente inofensivo, mas com reais possibilidades de metástases”²⁷. É um fato real, mas, como afirmou o Cardeal Ratzinger na época: “O Catecismo apenas acolhe a tradição da Igreja, que reconheceu à autoridade civil o poder de estabelecer penas proporcionadas aos delitos, ‘sem excluir, em casos de extrema gravidade, a pena de morte’”²⁸. Nesse sentido, parece que esse aceno entrou aí praticamente à força. Isso porque o próprio texto diz:

Se processos não sangrentos bastarem para defender e proteger do agressor a segurança das pessoas, a autoridade deve servir-se somente desses processos, porquanto correspondem melhor às condições concretas do bem comum e são mais consentâneos com a dignidade da pessoa humana²⁹.

Há um apelo para que meios cruentos venham utilizados somente em casos extremos, em que não haja outras possibilidades. E vale salientar também que “o ser humano, criado à imagem do Filho de Deus, nunca perde a sua dignidade nem participa menos do amor misericordioso de Deus por ele”³⁰. A possibilidade de adotar meios incruentos é um forte aceno para a mudança ocasionada em 2018. Nesse sentido, o cardeal Ladaria, no número 2 da carta, diz:

Se, de fato, a situação política e social do passado tornava a pena de morte um instrumento aceitável para a proteção do bem comum, hoje a consciência cada vez maior de que a dignidade de uma pessoa não se perde nem mesmo depois de ter cometido crimes gravíssimos, a compreensão aprofundada do sentido das sanções penais aplicadas pelo Estado e o desenvolvimento dos sistemas de detenção mais eficazes que garantem a indispensável defesa dos cidadãos, contribuíram para uma nova compreensão que reconhece a sua inadmissibilidade e, portanto, apela à sua abolição³¹.

A compreensão da fé evolui nesse sentido, e a questão que o Cardeal Ratzinger, à época, declarou em aberto, agora toma rumos definitivos. De fato, a colocação desse tema tornava a redação do texto desconexa com o sentido de toda a sessão, e com outras convicções de fé. Pois “nem a decretação de uma

²⁷ BLÁZQUES. *op. cit.*, p. 171.

²⁸ *Ibidem*. p. 171-172.

²⁹ CIC. nº2267.

³⁰ BENTO. *op. cit.*, p. 127.

³¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ: **Carta aos Bispos a respeito da nova redação do nº 2267 do Catecismo da Igreja Católica sobre a pena de morte**. Vaticano, 2018. n. 2. In: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/08/02/0556/01210.html#letterap>.

pena de morte, nem a sua execução poderão ser consideradas, filosoficamente, como atos cristãos, isto é, como sendo coerentes com a vontade e os sentimentos de Cristo”³². Por isso, mesmo o pontífice que aprovou o novo Catecismo, como seus sucessores, reiteraram veementemente uma postura que gradativamente se distanciou dessa concepção. Por exemplo:

O ensinamento da Carta encíclica *Evangelium vitae* de João Paulo II é de grande importância. O Santo Padre incluiu entre os sinais de esperança de uma nova civilização da vida «a aversão cada vez mais difusa na opinião pública à pena de morte, mesmo vista só como instrumento de “legítima defesa” social, tendo em consideração as possibilidades que uma sociedade moderna dispõe para reprimir eficazmente o crime, de forma que, enquanto torna inofensivo aquele que o cometeu, não lhe tira definitivamente a possibilidade de se redimir”³³.

Do pontificado de Bento XVI, temos:

Bento XVI chamou a atenção dos responsáveis da sociedade para a necessidade de fazer todo o possível a fim de se chegar à eliminação da pena capital. E sucessivamente desejou a um grupo de fiéis que suas deliberações possam encorajar as iniciativas políticas e legislativas, promovidas em um número crescente de países, a eliminar a pena de morte e continuar os progressos substanciais realizados para adequar a lei penal tanto às exigências da dignidade humana dos prisioneiros quanto à efetiva manutenção da ordem pública³⁴.

De Francisco, de quem veio a mudança do tema, encontramos diversos discursos, até a posição final. Já na sua primeira Exortação Apostólica, *Evangelii Gaudium*, considerado o plano pastoral do pontificado de Francisco, temos: “A Igreja que é discípula e missionária, tem necessidade de crescer na sua interpretação da Palavra revelada e na sua compreensão da verdade”³⁵. Assim, Francisco diz que o tesouro da doutrina evolui, em vista de uma melhor compreensão do Evangelho. Entre outros posicionamentos temos:

Nesta mesma perspectiva, o Papa Francisco reiterou que hoje a pena de morte é inadmissível, por mais grave que seja o delito do condenado. A pena de morte, quaisquer que sejam as modalidades de execução, implica um tratamento cruel, desumano e degradante. Deve também ser recusada por causa da seletividade defeituosa do sistema penal e da possibilidade de erro judicial. É neste horizonte que o Papa Francisco pediu uma revisão da formulação do Catecismo da Igreja Católica sobre a pena de morte, de modo que se afirme

³² BLÁZQUES. *op. cit.*, p. 188.

³³ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ; *op. cit.*, n. 3.

³⁴ *Ibidem*. nº 5.

³⁵ FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. nº 40. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 35.

que por muito grave que possa ter sido o delito cometido, a pena de morte é inadmissível, porque atenta contra a inviolabilidade e dignidade da pessoa³⁶.

A inadmissibilidade da pena de morte coloca esse aspecto da doutrina novamente no trilho da Lei Nova do Evangelho. O aceno volta-se, mais uma vez, para a pessoa humana, que é o coração da mensagem de Jesus. “Um ser humano, também o réu violento, nunca poderá ser reduzido a um objeto. Deve ser sempre tratado como pessoa”³⁷. Assim, mesmo que tenha uma intenção verdadeiramente boa de aplicar essa pena, ou seja, para um bem maior dos indivíduos, a ação em si não deixa de ser má. Aplicá-la também entra em outro problema. O indivíduo delituoso pode ter sido eliminado, mas não pagará um possível débito com a sociedade. “A pena de morte, de maneira como atualmente está oficializada no Ocidente, é uma invenção artificiosa, politicamente pragmática, de moralistas e canonistas dos séculos XII, XIII, XVI e XVII, estimulada pelo racionalismo filosófico protestante”³⁸. Em última instância, é uma volta ao estado primitivo do ser humano, em que dominava a Lei de Talião. Por isso, a Lei de Cristo determina que a Lei da vida deve imperar sobre nós e que a sociedade humana deve proporcionar mecanismos para que seus membros não errem. Mas, se eles errarem, a lei prevê que se deem oportunidades de se emendarem e encontrarem um bom caminho.

Esta perspectiva mais coerente com o espírito cristão, é uma constante do pontificado do Papa Francisco. Em 2013, com a proclamação do Ano Santo Extraordinário da Misericórdia, Francisco escreveu: “Perante a gravidade do pecado, Deus responde com a plenitude do perdão. A misericórdia será sempre maior do que qualquer pecado, e ninguém pode colocar um limite ao amor de Deus que perdoa”³⁹. Devemos agir sempre com o coração de Deus, é este o grande apelo do Papa: romper a crosta do egoísmo, e tornarmo-nos misericordiosos como o Pai (Lc 6,36). Nessa perspectiva, a nova doutrina expressa:

Na nova redação, se acrescenta que a conscientização sobre a inadmissibilidade da pena de morte cresceu à luz do Evangelho. De fato, o Evangelho ajuda a compreender melhor a ordem da criação que o Filho de Deus assumiu, purificou e levou à plenitude. O Evangelho também nos convida à misericórdia e à paciência do Senhor, que oferece a todos, tempo para se converterem. A nova formulação do n. 2267 do Catecismo da Igreja Católica quer impulsionar um firme compromisso, também através de um diálogo respeitoso com as autoridades políticas, a fim que seja fomentada uma mentalidade que reconheça a

³⁶ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ; *op. cit.*, n. 6.

³⁷ BENTO. *op. cit.*, p. 127.

³⁸ BLÁZQUES. *op. cit.*, p. 204.

³⁹ FRANCISCO. **Misericórdia e Vultus**. São Paulo: Paulinas, 2015. n° 3. p. 4.

dignidade de toda vida humana e sejam criadas as condições que permitam eliminar hoje o instituto jurídico da pena de morte, onde ainda está em vigor⁴⁰.

A Igreja hoje entende que o Estado já possui métodos eficazes para a contenção do mal e para a correção social. Assim, o direito inviolável à vida deve ser plenamente defendido. O ser humano, mesmo em um estado de alta precariedade, ainda comporta em si a Imagem Divina, mesmo que altamente manchada, mas não anulada, e todos têm o direito e a esperança da conversão.

Também podemos encontrar no testemunho da mística carmelita, Sta. Terezinha do Menino Jesus e da Sagrada Face, uma profunda esperança na conversão mesmo do mais horrendo pecador, de modo a desejar-lhe conceder todas as oportunidades de sincera conversão e alegre participação nos méritos da Paixão do Senhor. Escreve em "*História de uma Alma*", seu intento de converter, por meio da oração, um perverso assassino, que ela mesma só conhecia do noticiário. Não se percebe uma preocupação explícita de livrá-lo da morte física; sua preocupação principal era com a morte eterna. Contudo, é intrigante a confiança que a pequena menina tinha na conversão do ser humano, mostrando que o amor de Deus é sempre maior que tudo, e capaz de mudar os corações mais enrijecidos.

Ouvi falar de um criminoso que acabava de ser condenado à morte por crimes horríveis. Tudo fazia crer que morreria impenitente. Quis, a qualquer custo, impedi-lo de cair no inferno. Para conseguir, usei de todos os meios imagináveis: sentindo que, de mim mesma, nada poderia, ofereci a Deus méritos infinitos de Nosso Senhor, os tesouros da santa Igreja, enfim, pedi a Celina para mandar celebrar uma Missa nas minhas intenções, não ousando pedi-la eu mesma, temendo ser obrigada a dizer que era para Pranzini, o grande criminoso. Não queria, tampouco, dizê-lo a Celina, mas insistiu com tanta ternura que lhe confiei meu segredo; longe de zombar de mim, pediu para ajudar a ajudar a converter meu pecador. Aceitei com gratidão, pois teria desejado que todas as criaturas se unissem a mim a fim de implorar a graça para o culpado. No fundo do meu coração, tinha certeza de que nossos desejos seriam atendidos. Mas, a fim de ter coragem para continuar a rezar pelos pecadores, disse a Deus estar segura de que Ele perdoaria o pobre infeliz Pranzini, que acreditaria mesmo que não se confessasse e não desse sinal nenhum de arrependimento, enorme era minha confiança na misericórdia infinita de Jesus, mas Lhe pedia apenas um sinal de arrependimento, para meu próprio consolo... Minha oração foi atendida ao pé da letra! Apesar da proibição de papai de lermos jornais, não pensava desobedecer lendo as passagens que falavam de Pranzini. No dia seguinte à sua execução, cai-me às mãos o jornal "La Croix". Abro-o apressada e o que vejo?... Ah! Minhas lágrimas traíram minha emoção e fui obrigada a me esconder... Pranzini não se

⁴⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *op. cit.*, n. 9-10.

confessou, subiu ao cadafalso e preparava-se a colocar a cabeça no buraco lúgubre quando, numa inspiração repentina, virou-se, apanhou um crucifixo que lhe apresentava o sacerdote e beijou por três vezes suas chagas sagradas!... Sua alma foi receber a sentença misericordiosa Daquela que declarou que no Céu haverá mais alegria por um só pecador arrependido do que por 99 justos que não precisam de arrependimento!...⁴¹

Tereza de Lisieux, na sua tenra idade, nos ensina que o amor é capaz de vencer até o mais terrível crime. Desse longo relato, podemos entender três coisas: a primeira, que o amor é mais forte que tudo; segundo, que a morte em si não repara erros; e terceiro, que as pessoas podem se arrepender e mudar de vida. Assim, matar um criminoso não configura em si uma expiação ou correção de um delito. Mas deve-se sim aplicar meios socializantes e incruentos que assegurem duas coisas: primeiro, a correção de uma pena; depois e mais importante, a possibilidade de uma segunda chance, uma conversão. Terezinha do Menino Jesus nos ensina a viver o Evangelho em sua integridade, e é exemplo fecundo para toda a Igreja.

Considerações finais

A vida é dom de Deus, e deve ser preservada da concepção até a sua morte natural. Contudo, o ser humano parece, desde sua origem, duelar com o Criador sobre o domínio absoluto da vida. E neste duelo, constantemente provoca ações que tentam destruí-la, ou manipulá-la. Isso ocorre desde seja em um homicídio diretamente querido, como também nas experiências de manipulação da vida humana em laboratórios. Devemos olhar a vida humana em sua totalidade e sacralidade. A Igreja então convida-nos a um redirecionamento para esta mentalidade, segundo a qual o amor sempre vence o ódio.

A doutrina da Igreja é inspiração do Espírito Santo, enviado por Jesus para fazer-nos conhecer toda a Verdade, mas também é marcada pela história, pelas mentalidades de cada tempo, de modo que pena de morte como entendeu o Magistério e pensadores como Agostinho e Tomás, respondia à exigência de defesa do inocente contra uma ameaça injusta inserindo-se, portanto, no princípio de legítima defesa da sociedade. Não era entendida como uma forma de punição de um ato cometido, mas como uma forma de contenção do mal para que não se repetisse ou se propagasse.

O fato de que Jesus em Mt 5,38 refuta completamente o princípio retributivo contido na *lex talionis* é uma indicação categórica de que o *ethos*

⁴¹ TEREZINHA DO MENINO JESUS. **História de uma alma**. Tradução: Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. ed. 16. São Paulo: Loyola, 2012. n° 135. p. 93-94.

cristão não comporta a desistência da possibilidade de conversão de uma pessoa. O mal cometido pelo pecador deve ser combatido pelo testemunho dos cristãos. Não se trata de suprimir os agentes do mal, mas de eliminá-lo em sua raiz, realizando o bem que ele nega, reafirmando os valores aos quais este se contrapõe.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que a “chaga maligna” da pena de morte, por muito tempo tolerada na indicação moral da Igreja agora não encontra qualquer razão de permanência, sobressaindo-se de modo absoluto o valor da Vida. Ainda que apareça a necessidade de aplicação de qualquer penalidade ao transgressor, esta não deverá jamais subtrair-lhe a possibilidade de reconciliação com o próximo e com Deus e, portanto, de salvação.

A sociedade deve coibir o mal e construir meios de punição incruentos que ajudem no processo de ressocialização dos indivíduos. A Igreja, mesmo tendo tolerado a possibilidade da pena de morte, pediu com insistência que essa fosse um ultima opção a ser considerada. E gradativamente entendeu que a sociedade atual possui meios adequados de punição e coerção do mal que não deve mais admitir a necessidade de recorrer à pena capital. Assim, o clamor da Igreja, no seu amadurecimento de fé, deve ser cada vez mais contrária a toda cultura de morte. O Senhor Jesus veio para a vida e para dar a vida em favor de todos. Aprovar qualquer fórmula que destrua ou manipule a vida humana não condiz, de forma alguma, com seu Evangelho.

A palavra final na vida e na história de cada pessoa humana deve ser a da Misericórdia que produz conversão e salvação e não a da violência e do ódio. Triunfa o Amor que se dignou unir-se definitivamente a nós para reconfigurar-nos segundo a sua imagem de Filho amado de Deus. Nós, as testemunhas da Luz, devemos fazer resplandecer a claridade da Vida abundante que se derrama do Coração do Crucificado e testemunhar, com o dom da própria vida se preciso for, o Amor que nunca se encoleriza, mas que tudo espera, tudo suporta, tudo crê (cf. 1Cor 13).

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, de Hipona. **A Cidade de Deus**. Parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. ed. 8. Petrópolis: Vozes, 2013.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. 6. ed. 3. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BENTO XVI. **Os Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho**; Tradução: Sílvia Debetto C. Reis. – São Paulo: Paulus, 2012.

BENTO, Luís Antônio. **Bioética: desafios éticos no debate contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 10ª Reimpressão, São Paulo: Paulus, 2002.

BLÁZQUES, Niceto. **A pena de morte**. Tradução: Georges I. Maissiat – São Paulo: Paulus, 1998.

BONDOLFI, A; Verbete Pena de Morte. In: Dir. COMPAGNONI, Giannino; PRIVITERA, Salvatore; **Dicionário de Teologia Moral**. São Paulo: Paulus, 1997.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. ed. 2. São Paulo: Loyola, 2006.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta aos Bispos a respeito da nova redação do n° 2267 do Catecismo da Igreja Católica sobre a pena de morte**. Vaticano, 2018. In: <http://vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/publico/2018/08/02/0556/01210htm1#lette>.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. **Misericordia e Vultus**. São Paulo: Paulinas, 2015.

JOÃO PAULO II. **Constituição Apostólica Fidei Depositum**. In: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. ed. 2. São Paulo – Edições Loyola, 2006.

RATZINGER, Joseph. **O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no século XXI: um diálogo com Peter Seewald**. Tradução: Inês Madeira de Andrade. ed. 2. Rio de Janeiro: Imago. 2005.

TEREZINHA DO MENINO JESUS. **História de uma alma**. Tradução: Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. ed. 16. São Paulo: Loyola, 2012.

TRIGO, Jerônimo. **Santo Agostinho sobre a pena de morte: a *intercessio episcopalis* entre o direito e o Evangelho**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, p. 214. In: Revista Didaskalia n° XLI.

<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/10165/3/V04101-191220.pdf>

**Prof. Dr. Pe. Antônio Edson Bantim Oliveira*

Doutor em Teologia pela Accademia Alfonsiana – Instituto Superior de Teologia Moral da Pontifícia Universidade Lateranense de Roma-Itália.

**Ricardo Alves de Araújo*

Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF e aluno do bacharelado de Teologia pela mesma instituição. E-mail: ricardoqx@gmail.com.

A TEOLOGIA SIMBÓLICA DE SANTA TERESA DE LISIEUX

*Profa. Ms. Josefa Alves dos Santos**

Resumo

O presente artigo analisa a *scientia amoris* na vida e nos escritos de Santa Teresa de Lisieux a partir do símbolo da lira, que representa o coração humano, e o dinamismo da ação divina que é capaz transformar até uma simples criança numa grande santa. O texto parte de uma apresentação histórico-biográfica, para, em seguida, apresentar a teologia simbólica teresiana com a sua originalidade, e aprofunda as quatro dimensões do amor humano presentes na imagem da lira na sua capacidade de acolhimento e de doação de si através do amor esponsal e materno, filial e fraterno. Através da vida de Santa Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face e da sua doutrina da *Infância Espiritual* apresenta o processo de purificação e santificação do coração humano dentro da simbologia da lira como caminho seguro e sempre atual para o seguimento de Cristo.

Palavras-chave

Espiritualidade. Santa Teresinha. Teologia. Santidade.

Abstract

This present article analyzes the *Scientia Amoris* in the life and writings of Saint Teresa of Lisieux from the symbol of the lyre, which represents the human heart, and the dynamism of the divine action which is able to transform even a mere child into a great saint. The text derives from a historical-biographical presentation, to then, present the Theresian symbolic theology with its originality and deepen the four dimensions of human love present in the image of the lyre in its capacity of receiving and giving itself through spousal and maternal, filial and fraternal love. Through the life of Saint Teresa of the Child Jesus and the Sacred Face and her doctrine of Spiritual Childhood, she presents the process of purification and sanctification of the human heart within the symbolism of the lyre as a safe and actual path to follow Christ.

Keywords

Spirituality. Santa Therese of Child Jesus. Theology. Holiness.

1 Uma introdução à vida e doutrina de S. Teresa de Lisieux

Para compreender adequadamente a grandiosidade da ação de Deus na vida de Santa Teresa de Lisieux, ou Santa Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face como é carinhosamente chamada, é necessário situá-la no seu ambiente histórico familiar, social e eclesial.

Teresa foi a nona filha da família Martin, dos quais quatro faleceram em tenra idade e as outras cinco tornaram-se religiosas. A sua infância foi marcada por perdas e sofrimentos: aos quatro anos de idade sofre o primeiro golpe com a morte da mãe, a partir daí o seu temperamento alegre e expansivo torna-se extremamente sensível e escrupuloso. Com a morte da senhora Martin, Teresa escolhe sua irmã Paulina por mãe, mas aos dez anos de idade vê a sua “mãezinha” entrar no Carmelo. O sofrimento resultante desta frustração afetiva desenvolveu na frágil criança uma “estranha doença”, cuja cura virá por meio de duas ações extraordinárias: uma ação miraculosa da Virgem do Sorriso¹, e a graça do Natal.

Esta purificação da sensibilidade e do coração sofrido na infância durante o desenvolvimento da afetividade produz uma ferida em Teresa. Pode-se certamente falar de uma “purificação dos sentidos”. Daí, suas faculdades afetivas são orientadas para Deus, e como que já libertadas. Sente também escrúpulos de consciência que contribuem para sua purificação.²

Ler a vida dessa jovem carmelita é contemplar o processo de morte e ressurreição do pequeno grão de trigo do qual Jesus fala no Evangelho: “se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (Jo 12,24). De fato, para germinar a pequena semente deve suportar a solidão, o silêncio e a umidade da terra; ali ela vai morrer, sua casca será rompida para que a potência de vida que há no seu interior possa brotar, crescer e romper a terra. Este processo é explicado pelos grandes mestres espirituais como purificação dos afetos e dos sentidos. Em Teresa é perceptível que Deus tomou a iniciativa em dar-lhe a graça da maturidade humana e espiritual. Ainda adolescente, Teresa é consciente desse toque de

¹ Teresa narra que o período em que esteve doente, embora não tenha sido privada do uso da razão, não tinha controle sobre si, estando muitas vezes em delírio ou completamente sem forças. Os recursos humanos quanto à possibilidade de seu reestabelecimento já haviam se esgotada, assim, o seu pai recorre à intercessão de Nossa Senhor das Vitórias, cuja imagem levada ao seu quarto lançou-lhe um “sorriso encantador” e todos os seus males desvaneceram.

² FREI MARIA-EUGÊNIO DO MENINO JESUS. *Teu amor cresceu comigo*. Teresa de Lisieux: gênio espiritual, São Paulo: Paulus 1997, p. 29.

Deus que coincide com a “graça do Natal”³, e colabora ativamente para desenvolver o dom recebido. É quanto lemos nos seus escritos autobiográficos.

Nesta noite de luz, começou o terceiro período de minha vida, o mais belo de todos, o mais cheio das graças do Céu... Num instante, a obra que não pudera realizar em dez anos, Jesus a fez, contentando-se com minha boa vontade, que jamais faltou. [...] Fez de mim uma pescadora de almas; senti o grande desejo de trabalhar pela conversão dos pecadores, desejo que jamais tinha sentido tão vivamente... Numa palavra, senti a caridade entrar em meu coração, a necessidade de esquecer-me para dar prazer, e desde então, fui feliz!⁴

Teresa de Lisieux viveu numa França marcada pelas consequências sociais, culturais e eclesiais da Revolução Francesa, na qual a desestabilização não era apenas política, mas também religiosa, onde predominava o jansenismo com uma espiritualidade austera, marcada por uma ascese motivada pelo medo. Trata-se da França do século XIX, um período fortemente marcado pelo processo de secularização e pelo ateísmo, onde a mística era vista com desconfiança, e mesmo “no Carmelo não se lia nem Cântico Espiritual nem a Chama Viva de Amor de São João da Cruz; tinha-se medo de ser ‘iluminado’”⁵. Paradoxalmente, é nesse ambiente que nasce a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, motivando mais o amor que a reparação, e também nesse ambiente a pequena Teresa se oferece como vítima de holocausto ao Amor misericordioso no desejo de consolar o coração de Jesus pela ingratidão dos maus. O que motiva a sua oferta de vida não é o medo da justiça divina, nem o peso dos seus pecados, pois a sua doutrina é a da confiança no amor e na misericórdia de Deus.

Depois do exílio da terra, espero ir comprazer-me de vós na Pátria, mas não quero acumular méritos para o Céu; quero trabalhar somente para o vosso Amor, com o único objetivo de vos dar prazer, consolar vosso Sagrado Coração e salvar almas que vos amarão eternamente.

No entardecer desta vida, comparecerei diante de vós com as mãos vazias, pois não vos peço, Senhor, que conteis minhas obras. Todas as nossas justiças têm manchas a vossos olhos. Quero, pois, revestir-me de vossa própria justiça e receber de vosso Amor a eterna posse de vós mesmo. Não quero nenhum outro Trono nem Coroa senão vós, ó meu Bem Amado!...

A fim de viver em um ato perfeito de Amor, ofereço-me como vítima de holocausto a vosso Amor misericordioso, suplicando-vos que me consumais

³ Cf. SANTA TERESA DO MENINO JESUS E DA SAGRADA FACE. *Obras Completas*, São Paulo: Paulus 2016, Ms A, 45r. Todas as referências aos manuscritos de Santa Teresinha serão citados conforme as siglas que identificam as obras: Manuscritos [Ms], Cartas [C], Poesias [P], Orações [O], Recreações Piedosas [RP].

⁴ Ms A, 45v.

⁵ MARIA-EUGÊNIO. *Teu amor cresceu comigo*, p. 26.

incessantemente, deixando transbordar em minha alma as ondas de infinita ternura que estão encerradas em vós e que assim eu me torne Mártir de vosso Amor, ó meu Deus!...⁶

Para o ambiente religioso da época a intuição teresiana sobre a humildade e o amor misericordioso de Deus, que se fez pequeno, pode parecer infantil, mas examinado na sua profundidade e clareza revela-se verdadeira teologia⁷ comparada a dos grandes místicos e doutores. Teresinha une perfeitamente a inteligência da fé e o conhecimento do amor que, segundo São Tomás de Aquino, são dois aspectos do conhecimento. A inteligência da fé (*intellectus fidei*) é a teologia especulativa, na qual “a fé utiliza a atividade da razão”⁸, contudo existe um conhecimento mais profundo, que é fruto da caridade e que segundo São Tomás é o dom da sabedoria⁹.

É importante lembrar que, segundo Paulo, “maior é a caridade” (1Cor 13,13), ou seja maior que a fé e que a esperança, do momento em que a fé e a esperança desaparecerão quando teremos a visão clara e a plena posse do Senhor. Somente “a caridade não terá fim” (1Cor 13,8), mas permanecerá idêntica, essencialmente a mesma no céu como sobre a terra. São Tomás insiste muito sobre a excelência da caridade, a única realidade que não muda entre a terra e o céu, a única realidade do céu já plenamente doada sobre a terra. A caridade nos torna verdadeiramente ilimitados no Amor porque, segundo as afirmações do mesmo santo, nos torna capazes de amar sempre mais, até o infinito. Não existe nenhum limite para o seu crescimento. Por meio dela podemos já nesta vida amar totalmente, imediatamente e desmedidamente este Senhor que ainda não vemos, mas no qual cremos. Poderemos dizer que a caridade é “amor absoluto” já doado nesta vida, enquanto o “saber absoluto”, é que a visão de Deus, nos será dado somente no céu.¹⁰

Na Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte, João Paulo II cita S. Teresa de Lisieux com o título de *perita na scientia amoris*¹¹, reconhecendo o seu testemunho eloquente de uma caridade viva, capaz de traduzir o mais belo hino paulino: “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos e tivesse uma fé capaz de transportar montanhas, mas faltasse a caridade, de nada nos serviria” (cf. 1Cor 13,2). Nas palavras da santa a *scientia amoris* é a

⁶ O 6.

⁷ Cf. PRÊTE, ISABELLE, *Thérèse de Lisieux. L'intelligence de l'amour*, Paris: François-Xavier de Guibert 1997, p. 38.

⁸ SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, São Paulo: Loyola 2016, I, q. 1. [STh].

⁹ STh II-II, q. 45, a. 2.

¹⁰ LÉTHÉL, FRANÇOIS-MARIE, *L'amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, Città del Vaticano: Editrice Vaticana 1999, p. 15.

¹¹ Cf. JOÃO PAULO II. *Novo Millennio Ineunte*, São Paulo: Paulus 2000, n. 42.

mesma ciência divina¹², experimentada e testemunhada por todos os santos, e esta missão é fundamental na vida da Igreja.

2 Interpretação teológica da infância espiritual

O *Corpus* dos escritos de Santa Teresa de Lisieux é composto por três Manuscritos autobiográficos (Ms A, B, C), pelas Cartas (C 1-266), pelas Poesias (P 1-54), pelas Orações (O 1-21) e pelas breves obras teatrais ou Recreações Pias (RP 1-8). Tais escritos apresentam-se como uma teologia narrativa que, apesar do caráter autobiográfico, contém um significado essencialmente teológico porque são um reflexo vivo do Evangelho¹³. É possível perceber nos seus escritos o testemunho da história da salvação, pela autenticidade da ação divina que toca e transforma a sua vida, unindo-a inteiramente a si. Segundo Léthél, *História de uma Alma*, traz uma afinidade com a Suma Teológica de Tomás de Aquino, porque ambas apresentam uma síntese dos grandes conteúdos da fé, e se estruturam na mesma lógica, ou seja, *Deus e o Homem em Cristo Jesus*, embora Teresa não possua uma teologia sistemática, mas intuitiva e seu objetivo não era realizar um tratado, mas o testemunho da grande obra de misericórdia de Deus na sua história. Dessa forma, Teresa de Lisieux expressa a *scientia amoris* como teologia da alma e do coração.¹⁴

A grande sabedoria de S. Teresinha foi permanecer pequena, sempre dependente do Bom Deus e cultivar uma confiança absoluta no seu amor misericordioso. Assim, no Manuscrito C, que ela escreveu alguns meses antes de sua morte, percebe-se que a *Pequena Via* encontra total apoio nas Sagradas Escrituras, e que este caminho pode ser percorrido por qualquer pessoa, sobretudo os humildes, os que se fazem como criança.

(...) quero (...) procurar o meio de ir para o céu por um caminhozinho bem reto, bem curto, uma pequena via inteiramente nova. Estamos num século de invenções. Agora, não se tem mais o trabalho de subir os degraus de uma escada: na casa dos ricos, um elevador a substitui vantajosamente. (...) Então, fui procurar nos livros Sagrados a indicação do elevador, objeto de meu desejo, e li estas palavras pronunciadas pela boca da Sabedoria Eterna: “Se alguém for pequenino, venha a mim” (Pr 9,4). Aproximei-me, pois, adivinhando que tinha descoberto aquilo que procurava. Querendo saber, oh, meu Deus, o que faríeis com o pequenino que correspondesse ao vosso apelo, continuei minhas buscas e eis o que encontrei: “Assim como uma mãe acariciava seu filhinho assim eu vos consolarei; aconchegar-vos-ei ao meu seio e acariciar-vos-ei sobre meus joelhos” (Is 66,13.12). Ah! Nunca palavras mais

¹² Cf. Ms B, 1r.

¹³ Cf. LÉTHEL. *L'amore di Gesù*, p. 27.

¹⁴ Ibidem.

doces, mais melodiosas vieram alegrar minha alma! O elevador que deve fazer-me subir até o céu são os vossos braços, Jesus! Por isso não preciso crescer; devo, pelo contrário, permanecer pequenina e tornar-me cada vez mais pequenina.¹⁵

A infância espiritual vivida e proposta por Teresinha é a máxima realização da vocação humana que é se tornar filho de Deus, pois quando “chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de uma mulher (...), a fim de que recebêssemos a adoção filial” (Gl 4,4-5), e esta é a vontade de Jesus, como expressou na oração sacerdotal: “Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e estes reconheceram que tu me enviaste. Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (Jo 17,25-26). De fato, esta é a proposta antropológica cristã fundamentada no mistério da Encarnação do Filho de Deus, fazer-nos filhos no Filho, e tal vocação exige a fé, que é confiança absoluta em Deus Pai.

O tema da adoção filiação é muito importante no Novo Testamento¹⁶, contudo “não é mais uma promessa, mas uma realidade experiencial, para os crentes”¹⁷. Esta consciência filial traz consequências imediatas na vida daqueles que acolhem tal dom. Em Santa Teresinha a experiência da filiação está expressa na sua *Pequena Via*, por isso declara: “Jesus se compraz em me mostrar o único caminho que conduz a esta Fornalha divina. Este caminho é o do *abandono* da criancinha que adormece, sem temor, nos braços de seu Pai”¹⁸. E meditando em passagens das Escrituras que convidam à confiança na misericórdia de Deus, a santa não hesita em escrever:

Ah! Se todas as almas fracas e imperfeitas sentissem o que sente a mais pequenina de todas, a alma de vossa Teresinha, nenhuma delas desesperaria de chegar ao cume da Montanha do Amor, já que Jesus não pede grandes ações, mas unicamente o abandono e a gratidão.¹⁹

¹⁵ Ms C, 2 v.

¹⁶ Paulo é o único a usar o termo *hyiothesia*, normalmente traduzido por “filiação” adotiva, mas que significa “aceitação como filho”, para indicar a o dom de Deus que por meio da Encarnação do Filho e do acolhimento da fé, assume os homens como filhos no Filho. Cf. Gl 4,5; Rm 15,23; 9,4; Ef 1,5.

¹⁷ MARICONI, BRUNO, La filialità divina base dell’antropologia teologica Cristiana, in: MARICONI, BRUNO (ed.), *Antropologia Cristiana*. Bibbia, teologia, cultura, Roma: Città Nuova 2001, p. 352.

¹⁸ Ms B, 1r.

¹⁹ Ms B 1v.

3 A teologia do coração e o símbolo da lira

Nos escritos autênticos de S. Teresa de Lisieux há uma predominância cristocêntrica, e segundo Léthél, “na abissal experiência do Amor de Jesus, Teresa descobre a profundidade do cora  o de Deus como amor de misericordioso, e a profundidade e beleza do cora  o humano”²⁰, de forma que a sua experiência revela que o cora  o humano tem uma sede infinita de amor e só pode ser preenchido pelo amor infinito do cora  o divino. Assim se expressa no poema dedicado ao Sagrado Cora  o de Jesus, escrito em julho de 1895:

Preciso de um cora  o ardente de ternura,
Que permaneça sempre o meu apoio,
Que em mim ame tudo, até minha fraqueza,
[...]
Tu me escutaste, meu único amigo a quem amo!
Para raptar-me o cora  o, fazendo-te mortal,
Derramaste teu sangue! Mistério supremo!
E ainda vives por mim sobre o altar...
Se não posso ver o esplendor de tua Face,
Escutar tua voz, cheia de doçura,
Eu posso, oh, Deus meu, viver de tua graça,
Repousar sobre teu Sagrado Cora  o!²¹



Teresa usa vários símbolos que expressam a sua experiência e a profundidade da sua doutrina. No final do Ms A aparece um desenho feito por ela mesma de dois brasões nos quais encontram-se os principais símbolos teresianos²². O brasão JHS    o de Jesus, e apresenta os “dotes” que Ele, com a sua Encarn  o, Morte e Ressurrei  o, trouxe “   sua pobre pequena esposa”, no qual está presente o Menino Jesus que tem nas mãos um cacho de uvas, fruto da videira representada pelo ramo que divide o brasão, também a Sagrada Face e uma harpa. Tanto as uvas quanto a harpa representam Teresa, que deseja “se oferecer como um cachinho de uva para refrescar o Menino Jesus” e, ao mesmo tempo, “deseja cantar incessantemente, para Jesus,

²⁰ LÉTHÉL, Aspetti dell’antropologia dei santi, in: MARICONI, BRUNO. *Antropologia Cristiana*. Bibbia, teologia, cultura, Roma: Città Nuova 2001, p. 777.

²¹ O 23.

²² A explica  o do Brasão    feita pela própria santa e encontra-se em Ms A, 85v.

melodias de amor”. O brasão FMT é o de Teresa que está representada na flor branca plantada em terra verdejante, que representa a sua família. A Virgem Maria é representada pela estrela que ilumina a pequena flor, e o Carmelo é a montanha. O brasão é dividido por um caniço que representa a sua fraqueza, logo acima tem uma palma, símbolo do martírio e o triângulo que representa a Trindade. Toda a simbologia dos brasões pode ser interpretada a partir da vida e dos escritos autênticos de Teresa, estes são uma síntese da sua teologia.

Do ponto de vista antropológico, os símbolos principais são a flor e a harpa. As primeiras páginas do Ms A, têm um grande valor teológico e eclesiológico ao descrever a ação divina que, ao criar os mais diversos tipos de flores – símbolo da humanidade com sua beleza e fragilidade – ocupa-se tanto das rosas e dos lírios, quanto das frágeis e simples flores campestres, como se fossem únicas. Para Léthél o símbolo da flor em Teresa aproxima-se em significado à teologia simbólica de S. Francisco e de Santa Catarina de Sena: “A Francisco com o aspecto da pequenez que corresponde exatamente à pobreza, a Catarina com o aspecto da corporeidade”²³.

O símbolo da lira representa o coração humano que, tendo sido criado para amar e ser amado tem suas cordas desafinadas por causa do pecado, impedindo a lira de soar uma harmoniosa melodia; é necessário, portanto, a ação do Espírito Santo para afinar as cordas do coração, e esse processo coincide com o caminho para a santidade. Na lira de Santa Teresa de Lisieux existem quatro cordas principais, que são as cordas mais vibrantes do coração feminino, e representam quatro dimensões do amor.

Aqui, a doutrina de Teresa é essencialmente o seu próprio testemunho de mulher plenamente realizada no amor, realizada na sua humanidade, na sua feminilidade. A carmelita faz resplandecer uma profunda verdade antropológica: cada mulher tem um coração de esposa e de mãe, de filha e de irmã, como cada homem tem um coração de esposo de pai, de filho e de irmão.²⁴

Léthél explica que para Teresa a realização de cada ser humano está em amar com todo o coração, realizando todas as dimensões do amor no concreto da própria vida.²⁵ O essencial será sempre amar a Deus de todo o coração, com toda a alma, com todas as forças, com todo o entendimento, e amar o próximo como a si mesmo (cf. Lc 10,25s), e esse amor implica todas as dimensões do humano, não apenas os seus afetos e sentimentos, mas corpo, inteligência e vontade. Trata-se de um amor concreto, encarnado nas exigências particulares da vida de cada um. Assim compreende-se a grandeza da Infância Espiritual,

²³ LÉTHÉL. *Aspetti dell'antropologia dei santi*, p. 778.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

que realiza cada pequeno ato de sacrifício de si na ótica da Caridade. Com tal simbologia Teresa abre novos horizontes de santidade aos pequenos e fracos, porque a santidade é para todos e não significa fazer grandes coisas, mas perseverar na caridade segundo o chamado específico de cada um. Portanto “a medida da santidade é dada pela estatura que Cristo alcança em nós, desde quando, com a força do Espírito Santo, modelamos toda a nossa vida sobre a Sua”²⁶.

Todo instrumento de corda tem uma corda principal a partir da qual se afinam as demais, assim também ocorre com o coração humano. Em Teresa a corda dominante é aquela esponsal, intrinsecamente ligada à corda materna, pois a maternidade é fruto da esponsalidade; na sequência a corda filial que se expressa, sobretudo, no símbolo da infância espiritual e a última, mas não menos importante, que é a corda fraterna.

3.1. O amor esponsal e materno em S. Teresinha

Esponsalidade e maternidade são dois temas muito presentes na sua autobiografia, nas Cartas e nos Poemas. Teresa compreende que somente aquele que ela escolheu como Esposo pode tocar as cordas mais íntimas da sua alma, as várias referências ao Cântico dos Cânticos em seus escritos é uma prova desse amor apaixonado, de uma vida que não tem outro sentido senão “amar Jesus e fazê-lo amar”²⁷.

Teresa de Lisieux é uma mulher que ama o seu Divino Esposo com amor profundo, concreto. “Nela, como em todos os místicos, este amor esponsal inclui e transfigura toda a realidade do *eros* como desejo apaixonado pela Beleza do Amado. É *eros* virginal, divino e humano”²⁸; esse amor puro revela que não existe contraposição entre *eros* e *ágape* mas unidade no amor que se realiza no dom total de si, e é esta a chave interpretativa da maternidade virginal, da qual falaremos mais adiante.

Em Teresa de Jesus e em João da Cruz a meta da santidade é expressa como “matrimônio espiritual”, para Teresinha tal realidade acontece já na consagração definitiva no celibato, quando ela se torna esposa de Cristo. Esta é a sua experiência, sua convicção e seu ensinamento, presente nos seus escritos, como na carta destinada ao seminarista Bellière, seu irmão espiritual, na qual

²⁶ BENTO XI. Audiência geral. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413.html. Acesso em: 01/08/2019.

²⁷ C 220.

²⁸ LÉHÉL. *Aspetti dell'antropologia dei santi*, p. 779.

lhe escreve que a sua alma é *noiva* do Cordeiro Divino e que se tornará sua *esposa* no dia da sua ordenação diaconal²⁹.

Na carta escrita a sua irmã Celina, após a sua profissão, Teresa descreve o dinamismo do amor esponsal a Jesus: “Penso que o coração de meu Esposo é só meu, assim como o meu é só dele”³⁰. Ou seja, o amor esponsal que ela experimenta é a *mutua inhaesio amantium*³¹, vivida como dom e posse entre o Esposo e a Esposa.

O amor esponsal em S. Teresinha tem características de amor *diligente*, “uma vez que o amor se prova pelas obras”³²; é *amor generoso*, pois não queria “ser santa pela metade”³³, e realizava todos os sacrifícios como sinal do seu amor a Jesus; é ainda *amor desinteressado*, por isso, mesmo não tendo nenhuma consolação, ama “não como amam as noivas da terra que sempre olham para as mãos de seus noivos, a fim de ver se lhes traz algum presente ou, então, para o seu rosto, a fim de aí descobrirem um sorriso de amor que as possa encantar”³⁴; sobretudo, é *amor exclusivo*, porque sabe que toda a felicidade da terra não basta para saciar a sede do seu coração. A *infância espiritual*, portanto, é a expressão concreta de uma alma enamorada, que deseja amar Jesus como ele nunca foi amado e fazer em tudo a sua vontade³⁵.

Numa análise sobre as características do amor esponsal e o seu significado fundamental, o estudioso da vida consagrada, Amedeo Cencini, explica que a sua *substância* é o próprio amor, nasce da experiência e conduz à doação de si, que ultrapassa o subjetivismo ou as exigências culturais. Tal forma de amor tem por *objeto* o próprio Deus, e este amor se expande de forma concêntrica a “todas as criaturas, em particular os destinatários do apostolado específico de cada carisma”. A *modalidade* do amor esponsal só pode ser a totalidade, ou seja, é verdadeira capacidade de “amar a Deus com todo o coração, com toda a alma, com todas as forças e entendimento, e o próximo como a si mesmo” (Lc 10,27), porque se trata de “um amor pleno, pelo objeto amado e pela modalidade amante, totalmente humano e divino. Porém, a *condição fundamental* é a renúncia de laços humanos definitivos, sem

²⁹ Cf. C 220.

³⁰ C 102.

³¹ STh I-II q 28 a 2.

³² Ms B, 4r.

³³ Ms A, 10r.

³⁴ C 115.

³⁵ Cf. C 74.

contudo excluir ninguém da sua oferta de vida, porque “deve viver muitas relações, mas com um estilo particular”.³⁶

Um dos poemas mais conhecido de S. Teresa de Lisieux traduz todas essas características fundamentais da corda esponsal:

Viver de Amor é dar-se sem medidas,
Sem reclamar salário sobre esta terra.
Ah! Sem contar, eu dou bem convencida
Que quando se ama, não se calcula!
Ao coração divino, transbordante de ternura
Eu tudo dei... Corro ligeira,
Nada mais tenho que essa única riqueza:
Viver de Amor.
[...]
Viver de Amor é navegar sem cessar
Semeando a paz e a alegria em todos os corações.
Amado Timoneiro, a Caridade me impele,
Pois te vejo nas almas, minhas irmãs,
A Caridade: eis minha única estrela;
A sua luz, navego sem me desviar.
Tenha minha divisa escrita sobre minha vela:
“Viver de Amor”.³⁷

O amor esponsal será sempre fonte de maternidade, porque a relação com Jesus Esposo gera fecundidade espiritual, por isso, assim a santa define a sua vocação: “Ser tua esposa, oh Jesus; ser Carmelita; ser, por minha união contigo, mãe das almas”³⁸. No seu coração a corda da maternidade “vibrou antes da sua entrada no Carmelo”³⁹, com a idade de 14 anos, como uma consequência da “graça de Natal”, e foi esta experiência fundamental que deu sentido a toda a sua existência.

Nesta noite de luz, começou o terceiro período de minha vida, o mais belo de todos [...]. Um domingo, contemplando uma estampa de Nosso Senhor na Cruz, fiquei impressionada com o sangue que corria de uma de suas mãos divinas [...], e resolvi conservar-me em espírito aos pés da Cruz para recolher o divino orvalho que dela corre, compreendendo que deveria, depois, derramá-lo sobre as almas... O grito de Jesus na Cruz ressoava também continuamente em meu coração: “Tenho sede”. Estas palavras acendiam em mim um ardor desconhecido e muito vivo [...].

³⁶ Cf. CENCINI, AMEDEO. *Verginità e Celibato Oggi*. Per una sessualità Pasquale, Bologna: EDB 2005, p. 18-21.

³⁷ P 17.

³⁸ Ms B, 2v.

³⁹ LÉTHÉL. *Aspetti dell'antropologia dei santi*, p. 781.

Ouvi falar de um grande criminoso que acabava de ser condenado à morte por crimes horríveis; tudo levava a crer que morreria na impenitência. Quis a todo custo, impedir que caísse no Inferno; a fim de consegui-lo, empreguei todos os meios imagináveis.

[...], disse ao Bom Deus que estava certa de que ele perdoaria ao pobre e infeliz Pranzini; que eu o cria, mesmo se ele não se confessasse e não desse nenhuma prova de arrependimento, tamanha era minha confiança na Misericórdia infinita de Jesus. [...]. No dia seguinte ao de sua execução, tomo em mãos o jornal: “La Croix”, abro-o ansiosamente, e que vejo? [...]. Pranzini não se confessara; subira ao cadafalso e estava prestes a passar sua cabeça no lúgubre buraco quando, tomado por subida inspiração, volta-se de repente, toma o crucifixo que lhe apresentava o sacerdote e beija, por três vezes.⁴⁰

No final da narração ela chama Pranzini de “meu primeiro filho” e se torna, de fato, mãe espiritual. A experiência de Teresa revela o processo de purificação do coração e purificação dos sentidos por meio do amor, que se torna límpido como um espelho que reflete a verdadeira imagem, e leva a alma a assemelhar-se ao seu Senhor, ou seja, Teresa tem as cordas do coração afinadas pelo Espírito Santo.

Num processo natural de desenvolvimento humano, a mulher alcança a maturidade quando se torna mãe, porque vive o constante doar-se até o fim, num chamado constante de dar a vida por amor a outrem; na vida de Santa Teresinha do Menino Jesus, quando essa corda é afinada, ela deixa de ser o centro das atenções, sai da postura infantil com exigências excessivas de amor e cuidado e toma a dianteira em ser instrumento de Deus pela salvação dos pecadores. Compreende-se, assim, que esponsalidade e maternidade espirituais não tem relação alguma com sentimentalismo ou sensualismo, mas é fruto da união com Deus numa relação verdadeira e madura, que passa por purificações e conduz ao dom total de si.

3.2. As cordas filial e fraterna

Em S. Teresa de Lisieux, a corda filial está expressa sobretudo na doutrina da *Infância Espiritual* que traduz a confiança necessária para entrar no Reino dos Céus, pois “quem não se fizer pequeno como uma criança nele não entrará” (Lc 18,17), e para compreender esta dimensão do amor filial é necessário contemplar Jesus⁴¹ na sua relação com o Pai.

⁴⁰ Ms A 45-46.

⁴¹ LÉTHÉL. *L'amore di Gesù*, p. 82.

A confiança filial é traduzida no abandono e na obediência, que não depende de circunstâncias, mas da estabilidade e certeza do amor do Pai. Esta era a característica de Jesus, que mesmo sendo Deus, despojou-se e fez-se obediente até a morte (cf. Fl 2, 6-8). Tal sentimento filial fundamenta a fé de Santa Teresinha, fortalecendo-a mesmo na prova da aridez.

Considero-me como um fraco passarinho coberto apenas de uma leve penugem. Não sou águia; dela tenho simplesmente os olhos e o coração, pois apesar de minha pequenez extrema, ousou fixar o Sol divino, o Sol do Amor, e meu coração sente em si todas as aspirações de águia... O que fazer? Morrer de tristeza, vendo-me tão impotente?... Oh não! O passarinho nem sequer vai se afligir. Com um audacioso abandono, quer continuar fixando seu divino Sol. Nada seria capaz de o assustar; nem o vento, nem a chuva, e se sombrias nuvens vêm escurecer o Astro do Amor, o passarinho não mudará de lugar. Sabe que para além das nuvens, seu Sol brilha sempre e que seu esplendor não poderia eclipsar-se um só instante.⁴²

A *Infância Espiritual* em Santa Teresinha, conforme explica Frei Maria-Eugênio, é um caminho de ascese, que só pode ser percorrido com humildade e confiança filial, para compreendê-la “é preciso examinar nos detalhes suas menores ações, observar suas reações espontâneas que brotam do fundo e escutar suas respostas às questões que lhe são propostas”⁴³. Por exemplo, a uma noviça que lhe pergunta como conciliar pequenez e firmeza, ela responde:

É preciso fazer tudo o que está em seu poder, dar sem medida, renunciar-se constantemente, numa palavra, provar seu amor, por todas as obras a seu alcance. Mas na verdade, como tudo isso é pouca coisa... e quando tivermos feito tudo quanto cremos dever fazer, é necessário confessar que somos “servos inúteis” (Lc 17,10), esperando, entretanto, que Deus nos dê de graça tudo o que desejamos”⁴⁴.

Outra característica desta corda filial é a eliminação do extraordinário e a fidelidade aos deveres de estado e de caridade, ou seja, é viver o ordinário de forma extraordinária. A consciência da filiação abre ao amor e ao serviço ao próximo, porque enquanto o amor sponsal é exclusivo, tendo por objeto uma única pessoa: Jesus, o amor filial e o amor fraterno se estendem a todos, e a caridade, sendo o único amor de Deus e do homem em Jesus, torna inseparável a relação com Deus do amor ao próximo, porque como afirma o Apóstolo, “quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20).

⁴² Ms B, 4v-5r.

⁴³ MARIA-EUGÊNIO. *Quero ver a Deus*, Petrópolis: Editora Vozes 2015, p.1100.

⁴⁴ Conselhos e Lembranças, São Paulo: Paulos 2006, p. 51.

Uma característica específica da corda fraterna é que esta traduz o Evangelho porque leva a amar o Senhor no sacramento do próximo, onde Ele se faz visível. É no final da sua vida que Teresa compreende melhor o que seja a verdadeira caridade, porque antes, declara, a compreendia de forma imperfeita⁴⁵. E como o amor não pode resumir-se a palavras e sentimentos, porque não são os que dizem: Senhor, Senhor que entrarão no reino dos Céus, mas os que fazem a vontade do Pai que está nos Céus (Cf. Mt 7,21), ela busca interpretar qual seja a vontade de Deus a cada instante e corresponder-lhe prontamente.

Meditando estas palavras de Jesus, compreendi quanto era imperfeito meu amor por minhas irmãs; vi que não as amava como o Bom Deus as amas. Ah! Compreendo, agora, que a caridade consiste em suportar os defeitos dos outros, em não se admirar de suas fraquezas, em se edificar com os mínimos atos de virtude que se vê praticar. Mas, sobretudo, compreendi que a caridade não deve ficar encerrada no fundo do coração: Ninguém – disse Jesus – acende uma candeia para colocá-la debaixo do alqueire, mas sim, sobre o candelabro, a fim de que ilumine todos os que estão na casa. Parece-me que esta candeia representa a caridade que deve iluminar, alegrar, não somente os que são mais caros, mas todos os que estão não casa, sem excetuar ninguém.⁴⁶

A corda fraterna vibra intensamente sobretudo no final da sua vida, ressoando melodias de unidade, pois vive o dom de si não somente para com as suas irmãs do convento, não somente para com os seus irmãos espirituais, mas para com todos. Mesmo na grande prova da fé, quando sua alma foi invadida por nuvens densas e sente-se ferida pelo ateísmo do seu tempo, embora não cometendo pecados contra a fé sente que as trevas invadem a sua alma⁴⁷. Até o pensamento do céu, antes doce para ela, tornou-se um motivo de luta e de tormento⁴⁸, por isso dirá que as trevas, servindo-se da voz dos pecadores que são os ateus do mundo moderno, lhe desafiam: “Sonhas com a posse eterna do Criador [...], pensas sair um dia dos nevoeiros que te cercam... Avante! Avante! Alegra-te com a morte que haverá de te dar, não o que esperas, mas uma noite mais profunda ainda, a noite do nada”⁴⁹. Ela senta-se na mesa dos pecadores não para nela se sujar, mas na esperança de ser instrumento do amor que purifica até as trevas mais profundas, por isso aceita “comer sozinha o pão da provação”⁵⁰.

⁴⁵ Cf. Ms C, 11v.

⁴⁶ Ms C, 12r.

⁴⁷ Cf. Ms C, 6v-7r.

⁴⁸ Cf. Ms C, 5v.

⁴⁹ Ms C, 6v.

⁵⁰ Mc C, 6r.

Para a santa, como para Maria aos pés da cruz, a kenosis da fé significa a fé mais provada e mais heroicamente fiel⁵¹, porque resiste às inconstâncias dos sentidos e, mesmo sem o gosto das consolações Teresa é constante nas boas obras. Por conhecer a própria fraqueza, ela apoia-se na certeza de que é Jesus que ama através dela, assim a caridade lançou raízes profundas na sua alma e, apesar da doença, não perdia a mínima ocasião de tornar concreto o amor a Deus e ao próximo.

Conclusão

O que pode haver de extraordinário na vida de uma jovem freira que entrou no Carmelo aos quinze anos de idade e morreu aos vinte e quatro anos? O que pode explicar a atração que o seu testemunho exerce ainda hoje, suscitando vocações e iluminando a Igreja? Após refletir sobre a sua teologia simbólica, podemos responder que é a autenticidade da sua vida e que a *pequena via* é, portanto, escola de amor autêntico e revela que a ciência dos santos é feita de confiança e amor na misericórdia de Deus.

A simbologia das cordas da lira, que representa o coração humano, é a realização do preceito evangélico que declara que é necessário fazer-se como uma criança para entrar no Reino dos Céus (cf. Lc 18,17). Teresa de Lisieux indica um caminho seguro, aquele do Evangelho, que é um convite ao abandono filial, possível somente para quem experimenta da segurança do amor do Pai, que é maior do que a fraqueza e a pequenez humana. Este caminho desperta a corda do amor fraterno pela consciência de que somos filhos do mesmo Pai, assim o mandamento do amor se torna uma exigência interior, capaz de transformar um coração indiferente em um coração de bom samaritano. Filiação e fraternidade são, conforme vimos, consequências de uma relação exclusiva de sponsalidade que gera maternidade espiritual.

O coração de todo homem e de toda mulher possui essas quatro cordas; é o Espírito Santo que realiza a sua afinação, mas a colaboração humana é necessária e se dá através de uma vida permeada pela escuta da Palavra, pelo serviço generoso ao próximo, pelo amor à verdade e o cultivo do bem.

⁵¹ LÉTHÉL. *L'amore di Gesù*, p. 187.

Referências Bibliográficas

AMEDEO CENCINI. **Verginità e Celibato Oggi**. Per una sessualità Pasquale, Bologna: EDB 2005.

BENTO XI. Audiência geral. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413.html. Acesso em 01/08/2019.

BRUNO MARICONI. La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana, *in*: MARICONI, BRUNO (ed.), **Antropologia Cristiana**. Bibbia, teologia, cultura, Roma: Città Nuova 2001, p. 335-372.

FRANÇOIS-MARIE LÉTHÉL. **L'amore di Gesù**. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino, Città del Vaticano: Editrice Vaticana 1999.

_____. Aspetti dell'antropologia dei santi, *in*: MARICONI, BRUNO (ed.). **Antropologia Cristiana**. Bibbia, teologia, cultura, Roma: Città Nuova 2001, p. 761-782.

FREI MARIA-EUGÊNIO DO MENINO JESUS, OCD. **Quero ver a Deus**. S. Paulo: Vozes, 2015.

_____. **Teu amor cresceu comigo**. Teresa de Lisieux: gênio espiritual. São Paulo: Paulus, 1997.

ISABELLE PRÊTE, **Thérèse de Lisieux**. L'intelligence de l'amour, Paris: François-Xavier de Guibert 1997.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte**, São Paulo: Paulus 2001.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2006.

TERESA DE LISIEUX. **Obras Completas**, São Paulo, 2ª edição, Paulus 2016.

_____. **Conselhos e Lembranças**. São Paulo: Paulus, 2006.

**Prof. Ms. Josefa Alves dos Santos*

Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Coordenadora científica do Instituto Parresia.

Aquiraz / CE- Brasil

E-mail: shjosefa@gmail.com

GAUDIUM ET SPES:

Voltando ao texto e apontando Luzes para a presença cristã na sociedade contemporânea

*Prof. Ms. Pe. Reuberson Rodrigues Ferreira, mSC**

Resumo

O presente artigo revisita a Constituição *Gaudium et Spes*. A pesquisa busca apontar a partir desse documento, luzes para a presença atuante e responsável do cristão e da Igreja na sociedade contemporânea. O passo metodológico para atingir esta finalidade será a revisão biobibliográfica. Apresenta-se assim, primeiramente, a construção histórica da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje. De igual modo, os elementos da discussão que acompanharam sua elaboração. Em seguida, a estrutura do documento e seus acentos principais é demonstrada. Por fim, alguns desafios da sociedade moderna são pontuados para que à luz da Constituição Pastoral sejam discutidos caminhos para a presença cristã na sociedade contemporânea.

Palavras-chave

Gaudium et Spes. Luzes. Igreja. Sociedade contemporânea.

Abstract

This article revisits the Constitution *Gaudium et Spes*. The research seeks to identify from that document lights for the active presence and responsible of the Christian and the Church in contemporary society. The methodological steps to achieve is the purpose will be biobibliográfica review. Thus, it appears, first, the historical construction of the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* on the Church in the world today. Similarly, the elements of the discussion accompanying their preparation. Then the structure of the document and its main accents is demonstrated. Finally, we present some challenges of modern society are scored so that the light of the Pastoral Constitution ways is discussed to the Christian presence in contemporary society.

Keywords

Gaudium et Spes. Lights. Church. Contemporary society.

Introdução

Pouco mais de cinquenta anos regulam o espaço histórico que se está do encerramento do Concílio Vaticano II (1962-1965). Um evento considerado uma “flor espontânea de inesperada primavera”¹ que imprimiu marcas palpáveis na fisionomia da Igreja Católica contemporânea. Gestado sob uma forte lufada do Espírito Santo, no recôndito mais insondável do coração de João XXIII – surpreendendo até o próprio pontífice² - o Vaticano II buscou mitigar quase cinco séculos de um conturbado e controverso relacionamento da Igreja com modernidade, dirimindo querelas e repropoando o lugar da Igreja na sociedade hodierna.

A partir dessa Assembleia Conciliar, uma nova tessitura eclesial foi arquitetada para Igreja Católica, aberta aos “sinais dos tempos”³ e as vicissitude da sociedade moderna. Como fruto maduro de suas reflexões o Concílio apresentou à história e à humanidade quatro Constituições (duas dogmáticas), nove Decretos e três Declarações. Singular em todos os documentos – que também foi a tônica de todo o concílio - é o acento eminentemente pastoral, vazado sob a égide de uma profunda reflexão teológica⁴. Em decorrência disso e tão significativo quanto, foi o efeito de produzir ares de atualização e renovação na igreja, sintetizados na palavra *aggiornamento*.

Dentre os documentos conciliares, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* figura com uma das mais emblemáticas produzidas no Vaticano II. Ela foi intuída como necessária ao final da primeira sessão conciliar, setembro a dezembro de 1962. Debatida em muitas aulas conciliares, teve sua redação confiada, inicialmente, a uma comissão mista depois a uma comissão especial. Veio a *lumem*, oficialmente, após inúmeras revisões e adendos, em sete de dezembro de 1965 na mesma sessão pública conciliar que promulgou os decretos *Presbiterorum ordinis* e *Ad Gentes*. A acirrada reflexão até a publicação definitiva do texto, certificam a importância desse documento para os anos imediatamente seguintes ao Concílio e atestam sua vitalidade para o presente.

¹ JOÃO XXIII, Alocução aos Dirigentes da Ação Católica: Concílio e União. In: KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Documentário pré-conciliar. v. I. Petrópolis: Editora Vozes. 1963. p.39.

² Cf. GIOVANNI XXIII, *Giornale dell'anima*. Disponível em: www.papagiovanni.com/sito/images/pensiero/gda1958-1963.pdf. acessado em: 13.10.2016 (18hs32).

³ Cf. JOÃO XXIII. **Constituição Apostólica Humanae Salutis do Sumo Pontífice para a convocação do Concílio Vaticano II**. Disponível em: w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/document_s/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acessado em 10.06.2016. (20hs11).

⁴ Cf. MANZATTO Antônio Fundamentos teológicos da *Gaudium et Spes*. **Revista de Cultura Teológica** v. 17. n. 68 - jul/dez 2009.p.75-92.

Assim, vivendo sob o signo de uma primavera eclesial que é pontificado de Francisco⁵ e tendo claro que esse papado em muitos aspectos é um fruto maduro dos desdobramentos conciliares⁶ assimilados de forma criativa e seletiva na América Latina⁷ é oportuno revisitar o texto conciliar. Tal intento é para repropor questões inconclusas do Concílio ou para suscitar novas indagações, dado as mudanças culturais na sociedade contemporânea, a luz da relação entre Igreja e sociedade estabelecida a partir “inesperada flor de primavera”⁸.

Nesse sentido, as páginas deste artigo buscarão apresentar as principais intuições da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Pautado por elas, acenar caminhos de atuação eclesial na relação com o mundo atual e seus atuais desafios. Metodologicamente, para atingir tal objetivo far-se-á um breve recuo à história da construção desse documento conciliar. Desse ponto, será apresentado, de modo panorâmico, a estrutura e o conteúdo da Constituição Pastoral. Na sequência, buscar-se-á refletir como os temas cadentes na *Gaudium et Spes* podem ser luzes à presença cristã no mundo atual, cada vez mais em mutação.

1 *Gaudium et Spes*: Da intervenção ao Documento

As últimas Congregações Gerais⁹ da I sessão do Concílio Vaticano II, nos primeiros dias de dezembro de 1962, detiveram-se em refletir sobre a Igreja a partir de um texto preparatório intitulado *Schema Constitutionis Dogmatica e de Ecclesia*. Um manuscrito de oitenta e uma páginas organizado em onze capítulos. Tal esquema, sofreu reações extremas, ora de louvor, ora de profunda crítica pelo modelo de Igreja que apresentara (*Juridicista, clerical, triunfalista*).¹⁰ Entre uma posição e outra, ficou acertado que ele, definitivamente, não era adequado para futuras discussões sobre a Igreja no horizonte do Concílio.

⁵ MANZATTO, Antônio. A situação eclesial atual. In: GODOY, Manoel; AQUINO, Francisco de (Orgs.). 50 anos de Medellín: Revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: paulinas, 2017, p.39-41.

⁶ cf. PASSOS, João Décio. **A Igreja em Saída e a Casa comum**: Francisco e dos desafios da renovação. São Paulo: paulinas. 2016. p.83.

⁷cf. SUESS, Paulo. Sinais dos Tempos. In: PASSOS, João Décio: **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas/Paulus. 2015.p.212.

⁸ JOÃO XXIII, Alocução aos Dirigentes da Ação Católica: Concílio e União. In: KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Documentário pré-conciliar. v. I. Petrópolis: Editora Vozes. 1963. p.39.

⁹Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Segunda Sessão (Set-dez.1963). v. III. Petrópolis: Editora Vozes. 1964. p.24.

¹⁰_____. **Concílio Vaticano**: Primeira Sessão (Set-dez.1962). v. II. Petrópolis: Editora Vozes. 1963. p.243ss.

O Cardeal Leo Suenes¹¹ em sua intervenção na trigésima terceira congregação geral foi decisivo para sepultar o esquema bem como foi propositivo de uma reflexão sobre a Igreja em nível *ad extra*, tanto quanto *ad intra*. Reside, nesse ponto, o germe da ideia de um documento que apresentasse a Igreja frente à sociedade moderna, posteriormente intitulado Constituição Pastoral *Gaudim et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje.

Em janeiro do ano seguinte, em decorrência da decisão da Comissão coordenadora dos trabalhos conciliares, ficou acertado que uma comissão mista (Teológica e do Apostolado dos Leigos) desenvolveria um trabalho conjunto com a finalidade de apresentar um esquema sobre a presença da Igreja no mundo hodierno - *De presentia Ecclesiae in mundo hodierno*. Tratava-se de uma novidade no interior do próprio concílio, visto que os esquemas, já haviam sido elaborados em sua totalidade pelas equipes preparatórias e agora seria formada uma comissão exclusiva, para um novo esquema. Em maio de 1963 o texto ficou pronto. Ele, no entanto, foi rechaçado na íntegra pela comissão de coordenação. Coube ao cardeal Suenes, na Universidade de *Louvain*, reunido com um grupo de peritos no qual estava Karl Rahner e Ives Congar¹², elaborarem o que ficou conhecido como *Schematis XIII*, sobre a presença ativa da igreja no mundo (*activa pra esentia Ecclesiae in mundo aedificando*)¹³.

O novo esquema foi apresentado a Comissão Teológica e do Apostolado Leigo para revisão durante a segunda Sessão conciliar. Ante o material apresentado, decidiu-se que uma subcomissão especial seria constituída como responsável por redigir uma versão final do esquema a ser apresentado durante a III Sessão Conciliar. Tal comissão foi presidida pelo arcebispo de Linorvo, Itália, Dom Emilio Guano, e secretariada por Bernard Haering, C.ss.R, entre outros padres, peritos e bispos que a compunham. O novo texto foi articulado com ajuda de inúmeros teólogos e peritos ao longo de quase seis meses até despontar sua versão final em meados de março, sendo remetida aos bispos em junho de 1964. Tudo isso para que nas primeiras Congregações Gerais do terceiro período conciliar ela fosse discutida¹⁴.

¹¹ KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Primeira Sessão (Set-dez.1962). v. II. Petrópolis: Editora Vozes. 1963. p.243.

¹²LAWLER, Michael SALZMAN, Todd; SULLIVAN Eileen Burke. The Church in the Modern World: **Gaudium et Spes Then and Now**. Minnessota: Liturgical Press. 2014. p.21.

¹³Cf. COLLETTTO, Raquel Maria De Paola. **A GAUDIUM ET SPES E A EVANGELII GAUDIUM**. Um estudo comparativo na perspectiva da conversão pastoral. Porto Alegre: 2015. p.21(Dissertação de Mestrado).

¹⁴ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Terceira Sessão (Set - dez.1964). v. IV. Petrópolis: Editora Vozes. 1965. p. 194ss.

Na III sessão (setembro-dezembro/1965), em quatorze Congregações Gerais, foi debatido o esquema XIII. Foram cento e setenta e um discursos. Alguns favoráveis como o do à época Arcebispo da *Krakow*, Karol Wojtyla – futuro João Paulo II – e outros contrários, como o do Arcebispo de Madrid, Morcilio Gonzales, que pedia sua imediata reprovação, pois o texto era “[...] pouco correto, ambíguo”¹⁵. Ademais, houve outra centena de intervenções por escrito entregues à comissão central. Essa reação impingiu uma nova redação ao texto para que pudesse solver diversas posições sobre a acalorada discussão.

As inúmeras sugestões e intervenções (orais ou escritas) foram sendo diluídas numa nova redação¹⁶. Entre janeiro e junho de 1965 os adendos foram assumidos pelo novo texto ao longo de algumas reuniões da comissão de peritos responsáveis. Em julho desse mesmo ano o texto foi enviado aos Padres conciliares e apresentado para discussão em 21 de setembro de 1965, na centésima trigésima segunda Congregação Geral. Nessa aula conciliar uma numerosa gama de aportes ao texto surgiu ao longo das doze sessões nas quais ele fora discutido. Tais críticas foram, outra vez, polarizadas entre o estímulo a uma revisão do texto e o rechaço total do mesmo. Dentre elas a do brasileiro, Dom Geral de Proença Sigaud, atestava que o texto favorecia o “fenomelogismo existencialista, se encaminha ao nominalismo e o marxismo e poderia vir a ser a carta magna do moderno paganismo”¹⁷. Outra vez a comissão, de redação deteve-se sobre o esquema com o intuito de coligir as intervenções, reapresentando novamente nos dias treze e quatorze de julho, desta vez para votação final e para as possíveis alterações que eclodiriam em decorrência dos votos *placet iuxta modum*.

A Congregação Geral¹⁸ iniciada em onze de novembro daquele ano, votou o texto corrigido, revisto e melhorado. Foram discutidas todas as partes do documento ao longo de três congregações gerais. Sendo o documento aprovado, houve a necessidade, ainda, de algumas outras correções. Elas foram exaradas e novamente o texto voltou a ser tema de uma Congregação Geral, desta vez a centésima sexagésima sexta em dois de dezembro de 1965. Finalmente, nos dias quatro e seis de dezembro, o texto foi votado capítulo por

¹⁵Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Terceira Sessão (Set - dez.1964). v. IV. Petrópolis: Editora Vozes. 1965. p. 208.

¹⁶Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Quarta Sessão (Set - dez.1965). v. V. Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p. 56.

¹⁷Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Quarta Sessão (Set - dez.1965). v.V. Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p. 58.

¹⁸ _____. **Concílio Vaticano**. Quarta Sessão (Set - dez.1965). v. V Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p. 414.

capítulo. O conjunto geral do texto foi aprovado por 2.111 *placet*, 251 *non placet* e 11 votos nulos de um total de 2.373 Padres conciliares presentes¹⁹. Deve-se mencionar que apesar da expressiva votação, vozes no interior do Concílio como o *Coetus internacionales Patrum* sugeriam a rejeição do esquema por não concordar com muitos dos seus postulados, sobretudo com a condenação total das guerras²⁰. De Igual modo, um grupo de dez cardeais - entres eles Spellman e Shehan - após a aprovação do texto, apresentou uma carta sugerindo “votar *non placet* ao esquema inteiro, caso não for modificada uma frase que seria ofensiva para as nações que possuem armas científicas (isto é: Bombas atômicas) (*Sic*)”²¹.

A versão final do texto foi entregue ao Papa que optou em promulgá-la na última Sessão pública do Concílio Vaticano, no dia 07 de dezembro de 1965. Submetida ao sufrágio universal dos Padres Conciliares, ela obteve de 2.309 *placet*, 75 *non placet* e 7 votos nulos de um total de 2.391. Desse modo, “Paulo VI o promulgou entre os mais vivos aplausos do Povo de Deus”²². Na mesma sessão, foram publicados, também, os decretos *Presbiterorum ordinis* e *Ad Gentes*.

Pode-se, por fim, atestar que de uma intervenção lúcida, visionária e coerente de um cardeal, chegou-se à construção de uma constituição que galgou o nome de pastoral. Não sem embates ou sem a defesa de posições distintas foi tecida uma reflexão positiva sobre a Igreja face a sociedade contemporânea. Desse ponto, surgiu o que atualmente conhece-se como a versão final da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje²³.

2 *Gaudium et Spes*: Considerações sobre a constituição e seus principais temas

A Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual, como demonstrada no tópico anterior, assomou-se, no seu processo de construção, a todos os outros documentos conciliares. Ela foi, como as demais, fruto de uma intensa reflexão, profunda discussão bem como de harmonização de tendências e interesses, ora conflitantes e colidentes, ora convergentes e complementares. Uma vez aprovada, nos anos posteriores percebe-se a grande influência que

¹⁹Cf. LOPES, Geraldo *Gaudium et Spes*: Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011. p.4.

²⁰ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano*: Quarta Sessão (Set - dez.1965). v. V. Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p. 420.

²¹ _____, *Concílio Vaticano*: Quarta Sessão (Set - dez.1965). v. V. Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p.421.

²² Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano*: Quarta Sessão (Set - dez.1965). v. II. Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p.421.

²³ CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje (GS) In.: *Compêndio do Vaticano II*: Constituições, Decretos e Declarações. Petrópolis: Vozes. 29 e.d. 2000.

esse documento conciliar desencadeou no universo pastoral e teológico da Igreja²⁴.

Em seu formato final, a *Gaudium et Spes*, revela toda a síntese da complexa reflexão que antecedeu sua construção. Nela é apresentada a aceção conciliar da relação da Igreja com o mundo contemporâneo. São noventa e três parágrafos, distribuídas em duas partes fundamentais, uma de cunho doutrinário e outra de caráter pastoral, nos moldes do esquema entregue aos padres Conciliares as vésperas da 132ª Congregação geral, nos dias doze e treze de novembro²⁵, como demonstrado anteriormente.

A primeira parte - doutrinária – está organizada em quatro capítulos, precedida de uma introdução e um prólogo. Ela apresenta a largos traços a identidade teológica do homem²⁶, sua índole comunitária²⁷, o sentido da atividade humana (trabalho)²⁸ e a missão colaborativa da Igreja no mundo e na sociedade²⁹. A segunda parte - Pastoral - tem cinco capítulos, antecedida por um preâmbulo e sucedida por uma conclusão. Tem por objetivo desenvolver a relação entre a Igreja e o mundo no interior de temas com o matrimônio, família, cultura, paz, economia, sociedade política e paz³⁰. Não há oposição entre as partes, antes complementariedade, como testifica a nota explicativa posta no título da Constituição Pastoral³¹. Por sua linguagem e estilo, ela dirige-se à humanidade e não apenas aos cristãos³² com a finalidade de colocar-se como Igreja a serviço de todos com o objetivo de instaurar a fraternidade universal em Cristo³³.

²⁴ Cf. MANZATTO Antônio Fundamentos teológicos da *Gaudium et Spes*. **Revista de Cultura Teológica** v. 17. n. 68 - jul/dez 2009.p.75 – 92.

²⁵ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Quarta Sessão (Set - dez.1965). v. II. Petrópolis: Editora Vozes. 1966. p.408.

²⁶ GS 11-22.

²⁷ GS 23-32.

²⁸ GS 33-39.

²⁹ GS 40-45.

³⁰Cf. GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. *Gaudium et Spes*. In: PASSOS, João Décio (org) **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas/Paulus. 2015 p.397.

³¹Cf. CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II . Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje (GS) In.: **Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**. Petrópolis: Vozes. 29 e.d. 2000: "A Constituição pastoral 'A Igreja no mundo atual', formada por duas partes, constitui um todo unitário. É chamada 'pastoral', porque, apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem à segunda a doutrinária. Na primeira parte, a Igreja expõe a sua própria doutrina acerca do homem, do mundo no qual o homem está integrado e da sua relação para com eles. Na segunda, considera mais expressamente vários aspectos da vida e da sociedade contemporâneas, e sobretudo as questões e os problemas que, nesses domínios, padecem hoje de maior urgência".

³² GS, nº 2.

³³ GS, nº 2.

Num plano macro, a preocupação central da *Gaudium et Spes* é aquilo que seu título denuncia: a relação da igreja com o mundo de hoje, com a sociedade moderna, com o homem contemporâneo³⁴. Trata-se de uma relação, positiva, dialógica e servidora. Explicitada com argumentos calcado numa concepção teológica peculiar, numa reflexão cristológica que revela o homem a si mesmo e numa eclesiologia centrípeta.

Demais conhecido é a influência que a *nouvelle Théologie* gozou dentro do universo conciliar e como a partir dele a reflexão conciliar se desenvolveu. Nesse espírito é possível assegurar que na Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje tem como uma das grandes marcas sua concepção teológica, em muito devedora da nova teologia. Ela tenta “promover um encontro salutar (de salvação) entre a tradicional profissão de fé (tradição) e a atual situação da humanidade (situação)”³⁵. Para tanto, postula a ideia de que Deus age de maneira positiva e benéfica na história para salvar a humanidade. Não há, portanto, dentro da argumentação da *Gaudium et Spes* espaço para uma *fuga mundi*. Deus revela-se ao homem e este O encontra na própria história³⁶. De igual modo, o Deus que atua e age na história humana destina seu projeto de salvação à humanidade inteira³⁷. Em síntese, a concepção teológica da constituição pastoral suprime antíteses entre realidade divina e mundo e atesta que Deus age na história e destina sua salvação a todos.

Outro acento peculiar é a tônica cristo-antropológica. A *Gaudium et Spes* “apresenta uma cristologia histórico-salvífica, entendida em sentido trinitário”³⁸. O mistério da encarnação do Filho de Deus, seu ingresso na história da humanidade, culminando na plenitude do mistério pascal, revelam a humanidade verdadeiramente o “mistério do homem”³⁹. O Cristo manifestado na história revela ao próprio homem quem ele é e onde está sua plenitude. Trata-se, segundo Gonçalves⁴⁰ de uma cristologia que salvaguarda a dignidade integral do homem, imagem e semelhança de Deus. Portanto, a cristologia desenvolvida nessa constituição Pastoral, reveste-se de uma luz que ajuda a compreender e entender o mistério do próprio homem na sociedade contemporânea.

³⁴ Cf. MANZATTO *Op. Cit.* p.75 – 92; Cf. PALACIO, Carlos. O legado da “*Gaudium et Spes*”. Riscos e exigências de uma nova “condição Cristã”. *Perspectiva Teológica*. N. 27. 1995. p. 333-353.

³⁵ Cf. MANZATTO. *Op. Cit.* p.75 – 92.

³⁶ Cf. GS, 19.36.

³⁷ GS, 2.3.32.

³⁸ CABRAL, Raquel Cavalcante. *Cristologia e antropologia na Gaudium et Spes*. Belo Horizonte: Faje, 2007 p.47.

³⁹ GS, 22.

⁴⁰ GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. *Op Cit.* p.398.

Existe ainda, no interior do texto da Constituição *Gaudim et Spes* um paradigma eclesiológico. Na base dessa reflexão está a tentativa de aplicar os conceitos da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e do Decreto Conciliar *Ad Gentes*⁴¹. Assim, testifica-se na Constituição Pastoral a ideia de que a Igreja presente no mundo⁴² é sinal e sacramento de Salvação, seguidora de Cristo. Sua “visão não é mais a de que o mundo deve colocar-se a seu serviço, mas sim inversamente, a de que sua missão é a de agir para que o mundo conheça a salvação que vem de Deus”⁴³. Todos os membros, da Igreja, desse modo são protagonistas dessa ação. Adota-se a categoria de povo de Deus na ação eclesial atestando que todos, pelo batismo, são iguais diferenciando-se apenas as funções, estados ou ministérios⁴⁴.

Percorrido, a largos passos, os temas cadentes que revestem o interior da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, pode-se buscar luminares decorrentes da Constituição Pastoral que sejam abalizadores para a ação da Igreja no mundo atual. A primeira parte do documento, como demonstrado é de caráter doutrinal. A segunda, à luz da doutrina, apresenta a relação entre a Igreja e o mundo no interior de temas concretos. Assim, é possível perseguir à luz das intuições da *Gaudium et Spes* orientações para temas que favoreçam a relação entre Igreja e o mundo em nossos temas.

3 *Gaudium et Spes*: Luzes à presença cristã no mundo atual

O contexto anterior ao Vaticano II apresentou aos padres conciliares uma realidade singular, própria de um dado momento histórico. Calcados na intensa reflexão teológica anterior ao evento conciliar e com uma lucidez visionária, eles foram capazes de apresentar uma reflexão concreta e positiva sobre a posição da Igreja frente as demandas do seu tempo. A argumentação teológico-doutrinal desenvolvida na *Gaudium et Spes* foi o prisma através do qual muitos problemas concretos foram iluminados e enfrentados.

Decorridos quase cinco décadas do encerramento daquela inesperada flor de primavera sonhada por João XXIII, novos problemas despontam. Um novo contexto apresenta-se. Nesse sentido, busca-se nas próximas linhas, apresentar luzes para presença cristã no mundo atual que sejam capazes de servir ao bem do homem e da humanidade na constante luta para construir a

⁴¹ Cf. LOPES, **Op. Cit.** p. 17; Cf. HUMIMES, Claudio Cardeal. Theological and Ecclesiological Foundations of *Gaudium et Spes*. **Journal of Catholic Social Thought**. v.3, ed.2, Versão de 2006 p. 231-242 DOI: 10.5840/jcathsoc20063220.

⁴² GS, 40.

⁴³ MANZATTO Op. Cit. p.75 – 92.

⁴⁴ Cf. LOPES, Geraldo. **Op. Cit.** p. 17.

fraternidade universal sonhada pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*⁴⁵ que tem sua fonte no Evangelho de Jesus Cristo.

O tempo atual está em permanente mudança. Sua configuração está profundamente marcada pela implementação do conceito de novas tecnologias e por um modelo financeiro que rege as economias e os mercados, sustentado pelo consumismo ordinário⁴⁶. Associadas, elas criam novas formas de ver a realidade, de se comportar na estrutura social e de conceber o mundo. Desenvolvem novos paradigmas de vida, conduta e pensamento.

Nesse universo, inúmeros desafios⁴⁷ impõem-se à Igreja e à sua missão de ser sacramento do Reino no mundo contemporâneo. Em nível de técnica e ciência as conquistas científicas, por exemplo, no âmbito da engenharia genética e das tecnologias de saúde potencializam uma centena de benefícios à sociedade contemporânea, à humanidade hodierna. Ao mesmo tempo elas estão submetidas à lógica perversa do capitalismo voraz que determina seus avanços e seleciona os destinatários delas, excluindo sempre os mais pobres. Há, ainda, em decorrência do acelerado progresso tecnológico, a consequente exploração agressiva e predatória dos recursos naturais planetários sem uma mediação capaz de avaliar um cuidado necessário com esse organismo vivo que é a terra. Tendo, nesse contexto, os primeiros e imediatos sofredores aqueles que não possuem capital econômico.

No campo social e moral, entre tantos, há aspectos que clamam por uma reflexão e posicionamento sempre mais positivos por parte da Igreja. Impõe-se a questão das novas práticas e concepções familiares que reclamam (se reclamam!) uma reflexão mais aberta e disponível ao diálogo e acolhida das realidades vividas por muitos novos tipos de família. Os avanços técnico-científicos que intervêm nos processos da vida desde a sua origem até o fim. Assomando-se a isso, deve-se mencionar a crescente legislação sobre os limites da vida que favorecerem uma política de direito (Exemplo, *Death with Dignity Act* nos Estados Unidos) à morte assistida para suprimir condições vegetativas de vida. Há, ainda, a guinada na escala demográfica que aponta para um

⁴⁵GS, 29.

⁴⁶Cf. PASSOS, João Décio. *A Igreja em Saída e a Casa comum*: Francisco e dos desafios da renovação. São Paulo: paulinas. 2016.p.158.

⁴⁷O desafios doravante citados, inspiram-se em alguns textos, a saber: LEITÃO, Mirian. *História de Futuro*: o Horizonte do Brasil no Século XXI. Rio de Janeiro: Intrínseca. 2015; PASSOS, João Décio. *A Igreja em Saída e a Casa comum*: Francisco e dos desafios da renovação. São Paulo: paulinas. 2016; VILLASENOR, Rafael Lopez. Os desafios da Igreja diante da Missão Ad Gentes no mundo Globalizado. *Revista de Cultura Teológica*. n.87. jan/jun-2016. p.300-327. COLLETTTO, Raquel Maria De Paola. *A GAUDIUM ET SPES E A EVANGELII GAUDIUM*: Um estudo comparativo na perspectiva da conversão pastoral. Porto Alegre: 2015.

envelhecimento de toda população em continentes ou países até então tidos ou visto como jovens, que inspiram a construção de direitos e proteção. Por fim, o crescente processo migratório de populações inteiras, que são forçados a deixar por razões político-econômicas ou catástrofes naturais seus países de origem em busca de outros lugares onde, geralmente, são vistos como problema e, conseqüentemente, sofrem marginalização, segregação e discriminação.

Em nível religioso, a privatização da vivência da fé, o aumento exponencial de movimentos de cunho fundamentalistas (tanto católicos como outras tradições) e a expansão de perseguições por motivações religiosas, clamam além de uma reflexão, por um posicionamento explícito e prático da Igreja e de todos os seus membros.

Esses novos tempos, trazem consigo problemas novos ou antigos com uma roupagem diferente, uma perspectiva nova, como demonstramos. Eles, no entanto, ainda podem ser tratados à luz daquilo que o Vaticano II, particularmente a *Gaudium et Spes* apontou em sua reflexão. O Concílio como um todo buscou um diálogo aberto e construiu uma nova atitude em relação ao mundo, um conceito que é inseparável da perspectiva da Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje⁴⁸. Portanto, a atitude de diálogo em relação aos diversos problemas suscitados pela época de mudança que atualmente se vive, é o primeiro e principal viés a ser trilhado por uma Igreja que ainda hoje propõe-se como servidora da humanidade.

À luz de algumas dificuldades acima apontadas cabe volver à ideia de que não há, na *Gaudium et Spes*, portanto na doutrina Conciliar, uma oposição entre Deus e mundo. Antes Ele, revela-se à humanidade na sua própria história e quer salvar a todos, particularmente os frágeis⁴⁹. Assim é premente que à luz do Evangelho, a Igreja atue de forma concreta no mundo. Numa sociedade marcada pelo paradigma do capitalismo hostil onde os benefícios da ciência e da técnica atingem em primeiro plano aqueles que por eles podem pagar e os desacertos provenientes dessas duas categorias, são sentidos em primeiro lugar pelos que não detêm força econômica, a Igreja deve fazer do serviço a humanidade sofredora o critério de autenticidade⁵⁰ do anúncio do Deus revelado na história da humanidade. Portanto, a defesa da casa comum e a denúncia do paradigma técnico-científico que segrega e desumaniza, como vem sendo sistematicamente anunciado pelo Papa Francisco são uma missão assaz necessária na Igreja atual.

⁴⁸ Cf. PALACIO, *Op. Cit.* p.333-353.

⁴⁹Cf. GS, 19.36.

⁵⁰cf. PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual* (EG). São Paulo: Paulus/Loyola. 2013.n.195.

No que tange a questões relativas à defesa da vida, convém iluminar a reflexão antropológica por critérios cristológicos. A cristologia proposta na *Gaudium et Spes*, atesta que a encarnação de Cristo, sua paixão, morte e ressurreição é capaz de revelar ao homem o mistério dele mesmo⁵¹. Assim é forçoso admitir que em Cristo há elementos da humanidade atual. De igual modo, as ações humanas hoje, como novos modelos de família, possuem elementos do Cristo que precisam ser observados, acolhidos, respeitados e integrados na Igreja, trata-se daquilo que poderia ser chamado de cristologia consequente⁵². De igual modo, entendendo que, Deus revelou-se a totalidade do humano sem dualismos de corpo alma⁵³, deveria ser uma questão refletida e discutida (não apenas condenada) a daqueles que no corpo já não gozam de vida nem plena, nem digna e por isso recorrem a práticas de suicídio assistido. Não se trata de abalizar essa prática nem de um vicejar uma lei eugenista universal diante do sofrimento, mas de refletir se é apenas condenável a ação de quem recorre a esse artifício.

Por fim, a dimensão religiosa e eclesial atual. A *Gaudium et Spes*, inspirada pela *Lumen Gentium*, apresentou a Igreja como servidora da humanidade, sacramento do Reino⁵⁴. Ela é constituída pelo povo de Deus que, em ministérios diferentes, é protagonista do anúncio do Reino. Colocar-se como sinal e não se identificar como consumação do Reino, faz a própria igreja reconhecer os sinais do reino presente nas culturas e nas outras igrejas. Não enxergando-se absoluta, ela abre-se ao diálogo, evita o fundamentalismo e coloca-se com instrumento do Reino. Trata-se de uma postura, bastante conhecida entre os teólogos, mas pouco encarnada na realidade concreta de muitos católicos/cristãos. O diálogo, não poucas vezes não passa de um monólogo e a confusão entre a instituição, a estrutura e o reino é amplamente exercida. Assim, cabe prolixamente insistir na formação de agentes conscientes da missão da Igreja.

Grosso modo e de maneira seminal, percebe-se que a *Gaudium et Spes* ainda é um luzeiro com força e envergadura para lançar luzes à presença Cristã na sociedade contemporânea. Convém, aos cristãos e homens de boa vontade se inebriarem desse ideal e assumi-lo, cada vez mais de forma programática e pragmática.

⁵¹ Cf. GS, 22.

⁵² Cf. PALACIO, Carlos. *Op. Cit.* p.333-353.

⁵³ Cf. GS, 14.

⁵⁴ MANZATTO, *Op. Cit.* p.75 – 92.

Considerações Finais

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje, inegavelmente marcou a história da Igreja e a reflexão teológica que se desencadeou a partir da década de sessenta, com o Concílio Vaticano II e sua recepção. Ainda hoje, ela é sentida e vivida quer no mundo acadêmico, quer na prática pastoral que, normalmente, deriva de pressupostos teológico-acadêmicos.

A atualidade dessa constituição, passados mais de cinquenta anos de sua promulgação, segue pujante. A mudança de tempos ou a sociedade líquida significativamente propalada, ainda comporta uma palavra da Igreja e um posicionamento cristão. A *Gaudium et Spes* e tudo que ela aloja da reflexão do Concílio Vaticano II é, certamente, o mais acurado instrumental para estabelecer uma relação sadia com o mundo moderno, sobretudo porque ela coloca-se numa posição de diálogo que é uma categoria bastante estimada pela sociedade contemporânea (por aversão a qualquer imposição que tolha a liberdade), mas, na prática, é pouco utilizada pelos que regem a sociedade.

De igual modo, a *Gaudium et Spes* é atual em nossos dias porque consegue promover um encontro “salutar (de salvação) entre a tradicional profissão de fé (tradição) e a atual situação da humanidade (Situação)”. Trata-se na verdade a capacidade de atualizar a fé. Segue sendo a fé em Jesus de Nazaré e sintetizada ao longo da tradição da Igreja, mas que ela precise ser confrontada de maneira dinâmica com os problemas da humanidade concreta a quem a Igreja, como seguidora de Cristo, visa servir, defender e promover.

Ela por fim, goza de um frescor ainda vivaz, porque suas ideias embora não sejam mais tão novas, partem de um método original de confronto entre a tradição e a situação atual do homem no intuito de sempre apresentar-lhe o mistério da salvação. Ela é capaz de colocar a Igreja como interlocutora do mundo e agente de transformação, sinal do Reino. Sua atualidade, portanto, sintetiza-se, numa expressão clássica latina, que diz: “*Non novum, sed nove*”.

Referências Bibliográficas

CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje In.: **Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações**. Petrópolis: Vozes. 29 e.d. 2000.

CABRAL, Raquel Cavalcante. **Cristologia e antropologia na Gaudium et Spes**. Belo Horizonte: FAJE - 2007 (Dissertação de Mestrado).

COLLETTO, Raquel Maria De Paola. **A Gaudium et Spes e a Evangelii Gaudium**. Um estudo comparativo na perspectiva da conversão pastoral. Porto Alegre: 2015. (Dissertação de Mestrado).

GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. *Gaudium et Spes*. In: PASSOS, João Décio (org) **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas/Paulus. 2015.

GIOVANNI XXIII, **Giornale dell'anima**. Disponível em : www.papagiovanni.com/sito/images/pensiero/gda1958-1963.pdf. acessado em: 13.10.2016 (18hs32).

HUMMES, Claudio Cardeal. Theological and Ecclesiological Foundations of *Gaudium et Spes*. **Journal of Catholic Social Thought**. v.3, ed.2, Verão de 2006 p. 231-242 DOI: 10.5840/jcatsoc20063220.

JOÃO XXIII, Alocução aos Dirigentes da Ação Católica: Concílio e União. In: KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Documentário pré-conciliar. v. I. Petrópolis: Editora Vozes. 1963.

JOÃO XXIII. **Constituição Apostólica Humanae Salutis do Sumo Pontífice para a convocação do Concílio Vaticano II**. Disponível em: w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acessado em 10.06.2016. (20hs11).

LOPES, Geraldo. **Gaudium et Spes**: Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.

LAWLER, Michael SALZMAN, Todd; SULLIVAN Eileen Burke. **The Church in the Modern World: Gaudium et Spes Then and Now**. Minnessota: Liturgical Press. 2014.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano**: Primeira Sessão (Set-dez. 1962). v. II. Petrópolis: Editora Vozes. 1963. p. 243.

_____. **Concílio Vaticano**: Segunda Sessão (Set-dez.1963). v. III. Petrópolis: Editora Vozes. 1964.

_____. **Concílio Vaticano:** Terceira Sessão (Set-dez.1964). v. IV. Petrópolis: Editora Vozes. 1966.

_____. **Concílio Vaticano:** Quarta Sessão (Set-dez.1965). v. V. Petrópolis: Editora Vozes. 1966.

MANZATTO Antônio Fundamentos teológicos da *Gaudium et Spes*. **Revista de Cultura Teológica** v. 17. n. 68 - jul/dez 2009.p.75- 92.

_____. A situação eclesial atual. In: GODOY, Manoel; AQUINO, Francisco de (Orgs.). **50 anos de Medellín:** Revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: paulinas, 2017.

MORI, Geraldo Luiz de. Os Debates pós-conciliares sobre relação antropologia-cristologia feita pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II. **Anais do Congresso ANPTECRE**, v. 05, 2015, p. ST1804.

PALACIO, Carlos. O legado da "*Gaudium et Spes*". Riscos e exigências de uma nova "condição Cristã". **Perspectiva Teológica**. N.27.1995. p.333-353.

PASSOS, João Décio. **A Igreja em Saída e a Casa comum:** Francisco e dos desafios da renovação. São Paulo: paulinas. 2016.

SUESS, Paulo. Sinais dos Tempos. In: PASSOS, João Décio: **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas/Paulus. 2015.

*Prof. Ms. Pe. Reuberson Rodrigues Ferreira, mSC

Doutorando e Mestre em Teologia pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC /SP. Pós-graduado Docência do Ensino Superior pela Faculdade São Luís (SP) e em Teologia, história e Cultura Judaica pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCEJ - SP).
reubersonferreira@yahoo.com.br.

PERDER TUDO PARA TUDO GANHAR: O RELATO DO ANIQUILAMENTO PAULINO POR CRISTO EM FILIPENSES 3,7-14

*Prof. Ms. Paulo de Tarso Veras Pereira**

Resumo

No presente artigo procuramos enxergar a transformação do apóstolo Paulo e o seu radical aniquilamento por Cristo em narração contida na Epístola aos Filipenses, notadamente, na perícopes constante em 3,7-14. Nosso intuito é perceber no exame do texto a *kénosis* paulina, o seu despojamento total por aquele a quem perseguiu. Entender como o inesperado acontecimento de Damasco marcou a reviravolta na vida do judeu de Tarso. Ao encontrar-se com Jesus de Nazaré, Paulo transmutou o seu existir. Ele cede tudo, para tudo ter. O agir renunciador do Apóstolo calca-se no exemplo despojado de Cristo. O esvaziamento de Paulo decorre do reflexo contundente da servidão de Jesus Cristo. Tudo que tinha em conta transformou-se em convicta perda. Aqui o título do Artigo é referendado, Paulo, com lucidez cristalina, optou por “perder tudo, para tudo ganhar”.

Palavras-chave

Teologia. Filipenses. Aniquilamento paulino.

Abstract

Try to see the transformation of the apostle Paul and his radical annihilation by Christ into a narrative contained in the Epistle to the Philippians, notably in the pericope in 3,7-14. Understand in the examination of the text the *kenosis* Pauline, its total dispossession by the one whom it persecuted. Understand how the unexpected event in Damascus marked the turnaround in the life of the Tarsus Jew. Meeting Jesus of Nazareth transmuted his existence. Give it all, for everything to have. The apostle's renouncing action fits in with the stripping example of Christ. Paul's emptying stems from the blunt reflection of the servitude of Jesus Christ. Everything he had in mind turned into a convinced loss. Here the title of the article is endorsed, Paul, with crystal clear lucidity, chose to “lose everything, to win everything”.

Keywords

Theology. Philippians. Pauline annihilation.

Introdução

Perceber o apóstolo Paulo em movimento de abnegada renúncia existencial e sua auto redenção narrada na Epístola aos Filipenses, notadamente, na perícope constante em 3,7-14. Extrair dessa segmentação os motivos que impeliram o homem de Tarso a desvalorizar seus méritos hereditários pela busca do conhecimento e participação nos sofrimentos daquele a quem perseguiu, gerou a finalidade principal deste Artigo.

Um dos pilares do cristianismo, Paulo tem despertado, ao longo dos séculos, calorosas discussões a propósito do seu papel na construção daquela que viria a se tornar a religião com maior número de adeptos no mundo. Desde fiéis admiradores, passando por aqueles que o indicam como o verdadeiro fundador do cristianismo – sobrepujando o próprio Jesus Cristo -, até outros que refutam e o apontam como mero coadjuvante.

Aqui nem tanto a aqueles, nem tampouco a estes. Paulo não fundou sequer uma igreja importante no mundo judaico cristão oriental, a exemplo de Alexandria, Antioquia ou em cidades egípcias; nem mesmo Roma teve nele seu papel fundante. Do mesmo modo, não se pode atribuir a ele a formulação das doutrinas que deram alicerce a constituição do primeiro Cristianismo. Mas, inegáveis são as primorosas contribuições do evangelho paulino na expansão, divulgação e formação do pensamento sobre Jesus Cristo.

Incontestemente é que o Apóstolo continua sendo motivo de constantes análises. Talvez até por ser o único autor da nascedoura cristandade que se tenta desvendar, histórica e teologicamente, a partir dos seus próprios relatos.

O conjunto da obra inserido no Cânon Sagrado traz a narrativa de uma das mais abrasadoras e polêmicas personagens. Intolerante e fascinante, radical e parcimonioso. Aqui não importa o espectro de opostos, mas sua unanimidade enquanto disseminador do evangelho.

No Novo Testamento, treze cartas formam o epistolário paulino e, dessas, sete são reconhecidas pela moderna exegese como redigidas ou ditadas por ele. Dentre essa correspondência, a carta aos Filipenses pode indicar os fundamentos motivacionais que produziram a dramática mudança de vida de Paulo pós Damasco, até sua experiência radical de aniquilamento. O que se deseja, por fim aqui, é entender essa entrega toda sorte de perseguições e flagelos, até seu grito épico ecoado ainda hoje e que o tornou, segundo Guedes (2015, p. 9): “testemunha de um modo de vida que supera o mero conhecimento conceitual, porque toca a fecundidade da vida”.

Essa personalidade em constante erupção que fascina pelo seu brilhantismo; essa evolução progressiva de vida que leva a constatação extasiada em gozo de que tudo é esterco, de que tudo perdera para tudo ganhar, encanta a quem se propõe melhor conhecer o Apóstolo.

1 Desenvolvimento

1.1 A Carta

Na epístola aos filipenses se destaca, de modo único, a imagem do caráter pessoal de Paulo, da sua franqueza reveladora, da sua alegria contagiante, da sua abertura espiritual, da sua gratidão manifesta, mas, fundamentalmente, do seu total despojamento ao seu Senhor.

A carta é breve, escrita com afeto, exala alegria e transmite a relação extremamente cordial existente com os filipenses; construída, sem dúvidas, durante o surgimento da comunidade no decurso de sua estadia na Macedônia.

Esse relacionamento de modo diferenciado e tão valorizado por Paulo pode ser destacado por indicativos constantes na própria carta:

a) tem o preâmbulo mais extenso de todas as cartas paulinas (1,3-11); a sua composição está toda dirigida para a oração, agradecimentos e louvores amorosos (1,4.7.8.9);

b) o chamado à alegria é constante ao longo do escrito, a própria palavra “alegria”, ou o sentimento decorrente, é citada por mais de dezena de vezes (1,4.18.25; 2,2.17.18.19.28.29; 3,1; 4,1.4.10); o que denota tonalidade positiva;

c) especialmente dessa comunidade o Apóstolo aceitou apoio financeiro (4,10.15.18), enquanto das demais renunciou a esse direito por questões de princípio – responsável ele mesmo por sua subsistência – ou, quiçá, por não desejar vínculos de cunho retributivo;

d) destaca, tacitamente, a comunhão com o grupo, unidos “desde o primeiro dia” no serviço participativo do Evangelho (1,5);

e) somente nessa carta, cita com relevo, núcleo distinto de pessoas detentoras de funções específicas: “episcopos e diaconos” (1,1), - aqui entendidos como anciãos tidos por administradores, no caso dos primeiros e, servidores e assistentes para os segundos -, o que não deixa de transparecer relação de mais intimidade com a comunidade.

De maneira geral, Paulo inicia suas cartas com argumentações acerca de assuntos que o preocupam e desenvolve no conteúdo as questões teológicas e

dogmáticas que versam sobre um tema de peso, por exemplos: as divisões em Corinto (1Cor); a apostasia dos gálatas (Gl), a justiça de Deus (Rm) etc. Em Filipenses ele não formula tais tópicos, não menciona polêmicas, nem trata de problemas, existe certa liberdade, seu pensamento transita com naturalidade de assunto a assunto, por isso se volta à exortação e ao encorajamento dos seus queridos seguidores. É de fato um dos mais singulares escritos de Paulo. (VOUGA, In: MARGUERAT (org.), 2009, p.297).

De antemão, de se ressaltar que não há atualmente questionamentos que se ponha em dúvida a autoria paulina de Filipenses. Contudo, existem questões que envolvem o próprio escrito e que são debatidas por teólogos e exegetas, há consideráveis décadas. Dentre as mais discutidas, estão a unidade e integridade da epístola e o local onde foi redigida. Há grupo de estudiosos¹ que defendem à tese de que Paulo escreveu mais cartas à Igreja de Filipos, podendo-se, neste caso, distinguir duas ou até três cartas, como também existe² aqueles que atribuem peso a causa de escrito único.

Verdade que, quando lida direta e atentamente, difícil não perceber uma troca de tonalidade ou corte abrupto do discurso, em alguns pontos centrais da carta, a exemplo de 3,1, e 4,10. No primeiro caso, a ruptura de estilo está mais evidenciada entre o chamado à alegria em 3,1 e a polêmica com os judaizantes que se inicia, repentinamente, com a fortíssima expressão: “cuidado com os cães”, em 3,2. A violenta denúncia dos adversários não é precedida de quaisquer preparações. Paulo vinha desenvolvendo, inegavelmente, um tom alegre desde o início (1s), até este versículo. Não via a comunidade ameaçada (1,27-30) – aqui chama a lutar pela fidelidade ao evangelho, mas contra adversários externos - e de súbito, tudo se transforma. Essa mesma comunidade, agora, precisa ser novamente “sacudida” na fé e espelhada na conduta do Apóstolo (3,17) diante de opositores internos, judeu-cristãos.

Desperta atenção, ainda, a quebra literária existente entre 3,1 e 4,4: a exortação “regozijai-vos no Senhor”, expressada antes da parte polêmica, parece conectar-se muito bem com “alegrai-vos sempre no Senhor”. É forçoso, demais, acreditar na possibilidade de Paulo ter postergado para depois de 3,1, assunto tão grave na comunidade, como a atuação de falsos missionários apregoando ensinamentos distintos dos dele. Ademais, a angústia latente, pela comunidade, expressada na tríplice advertência: “cuidado com os cães, cuidado com os maus

¹ BARBAGLIO (2009, p. 356); BECKER (2007, p. 435); HEYER (2008, p.126); MURPHY-O'CONNOR (2015, p. 223); VIELHANEUR (2015, p. 190), dentre outros.

² CASALEGNO (2001, p. 96); GUEDES (2015, p. 23); LEGASSE (1984, p. 16); SCHNELLE (2014, p. 467); WRIGHT (2009, p. 98), dentre outros.

operários, cuidado com os falsos circuncidados”³, é completamente incoerente com a tranquilidade e o advir sereno que Paulo desenha no restante da carta. Becker (2007, p. 435).

Em decorrência das observações acima, que envolvem questões de conteúdo e razões literárias, há de se considerar a possibilidade de que as controvérsias com os judaizantes, expostas na perícopes de 3,2-4,1, são, na realidade, um fragmento de uma carta que não se põe harmonicamente com o texto precedente.

A outra cisão observada é a que diz respeito ao agradecimento de Paulo aos Filipenses pela doação pecuniária enviada a ele por Epafrodito em 4,10-20. O texto, a exemplo do anterior, tem o seu início de maneira repentina e sem guardar coerência lógica com os votos conclusivos em 4,8 e de paz em 4,9. O trecho é por si só demasiadamente coeso. Como dito, a carta é motivada pela ajuda financeira, de modo que confirma o recebimento e transmite o reconhecimento do Apóstolo em singela gratidão.

O que se questiona é o momento do agradecimento, já que inserido apenas no final da epístola. Também, como no primeiro caso, havia a possibilidade de Paulo ter manifestado o seu contentamento, previamente, em 2,25-30. Teria ele esperado tanto tempo e tão somente quando do retorno do seu colaborador a Filipos? A carta aponta a enfermidade e o risco de vida de Epafrodito (2,27). Pressupõe-se que seu restabelecimento tenha levado semanas ou meses. Acrescente-se, a esse tempo, o período de serviços prestados, antes da doença, pelo seu “irmão e colaborador e companheiro de lutas e vosso mensageiro, para atender às minhas necessidades” (2,25).

Forçoso presumir – apesar do frequente fluxo comunicativo entre a sua prisão e Filipos – que Paulo tivesse aguardado em demasia a retribuição calorosa pelo benefício recebido. Murphy-O’Connor (2015, p. 224) e Vielhauer (2015, p. 191) dividem o mesmo raciocínio quanto ao trecho, ambos entendem estranho o fato do agradecimento só no final da carta, bem como, inadmissível, a sua não inclusão em 2,25-30. Para o primeiro, a perícopes 4,10-20 é “uma carta originalmente independente e a primeira endereçada por Paulo aos filipenses”; para o segundo, “é evidentemente a primeira demonstração de gratidão pela última doação dos filipenses”.

Se admitida essas duas grandes cisões, ter-se-iam, por conseguinte, três cartas independentes, comumente denominadas de “A”, “B” e “C”, cuja

³ As citações bíblicas neste artigo foram extraídas da Bíblia de Jerusalém, 2002, 8ª. Impressão, 2012, editada pela Paulus, SP.

autonomia dos blocos literários não guarda concordância, entre os próprios autores que respaldam este item. A divisão é por si polêmica e não se vislumbra a prazo imaginado, consenso quanto à uniformização de tais segmentos. Quer parecer que existe conformidade quanto à carta “A” (4,10-20), as demais composições enfrentam calorosos debates que perpassam, por óbvio, questões quanto à datação e localidade em que foram escritas. Aqui, defende-se a ideia de que a segmentação proposta por Barbaglio (2009, p. 358) apresenta-se como a mais coerente: “A” = (4,10-20); “B” = (1,1-31 + 4,2-7.21-23) e “C” = (3,2-4,1.8.9). Certo é que o leitor atento de Filipenses terá que optar baseado, em mérito próprio ou no dos estudiosos, por uma ou outra tese.

Outro tema que envolve estudos e discussões diz respeito a datação e lugar em que foi escrita Filipenses. Da mesma feita que o assunto anterior, dificilmente poderá se chegar a um denominador comum, ante a escassez de elementos que favoreçam o aprofundamento da matéria. Se por si já é complexo, maior a dificuldade, se aceita a hipótese de uma coleção de cartas. Portanto, para poder estabelecer a data da redação, necessário determinar o lugar nas quais foram escritas. As opções hoje admitidas apontam três localidades: Roma, Cesareia ou Éfeso.

Para os defensores da unidade de Filipenses, o discurso tradicional indica Roma como o lugar de composição. Um dos autores mais resolutamente a favor dessa opção é Schnelle (2014, p. 465-472). Alega que ela tem a favor de si a “maior probabilidade”, vez que a prisão descrita na própria cidade, em Atos 28,30: “Paulo ficou dois anos inteiros na moradia que havia alugado. Recebia todos aqueles que vinham visitá-lo.” se adequa ao contexto de cárcere brando narrado em Fl 1,13: “minhas prisões se tornaram conhecidas em Cristo por todo o Pretório”; Fl 2,25: “Entretanto julguei necessário enviar-vos Epafrodito, meu irmão e colaborador de lutas e vosso mensageiro, para atender as minhas necessidades” e Fl 4,10: “foi grande a minha alegria no Senhor, porque, finalmente, vi florescer vosso interesse por mim...”. Diz que a menção da guarda pretoriana em Fl 1,13, bem como a citação dos escravos imperiais em Fl 4,22: “Todos os santos vos saúdam, especialmente os da casa do Imperador.” se encaixam melhor na capital do Império e que a falta de notícias sobre a coleta indica que esta já estava concluída no momento de sua redação, o que denota uma datação tardia, favorecendo Roma. Se tivesse sido escrita de Éfeso, o silêncio de Atos sobre a demorada prisão, nessa cidade, seria inexplicável.

A alusão à “luta contra os animais” em 1Cor 15,32 não é uma prova para prisão prolongada em Éfeso, da mesma forma que 2Cor 1,8 não serve para sustentar a defesa desse local, tendo em conta que a notícia comunica

“somente o perigo de morte, mas não detalhes da situação”. Quanto à alegada distância, afirma que as conexões entre Filipos e Roma eram muito boas “pela via *Egnatia* até Dirráquio, travessia para Brundísio e continuação na Via *Ápia*”. O percurso de aproximadamente 1.000 km poderia ser realizado, por terra, em quatro semanas, se marítima, em duas semanas. Sustentado nessas argumentações, conclui que Filipenses foi escrita, provavelmente, em Roma nos idos de 60 d.C. Schenelle (2014, p. 472).

Contraopondo a tese de Schenelle, Vielhauer (2015, p.197) sustenta que a expressão “pretório” – espaço reservado ao pretor – recebeu dois significados distintos ao longo dos estudos, tanto podendo ser o sinônimo de “*cohortes praetorianae*”, que designaria a guarda pretoriana, quanto à sinalização da residência de um funcionário situada fora de Roma, a vila imperial ou a própria residência do governador. Nessas definições, a primeira não apontaria, necessariamente, para Roma, em virtude da existência de pretorianos em outros lugares, já a segunda, a excluiria. A outra expressão, “os da casa do imperador”, tratar-se-ia de “termo técnico para os membros da economia imperial, escravos e alforriados”.

Abre-se, assim, a possibilidade de se admitirem outras localidades a exemplo de Cesareia. A favor dessa cidade, conta-se com o relato de Atos 23,23-26,32 que trata da prisão, incontestável, de Paulo, por dois anos em Cesareia. O pretório de Fl 1,13 se coadunaria melhor com o “pretório de Herodes” em At 23,35, onde o Apóstolo permaneceu retido. No entanto, o autor admite que todos os argumentos contrários a Roma⁴ valem, igualmente, para Cesareia, o que descartaria ambas as localidades, tal entendimento é defendido, também, por outros exegetas⁵.

Restaria, assim, a hipótese clássica: Filipenses como período efésio. Boas são as razões que podem ser apresentadas em seu favor, a começar, sobretudo, pela proximidade geográfica com Filipos, o que explicaria, naturalmente, as frequentes comunicações entre o apóstolo e a sua comunidade, como mais fácil de entender a sua promessa de visita: “tenho fé no Senhor de que eu mesmo possa logo ir aí” (Fl 2,24). Outros indícios são os relatos aos coríntios em 1Cor 16,5 e 2Cor 1,15, que dão conta que foi de Éfeso que Paulo projetou suas visitas às igrejas macedônicas e coríntias, fato que se enquadraria, também, com o seu propósito de rever os queridos filipenses.

⁴ Declaração de intenção em Rm 15,14-29, segundo a qual o Apóstolo, terminada sua obra em Roma, desejaria evangelizar a Espanha; visita a Filipos anunciada em Fl 1,26 e 2,24; distâncias geográficas proibitivas para as várias viagens entre as duas cidades; desejo de envio de Timóteo e espera do seu retorno com notícias e anúncio de ida particular “em breve” (2,24) o que poderia levar meses e, se tivesse sido escrita em Roma já teria realizado outras visitas a Filipos conforme At 20, 3.6.

⁵ BARBAGLIO (2009, p. 358); CASALEGNO (2001, p. 87); HEYER (2008, p. 128); (VOUGA, In: (MARGUERAT (org), 2009, p. 310).

Ainda em duas passagens aos coríntios, 1Cor 15,31-32 e especialmente 2Cor 1,8s, a hipótese efesina é acentuada. Na primeira, relata seu drama: “diariamente estou exposto à morte, tão certo, irmãos quanto vós sóis a minha glória em Jesus Cristo. De que me teria adiantado lutar contra os animais em Éfeso, se tivesse apenas interesses humanos?” Na segunda, as tribulações padecidas na Ásia eram tão insuportáveis “a ponto de perdemos a esperança de sobreviver” e já havia pronunciado “em nós mesmos a nossa sentença de morte”. (Vielhauer 2015, p. 199).

Para concluir o tópico, de se conhecer o entendimento proposto por Barbaglio (2009, p. 358-359) acerca das coordenadas geográficas e cronológicas da hipótese de existirem três cartas em Fl. Essa tese é também a preferida do articulista. A carta “A” (4,10-20) de agradecimento foi escrita em Éfeso, no princípio da prisão paulina e imediata ao recebimento do donativo da comunidade trazido por Epafrodito. Também a “B”, ou a “carta por excelência” (1,1-3,1+4,2-7.21-23), foi redigida na prisão efesina, mas com algum intervalo de tempo acrescido. A “C”, chamada de a “carta polêmica” (3,2-4,1.8.9), foi elaborada posteriormente à libertação da prisão. Tendo estado a par do perigo pela qual passava a comunidade filipense, em função da ação dos judaizantes, preocupasse muito (2Cor 7,5) e quando do seu retorno a Corinto (At 20,2-3) escreve à Igreja de Filipos, “advertindo-a contra ‘os cães’, os ‘maus operários’ e os ‘mutilados’” (Fl 3,2). Assim, muito provavelmente, escrita no ano de 57, o que a coloca contemporânea à dos Romanos. Conforme o autor essa proposta explicaria, apropriadamente, a semelhança do cap. 3 de Fl com Rm 16,17-20 e a “mesma analogia com a polêmica antijudaizante de 2Cor 10-13, pouco anterior a Fl 3, encontraria, assim, boa explicação histórica”.

Visitadas, mesmo que brevemente, as questões em aberto acerca da Epístola – presumivelmente sem horizonte temporal para solucioná-las – de se aproximar, agora, ao texto proposto, entendido que, o Hino Cristológico semeia a perícope analisada.

1.2 O Hino Cristológico

A beleza redacional, dimensão espiritual e sua profundidade teológica fizeram do Hino Cristológico uma das mais belas páginas das Sagradas Escrituras. Não se pretende aqui adentrar nas questões de autoria, por si mesma de complexa interpretação, nem no problema da forma estrutural da composição, muito menos na significação real de algumas palavras. O objetivo é o de apenas tentar perceber movimento correlato realizado por Paulo em Filipenses 3,7s, evidentemente, guardando toda a devida proporcionalidade gestual do Apóstolo, com o ato divino-salvífico de Jesus Cristo.

Atento à sua própria caminhada, aos seus traçados objetivos e a todo apreço que nutria por sua comunidade, não difícil de aceitar que o texto do capítulo 3 de Filipenses, constitui um ‘modo de ser’ exemplar que Paulo está sugerindo para explicar como eles devem viver o convite de Deus para se edificarem na fé em Jesus Cristo. E, começa a construir todo o seu discurso valendo-se, indubitavelmente, de Filipenses 2,5-11, que guarda traços consistentes com variadas partes de Fl 3. Não importa se o Hino é de sua autoria ou não, mas, propositadamente e com maestria, inserido em posição que guarda sintonia com toda a carta.

Após o exórdio 1,1-11, o maior do epistolário paulino, o leitor depara-se com uma seção informativa acerca da situação pessoal do Apóstolo 1,12-26, seguida da grande parte exortativa da carta 1,27-2,18. E esta última é introduzida por um apelo: “somente vivei vida digna do evangelho de Cristo”; bem verdade, que a instrução poderia servir para qualquer comunidade paulina. Contudo, preferível ressaltar o carinho pastoral do apóstolo pelos seus amados filipenses. Não deixa de ser um apelo, uma nova propositura de vida: “portem-se com coerência evangélica”.

Em frente às diversidades – a igreja de Filipos atravessava ataques externos – é preciso manter-se firme, não desistir para não esmorecer na fé. Paulo desenvolve um trabalho árduo, precisa minar a empáfia dos filipenses, diminuir seu orgulho, transmitindo a eles o tema da paixão a que todos são chamados por amor a Cristo. Deseja que seus fiéis compartilhem com ele o mesmo caminho de sofrimento e renúncia. Barbaglio (2009, p. 373) recheia o raciocínio aqui desenvolvido:

A exortação, como se pode ver, nasce de uma experiência sofrida e tem o peso de um testemunho de vida. O apelo à luta vem de quem já se encontra em plena batalha. A interpretação da vida perseguida como uma graça de Deus é feita por quem é seu primeiro beneficiário. Não se pode mesmo dizer que Paulo seja um moralista de apelos baratos!

Aproximando-se do Hino, faz mais um apelo: exorta a comunidade para manter-se unida por intermédio da humildade. Adjura à consolação, ao amor, utilizando fórmula terna para que os filipenses tornem completa a sua alegria e, para tanto, a melhor maneira de agir é basear as relações da Igreja na humildade. Querendo mostrar, com isso, que não pode haver entre eles sentimentos de senhorilidade.

O Hino é precedido por versículo (5) sujeito a definições distintas. Não se deseja nesse espaço discuti-lo, mas, assumir uma interpretação que conduza ao entendimento do que aqui se defende. Existe a possibilidade de que a expressão “tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus” refira-se ao

exemplo de humildade e amor de Jesus Cristo como modelo a ser imitado, mas, também, poder-se-ia traduzir por 'tende em vós a existência de Cristo'. Barbaglio (2009, p. 374) diz que Paulo "não pretendia lembrar a práxis de Cristo, mas o evento salvífico que ele mediou". Estaria, dessa maneira, apelando aos filipenses que se comportassem "entre si como pessoas vitalmente unidas ao Senhor". Aduz, ainda, com sublimidade, que "Cristo não seria, pois, critério moral de ação, mas princípio ativo da nossa vida". E esta é a tradução que aqui se apegamos. Logo, Cristo determina o agir cristão; como imagem primordial, assegura novo existir aos seus seguidores.

Portanto, essa *kénosis* de Cristo que abdica de sua glória divina, despojando-se do que era para assumir vida humana e consequente sofrimento por morte de cruz, baseado em um movimento de humildade, impulsionou o aniquilamento paulino, ou seja, Cristo foi protótipo do agir de Paulo em Fl 3,7s. Um abaixamento que pressupõe, por lógica, uma situação anterior elevada para ambos. Cristo, tendo a imagem de Deus talhada em seu ser configura-se em escravo renunciando as deferências devidas a seu estado. Paulo, tendo a herança racial israelita, benjaminita, hebreu e fariseu como características encrustadas em sua identidade, renuncia às benesses do seu estado de ser para assemelhar-se a servo desse mesmo Cristo. Ora, se Cristo, detentor da imagem perfeita, não se apodera do estatuto de igualdade com Deus por amor a Paulo, Paulo por amor a Cristo não mais se apodera do estatuto de ostentação social. O movimento é análogo se percebido quão díspares são seus autores, um, o próprio Deus, o outro, simples homem.

1.3 A perícopes

⁷Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor a Cristo. ⁸Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele, perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo⁹e ser achado nele, não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé, ¹⁰para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte, ¹¹para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos. ¹²Não que eu já o tenha alcançado ou que já seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também já fui alcançado por Cristo Jesus. ¹³Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante,¹⁴ prossigo para o alvo, que vem de Deus em Cristo Jesus. (Fl 3,7-14).

A parte fundamental do segmento é o composto pelos vv. 7-11. Mas, o que precede, também, importante, porquanto parte contextualizadora das explicações que sucedem a parte realçada. Por isso, iniciar-se-á com pequeno recuo ao v.4.

Não se pode imaginar, de outra forma, a recorrência paulina ao seu “eu” biográfico: ele visa tão somente tornar compreensíveis os elementos constitutivos do “ser” crente, ou seja, Paulo se apresenta como modelo da condição cristã para os seus convertidos. Ao iniciar o v.4, nota-se de pronto, mudança de tratamento pessoal: o “nós” dá lugar para o “eu”⁶ como prenúncio narrativo de sua auto identidade: “[...] eu poderia, até confiar na carne”. Guedes (2015, p. 37) diz que Paulo aqui faz referência “aos sistemas de valores enquanto contrapostos aos de Deus”. Sabe-se, que Paulo apresenta distintas concepções ao empregar o termo carne, mas, nesse caso, segundo o autor, o confiar na carne “constitui o contrário da fé em Cristo”. Como se fosse espécie de egoísmo, fechamento em si, ou até mesmo, autossuficiência. O antídoto oferecido é o que se verá em 3,7-11.

Os vv. 5-6 apresentam o “eu” biográfico de Paulo. Sua identidade é composta por sete atributos que lhe proporcionariam motivos de orgulho e razões para confiar na carne. Importante enxergar que esses valores não serão usurpados, mas percebidos inúteis, quando da inversão de valores por narrar. Os atributos estão muito bem postos, logo depois de citar o primeiro: “circuncidado ao oitavo dia”⁷ – distinguem-se dois blocos, contendo cada, três atributos; no primeiro, as qualidades inatas, obtidas por herança: “da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreu” e, o segundo com as qualidades adquiridas, conquistadas por iniciativa própria: “Quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que na Lei, irrepreensível”.

É seguro que se está diante de um texto em que Paulo remete ao seu passado, mas, com propósito fixo no impacto de Jesus em sua transformação a ser explanada mais adiante. Retome-se o v.5: “circuncidado ao oitavo dia”; rito de cumprimento necessário para a sua adoção na aliança (Gn 17,12; Lv 12,3); explícito que nascera judeu, não convertido à fé judaica como prosélito. Contudo, à luz do seu novo conhecimento, passa a não admitir o sinal judaico da circuncisão como vetor à fidelidade divina, sabe, que doravante, tudo passa por Cristo. Tanto que em seus escritos autênticos, Paulo entra em confronto com aqueles que defendiam a circuncisão, em passagens de Rm 2,25-29; Gl 5,6-15; 1Cor 7,19, além, claro de Fl, 3,2-3. A luta do Apóstolo contra a imposição da circuncisão aos gentios convertidos, tornou-se uma das maiores controvérsias na igreja primitiva.

⁶ Predominante ao longo de toda a perícopes estudada, a terceira pessoa do plural só voltará no v. 15.

⁷ Ação independente de sua iniciativa, realizada por tradição religiosa por seus genitores.

“Da raça de Israel”; por nascimento e herança religiosa é membro da nação eleita, *status* diferenciado e motivo de orgulho. “Da tribo de Benjamim”; bem poderia estar ressaltando a sua vinculação a uma tribo especial, da família de Abraão, daquele que nasceu na terra da promessa, da parte mais importante. Poderia, também, estar vinculando sua pertença à tribo do primeiro rei, Saul, com o qual compartilhava o mesmo nome, tudo de sorte, a enaltecer a sua exclusiva linhagem. “Hebreu, filho de hebreu”; outra afirmação distintiva; denota uma diferença cultural, já que era possível ser israelita sem ser hebreu. “Quanto à Lei, fariseu”; aqui começa a elencar o que fizera por opção pessoal. O listado acima não dependia de sua escolha e certamente dividia com outros essas mesmas credenciais. Crisóstomo (2013, p. 461) entende que o diferencial de Paulo, o “mais” do que os outros do v.4b consistia em sua adesão aos fariseus. Os privilégios dos seus antepassados o diferenciavam sem dúvidas, mas não havia sido de sua própria escolha, o que foi de seu desejo, o que lutara para conseguir ser, fariseu e zeloso, era na verdade esse algo “mais”. O ser fariseu o destacava como cuidadoso e fervoroso cumpridor da Lei e das tradições paternas.

No versículo 6 se diz que “quanto ao zelo, perseguidor da Igreja”; acrescenta mais esta credencial para poder mostrar, que até neste quesito, era superior aos outros. Talvez uma espécie de adição ao “mais” defendido por São João Crisóstomo. O ser “irrepreensível” paulino é a soma do seu zelo vivo da Lei e pela sua postura intransigente em relação à sua crença.

Concluída a análise dos versículos introdutórios à perícopes propriamente dita, tempo de observá-la mais amiudamente.

Agora, toda a ênfase e toda a força ao “mas” introdutório do v.7, que marca a reviravolta, a transformação paulina: “Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo”. Inicia a narrativa, sopesando sua percepção da vida passada, ou até, se pode inferir, valorizando os benefícios que advieram de sua experiência em Damasco. Seria como, se em um ato de plena determinação, tivesse recolhido todos os louros reivindicativos dos itens precedentes, ensacasse-os e, inesperadamente, desprezasse-os. É esse grande pacote que ele agora percebe vazio de vantagens. Não se trata de uma atitude simplória, ele verdadeiramente rejeita todo o seu “ativo” – valendo-se da linguagem comercial utilizada na perícopes – tudo que se dizia lucro passa a tratá-las como “passivo”, perda, de fato.

Mas, o que de fato aconteceu? Onde ocorreu a mudança? O que fez com que o ganho se tornasse perda? Guedes (2015, p.46) vai dizer que não foram nas coisas propriamente ditas, já que algumas das razões para confiar na carne

permanecem como tal, independentemente da vontade, porquanto ligadas à herança familiar. Esses dados são irrenunciáveis. O ponto da mudança estaria “na nova percepção, no modo de ajuizar valores, não é a perda da coisa em si, mas perda do seu valor”. A causa é uma só: Cristo; a motivação dada é a mesma: Cristo. Por amor de Cristo (v.7); “pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus” (v.8); por ser alcançado por Ele (v.12), tudo passa a ser determinado em Cristo. Paulo altera os benefícios que aferem lucro. Cristo é o “lucro” que supera, incalculavelmente, a perda dos valores mudados. Ao encontrar-se com Cristo, o Apóstolo reconfigura, completamente, a sua escala de princípios valorativos.

Paulo repete no v.8, inicial do novo período compreendido pelos vv. 8-11, o pensamento do v.7, conferindo significativa amplitude, para ascender o conhecimento de Cristo ao lugar central de sua vida: “Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo”. Há de se notar que o “eu” continua presente implicitamente, só que, em 3,4-7 ele guardava conotação biográfica, doravante, afigura-se, razão de cunho exemplar, portanto, passível de ser imitado. “O ato passado, para Paulo, de haver medido sua vida a partir de Cristo (v.7) fundamenta o juízo presente (v.8), um juízo válido para todos os cristãos” vai dizer Becker (2007, p. 440).

A partir de agora (v.8) as características históricas e particularizadas da vida pretérita de Paulo dão lugar a uma nova existência cristã. Para Paulo, nada mais sobrepujará a “excelência do conhecimento de Cristo Jesus”; tudo que outrora havia gozado é por demais inferior a esse “conhecimento”, que se traduz aqui, não pelo mero conhecimento intelectual, mas, pela grandeza de seu significado no AT: o envolvimento pessoal profundo. Conhecimento que transforma (Paulo) na semelhança daquele que é conhecido (Cristo). Dito em outras palavras, “é um conhecimento que transforma” Guedes (2015, p.52). O Apóstolo já é sabedor do fatigante e penoso caminho que conduz à comunhão com o Cristo ressuscitado. “Perdi tudo e tudo tenho como esterco”; a ênfase dada ao “tudo”, três vezes no mesmo versículo 8: “tudo considero”; “perdi tudo” e “tudo tenho como esterco”, evidencia, realmente, a perda de toda a realidade vivida. Houve uma transmutação radical no existir paulino. Um novo Paulo emerge “por amor de Cristo”.

A herança “zelosa” de ser, não permite a Paulo meias medidas e ao usar “tudo tenho como esterco” não deixa margem a mal-entendidos, ele bem o sabia. “Esterco” (grego=*skybala*) é termo vulgar, depreciativo, que pode significar lixo ou refugo, como também, excremento. “Esterco” até transmite aos leitores hodiernos o seu significado, mas, aquém de expressar repugnância de

modo enfático. Essa é a maneira que Paulo considera a perda de tudo, outrora tido como ganho, tudo desdenhosamente refugado “para ganhar a Cristo”. Límpido para Paulo que a sua perda foi motivada por um ganho incomensuravelmente mais valoroso: “o conhecimento de Cristo Jesus”; perdeu convicto do ganho; perdeu para achar: “ser achado nele”. Cristo é o cerne da vida paulina; não sem sentido: “o morrer é lucro” (Fl 1,23); Paulo lucra na perda, obtém em troca o bem supremo: a íntima e dadivosa presença do “seu” Senhor. Por entendimento, “ganhar a Cristo” é “ser achado nele”, encontrado em Cristo no último dia, o dia de Cristo, do julgamento divino.

Na continuidade do v.9: “[...] não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé”; Paulo nos transmite uma novidade: a justiça agora refere-se ao novo, originária do conhecimento de Jesus Cristo. Ao qualificar o termo “justiça” na forma de “minha justiça” é possível presumir que Paulo estivesse remetendo os seus leitores para aquele conjunto de benefícios que tinha detido anteriormente em Fl 3,5-6 e que havia considerado como ganho na qualidade de filho da herança israelita. (MARGUERAT, In: DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org), 2011, p. 282-285) vai dizer que “a reviravolta teológica de Paulo é expressa em Fl 3 pela recusa de um tipo de justiça fundada na Lei e pela adoção de uma justiça mediada pela fé em Cristo”.

Os dois próximos versos da perícopé, o 10 e o 11: “[...] para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte, para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos”, deixa, por trás do texto a razão da perda, do entendimento de ter tudo como esterco, tratada no v.8, de modo que o objetivo final fosse a obtenção da própria ressurreição. Dito melhor: “considero perda, tudo tenho por esterco [se assim for possível obter] o poder da sua ressurreição”. Guedes (2015, p. 64) proporciona interessante observação, diz que nessa oração (v.10d) se tem um hápax⁸ absoluto da teologia paulina: “conformando”, expressão que permite ao leitor “intuir que isso envolve, em um nível existencial, quem faz esta experiência”. Daqui se poderia entender que o conhecimento de Jesus significa envolvimento absoluto. É “a participação nos seus sofrimentos”; é conformar-se à morte dele; é ser “obediente até a morte, à morte de cruz (Fl 2,8). A relação com o hino cristológico não passa, evidentemente, despercebida, são textos correlatos, que serão analisados adiante.

“Conhecer o poder da sua ressurreição”; Paulo convida a vivê-la já, experimentá-la em Cristo como Espírito que dá a vida (1Cor, 15,45; 2Cor 3,17).

⁸ Palavra ou expressão de que só existe uma única citação.

Mas, é possível de fato? É inerente ao ser humano, por meio dos sentidos, da inteligência, ter presentes seus mistérios existenciais, buscar conhecer o poder da ressurreição de Cristo por intermédio do dom escatológico concedido pelo Espírito. Como bem ensina Garrigou-Lacrange (2018, p. 286) “A razão não pode dar uma prova demonstrativa desta verdade revelada, mas fornece altas razões de conveniência”. É, de se convir que Paulo bem soube fornecer essas “razões de conveniência”, ao provar a possibilidade da ressurreição dos mortos por inter-médio da ressurreição do Cristo Jesus: “Pois se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou ilusória é a vossa fé” (1Cor 16-17).

Paulo almeja participar dos sofrimentos do “seu Senhor” e, para ele, a razão do sofrimento pressupõe a comunhão com Cristo, por isso o desejo da “participação nos seus sofrimentos” (FI 3,10). Para o apóstolo a tradução desse sofrimento é a cruz de Cristo e motivo de clamor em todo o seu epistolário. Arbiol (2018, p. 53) vai dizer que: “Paulo deve ter ficado profundamente impressionado pelo descobrimento da cruz de Jesus, uma vez que fez dela o centro de sua mensagem”.

No final do período principal da perícope tem-se: “[...] conformando-me com ele na sua morte, para ver se alcanço a ressurreição dos mortos” (3,11). Paulo quer identificar-se com o Cristo, configurar-se com o Cristo mediante seu pleno esvaziamento. Adaptar-se, em vida, aos sofrimentos que levaram Cristo a submeter-se à morte. Paulo norteará toda a sua vida como experiência decalcada do Cristo crucificado. Modelo de obediência, até a morte, a esse Cristo que “abaixou-se, tornando-se obediente até a morte” (FI 2,8). A conclusão do v.11: para ver se alcanço a ressurreição dos mortos” é, segundo, Guedes (2015, p. 68) a indicação da expectativa de futuro: “Esta tensão para o futuro, para a ressurreição dos mortos, é uma marca da teologia paulina”, espécie de reserva escatológica em função do conhecimento de Cristo.

Em direção ao final da perícope lê-se, no v.12: “Não que eu já o tenha alcançado ou que seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também já fui alcançado por Cristo Jesus”. Paulo utiliza aqui a figura de uma corrida para ensinar a polaridade da vida cristã: aquele que crer já está ressuscitado com Cristo, mas espera a consumação de sua fé no dia final. A corrida começou, o prêmio concedido aos atletas participantes da corrida - aquilo que Deus prometeu na ressurreição futura - ainda não foi alcançado. O Apóstolo age com humildade, desprovido de arrogantes pretensões, sabe que ainda não é perfeito, que precisa muito correr, de forma obstinada e incansavelmente, já que impulsionado pela força da graça de Cristo que já o alcançou para sempre.

Apesar de ter sido encontrado (alcançado) por Ele - em sua experiência

trans-formadora - prossegue (corre) com o olhar fixo na linha de chegada para alcançar a esperança colocada diante dele, no fim de sua carreira cristã: o próprio Cristo.

Ciente dessa necessidade de prosseguir e de avançar diz: “Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mais uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante”, realça novamente o desejo de prosseguir: “prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus” (vv. 13-14). Paulo, ao iniciar o primeiro versículo, estaria, presumidamente, opondo-se à perfeição encimada na falsa noção dos ressuscitados com Cristo, de terem uma participação garantida na salvação, numa espécie de quietismo que levaria os cristãos a diminuir as passadas – retomando a metáfora do atleta – em busca da esperança escatológica colocada diante deles ao final da corrida. O agir paulino é inquietante, tenso, ele se faz sempre corredor, entre a linha de largada, quando foi conquistado por Cristo e a linha de chegada, em busca do propósito pleno que Cristo reservou para ele.

“Esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante” (v. 13), em referência clara à sua vida pregressa; tudo que ficou “para trás”; as razões para confiar na carne (vv. 4-6), mas, também, sua própria corrida, os seus tropeços já como apóstolo de Cristo. É a tensão referida acima; é a disposição constante de sempre abdicar de tudo que o impeça de avançar para “o que está diante”, a linha de chegada; é perder para ganhar.

No último versículo da perícopes: “prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus” (v.14); a determinação do corredor em busca dos louros da corrida. Segundo Martin (2005, p. 154), Paulo, possivelmente, estaria aqui, aludindo aos jogos de Olímpia nos quais ao final de uma corrida, o juiz chamava o vencedor pelo nome e título para receber o prêmio. O juiz Soberano de fato o chamou, Deus, do alto, o chamou pelo nome, em Cristo, por si, o prêmio. Chamado de vocação que para Paulo aconteceu na pista de corrida do ginásio em Damasco, quando Cristo o alcançou em definitivo.

Ao longo de todo o Artigo, prevaleceu, como pano de fundo, a intenção de chegar, ao mais próximo possível, os textos do Hino Cristológico (FI 2,6-11) e o do capítulo 3, sob análise. Bem verdade que já se expuseram considerações sobre essa proximidade dos segmentos textuais, anteriormente, mas de maneira introdutória. O que se almeja a seguir é aprofundar um pouco mais a proposta. Para melhor visualização, de se transcreverem as duas perícopes:

6. Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus

7. mas **se despojou** tomando a forma d e escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem

8. **abaixou-se**, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz.

9. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome

10. a fim de que ao nome de Jesus todo o joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra

11. e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai.

4. Aliás, eu poderia até confiar na carne. Se algum outro pensa que pode confiar na carne, eu ainda mais:

5. circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreu; quanto à Lei, fariseu;

6. quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível.

7. Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo.

8. Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele, perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo.

9. e ser achado nele, não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apoia na fé.

10. para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte,

11. para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos.

Um olhar mais atento desperta a atenção quanto às várias analogias existentes, entre o Hino Cristológico – como já dito, não importa a sua autoria, mais justo aceitá-lo como pré-paulino – e o segmento textual pesquisado. As várias traduções do texto grego levam em conta, por lógico, o conhecimento vernacular do próprio tradutor, o que faz com que se tenham versões com verbos distintos para o mesmo trecho. De se reter, contudo, o significado contextual da frase ou período.

Isso posto, percebe-se a utilização de termos comuns aos dois textos: o

verbo considerar em 2,6: “não usou do seu direito (não considerou) de ser tratado como Deus”; em 3,7, 8a e 8b: “mas o que era para mim lucro tive-o (considere) como perda”; “mais, ainda: tudo considero perda” e “perdi tudo e tudo tenho (considero) como esterco”. Seguindo, em 2,7 Jesus é “(reconhecido) em seu aspecto como um homem”; Paulo em 3,9 é (achado) nele, Cristo, revestido de uma justiça que vem dele próprio. Já em 2,7 Jesus toma “a forma de escravo (servo)”; em 3,10 Paulo espera se tornar semelhante a Cristo “conformando-me com ele na sua morte”; Em 2,10-11: “a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra e toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai”, o período refere-se ao reconhecimento universal do senhorio de Jesus Cristo, portanto temática de cunho escatológico; em 3,11: “para ver se alcanço a ressurreição dos mortos”, claro que, também, de vertente escatológica.

Mas, propositamente, para o final, aquilo que se entende representar, por analogia⁹, o sentido mais próximo entres os dois textos: o despojamento de um e o esvaziamento de outro. Cristo “se despojou” (2,7); despreendeu-se de sua condição; rebaixou-se do seu estado; por livre opção fez-se oferta agradável a Deus; irrompeu na realidade humana, assumindo as características de servo na realidade existencial. Paulo, a partir do conhecimento de Cristo, buscou, incessantemente, o esvaziamento de si; tudo o que para ele era ganho considerou perda; perdeu tudo por Cristo; tudo o que considerava importante passou a ter como esterco para ganhar a Cristo; por livre opção configurou-se a Cristo.

Aqui se encontra o fulcro da análise, por conseguinte, necessário ressaltar seu relevo. Quer se acreditar que não foi sem propósito que Paulo incluiu o Hino Cristológico na carta aos filipenses. Não se trata aqui de reflexões exegéticas, até porque falta cabedal ao articulista na área, mas, resultado perceptivo de leitura mais acurada.

A finalidade do capítulo 3 é consequência do Hino no capítulo 2, por isso, aquele foi composto amalgamado neste, isto é, todo o agir renunciador de Paulo decorre do exemplo despojador de Cristo. O esvaziamento de Paulo abdicando dos direitos de filho de Israel é reflexo da servidão de Cristo, abdicando dos seus direitos divinos, em que pese filho de Deus. Assim, pode-se concluir: a *kénosis* de Cristo é a força propulsora do aniquilamento de Paulo.

Apesar de já se encontrar fora da perícope sublinhada, mas para evidenciar a correlação aqui defendida, oportuno observar as extraordinárias semelhanças entre 2,6-11 e 3,20-21:

⁹ Entendida como parentesco ontológico que estabelece relação de semelhança entre o ser finito da criatura e o ser pleno de Deus (HOUAISS, 2001, p. 202).

Estando na forma [ἐν μορφῇ] (2,6)	Conformando-o [σὺμμορφον] ao seu corpo (3,21)
Semelhante aos homens (2,7)	Transfigurará nossos corpos (3,21)
Abaixou-se (humilhou-se) [ἐταπεινώσεν] (2,8)	Corpo humilhado [ταπεινώσεως] (3,21)
Todo joelho se dobre (2,10)	Submeter a si todas as coisas (3,21)
O Senhor é Jesus Cristo [κύριος Ἰησοῦς Χριστός] (2,11)	O Senhor Jesus Cristo [κύριον Ἰησοῦν Χριστόν] (3,20)
Glória [δόξα] (2,11)	Glorioso [δόξης] (3,21)

Paulo usou as passagens para convidar os seus fiéis a terem “o mesmo sentimento de Cristo Jesus”, que, assumindo a vida humana abraçou o sofrimento e instruiu que é esse mesmo Cristo que rege o existir do cristão. O Apóstolo ensina que a pista que conduz à vitória é àquela em que ele correrá com esforço e sofrimento. Não se pode esmorecer, imaginando uma vitória antecipada - escatologia (já) realizada - mas, correr balizado pela cruz, na esperança de um dia – (ainda não) - alcançar a vitória e obter a ressurreição, dada por Deus, como prêmio eterno.

Conclusão

Este Artigo assumiu como objetivo identificar as razões motivacionais que determinaram a dramática renúncia existencial do Apóstolo Paulo e o seu radical aniquilamento de si mesmo.

Para tanto, a análise teve como foco a narrativa bíblica contida na perícopes em Fl 3,7-14, e, calcada nesse relato, se buscou responder o que fez Paulo perder tudo? A nova medida em Cristo se traduziu em tudo ganhar?

Na parte investigativa do trabalho foi possível enxergar que ao encontrar-se com Cristo, o Apóstolo reconfigurou, totalmente, a sua escala de conceitos valorativos. Tudo que tinha em conta transformou-se em convicta perda. Aqui, o título do trabalho é referendado, Paulo, com lucidez cristalina, optou por **“perder tudo, para tudo ganhar”**.

A passagem da Sagrada Escritura recém visitada conduz os leitores a perceber que nela se deparam com testemunho de incalculável importância, sobre evento epocal para o próprio protagonista, bem como, para a história do Cristianismo. Na realidade seu efeito descortina o novo homem que emergiu e que Paulo, conscientemente, incorporou, em razão da experiência mística do seu novo viver em Cristo, um novo nascimento, na realidade, uma páscoa existencial.

Este breve texto constituiu apenas em um pequeno contributo para melhor perceber a grandeza do despojamento paulino. Mas, ao longo de toda a sua confecção permaneceu latente o prazer indescritível de estudar Paulo.

Ousa-se afirmar que a sublimidade de Paulo está na inaudita extinção do seu eu em Cristo. Aqui se encontra, verdadeiramente, a beleza da sua vida: “pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro”. (FI 1,21).

Ao exclamar aos coríntios que era “Apóstolo por vontade de Deus” (2Cor 1,1), evidenciou que a sua transformação não decorreu de pensamentos ou reflexões, mas de ato interventivo de Deus e de sua magnânima graça.

Paulo é indubitavelmente estrela de destaque na constelação cristã. Que permaneça em nossos ouvidos o som que traduz a razão do seu existir: “Ser achado nele” (FI 3,9), este é o versículo final que demonstra que a perda de tudo é necessária para ganhá-lo e ser achado Nele, o Cristo Ressurreto.

Referências Bibliográficas

ARBIOL, C. G. **Paulo na origem do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2018.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo II**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BAZAGLIA, P. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.

BECKER, J. **Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

CASALEGNO, A. **Paulo o evangelho do amor fiel de Deus**. Introdução às cartas e à teologia paulinas. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CRISÓSTOMO, J. **Comentários às cartas de São Paulo/3**. Homilias sobre as cartas: primeira e segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, primeira e segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. São Paulo: Paulus, 2013 (Patrística, v. 27/3).

GUARRIGOU-LACRANGE, R. **O Homem e a eternidade: a vida eterna e a profundidade da alma**. Tradução: José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas, SP: Cedet, 2018.

GUEDES, José O. **A gênese do discípulo: Uma relação semântica e teológica de Paulo e João a partir do estudo de Filipenses 3,1-16 e João 15,1-8**. São Paulo: Paulinas, 2015.

HEYER, C. J. Den. **Paulo, um homem de dois mundos**. São Paulo: Paulus, 2008.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MARGUERAT, D. Paulo e a Lei: a reviravolta (Filipenses 3,2-4,1). In DETTWILER; KAESTLI; MARGUERAT (org). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011. (p. 267-292).

MARTIN, R. P. **Filipenses**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2005 (Série Cultura Bíblica, v. 11).

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo: biografia crítica**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

SCHNELLE, U. **Paulo vida e pensamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

VIELHANUER, P. **História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

VOUGA, F. A Epístola aos Filipenses. In MARGUERAT (org). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola 2009. (p. 297-314).

WRIGHT. N.T. **Paulo: Novas Perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2009.

**Prof. Ms. Paulo de Tarso Veras Pereira*

Pós-Graduado em Publicidade e Marketing pela
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UF RJ.

Pós-Graduado em Estudos Bíblicos pela Faculdade Católica de Fortaleza-CE.

Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco-PE.

E-mail: tarsoveras@yahoo.com.br.

A FORMAÇÃO DO HOMEM NO CONTEXTO HISTÓRICO DA CRISE AMBIENTAL: A CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA FRENTE AO PENSAMENTO REDUCIONISTA

*Profa. Dra. Ir. Maria Celeste de Sousa
Prof. Dr. Albertino Servulo Barbosa de Sousa**

Resumo

O propósito e a relevância desse artigo é demonstrar que a formação do homem no contexto da crise ecológica deve ser alicerçada no pensamento ecoespiritualista, pois somente partindo deste princípio é possível uma educação ambiental que almeja uma consciência ecológica que não desconsidera a integridade da relação entre homem e natureza, opondo-se, portanto, a educação hegemônica fundamentada no antropocentrismo e ecocentrismo que são pensamentos reducionistas, pois negam a dimensão espiritual da natureza. Na primeira seção discorreremos sobre o antropocentrismo, discussão basilar, pois o ecologismo considera que a raiz da crise ambiental é essa doutrina, estabelecida pela filosofia moderna, por ter disseminado a crença do progresso humano no apogeu das ciências naturais. Deste fato decorre que o cientificismo é uma doutrina baseada no antropocentrismo. A principal consequência é o ideário que instrumentaliza a natureza, ou seja, que concebe o homem como a única fonte de valor de tudo que existe. Na segunda parte é exposta a formação humana fundada no ecologismo. Os ecologistas têm apresentado um desacordo quanto ao uso da tecnologia, enquanto uma ala defende apenas o reformismo social para sanar os problemas ambientais causados pelo progresso tecnológico, a vertente radical insinua que se deve parar com esse desenvolvimento e viver somente de acordo com os ditames naturais. Por fim, é apresentado o debate sobre a ecoespiritualidade, isto é, a formação humana fundada no diálogo com o objetivo de resgatar a origem sacra da relação entre homem e natureza, a única capaz de promover uma ética ecológica.

Palavras-chave

Antropocentrismo. Ecocentrismo. Ecoespiritualismo.

Abstract

The objective and the relevance of this research is to demonstrate that the education of man in the context of the ecological crisis must be grounded in ecoespirituality, because only from this principle is it possible for an environmental education that visa an ecological awareness that does not ignore the integrity of the relationship between man and nature, opposing thus the hegemonic education based on anthropocentrism and ecocentrism,

which are reductionist thoughts, since they deny the spiritual dimension of nature. In the first exhibit we argue about the anthropocentrism conception that instrumentalizes nature, that is, that conceives man as the only source of value of everything that exists. The second part is on the human formation founded on ecocentrism and the disagreement over the use of technology. Finally, the debate about the ecoespirituality, that is, the human formation founded on dialogue with the objective of rescuing the spiritual origin of the relationship between the man and nature, the only one capable of promoting an ecological ethics.

Keywords

Anthropocentrism. Ecocentrism. Ecoespirituality.

1 Antropocentrismo: a formação do homem pautada no cientificismo

A crise ambiental é a questão recorrente na atualidade apesar desse tema, devido ao formalismo que ainda impera na educação, surgir raramente nos principais níveis de ensino como objeto de discussão. Surpreendentemente quem tem mais discutido sobre esse problema tem sido os organismos políticos em parceria com as grandes corporações econômicas que nas últimas três décadas realizaram inúmeros fóruns de debates. Dentre estes os mais importantes foram as Conferências das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, designadas de Eco-92 e Rio+20 que trataram basicamente da economia sustentável¹. Foram esses proponentes que decidiram que a educação ambiental é o instrumento de crítica para combater a crise socioambiental². Apesar dessa convergência há um debate entre os ecologistas quanto ao fundamento teórico capaz de promover uma consciência ecológica³.

¹É importante assinalar, portanto, que esse conceito [economia sustentável], hoje muito disseminado, nasceu no próprio coração das instituições do imperialismo, por iniciativa daqueles que desenvolvem uma política destruidora contra os povos e suas conquistas. Como essas instituições do capital financeiro podem pretender 'salvar o planeta' por meio de um 'desenvolvimento sustentável', quando [elas] são o instrumento permanente de destruição das forças produtivas em escala da humanidade, conduzindo a um verdadeiro recuo da civilização?" (CISE, Pierre. O marxismo e o desenvolvimento sustentável. **A verdade**: revista teórica da quarta internacional. São Paulo, n. 58/59, abril. 2008, p. 24).

² De acordo com Dias (2008) foi a partir da repercussão do relatório do Clube de Roma, com a denúncia dos limites do crescimento econômico, que foi organizada a Conferência de Estocolmo, na Suécia. Esse encontro é considerado o marco histórico da discussão ecológica em âmbito mundial e dentre as recomendações aprovadas nesse evento ficou decidido que a educação ambiental seria o instrumento de crítica para combater a crise ecológica. (DIAS, Genebaldo. **Educação ambiental: princípios e práticas**. 9ªed. São Paulo: Editora Gaia, 2004, p. 79-80).

³ Antropocentrismo, Ecocentrismo e Ecoespiritualidade disputam o lugar de fundamentação teórica da educação ambiental. No fundo esse debate não passa da discussão sobre a questão fundamental da filosofia que foi observada por Engels no seu ensaio intitulado *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, isto é, o problema da relação entre espírito e natureza. Apesar da ignorância de Engels

A crítica principal do ecologismo é contra o antropocentrismo moderno⁴, fundamento estabelecido pela filosofia no século XVII, que é concebido, nessa oposição, como a raiz da crise ambiental, pois polarizou a relação entre homem e natureza, com a prevalência do primeiro sobre o segundo, estabelecendo a crença do progresso humano no apogeu das ciências naturais⁵.

Na filosofia do século XVII o conceito de domínio sobre a natureza havia alcançado sua forma moderna definitiva, o que permaneceu substancialmente inalterado até os dias de hoje. [...] Uma era que se encantava com as perspectivas da descoberta científica, encontrava seu credo orientador na noção de que o domínio do homem sobre a terra seria estabelecido pelo progresso das artes e das ciências. (LEISS, 1994, p. 79)⁶.

A consequência dessa dicotomia foi o estabelecimento do mecanicismo da natureza, do pensamento reducionista com a fragmentação do saber, do individualismo exacerbado e da crescente hegemonia da educação pautada no formalismo matemático. Doravante a instrução passou a ser centrada no indivíduo com o objetivo essencialmente elaborado no desenvolvimento intelectual e na especialização do conhecimento.

(...) O ideal da ciência é atingir uma concepção mecanicista, formalista ou analítica da natureza. Em outras palavras: toda a realidade, inclusive a experiência e as relações humanas, os acontecimentos, as forças sociais e políticas, tudo isso deve ser expresso numa linguagem formalizada, em termos de sistemas de partículas elementares. No fundo, o mundo não passa de uma estrutura particular no seio das matemáticas. (...) O conhecimento, quer em seu desenvolvimento, quer em sua

em afirmar que tudo se reduz ao materialismo, ele acertadamente nos informa sobre esse problema do fundamento que perpassa toda a filosofia. (N. do A.).

⁴ Segundo Pepper (1996), o antropocentrismo é a cosmovisão que coloca os seres humanos no centro de toda a natureza; que considera o homem como a única fonte de todo valor, ou seja, o homem é que confere valor à natureza. (PEPPER, David. **Ambientalismo Moderno**. Tradução Carlos Lopes Silva Correia. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 414).

⁵ "O antropocentrismo também está frequentemente associado ao tecnocentrismo, à convicção de que os seres humanos se encontram numa posição, através da posse de conhecimentos científicos, para compreenderem e controlarem os processos naturais a tal ponto que é, até mesmo, possível resolver todos os problemas ambientais por meios tecnológicos." *Anthropocentrism is also often associated with technocentrism, the belief that human beings are in a position, through the possession of scientific knowledge, to understand and control natural processes to such an extent that it is even possible to resolve all environmental problems by technological means.* (SMITH, Mark. **Ecologism: towards ecological citizenship**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p. 04, tradução nossa).

⁶ *In seventeenth-century philosophy the concept of mastery over nature had achieved its definitive modern form, the one which has remained authoritative and substantially unaltered down to the present day. [...] An age which was becoming enthralled with the prospects of scientific discovery found its guiding credo in the notion that man's dominion over the earth would be established by the progress of the arts and sciences.* (LEISS, William. **The domination of nature**. Québec: McGill-Queen's University Press, 1994, p. 79, tradução nossa).

transmissão pelo ensino, deve ser cortado em várias especialidades. Para toda questão referente a um domínio qualquer de conhecimento somente a opinião do *expert* desse domínio particular merece crédito. (JAPIASSU, 1975, p. 83).

Os ecologistas responsabilizam a filosofia baconiana e cartesiana por promoverem essa visão antropocêntrica da natureza que perdura até os nossos dias. Capra (1982) afirma que com a filosofia baconiana o propósito da pesquisa científica passa a buscar o conhecimento capaz de ser usado para dominar e controlar a natureza.

O 'espírito baconiano' mudou profundamente a natureza e o objetivo da investigação científica. Desde a Antiguidade, os objetivos da ciência tinham sido a sabedoria, a compreensão da ordem natural e a vida em harmonia com ela. (...) A partir de Bacon, o objetivo da ciência passou a ser aquele conhecimento que pode ser usado para dominar e controlar a natureza e, hoje, ciência e tecnologia buscam sobretudo fins profundamente **antiecologistas**. (CAPRA, 1982, p. 51).

Capra observa também que na raiz do programa baconiano de domínio da natureza está o patriarcalismo que é uma das formas radicais do antropocentrismo; e que o erro do pensamento cartesiano foi ter disseminado a crença na certeza do conhecimento científico, consideração refutada no século XX, mas que se tornou um dos pilares da cultura atual, sendo ensinada para as gerações seguintes.

A obra de Bacon representa, pois, um notável exemplo de influência das atitudes patriarcalistas sobre o pensamento científico. (...) A crença na certeza do conhecimento científico está na própria base da filosofia cartesiana e na visão de mundo dela derivada, e foi aí, nessa premissa essencial, que Descartes errou. A física do século XX mostrou-nos de maneira convincente que não existe verdade absoluta em ciência. (...) A crença cartesiana na verdade científica é, ainda hoje, muito difundida e reflete-se no cientificismo que se tornou típico de nossa cultura ocidental. Muitas pessoas em nossa sociedade, tanto cientistas como não-cientistas, estão convencidas de que o método científico é o único meio válido de compreensão do universo. (CAPRA, 1982, p. 52-53).

Ademais, concebe-se que o método cartesiano, alicerçado numa subjetividade a-histórica, é o responsável pela fragmentação que impera no pensamento e nas disciplinas escolares até nos dias atuais. Por essa razão os intelectuais que formam a classe acadêmica tem sido incapazes de pelo menos identificar o problema fundamental da crise socioambiental, da proliferação da dependência química, do crescente aumento do pauperismo e da violência generalizada, ou seja, os especialistas só subscrevem percepções estreitas da relação entre sociedade e natureza, como se as instâncias dessa relação fossem diametralmente opostas sem que estivessem interligadas intimamente. Nesta perspectiva envisada o problema da crise ambiental não pode ser compreendido e nem tão

pouco enfrentado pela educação atual, seja no nível básico, técnico ou superior, pois como esse ensino está arraigado na metodologia que promove a fragmentação do conhecimento, o que se sobressai é o individualismo, pois o propósito é somente satisfazer as necessidades do homem em si, como se o indivíduo fosse a-histórico, isto é, isolado da sociedade e da influência das transformações ocorridas na natureza.

(...) O fato da maioria dos intelectuais que constituem o mundo acadêmico subcrever percepções estreitas da realidade, as quais são inadequadas para enfrentar os principais problemas de nosso tempo. Esses problemas, como veremos em detalhe, são sistêmicos, o que significa que estão intimamente interligados e são interdependentes. Não podem ser entendidos no âmbito da metodologia fragmentada que é característica de nossas disciplinas acadêmicas e de nossos organismos governamentais. (CAPRA, 1982, p. 23).

A formação do homem baseada no cientificismo pressupõe o que na filosofia é chamado de razão instrumental e esta decorre de uma transformação ocorrida a partir do pensamento moderno que foi a subjetivação da razão (mudança decorrente das transformações ocorridas na existência material e social), a consequência funesta dessa passagem foi o estabelecimento da razão amoral, pois doravante a razão passou a ser considerada exclusiva do homem; o que promoveu nas gerações posteriores uma concepção meramente abjeta sobre a natureza.

A passagem para a concepção de razão entendida não mais como absoluta, mas relativa, e derivada unicamente do ator individual, significou a subjetivação da razão. (...) Essa transformação do pensamento, que caracteriza o pensamento moderno, a subjetivação da razão, a qual se transforma em razão instrumental, está ligada às transformações de formas concretas de existência. (GANDINI, 1980, p. 111).

Japiassu afirma que esse cientificismo promoveu a crise ecológica gerada pelo ideário de produção infinita de bens supérfluos, uma práxis humana que está presente até os dias de hoje. Essa práxis humana se deve ao fato do antropocentrismo, a centralidade no homem em detrimento da natureza, dominar as relações sociais em todos os âmbitos.

Essa corrida desenfreada ao aumento da produtividade e esse crescimento por vezes insensato dos bens, engendraram a crise ecológica que tanto nos inquieta hoje em dia. E essa crise está apenas em seu começo. O cientificismo, que foi uma das forças decisivas para gerar essa crise, parece revelar-se completamente incapaz de superá-la. (JAPIASSU, 1975, p. 90).

Além do patriarcalismo outra versão radical do antropocentrismo é o feminismo que considera a dominação sexual como a causa da instrumen-

talização da natureza. Por isso, propõe a dissolução da sociedade patriarcal e o estabelecimento da cultura fundada no feminismo para resolver os problemas terrenos, contudo no fundo tem somente a intenção de trocar a dominação com a instalação de uma sociedade matriarcal⁷. Esse pensamento já tem ganhado terreno no seio do ambientalismo, sendo designado de ecofeminismo, e só tem servido para legitimar o antropocentrismo em detrimento da natureza, pois não passa do mesmo projeto antropocêntrico de subjugação da natureza; pois, a pauta do ecofeminismo tende ao discurso sexista, isto é, de que o feminino é superior ao masculino, emperrando assim o discurso que impulsiona a isonomia social dos indivíduos. É interessante observar que mais uma vez o cientificismo é usado como lógica subjacente para legitimar a dominação da natureza, desta vez o argumento é de que há uma maior convergência entre o feminino e a natureza do que entre esta última e o masculino; considerando-se que isto ocorre devido à condição biológica de reprodução e alimentação que é exclusiva do feminino. Com essa consideração o discurso ecofeminista cai numa contradição performática, pois ao mesmo tempo em que se opõe ao sexismo⁸, reitera-o com a defesa de exclusividade do papel biológico. Além disso, o discurso ecofeminista deixa parecer que o gênero feminino é o único grupo social que sofre a dominação.

O ecofeminismo é uma perspectiva dentro do ambientalismo, influenciado pelo desenvolvimento geral do feminismo. (...) As ecofeministas unem-se numa crença central de convergência essencial entre as mulheres e a natureza. Isto acontece,

⁷ Capra resvalou nesse pensamento beligerante quando afirma de modo acrítico que: “O movimento feminista é uma das mais fortes correntes culturais do nosso tempo, e terá um profundo efeito sobre a nossa futura evolução.” (CAPRA, 1982, p. 27).

⁸ **Sexismo** e o **racismo** têm sido apresentados exclusivamente como sendo as piores formas de pretensão humana de superioridade. Porém, só recentemente tem se levantado uma terceira posição que afirma que o **especismo** supera essas formas, contudo sua fundamentação continua baseada no cientificismo. “A palavra especismo veio a mim enquanto eu estava deitado em um banho em Oxford há cerca de 35 anos. Era como racismo ou sexismo - um preconceito baseado em diferenças físicas moralmente irrelevantes. Desde Darwin, sabemos que somos animais humanos relacionados a todos os outros animais através da evolução; como, então, podemos justificar nossa quase total opressão de todas as outras espécies?” *The word speciesism came to me while I was lying in a bath in Oxford some 35 years ago. It was like racism or sexism - a prejudice based upon morally irrelevant physical differences. Since Darwin we have known we are human animals related to all the other animals through evolution; how, then, can we justify our almost total oppression of all the other species?* (Disponível em: <<https://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare>>. Acesso em: 13 nov. 2018, tradução nossa). “Especismo é o neologismo cunhado em 1970 por Richard Ryder e popularizado por Peter Singer, com o qual se traça um paralelo entre antropocentrismo e ideias sexistas ou racistas.” (In. SOARES. E.L.G. **O perigo verde: o princípio da sustentabilidade como contraponto à ecologia radical**. Editora JHMIZUNO, 2015, p. 112).

primeiro, porque a condição biológica associa inevitavelmente as mulheres, mais que os homens, com as funções naturais de reprodução e alimentação. O ecofeminismo é tipificado por Pietila, ao escrever sobre os problemas da 'Nossa mãe, Gaia'. Eles poderiam resolver-se através de uma 'cultura da mulher', fornecendo linhas de orientação práticas e filosóficas para o desenvolvimento sustentável. (...) Se ele [o ecofeminismo] reivindica que as mulheres têm uma 'relação especial' com a natureza em virtude do seu papel biológico, então os homens poderiam ficar permanentemente condenados por causa da sua biologia a um 'tipo de relacionamento inferior com a natureza'. Se a 'relação especial' é reclamada em nome da opressão comum pelos homens, ela é também problemática, pois as mulheres não constituem o único grupo oprimido nas sociedades ocidentais. (PEPPER, 1996, p. 141-143).

Em suma, a abordagem antropocêntrica, nas suas diferentes formas, pressupõe que a natureza só tem valor se o homem tiver uma utilidade para a mesma. Ou seja, essa concepção estabeleceu o senso comum de que os recursos naturais só possuem valor se a indústria humana transformá-los em produtos úteis para a sociedade. Nesta perspectiva a natureza não tem valor em si, mas sim valor subjetivo, dado pela necessidade e desejo dos seres humanos. Na sociedade que predomina a visão antropocêntrica da natureza o valor atribuído a preservação de uma floresta ou ao seu desmatamento tem a mesma origem, isto é, valor com finalidade para o homem.

Abordagens antropocêntricas consideram que a natureza só tem valor na medida em que os seres humanos têm uma utilidade para ela. Mais do que isso, é comum pensar em coisas naturais como tendo valor apenas se o ser humano as tiver transformado em algum produto útil. (...) Existe uma diferença clara entre manter uma floresta para fazer caminhada, piquenique e outras formas de recreação e derrubar as árvores para fazer mesas e cadeiras. Do ponto de vista antropocêntrico, essa floresta ou essas árvores só têm valor porque os seres humanos as valorizam para fins humanos (SMITH, 1998, p. 04)⁹.

Essa formação do homem baseada no utilitarismo e no tecnocentrismo domina as instituições de ensino. Porém, a civilização atual tem a posse de uma tecnologia muito poderosa que exige uma responsabilidade sobre o seu uso; não se trata de negar a capacidade humana de transformar a natureza a seu favor; mas de reconhecer que a formação humana tradicional não tem como propósito o uso responsável da tecnologia e dos recursos naturais; pois o pensamento

⁹ " *Anthropocentric approaches assume that it does, that nature is only valuable in so far as human beings have a use for it. More than that, it is common to think of natural things as having a value only if human beings have transformed them into some useful product. (...) Now, there is a clear difference between maintaining a forest for walking, picnics and other forms of recreation and chopping down the trees to make tables and chairs. From the anthropocentric standpoint, this forest or these trees only have value because human beings value them for human purposes.*" (SMITH, 1998, p. 04-05, tradução nossa).

antropocêntrico reduz a realidade ao tecnocentrismo e só valora a natureza em termos utilitaristas.

A humanidade entrou em uma nova era em que o poder da tecnologia nos põe diante de uma encruzilhada. (...) A transformação da natureza para fins úteis é uma característica do gênero humano, desde os seus primórdios. (...) A verdade é que o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder, porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade. (...) O antropocentrismo moderno acabou, paradoxalmente, por colocar a razão técnica acima da realidade. (FRANCISCO, 2015, p. 83-86).

2 Ecologismo: a formação humana fundada no ecocentrismo

O ecologismo contrapõe o antropocentrismo combatendo o ideário de relação formal entre homem e natureza estabelecido na modernidade que fez uma segregação radical entre sociedade e natureza. O ecologismo, na sua versão ecocentrista, ao contrário do pensamento moderno, considera que o ser humano não é unidimensional, isto é, não pode ser analisado a revelia da sua dimensão com a natureza, pois ele, assim como todos os seres vivos, está interconectado com toda a natureza.

O ecocentrismo põe o homem numa relação distinta com a natureza. O propósito do ecocentrismo é o ecossistema. Descreve-se isto de várias maneiras como a biosfera, a rede de atividades, a rede propriamente dita, entre outras formas de representar, porém, o que estas descrições têm todas em comum é a abordagem de todas as coisas vivas e de sustentáculo de vida e das interconexões entre elas. (SMITH, 1998, p. 04)¹⁰.

Todavia, os ecologistas estão em desacordo quanto ao uso da tecnologia, por isso, são classificados em ecocentristas e tecnocentristas. Embora estes últimos ecologistas reconheçam os problemas decorrentes da era tecnológica, eles têm uma visão cornucopiana do uso tecnológico na sociedade, sendo, portanto, defensores do reformismo social. Por sua vez, a vertente ecocentrista afirma que o ser humano nada mais é do que uma das muitas partes do ecossistema terrestre e que está sujeito as leis da natureza.

Ele [O'Riordan] propõe uma divisão fundamental, todavia não mutuamente exclusiva, entre perspectivas tecnocentristas e ecocentristas. O ecocentrismo vê a humanidade como parte de um ecossistema global e sujeita a leis ecológicas. (...) Os ecocentristas não tem fé na tecnologia moderna de grande escala nem nas

¹⁰ "Ecocentrism places human beings in a different relationship to the natural environment. The focus of ecocentrism is the ecosystem itself. This has been described in various ways as the biosphere, the network, the web, and so on, but what these descriptions all have in common is the focus on all living and life-supporting things and the interconnections between them." (SMITH, 1998, p. 05, tradução nossa).

elites técnicas e burocráticas. (...) O tecnocentrismo reconhece os problemas Ambientais mas acredita, de uma forma irrestrita, que a atual forma de sociedade sempre os resolverá e alcançará um crescimento ilimitado, a visão cornucópia, ou, mais conservadoramente, que as mesmas podem ser contornadas, com uma gestão cuidadosa da economia e do ambiente. (PEPPER, 2000, p. 62-63).

Para os ecocentristas são estes dois aspectos supras, juntamente com a exigência necessária, que se coloca hoje devido a crise ambiental, de uma ética ecológica; que podem constranger a ação do homem sobre a natureza. Exemplificando de modo mais concreto; os ecocentristas afirmam que isso ocorrerá por intermédio de uma imposição que deve limitar o contingente populacional e a economia desenfreada.

Estas [características, isto é, o homem como parte de um ecossistema e sujeito a leis da natureza], e as exigências de uma moralidade de base ecologista constroem a ação humana, especificamente através da imposição de limites ao crescimento da população e da economia. (PEPPER, 2000, p. 62).

O ecocentrismo intenta estabelecer uma bioética que não dá primazia ao homem, mas que prioriza a natureza. Nesse sentido, essa ética é muito mais abrangente do que a ética antropocêntrica que prioriza somente o homem e quando muito alguns seres vivos de uso doméstico¹¹. Ademais, serve para mostrar que o ecocentrismo é radicalmente distinto do socialismo e do anarquismo.

Esta bioética, que dá prioridade à natureza não humana ou pelo menos a põe em pé de igualdade com a humanidade, é, tal como enfatiza Eckersley, o aspecto central do ecocentrismo. Ela diferencia o ecocentrismo do antropocentrismo e de outras ideologias políticas, incluídos o socialismo e o anarquismo. (PEPPER, 2000, p. 63).

Apesar do ecocentrismo se opor a tecnologia, ele não é antitecnológico, mas ludista, no sentido político e social do termo; pois, defende a descentralização do controle tecnológico e a restrição das tecnologias que afetam o meio ambiente.

A posição ecocentrista sobre a tecnologia é complexa. No seu conjunto, não é antitecnológica, ainda que é *Luddite*, quando nos lembramos de os Luddites não protestaram propriamente contra a tecnologia mas contra a sua tendência e controle por parte de uma elite. (PEPPER, 2000, p. 62-63).

¹¹Considerando essa perspectiva da bioética ecocentrista revela-se um descalabro para o ecologismo comprometido, os discursos atuais promovidos por pretensas sociedades protetoras que outorgando para si o fundamento ecológico reivindicam a salvação apenas para os seres vivos domesticados. Assim como também coloca em xeque as massivas propagandas do ministério da saúde que caricaturam a natureza como vilã para justificar o problema de grandes epidemias ocorridas nas grandes metrópoles. (N. do A.)

O ecocentrismo se opõe ao antropocentrismo considerando que a tese invocada por este de que os seres humanos têm uma posição privilegiada na natureza é uma imposição antropocêntrica.

O ecocentrismo levanta questões sobre a posição do antropocentrismo ao problematizar os limites e as distinções em que este se baseia. Por exemplo, a ideia de que os seres humanos possuem uma posição ética privilegiada faz pouco sentido, caso não seja possível identificar diferenças fundamentais entre os seres humanos e as coisas naturais. (...) Caso não se consiga identificar critérios simples e claros, o antropocentrismo é simplesmente um preconceito. (SIMTH, 1998, p. 04)¹².

Foi o filósofo norueguês Arne Naess que propôs pela primeira vez no debate ecológico o ecocentrismo, designado por ele de *deep ecology* (ecologia profunda); como a posição central do ecologismo. Para Naess, a *deep ecology* se opõe a centralização do tecnocentrismo na sociedade, contrapondo o fornecimento de bens materiais com a necessidade dos mesmos. A *deep ecology* rejeita o dualismo ensinado, com fundamento antropocêntrico, de que o homem é radicalmente diferente da natureza. Nessa perspectiva essa posição defende que uma sociedade ecológica é aquela que assume a crença na bioética e que defende uma ética ecológica.

A distinção entre ecologias 'profunda' e 'superficial' foi feita primeiro por Arne Naess. A partir daí, vários autores de reputação promoveram a ecologia profunda como sendo a base filosófica das práticas e dos estilos de vida verdadeiramente verdes. (...) Naess afirma que os ecologistas profundos não discutem questões técnicas sem porem questões básicas em primeiro lugar. Antes de perguntarem como assegurar um fornecimento de bens materiais, os ecologistas profundos questionariam primeiro se de fato precisam mesmo de tantos bens, procurando diminuir as nossas exigências aos recursos do planeta. A ecologia profunda rejeita fundamentalmente a perspectiva dualista dos seres humanos e da natureza como separados e distintos. (PEPPER, 1996, p. 34).

A ecologia profunda propõe uma formação humana que promova uma visão em que o ser humano reconheça e se dobre as leis da natureza, passando a viver de acordo com esta, e assim estabelecerá novamente a harmonia natural. Por isso, a ecologia profunda se opõe ao antropocentrismo definido como a doutrina que concebe os valores humanos como sendo a fonte primacial de todo valor.

¹²"The ecocentric approach raises questions about the anthropocentric approach by problematizing the boundaries and distinctions upon which it is based. For example, the idea that human beings have a privileged ethical standpoint makes little sense if it not possible to identify fundamental differences between humans and natural things. (...) If no simple and clear criteria can be identified, then anthropocentrism is simply a prejudice". (SIMTH, 1998, p. 05-06).

A ecologia profunda rejeita fundamentalmente a perspectiva dualista dos seres humanos e da natureza como separados e diferentes. (...) A perspectiva do que uma sociedade verde deveria ser advém de uma crença firme na bioética e no valor intrínseco da natureza. (...) Os ecologistas profundos propõem uma humildade aquiescente à maneira de ser da natureza: tentar viver de acordo, e não em desarmonia, com ritmos naturais. Eles opõem-se ao antropocentrismo, definido como considerando os valores humanos a fonte de todo o valor. (PEPPER, 1996, p. 34).

Uma das principais críticas contemporâneas ao programa filosófico que promove a formação humana visando a dominação irrestrita da natureza é apresentada pelo filósofo Hans Jonas, em sua obra, *O princípio responsabilidade*. Para Jonas, o programa baconiano na sua execução capitalista não possui uma ética que é necessária para conter a sua dimensão de dinâmica progressista, que por sua vez necessariamente promove a produção e o consumo excessivos o que conduz qualquer corpo social a uma desintegração total.

O que chamamos de programa baconiano, ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade, não contou desde as origens, na sua execução capitalista com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas; porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjogado qualquer sociedade. (JONAS, 2006, p. 235).

O objetivo principal de Jonas com seu ensaio é, como expressa seu subtítulo, apresentar uma ética para a civilização contemporânea¹³. Para ele, uma perspectiva apocalíptica assola a sociedade humana na contemporaneidade decorrente da dialética do poder sobre a natureza. A assertiva de que *saber é poder*, tem uma contradição intrínseca, o poder gerado pelo progresso técnico promove simultaneamente o domínio e a degradação sobre a natureza e conseqüentemente ameaça toda a vida na Terra. Por isso, é preciso autolimitar o poder de dominação do progresso contínuo desencadeado na sociedade moderna. É devido a essa necessidade que Jonas propõe uma ética para a civilização tecnológica e como possível alternativa ele cita a *ética marxista*.

Devemos compreender que estamos diante de uma dialética que só poderá ser enfrentada graças a uma escalada em termos de poder, e não com uma renúncia quietista ao poder. A fórmula baconiana afirma que *saber é poder*. Mas é o próprio programa baconiano que, no ápice do triunfo, revela-se insuficiente, com a sua contradição intrínseca, ou seja, o descontrole sobre si mesmo, mostrando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, e a natureza, do homem. Ambos

¹³JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

necessitam de proteção por causa da magnitude do poder que se atingiu ao se buscar o progresso técnico, cujo crescente poder engendra a crescente necessidade de seu uso e, portanto, conduz à surpreendente impotência na capacidade de pôr um freio no progresso contínuo, cujo caráter destrutivo, cada vez mais evidente, ameaça o homem e sua obra. (...) Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder, (...) capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro com os limites da natureza. (...) É sob esse ponto de vista que pretendemos analisar a **ética marxista** – ou seja, sob o ponto de vista de nossa salvação diante da desgraça. (JONAS, 2006, p. 236).

Uma primeira questão que se impõe é o motivo que levou Jonas a se voltar inicialmente para a ética marxista como a única alternativa que pode ser considerada para uma construção de uma ética que oriente as ações humanas no contexto atual. Segundo ele, a opção inicial pelo marxismo se deve pelo fato de que essa linha de pensamento tem como objetivo uma revolução mundial. Outra justificativa é a de que a economia liberal moderna é o centro da crise socioambiental contemporânea e por esse motivo a alternativa de solução se volta para a economia pregada pelo comunismo. Jonas parte do pressuposto que a mudança radical no regime capitalista para conter a crise atual, necessita de uma disciplina social imposta politicamente.

E, uma vez que a economia “livre” das sociedades industriais ocidentais é o centro dessa dinâmica, que conduz a essa ameaça mortal, naturalmente nosso olhar se volta para a alternativa do **comunismo**. (...) Nosso olhar se dirige ao marxismo, porque lhe é peculiar a orientação em direção ao futuro do empreendimento humano como um todo (pois ele fala de uma revolução mundial), em nome do qual ele ousa pedir todos os sacrifícios ao presente. (...) É bem mais difícil imaginar como o Ocidente capitalista poderia realizar tal coisa. O que é evidente, no entanto, é que só um máximo de disciplina social, politicamente imposta, pode levar a subordinação das vantagens do presente aos imperativos de longo prazo do futuro. (JONAS, 2006, p. 236).

Para Jonas, o marxismo possui a grande vantagem de um “moralismo” explícito que não se limita a um representante ou partidário particular. É uma crença comum que o certo é viver pela coletividade e por ela se sacrificar.

O marxismo possui a grande vantagem de um ‘moralismo’ explícito, com o qual penetra a sociedade que forma e domina, e que não se limita aos seus expoentes e partidários mais destacados. É um credo da moral pública viver pela coletividade e por ela se sacrificar. (...) Em suma, as características ascéticas são traços intrínsecos da disciplina socialista, de grande utilidade nessa época que se avizinha, na qual se exigirão de nós grandes esforços e sacrifícios. (JONAS, 2006, p. 245).

Em síntese, o discurso ecocentrista considera que a democracia é inapta para estabelecer uma política econômica de sacrifícios responsáveis. É necessário um poder forte para contrapor o poder tecnológico; dentre os diferentes tipos, na visão de Jonas, o modelo disciplinar do marxismo é o que apresenta mais vantagens para esse enfrentamento.

Mas já havíamos aceitado tacitamente que, diante de uma política futura de sacrifícios responsáveis, a **democracia** seria, pelos menos momentaneamente, inapta. Nossa avaliação oscila, a contragosto, entre diferentes tipos de **tiranía**. Nesse caso, o **socialismo**, ainda que sua prática seja deficiente, oferece um alívio inegável para a aceitação popular de um regime de sacrifícios impostos. (...) O marxismo apresenta vantagens em comparação com outros regimes ditatoriais, tanto no que se refere ao aspecto da disciplina social, quanto àquele da confiança social, caso consideremos o assunto de um ponto de vista instrumental e suponhamos o consenso entre os dirigentes quanto às futuras prioridades concretas do planeta." (JONAS, 2006, *loc.cit.*).

3 Ecoespiritualidade: a formação humana fundada no diálogo

Fica evidente que uma formação humana baseada no ecologismo seja na sua versão economicista ou ecocentrista, assim como a que se fundamenta no antropocentrismo, promove uma percepção estreita da crise ambiental, pois, todas partem de um pressuposto que não privilegia a dimensão espiritual na relação entre homem e natureza.

Ou seja, o ecologismo tem diferentes versões, porém é consensual em dizer que a mudança para resolver a questão ecológica deve ocorrer na estrutura econômica. Essa ênfase exacerbada do discurso ecológico tem camuflado as ações individuais, como se estas não fossem responsáveis pela atual degradação maciça da natureza.

Na identificação das causas devemos estar atentos a um mecanismo frequente na psicologia pessoal e coletiva: a invenção de desculpas que têm como objetivo não assumir a culpa e as responsabilidades devidas. (BOFF, 2015, p. 133-134).

O ecocentrismo repele a tecnologia, um contrassenso, pois, foi através dela que o homem transformou a natureza criando pela primeira vez na história da humanidade uma sociedade onde existe liberdade e independência. E, contrariamente a essa conquista, *O princípio responsabilidade*, que acertadamente sustenta a necessidade de uma ética ecológica, advoga que a solução para a crise ambiental só pode ocorrer com a implantação de um regime ditatorial, ou seja, apresenta um discurso que pressupõe um conceito elitista sobre o Estado, pois explicitamente apresenta o estado de exceção para justificar a implantação da

tiranía, ainda que esta seja apresentada como uma ditadura diluída.

O Estado, a priori, tem que ser democrático, essa instituição criada pela racionalidade humana tem como objetivo prover a liberdade e não impor vontades de grupos abastados através de decretos. Nessa perspectiva, o Estado deve se conservar neutro. Daí que pela impossibilidade do Estado não poder prescrever, pois, fere inevitavelmente a moral e a legalidade; a alternativa que lhe resta, para estabelecer uma consideração de valor superior, é o consenso entre os indivíduos. Esse consenso sobre valores e formas de agir só pode ser encontrado no diálogo¹⁴.

O Estado moderno, de índole democrática, deve prover liberdade de consciência, não estabelecer por decreto um determinado consenso. 'Se não quiser comprometer a sua neutralidade no que tange a cosmovisão, ele não pode prescrever legalmente valores superiores ou normas últimas'. Embora não se possa esperar o consenso fundamental, um consenso rígido ou totalizante, é razoável lutar pela formação de um consenso coincidente, conforme prega John Rawls. (...) Enfatiza Hans Küng que 'sem um mínimo de consenso fundamental no que tange a valores, normas e posturas, não é possível a existência de uma comunhão maior nem uma convivência humana digna'. Tal consenso há de ser encontrado no **diálogo**. Sem ele, qualquer experiência democrática terminará no caos ou no **autoritarismo**. (NALINI, 2015, p. 285).

Essa última consideração já revela de modo implícito que o método de formação humana que deve ser considerado é o e ensino que privilegia o diálogo. Este método é uma contraposição a educação vigente que impera no contexto atual. Pois, quando analisamos as relações dos interlocutores nas instituições de educação, em qualquer de seus níveis, deparamo-nos com um fato generalizado, a saber, que as relações dos interlocutores nas instituições educativas são preponderantemente relações verticais, pois impera nessas relações a educação do solilóquio.¹⁵

Nesta metodologia a realidade é apresentada externa aos interlocutores (dicotomia entre sujeito e objeto, entre cidadão e sociedade, entre homem e natureza etc.) e estes não são considerados sujeitos do discurso. Pois, a edu-

¹⁴Os gregos distinguíam as sociedades políticas das não políticas precisamente pelo **diálogo**, que instaura uma forma nova de solução dos conflitos entre os seres humanos, ou seja, o debate público, que implica a responsabilidade pela solução dos problemas comuns." (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 255.).

¹⁵SERVULO, Albertino. **Educação do diálogo frente à educação do solilóquio**. In: Encontro Internacional Trabalho e Perspectivas de Formação dos Trabalhadores - Seção 3 - Educação e Formação dos Trabalhadores. Fortaleza, 2015. v. 1. p. 433-441, 2015. Este artigo foi inspirado no ensaio, *Pedagogia do oprimido*, do educador brasileiro Paulo Reglus Neves Freire, agraciado com o título de patrono da educação, pela defesa do ensino baseado no diálogo entre os interlocutores. (N. do A.).

cação do solilóquio divide os interlocutores em indivíduos que se julgam sábios e aqueles que são julgados como ignorantes.¹⁶

A realidade é concebida nesse tipo de formação como completamente fragmentada e sem contradições, a educação do solilóquio apresenta somente fatos alheios à experiência existencial dos interlocutores. Esta concepção da absolutização da ignorância é um instrumento da ideologia da dominação, seja econômica ou intelectual, que constitui o que se chama de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro¹⁷.

A gravidade desse tipo de formação social é que na medida em que a educação do solilóquio anula ou minimiza a participação, a discussão e o reconhecimento dos interlocutores, estimulando a passividade e não a criticidade, promove a dicotomia, e, conseqüentemente satisfaz os interesses dos opressores.

A formação baseada no solilóquio é na verdade a formação do pensamento reducionista, pois o que se pretende com ela é anular a consciência dos interlocutores e acomodá-los no mundo de opressão, forjado por uma minoria¹⁸.

Em contrapartida a formação baseada no diálogo rompe com os esquemas verticais da formação baseada no solilóquio, pois permite a liberdade do discurso entre os interlocutores. É através do diálogo que ocorre superação da dicotomia entre os interlocutores, pois na intercomunicação todos são interlocutores¹⁹.

Essa reivindicação da formação humana fundada no diálogo é uma das marcas da ecoespiritualidade, que diferentemente das formações humanas tradicionais, não deixa a espiritualidade de fora da relação entre homem e natureza.

A espiritualidade convencional das igrejas e da maioria das religiões históricas está vinculada a modelos de vida e de interpretações do mundo (cosmologias) que não correspondem mais à sensibilidade atual. Não raro, deixam o universo, a natureza e a vida cotidiana fora do campo da experiência espiritual. (...) Perdemos grandemente o **caráter sacramental da matéria** e a transparência de todas as coisas, porque conhecemos pouco as coisas ou porque desconsideramos a importância das coisas para conhecer Deus. (BOFF, 2015, p. 380-381).

O pensamento reducionista tem dessacralizado a natureza, porém, a vida, contida na natureza, é espírito, e, mesmo com todo o aparato tecnológico

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

inventado, o máximo que o homem sabe considerar sobre ela, consiste numa mera descrição que se reduz a ideia de que não se trata de uma força superior, mas de um constructo material que não foi testado ainda²⁰. Foi essa dessacralização que fez o homem pensar equivocadamente que a natureza não tem valor intrínseco, e conseqüentemente é um fator que causa a degradação ambiental no Planeta.

Ele [o homem] se encaramujou sobre si mesmo. Destruíu os símbolos de sua natureza espiritual, decretou a morte de Deus e mergulhou num incomensurável vazio, desenraizado da natureza e entregue à sua solidão. (...) Esse tipo de sociedade vigente é, sem dúvida, profundamente antiecológica. Constituiu um dos fatores explicativos da atual degradação do Sistema Terra. (BOFF, 2015, p. 143).

Todavia, no século XX a tecnologia que conduziu o homem ao espaço fez com que a Terra se tornasse objeto de estudo; tal acontecimento serviu pelo menos para suscitar na humanidade o valor que tem o planeta Terra.

Mas a Terra nunca foi objeto de descoberta. Foi preciso que os astronautas, a partir dos anos 1960, saíssem da Terra e a vissem a partir de fora, para então descobri-la como Casa Comum. Essa imagem do globo terrestre visto do espaço exterior, divulgada diariamente pela televisão do mundo inteiro, suscita em nós o sentimento de **sacralidade**, está criando um novo estado de consciência e permite uma nova espiritualidade. (BOFF, 2010, p. 71).

Esse despertar da sacralidade da natureza tem acontecido também devido a crise ambiental que assola nosso planeta e que foi promovida pelo próprio homem, que agora tem que apresentar uma solução, devido a gravidade, pois a própria existência está em perigo. A solução só pode ser encontrada a partir da corresponsabilidade; é diante dessa nova consciência que surge o paradigma da ética baseada na espiritualidade.

Mas nos últimos tempos se anunciaram graves ameaças que pesam sobre a totalidade do sistema-Terra. (...) As mudanças climáticas possuem origem antrópica, quer dizer têm no ser humano, que inaugurou o processo industrialista selvagem, seu principal causador. Como destruímos [todos nós somos responsáveis], devemos agora regenerar urgentemente. A salvação da Terra não cai do

²⁰“(…) A partir de tudo o que aprendemos sobre a estrutura da **matéria viva**, devemos estar preparados para descobrir que ela funciona de uma forma que não pode ser reduzida às leis comuns da física. E isso, não sobre o fundamento de que exista alguma **nova força** ou o que quer que seja dirigindo o comportamento de cada um dos átomos de um **organismo vivo**, mas sim porque sua construção é diferente de qualquer outra coisa que já tenhamos testado em um laboratório de física.” (SCHRÖDINGER, Erwin. **O que é vida?** O aspecto físico da célula viva seguido de Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos. Tradução de Jesus de Paula Assis e Vera Yukie Kuwajima de Paula Assis. São Paulo: UNESP, 1997, p. 87).

céu. Será fruto da nova corresponsabilidade e do renovado cuidado de toda a família humana. É aqui que cabem a ética e a espiritualidade. (BOFF, 2010, p. 72).

Contra o ceticismo dos que dizem que uma ética universal é impossível, é preciso lembrar que nenhuma sociedade foi estabelecida sem valores abrangentes. A ética é intrínseca a própria concepção de formação social, pois, foi necessário que os indivíduos elaborassem consensos e permanecessem neles para estabelecerem a sociedade. No mundo atual, devido a globalização das comunicações, a sociedade tem se tornado cada vez mais multicultural. Essas diferenças e antagonismos entre os povos exigem um consenso universal urgente, pois, a falta deste tem sido um dos fatores da questão ambiental que tanto ameaça a vida na Terra, uma vez que ações ecológicas demandam decisões por parte dos agentes sociais. Daí a necessidade de uma ética que demanda o cuidado e a responsabilidade. A única dimensão capaz de construir esse consenso é a da espiritualidade. Pois, é a única que apresenta seu fundamento no valor supremo, isto é, a vida.

Nenhuma sociedade, no passado ou presente, viveu ou vive sem uma ética. Como seres sociais, precisamos elaborar certos consensos, coibir certas ações e criar projetos coletivos. (...) Hoje devido ao fato da globalização e da coexistência, nem sempre pacífica, das diversidades culturais, constata-se o encontro de muitos projetos éticos. (...) A ética fundada na religião possui, entretanto, um valor inestimável, por referi-la a um último fundamento, que é o Absoluto. (...) Os problemas do aquecimento global e o complexo das várias crises só serão equacionados no espírito de uma ética do cuidado e da responsabilidade coletiva. (...) Para Küng, não se trata apenas de construir um ethos mínimo, mas, antes, de forjar um consenso acerca de um ethos universalmente válido. Esse deve ser viável e efetivo e deve ser obrigatório para todas as pessoas, nas suas diferentes culturas. Como construir um consenso com tais pretensões? Küng responde taxativamente: mediante a religião. E a razão reside na constatação de que a religião comparece como a realidade mais universalmente difusa, base para um consenso entre os humanos. (BOFF, 2010, p. 155-171).

Não há dúvidas que muitas coisas devem ser alteradas na sociedade, porém, é necessário primeiro que o homem mude a si mesmo. Isto não tem sido posto em questão no discurso ecológico, porque, a espiritualidade tem sido deixada de lado. A causa primordial desse fato é a desconsideração de que existe uma origem espiritual comum do homem e da natureza, bem como a falta de uma educação voltada para essa consciência ecológica. Por isso, o desafio da formação humana ecoespiritual é a desconstrução de uma subjetividade consumista, individualista que tem predominado na sociedade pós-moderna, e, que, conseqüentemente não permite que o indivíduo reconheça seus limites sociais e naturais e que a natureza é o seu único bem compartilhado com os demais. É

esse tipo de subjetividade que na sociedade atual desrespeita as normas e que tende a desconsiderar a responsabilidade individual.

Muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa mudar. Falta a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos. (...) O consumismo obsessivo é o reflexo subjetivo do paradigma tecnoeconômico. (...) O referido paradigma faz crer a todos que são livres, pois conservam uma suposta liberdade de consumir, quando na realidade apenas possui liberdade a minoria que detém o poder econômico e financeiro. (...) Nesta confusão, a humanidade pós-moderna não encontrou uma nova compreensão de si mesma que a possa orientar, e esta falta de identidade é vivida com angústia. (...) Em tal contexto, parece não ser possível, para uma pessoa, aceitar que a realidade lhe assinale limites; neste horizonte, não existe sequer um verdadeiro bem comum. Se este é o tipo de sujeito que tende a predominar em uma sociedade, as normas serão respeitadas apenas na medida em que não contradigam as necessidades próprias. (FRANCISCO, 2015, p. 163-164).

Em suma, o reconhecimento de que estamos vivenciando uma grave crise ambiental, tem que se manifestar em práticas. A primeira atitude é uma mudança nos hábitos consumistas e outros que se sabe são promotores da degradação. A educação para formar essa subjetividade tem que ser centrada no ensino ambiental, isso implica na substituição imediata dos conteúdos atuais que são focados em informações técnicas, isto é, que não faz nenhum diálogo com as questões emergenciais da realidade e nem tão pouco com a dimensão espiritual tão necessária para fundamentar uma ética ecológica.

A educação ambiental tem ampliado os seus objetivos. Se, no começo, estava muito centrada na informação científica e na conscientização e prevenção dos riscos ambientais (...) tende também a recuperar os distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus. A educação ambiental deveria predispor-nos a dar este salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo. (FRANCISCO, 2015, p. 168).

Considerações finais

O debate sobre a formação do homem no contexto da crise ecológica, isto é, a emergência da educação ambiental, se resume na discussão sobre o fundamento teórico capaz de promover uma consciência ecológica. Esse embate coloca em campos opostos o antropocentrismo, visão centrada na sociedade, o ecocentrismo, a defesa do valor intrínseco da natureza e a ecoespiritualidade, que reivindica o criacionismo da natureza. Apesar de existir um consenso entre os ambientalistas de que o antropocentrismo é a causa principal da desvalorização da natureza, é preciso denunciar que essa crítica se tornou extremada, pois

não é possível impedir o progresso social, uma vez que a relação entre homem e natureza é uma necessidade vital, e nem tão pouco se pode negar as grandes realizações científicas que têm ao logo do tempo emancipado os indivíduos da natureza. Assim também o ecocentrismo tem exercido radicalismo similar quando na ânsia de afirmar a natureza passa a negar o homem quando reduz este a primeira.

É preciso observar que tanto o antropocentrismo radical quanto o materialismo absoluto têm sido também usados, ainda que de forma sutil, na ecoespiritualidade. Nessa perspectiva é que nos opomos às interpretações que deslegitimam a tradição cristã como pensamento antiecológico. Enfatizar apenas o aspecto político, ao ressaltar que o pauperismo é a maior ameaça, em detrimento dos valores espirituais é permanecer no materialismo marxista. Do mesmo modo equivocava-se o ecoespiritualista que nega a capacidade singular que o homem exerce sobre a natureza.

Em suma, a ética espiritualista é a única que apresenta o fundamento supremo que é necessário para estabelecer uma ética universal. Tanto a ética utilitarista, quanto a ética ecocêntrica, apresentam fundamentos antropocêntricos, pois, restringem-se respectivamente, a particularidade da natureza e a materialidade absoluta. Nenhum desses discursos reflete sobre a dimensão espiritual e a responsabilidade do indivíduo diante da degradação ambiental. O indivíduo aparece isento de culpa, absolvido pelo psicologismo que recorrentemente o trata como vítima do sistema econômico vigente. A ecoespiritualidade afirma a dialética entre homem e natureza considerando que o ponto de partida é a vida. Por isso engana-se o antropocentrismo e o ecocentrismo, que reduzem o problema ecológico a dimensão material. O ecologismo em geral afirma que a integridade do problema esta na produção humana, no modo de produção social, todavia essa explicação ainda é reducionista porque a solução propõe mudança na forma de economia sem questionar o valor supremo na relação entre homem e natureza.

Referências Bibliográficas

BROCKWAY, George. **A morte do homem econômico**: princípios para uma economia do futuro. Tradução de Antonio Sérgio Rocha. São Paulo: Nobel, 1995.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Cuidar da Terra, proteger a vida**: como evitar o fim do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2000.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

FERKIS, Victor. **O homem tecnológico**: mito e realidade. Tradução de Marco Aurélio de Moura. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1976.

FRANCISCO, Papa. **“Carta Encíclica Laudato Si”**. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

GANDINI, Raquel. **Tecnocracia, capitalismo e educação em Anísio Teixeira**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LEISS, William. **The domination of nature**. Québec: McGill-Queen's University Press, 1994.

MALDONADO, Manuel. **Sueño y mentira del ecologismo**: naturaleza, sociedad, democracia. Madrid: Siglo XXI, 2008.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MONDIN, Batista. **O homem quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. Tradução de R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.

NALINI, José. **Ética ambiental**. 4ªed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

SMITH, Mark. **Ecologism: towards ecological citizenship**. Minneapolis: University of Minesota Press. 1998.

SOARES, Everton. **O perigo verde**: o princípio da sustentabilidade como contraponto à ecologia radical. Editora JHMIZUNO, 2015.

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

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP.

**Prof. Dr. Albertino Servulo Barbosa de Sousa*

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará-UFC.

ÉTICA DA ALTERIDADE E SUBSTITUIÇÃO

*Prof. Ms. Pe. Abimael Francisco do Nascimento**

Resumo

Emmanuel Levinas defende que a ética é a filosofia primeira, tendo como ocupação primordial a alteridade, isto é, salvaguardar o outro da totalização, da generalidade, do englobamento ontológico, que para ele gera o mal do homem sobre o outro homem. No seu pensar, Levinas desenvolve a ética da alteridade, desenvolvendo categorias diversas, entre elas estão proximidade, refém e substituição. O que aqui procuramos demonstrar é a substituição como o ponto de chegada da ética da alteridade, assim, a substituição não é apenas uma mera categoria, mas como a responsabilidade por outrem, compõe o cerne da filosofia levinasiana.

Palavras-chave

Alteridade. Ética. Refém. Substituição.

Resumé

Emmanuel Levinas défend que l'éthique est la première philosophie, ayant pour occupation primordiale l'altérité, c'est-à-dire de sauvegarder l'autre de la totalisation, de la généralité, de l'enveloppement ontologique, qui pour elle génère le mal de l'homme sur l'autre. Dans sa réflexion, Levinas développe l'éthique de l'altérité en développant diverses catégories, par Mises quelles la proximité, l'otage et la substitution. Ce que nous essayons de démontrer ici, c'est que la substitution est le point d'arrivée de l'éthique de l'altérité. La substitution n'est donc pas simplement une catégorie, mais en tant que responsabilité des autres, elle constitue le noyau de la philosophie levinasienne.

Mots-clés

Altérité. Éthique. Otage. Substitution.

Introdução

Ao longo desse artigo discorreremos sobre o que Levinas¹ entende por substituição e como a ética da alteridade² culmina nela. A princípio, a título de uma primeira aproximação conceitual, a substituição implica a significação radical de que somente o Mesmo³ pode substituir, isto é, “a ideia de substituição significa que eu [sic] me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu” (LEVINAS, 2008, p. 121). A substituição traz consigo a responsabilidade mais radical, que é despertada, segundo Levinas, pela proximidade.

A substituição está associada, em Levinas, com a responsabilidade como lugar mais alto da ética. Ela não é uma desconstrução do sujeito, mas sua dignidade⁴, isto é, a plenitude do sujeito se dá na substituição, como veremos mais adiante. Levinas já na década de sessenta (1960) pensa a substituição⁵, mas é sobretudo na obra “*De outro modo que ser*” (1974) que ele irá explorar essa ideia. A substituição trará o sentido da saída do ser e a crítica levinasiana à ontologia fundamental de Heidegger, algo já iniciado em 1961 na obra *Totalidade e Infinito* (Cf. LEVINAS, 2011, p. 13). Deste modo, o nosso objetivo é expor que a categoria de substituição irá concluir a crítica de Levinas ao domínio da questão do ser na filosofia ocidental⁶.

No entorno à categoria de substituição, Levinas se deterá na ideia de proximidade, ideia de infinito e a ideia de refém. Assim, substituição não está posta como uma categoria ilhada no pensamento levinasiano, mas descende de todo um caminho filosófico, isto é, a proximidade relaciona-se em Levinas com o deixar-se afetar pelo outro, num processo de intriga e acolhida, pois, ao

¹ Levinas, nasceu em Kaunas, Lituânia em 1905, em uma família judaica. Migrou para a França, onde exerceu sua filosofia, que como crítica à ontologia fundamental da Heidegger e crítica à filosofia do retorno ao Mesmo, imprimiu em sua filosofia a prioridade da Alteridade, assim, a primeira ocupação da filosofia para Levinas é o outro, a responsabilidade ética pelo outro.

² É a filosofia que se pauta pela acolhida do outro como alteridade, fugindo à identificação, permitindo que o outro seja absolutamente outro. Ela foi formulada e divulgada por Emmanuel Levinas no século XX.

³ As palavras Mesmo e Outro são a maneira que Levinas expressa para falar respectivamente da subjetividade radical (Mesmo) e da alteridade radical (Outro).

⁴ PEPERZAK, Adrian; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds). **Emmanuel Levinas: basic philosophical writings**. Indiana: Indiana University Press, 1996, p. 20: “Or, more precisaly, if the submission to the Other (Autrui) does not rob the act of its dignity as a spontaneous movement, this is because the Other (Autrui) is not only outside but is already at a height. The idea of height reconciles the contradiction which apposes spontaneity to submission.”

⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 79.

⁶ *Ibidem*, p. 79: “The novelty of ‘substitution’ is not restricted to the terminology it employs. ‘Substitution’ offers a reexamination of the Western philosophical concept of identity, which Levinas associates with self-coincidence, self-possession, and sovereignty. In *Totality and Infinity* the philosophical concept of identity remained largely intact.”

invés do outro ser o próximo, sou eu que me faço o próximo do que se aproxima na proximidade, sou próximo numa singularidade de quem se faz responsável, até o ponto da substituição⁷. Essa responsabilidade requerida por Levinas não se interdita por conceitos sobre o outro ou numa detenção ontológica, como um englobamento, pelo contrário, como no rosto há infinidade, a responsabilidade também é infinita, ela retira o sujeito de si, para sair ao outro, até fazer-se refém, que consiste em descobrir-se na proximidade entrelaçado pelo outro, de tal modo que a proximidade me intima, persegue-me a estar responsável pelo outro, numa eleição que vem do outro e não de mim, numa responsabilidade que se radicaliza como substituição, em um ser para o outro.

O caminho da ética da alteridade, considerando a substituição como um de seus últimos pontos, faremos aqui partindo da categoria de proximidade, indo à intriga entre o Dito e o Dizer, até à categoria de refém para em seguida nos determos na relação levinasiana entre alteridade e substituição.

1 Proximidade: alhures do ser e do saber

Sobre a categoria de proximidade em Levinas, uma primeira constatação é que em várias obras ele ensaia falar de proximidade, mas é em *De outro modo que ser*⁸ que ele longamente se detém no que significa a proximidade dentro de sua filosofia.

Para Levinas, a proximidade é o modo de epifania do outro. O modo pelo qual o outro inquieta o Mesmo⁹; ela inaugura o apelo do outro ao Mesmo, um apelo ético. A proximidade questiona a ideia de intencionalidade, naquilo que se refere ao Mesmo ceder sentido ao outro, pois o outro ao se aproximar, vem indisposto à apreensão. É uma aproximação imediata, sem aviso prévio, sem empréstimo de sentido. A relação que se instala não é no tempo do Mesmo, mas no tempo do outro. É nesse tempo, fora do tempo do Mesmo, que a proximidade acontece, de sorte que o modo de aproximar seja sem previsibilidade, em um tempo diferente daquele que o Mesmo vive, irreduzível à consciência, o que proporciona uma resistência do outro ao domínio do Mesmo.

⁷ Uma imagem que traduz esse pensamento é o Bom Samaritano, no Evangelho Segundo Lucas, Cf.: Lc 10,25-37, o próximo não é o caído, mas o samaritano, aquele se responsabiliza.

⁸ Cf.: LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**. Tradução José Luiz; Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

⁹ Para se referir à ontologia, ao “eu”, Levinas opta por utilizar o termo “Mesmo”, por considerar que o “eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece.” (LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 22). Assim, o Mesmo figura o ponto de permanência no mundo de onde parte o relacionamento entre o Mesmo e o outro.

Ao se pensar a proximidade, pode-se também evocar a fenomenologia do rosto, como aparecimento do outro, contudo, em Levinas é importante fugir de uma manifestação plástica e de uma proximidade reduzida à espacialidade. Levinas pensa a proximidade como uma sensibilidade da subjetividade, isto é, para ele, a proximidade é “um-para-o-outro”, proximidade para além do contato (Cf. LEVINAS, 2011, 94). Na defesa da fenomenologia do rosto, Levinas recorre à recusa do rosto a ser conteúdo da consciência do Mesmo¹⁰, o que se aplica igualmente na proximidade, pois o contato é relevante, mas é para além, em virtude da fuga do outro, que não se deixa ser representado pelo Mesmo, e, segundo Levinas, essa não representação do outro, a não identificação na consciência seria a condição para uma proximidade para a além do ser e do saber. Tal exposição já ele tinha feito em *Totalidade e Infinito* e agora, com a categoria de proximidade, reforça em *De outro modo que ser*.

Significação, o um-para-o-outro – a proximidade não é uma configuração que se produz na alma. Imediatez mais antiga que a abstração da natureza; ela também não é uma fusão. A proximidade é contacto [sic] de Outrem [sic]. Estar em contacto: não é nem investir outrem, para anular a sua alteridade, nem suprimir-me no outro. No próprio contacto, aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada *em comum* comigo. ‘Como se a sua singularidade, deste modo não-antecipável e, conseqüentemente, não representável, não respondesse senão à designação’. (LEVINAS, 2011, p. 103-104).

A maneira como Levinas defende a aproximação numa imediatez sustenta-se exatamente em sua fenomenologia, numa concretude do outro que não se submete a receber sentido, pois, para Levinas a proximidade traz consigo a alteridade resistente à totalidade: o outro é proximidade numa aproximação fora do domínio do Mesmo, numa concretude radical, como alteridade, ou seja, “o próximo como *outro* não se deixa preceder por nenhum precursor que descrevesse ou anunciasse o seu perfil” (LEVINAS, 2011, p. 104).

Na aproximação, a ação não é do Mesmo, pois, para Levinas, se o fosse, seria regido pela compreensão, tal como se faz com os objetos (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 27), o que colocaria a aproximação na ordem do ser, na ordem do compreendido, à semelhança da ontologia, contudo, a relação prevista por Levinas, como ética não é antecipada pelo que é, pelo ser, mas relação imediata (Cf.: LEVINAS, 2010, p. 27).

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**, p. 211: “le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l’identité du moi enveloppé l’altérité de l’objet qui précisément devient contenu.”

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em geral que já me encontro no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. (LEVINAS, 2010, p. 30).

O outro é alteridade, mas se o Mesmo estiver no ordenamento do ser e do saber, ele não suportará toda a alteridade do outro, porque o outro foge ao seu domínio, está-para-além do que o Mesmo pode deter, daí o encontro entre o Mesmo e o outro abrir a transcendência, pois o outro é totalmente outrem, exigindo do Mesmo um além-de-si.

A alteridade do absolutamente outro não é uma quididade inédita qualquer. Enquanto quididade, está num plano que já lhe é comum com as quididades das quais se separa. As noções do *antigo* e do *novo*, entendidas como qualidades, não são suficientes à noção de absolutamente outro. A *diferença* absoluta não pode delinear ela mesma o plano comum àqueles que diferem. O outro, absolutamente outro, é Outrem [sic]. Outrem não é um caso particular, uma espécie da alteridade, mas a original exceção à ordem. Não é porque Outrem é novidade que ‘surge’ uma relação de transcendência; mas é porque a responsabilidade por Outrem é transcendência que pode surgir algo de novo sob o sol. (LEVINAS, 2008, p. 31).

A transcendência, em Levinas, é o modo de relação ética, pois, ao outro se aproximar não se engloba no Mesmo, mas retira o Mesmo da lógica da identificação, retira-o de si, em vista de uma relação ética, da responsabilidade. Esse modo de relação acontece numa proximidade para além do ser e do saber. Oras, para Levinas, o ordenamento do ser e do saber não gera responsabilidade pelo outro, pelo contrário, numa proximidade nessa ótica, do ser e do saber, o outro tende a sofrer violência, a primeira delas é ser englobado no Mesmo. Sua existência, sua validade humana estará sujeitada pela identificação. No entanto, no modo ético, o Mesmo é conduzido à transcendência que é assumida como responsabilidade pelo outro, para além de qualquer adequação.

A proximidade do outro é para além e aquém de uma compreensão, ela é desinstalação, incômodo, convocação. Levinas entende que o outro ao aproximar-se estabelece a ética, porque chama o Mesmo à responsabilidade, de modo que, “a ética é não somente quando tematizo o outro, mas quando outrem me *obsedia* ou me põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda; não se trata de dar uma resposta, mas de perceber-se responsável” (LEVINAS, 2008, p. 139). Levinas está dizendo que a anterioridade ética se instala mediante essa proximidade, assim, a ontologia poderá vir depois, quando

a relação estiver salva da violência, guardada na responsabilidade absoluta pelo outro.

A proximidade do que se aproxima denuncia a violência, no entender de Levinas, porque põe em questão o si-mesmo, o em-si; a medida da ação não é mais o Mesmo, ele já não comanda a ação, mas o outro; agora, o que norteia as opções não é a sabedoria do Mesmo, suas ideias, seus interesses, mas o outro, aquele que está aí, na sua vulnerabilidade, na sua nudez, na sua contingência. Isso está tão claro que surgem duas possibilidades imediatas para o Mesmo: matar ou ser responsável.

Entre matar e ser responsável, Levinas escolhe a ética, a responsabilidade, como via de superação do mal do homem sobre o próprio homem. Para ele, isso é possível a partir da saída do ser, da lógica da apreensão, da identificação, para que se estabeleça a ética. Não uma ética descrita em código, mas uma resposta para a própria inquietação que o próximo causa ao Mesmo, em um despertar da insônia causada pela autossuficiência da existência, essa inquietação faz o Mesmo acordar para a responsabilidade, orientando sua subjetividade para a transcendência, para o além-de-si.

Portanto, a proximidade se insere na forma como o Mesmo é abalado na sua suficiência, para despertar à responsabilidade pelo outro. Ela traz consigo diversas peculiaridades dentro da filosofia levinasiana, uma destas é a de antecipar-se ao ordenamento do ser e do saber, antecipando a responsabilidade por uma linguagem própria de seu acontecimento. Para Levinas, a proximidade exige que a linguagem se dê como Dizer e não como Dito, pois o Dito é o pré-determinado, domínio do ser; já o Dizer seria a manifestação imediata do outro.

2 Dito e Dizer: tensão entre ontologia e ética da alteridade

A problematização do Dito e do Dizer é um elemento relevante na filosofia levinasiana. Na nossa pesquisa eles se inserem na tensão que há entre a ontologia e a alteridade. A obra na qual Levinas se demora neles é *“De outro modo que ser ou para além da essência”*. A alteridade, para Levinas exige a linguagem ética; o que passa pela tensão entre o Dito e o Dizer. O Dito seria o já determinado, associado ao ontológico, o Dizer é no instante, é resposta remetida à responsabilidade. O Dizer é a categoria ética para uma relação que acolha a alteridade, a sua surpresa, conservando no outro a condição de alteridade. Se Dito é o já expresso – “você é isto ou aquilo” – o Dizer é mostrar-se, é o não dito, é a surpresa que espera acolhida.

A tensão presente entre o Dito e o Dizer remete ao pré-originário¹¹, à relação antes de toda relação, é o radical se mostrar do mostrado, numa gratuidade que exige desinteressamento, isto é, o outro se mostra numa gratuidade que é vulnerabilidade; dele, nada o Mesmo deve querer tirar, mas sentir-se responsável; diante da epifania do rosto, modo como o outro se expõe, o Mesmo é eleito responsável e não interprete. Isso se dá quando é ultrapassada a fronteira do Dito para chegar ao Dizer, como uma superação do englobamento; o que encontra ocasião na proximidade do próximo, no instante do tempo, no instante rápido e irremissível, aquele em que o Mesmo é chacoalhado em sua sensibilidade pelo outro que se aproxima.

A categoria de pré-originário comportando a intriga entre Dito e Dizer, consiste na antecipação da alteridade ao saber, dizendo que o significado, na relação ética, vem do outro e não do Mesmo; tal configuração é possível porque Levinas insistentemente afirma que a relação ética é anterior à consciência, é pré-originária; a responsabilidade é anterior ao saber. Isso, para Levinas está diretamente vinculado à tensão entre o Dito e o Dizer, que é suscitado pela aproximação.

A aproximação do outro suscita a sensibilidade, que é descrita por Levinas em correlação com o Dizer, como distanciamento com o Dito. O Dito é este já determinado (dito)¹², o já dito, mas a sensibilidade é choque, é confronto, é surpresa, é novidade. Levinas entende que o Dizer emerge dessa sensibilidade, que é “à flor da pele, à flor dos nervos” (LEVINAS, 2011, p. 36). Sensibilidade é exposição a outrem, num desinteressamento, como um oferecer-se, que para Levinas se dá numa relação ética, num abandono da primazia do Dito, como passividade à surpresa do outro, separação, fuga à generalidade, porque o outro está aí, em carne e osso¹³, anterior à racionalidade do Mesmo, de sorte que seja, “a sensibilidade inteira passividade do Dizer” (LEVINAS, 2011, p. 75).

¹¹ PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade, p. 146: “o que se afigura é a onipresença e a oniabrangência do Dito absorvendo o Dizer. Isso nos coloca já em condições de entender melhor a ênfase nessa problemática no campo da linguagem e o pleiteamento de um sentido primeiro ou pré-originário e comunicacional.”

¹² PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade, p. 149: “o que é o Dito, e porque ele precisa – ou está desde sempre já ser transgredido ou ‘traumatizado’? – O Dito cristaliza ou temporaliza o tempo da essência, pela sincronia da manifestação e anfibiologia de ser e entes; determina a linguagem – e assim o sentido, ou a significância da significação.”

¹³ PIVATTO, Pergentino S. *Ética da Alteridade*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 82: “Levinas substitui a subjetividade pensada como fria racionalidade pela moralidade do homem que não se frustra ao apelo vindo do outro, presente em carne e osso.”

A sensibilidade, relacionada ao Dizer, como afastamento do Dito, é esta conclamação a que o Mesmo saia de si, não numa lógica de representação, mas como sensibilidade que responde ao apelo de outrem, nesse à flor da pele que desperta o Dizer, a tal ponto que o Dito, na sua racionalidade, seja, para Levinas, antecedido pelo Dizer, na salvaguarda de uma relação ética, de uma relação não totalizante. Fabri, comentando Levinas, entende a sensibilidade como uma categoria muito significativa para o estabelecimento de relações éticas, diz ele:

O que vai permitir a saída do egoísmo e do recolhimento do eu em sua casa não é a atitude racional ou a obediência a uma lei moral em sentido kantiano. Somente a contestação da sensibilidade pelo Outro [sic] é que pode instaurar o reino da razão e da ética. 'A sensibilidade é, para Levinas, uma forma de resistência a todo sistema.' (FABRI, 1997, p. 76).

O próximo é o que é rosto, é aquele em quem o Mesmo encontra a infinição, uma ruptura com sistemas fechados, trazendo a ideia de infinito, inaugurando outra linguagem: uma linguagem ética. Para Levinas, na ética da alteridade, a linguagem migra do Dito para o Dizer, num movimento ético, que compreende o assumir a responsabilidade por outrem, como ruptura com o monopólio do *logos* grego, o que não é, em momento algum, uma abjuração do *logos*, mas a expressão de uma outra possibilidade de fala, de discurso, uma que seja ética, que não seja domínio, que não seja adequação, que não seja primeiramente Dito.

O Dito é compreendido como uma antecipação do ser à relação, antecipação ao rosto. O Dito teria, segundo Levinas, imperado na filosofia ocidental na maioria das vezes, por ser uma operação de identificação; o Dito seria, pois, a versão filosófica em que "a palavra proclama e consagra simultaneamente uma identificação disto com aquilo no *já dito*" (LEVINAS, 2011, p. 58). O Dito é signo já determinado, é incondição para a alteridade; no Dito, o Dizer pode ser absorvido numa correlação.

A identidade dos entes reenvia a um dizer, teleologicamente dirigido para o querigma do dito, absorvendo-se nele ao ponto de nele ser esquecido; a um Dizer correlativo do Dito ou que idealiza a identidade do ente, constituindo-o deste modo, recuperando o irreversível, coagulando num 'algo' a fluência do tempo, tematizando, prestando um sentido, tomando posição em relação a esse 'algo' fixado no presente, representando-o para si e arrancando-o assim à mutabilidade do tempo. (LEVINAS, 2011, p. 58).

A linguagem, na dimensão do Dito, está ocupada não com a alteridade e tão pouco com a responsabilidade por outrem, seu exercício é de rememoração, num esforço em referência de retorno a ser, de fato, "o processo de dizer, a 'cisão' entre linguagem e verbo, entre ainda-não e ser, é neutralizado pelo fato de que a

lembança de ser ocupa *a priori* todos os espaços do decorrer do tempo sincronizado, e *presentifica* todos esses lugares no já dito” (SOUZA, 1999, p. 132). A presentificação no Dito se configura como indisposição ao novo, à alteridade, no entanto, o outro está em tempos dispares com o Mesmo; o Dito não consegue rememorar o que lhe foge a ser, aquilo que ele não consegue presentificar, deste modo, na relação com o rosto emerge o Dizer, pois o rosto é imemorial.

Se o Dito é resultado da rememoração de Ser, o Dizer é o resultado de uma concepção da alteridade, de outro-que-ser que não *pode ser rememorado*, pois nunca foi conhecido [...] o Dizer ‘significa antes da essência’, é a linguagem do Infinito, e o falar, a resposta possível à exposição deste Infinito. (SOUZA, 1999, p. 136).

Com o Dizer irrompe a novidade de outrem, a infinitude se diz numa alteridade radical, expondo o pré-original, um antes da essência, que quer dizer antes do Dito. Assim, Levinas defende que o Dizer está para além do Dito. Diz Levinas (2011, p. 59): “a significação do Dizer vai para além do Dito: não é a ontologia que suscita o sujeito falante. É, pelo contrário, a significância do Dizer que vai para lá da essência reunida do Dito, que poderá justificar a exposição do ser ou a ontologia”. Deste modo, o Dizer, que é antes do Dito, pode sustentar toda outra relação ou discurso.

A relação Dito e Dizer integram, para Levinas, a compreensão de subjetividade, que para ele se dá em dois estágios: o primeiro no contexto da *hipóstase*, quando o ente se torna eu, ao assumir sua existência; e o segundo estágio quando ele consegue fazer-se refém do outro, substituir ao outro, numa vulnerabilidade à flor da pele. Esse processo havia se iniciado quando o sujeito quis sair de ser (*sortir de l'être*) para assumir sua própria existência. E se encarna quando acontece a proximidade do outro, levando o Mesmo a migrar do Dito para o Dizer, pois o rosto vem como Dizer, como imediato, surpreendendo os esquemas do Dito, levando o Mesmo ao Dizer, à nudez e vulnerabilidade, à exposição radical, à acolhida, até a substituição.

É necessário que o limite do despojamento continue, na pontualidade, a arrancar-se a si, que o *um* convocado se abra até se separar da sua interioridade que se cola ao *esse* – que ele se des-interesse. Este arrancamento a si, no seio da sua unidade, esta absoluta não-coincidência, esta dia-cronia do instante significa como um-penetrado-pelo-outro. A dor, este avesso da pele, é nudez mais nua que todo despojamento: existência que pelo sacrifício imposto – mais sacrificada do que se sacrificando, porque constrangida à adversidade ou dor – é sem condição. A subjetividade do sujeito é vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda a passividade, tempo irre recuperável, dia-cronia não reunível da paciência, exposição sempre a expor, exposição a exprimir e, assim, a Dizer, e, assim, a Dar. (LEVINAS, 2011, p. 70-71).

A passividade que se instala na ruptura do Dito, por meio do Dizer é o caminho para a substituição como ética em Levinas. O Dito se configura pelo poder do Mesmo, que no tempo rememorável diz o já dito; já o tempo diacrônico e imemorial do Dizer impõe uma alteridade que retira o Mesmo de si, o faz sair de sua 'mesmidade', para uma ética, para a responsabilidade; nesse contexto, a palavra do outro é um apelo à ética, já a palavra do Mesmo é: eisme aqui. Disposição a depor-se, a fazer-se vulnerável, a fazer-se refém do outro, até o movimento de substituição. Diz Levinas (2001, p. 67), "responsabilidade que se deixará reconhecer como substituição numa análise que parte da proximidade". Substituição que somente é possível pela passividade do sujeito frente ao outro, fazendo-se refém.

3 A ideia de refém na ética da alteridade

Antes de entrarmos na substituição, tendo percorrido o caminho de uma intriga entre o Dito e o Dizer, vale atermo-nos na ideia de refém, que claramente é uma das ideias levinasianas mais controversas e de difícil aceitação. Esta categoria compõe toda a construção da subjetividade rumo à sua plenitude, que para Levinas está a substituição. A categoria de refém surge na proximidade do outro, levando o Mesmo até a substituição, de modo que seja uma categoria importante dentro da ética da alteridade, pelo que, aqui nela nos deteremos.

A subjetividade, no estágio da passividade, é aquela que se pode dar como refém, por se sujeitar ao outro¹⁴; na passividade, o sujeito levinasiano assume a semântica própria da palavra sujeito, aquela que se havia perdido na modernidade, quando o sujeito passou a ser sinônimo de poder; agora, com Levinas, sujeito é esse sujeitar ao outro, numa passividade que o faz refém, que o faz transcender a si, numa modalidade ética.

O eu é passividade mais passiva que toda passividade porque no acusativo se (*soi*) – que nunca esteve no nominativo – sob a acusação de outrem, mesmo que sem falta. Refém de outrem, obedece a um mandamento antes de tê-lo ouvido, fiel a um engajamento que jamais assumiu, a um passado que jamais esteve presente. (LEVINAS, 2008, p. 102).

A passividade que Levinas propõe não está na ordem do risco de perder a subjetividade, pelo contrário, está na ordem de levá-la ao pleno termo, daí que

¹⁴ MELO, Nélvio Vieira de. **Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 62: "a subjetividade não se concebe fora da relação de proximidade, mas no contato imediato, no qual aquele que toca e o tocado são separados *como se* não tivessem nada em comum [...]. O sujeito é interpelado, é ordenado a partir de fora, sem poder nenhum de conceber por meio de uma representação. A adequação se torna impossível, pelo fato de o próximo anteceder o sujeito na sua passividade. O feito dessa experiência é singular, fato originário, extratemporalidade, irremissibilidade completa."

o fazer-se refém de outro traz o junto a si, o si mesmo, como responsabilidade, ou seja, *somente um sujeito que seja pleno é que pode assumir-se responsável por outrem, é que pode fazer-se refém*. Ser refém do outro é ser-lhe devedor, é ser sujeito que deve algo a outrem; esse algo, Levinas entende como responsabilidade, assim, “responsabilidade na qual tudo em mim é dívida e doação, na qual meu ser-aí é o último *ser-aí* em que os credores alcançam o devedor” (LEVINAS, 2008, p. 108).

Para Levinas, a subjetividade refém de outrem é uma subjetividade ética, isto é, à medida que o sujeito assume a responsabilidade por outrem, ele está rompendo com a estrutura da anterioridade ontológica, e instaurando a ética, numa colocação da relação anterior ao corpo conceitual ontológico.

A categoria de refém do outro se dá na preocupação pelo bem do outro, antecipada à minha própria preocupação. Ela se dá no tempo, naquele em que o Mesmo chega atrasado, no entanto, a ética, para Levinas, se dá aí, nesse atraso onde a subjetividade diz o *eis-me aqui*, fazendo-se refém do outro.

A proximidade proporciona ao Mesmo uma convocação anterior à consciência, de fato, “o próximo convoca-me, a obsessão é uma responsabilidade sem opção, uma comunicação sem frases nem palavras” (LEVINAS, 1997, p. 280). É uma convocação que vem do rosto, nesta proximidade, um Dizer antes do Dito, um conduzir o Mesmo a uma transcendência radical, numa urgência sem precedentes, sem representação, isto é, “a urgência, aqui, não é uma simples falta de prazo, mas anacronismo: na representação, a presença já é passado” (LEVINAS, 1997, p. 281).

A urgência da convocação faz do Mesmo um refém de outrem, refém de tal modo que o Mesmo chegue à expiação, como diz Levinas (1997, p. 286): “o acontecimento ético da ‘expiação por outro’ é a situação concreta que o verbo *não-ser* designa. É através da condição de refém que pode existir no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade (mesmo a pouca que existe)”. Portanto, o ser feito refém traz um ambiente ético desde uma subjetividade capaz de expiar por outrem, o que culminará, em Levinas, na substituição.

Em Levinas, a ética da alteridade segue para a categoria de substituição, que seria a mais próxima da ideia de refém, com isso, ele deixa claro que a superação do poder do Mesmo sobre o outro ganha força não somente no fazer-se refém, mas ao substituir outrem, por isso ele pensa que o Mesmo é perseguido até a substituição, o que se faz possibilidade direta da ética.

Quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade. Por outro lado, o eu enquanto eu, nessa individualidade radical que não é uma situação de reflexão sobre si, é responsável pelo que se faz. Desde cedo fiz

uso desta expressão ao falar da dissimetria da relação interpessoal. O eu é perseguido e, em princípio, ele é responsável pela perseguição que sofre. Mas, 'felizmente', ele não está só; há terceiros e não se pode admitir que se persiga terceiros. (LEVINAS, 2008, p. 121).

O Mesmo como refém, individua-se, porque somente ele pode ser responsável pelo outro em tal altura, em tal densidade, isso ele o faz sendo o Mesmo; isto quer dizer que a substituição não é a anulação da subjetividade, da individualidade, pelo contrário, desde de a condição de refém, até a substituição, o Mesmo precisa ser individualizado, de tal modo que a subjetividade, na ética da alteridade, mantém-se ipseidade, como condição para ser responsável, num movimento de fazer-se o segundo, colocando o outro como primeiro, até o ponto da substituição, tornando-se vulnerável diante da vulnerabilidade do outro, substituindo-o.

A vulnerabilidade é obsessão pelo outro ou proximidade do outro. Ela é *para o outro*, por detrás do *outro* do excitante. Proximidade que não se reduz nem à representação do outro, nem à consciência da proximidade. Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele. Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia; 'gemido de entranhas'. Desde a sensibilidade, o sujeito é *para o outro*: substituição, responsabilidade, expiação. (LEVINAS, 2012, p. 101).

Portanto, a substituição é prévia a todo conhecer, é crítica à ontologia fundamental em Heidegger, ela surge antes do presente e se faz notória na proximidade do próximo, daí prosseguirmos aprofundando a categoria de substituição na ética da alteridade de Levinas.

4 Alteridade e substituição

Até aqui discorreremos sobre as categorias da ética da alteridade que se desenvolvem em vista da responsabilidade radical, isto é, a substituição. O propósito do presente texto tem sido expor a substituição como a expressão mais acabada da ética da alteridade, por isso, agora faz-se importante ater-se propriamente à relação alteridade e substituição.

A quem o Mesmo pode substituir? – ao outro, aos outros.

A quem o homem substitui é ao outro homem. Para Levinas, a partir da proximidade do próximo, que faz o Mesmo refém, chega-se à substituição como outro humanismo. "A ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausurar-se até a substituição – responsável por todas as outras e, por consequência, a ideia da defesa do homem, entendida como defesa do outro homem que não eu (*moi*), preside ao que, em nossos dias, se chama crítica do humanismo" (LEVINAS,

2012, p. 107). A categoria de substituição consiste na prioridade do outro, até o ato de a subjetividade viver plenamente pelo outro.

A ideia de substituição comporta a radicalidade de responsabilidade, é uma ética formulada desde o outro, isto é, “a manifestação do humano acontece quando o eu prefere a injustiça sofrida à injustiça cometida” (KUIAVA, 2014, P. 336). Ela é reflexo de uma subjetividade que se fez refém de outrem, é, na verdade, um outro modo que ser, não mais na predominância conceitual, mas na ética, na responsabilidade por outrem. A partir de Levinas, Kuiava entende que o modo de subjetividade da substituição é como o *ego* (eu) se torna inalienável, pois sua responsabilidade é unicamente sua, intransferível a outrem, de tal modo que “a responsabilidade individua o eu” (KUIAVA 2014, p. 336). É um modo de ser distinto, não é uma subjetividade a partir de si, de seus sentidos, do seu saber ou do seu pensar, mas a partir de outrem.

A subjetividade, na substituição se retira do círculo de si mesma, para um alguém, como uma obsessão à qual o Mesmo não pode escapar, mas a assume, segundo Levinas, como sua plena subjetividade, pois “a recorrência a si não pode parar em si, mas tem que ir alguém de si, na recorrência a si, ir alguém de si” (LEVINAS, 2011, p. 130). Esse modo de subjetividade é substituição, é responsabilidade; é resposta a uma perseguição, é transcendência, é fazer-se refém.

A responsabilidade por outrem, que não é o acidente que acontece a um Sujeito, mas que precede nele a Essência, não esperou pela liberdade na qual teria assumido o compromisso por outrem. Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. A ipseidade na sua passividade sem *arché* da identidade, é refém. A palavra Eu significa *eis-me*, respondendo por tudo e por todos. (LEVINAS, 2011, p. 130).

Pensar a ética da alteridade, numa plausibilidade consistente é, para Levinas, pensar essa subjetividade que não é para si, mas para todos, o *eis-me aqui*, numa voluntariedade de acolhida e hospitalidade do outro e de todos, não é uma voluntariedade em vista da bondade do outro ou da bondade do Mesmo, mas uma exigência ética, um dar-se conta do outro, numa tensão entre sair ou permanecer em si; é uma intriga entre a representação do outro e a responsabilidade por outrem. Deste modo, a ética da alteridade se expõe num acolhimento que chega à substituição, num para os outros do sujeito.

Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos* – simultaneamente ser e desinteressamento; significando o *para si* consciência de si, o *para todos*, responsabilidade pelos outros, suporte do universo. Esta forma de responder sem compromisso prévio – responsabilidade por outrem – é a própria fraternidade humana, anterior à liberdade. O rosto do outro na proximidade – mais do que

representação – é rasto irrepresentável, modo do infinito. (LEVINAS, 2011, p. 132).

Derrida pensa a substituição no horizonte da sujeição, para ele o estar refém é esse sujeitar-se até a substituição, o que seria, em suas considerações sobre o pensar de Levinas, o modo próprio de subjetividade para a ética da alteridade.

Que faz então a fórmula '*o sujeito é refém*? Ela marca uma escansão, uma pontuação forte no avançar de uma lógica da substituição. O refém é sobretudo alguém cuja unicidade sofre a possibilidade de uma substituição. Ele sofre esta substituição, ele é aí sujeito assujeitado, sujeito submetido no próprio momento em que ele se apresenta ('eis-me aqui') na responsabilidade pelos outros. A substituição toma então o lugar da 'subordinação' (constituição da subjetividade na sujeição, o assujeitamento, a subjetivação). (DERRIDA, 2008, p. 73).

A subjetividade para Levinas, não é apenas sujeição, ela chega à substituição, de tal modo que a substituição ética, pensada por Levinas seja uma gratuidade irretribuível, ou seja, aquilo que se faz pelo outro se dá sem reciprocidade, numa genuína gratuidade; Castro (2016, p. 156) entende a "sujeição do sujeito a outrem como uma relação não recíproca e assimétrica, ou seja, o sujeito é responsável pelo Outro [sic] sem poder esperar pela reciprocidade". A não reciprocidade se sustenta pela afirmação levinasiana de que ninguém pode me substituir, e de fato, diz Levinas, (2008, p. 121): "a ideia de substituição significa que *eu* me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu". Essa proposição de Levinas comporta o retorno à ipseidade, pois o *eu* somente pode substituir sendo plenamente *eu*, isto é, a substituição não se configura como uma negação do *eu*, mas antes como sua expressão, como uma ética, como diz Levinas (2008, p. 121), "quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade", pois o outro estaria de algum modo obrigado a algo pelo Mesmo; a proximidade contemplaria apenas uma identificação no ser, e não uma ética, como propõe Levinas (Cf. 2008, p. 121).

A substituição pertence ao Mesmo, não é uma incumbência do outro, mas do Mesmo, numa diversa ordem, que não a de ser. A ética da alteridade instaura a substituição como esse modo radical de separação entre o Mesmo e o outro, de sorte que a ipseidade mantém-se na sua estabilidade de Mesmo, numa transcendência que não pode conter o outro ou identificar-se, de sorte que o substituir seja apenas seu, a alteridade mantém-se outro, numa separação desobrigada à reparação ou identificação.

A proximidade do outro se dá nessa separação, numa fenomenalidade do rosto que é vestígio do infinito, que é infinição e traz ao Mesmo a ideia de Deus, nessa consciência de se pensar mais do que se pode pensar, nesse para

além de ser, isto é, num diferentemente que ser, o absolutamente Outro, num imemorial.

A relação com o Infinito não é um conhecimento, mas uma aproximação [...]. O rosto só pode aparecer como rosto – como proximidade que interrompe a série – se vier enigmaticamente a partir do infinito [sic] e do seu passado imemorial. E o Infinito, para solicitar o Desejo [sic] – um pensamento que pensa mais do que pensa – não pode encarnar-se num Desejável [sic], não pode, infinito, fechar-se num fim. Ele solicita através de um rosto, termo da minha generosidade e do meu sacrifício. Insere-se um Tu entre o Eu e o Ele absoluto. A correlação é quebrada. (LEVINAS, 1997, p. 263).

O rosto possui significação própria, situa-se como alteridade, na sua constituição de vestígio do Infinito. O rosto como vestígio desse Infinito é infinição, com quem o Mesmo se relaciona fora da ontologia ou do modelo da filosofia transcendental. O rosto é por quem o Mesmo pode sacrificar-se, pode torna-se refém, pode substituir, assim, como descreve Pivatto (2014, p. 92), a subjetividade está noutra ordem, diferentemente daquela da significação, está na ordem ética, diz Pivatto, “Lévinas [sic] quer mostrar que subjetividade não se descreve mais a partir da intencionalidade, da atividade representativa, da objetivação, da liberdade e da vontade”, mas a partir de outrem, do fazer-se refém, isto é, “a subjetividade sofre a eleição do bem, sofre-a na sua carne, significando a exposição-sujeição radical a outrem” (PIVATTO, 2014, p. 93). Pivatto, interpretando Levinas, sustenta que a subjetividade a partir do outro é base para o que vem depois da ética: a ontologia e o saber¹⁵.

A categoria de substituição, pensada por Levinas, funda um humanismo do outro homem¹⁶, isto é, não englobar o outro, fugir à recorrência, fazer-se passividade mais que passividade, estabelecendo um humanismo não a partir de mim, mas desde o outro, de sorte que a substituição passa a ocupar o cerne

¹⁵ PIVATTO, Pergentino S. *Ética da Alteridade*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014, p. 94: “A textura ética da subjetividade alberga toda questão (a questão é em si mesma testemunho da inscrição moral na subjetividade), sustenta todas as construções ontológico-racionais e anima a busca infundável do sentido do humano ao longo da história. A moralidade não é questão de opção nem de qualidade, insere-se na própria subjetividade e se torna a significância do humano.”

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**, p. 144: “o anti-humanismo moderno, ao negar o primado, que para a significação do ser, corresponderia à pessoa humana, livre, mas fim de si, é verdadeiro para lá das razões por ele oferecidas. Nele, cabe claramente a subjetividade [sic] que se põe na abnegação, no sacrifício, na substituição que precede a vontade. A sua intuição genial consiste em ter abandonado a ideia de pessoa, fim e origem de si mesma, na qual o eu ainda é coisa, porquanto ainda é um ser. Em rigor, outrem é ‘fim’, eu, eu sou refém, responsabilidade e substituição que suporta o mundo na passividade da incumbência que vai até à perseguição acusadora, indeclinável. O humanismo só deve ser denunciado na medida em que não é suficientemente humano.”

dessa ética, desse outro humanismo, de um humanismo a partir do outro homem. Esse processo, proposto por Levinas, como um novo humanismo (Cf.: LEVINAS, 2012, p. 72), instaura-se pela ruptura do domínio do Mesmo.

O Mesmo é pleno na medida da responsabilidade pelo outro, tal realidade somente se efetiva pela ética, o que é contrário à ontologia e à filosofia transcendental, que, para Levinas, regulam-se pela dominação do Mesmo sobre o outro. Na ética, “a responsabilidade pelos outros não foi um retorno a si, mas uma críspação impossível de distender, que os limites da identidade não podem reter” (LEVINAS, 2011, p. 130). Na ética da alteridade, “o sujeito é responsável pelo outro, o substitui eticamente, fazendo-se responsável, de modo que o Si é *Sub-jectum*: ele encontra-se sob o peso do universo – responsável por tudo” (LEVINAS, 2011, p. 131). É uma distinta subjetividade, ruptura com o poder do sujeito, como medida de todas as coisas; o outro, vestígio do infinito, foge-lhe, o Mesmo não o pode dominar; pelo outro, o Mesmo é convocado a acolher, a fazer-se responsável, e nisto está a subjetividade do sujeito, na responsabilidade pelo outro até a substituição.

Portanto, a substituição contempla o mais radical da ética da alteridade, que consiste numa relação ética que culmine na radical responsabilidade por outrem, não como uma opção particular de um ente, mas como a singularidade mais singular do Mesmo, do sujeito, num si mesmo não voltado para si, mas a partir de si, numa consciência fundada no outro, naquele que se aproxima, elegendo o Mesmo e investindo-o de responsabilidade, sem lhe furtar a liberdade, pois a liberdade não é um simples fazer, mas um dispor-se eticamente, numa significação e liberdade que não estão centradas no Mesmo, mas no outro, não mais de mim, mas do outro, que agora é fundamente da filosofia como ética, ou seja, da ética como filosofia primeira.

Considerações finais

O nosso intento foi expor o Emmanuel Levinas em sua última etapa da ética da alteridade, quando ele realça a importância da categoria da substituição como crítica à ontologia ocidental. Assim, o breve apanhado que fizemos não se pretendeu uma longa exposição do pensamento levinasiano, por isso os elementos aqui expostos foram sobretudo aqueles aprofundados por ele na obra *De outro modo que ser ou para além da essência, a saber, Proximidade, Refêem, Dito e Dizer e Substituição*.

A título de considerações últimas, o pensamento de Levinas como ética da alteridade se pauta por essa escuta ao outro que me elege como responsável, pois o outro em uma primeira para é *não me mates*, de sorte que tal escuta, tal responsabilidade, segundo Levinas só pode acontecer pela superação de uma

ontologia do poder, aquela na qual o outro é englobado numa generalidade, precedido por definições ontológicas. Para Levinas, a proximidade do outro é resistência ao modo de relação precedido pela ontologia, assim, a primeira relação com o outro é ética. É aquele na qual o Mesmo se vê interdito em seu poder pelo rosto do outro e mais que isto, se vê refém, numa sorte que a primeira ocupação do Mesmo não seja mais o si, o retorno a si, mas uma saída radical que gera uma nova linguagem, uma linguagem que permite que o outro saia da generalidade, para ser alteridade, por meio da anterioridade do Dizer ao Dito, assim, a ética da alteridade se encaminha para uma relação não de domínio do homem sobre o outro homem, mas de substituição.

A substituição é mais que me colocar no lugar de outrem, é assumir uma responsabilidade radical por outrem. É ferida exposta, pele ensanguentada, numa constante intriga ente o manter-se em casa, em minha comodidade ou sair, transcender, fazer-se refém, substituir. A substituição é o modo mais agudo da crítica de Levinas à ontologia e à filosofia transcendental, pois o sujeito sai da ordem do domínio, isto é, ele deixa de ser a fonte de sentido e significação, para, na relação com outrem ser assujeitado, assumindo a designação vocabular própria do termo, deste modo, a ética da alteridade prescinde do sujeito autônomo e medida do significado do mundo proposto pela filosofia transcendental, ela distancia-se da generalidade imposta pelo modo ontológico de relação e funda uma outra relação, modo diferentemente que ser, aquele em que o outro precede a essência e coloca o Mesmo na atitude do *eis-me aqui*, como resposta ética.

A ética da alteridade e substituição como visto aqui, traduz um entrelaçar filosófico que quer preservar a singularidade da subjetividade, pois somente o *eu* pode ser tão responsável por outrem e com isso, pretende preservar o homem do domínio sobre o outro homem.

Referências Bibliográficas

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**. Tradução José Luiz; Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **De Deus que vem à ideia.** Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luis Pelizzoli. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Tradução Pergentino Pivatto [et al.]. 5. Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

_____. **Totalidade e Infinito.** Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. **Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité.** Paris: Kluwer Academic, 2000.

KUIAVA, Evaldo. Ética da alteridade. In: TORRES, João Carlos Brunn. **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada.** Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

MELO, Nélio Vieira de. **Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELIZZOLI, Marcelo Luís. **Levinas: a reconstrução da subjetividade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org). **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

PEPERZAK, Adrian; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds). **Emmanuel Levinas: basicphilosophicalwritings.** Indiana: Indiana University Press, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo e a crítica da filosofia ocidental.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

* Prof. Ms. Pe. Abimael Francisco do Nascimento
Mestre em Teologia Sistemática, pela PUC-SP; Mestre em Filosofia pela UFC;
Doutorando em Filosofia pela UFC.

RESENHA

I. Pierre Hadot. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: ERealizações Editora, 2014.

O nome de Pierre Hadot não precisa de apresentação. A sua contribuição aos estudos da Filosofia Antiga é extraordinária, não somente por suas obras – cada qual mais importante do que a outra, como por exemplo, o estudo sobre *Mario Vitorino e Porfírio, O que é a Filosofia, Elogio da Filosofia Antiga*. Sem dúvida pode se afirmar que a obra *Exercícios Espirituais de Filosofia Antiga* já publicada alguns anos atrás, e recentemente traduzida em português, traz nas suas sete partes uma condução e introdução nos caminhos da Filosofia, especialmente a clássica, que para Hadot era antes de tudo uma opção existencial ou caminho de vida. Além de informar a Filosofia deve também, formar os estudiosos, envolvendo a aplicação e vivência de caminhos e exercícios, fazendo assim da Filosofia um ato contínuo e incisivo, um esforço para reviver intimamente e destarte atualizar, *aggiornare* o pensamento e as intenções de um autor. Hadot fez isto com Plotino – nas suas traduções comentadas – Marco Aurélio, Sêneca, Sócrates, Porfírio e Vitorino. É importante nos seus estudos o esforço de objetividade, ato que ele afirma exigir cautela, “pois é extremamente importante não cometer anacronismo na pressa de dar a um texto um sentido atual”. Embora os sete “capítulos” da obra são todos não só instrutivos e formativos, alguns impactam mais do que outras, como, por exemplo, a parte sobre os *Exercícios Espirituais*, “uma atividade interior do pensamento e da vontade”. Merece atenção especial o tópico que trata dos *Exercícios Espirituais Antigos e Filosofia Cristã*, em que aparece o pensamento fundamental – e tão rudimentar – de Clemente de Alexandria: “É necessário que a lei divina inspire o medo a fim de que o filósofo adquira e conserve a tranquilidade da alma (*amerimnia*) graças à prudência (*enlabeia*) e a atenção a si mesmo (*prosochê*), tornando-se em todas as coisas isento de queda e erro”. Essa primeira parte aprofunda-se com a leitura da parte IV, a *Lição da Filosofia Antiga*.

Sem menosprezar os textos dedicados a *Sócrates, à Teologia Negativa e Conversão*, é de especial interesse a parte que trata de *Marco Aurélio e suas*

Meditações. É feito nelas um exercício espiritual que consiste em fazer para si mesmo uma representação exata, “física”, dos objetos ou dos acontecimentos. Isto, para alguns pensadores, conduz a considerar “o pessimismo” de Aurélio, embora em si levem através de sua metodologia - de que a escrita faz parte - a um entendimento mais puro e objetivo da realidade.

A parte VII pode ser considerada como uma conclusão e um convite à vivência da Filosofia: sair do luxo à vida cotidiana consciente.

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Professor Emérito da UECE.

Doutor em Filosofia Medieval pela PUC-RS.

DL em Filosofia Antiga pela UECE.

TRADUÇÃO

Começa a exposição anunciada resumida da Carta (contendo XI capítulos conforme Roger Bacon)¹.

Pesquisei no meu tempo, com atenção, quase todas as bibliotecas dos latinos e compreendi, por meio da interpretação de alguns Gregos, Árabes e Caldeus, muitos escritos de sábios, de tal forma que sobre a mencionada matéria posso afirmar algo; e descobri alguns sábios falando desta intenção de modo metafórico, como costumam tratar da arte de metamorfose. E notei que uma milagrosa força é dada, pela mão divina, às plantas, aos animais e às pedras, mas que está escondida ao gênero humano, mas cuja claridade - pela propriedade e força de seu intelecto - os filósofos alcançam.

Porém Deus altíssimo não se dignou aumentar, através deste caminho, a claridade do intelecto dos profetas, por sua santa misericórdia. Pois o intelecto é o inventor das ciências, a salvação da alma, observador de virtudes e vícios: por ele escolhemos o que deve ser escolhido, como também, por ele procuramos a verdade dos escritos ocultos.

[Exposição da primeira palavra, a saber: *sobre o óleo*].

Começemos em nome de Deus excelso, cuja misericórdia se estende sobre todos os profetas, abrir as palavras da carta anterior da vossa santidade e clemência.

Interrogado por César, alguém que viveu por muito tempo, a qual regime se submeteu, respondeu: possuo um óleo para o exterior e um vinho melado para o interior. Disse dois, de que um se entende como soa. A outra palavra é oculta porque todos os sábios que trataram do regime da saúde, dizem que os velhos e anciãos se ungem com óleo depois do sono, ao nascer

¹ Fratrís Rogeri Bacon – De retardatione Accidentium Senectutis.

Cum opusculis de rebus medicinalibus.

Nunc primum ediderant.

A.G. Little.

E. Withington.

Oxonii.

E Typographeo Clarendiniano MLMXXVIII.

do sol. Pois tal unção estimula a força da alma; e ao estimular esta, estimula e fortalece todas as outras, porque todas as outras se originam desta, como diz Avicena no primeiro cânone sobre as forças da alma. De que tipo de óleo a unção deve ser feita, o filho do príncipe diz no capítulo sobre os óleos que todo tipo de óleo conforta e alivia o movimento. Rasy, no capítulo sobre a preguiça, afirma que durante o inverno a unção deve se fazer com óleos quentes como por exemplo o óleo de camomila, e no verão com óleos frios como o de violetas, mas casualmente um tipo de óleo vale mais do outro e casualmente vários misturados valem mais que um. E descobriu que de alguns óleos se faz um tipo de unguento que defende o homem contra a velocidade da velhice, contra o calafrio e a dissecação dos membros, mas como faz isto não sei. E o filho do príncipe disse que se devo dar consistência ao óleo, com que se unge, com cera ou pez, de forma que se colocam duas partes de óleo e uma terceira de cera ou pez e que se deixe tanto tempo até que complete sua ação.

[Exposição sobre a segunda palavra: (*vinho*) melado (*temperado com mel*)].

Do mesmo modo uma outra palavra que Gr.² disse: Coloquei melado no interior, deve-se entender desta maneira. Pois de modo apropriado se chama melado o que é feito de água e mel, e composto o que se faz do quente com o frio e do úmido e do seco, e pode ser uma coisa temperada ou próximo ao temperamento: e assim tanto vale esta palavra como se dissesse: Eu possuo uma coisa temperada em mim em quantidade e qualidade, como um remédio que sai das entranhas da terra. Porque todos os sábios que trataram da Medicina não param de dizer que o cume do regime dos idosos é usar um regime, comida e medicamentos que comedidamente esquentam e umedecem, e, por isso, ordenam que os idosos devem evitar comidas melancólicas, fleumáticas e agudas, a não ser que algo destas comidas fortifique a substância; porque tudo aquilo que no calor ou no frio, no úmido ou no seco excede sua proporção, faz sair seus limites do calor e frio natural. Frequentemente o filósofo mandou para Alexandre isto: que guardasse a umidade natural e o calor moderado; pois enquanto a umidade natural e o calor sejam mantidos moderados, a saúde e a conservação durarão, assim ele afirma. Há muitas razões que causam a dissolução do calor natural e sua umidade, as quais, todas de modo completo, enumerei no capítulo sobre as causas da velhice³. Uma é a causa da dissolução natural da umidade contra a qual dificilmente será encontrado um remédio e a razão disto é a seguinte: o

² Outra fonte diz: o ancião disse.

³ Capítulo 1. Sobre as causas da velhice e sobre as causas que a impedem.

calor natural existe na umidade natural, e é nutrido por ela; e quando esta umidade se dissolver, o calor diminuirá e ficará mais fraco, pois o calor natural dissolve-se e consome-a pouco a pouco e sucessivamente, de modo accidental, e assim é a causa da própria extinção; por isso, o que consome a sua própria umidade (como a chama de uma lâmpada se apaga, porque ela consome sua própria umidade) e assim o homem envelhece necessariamente, mas em relação a isto os antigos sábios inventaram um remédio - que não é possível fazer, a não ser por um homem riquíssimo e poderoso - a saber tornar a umidade natural mais pura a fim de que demore em ser dissolvida por seu calor, como um tipo de óleo que dura mais tempo do que o outro, por uma resistência mais longa às suas chamas: e isso faz o uso de uma coisa temperada que assim excede por sua temperação qualquer coisa, o que declaro plenamente no capítulo respectivo.

Do mesmo modo já contei num outro capítulo que existe certa serpente, de cuja carne repara e fortifica os sentidos e as forças. Alguns dizem que esta sua carne deve ser usada de tal forma, que seja recebida, escolhida e preparada em vinho, em que é decomposta, seja usada e este é o vinho que fortalece e restaura as forças. Outros dizem que, se recebida, escolhida e preparada como no referido capítulo dissemos, e que seja cozida com cereais por tanto tempo que os ossos se separem das carnes, e que uma galinha que seja untada, com estes cereais e esta, ao ser comida com seu molho, fortalece os sentidos e repara; e aquela é a serpente com que se deve fazer isto, o que deve ser renovado duas vezes por mês, porque aquilo que é renovado, renove e o que repara é repassado. Porque Deus excelso, por onde for que colocou sua inefável propriedade, lá colocou alguma semelhança a fim de que qualquer sábio de intelecto claro conhecesse sua operação. Pois muitas coisas fazem com que mostrem seus sinais ou sua forma ou matéria ou essência, ou cor, durabilidade e corrupção. Porque isto conserva o que por muito tempo se conserva, e corrompe o que célere se corrompe, e isto faz com que qualquer coisa seja feita por semelhança ou nomeada: e sobre este segredo os antigos sábios profundamente se calaram, e até nossos dias ele é oculto.

[Exposição sobre *a alma nobre e a vida longa*].

Disse acima que existe um tipo de remédio que parece com aquele que sai do fundo de um animal nobre e de longa vida; não que seja um animal, mas dois – um nobre e outro de longa vida, um temperado quente e outro frio. Porém da propriedade da medicina que sai do animal nobre já falamos no seu próprio capítulo. Mas da Medicina que procede do animal de longa vida, falaremos. Porque como a medicina, que procede do fundo do

animal nobre, conforta e restaura o calor natural fraco e debilitado por causa da decomposição da unidade natural e do aumento de coisas externas, assim a medicina que sai do fundo do animal de longa vida defende a umidade natural de uma súbita dissolução, mas não a restaura, porque a restauração só se realiza por meio de certos alimentos bons e medicamentos. Porque outras são as coisas que restauram a umidade natural, outras que a defendem de uma decomposição repentina. Outras são as coisas que fortificam e restauram o calor natural enfraquecido e perdido. Outras que limpam e consomem o humor sufocante do calor natural. Outras que limpam e clareiam o sangue do coração que é a umidade natural no homem.

Há também remédios que defendem a umidade natural do corpo contra o apodrecimento e purificam a podridão do corpo inteiro. Outros há que confortam o corpo e aliviam o movimento. E aqueles que repassam as forças e reforçam os sentidos.

A umidade do animal de longa vida não é o sangue, mas uma espécie de cartilagem que é encontrada no seu coração. Pois se diz que este animal não morre por velhice, mas por outras causas imprevistas. E certo animal foi encontrado num monte de forragens, e em seu pescoço estava escrito: este animal foi colocado nesta floresta no tempo de Júlio César. E se diz que o coração deste animal excita o calor natural e revigora, o muito usado calor.

Através destas palavras pode parecer a vossa clementia que é esta coisa que retarda a natural umidade de uma rápida resolução, e pela qual os fenômenos da velhice e longevidade são retardados.

[*Sobre os alimentos de bom paladar e as diferenças entre elas*].

Tenho dito acima, no capítulo sobre os alimentos e as bebidas que restauram a umidade natural, que os alimentos de bom paladar diferem entre si: e citei lá uma diferença, e uma outra, que os antigos sábios esconderam, digo aqui: a saber o pão de bom paladar, feito de grãos, que são guardados por mais tempo, geram uma umidade de boa qualidade e mais distantes de deterioração que o pão de grãos guardados por menos tempo. E com o vinho de boa qualidade também é assim, da mesma forma com outros alimentos. Eis uma razão pela qual os homens envelhecem mais ligeiro numa terra do que em outra, e lhes são causados com maior frequência, fenômenos de velhice. Por isso, deve se escolher um lugar onde os alimentos se conservam por mais tempo e se afastar do lugar onde eles se estragam mais rápido; deste modo será conservada a juventude pela força de Deus excelso.

Que se torne conhecida uma coisa à vossa clementia, que a carta citada em cima, supra algum defeito da ciência do regime da saúde; porque os sábios mandaram realizar muitas coisas na ciência do regime da saúde e da cura, mas em lugar nenhum as ensinaram. Porque o filho do príncipe diz no início do seu regime, que a ciência de conservar a saúde não é uma arte que nos dá segurança contra a morte, nem mune o corpo contra coisas nocivas que vem de fora e condena qualquer corpo à ultima duração. Na medida em que nos defende da putrifacção dos humores defende-nos de sucessivas doenças; e os sábios mandam que se construa esta parte da ciência do regime. E sutilmente ensinam os homens a traduzir isto em ato. Naquilo, pois que os sábios ensinam a respeito da umidade, para que não se dissolva rapidamente, evitam uma velhice precoce e mandam retardá-la e seus fenômenos. E isso os sábios mandam fazer, sem, entretanto, ensinar totalmente como fazê-lo.

[Termina a explicação sumária da carta do irmão Roger Bacon sobre o adiamento dos fenômenos da velhice].

Tradução:
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

TRADUÇÃO

A VIDA E MORTE DE WILLIAM O CONQUISTADOR

Crônica do livro *Anglo-Saxã*.

Autor anônimo

Ele fez algo cruel, mas algo ainda mais cruel aconteceu a ele.

Quanto mais cruel? Tornou-se para ele um mal que o afligiu profundamente.

O que posso contar? A morte inevitável, que não perdoa nem os homens altos e poderosos, o levou.

Ele morreu na Normandia no dia seguinte à festa de natividade de Santa Maria e foi enterrado em Caen, no mosteiro de Santo Estevão.

Ele o havia construído e ainda havia feito muitas melhorias.

Ai, como é vazia e efêmera a riqueza da terra?

Ele que foi um rei poderoso e senhor de muitas terras, agora não possui mais que sete palmos de terra. E ele que se cobria de ouro e gemas, agora jaz coberto de mofo.

Ele deixou três filhos.

O mais velho, Rodbeard, tornou-se duque da Normandia após a morte do pai.

O outro, William, herdou dele a coroa da Inglaterra.

Ao terceiro, Heanric, o pai legou inúmeros tesouros.

Se alguém deseja saber que tipo de homem ele era, quais títulos ele detinha ou de quais terras era senhor, então vamos escrever sobre ele como nós, que vivemos em sua corte em outra época, o conhecemos.

O rei William, sobre o qual falamos, era muito sábio e muito poderoso,

e mais valoroso e forte que qualquer um dos seus ancestrais.

Ele era gentil com todos os homens bons que amavam Deus e, acima de tudo, extremamente severo com quem falasse contra a sua vontade.

Naquele mesmo local em que Deus permitiu que ele conquistasse toda a Inglaterra, ele construiu um famoso mosteiro, colocou monges lá e fez muitas melhorias.

Esta terra também ficou cheia de monges que viviam a vida de acordo com as regras de São Benedito; e a cristandade cresceu muito durante o seu reino.

E ele era um homem de valor.

Ele usou a sua coroa três vezes ao ano, quando ele estava na Inglaterra.

Durante a Páscoa, ele a usava em Winchester; em Pentecostes, em Wetminster e no solstício de inverno, ele ia para Gloucester.

Então estavam com ele todos os homens mais poderosos de toda a Inglaterra: arcebispos, bispos, abades, condes, senhores de terras e cavaleiros.

Ele era um homem tão rigoroso e zangado, que ninguém se atrevia a fazer algo contra a sua vontade.

Ele mandou prender condes que agiam contra a sua vontade

Ele demitiu bispos e abades e colocou senhores de terra na prisão. Não poupou sequer Odo, seu próprio irmão.

Ele era um bispo muito poderoso na Normandia.

Seu bispado era na Normandia e ele era o segundo homem mais importante depois do rei. Ele tinha um ducado na Inglaterra enquanto o rei estava na Normandia. Ele era o mais importante no reino. E o rei o colocou na prisão.

Entre outras coisas, não se deve esquecer a paz que ele trouxe ao reino. Qualquer pessoa poderia viajar sozinha pela reino com os bolsos carregados de ouro sem ser importunada.

Ninguém se atrevia a matar outro, a menos que tivesse cometido um crime muito grave.

Se um homem praticasse sexo com uma mulher sem o seu consentimento, amputava-se-lhe o membro com que cometeu o delíto.

Reinou sobre toda a Inglaterra e a explorou com tamanha perspicácia que não restava um palmo de terra que ele não conhecesse, quanto ao

que continha e qual o seu valor, tendo registrado tudo em seus alfarrábios.

A Inglaterra estava sob o seu comando e lá construiu muitos castelos, tendo o povo sob o seu total controle. Ele anexou também a Escócia em virtude de sua grande força.

A Normandia lhe pertencia por direito hereditário, e lá possuía um ducado por nome de Maine. Se tivesse vivido mais dois anos, certamente teria conquistado a Irlanda, apenas com sua astúcia e sem a necessidade de armas.

Na sua época, os homens claramente sofriam muitas injustiças.

Mandou edificar castelos e fez a população trabalhar e sofrer bastante.

Usando de sua força e com grande injustiça, o rei confiscou de seus súditos muitos marcos em ouro e cem libras em prata, que ele queria para si mesmo, embora não tivesse grande utilidade para ele.

Ele era consumido por ganância e em tudo se portava gananciosamente.

Ele proibiu a caça em grandes áreas e passou uma lei dizendo que aquele que abatesse um cervo ou veado seria cegado.

Ele proibiu a caça a cervos e ursos. Amava os animais selvagens como um pai aos filhos.

Determinou que as lebres deveriam ser livres.

Isso deixou preocupados seus homens mais poderosos, bem como os pobres, mas ele estava tão determinado que ignorava suas queixas. Todos deviam obedecer à vontade dele integralmente se quisessem viver, possuir terras e bens e gozar de sua amizade.

É uma lástima que alguém se orgulhasse a ponto de se sobrepor a todos os homens.

Que o Deus todo-poderoso tenha misericórdia da sua alma e perdoe os seus pecados.

Que as coisas que escrevemos sobre ele, tanto de bem como de mal, possam inspirar os homens de boa vontade a emularem a sua bondade, abandonarem toda iniquidade e seguirem o caminho que conduz ao Reino dos Céus.

Tradução:

Prof. Esp. André Bastos Gurgel

NORMAS PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS CIENTÍFICOS

A Kairós: Revista Acadêmica da Prainha, de periodicidade semestral, é uma revista interdisciplinar e está aberta a publicar artigos, comunicações, ensaios, resenhas, reservando-se a uma análise criteriosa para a devida publicação.

Os procedimentos para submissão dos artigos são os seguintes:

1. Os artigos poderão ser escritos em Português, Espanhol, Francês, Italiano ou Inglês.

2. O texto enviado será submetido à revisão de membros do Conselho da Revista, ou Professores colaboradores da área de sua competência.

3. As contribuições, sustentadas por uma sólida base teórica, devidamente fundamentada, devem ter entre 15 e 20 laudas, com notas de fim de página (rodapé: Autor, título da obra, editora, local de publicação, ano e páginas citadas, por ex.: Rahner, K. Curso fundamental da fé. S. Paulo: Paulus, 1989; Lima Vaz, H. C. de. Escritos de filosofia I, Problemas de fronteira. S. Paulo: Loyola, 1998; Oliveira, M. A. de. Ética e racionalidade moderna. S. Paulo: Loyola, 1993).

4. O trabalho deve apresentar: Título, Resumo, Palavras-chave, Abstract / Résumé, Key Words / MotsClé. O Resumo deve constar de 10 a 15 linhas e as Palavras-Chave são entre 3 e 5 palavras.

5. O texto deverá ser escrito em "Word for Windows", fonte "Times New Roman" 12, recuo de parágrafo '1 cm', espaço entre linhas '1,5', nota de rodapé 10.

6. Identificação do autor: Nome, titulação acadêmica, função que exerce atualmente, endereço eletrônico e endereço para correspondência.

7. No final do artigo deverão constar as referências bibliográficas utilizadas, segundo as normas vigentes.

8. O texto deverá ser enviado por e-mail, com uma cópia impressa e assinada pelo autor.

9. Ao ser analisado, o autor receberá de Kairós, uma comunicação com a avaliação do texto enviado, bem como, maiores informações acerca da possível publicação. A Revista se reserva o direito de não devolver os artigos não publicados. Os autores cujos trabalhos forem publicados receberão dois exemplares da Revista.

10. Os artigos deverão ser enviados para:

REVISTA KAIROS

Setor de Pós-Graduação da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

e-mail: kairos@catolicadefortaleza.edu.br

Telefone: (85) 3453-2150

Rua Tenente Benévolo, 201 – Centro

CEP: 60160-040 Fortaleza – CE

www.catolicadefortaleza.edu.br

A **KAIROS** – Revista Acadêmica da Prainha, aceita permutas com outros periódicos.

A assinatura anual (R\$ 50,00) compreende 2 números da revista.

Pedidos de assinaturas:

Setor de Pós-Graduação da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

Tel: (85) 3453-2150.

Para mais informações escreva para: kairos@catolicadefortaleza.edu.br

FICHA DE PEDIDO	DATA __/__/__
PESSOA FÍSICA	
Nome: _____	
Endereço: _____	Nº _____
Cidade: _____	UF: _____
Bairro: _____	CEP: _____
CPF: _____	Fax: _____ Fone: _____
E-mail: _____	
PESSOA JURÍDICA	
Empresa/Instituição: _____	
Endereço: _____	Nº _____
Cidade: _____	UF: _____
Bairro: _____	CEP: _____
CNPJ: _____	Fax: _____ Fone: _____
E-mail: _____	
_____ Assinatura	

