

ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782

III ENCONTRO
DE PESQUISA
FAJE

Diálogos sobre o mundo:

contribuições da **Filosofia** e da **Teologia**
para a **sociedade contemporânea**

7 | OUT | 2021

ANAIIS

COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS



Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia

III ENCONTRO DE PESQUISA DA FAJE

DIÁLOGOS SOBRE O MUNDO: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA E DA TEOLOGIA PARA A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Me. José Carlos Sant'Anna

Arte da Capa: Marina Dias Lopes Paiva

Apoio e Incentivo:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

(Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE)

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Assistente da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

E56d	Encontro de Pesquisa da FAJE (3.: 2021: Belo Horizonte, MG) Diálogos sobre o mundo: contribuições da Filosofia e da Teologia para a sociedade contemporânea / Anais, comunicações, textos completos [do] III Encontro de Pesquisa da FAJE; editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2021. 84 p. Annales FAJE, v. 6, n. 2, 2021 ISSN: 2526-0782 1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título.

CDU 1+2

REALIZAÇÃO

Coordenação Central de Pós-Graduação e Pesquisa da FAJE

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE

COMISSÃO ORGANIZADORA

Cleber Junio Lima Fernandes

Marina Dias Lopes Paiva

Elias Fernandes Pinto

Graziela Bandeira Magalhães

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO 5

2. ARTIGOS

FILOSOFIA

- 1. Daniel Mary Omeh Okwori** 7
A ideia de justiça em J. S. Mill e o imperativo categórico de Kant
- 2. Luiz Antonio Maciel** 16
Teoria dos costumes em Kant
- 3. Rogério Giovani Soares Ferreira** 24
Natureza e realidade: a concepção do trágico na filosofia do jovem Nietzsche
- 4. Vitor Luiz Viana Figueiredo** 35
A crítica de Alasdair MacIntyre ao utilitarismo

TEOLOGIA

- 5. Felipe de Moraes Negro** 45
Abordagem contemporânea da oração de petição a partir de Andrés Torres Queiruga
- 6. Francisco Thallys Rodrigues** 54
A recuperação da historicidade da fé cristã no século XX
- 7. Karen Freme Duarte Sturzenegger; Mauro Seigi Hashimoto** 65
Princípios do evangelho e da bioética como interesse vocacional em novas comunidades
- 8. Raquel Tonini Rosenberg Schneider** 76
A igreja-edifício, imagem da igreja-viva: os caminhos do projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico

APRESENTAÇÃO

Os organizadores

O III Encontro de Pesquisa da FAJE, realizado no dia 7 de outubro de 2021, teve como tema “Diálogos sobre o mundo: contribuições da Filosofia e da Teologia para a sociedade contemporânea”. Como no formato do II Encontro de 2020, o primeiro momento foi dedicado a um painel ao redor do tema: “Diálogos sobre o mundo”, com as contribuições dos Professores Cláudia Maria Rocha de Oliveira, da Filosofia, e Francys Silvestrini Adão, da Teologia. Em seguida foram apresentadas várias comunicações, algumas das quais presentes neste número de *Annales FAJE*.

A cada dia é mais urgente, no contexto brasileiro atual, a necessidade de motivar reflexões sobre a importância e a função da pesquisa em Filosofia e Teologia. Devemos nos fazer presentes frente aos impasses socioambientais, e político-econômicos que encontramos, a fim de legitimarmos a autoridade e a força de ambas as áreas no que diz respeito ao desenvolvimento humano e suas inúmeras relações: homem-homem; homem-sociedade; homem-natureza; homem-Deus.

Ao considerar essa necessidade, o III Encontro de Pesquisa da FAJE surgiu como um espaço para pensadores, promovendo um debate dinâmico, a partir de textos de discussões e pesquisas que trataram a problemática sob óticas diversas, mas que, sobretudo, buscaram favorecer o lugar dos embates e das soluções para a nossa casa comum.

Nos textos reunidos aqui, pretendemos ampliar o espaço de diálogo em torno dos desafios e das oportunidades que ambas as áreas nos apontam. Afinal, a Filosofia e a Teologia nos amparam como áreas de saber, as quais elevam nossa sensibilidade sobre a realidade que nos cerca e aguçam a nossa visão de mundo, ampliando nossos horizontes nas bases da ética e do aprofundamento no mistério divino. O entendimento da responsabilidade de cada um é um chamado que invoca não só uma conduta acadêmica, mas a reflexão diante de uma linguagem comum, cuja característica essencial nos humaniza. Nesta edição do Encontro de Pesquisa da FAJE, buscamos o conhecimento, sustentando-nos, simultaneamente, na fé cristã e na sabedoria. Podemos oferecer uma produção acadêmica, mas precisamos oferecer mais; precisamos oferecer o melhor de nós mesmos, de modo a engendrarmos a irrupção de uma nova vida, de uma nova perspectiva de mundo. Pensadores, teorias e diálogos possíveis agregam alternativas de respostas e somam-se a novas perguntas. Ensaiai respostas sobre os vários dilemas que a sociedade contemporânea encontra é abrir as portas para novas possibilidades de atuação. Nesta tarefa, precisamos de todos.

Boa leitura.

FILOSOFIA

A ideia de justiça em J. S. Mill e o imperativo categórico de Kant

Daniel Mary Ameh Okwori ¹

Resumo: A presente pesquisa propõe-se analisar a noção de justiça em John Stuart Mill, em sua obra *Utilitarismo*, em diálogo com o ‘imperativo categórico’ de Kant em *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Para isso, percorreremos um caminho de três momentos. No primeiro, apresentaremos o significado do ‘utilitarismo’ e a ideia de justiça em J.S. Mill. A seguir, esboçaremos, brevemente, o ‘imperativo categórico’ de Immanuel Kant, uma teoria ética oposta ao ‘utilitarismo’. Na terceira instância, será argumentado como a resposta utilitarista sobre a justiça e a teoria ética de Kant servem para responder alguns dilemas morais atuais.

Palavras-chave: Justiça. Utilitarismo. Maior Felicidade. Imperativo Categórico.

INTRODUÇÃO

Em sociedades democráticas, a vida humana está cheia de muitas complicações e discrepâncias entre o certo e o errado, entre o que é justo e o que é injusto. Este trabalho é sobre a ideia de justiça em J.S. Mill e o imperativo categórico de Immanuel Kant. Discursar essa questão de justiça no âmbito filosófico é nada mais que uma tentativa de responder, rigorosamente, as seguintes interrogações pertinentes: Em uma sociedade humana, quais são as nossas obrigações uns com os outros? Um governo democrático, como tal, deveria taxar os ricos para ajudar os pobres? Às vezes é errado dizer a verdade ou não? Matar o outro é, em algumas situações, moralmente justificável? É possível, ou permissível, legislar sobre a moral? Os direitos individuais e o bem coletivo estão necessariamente em conflito, um contra o outro? (cf. SANDEL, 2020, capa interna). Justiça, num sentido geral, implica a aplicação de um certo princípio de ação que permite a cada indivíduo obter o que lhe é devido. Não se pretende, aqui, responder a todas as perguntas levantadas em cima. Porém, examinaremos a questão de *como fazer a coisa justa e certa* numas determinadas situações de dilemas morais na atualidade à luz do utilitarismo de John Stuart Mill. A ética kantiana auxiliará, aqui, para deixar o debate mais interessante ainda.

Ora, a presente pesquisa propõe-se analisar a noção de justiça em John Stuart Mill, em sua obra *Utilitarismo*, em diálogo com o ‘imperativo categórico’ de Kant em *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Para isso, iremos percorrer um caminho de três momentos. No primeiro, apresentaremos o significado do ‘utilitarismo’ como uma teoria ética e a ideia de justiça em J.S. Mill. A seguir, esboçaremos, brevemente, o ‘imperativo categórico’ de Immanuel Kant, uma teoria ética bem oposta ao ‘utilitarismo’. Na terceira instância, será argumentado como a resposta utilitarista sobre a justiça e a teoria ética de Kant servem para responder

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG. Mestre em Teologia pela Duquesne University of the Holy Spirit, Pittsburgh, Pennsylvania, USA. bvmloves-dan@gmail.com.

alguns dilemas morais atuais. Apresentaremos três casos possíveis de dilemas morais que revelarão tanto os méritos quanto os limites das duas teorias éticas de Mill e de Kant.

1 UTILITARISMO E A NOÇÃO DE JUSTIÇA EM J.S. MILL

1.1 O QUE É UTILITARISMO?

Utilitarismo é uma teoria ética normativa que se concentra nos resultados das ações ou nas suas consequências, porém, que não se preocupe com o motivo ou intenção do agente humano. Na visão de Dan Brock (2015, p.1094), utilitarismo é “a teoria moral de que uma ação é moralmente correta se, e somente se, produzir pelo menos tanto bem (utilidade) para todas as pessoas afetadas pela ação quanto qualquer ação alternativa que a pessoa poderia fazer em seu lugar”.² As abordagens filosóficas do Jeremy Bentham (1748-1832) e do John Stuart Mill (1806-1873) influenciaram e influenciam, essencialmente, o andamento do pensamento ético e político até o tempo atual.

Bentham é aclamado o fundador do *utilitarismo*. Com ele, utilitarismo pode ser referido uma teoria hedonista. Além dos seus precursores próximos entre os empiristas, Bentham bebe, profundamente, do hedonismo do filósofo clássico, Epicuro (341-270 a.C). Epicuro afirma que “o prazer e a dor são as raízes do bem e do mal, e que qualidades como virtude e justiça derivam dessas raízes...” (ATKINSON; L.; et al, 2016, p.64). Ele fundamenta o objetivo da vida humana na felicidade. Similarmente, Bentham opina que

todos somos governados pelos sentimentos de dor e prazer. São nossos mestres soberanos. Prazer e dor nos governam em tudo que fazemos e determinam o que devemos fazer. Os conceitos de certo e errado “deles advêm”. Todos gostamos do prazer e não gostamos da dor (SANDEL, 2020, p.48).

O princípio básico para o argumento moral, na visão do Bentham, é o *princípio da utilidade*. Utilitarismo reconhece o fato que sempre buscamos o prazer e evitamos a dor, e com essa descoberta fundamenta a sua moral e política. For exemplo, Bentham argumenta que “todas as decisões sociais e políticas devem ser feitas com o objetivo de alcançar a máxima felicidade possível para o máximo de pessoas possível” (ATKINSON; L.; et al, 2016, p.174). Para ele, o cálculo do prazer é *a maior felicidade para o maior número de pessoas*. Esse princípio é criticado em Bentham de não ter atribuído o valor necessário à dignidade humana, à liberdade individual e aos direitos naturais do indivíduo. J.S. Mill tenta responder as objeções ao utilitarismo, porém, não abandonando a ideia fundamental do projeto utilitarista.

2 BROCK In AUDI, 2015, p. 1094 (tradução nossa). Utilitarianism is “the moral theory that an action is morally right if and only if it produces at least as much good (utility) for all people affected by the action as any alternative action the person could do instead.”

Nascido em Londres em 1806, John Stuart Mill era filho de James Mill, amigo e discípulo de Bentham. O pai teve uma influência marcante sobre Mill desde novo, mas, a maior autoridade moral sobre o filósofo veio da própria esposa Harriet Taylor, grande defensora dos direitos das mulheres. A abordagem de Mill é menos cética do que a de Hume, que declara que todo conhecimento vem da experiência sensorial e nada é certo. Mill, também, é menos dogmático do que Bentham, que julga tudo sob a ótica da utilidade (cf. ATKINSON; L.; et al, 2016, p.191). A filosofia moral e política de Mill — que mira uma reforma tanto do *empirismo britânico* como do *utilitarismo* do Bentham — estabelece o pano de fundo para o *liberalismo vitoriano britânico* e os sistemas democráticos atuais.

Na segunda seção da sua obra *Utilitarismo*, Mill, com uma tentativa de defender o projeto utilitarista, afirma que:

O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer (MILL, 2005, p.48).

Essa definição clássica do utilitarismo por Mill deve muito a Bentham. Porém, com a medida que Mill vai defendendo o *princípio da utilidade* das críticas, a sua concepção do projeto vai se distanciando do Bentham. Mesmo que Mill inicia, igualando *felicidade* com *prazer*, com tempo ele vai distinguindo entre prazeres numa hierarquia ou escala de prazeres. Para ele, os prazeres do intelecto e os da imaginação são mais valiosos que os prazeres da mera sensação. Embora Mill tenha desenvolvido a ideia da *escala de prazeres*, sua preocupação com os prazeres superiores o conduza a uma crítica, até, do próprio fundamento da noção de utilidade em Bentham (cf. STUMPF, F.J., 2015, p.356). Mill opina que os prazeres não podem depender somente da quantidade. Ele declara que o *aspecto qualitativo* do prazer são tanto um fato empírico quanto o *elemento quantitativo* no qual Bentham repousa toda a sua força (cf. STUMPF, F.J., 2015, p.357-58).

Segundo o método indutivo, Mill defende regras gerais como ‘não minta’, ‘não mate’ ou ‘não roube’. Além disso, é pertinente notar que uma diferença charmosa entre Mill e Bentham é a forte posição de Mill contra o egoísmo. *Utilitarismo*, na visão do Mill, não se interessa apenas para o bem do executor de uma ação, porém, a teoria, também, mira todas as outras pessoas afetadas pela ação realizada. Os interesses do agente (o executor) da ação não possuem mais importância do que os interesses de quaisquer outros indivíduos, sejam eles quem forem. Assim dizer, Mill estimula uma estrita igualdade na consideração dos interesses, e, com isso, promovendo uma felicidade imparcial e única (cf. MILL, 2005, p.9). Esta ideia de *amor próprio* e *simpatia* com o resto da humanidade, é uma vantagem do utilitarismo do Mill.

1.2 A IDEIA DE JUSTIÇA NA ÉTICA UTILITARISTA DE JOHN STUART MILL

Como Bentham, Mill também se preocupa com os desafios da sociedade humana. O princípio da maior felicidade leva os dois a pensarem sobre como o indivíduo e o estado (ou o governo) devem se relacionar. *Como fazer a coisa certa* numa sociedade democrática, por exemplo? Qual ação moral ou política, tanto do indivíduo como do governo, poderia ser chamada justa? No seu ensaio, *On Liberty* (Sobre Liberdade ‘Política’), Mill aprova a democracia como a maior forma de governo, porém, ele revela certos perigos intrinsicamente presentes nos sistemas democráticos. Para ilustrar, ele adverte que é bem provável que a vontade da maioria oprima as minorias, e, que na democracia há uma possível chance da negação da liberdade individual (cf. STUMPE, F.J., 2015, p.360). Sobretudo, essa crítica do Mill à democracia ainda poderia servir para desafiar o próprio *princípio da maior felicidade*. Mill defende a ideia de que os indivíduos devem ser livres para buscar a própria felicidade à melhor maneira que quiserem, enquanto que não façam mal aos outros indivíduos na sociedade. Neste primeiro ponto, encontramos uma vantagem do *princípio da utilidade* — isso é, a preocupação com a vida pública ou a relação entre o estado e o indivíduo. Traçar uma relação justa entre os dois componentes essenciais da sociedade — o agente humano e o estado civil — é o objetivo principal de Mill aqui. Ora, a liberdade individual, como o direito fundamental em Mill, é claramente outra vantagem do utilitarismo. Mill sustenta a ideia que numa sociedade justa os indivíduos devem ser livres para prosperarem. Um terceiro benefício do projeto utilitarista que exprime a ideia de justiça em J.S. Mill é a igualdade dos gêneros. No texto, *On Liberty*, Mill defende os direitos fundamentais das mulheres.

Na quinta seção³ do *Utilitarismo*, Mill procura estabelecer uma relação entre *justiça* e o *princípio da maior felicidade*, como uma resposta aos seus críticos. Sobre este ponto, Pedro Galvão, na sua introdução à obra de Mill, opina que:

de acordo com esta objecção [dos adversários], a ética utilitarista está em conflito com a justiça, já que aparentemente a realização de certas injustiças pode maximizar a felicidade geral. Por exemplo, condenar uma pessoa inocente à morte ou dar um certo bem a quem menos o merece é injusto, mas em alguns casos actos como esses poderão dar origem ao maior bem (MILL, 2005, p.29).

O principal desafio que Mill enfrenta aqui é o fato que a noção de justiça não implica somente o que é *certo* e é *errado*, porém, ela exige, essencialmente, um estabelecimento de *deveres*, *obrigações* e *castigos*, e que assim parece tão diferente da teoria da maior felicidade (MILL, 2005, p.83). Este caso contra *utilitarismo* pode ser avaliado como uma desvantagem no sentido que uma ação moralmente errada poderia resultar numa consequência prazerosa para um bom número de pessoas. Entretanto, maximizar felicidade para o maior número de pessoas possível (independentemente da raça, língua ou gênero) é, realmente, uma vantagem

3 A quinta seção do *Utilitarismo* é a mais longa do texto, e é uma tentativa de responder à crítica mais dura da obra, a objecção sobre a conexão entre justiça e o princípio da utilidade.

enorme do *utilitarismo* — isto é, respeito e consideração para as diversidades dos indivíduos e culturas. Numa sociedade utilitarista, a felicidade de cada ser humano é valiosa. Porém, que todos, nesta sociedade, conseguem ser feliz, é outra questão. A justiça, como um bem intrínseco de todos os seres humanos, é amplamente irrealizável numa sociedade utilitarista.

A busca da essência da justiça, numa tentativa de responder os seus críticos, leva Mill a identificar vários casos do *certo* e do *errado*. For exemplo, ele concorda que é injusto

(i) violar os direitos legais das pessoas; (ii) violar os direitos morais das pessoas; (iii) não dar a cada pessoa aquilo que ela merece; (iv) violar os compromissos que assumimos perante os outros; (v) favorecer algumas pessoas de uma forma indevidamente parcial; (vi) desrespeitar as exigências de igualdade cujo conteúdo, no entanto, é muito controverso (MILL, 2005, p.30).

Analisando estes casos e aplicando o *princípio da utilidade*, Mill define a justiça das seguintes formas. Ela evoca, essencialmente, “a ideia de conformidade às leis existentes e, num momento mais avançado, a ideia de respeito pelas leis que deviam existir. É por isso, aliás, que desejamos que quem comete injustiças seja castigado de alguma forma” (MILL, 2005, p.30). Com isso, percebemos que Mill admite castigo ou geração de dor em um indivíduo, se for necessário para o bem da maioria. Neste sentido, uma pessoa inocente de um crime pode pagar para o crime até com a própria vida, se isso for necessário para a felicidade do maior número de pessoas. Ora, permanece a indagação maior da teoria de justiça em Mill. Como conjugar o bem do indivíduo com a felicidade do coletivo? É justo punir um para o bem da maioria, até quando este um é inocente do crime? Como um contraponto à questão, Mill distingue entre obrigação perfeita e obrigação imperfeita. Com isso, o filósofo político argumenta que a justiça não é somente sobre o que é certo e o que é errado, mas remete o que é certo ou errado numa determinada situação particular e concreta. Portanto, Mill descreve *justiça* como “... um nome para certas classes de regras morais que dizem respeito directamente aos aspectos essenciais do bem-estar humano, e que, portanto, têm uma obrigatoriedade mais absoluta do que quaisquer outras regras para conduzir a vida” (MILL, 2005, p.100). Assim, Mill conclui que, segundo o *princípio da maior felicidade*, o agente humano pode conviver bem com as exigências da justiça, sabendo que o foco não é seus próprios interesses somente que importam, mas também, o bem do coletivo. Uma teoria ética bem criticada por Mill é a ética kantiana. O que seria o *imperativo categórico* em Kant?

2 IMMANUEL KANT E O IMPERATIVO CATEGÓRICO

Immanuel Kant investiga e estabelece o princípio básico da moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nesta obra o método utilizado procura libertar a ética de toda consideração empírica, tornando-a numa ética universal e *a priori*. Os conceitos de ‘boa vontade’ e ‘dever’ são importantes para melhor compreendermos o *imperativo categórico*. A boa vontade é boa em si mesma, isso é, somente pelo querer ou intenção do sujeito,

fora das suas inclinações ou sensibilidades. Kant (2019, p.33) declara que o “dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei [moral].” A boa vontade, então, pode ser dita como a vontade de agir por dever e não em conformidade com o dever (cf. PASCAL, 2018, p.119). A vontade não sempre obedece a razão, porque o ser humano não é somente um ser racional, é um ser também dotado de desejos, inclinações e sensibilidades. “É por esse motivo que as leis da razão se apresentam à vontade como mandamentos, como *imperativos*” (PASCAL, 2018, p.127). Kant elabora dois tipos de imperativos — *hipotéticos* e *categóricos*. Os hipotéticos apresentam a exigência da vontade de realizar uma determinada ação somente como meio para atingir um outro fim desejado. Um exemplo notável é o próprio princípio da utilidade do Bentham e do Mill, agindo a função de uma consequência desejável. O *imperativo categórico* “seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 2019, p.52). Esse mandamento da razão, segundo Kant, aplica-se a todos os seres humanos — é universal e *a priori*. A formulação comum do imperativo categórico é: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2019, p.62).

3 COMO ESCOLHER A DECISÃO CERTA: OS DILEMAS MORAIS ATUAIS

Um dilema é uma situação real em que uma pessoa é obrigada a escolher entre duas (ou mais) opções conflitantes, nenhuma das quais é aceitável para ela (cf. “What are Moral Dilemmas?” In *Language and Ideas*). Na sociedade atual somos defrontados com muitos casos de dilemas, circunstâncias complicadas que requerem, de uma forma ou outra, a nossa decisão. Um dilema moral seria uma situação em que o agente humano, racional e livre, é forçado a escolher entre duas (ou mais) opções conflitantes, nenhuma das quais é aceitável para ele, e que a ação escolhida possui implicações morais, ou que a opção selecionada é julgada de ser moralmente certa ou eticamente errada.

Nosso primeiro dilema ético a ser tratado é o conhecido *dilema do bonde* (‘the trolley dilemma’) criado por Philippa Foot e elaboradamente analisado por Judith Jarvis Thomson. O caso supõe que um bonde se aproxime em alta velocidade a cinco pessoas que estão amarradas e não podendo se mover. As cinco pessoas parecem estar condenadas a morrerem. Porém, existe uma saída: a sua frente, há uma alavanca, que puxando-a você irá salvar as cinco. Só que na outra parte do trilho há uma pessoa amarrada que irá morrer com o desvio do bonde. Qual seria a ação moralmente certa a escolher? Opção A é ficar sem puxar a alavanca e morrer as cinco pessoas. Opção B é puxar a alavanca para matar uma pessoa somente (cf. “O dilema do bonde” In *Guia do Curioso*). Na primeira vista, a maioria das pessoas escolheriam a opção B, por uma simples conta matemática, e que também é aplicando o princípio da utilidade, *maior felicidade para o maior número de pessoas*. É melhor um morrer para cinco viverem. Mas no outro lado, você sente-se culpado de ter matado uma pessoa com a sua ação consciente. Se você fica sem puxar a alavanca e morrem cinco pessoas, você vai sentir mal de não ter salvo cinco, porém, menos culpado porque não foi você quem iniciou o movimento do bonde. Ficaria mais complicado ainda se a pessoa no outro trilho (da opção B) é alguém

da sua família ou um amigo íntimo de longa história. Mataria (ou melhor dizer, deixaria morrer) cinco pessoas para salvar uma só pessoa de grande intimidade? Seria certo ou errado fazer isso? Nós nos deparamos com dilemas igual a esse na vida cotidiana.

Ora, segundo o *imperativo categórico* de Kant, exposto acima, o motivo ou intenção do ser humano é essencial. Para Kant (2019, p.73), o agente humano tem que agir “...de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” Na visão kantiana, então, uma pessoa no dilema do bonde, vai sempre ser motivado com a ideia de que todas as vidas humanas importam — tanto das cinco pessoas amarradas como da pessoa amarrada sozinha no outro trilho de trem. O moralista kantiano ficaria menos culpado moralmente, sem puxar a alavanca. Sobretudo, é bom notar que não existe nenhuma opção (A ou B) perfeitamente justa.

Outra situação de dilema tem a ver com o nosso mundo atual com a pandemia de Covid 19. No ano 2020, a pandemia causada pelo novo corona vírus, Covid-19, gerou uma grande quantidade simultânea de doentes com sintomas graves que necessitaram de cuidados hospitalares especiais, sobrecarregando a infraestrutura dos serviços de saúde (cf. Ethical dilemmas. In *Revista da Associação Médica Brasileira*). Com a descoberta das vacinas e a imunização das pessoas em muitos países, neste ano de 2021, a situação está melhorando. Porém, na seriedade da situação da pandemia (especialmente no ano passado), deparávamos alta demandas gerando a necessidade de racionar equipamentos e intervenções — muitos casos de dilemas morais. O que é a coisa certa fazer numa situação de duas pessoas, uma criança de 5 anos e um senhor de 90 anos de vida. Se as duas pessoas precisam do único equipamento de respiração disponível para sobreviver. Se o médico na cena do dilema é obrigado a realizar uma escolha rápida para salvar uma das duas pessoas, qual seria a escolha justa para o agente de saúde? Seria justo para o senhor de 90 anos morrer para a criança viver? Ou vice versa? O princípio do utilitarismo escolheria deixar o idoso morrer para viver a criança, que tem toda a vida para frente. Segundo essa teoria, a morte do menino de 5 anos causaria mais dor para os pais e toda família do que a morte do homem de 90. Com o *imperativo categórico* seria bem difícil o dilema, como todas as vidas importam e são dignas. Na última análise, o kantiano ficaria com a ideia da ordem de chegada ao hospital, porque a consciência moral exige muito. Nenhuma decisão (nem utilitarista, nem categórica) no final da conta, será justa, sem falta.

O nosso último dilema aqui é sobre Ângela. Ângela é uma mulher religiosa e moralmente responsável que considera totalmente errado matar seres humanos. Um dia, seu obstetra deu-lhe uma notícia devastadora de que ela estava tendo uma gravidez ectópica, um tipo de gravidez em que o feto se desenvolve fora do útero da mãe, geralmente em uma das trompas de falópio e que sua vida estava cada vez mais em perigo. Depois de procurar um médico especialista, o médico lhe aconselhou para fazer um aborto imediatamente, para salvar sua vida. Ângela enfrenta um dilema moral e é forçada a tomar uma decisão que é moralmente inaceitável para ela. Ela deve escolher entre continuar com a gravidez, colocando sua vida e

a do bebê em perigo, ou interromper a gravidez e desafiar a própria integridade religiosa e moral (cf. What are Moral Dilemmas? In *Language and Ideas*). Qual seria a ação justa e certa para a Ângela realizar? Baseado no *princípio da maior felicidade para o maior número de pessoas*, um utilitarista somente vai avaliar as possíveis consequências de continuar, ou não, com a gravidez. Terminar a gravidez, seria mais útil, porque salvaria, pelo menos a vida da mãe. Entretanto, como um ser consciente e dotado de liberdade, Ângela não mataria o seu bebê, numa ação direta e consciente, independentemente das possíveis consequências. Isso é pensar e agir à luz do *imperativo categórico* de Kant. Do exemplo da Ângela, pode-se dizer que dilemas morais não são nada fáceis de resolver porque não existe nenhuma teoria ética perfeita, neste sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sociedades democráticas, a vida humana é cheia de muitas complicações e discrepâncias entre o *certo* e o *errado*, entre o que é justo e o que é injusto. Como apresentamos e explicamos até aqui, a coisa certa (justa) para fazer — numa determinada situação, como um dilema moral — não é tão certa não, especialmente numa situação real que envolve diretamente a vida humana. No primeiro momento da nossa pesquisa enfatizamos a novidade do *utilitarismo* e os conflitos existentes na tentativa de conjugar *utilidade* e *justiça*. Consideramos, depois, o *imperativo categórico* de Immanuel Kant. Vimos como é uma teoria ética em contraposição ao *utilitarismo*. Finalmente, no terceiro momento, aplicamos a teoria utilitarista às situações conflitantes da vida real, num debate saudável com a ética kantiana. Contudo, afirmamos que nem a noção de justiça exposta no *utilitarismo* de Mill, nem o *imperativo categórico* da ética deontológica de Kant, nos fornecem uma resposta perfeitamente justa nos três exemplos de dilema moral. A coisa certa (justa) para realizar, no final das contas, não é tão certa não, especialmente numa situação real que envolve, diretamente, a vida humana. Entretanto, opinamos que essas conclusões não tirarão nada do valor das duas teorias éticas de Mill e de Kant. Esperamos que este artigo sirva como ponto de partida para pesquisas subsequentes nas áreas tanto da ética contemporânea como da filosofia política.

REFERÊNCIAS

ATKINSON, S.; LANDAU, C.; et al (Eds). *O Livro da Filosofia*. Trad. Douglas Kim. São Paulo: Globo Livros, 2011, 2016.

BROCK, D.W. Utilitarianism. In: AUDI, R. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3ª Ed. New York: Cambridge University Press (e-book, Kindle), 2015. Pp. 1095-1096.

Ethical dilemmas in COVID-19 times: how to decide who lives and who dies? In *Revista da Associação Médica Brasileira*. Estreou em 21 de set. de 2020. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ramb/a/VqFX4xs4JhRHvcVmmrSFX8j/>. Acesso em 18 de jun. de 2021.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela; Introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, LDA., 2019.

MILL, J.S. *Utilitarismo*. Introdução, Tradução e Notas de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, LDA., 2005.

“O dilema do bonde” in *Guia do Curioso*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Mn3Px4ps7iY>. Acesso em 18 de jun. de 2021.

PASCAL, G. *Compreender Kant*. Introdução e Tradução de Raimundo Vier. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, 2018⁴.

SANDEL, M.J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 33ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, 2020.

STUMPF, S.E. e FIESER, J. *Philosophy: A Historical Survey with Essential Readings*. 9ª ed. New York: McGraw-Hill Education, 2015.

“What are Moral Dilemmas?” in *Language and Ideas*. Estreou em 9 de mar. de 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KfF5N1MaIxA>. Acesso em 18 de jun. de 2021.

Teoria dos costumes em Kant

Luiz Antonio Maciel ¹

Resumo: Kant elabora a sua filosofia a partir de três perguntas, ou dito de outra maneira a partir de três indagações. O que posso saber? (Crítica da Razão Pura). O que devo fazer? (Filosofia moral). O que me é permitido esperar? (Filosofia da religião). O presente trabalho está relacionado a segunda indagação kantiana, ou seja, a sua filosofia moral. Assim, o nosso objetivo é mostrar que por meio de conceitos a priori e dos imperativos, é possível pensar uma teoria dos costumes em Kant. Dessa forma, pretende-se mostrar como Kant fundamenta a moralidade em conceitos a priori partindo da sua proposta metafísica.

Palavras-chave: Ação Moral. Intenção Moral. Conceitos a Priori. Imperativos. Metafísica.

INTRODUÇÃO

Kant elabora a sua filosofia a partir de três perguntas, ou dito de outra maneira a partir de três indagações. O que posso saber? (Crítica da Razão Pura). O que Devo Fazer? (Filosofia moral e do direito). O que me é Permitido Esperar? (Filosofia da história e da religião). O nosso objetivo neste ensaio, está relacionado a segunda indagação de Kant. Ou seja, a sua filosofia moral.

No prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant diz que a filosofia grega se dividia em três ciências a saber – a Física, a Ética e a Lógica. O filósofo concorda com essa distinção, para ele não é necessário acrescentar nada a ela. Pois, ela se refere à divisão de todo o nosso conhecimento racional, o qual pode ser ou formal ou material. O conhecimento formal é atribuído a Lógica e diz respeito “a forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção de objetos” (KANT, 2019. P.13). Já o conhecimento material, do qual se ocupa a Ética e a Física, refere-se a um determinado tipo de objeto e às leis as quais ele está submetido. Portanto, sua missão é dupla, pois cuidam de leis da liberdade e da natureza. Em relação a primeira, podemos falar de uma teoria dos costumes, quanto a segunda de uma teoria da natureza.

Lógica e metafísica fazem parte da filosofia pura. A lógica é formal, e a metafísica se limita a determinados objetos Da razão. Dessa forma, Kant fala de uma dupla metafísica. Ou seja, uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes. Assim, a física possui uma parte empírica e a outra racional, da mesma forma a ética, porém, o filósofo prefere chamar essa parte empírica da ética de antropologia prática. Enquanto que a parte racional seria a moral. (KANT, 2019. P.14).

1 Mestrando do PPG de Filosofia da FAJE.

De certa maneira, Kant admite que a ética tem uma parte empírica. Entretanto, o seu esforço não está em eliminar esse empirismo, mas em mostrar que a ética não pode estar fundamentada em princípios da experiência. Para o filósofo qualquer lei moral que tenha a pretensão de valer como fundamento de uma obrigação tem que ser em si absoluta. Pois, o princípio de uma obrigação deve ser buscado a priori, ou seja, num conceito da razão pura. Tudo o que está baseado na experiência ou no empirismo vai ser sempre um móbil, que para Kant pode até ser uma regra prática, mas nunca uma lei moral (KANT, 2019. P.16).

Portanto, Kant quer distinguir as regras de um pensar puro, e as regras de um pensar prático. Quanto a primeira, ele a apresenta como projeto de uma futura *Metafísica dos Costumes*, de certa maneira já iniciada na *Crítica da Razão Pura*, “Com efeito a *Metafísica dos Costumes* deve investigar a ideia e os princípios duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral (KANT, 2019. P.18). Entretanto, antes de concretizar esse projeto futuro, Kant elabora um projeto de *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Por meio dessas duas propostas de metafísica, o filósofo nos fala de uma razão pura, especulativa, e de uma razão pura prática. Ele conclui dizendo que se trata da mesma razão, que se distingue somente na aplicação. E assim, ele apresenta o objetivo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “fixar o princípio supremo da moralidade”. (KANT, 2019. P.19).

Portanto, investigando o princípio de uma vontade pura, Kant quer fixar o princípio supremo da moralidade. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele adota o seguinte método. Analiticamente ele quer a partir do conhecimento vulgar, determinar o princípio supremo desse conhecimento. E em seguida sinteticamente ele pretende fazer o caminho inverso do exame desse princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação.

1 INTENÇÃO MORAL

Na *Fundamentação* Kant começa dizendo que somente uma coisa é boa ilimitadamente, a boa vontade. (KANT, 2019. P.21). O filósofo está afirmando que o ilimitadamente bom é somente a vontade boa. Hoffe chama a atenção para esse aspecto inicial, para ele está oculta na base dessa questão o que é o ilimitadamente bom, e a afirmação oculta na questão do que é moralmente bom. (HOFFE, 2005. P.190). De acordo, com essa interpretação proposta por Hoffe, Kant parte de uma determinação conceitual do que é moralmente bom. Ou seja, a boa vontade que é ilimitadamente boa, e contém o conceito do que é moralmente bom. Seguindo a definição conceitual que segundo Hoffe, Kant faz no início da obra, vejamos o que o filósofo nos diz na *Fundamentação*,

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, é considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mes-

mo se se quiser da soma de todas as inclinações (KANT, 2019. P. 23).

Aquilo que é ilimitadamente bom, não pode ser relativo, mas bom de maneira absoluta. Assim a moralidade não é uma espécie de adaptação funcional. Por exemplo, o professor não é bom por ser agradável, o motorista não é bom, porque dirige bem. O engenheiro não é bom por ter seguido todas as normas de engenharia. Todos esses eventos são contingentes, e são adaptados as circunstancias ou costumes. O Bom para Kant se estabelece a partir do seu próprio conceito, é incondicionado e livre de qualquer inclinação. Ou seja, o objeto não é afetado por nada que seja externo a ele.

Feita essa distinção, fica claro que a *Fundamentação* vê como bom, única e exclusivamente à vontade boa. Os outros elementos que são tidos como bons, para Kant apresentam muitas ambiguidades e ora podem até ser utilizados para o bem, ora para o mal. Porém, a vontade boa, que não é condicionada, que não é afetada por nenhuma inclinação, é boa por si mesma. Ela não precisa de nenhum elemento exterior e até mesmo superior para determina-la.

Segundo Hoffe, “na medida em que Kant elucida a moralidade com a ajuda do conceito de dever, ele persegue o interesse de compreender o homem como ente moral” (HOFFE, 2005. P.192). Entretanto, como Kant chega a esse conceito de dever? E como Kant articula esse conceito de dever com a moralidade?

“A razão nos foi dada como uma faculdade prática, deve influenciar à vontade e produzir uma vontade boa em si mesma” KANT, 2019. P.27). Essa boa vontade nunca é um meio para outra intenção, para Kant essa vontade não é o único bem, mas terá que ser o bem supremo e a condição inclusive que conduz o homem a toda aspiração, a felicidade. Para que essa boa vontade possa ser estimada em si mesma, sem nenhuma intenção anterior, Kant propõe o conceito de dever que em si já contém a boa vontade.

Embora Kant diga que a vontade é boa em si mesma, ele aceita que em certos momentos o homem pode deixar de lado essa boa vontade e agir conforme suas inclinações. Por isso o dever se impõe aqui na forma de mandamento, de imperativo válido para aqueles sujeitos cuja vontade não é tão boa. Sendo assim, falar de dever faz sentido quando há racionalidade, mas também há impulsos das inclinações naturais. Há um querer bom, mas há também a possibilidade de um querer mau. Por isso o homem como ser sensível e finito, mas racional está sujeito ao dever que lhe impõe uma norma de ação moral.

Com esses elementos temos condições de definir o que é uma ação moral para Kant. Dito de outra maneira, quando uma ação é moral. Para Kant, uma ação pode ser precedida pelo dever, por uma inclinação imediata, ou por egoísmo. O filósofo propõe como exemplo a situação de um comerciante, que age honestamente com um freguês inexperiente diante dos demais fregueses. Caso esse comerciante tenha agido assim, mas com medo da repercussão que uma ação desonesta diante de um freguês inexperiente pudesse gerar nos demais. Kant vai dizer que a ação é correta, pois ele não se aproveitou da inexperiência do freguês, mas a ação não tem nenhum valor moral. Kant conclui que a ação desse comerciante não passa de

egoísmo, pois ele não agiu por dever, e sim para não prejudicar sua imagem diante dos demais fregueses. (id p.27).

Uma ação por mais caritativa que seja, por mais que espalhe alegria a sua volta está sujeita a esse crivo. Por exemplo, um grupo se reúne para ajudar famílias carentes. Todos os sábados eles levam cestas básicas, brincam com as crianças, fazem a barba dos homens idosos, fazem maquiagem nas senhoras, enfim é uma alegria total. O grupo volta satisfeito pelo trabalho realizado, e um membro comenta que se sente tão bem em fazer isso. Diante disso, poderíamos concluir que a ação não tem valor moral, ela foi praticada por inclinação e não por dever. Contudo, para Kant o valor moral está na intenção da ação.

“Uma ação praticada por dever tem valor moral, não é um propósito que com ela se quer atingir, mas a máxima que a determina” (KANT, 2019. P.31). Sendo assim, ela não depende do objeto da ação e por ele não é afetada. Kant, ainda diz que “uma ação realizada por dever deve eliminar completamente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade” (id. p.32). Dessa forma, resta a vontade como móbil de sua determinação, o respeito à lei prática e a máxima que a determina. Assim o valor da ação não está no que se espera dela, mas no fato dela ser segundo o dever.

Kant separa moralidade e legalidade. Uma ação praticada em conformidade com o dever, é uma ação legal, mas não é moral. “A moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento determinante, no querer” (HOFFE, 2005. P.194). Assim a reflexão kantiana não se propõe a oferecer procedimentos para a resolução de conflitos que estão na ordem do dia. Sua reflexão está voltada para a intenção da ação, o que move o agente, o que determina a sua ação. Dessa forma, é possível, segundo Kant determinar se a ação é moral ou não.

O querer que determina a ação, não é um simples desejo, mas é o emprego de todos os meios na medida em que eles estão ao nosso alcance. A vontade não é alheia ao mundo, ao que se manifesta no mundo. Contudo, ela é a sua determinação. Porém, Kant reconhece que existem algumas deficiências e que devido a inúmeras situações e condições naturais essa vontade do agente sofre influências alheias ao seu querer. Assim, o filósofo se opõe a uma certa reflexão consequencialista que não percebe que muitas vezes esse agente não reúne todas as condições de responsabilidade em determinados casos. (HOFFE, 2005. P.196).

Segundo Hoffe, para Kant a legalidade não é uma alternativa para a moralidade, mas é a sua condição necessária. Ou seja, para o filósofo não existe uma separação excludente entre ambas. Quanto ao agir moral, primeiro ele é cumprido por dever, e depois esse cumprimento do dever é tomado como um fundamento determinante. (HOFFE, 2005. P.197). Com isso Kant oferece um critério objetivo para a moralidade, ou seja, o imperativo categórico.

Para Kant, nós não podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos atos, porque quando falamos de valor moral, não estamos tratando, segundo Kant das ações visíveis, mas dos seus princípios íntimos que não se veem (KANT, 2019. P.42). Para

ele o conceito de dever que determina a ação, não é de forma alguma tirado da experiência. Ele não está interessado em saber como isso acontece, mas como a razão por si mesma, e independente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer.

2 CONCEITOS A PRIORI

Kant coloca como exemplo o fato de que a pura lealdade na amizade não pode exigir menos do homem, pelo fato que talvez não tenha existido nenhum amigo leal. Pois este dever como todo dever em geral é anterior a toda experiência e reside na ideia da razão que determina à vontade por motivos a priori. Com esse movimento do dever que determina à vontade por meio de conceitos a priori, que permite ao mesmo tempo uma avaliação rigorosa e determina a intenção da ação, podemos perceber dois elementos. O primeiro a necessidade de conceitos a priori, o segundo que a partir desses conceitos a priori é possível uma *fundamentação da metafísica dos costumes*.

Uma teoria dos costumes em Kant somente é possível se os conceitos estiverem estabelecidos de maneira a priori. A moralidade não pode simplesmente ser extraída de exemplos. Antes, cada exemplo apresentado precisa ser julgado segundo os princípios da moralidade para que se possa saber se é digno de servir como exemplo. Kant recusa categoricamente qualquer princípio de moralidade que esteja pautado simplesmente na escolha de uma maioria. De acordo com Pascal, “o dever não é um conceito empírico: é uma ordem a priori da razão” (PASCOAL, 2005. P.126).

Diante do que foi exposto até aqui podemos nos perguntar: como Kant chega a esse princípio da moralidade alicerçada num conceito a priori? A metafísica Kantiana se insere numa disputa entre racionalistas e empiristas. Nesse cenário Kant percebe que a metafísica é necessária, mas ao mesmo tempo parece impossível. Algumas questões colocadas como Deus, liberdade e alma ficam sem respostas, mas ao mesmo tempo precisam ser respondidas. Essas questões não podem ser descartadas porque a razão busca por meio da experiência apontar que uma coesão, uma unidade existe, e não o caos. As ciências naturais buscam unificar os princípios em teorias gerais. A metafísica por sua vez quer continuar perguntando até o final.

Os racionalistas acreditam que podem conhecer algo sobre o mundo com o mero pensar. Depois eles impõem essas crenças e suposições aos homens sem nenhuma crítica prévia da razão. Por outro lado, os empiristas acreditam que todo o conhecimento válido é adquirido pela experiência. Kant se afasta dessa disputa, e estabelece um método de investigação que busca examinar as condições de possibilidade de um conhecimento puro da razão. Segundo Hoffe, “Uma vez que todo conhecimento independente da experiência não pode ter, por definição, o seu fundamento na experiência, precisa ser investigada a possibilidade de um conhecimento puro da razão pela própria razão pura” (HOFFE, 2005.p.39).

Para solucionar essas questões, esses embates entre racionalistas e empiristas e também da metafísica clássica precisamos pensar as condições de possibilidade. A solução Kantiana para a questão passa pelo fundamento a priori da moralidade. Assim podemos pensar numa

fundamentação da metafísica que justifique a teoria dos costumes e que esteja sustentada pelos imperativos.

Sendo assim, enquanto a razão continuar buscando seus princípios na experiência, esta vai estar sempre condicionando aquela. Portanto, é necessária uma investigação metafísica. Segundo, Guido de Almeida, Kant entende a metafísica como: “um conhecimento por meros conceitos, portanto, não empírico, mas a priori, de entidades não sensíveis”. (ALMEIDA, 2009. P.12). Assim, Kant afirma a possibilidade de conhecermos algo a priori, e da existência de seres não sensíveis dos quais nós podemos conhecer por conceitos. Kant pensa que as condições de possibilidade para o conhecimento a priori deve passar pelo crivo da crítica, mas por outro lado a sua crítica aceita pensar a existência de seres não sensíveis, porém, nega a possibilidade de afirmar ou negar a sua existência.

Diante disso é possível “fixar o princípio supremo da moralidade”, e extrair daí uma máxima de ação. A lei moral (a priori) fundamenta a obrigação, fazendo com que ela seja praticada por dever, e ao mesmo tempo essa lei moral está baseada em conceitos da razão. Assim, baseado em conceitos a priori, Kant fundamenta a moral, que livre de qualquer inclinação confere valor a uma ação realizada por dever. Contudo, ainda precisamos estabelecer o que são e como são possíveis os imperativos.

3 IMPERATIVOS

Uma ação moral é sempre determinada pelo querer, pelo dever interno que determina a ação e nunca por inclinações ou motivos externos sejam quais forem. Assim podemos falar dos imperativos que segundo Kant são, “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo” (KANT, 2019.p. 51). Os imperativos são fórmulas para exprimir as leis objetivas do querer. Kant ainda faz uma distinção entre esses imperativos, alguns são hipotéticos, outros são categóricos. E são esses imperativos, que vão forjar, que vão de maneira hipotética ou categórica determinar como mandamento uma ação, possibilitando uma “teoria dos costumes”.

Para Kant, o imperativo hipotético representa a necessidade de uma ação prática, fazendo uso de uma razão instrumental como meio para alcançar alguma coisa. “O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real” (KANT, 2019. P.53). Esse tipo de raciocínio utiliza os meios, como forma para se chegar aos fins, ou seja, se você deseja x faça y, se deseja boas notas, estude mais, etc. sendo assim, podemos perceber que esses imperativos não possuem em si mesmos uma finalidade, servem sempre como meios para que possamos conseguir outros objetivos.

Por outro lado, o imperativo categórico ordena categoricamente sem referência ou dependência de qualquer outro propósito. Para Kant, “o imperativo categórico que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico” (prático) (id. 53). A ação

é necessária por si mesma sem relação com qualquer outra finalidade. De acordo com Perez, “o imperativo categórico ordena sem qualquer condição” (PEREZ, 2008. P. 217).

Contudo, como é possível todos esses imperativos? E como esses imperativos se relacionam com uma teoria dos costumes? Em primeiro lugar, os imperativos são expressos por meio de máximas que determinam hipotética ou categoricamente. Em segundo lugar, essa determinação é marcada por um móbil de ação que orienta e até mesmo determina como se deve agir. Dessa forma, é possível responder a nossa questão.

O imperativo que manda proceder de determinada maneira, afim de atingir um determinado objetivo, é hipotético. Por exemplo, a prudência, o conselho. Entretanto, eles são meios práticos válidos para os costumes, são regras práticas. Kant inclusive nos fala nesse sentido dos conselhos que um pai oferece a seu filho, para que este não se perca diante de algumas armadilhas da vida (KANT, 2019. P.54). O filósofo expressa esse imperativo prático da seguinte maneira,

“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio” (KANT, 2019. P.73). Esse imperativo proíbe e interdita qualquer possibilidade de usar o outro como um meio. Assim, a humanidade presente em cada ser precisa ser preservada, e assim o homem não pode dispor do homem na sua pessoa. Dessa forma, esse imperativo ilumina o nosso objetivo nesse trabalho em dois aspectos. O primeiro se refere aos deveres para conosco mesmos a partir da ideia de uma humanidade presente em nós. O segundo se refere aos deveres com os outros, e a impossibilidade de trata-los como meios para quaisquer outros objetivos.

O nosso próximo passo é estabelecer a possibilidade de um imperativo categórico. A fórmula desse imperativo é: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2019. P.62). Esse imperativo é a priori, ou seja, ele não sofre nenhuma determinação externa. Mas ao contrário disso ele determina categoricamente a ação. Contudo, precisamos estabelecer assim, como fizemos com o imperativo hipotético, como o imperativo categórico ilumina a nossa proposta inicial.

Esse imperativo ordena categoricamente. O que isso significa? Diante de uma situação precisamos nos perguntar: eu quero que a máxima dessa ação seja universalizada? Por máxima entende-se o princípio subjetivo do querer. Assim, temos que querer que a nossa máxima se torne uma lei universal. Kant propõe alguns exemplos. Entre eles, a possibilidade de fazermos promessas enganosas. Diante disso, a pergunta que devo fazer é: eu posso querer que o fato de fazer promessas com a intenção de não as cumprir se torne uma lei universal? Assim, é necessário de certa maneira deixar de lado os cuidados consigo mesmo e pensar no desafio que tal possibilidade acarretaria, caso eu tenha a pretensão que isso possa ser universalizado.

Podemos também nos perguntar: como a moralidade é possível? Kant responde a essa pergunta com a teoria dos dois mundos. Para o filósofo o homem não é só desejo, prazer, dor, realizações ou experiências. Caso ele fosse apenas isso, a liberdade não seria possível, pois

todo exercício da vontade estaria condicionado ao desejo por algum objeto. Assim, o imperativo categórico é possível porque a ideia de liberdade nos torna membros de um mundo inteligível. Porém, nós não habitamos apenas o mundo inteligível, o reino da pura liberdade, habitamos também o mundo sensível, o reino da necessidade. Por essa razão sempre haverá uma pequena lacuna entre o que fazemos e o que deveríamos fazer, entre ser e dever.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando o nosso trabalho é possível dizer que a partir de conceitos a priori Kant oferece critérios válidos para a ação. Isso significa que o dever em Kant deve ser fundamentado nesses mesmos conceitos (a priori) que por sua vez são sustentados pelos imperativos. Com essa formulação chegamos a uma teoria dos costumes. Entretanto, neste trabalho apenas esboçamos alguns elementos para essa teoria seguindo os passos apontados por Kant na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. A partir dessa leitura percebemos que Kant conseguiu dar um passo significativo em relação ao debate filosófico que o precedeu, a saber, o embate entre racionalistas e empiristas. Assim, o critério para ação está segundo Kant, na busca de um fundamento a priori para a moralidade. Somente a partir desse procedimento que está sujeito ao crivo da crítica, é possível criar as condições para o conhecimento e também para a ação. A lei moral que livre de qualquer inclinação confere um valor moral para a ação que deve sempre ser praticada por dever.

REFERÊNCIAS

- HOFFE, Otfried, Immanuel Kant. Tradução de Chrstian viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 1.ed., 2005.
- KANT, Immanuel, Crítica da Razão Prática. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis. Vozes, 2018.
- _____, Fundamentação da Metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. Edições 70, 2019.
- _____, Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Guido Antonio de Almeida. São Paulo. Barcarolla, 2009.
- PASCAL, Georges, Compreender Kant. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, Vozes, 2005.
- PEREZ, Daniel Omar. Kant e o Problema da significação. Curitiba, Champagnat, 2008.

Natureza e Realidade: A concepção do trágico na filosofia do jovem Nietzsche.

Rogério Giovani Soares Ferreira ¹

Resumo: Pretendemos apresentar um esboço do que seria a concepção do trágico na filosofia do jovem Nietzsche tomando como ponto de partida o horizonte cultural de sua época destacando, com isso, alguns ecos da contraposição entre natureza, representada pelo trágico e realidade, representada por uma concepção tradicionalista da filosofia. A pretensão é tentar mostrar como Nietzsche sugere uma fórmula trágica de enfrentamento da vida.

Palavras-chave: Trágico, Filosofia, Grécia, Existência.

1 INTRODUÇÃO – NIETZSCHE E A FILOSOFIA

A temática do evento consiste, basicamente, em dois movimentos: colaborar com a urgência, no contexto brasileiro, sobre a necessidade de, permanentemente, permanecermos plenamente motivados diante da importância da pesquisa em Filosofia da, na verdade, relevância do pensamento filosófico. O segundo, nos desafia a fazermos-nos presentes frente aos enfrentamentos proporcionados tanto pelos impasses socioambientais, quanto pelos político-econômicos. Os desdobramentos desses movimentos têm como efeito a legitimação do enorme desafio que é o desenvolvimento das relações humanas, aqui compreendido pelos pares “opositores”: homem/homem; homem/sociedade; homem/natureza e, por fim, homem/Deus.

Pois bem, Nietzsche pensou sobre tudo isso, evidentemente no seu tempo. Mas, digamos assim, os espólios de seu pensamento filosófico podem, tranquilamente, serem muito bem utilizados no nosso tempo. E o foram, infelizmente, não como ele pretendia, mas, sobretudo, ainda é, cada vez mais, que se tem a necessidade de pensar a construção do diagnóstico da cultura. Como não reuniremos condições suficientes para fazermos referência, neste momento, a todas as suas contribuições filosóficas, iremos concentrar nossa atenção à sua concepção sobre o trágico que, na nossa modesta interpretação, talvez seja o maior e mais abrangente expoente de seu pensamento filosófico.

O tema do trágico ocupa, na filosofia do jovem Nietzsche, um lugar de reconhecido destaque em todo conjunto de sua obra. Esse reconhecimento se dá muito em função de uma inovadora interpretação de Nietzsche sobre a Grécia e, conseqüentemente, sobre a existência humana. Diante disso, convém destacar que o tema do trágico já sofreu inúmeras abordagens filosóficas ao longo da história da filosofia. Há inúmeros registros de enunciados filosóficos que vão desde Górgias, Platão e Aristóteles até o romantismo alemão com Lessing, Schiller,

1 Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Unimontes. rogiovani@hotmail.com

Goethe, Winckelmann, Schopenhauer e muitos outros. No entanto, dentre todas as abordagens a que mais, digamos assim, se instala no horizonte filosófico é a de Aristóteles em sua *Poética*.

A filosofia que o jovem Nietzsche formula sobre o tema do trágico se apresenta como contundente opositora desta abordagem. Ela é a que mais nos suscitou interesse por empenhar-se em desvelar as intempéries da essência da existência humana segundo uma natureza trágica. Diferentemente, por exemplo das formulações Aristotélicas e Schopenhauerianas que prescrevem restrição, purificação e pessimismo diante da “realidade” vida.

É no período dos escritos considerados de sua juventude, compreendida entre os anos de 1864 á 1879 onde tanto quanto estudante e depois enquanto professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, que Nietzsche se empenha em demonstrar sua grande estima pela tragédia.

Como resultado dessa estima, Nietzsche apresenta para a comunidade acadêmica e depois para o mundo sua obra: *O Nascimento da tragédia* e alguns escritos que, digamos, irá prefacia-la, como: *A visão dionisíaca do mundo*, *O Drama musical grego*, *Sócrates e a tragédia* e mais um grande número de escritos não publicados e outros tantos póstumos. Mas é com *O Nascimento da tragédia*, no entanto, que Nietzsche inaugura o que definimos como nossa hipótese, ou seja, a concepção do trágico. Concepção essa que irá abalar os pilares da comunidade acadêmica e cultural na época de sua publicação.

Os inúmeros ataques tanto à obra, quanto ao próprio Nietzsche se dá, sobretudo, por ela apresentar três aspectos significativos, que aqui só iremos citar. O primeiro aponta a sua interpretação sobre a tragédia grega, que se distingui por completo das até então apresentadas. O segundo é o seu frontal ataque à ciência, também da época, aqui representada pela filologia. A terceira e, mais ousada, diz respeito à proposta de reconstrução da cultura alemã tomando como nova fundação a música de Richard Wagner.

1.1 A CONCEPÇÃO DO TRÁGICO EM NIETZSCHE

A concepção do trágico no pensamento de Nietzsche conseguirá sobrepujar a “simples” tratativa do tema do trágico, até então abordada em outras filosofias. No conjunto da obra nietzschiana, a concepção do trágico assumirá, muito em virtude do que ela comporta, um horizonte muito mais amplo de propósitos nela manifestado que ressoam na constituição da natureza humana. A saber, o trágico para Nietzsche trata da condição de possibilidade de afirmação da vida em quaisquer circunstâncias. Em linhas gerais, o trágico é um modo de pensamento plenamente eficiente em assumir e, conseqüentemente, afirmar a totalidade da existência. Não nos importa se o delineamento do trágico feito por Nietzsche é correto ou não, sobretudo se seguimos a tradição que é mais, digamos assim receptiva á concepção dialética e cristã, veremos que há inúmeros problemas na concepção nietzschiana do trágico. Mas aqui o que nos interessa é o fato dele representar no trágico a maneira como concebe a filosofia, a maneira como concebe a tragédia grega, e mais, como o trágico pode representar

a verdadeira realidade da natureza humana. Esta representação da natureza humana, em Nietzsche é essencialmente Dionísio. O Deus impetuoso que consegue transitar por todas as vertentes da alma e, assim, revelar a expressão mais profunda de sua força afirmando tudo aquilo que aparece, até mesmo o mais árduo sofrimento e, ao mesmo tempo permitindo que tudo apareça para ser efetivamente afirmado. Para Nietzsche, a essência do trágico, nada mais é, segundo Deleuze, “que a afirmação múltipla ou pluralista”² da vida.

1.2 CONJUNTURA – TRANSFORMAÇÕES NA “VISÃO DE MUNDO”

Esta temática, passa a ocupá-lo com maior intensidade ainda muito cedo, entre os anos de 1864 e 1869. Neste período Nietzsche desfruta de alguns acontecimentos que proporcionaram uma considerável intensidade no seu interesse pelo estudo da tragédia. Ainda, na condição de estudante, passa a ter um contato mais próximo com seu orientador, Friedrich Ritschl, em 1865/1866, nesse interim tem contato com a obra de Arthur Schopenhauer, 1865 e, por fim, em 1868, agora como acadêmico tem o seu primeiro encontro com Richard Wagner, encontro esse que promoverá substanciais desdobramentos na sua filosofia, já que o tema central que orientará os encontros será a tragédia.

Além disso, há um outro fator que contribui para o aprofundamento no estudo sobre a tragédia. A sua condição funcional exercida na Basileia. Nietzsche é convidado para lecionar, torna-se, com isso, professor de Filologia clássica. Esta nova condição passa a lhe exigir o cumprimento de uma carga horária que era utilizada em cursos ministrado no *Pädagogium*, que era um curso “localizado” entre os seis anos do ginásio e a universidade. Tudo isso reunido ofereceu condições mais que suficientes para Nietzsche desenvolver suas preleções que circunscreviam, como escritos preparatórios, ao tema da tragédia, ao tema do trágico conduzindo-o até a sua primeira obra: O nascimento da tragédia.

Nosso intuito com essa breve contextualização é, além de destacar a relevância do tema do trágico, do tema da tragédia, no âmbito do pensamento filosófico de Nietzsche é de, apesar de promover um salto temporal em relação a cronologia de suas obras, reforçar a sua auto-definição, como filósofo trágico que ocorrerá somente no §3 de *Ecce Homo*.

2 O PROBLEMA GREGO E SUA REVERBERAÇÃO ALEMÃ.

Dito isso, façamos uma breve digressão histórica para analisarmos as primeiras formulações do trágico enquanto problema filosófico. É em Górgias que se constituem as primeiras reflexões sobre o trágico, onde a tragédia irá conceber um paradigma do poder de convencimento do *lógos* retórico. Esse paradigma, posteriormente, marcado no pensamento de Platão, encontra ressonância na poesia, tomando-a como uma espécie de afetividade inferior que lhe conferirá o dever de ser subordinada à filosofia, por meio do conhecimento filosófico da dialética.

2 DELEUZE. 2001. p:28

É em Aristóteles, através de sua poética, que o trágico e a tragédia encontram uma formulação mais bem definida. O objetivo da tragédia passa a ser a representação do trágico, que se apresenta como uma excitação das paixões do pavor, do medo e da compaixão. Tendo a catarse como a sua purificação. Em função de pouca expressividade acerca de melhores definições e, conseqüentemente, aplicações a concepção aristotélica encontra ecos e, com isso, consegue manter-se como referência, sobretudo por preconizar uma espécie de manual de regras e normas do bom dramaturgo por muitos séculos, onde somente no final do século XV e início do XVI, com a publicação de novas traduções da poética é que a discussão sobre o tema volta a ganhar relevância.

As ressonâncias deste novo debate acerca da tragédia, ganham já no século XVII alguns autores como Corneille e Racine. Mas é somente no século XIX que a cultura alemã promove uma formulação filosófica e, para isso, conta com a participação de autores como: Schelling, Hegel, Hördelin, e mais precisamente, de Schopenhauer e Nietzsche.

3 O CENÁRIO INTELECTUAL DA ALEMANHA.

Segundo Safranski, há, no cenário intelectual da Alemanha, uma atmosfera pessimista. Essa atmosfera é regida pela preocupação com o problema do trágico. Onde esse problema realçado pela literatura romântica, constitui uma espécie de fascinação pelo terrível, um poder de atração profundamente marcado pelo diagnóstico do terrível, por uma estética do horror e de uma interpretação pessimista da realidade. Temos em Schiller um reconhecido representante dessa vertente, onde suas discussões sobre o papel da arte e da literatura acabam merecendo um destaque especial na libertação do homem dissimulando a barbárie que lhe é inerente.

As ressonâncias de todo esse estado de questões vão influenciar tanto Schopenhauer quanto Nietzsche. Eles se comprometem com dois problemas filosóficos que estão profundamente vinculados entre si e o cenário alemão, a saber, o trágico e o pessimismo. O pessimismo que terá em Schopenhauer o seu maior expoente irá discutir o problema do sentido da vida, ou seja, o esforço filosófico empreendido é para tentar buscar uma justificação na existência.

Acerca disso, o pensamento de Nietzsche, sobretudo o de sua juventude, irá se tornar um dos principais paradigmas desse novo modo de proceder filosófico assumindo como horizonte, o trágico. Apesar dessa disposição que se revela na obra: *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche se rende ao reconhecer, anteriormente, ter-se sucumbido diante dos encantamentos dessa “fada maligna” que foi o romantismo, muito embora esse sucumbir não seja tal como o que acometeu Schopenhauer e Wagner. A filiação romântica de Nietzsche ocorre, somente, no âmbito de um determinado romantismo, até então denominado, o primeiro romantismo. Logo em seguida e de posse de todo arsenal reunido em função do entendimento sobre o próprio romantismo, que para alguns comentadores lhe serve como base de operações, e, sobretudo, da oposição constituída entre Apolo e Dionísio, um dos núcleos temáticos do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche vai além e, com isso, inicia seu repertório de ataques

ao romantismo tardio. Que, segundo ele, não contribui, em nada, para uma visão estética do mundo.

4 ESTADO DA QUESTÃO: O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA.

De fato, uma obra como esta, constituída em condições não muito comuns jamais poderia ter sido outra coisa senão adjetivada de estranha, difícil, frustrada, brilhante, mas profundamente desequilibrada. Uma obra que surge e ao surgir insurge contra a sua cultura, contra aquele movimento que buscava a todo custo reorganizar os rumos culturais da Alemanha, colocando em dúvida, dentre outros problemas, tanto o problema grego quanto o problema que revestia o espírito alemão, a cultura, alemã.

“O Nascimento da tragédia”, envolverá, como plano de fundo, os comentários críticos desferidos, principalmente, por Ulrich von Wilamowitz-Möllandorf, a propósito da receptividade da obra na Alemanha, que dentre outros ataques afirma que Nietzsche não se apresenta como “pesquisador científico”, além de questionar o apoio buscado, em “opiniões” chanceladas, por Richard Wagner. Mas dentre esses pontos, há um outro que gostaria de destacar. A obra: “O nascimento da tragédia” é uma obra que apresenta os resultados de um profundo estudo sobre a antiguidade clássica. Este estudo, diga-se de passagem, habilita Nietzsche a promover uma nova interpretação sobre os gregos, sobre a cultura grega e, sobretudo, sobre a concepção do trágico. Os efeitos desta nova interpretação reverberam afrontando a estilística da época, toda ela permeada de uma indumentária douda, academicista. “O Nascimento da tragédia” se apresenta com uma proposta estilística diferente. Explora a metáfora e o argumento discursivo, sem falar do uso, em alguns momentos, de um tom irônico e humorístico. Além disso, ele inova ao apostar em uma abordagem híbrida, distinta e, por que não, ambiciosa, que o permite abrir mão de uma abordagem única, que privilegia o escrutínio de um único tema.

Todo esse envolvimento estilístico que alimenta a pretensão de relatar e iluminar, muito mais do que, simplesmente, explicar, as origens da tradição da cultura ocidental cardinalmente orientada pela cultura clássica, mas, principalmente pela tragédia clássica tem como objetivo propor a recriação, na Alemanha, das condições que impulsionaram o florescimento de sua cultura tornando-a singularmente rica e próspera.

5 O PREFÁCIO OU POSFÁCIO: TENTATIVA DE AUTOCRÍTICA

Proponho como ponto de partida para a nossa análise alguns parágrafos do prefácio ou posfácio, como queiram, da tentativa de autocrítica de 1886. Começaremos pelo §2, onde Nietzsche reconhece que na sua juventude deu início a um *novo* e grandioso problema que se desdobra em duas chaves densamente tensionadas. A primeira é de questionar a ciência. A segunda é, de se voltar contra os, digamos, ideais da juventude de sua época, todos eles fundamentados nos propósitos do movimento pré-romântico alemão denominado *Sturm und Drang* (*tempestade e ímpeto*).

Ao reconhecer a grandiosidade de seu intento em problematizar a ciência, ele acaba reconhecendo, indireta e ironicamente, o tom da crítica desferida a ele e a sua obra há época, muito embora, diga-se de passagem, não concordasse com ela. A obra de fato não poderia ter sido melhor recepcionada, isto por quê? Ora, como ele bem assevera, a obra de seu debute acadêmico, que inaugura a sua trajetória acadêmica tem como fundamento “puras vivências próprias prematuras e demasiado verdes”, e que ousadamente deslocava o problema da ciência no terreno da arte. Já que, segundo ele, “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência”.

Não resta dúvida. O Nascimento da tragédia ultrapassa o seu tempo e, mais, ao promover esse ultrapassamento exige um novo tipo de público. Um público que coadune as características de um tipo de artista que dispõe das “capacidades analíticas e retrospectivas”. Características raras de serem encontradas e, que talvez, nem mereçam o esforço de colocar-se à busca. Mas que seriam substanciais para o entendimento da proposta Nietzscheana de sua juventude que tem em sua base uma metafísica de artista que articula bem, tanto as inovações psicológicas quanto os segredos de artistas e, com isso, promove uma conversa um pouco mais íntima, segundo Nietzsche, com o grande artista Richard Wagner para, com isso, reunir condições e, assim, poder seguir a diante e – *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida.*

Dito isso, daremos um passo atrás com o fino propósito em mapear a questão central que orientará Nietzsche e, também, a nossa interpretação. No §1 é necessário destacarmos o grande feito de Nietzsche que é o de proferir a seguinte pergunta. Por que os gregos, precisamente os gregos, a “espécie mais bem-sucedida dos homens existentes até o momento”, tiveram necessidade da tragédia, do horrível e monstruoso que revela a tragédia? Essa pergunta se apresenta, neste momento, como basilar para o estabelecimento da crítica de Nietzsche. Ela tem extensões que vão além, é verdade, da simples questão de uma constatada interpretação equivocada sobre os gregos que orientará os rumos do movimento romântico. Esse equívoco é, sobretudo, dado a presença prescritiva da interpretação de Aristóteles acerca da tragédia e, conseqüentemente do trágico.

6 A FISIOLOGIA DA MÚSICA EM NIETZSCHE: UM SIMPLES ESBOÇO

Aqui faço algumas observações sobre o tão importante e estratégico para a obra: “O Nascimento da tragédia” e, conseqüentemente para o pensamento filosófico de Nietzsche, a música. Nela há um desenvolvimento mais elaborado por parte de Nietzsche sobre a finalidade da tragédia, ou segundo Roberto Machado, a verdadeira tragédia musical.

Nietzsche não mediu esforços para deixar claro que a música sempre teve um lugar de destaque em seu pensamento filosófico. Talvez a música seja o seu pensamento filosófico. Ou melhor, a filosofia de Nietzsche não seja nada além de música e, assim, o mundo, o verdadeiro mundo possa ser melhor interpretado. Em uma passagem bem instrutiva a esse respeito, Nietzsche escreve, “(...) – Nossa música foi até agora tão grande, tão boa: nada foi impossível

nela! Que mostre, então, que é possível sentir ao mesmo tempo essas três coisas: elevação, luz profunda e quente, e a volúpia da suprema coerência!”³

O destaque dado a grandiosidade da música é uma marca indelével de Nietzsche que aflora a sua inclinação para a música em cada aforismo escrito, que deixa expressar tanto no seu pensamento, quanto na sua vida que a música se posicionou sempre como o cerne de todo seu filosofar. Muito embora haja um consenso sobre esta hipótese até mesmo entre os seus comentadores, encontramos mais evidências sobre isso em sua biografia do que em seus textos filosóficos e poéticos. No entanto, cumpre aqui sermos, digamos, um pouco mais claro. O que pretendemos é apresentar que apesar de toda essa predileção pela música, Nietzsche não deixou de apreciar as outras formas de arte. Dentre todas elas a forma de arte que, também o irá atrair é a arte visual, e para nos certificarmos disso basta-nos percorrer com escrutínio a sua primeira obra: *O nascimento da tragédia*. Onde nela encontraremos inúmeras passagens com referência a pintura, a arquitetura, ao teatro, a dança e a poesia. Mas se quisermos avançar um pouco mais, veremos que há evidências sobre estas artes também em outras obras, incluindo as obras publicadas em outras fases de seu pensamento e, inclusive, nos seus fragmentos póstumos.

Essa atração se dava, dentre outras coisas, por Nietzsche entender que a música não se bastava por si mesma, que ela não reunia condições de ser pensada em si. Por conseguinte, ele tinha clareza que a música não poderia se constituir em um domínio autônomo e independente. Ou seja, ela precisava de uma referência, precisava de uma oposição para que ela pudesse seguir á diante se constituindo. Assim entendemos que deve haver uma distinção bem clara do privilégio concedido à música por Nietzsche em detrimento às outras artes, mas também, isso não significa dizer que ele nutria desprezo pelas outras artes.

O fato é que não há motivação histórico – filosófica que possa comprovar a disposição postulada por Nietzsche para a música e, tão pouco, para a sua filosofia. Assim, a sua posição assumida irá contrariar toda a tradição filosófica que se utilizará da música como sendo um valioso objeto de reflexão estética e filosófica. A música para Nietzsche pode ser definida em duas vertentes, a primeira: “uma arte não figurada.”⁴ E a segunda, “como sendo uma arte totalmente desprovida de palavras, quer dizer, a música não é nem visível, nem conceitual.”⁵ Diante destas duas vertentes, colocamos frente à frente os expoentes da filosofia, a saber, Kant e Schopenhauer. O primeiro irá afirmar à luz de sua filosofia que a música não nos lega nada, absolutamente nada para pensar. Ao passo que o segundo irá entendê-la como sendo superior em relação às demais devido a constituição de seu estatuto metafísico, que ainda descortinará os próprios limites da filosofia. Escreve Schopenhauer em sua principal obra, *O mundo como Vontade e como Representação*,

(...) após tudo isso, ia dizer, notamos que uma bela arte permaneceu excluída de nossa consideração e tinha de permanecer-lo, visto que, no encadeamento sistemático de nossa exposição, não havia lugar

3 NIETZSCHE. A. §461. p. 237.

4 NIETZSCHE. NT. §1. p.27.

5 BRANCO. 2012. p.212.

apropriado para ela. Trata-se da música. Esta se encontra por inteiro separada de todas as artes. Conhecemos nela não a cópia, a repetição no mundo de alguma Idéia dos seres; no entanto é uma arte tão elevada e majestosa, faz efeito tão poderosamente sobre o mais íntimo do homem, é aí tão inteira e profundamente compreendida por ele, como se fora uma linguagem universal, cuja distinção ultrapassada até mesmo a do mundo intuitivo – (...).⁶

Aqui chegamos ao ponto que desejávamos. A nossa questão não passa pela interpretação Kantiana, que em linhas gerais pode ser tomada como representante de um grupo de Filósofos que entendem que a música tem uma ação sobre os homens e, por isso, coloca em risco o futuro da racionalidade, ou seja, coloca em risco a possibilidade de conhecimento. Muito pelo contrário, nossa questão passará pela interpretação de Schopenhauer por dois motivos. O primeiro por ser ele a principal referência de Nietzsche nesta fase de seu pensamento. O segundo por ele não compartilhar da posição que a música oferece risco a racionalidade e, conseqüentemente, ao pensamento. Muito pelo contrário, para Schopenhauer ela, a música, está acima do conhecimento. Ela se alinha à vida. Já para Nietzsche a música põe e deve colocar, de fato, em risco o racionalismo, o pensamento o homem, até mesmo a filosofia, apesar da firme posição adotada, ele vai um pouco mais além dessa simples constatação de risco ao racionalismo, ao pensamento, ao homem e a filosofia, a música, para Nietzsche assume, por excelência, a condição de se constituir em um horizonte de rebeldia configurado nos domínios até mesmo, da própria filosofia, devido ao fato de não se contentar em, apenas, descortinar os limites, os obstáculos mais íntimos que formulam o seu pleno desenvolvimento. Ela pretende ir mais fundo. Diante disso, não podemos deixar de não formular a seguinte questão.

Mas por que a música atuaria como uma reveladora de limites? Uma hipótese possível seria pensarmos na possibilidade da música não se enquadrar aos ditames de autoridades como: linguística, conceitual ou de inteligibilidade. Assim, podemos entender que ao assumir esta posição a música passa a expressar uma capacidade maior de estabelecimento de uma relação de convivência entre os diferentes em sua singularidade máxima. Essa disposição exigirá da filosofia um esforço grandioso. E Nietzsche sabe que ela não dispõe de tais condições. Para que ela reúna essas condições para pensar como a música, terá que promover uma profunda renúncia de sua vontade de estabelecer controle conceitual. Só que ao executar esta renúncia ela assumirá o papel de ser essa a sua função, ou seja, controlar, determinar, fixar o mundo em conceitos que suprimem a singularidade, a diferença em benefício de uma coletividade de um absoluto. Ou seja, reduzir demasiadamente as diferenças em conceitos absolutos e assim, determinar o mundo.

Segundo Nietzsche,

A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade apenas um tímido epouismo e doutrina da abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena.

6 SCHOPENHAUER. MVR. Livro. III. §52. p.336.

Como poderia uma tal filosofia – *dominar*?⁷

Para tanto, prolongaremos, um pouco mais, o repertório argumentativo de Nietzsche, explorando agora uma outra passagem, também muito instrutiva, a esse respeito e que revela uma característica, distinta, da anterior, marcando posição sobre a função legislativa da filosofia expressa no filósofo.

A questão é direcionada ao filósofo e não mais a filosofia, evidencia-se o conhecer que extrapola a fronteira do simples interrogar e de pôr em questão, escreve Nietzsche:

Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser”, eles determinam o para onde? E para quê? Do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?...⁸

Essa passagem é aterradora para as pretensões de uma filosofia que se proclama livre. Ela enfatiza uma profunda dependência da linguagem e, conseqüentemente, se ver enredada nela. A música, pelo contrário não se detém neste enredamento. Ela está sempre um passo além dos domínios da linguagem. Contudo, é importante ressaltar que essa posição destacada em detrimento da música não decreta o fim da filosofia. A sua característica de perguntar, de inquirir e não de responder deve ultrapassar as fronteiras impostas pelo ato de legislar, de dar nome às coisas. A filosofia nunca se permitiu de deixar de se questionar, nunca deixou de se interrogar tanto acerca de si própria quanto de suas interpretações e, contumaz de seus conceitos constituídos. Para Nietzsche, a filosofia deve estar sempre comprometida com o superar-se a si mesma, assim, ela deve encontrar forças para ressurgir a partir de sua rebeldia, uma vez constituída, das coisas que ora se furtam ao seu domínio e, assim, buscar os seus próprios resultados.

Retomando o argumento onde para Nietzsche a música assume uma posição de rebeldia no interior da própria filosofia, onde ela é entendida como objeto, o passo seguinte é tentarmos descaracterizar o tom concedido a música enquanto objeto, ou seja, criar condições para que a filosofia não a entenda como tal. Não a entender como tal significa dizer que a filosofia deve ouvi-la e ao ouvi-la promove uma quebra na clássica dicotomia entre sujeito e objeto onde se experimenta os limites do próprio conhecimento. Em suma, essa experiência constitui o problema que definirá o interesse da filosofia moderna pela música, onde os conceitos de sujeito e objeto serão postos em causa a partir de uma experiência de escuta musical que legitima todos os questionamentos.

7 NIETZSCHE. BM. §204. p.107.

8 NIETZSCHE. BM. §211. p.118.

O ponto aqui é que a experiência da escuta musical irá promover uma espécie de vulnerabilidade desse conceito constituído no âmbito da dicotomia sujeito-objeto desvelando o que não está sob o seu controle e que passam assim a ameaçar a sua pretensa autonomia e liberdade.

Não obstante, a filosofia de Nietzsche se inscreve neste horizonte e se caracteriza, também por estes problemas. No entanto, a predileção pela música faz com que ela ofereça instrumentos que irão questionar a ideia de autonomia do sujeito determinada, até então, pela relação entre linguagem e mundo. A música é a arte que reúne melhores condições para antepor, através da experiência musical, a relação entre sujeito e objeto, pensamento e experiência e, por fim, ser e devir. Mas também contribuirá na forma como Nietzsche pensa a linguagem e como compreende a relação entre palavra e coisa que não podem ser explicadas, segundo ele, como posições fixas ou significados linguísticos que as representam. Deve-se, contudo, destacar o dinamismo imposto pela experiência musical que consegue lidar muito bem com a diferença, com a singularidade.

A música, para Nietzsche, nos proporciona alcançar uma experiência que nos aproxima de novas formas tanto do mundo quanto de nós mesmos. Essa aproximação é profundamente potencializada e, assim, produz um considerável alargamento da nossa rede de significações linguísticas que ressoa na nossa capacidade de pensar.

Uma vez pontuada o que a música nos proporciona. É necessário que apresentemos que música seria essa. Com certeza, essa música ganhará um novo contorno na perspectiva de Nietzsche. Ela não será mais regida pela batuta de Wagner. Muito pelo contrário, a música de Wagner representa o diametralmente oposto, ou seja, representa a dura subordinação da música a um sentido de excedente mitológico, simbólico e subserviente à ordem do discurso e da linguagem. Destarte, a música regida por Wagner não afirma a música, mas nega-a, assim como nega a escuta musical. Escreve Nietzsche sobre Wagner em mais uma passagem bastante esclarecedora,

De fato, toda a sua vida ele repetiu uma frase: que a música não significava apensa música! E sim mais! Infinitamente mais!... “*Não apensa música*” – músico algum fala assim. Digo mais uma vez, Wagner não era capaz de criar a partir do todo, não tinha escolha, tinha que fazer fragmentos, “motivos”, gestos, fórmulas, duplicações e centuplicações; ele permaneceu orador, enquanto músico – por isso *teve* que pôr o “isto significa” em primeiro plano. “A música não é apenas meio”: esta era a sua teoria, esta era, sobretudo, a única *prática* para ele possível.⁹

7 CONCLUSÃO

Sigamos agora para a conclusão onde apresentaremos o que seria, de fato, uma música que não tiraniza nem corpo nem espírito. Com o fino propósito em criar novas alternativas para que a música permaneça viva para que possa, assim, afirmar a vida e torná-la livre. Uma

9 NIETZSCHE. CW. §10. p. 30.

música que, “como uma obra assim aperfeiçoa! Tornamo-nos nós mesmos “obras primas.”¹⁰ A obra referida por Nietzsche é *Carmen* de Bizet. “Ontem – vocês acreditarão? – Ouvi pela vigésima vez a obra-prima de Bizet. Fiquei novamente até o fim, com suave devoção, novamente não pude fugir. Esse triunfo sobre minha impaciência me espanta.”¹¹

Conforme Nietzsche a experiência exercida ao ouvir uma boa música pode estimular e, com isso, promover tanto o pensamento quanto a liberdade já que no exercício de sua escuta deve-se promover uma suspensão das categorias já existentes para o livre exercício de aprendizagem e de autoaprendizagem, assim como ele apresenta na seção 334 da *Gaia Ciência*.

Ao distinguir o discurso da música, Nietzsche afirma que no discurso a nossa escuta toma a direção de um sentido que se materializa para além do som. No caso da música, há uma junção, ou seja, ouve-se tanto o som como o sentido. Por conseguinte, no discurso o som vai se esvaindo aos poucos ou, até mesmo, se torna indiferente. Ao passo que na música a integralidade entre som e sentido constituindo um espaço comum entre ambos.

Por fim, a música para Nietzsche oferece momentos de verdadeiro sentimento, de puro sentimento. Assim, em sua filosofia ele encontra apoio para se manter vivo ainda que a música tenha acabado.

8 REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a Filosofia. Tradução: Antônio M. Magalhães. 2ª Edição. 2001. Rés – Editora. Biblioteca de Filosofia.

NIETZSCHE, Friedrich. Aurora: Reflexão sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2004.

_____. Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1992.

_____. O Nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo. Tradução, nota e posfácio: Jacó Guinsburg. São Paulo. Companhia das Letras. 1992.

_____. O Caso Wagner – Um problema para Músicos/ Nietzsche contra Wagner – Dossiê de uma Psicólogo. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1999.

_____. A Visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude/ Friedrich Nietzsche; tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução: Marco Antônio Casanova. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo como Vontade e como Representação. 1º Tomo. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barboza. São Paulo. Editora: UNESP. 2005.

BRANCO, Maria João. A Música, nossa percursora. Acerca da música na filosofia de Nietzsche. Cadernos Nietzsche. São Paulo. v. 31. p. 209-233. 2012.

ARALDI, Clademir Luis. O conflito trágico entra arte e verdade no pensamento de Nietzsche. Revista trágica -2º semestre de 2008 – nº2 pp.37-52.

10 NIETZSCHE. CW. §1. p. 11.

11 NIETZSCHE. CW. §1. p.11.

A crítica de Alasdair MacIntyre ao utilitarismo

Vitor Luiz Viana Figueiredo ¹

Resumo: Esse texto tem por objetivo apresentar as críticas de Alasdair MacIntyre ao utilitarismo. Para tanto, será dividido em três seções. Na primeira parte, apresentaremos a filosofia de Kant, uma vez que é em resposta a ela que tanto o projeto ético do utilitarismo como a filosofia moral de Alasdair MacIntyre são formulados. É, pois, ao analisar as respostas de cada teoria à ética kantiana que nos será permitido compreender a diferença estrutural da filosofia macintyriana em relação à filosofia utilitarista. A partir dessa análise situaremos, em seguida, as críticas de MacIntyre ao utilitarismo.

Palavras-chave: MacIntyre, Utilitarismo, Kant, Avaliação, Crítica.

Abstract: This text aims to present Alasdair MacIntyre's reviews of utilitarian ethics. For that, it takes Kant's philosophy as a starting point as a common opponent of both theories. It is, therefore, in analyzing the responses of each theory to Kantian ethics that we will be allowed to understand the structural difference of macintyrian philosophy in relation to utilitarian philosophy. Based on this analysis, we will then situate MacIntyre's reviews of utilitarian theory.

Keywords: MacIntyre, Utilitarianism, Kant, Analyzing, Review.

INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre, ao longo de toda sua trajetória intelectual, posicionou-se como um grande crítico da filosofia utilitarista. No entanto, essas críticas não foram bem recebidas por muitos, sob alegação de simplificação. Nesse texto, veremos que uma das razões dessa rejeição à leitura de MacIntyre sobre o utilitarismo decorre da má compreensão do projeto filosófico do autor. É preciso, portanto, explicitar como as críticas macintyrianas ao utilitarismo necessitam ser situadas dentro do sistema filosófico do autor para alcançarem significado.

Para tanto, nosso texto se dividirá em três momentos. Primeiro, identificaremos um adversário comum em cuja resposta empenha-se tanto o utilitarismo como a filosofia de MacIntyre. É, pois, em reação à filosofia moral kantiana que ambas as teorias se edificam. Em seguida, analisaremos como o utilitarismo propõe solucionar as dificuldades teóricas levantadas por Kant. Depois, falaremos sobre a crítica macintyriana à filosofia kantiana e sua diferença estrutural em relação à resposta do utilitarismo. Apresentaremos, então, a crítica propriamente dita de MacIntyre ao utilitarismo. Nessa altura, estaremos aptos a compreender melhor o alcance e a extensão das ponderações do filósofo à teoria utilitarista, uma vez que esclarecemos o contexto de sentido de suas observações.

¹ Mestrando em filosofia pela FAJE. Contato: vitorluizvf@hotmail.com

1 A TEORIA MORAL KANTIANA COMO ADVERSÁRIO COMUM

Nessa primeira seção temos por objetivo apresentar a filosofia moral kantiana como adversário em comum da teoria utilitarista e do projeto filosófico de MacIntyre. Para tanto, é necessário caracterizar os principais elementos teóricos da ética kantiana. Por meio dessa exposição, poderemos compreender como o utilitarismo, bem como MacIntyre, propõem distintas respostas à maneira de Kant conceber a moralidade. Veremos como ambas teorias partem do mesmo descontentamento com o formalismo da ética kantiana para a construção de seus sistemas. Entretanto, cada uma edificará um sistema teórico bem diverso da outra, e é esse contraste que nos interessará.

Antes, porém, de iniciar nossa exposição, é importante fazer uma consideração de natureza metodológica. Poderíamos ser objetados que propor compreender o contraste entre duas teorias éticas com base em uma terceira não parece ser um bom procedimento metodológico. Afinal, poderiam ocorrer distorções na compreensão das duas teorias analisadas se a terceira não oferecesse um bom parâmetro de avaliação. Esse, porém, não é nosso caso. Não estamos propondo, aqui, compreender a proposta do utilitarismo e de MacIntyre *a partir* da filosofia kantiana. Estamos, em sentido diverso, assumindo a filosofia kantiana como *ponto de partida* para suas reflexões críticas. Assim, poderemos estabelecer um ponto inicial comum, pelo qual é possível enxergar melhor a diferença na construção dos dois sistemas teóricos.

Dito isso, passemos à exposição da filosofia moral kantiana. Todo o projeto ético de Kant pode ser compreendido como uma laboriosa tarefa de determinação do princípio supremo da moralidade. Esse princípio é o que permite avaliar uma ação como correta, incorreta e obrigatória. Logo, determina-lo é tarefa imperativa para a construção de um sistema ético. Segundo Kant, esse princípio já se encontra implícito no uso corrente da razão prática. Ele precisa, então, ser explicitado. Para tanto, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo parte da constatação de que o homem, como ser racional, é possuidor de uma vontade. Distintamente dos outros seres, o ser humano não é determinado por completo pelas leis da natureza. Em virtude de sua capacidade racional, o homem é livre², isto é, não é condicionado pelos instintos, mas é capaz de portar-se segundo os ditames da razão.

Entretanto, o homem não é apenas um ser racional. Ele também é um ser de sensibilidade. Por isso, a vontade do homem não é perfeita, quer dizer, determinada somente pela razão. De fato, a vontade humana também está sujeita a condições subjetivas, como à sensibilidade e às inclinações. Há, dessa forma, um conflito entre a sensibilidade e a razão na determinação da vontade do homem. Ora, para Kant, agir em virtude das inclinações não constitui uma ação moral. As ações realizadas por motivos próprios da sensibilidade não podem ser consideradas morais, mesmo que o efeito resultante delas seja positivo. Para que um ato receba a

2 É preciso já fazer notar que a noção de liberdade, para Kant, encontra-se em conflito com a ideia de uma natureza humana. Se o homem fosse apenas ser natural, não faria sentido falar de liberdade, porque ele já estaria completamente condicionado às inclinações sensíveis. Livre é somente o ser racional, capaz de resistir aos impulsos naturais.

qualificação moral é necessário que ele seja movido pela razão. Somente o ato determinado racionalmente enfeixa-se no campo da moral.

Mas, é preciso dizer, nem toda ação ditada pela razão pode pertencer ao campo da moral. Um ato realizado por auto interesse, por benéfico que seja, não é moral. Apenas as ações cujo o único móvel do agente é o dever, qual seja, o respeito pela lei moral, qualifica-se sob signo da moralidade. Logo, a apreciação valorativa do ato dependerá, em última instância, da conformidade da máxima da ação, ou princípio subjetivo do querer, com a lei moral, princípio objetivo universalmente válido para todos os seres racionais. A ação moralmente correta é aquela em que essa correspondência se verifica, na qual a máxima que a alma possa valer como uma lei universal. Por seu turno, a ação moralmente incorreta é aquela na qual não se pode desejar que a máxima que a determina seja erigida em lei. Assim, a determinação moral, na filosofia kantiana, restringe-se às intenções.

A lei moral, portanto, apresenta-se à vontade do homem, que como vimos não é uma vontade perfeita, como mandamentos. Cabe à razão coagir a vontade a cumpri-los. Logo, as leis morais são imperativos impostos pela razão à nossa conduta. Esses imperativos, por apresentarem uma necessidade incondicionada para seu cumprimento, são qualificados como categóricos. O imperativo categórico, como a necessidade de cumprir uma ação tão somente pelo dever moral, é, assim, o princípio supremo da moralidade para Kant.

Pelo exposto, é evidente o rigorismo da filosofia moral kantiana. Kant, ao instituir o imperativo categórico como princípio supremo da moralidade, destitui do campo da moral todo um espectro de ações, que vão desde o ato passional até o ato deliberado auto-interessado. Com isso, o campo da ética se torna demasiado estreito, escapando à avaliação um feixe importante de atos. Além disso, assumir o imperativo categórico como guia das ações morais impõe um formalismo que, ao fim, compromete severamente sua funcionalidade prática. É, pois, essas inconsistências da filosofia moral kantiana que darão o ponto de partida para o desenvolvimento do utilitarismo e da proposta de MacIntyre.

2 O PROJETO DO UTILITARISMO

Uma vez compreendido o formalismo ético kantiano, podemos passar ao seu exame crítico a partir da visão dos filósofos do Utilitarismo. Nossa tese, nessa seção, consiste em apresentar como a proposta da filosofia utilitarista pode ser compreendida, em grande parte, como resposta a uma série de inconvenientes deixados pela ética de Kant. É claro, o Utilitarismo não se reduz a isso. Entretanto, essa confrontação, além de revelar inúmeros traços fundamentais do pensamento utilitarista, será muito proveitosa quando compararmos a diferença da leitura do Utilitarismo e de MacIntyre sobre a filosofia kantiana.

Como acima já adiantamos, a filosofia moral de Kant apresenta uma série de problemas resultantes de seu excessivo formalismo. Tais problemas são de ordem tanto teórica como prática. Começaremos por explicitar as dificuldades teóricas, visto que elas nos darão a chave para a compreensão das dificuldades práticas da filosofia moral kantiana. Os problemas

teóricos da ética de Kant podem ser resumidos na exigência demasiado formal de avaliação da moralidade. Ora, vimos que Kant parte do pressuposto de que o homem é um ser racional e, portanto, é possuidor de uma vontade. Porém, como o homem também é um ser de sensibilidade, sua vontade não é completamente determinada pela razão. É necessário, então, que a razão coaja a vontade a cumprir seus mandados. Logo, o que se percebe claramente na filosofia kantiana é uma espécie de contraposição entre natureza humana e moralidade. O homem só age moralmente enquanto ele vai contra a sensibilidade, guiando-se pela razão. O princípio de avaliação moral, portanto, fica relegado ao âmbito da racionalidade. Como consequência, o campo da moralidade sofre um estreitamento, já que é destituído da avaliação moral todo um espectro de ações, que vão desde o ato passional até o ato deliberado em vistas de um interesse egoísta.

Essa dificuldade teórica da ética kantiana terá uma influência decisiva no campo prático da moralidade. Ora, ao aduzir um princípio totalmente *a priori* para a moralidade, a saber, o imperativo categórico, destituímos do campo da moral toda referência contextual, imprescindível para a determinação da ação moral. Assim, temos, por um lado, uma exigência universal da lei moral, válida independente de qualquer contexto. Por outro lado, justamente em virtude desse caráter universal e obrigatório da legislação moral, surgem diversas situações problemáticas, aporéticas, nas quais as exigências da moral vão contra toda prudência e juízo acertado.

Os pensadores utilitaristas perceberam com precisão esse problema da filosofia kantiana. John Stuart Mill é, sem dúvida, quem notou com mais acerto essa dificuldade. Em *Utilitarismo*, Mill procura estabelecer um novo princípio supremo para a moralidade, pelo qual é possível avaliar o valor moral de uma ação sem, no entanto, restringir-se ao domínio do puramente especulativo. De fato, o princípio da maior felicidade, associado à teoria da obrigação consequencialista, nos fornece um parâmetro extremamente coerente para apreciação moral de um ato. O princípio da maior felicidade nos diz que as ações estão corretas na medida em que tendem a produzir a felicidade, e incorretas na medida em que não a produzem. Por felicidade compreende-se a presença de prazer e a ausência de dor³. Ao associar esse princípio com a teoria da obrigação consequencialista, temos como resultado o surgimento de um forte princípio de avaliação da moralidade, totalmente engajado com o contexto de ação.

A teoria utilitarista, portanto, recupera o horizonte prático da moralidade. Restitui-se toda aquela gama de ações que foram escamoteadas para fora do campo da ética pela filosofia de Kant. Desde a ação auto interessada até a ação realizada por ignorância, todas podem receber seu devido valor moral. O princípio não deixa dúvidas: as ações são boas na medida em que conduzem ao prazer e evitam a dor para o maior número possível de pessoas. Um ato, mesmo que realizado com interesse egoísta, se produz algo de bom, não deve ser julgado como imoral. O mesmo vale para ações tomadas devido à sensibilidade. Além disso, o

3 Cf. MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Tradução de Ricardo Rodrigues. São Paulo: Hunter editora, 2014. Pp 98.

princípio utilitarista é muito efetivo para auxiliar-nos na escolha entre rumos alternativos de ação. A escolha certa, mais uma vez, é aquela que promove o prazer e evita a dor. Para tanto, é necessário se atentar às particularidades da situação em que se encontra e empreender um cálculo dos possíveis resultados das ações alternativas.

Por tudo isso, fica evidente a contraposição do utilitarismo à filosofia moral kantiana. Percebemos claramente o descontentamento dos filósofos utilitaristas, sobretudo Mill, com o formalismo kantiano. Desse descontentamento surge uma alternativa positiva, isto é, a procura e a fixação de um novo princípio supremo da moralidade, a fim de resgatar o caráter prático da ética. Esse princípio, de fato, assegura uma coerência prática muito maior no momento de decisão e avaliação moral. Entretanto, para alguns filósofos modernos, o utilitarismo ainda apresenta inúmeros problemas estruturais. Nesse artigo, analisaremos a crítica de Alasdair MacIntyre ao utilitarismo. Veremos que, para o filósofo, a teoria utilitarista falhou no que inicialmente se propôs, isto é, em conferir uma resposta adequada aos problemas deixados em aberto por Kant. Para tanto, examinaremos agora a leitura feita por MacIntyre à ética kantiana para, em seguida, determo-nos em sua crítica ao utilitarismo.

3 A PROPOSTA DE MACINTYRE E SUA DIFERENÇA ESTRUTURAL EM RELAÇÃO AO UTILITARISMO.

Nessa seção temos por objetivo apresentar a avaliação de MacIntyre da filosofia de Kant, ressaltando sua diferença estrutural em relação às críticas operadas pelos utilitaristas. Por meio dessa análise nos será possível, em seguida, situar com precisão as ponderações feitas por MacIntyre ao projeto ético do utilitarismo.

Nosso primeiro passo na consecução desse propósito é esclarecer os pressupostos teóricos das avaliações de MacIntyre. Todo o pensamento macintyriano pode ser traduzido no esforço de resgatar o tratamento histórico das questões morais. Para o filósofo, um dos grandes problemas das teorias morais contemporâneas é o constante tratamento ahistórico da moralidade, isto é, a tentativa de compreender conceitos e teorias morais prescindindo da avaliação do horizonte histórico-social no qual foram formados. Essa desvinculação da moralidade das tradições históricas e culturais é fruto, segundo MacIntyre, do *projeto iluminista de justificar a moralidade*, no qual um dos maiores expoentes é Kant.

O projeto do Iluminismo pode ser descrito como a tentativa de se conferir uma justificativa racional para a moral, totalmente independente das tradições e de qualquer horizonte teleológico. Ora, Kant é, certamente, uma das mentes mais ilustres que se empenhou nesse projeto. Entretanto, como mostramos acima, a filosofia de Kant não logrou êxito total, relegando aos pensadores futuros inúmeros problemas. De acordo com MacIntyre, o projeto iluminista de justificação da moral falhou por completo, e não poderia ser diferente. No entanto, essa falha não decorre da falta de habilidade de Kant e de seus pares iluministas na construção de argumentos sólidos. Na verdade, o fracasso tem uma origem bem diferente,

pois é resultante das circunstâncias históricas nas quais esses pensadores elaboraram as teorias.

São duas as características partilhadas pelos pensadores iluministas, às quais conduziram ao fracasso da tentativa de conferir à moral uma justificação racional. A primeira é a herança cristã dos preceitos morais. Apesar de não admitirem, os pensadores da Ilustração são fortemente influenciados pelo passado cristão, do qual recebem boa parte de seus preceitos morais. A segunda diz respeito à justificação racional da moralidade. Para todos eles, uma justificativa racional deve seguir validamente as regras lógicas, passando das premissas à conclusões válidas. Essas premissas apresentavam uma determinada característica da natureza humana, e as conclusões deveriam, por sua vez, apresentar os preceitos e normas morais que validamente decorriam dessas premissas.

Entretanto, todo o projeto edificado sobre essas bases estava, inexoravelmente, condenado ao fracasso. Podemos enxergar claramente isso quando tratamos da filosofia de Kant. Como vimos, na ética kantiana há uma contradição entre a natureza humana e os preceitos éticos. Mais precisamente, só há ação ética na medida em que contrariamos a natureza sensível do homem e nos portamos tão somente pelos ditames da razão. O problema, aqui apontado por MacIntyre, consiste em uma discrepância inerradicável entre o conceito de regras e preceitos morais e o conceito de natureza humana, feita para discordar dessas regras. Tal discrepância surge a partir do abandono do esquema teleológico, até então vigente na ética clássica e medieval, no qual era possível passar validamente da concepção de uma natureza humana em estado bruto para uma concepção de natureza humana realizada, passagem essa mediada pela ética.

Dito em linhas gerais, esse esquema teleológico era composto por três elementos intimamente articulados, a saber, uma concepção de natureza humana em estado bruto; uma concepção de preceitos de uma ética racional; uma concepção de natureza humana como seria se realizasse seu *telos*. Assim, o esquema teleológico assegurava a coerência dos conceitos morais justamente porque a ética era situada como momento mediador da passagem do estado bruto ao estado de realização humana. Ora, ao abandonar toda compreensão de um fim para a vida do homem, operou-se uma profunda alteração no caráter dos conceitos e juízos morais, aos quais não poderiam exercer seus papéis mediadores.

Nesse esquema teleológico, vale dizer, os preceitos morais nos ensinavam como passar da potência ao ato, como descobrir nossa verdadeira natureza e alcançar nosso fim. Eles possuíam, portanto, um estatuto factual. Os juízos morais, dessa forma, eram tratados como questões de fato e, por isso, podiam ser avaliados racionalmente como verdadeiros ou falsos, corretos ou incorretos. Entretanto, ao renunciar toda concepção de um fim autêntico para a vida do homem, os juízos e conceitos morais não poderiam mais desempenhar um papel mediador e, por isso, são destituídos de seu caráter factual. Assim, a partir desse abandono da teleologia surge um novo esquema moral, composto por dois elementos remanescentes do antigo esquema, cujas relações tornaram-se obscurecidas. Temos, por um lado, uma certa

visão de natureza humana. Por outro lado, igualmente temos uma certa compreensão do que são normas e preceitos morais. Porém, sem uma noção do fim para o homem, essas normas não poderão ser justificadas na concepção de uma natureza humana, mudando significativamente de caráter.

O fracasso dos filósofos da Ilustração, portanto, é fruto de uma deficiência em compreensão histórica. De fato, esses filósofos morais, sobretudo Kant, não puderam reconhecer o caráter impossível da tarefa que se auto atribuíam justamente por lhes faltar uma compreensão histórica, isto é, por não se perceberem herdeiros de um esquema moral fragmentado, cujas relações internas de seus elementos encontravam-se desarticuladas. Kant, por exemplo, procurava fundamentar a moral em um princípio totalmente independente da natureza humana. Esse princípio, por apresentar uma necessidade absoluta e incondicionada, deveria coagir e determinar a vontade. Logo, os preceitos morais estavam, também em Kant, dispostos de maneira a contradizer sua compreensão de natureza humana.

Por todo o exposto, podemos perceber claramente quão distinta é a perspectiva de MacIntyre em relação à dos utilitaristas. MacIntyre, diferentemente dos filósofos do utilitarismo, tem uma atenção especial aos elementos históricos das questões morais. Para ele, é insuficiente tratar a filosofia moral como disciplina isolada, independente da história das crenças e vivências morais. Isso quer dizer que não podemos responder coerentemente desafios morais de um ponto de vista unicamente teórico. É necessário realizar uma cuidadosa avaliação dos fatores que conduziram às alterações morais para produzir respostas coerentes. Dito isso, podemos compreender com precisão as críticas de MacIntyre ao projeto do utilitarismo.

De acordo com o filósofo, com o abandono do esquema teológico e com a consequente alteração no caráter dos conceitos morais, surge um contexto de confusão da linguagem moral. Diante de tal contexto, aparecem propostas alternativas de resgate de um horizonte de coerência para a moral. Uma das propostas mais sólidas foi, sem dúvida, o projeto do utilitarismo de conferir uma nova teleologia para os conceitos e normas morais, a fim de garantir-lhes novamente uma consistência. Nesse ponto, as afirmações originais de Bentham revelam uma profunda percepção da natureza e da extensão dos problemas de sua época. Entretanto, assim, como os demais filósofos de seu tempo, Bentham não foi capaz de explicitar tais problemas e sua filosofia, portanto, não se tornou apta a resolvê-los.

De fato, a compreensão de natureza humana proposta por Bentham, fundada a partir de uma psicologia inovadora, permite a atribuição de um novo status para as normas morais. Entretanto, o próprio Bentham não pensava que ele estava aduzindo uma nova forma de compreensão dos conceitos e normas morais. Para ele, a sua tarefa caminhava muito mais no sentido de uma desmistificação da moral, até então carregada de superstições. Somente quando compreendemos que as únicas motivações da ação humana é a busca de prazer e a aversão a dor é que poderíamos caminhar na direção de uma moralidade esclarecida, para a qual a maximização do prazer e a minimização da dor constituísse um fim. Ora, como podemos ver claramente, para Bentham essa nova teleologia proposta por ele não é algo inédito,

mas condição natural da moralidade que, por muito tempo, permaneceu obscurecida por inúmeras crenças de caráter supersticioso. Já, nesse ponto, podemos perceber um dos motivos da crítica macintyriana ao utilitarismo, isto é, seu modo fundamentalmente a histórico de tratar as questões morais.

Somado a esse motivo, MacIntyre salienta que a proposta de Bentham de um novo *telos* para as ações morais revelou-se claramente insuficiente para resgatar o horizonte de coerência para a moral. Tal insuficiência decorreria da concepção nitidamente estreita da natureza dos prazeres e das dores apresentada pelo filósofo. Segundo Bentham, as sensações prazerosas ou dolorosas variam apenas quantitativamente. Não há qualquer distinção qualitativa entre variados tipos de prazeres ou de dores. Esse ponto, em nosso entender, é digno de nota porque os próprios utilitaristas sucessores de Bentham consideraram tal visão sobre os prazeres e as dores uma das principais fontes de incompreensões da corrente utilitarista.

É dentro desse contexto que surge, então, um dos mais brilhantes filósofos utilitaristas de todos os tempos, John Stuart Mill. Em sua filosofia, Mill concluiu que o conceito de felicidade benthamista não poderia se constituir como um autêntico *telos* para a vida humana e, portanto, precisava de uma reforma. Era preciso distinguir cuidadosamente entre prazeres inferiores e prazeres superiores. Para Mill, os prazeres superiores são qualitativamente melhores e, portanto, preferíveis em relação aos prazeres inferiores. Mesmo uma quantidade maior de prazeres inferiores não se torna preferível a uma quantidade menor de prazeres superiores, tão somente devido a sua natureza. Desse modo, ao estabelecer essa distinção, Mill complexifica significativamente o conceito de felicidade proposto por Bentham.

Contudo, o resultado dessa complexificação foi afirmar, paradoxalmente, que a noção de felicidade pautada na maximização do prazer e minimização da dor não pode nos proporcionar um critério para nossas escolhas fundamentais. Ora, como pode ser possível orientar futuras escolhas tendo como base a perspectiva do futuro prazer ou da futura felicidade se há uma pluralidade de prazeres e modos de alcançar a felicidade? Por exemplo, a felicidade característica do modo de vida da clausura não é a mesma felicidade que pertence tipicamente a vida militar. Os prazeres inerentes a essas duas formas de vida igualmente devem ser tratados como bem diversos um do outro. Assim, podemos dizer que prazeres diferentes e felicidades distintas são, em grande parte, incomensuráveis, isto é, não existem escalas de quantidade ou qualidade para avalia-los. Consequentemente, apelar aos critérios do prazer e da felicidade não nos auxiliará na tomada de decisão nessas situações.

Desse modo, para MacIntyre, os conceitos de prazer e felicidade propostos pelo utilitarismo não podem resolver o problema da ação no caso de cada indivíduo. Por conseguinte, a ideia da maior felicidade para o maior número de pessoas é uma ideia sem nenhum conteúdo claro, aberta para uma série de usos ideológicos. Assim, quando se depara com o uso dessa ideia na vida prática, é sempre necessário se perguntar qual projeto ou finalidade está sendo ocultada por ela. MacIntyre, nesse ponto reconhece que muito desses usos ideológicos foram

realizados à serviço do bem da sociedade. Mas, segundo o filósofo, isso não torna a ideia menos problemática.

CONCLUSÃO

Por tudo o que foi apresentado, podemos perceber claramente a profundidade da crítica macintyriana ao utilitarismo. MacIntyre, é claro, não desqualifica a filosofia do utilitarismo. Ele, ao contrário, busca descrevê-la como uma teoria historicamente justificada, legítima em seu projeto. Entretanto, MacIntyre é extremamente cauteloso ao afirmar a teoria utilitarista como uma alternativa moral, uma vez que ela pode mascarar diversos usos ideológicos que deturpam suas genuínas intenções. Essas críticas de MacIntyre ao utilitarismo foram, como afirmamos no início, alvo de várias incompreensões. Nosso objetivo, portanto, consistiu em depurá-las, a fim de mostrar sua pertinência filosófica. Esperamos que, ao fim desse percurso, tenhamos colaborado para uma interpretação mais coerente das críticas macintyrianas ao utilitarismo, no intento de permitir um diálogo fecundo entre seus defensores.

BIBLIOGRAFIA

- CARVALHO, Helder. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 2011.
- KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KELLY, Paul. MacIntyre critique of utilitarianism. In: HORTON, John; MENDUS, Susan. *After MacIntyre. Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. Pp 127-145
- MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Tradução de Ricardo Rodrigues. São Paulo: Hunter Books, 2014.

TEOLOGIA

Abordagem contemporânea da oração de petição a partir de Andrés Torres Queiruga

*Felipe de Moraes Negro*¹

Resumo: Objetiva-se nesta comunicação apresentar uma reflexão sobre a temática da oração de petição a partir da perspectiva de Andrés Torres Queiruga que se destaca por fazer uma teologia diálogo com os paradigmas do mundo contemporâneo. Para atingir este objetivo, pretende-se mostrar que a problemática do mal atravessa os tempos, e continua sendo pertinente na atualidade, uma vez que “O mal não é castigo, mas sim a passagem inevitável do crescimento em toda existência finita”. E num segundo momento, procurar-se-á explicitar a oração de petição com uma apelativa urgência em sua maneira de se materializar. Sob a óptica queruguiana, torna-se urgente rever profundamente o modo de orar, para que a oração se molde à nova imagem de Deus que os tempos agora exigem. Assim sendo, ao longo desta comunicação oral apresentar-se-á reflexões embaladas pelo mal neste contexto hodierno, para que ao final, a partir de Andrés Torres Queiruga, mais precisamente a partir de sua obra “Repensar o mal – Da Ponerologia à Teodicéia”, de modo que se oferte ao leitor, o viés oracional em constante atualização diante dos tempos e que seja efetivamente e intimamente a construção de laço com Deus, propiciando sua revelação, a partir das transformações temporais e que seja o limiar contínuo para a busca de uma humanidade efetivamente comprometida com o bem.

Palavras-chave: Oração de Petição, Mal, Andrés Torres Queiruga e Religião.

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA E A INTENÇÃO

Diante de uma exposição do tema da oração de petição produzem-se duas reações. Por um lado, quando se expõe a visão do Deus cristão como amor entregue sem reservas, que não quer nem permite o mal, aparece sempre alguém que conclui: então não é necessário pedir nada a Deus, uma vez que está nos dando tudo. Por outro lado, a reação é a oposta quando o tema é apresentado por si só de modo isolado: então dizer que a oração de petição não é necessária suscita irritação ou agressividade. Pode tomar a direção pessoal daquele que se sente questionado e mesmo agredido em algo muito íntimo, ou a direção doutrinal daquele que crê ameaçado o núcleo da experiência cristã ou da própria fé em Deus.

Diante da reação doutrinal, o diálogo será muito difícil, senão impossível. Dá-se como evidente que já se sabe o que pensa e quer exatamente dizer aquele que faz essa afirmação e se supõe também que toma como ponto de partida as objeções típicas contra a oração: que Deus é imutável, que não se interessa por nós, que as leis físicas... Na reação pessoal, que está desqualificando a conduta dos que pedem, que questiona tanto a tradição como as claras

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Puc-Campinas, Especializando em Bioética- UCS, Especializado em Mariologia – Faculdade Dehoniana (padrefenegro12@gmail.com)

afirmações da Bíblia a este respeito. Por esta razão, a reação global é a de defender a doutrina objetiva e preservar a própria vida religiosa. Mas se compreende também que nem os motivos são estes, nem é essa a intenção.

Trata-se, sobretudo, de uma postura teológica. Seus motivos nascem justamente da reflexão sobre a experiência do Deus de Jesus e tratam de garantir sua coerência. O que importa é acolher a Deus assim como ele se revela a nós e preservar a originalidade do seu amor, embora isto signifique romper evidências e quebrar rotinas psicológicas. Por isso, embora possa parecer que se está dizendo a mesma coisa que nas típicas objeções “filosóficas”, na realidade se está dizendo todo o contrário.

É óbvio que não se trata de “julgar” condutas, muito menos “desqualificá-las”. A única coisa que se busca é afinar a experiência da oração e ajudar para uma mais rica e intensa vida religiosa, conservar o melhor do anterior e enriquecê-lo. Neste sentido, questionar a “oração de petição” quer ser somente um meio de proteger e fomentar a “oração” como tal, da que aquela é apenas uma modalidade muito concreta. Não se trata de rezar menos, mas mais e melhor.

Em nenhum momento se pretende também negar os valores reais nem os méritos históricos da oração de petição. Ela deixou monumentos admiráveis de piedade pessoal e coletiva e segue sendo veículo de profundas experiências religiosas. Talvez tenha chegado a hora de melhorar o veículo, conservando seus valores e evitando as disfunções que acreditamos ter descoberto.

1 UMA MUDANÇA NECESSÁRIA

Os homens e mulheres atuais não são melhores ou superiores que nossos antepassados, mas estamos em um momento histórico diferente, de uma mudança cultural profunda. E isto não é uma opção voluntária: é algo que está aí e nos desafia.

Começemos por uma constatação praticamente universal na vida mesma dos crentes que alcançaram intensidade e maturidade: a oração de petição, por um lado, reduz progressivamente seu espaço, passando das necessidades “materiais” às “espirituais”; e, por outro, vai cedendo para outras modalidades: acolhida, louvor, ação de graças... Em segundo lugar está o fato de uma crescente crítica filosófica, que se agravou na modernidade, mas que já vinha dos tempos antigos.

Que a nossa reflexão queira ser teológica, com motivos e conclusões diferentes dos da crítica filosófica, não significa que a deixe de lado. Uma teologia da oração que não deixe questionar sua coerência pela crítica filosófica e não aproveite a riqueza das suas razões, se empobrece a si mesma e acaba gerando uma “má consciência” a base de justificações artificiais e forçadas, fatais para a própria fé.

Não deve estranhar o fato de que se produza certa resistência instintiva. Acontece quando há uma mudança de paradigma: aparecem resistências instintivas; muito mais, quando se tocam estímulos emotivos e vitais muito profundos, como na oração. Acode-se a remendos que modificam para não mudar. Assim se acalma a angústia, mas se atrasa a solução. Uma das responsabilidades mais urgentes e fundamentais da fé, hoje, está justamente em atualizar a compreensão da fé, tornando-a significativa e vivenciável para os homens e mulheres de hoje.

2 PARA ALÉM DA ORAÇÃO DE PETIÇÃO:

Tem sentido “pedir” a um Deus que é amor já sempre entregue?

Do Deus a quem se reza depende o modo como se reza. Por isso, todo inovador religioso e todo mestre espiritual introduziu um modo peculiar de oração. Os próprios discípulos de Jesus lhe pedem que os ensine a rezar “como João” ensinou aos seus (Lc 11, 1).

A pergunta do presente subtítulo quer marcar desde o começo seu caráter teológico. Interroga desde a plenitude positiva de Deus e não desde as típicas objeções às quais ordinariamente atende a defesa da oração de petição. Não parte nem da objeção psicológica do possível egoísmo humano ou da tentativa de manipular a Deus, nem da ético-sociológica de que seria uma demissão da própria responsabilidade, nem da filosófico-teológica de um Deus impessoal ou de uma total e intangível autonomia humana. Olha para o Deus cujo rosto foi se configurando na longa experiência bíblica até culminar no Deus de Jesus de Nazaré. Diante desse Deus, que é Abba, isto é, pai que ama ilimitadamente e perdoa incondicionalmente, que nos entregou o seu Filho “quando ainda éramos pecadores” (Rm 5, 8), que nos deu tudo e segue sempre presente e operante no mundo e na vida (Jo 5, 17)... tem sentido a petição?

Destaca-se a direção expressamente teocêntrica da pergunta: a solução poderá ser mais ou menos acertada, a intenção se dirige para que a nossa oração responda ao que Deus é e quer ser para nós; a preocupação consiste em respeitar do melhor modo possível a irrestrita generosidade do seu amor e a refinada delicadeza da sua oferta. Em suma, trata-se de exercer consciente e respeitosamente a nossa relação de criaturas necessitadas de salvação, acomodando-nos ao modo como o Criador realiza sua entrega salvadora.

Algo cuja profundidade e transcendência se confirma enquanto meditamos um pouco o transfundo ontológico implicado na apresentação que de Deus faz a tradição que culmina em Jesus. Desde o Abba evangélico vemos o Criador como aquele que fez o homem por amor, e só por amor (não precisamente “para servi-lo”, expressão que evoca o que diz o poema babilônico da criação: Mardik criou o homem para que os deuses “pudessem repousar”). Cria-o e o sustenta continuamente no ser, com a única e exclusiva preocupação de fazê-lo avançar, apoiando-se em seu esforço por uma realização o mais plena e humana possível.

Todo o nosso ser está perenemente permeado por seu dinamismo amoroso, que se manifesta e encarna no impulso vital, no desejo do bem, na ânsia de fraternidade e plenitude. Esse impulso, no que tem de estímulo para a realização pessoal e social, respeita a liberdade

humana e se exerce como oferecimento gratuito. Esta liberdade, por sua vez, é uma liberdade finita, jamais plenamente dona de si mesma, continuamente obstaculizada pela inércia e assediada pelo instinto. Deus, que nos criou e “sabe de que massa somos feitos”, reclina-se sobre nós, aplicando todo o seu ser, que “é amor” (1 Jo 4, 8.16), para nos ajudar, nos potencializar e nos dinamizar. De tal sorte que viver autenticamente é acolher seu dinamismo realizador e salvador; ser é “deixar-se ser” por ele; agir é aceitar e “consentir”.

Viver “desde Deus”, essa é a grande descoberta de toda a experiência religiosa autêntica. Da cristã o é, se cabe, com maior razão, dado seu caráter pessoal e histórico. “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o atrair” (Jo 6, 44); e “já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20). Esse é, portanto, o mais genuíno e definitivo programa de vida: abrir-se a Deus, deixar-se trabalhar pela força salvadora da sua graça. Não “conquistá-lo”, mas deixar-se conquistar por ele; não “convencê-lo”, mas deixar-se convencer... não “rogar-lhe”, mas deixar-nos rogar. Não vai por aí a misteriosa e fascinante sugestão do Apocalipse: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo”? (Ap 3, 20)

Toda oração, para ser autêntica, tem que se inserir neste movimento fundamental. Movimento em si óbvio, mas na contracorrente do imaginário habitual e das formulações espontâneas, que o ocultam e desviam, aparece nos momentos vivos ou nas experiências mais lúcidas e intensas. Então, torna patente “o paradoxo da oração”. Comentando Rm 8, 26-27, **Tillich** afirma: “A essência da oração é o ato de Deus que está trabalhando em nós e eleva todo o nosso ser até Ele. O modo como acontece é chamado por Paulo de ‘gemidos’. Gemido é uma expressão da fraqueza da nossa existência de criaturas. Só em termos de gemidos sem palavras podemos nos aproximar de Deus, e inclusive estes suspiros são sua obra em nós”.

No fundo, todos sabemos disso ou o pressentimos, e por isso toda a oração, feita com espírito sincero, o supõe e o busca. Esta é a razão pela qual muitos se desconcertam e se sentem ofendidos e irritados quando se lhes diz que sua oração de petição não é coerente com o Deus revelado em Jesus: colocam o acento no “seu”, na intenção subjetiva com que rezam (que é genuína e autêntica); mas não veem que a crítica acentua o “de petição”, isto é, analisa e quer corrigir a estrutura objetiva das fórmulas que expressam (distorcendo-a) aquela intenção.

Isto será ainda mais fácil de ver se desnudamos o esquema imaginário que subsiste à petição. O “desde Deus” originário está recoberto por imagens opostas, de grande força, porque apenas são conscientes e são óbvias desde a infância: não Deus em nós e na realidade, inclinado, sustentando-nos a partir de dentro com todo o seu amor sempre em ação; mas nós aqui e Deus acolá, que nos observa, instrui, manda, julga, nos ajuda enviando-nos de vem quando algum auxílio... É preciso dirigir-se a ele, chamá-lo para que venha, pedir-lhe que intervenha, talvez lhe oferecendo algum dom ou fazendo algum sacrifício... Honestamente, é muito difícil negar que esse seja o esquema subjacente e ativo na maioria das orações de petição e que objetivamente está implicado em todas. Vamos insistir neste “estar objetivamente em todas”.

3 A PETIÇÃO TRANSCENDIDA E ASSUMIDA:

Quando se entra no novo paradigma, o panorama se clareia. Compreende-se, na sequência, que a maior parte dos argumentos estão subentendidos por um resto, nem sequer consciente, de “positivismo da revelação”: como “está escrito”, é preciso defendê-lo a qualquer custo, mesmo ao preço do artifício lógico e da inconsequência íntima.

4 UMA NOVA COERÊNCIA

Um exemplo claro é o de Hans Urs von Balthasar em seu *Theodramatik*. Começa com um capítulo magnífico, onde mostra como nosso ser é todo ele um “agradecido receber-se de Deus”, com a conclusão de que “nosso agradecido receber-nos deve transformar-se na tendência a configurar a nossa vida como uma palavra de ação de graças”.

Lida nesta perspectiva, a Escritura não perde nada da sua coerência profunda, e, além disso, deixa ver a infinita riqueza de seus matizes e a inacabável sugestão das experiências nela refletidas. Superada a barreira do positivismo, toda essa riqueza pode ser aproveitada sem necessidade de artifícios interpretativos e com a liberdade de quem vai ao essencial.

E creio que se pode afirmar a realidade de um fenômeno importante: este novo estilo já está no ambiente. A ideia encontra eco imediato quando é apresentada com sensibilidade, porque muitas pessoas veem refletida nela sua experiência mais íntima ou captam que alguém está expressando uma intuição que elas já percebiam obscuramente.

Em segundo lugar, muda a atitude diante da reflexão filosófica sobre este problema. O fato de ter tornado consciente a diferença teológica da própria colocação, apoiada no específico da experiência cristã, permite acolher as críticas sem temor de falsear a imagem de Deus; mas também purificar as falsas representações e aproveitar a contribuição positiva. Cabe, assim, por exemplo, ler a famosa “Observação geral” de Kant sem assumir sua concepção abstrata de Deus nem sua falta de caráter autenticamente dialógico; mas também sem renunciar a aprender com o seu respeito pela autonomia humana, com o seu compromisso ético e com a sua fina observação sobre o “espírito de oração”, de clara ascendência paulina. Ou cabe recolher a sugestão de Henri Bergson, quando fala da experiência religiosa mais dinâmica e genuína como de um identificar-se com “o amor de Deus com sua obra”. Ou a de Edmund Husserl, que fala de Deus como “entelequia” última que dinamiza tudo para sua realização plena no bem. Ou a de Friedrich Schleiermacher: ninguém pode deixar-se levar pela força de sua colocação, que vê a oração como a disposição radical de identificar-se com a atitude de Jesus, com a consciência da Igreja e com o dinamismo expansivo do Reino de Deus até nos aproximarmos a fazer que a nossa oração seja verdadeiramente “em nome de Cristo”.

Em terceiro lugar, enriquece e esclarece a oração em si mesma. Este deveria ser agora o objeto de um desenvolvimento detalhado, com suas consequências e seu modelo concreto. Não pode ser desenvolvido aqui, e talvez seja bom assim, pois a colocação, respondendo a

uma nova sensibilidade, deve ainda fazer o seu caminho e seus experimentos. Contentemo-nos com algumas indicações.

Comecemos pela coerência mesma da consciência cristã atual. Apesar das defesas teóricas, é claro que não só a experiência individual (que tende a ir deixando a oração de petição de lado para substituí-la pelo louvor, pela acolhida ou pela ação de graças), mas também a coletiva estão avançando por novos caminhos. Hoje, é muito raro e chocante fazer orações para pedir chuva; e são muitos os que não pedem sequer por uma cura, não digamos por um determinado sucesso material. Contudo, no típico processo de abandonar lentamente as posições protegendo-se em pequenos refúgios intermediários, a petição ainda sobrevive em situações menos controláveis: como, com ironia sutil disse J.P. Jossua: “Já não se rezará pela chuva, mas pela paz”. Ou, mais sutilmente ainda, a petição acudirá ao último recurso: “pedir a Deus que sejamos capazes de...”, “que dê forças para...”. Livre-me Deus de ironizar sobre este ponto, pois essas frases supõem um recurso pedagógico profundo, que a todos ajudou. Pois bem, a sequência dos recursos – cada vez mais sutis, mas estruturalmente idênticos – indica por si mesmo que um paradigma está se rompendo e que a melhor coisa é reconhecê-lo e avançar decididamente na direção da nova situação.

5 UMA NOVA RIQUEZA

Porque fazer isso não apenas aproxima um pouco mais a oração da verdade integral da “existência cristã”, mas consegue algo mais importante: liberta para o reconhecimento da sua riqueza e para o exercício de todas as suas formas, assim como para o aproveitamento da sua enorme potencialidade educativa.

Educativa sobre a verdade de Deus, em primeiro lugar. Não tanto porque deixamos de usá-lo como instrumento para os nossos vazios, quanto porque nos colocamos em melhor disposição de crer em seu “incrível” amor.

Quando cortamos o fluxo da petição, obrigamo-nos a ser conscientes de que o nosso ser está já sempre acompanhado por Deus, dinamizado, libertado para a tarefa propriamente humana: não se trata de “pedir” para que nos ajude, mas de crer em sua ajuda já real, apesar de toda possível obscuridade. Além disso, trata-se de nos abirmos ao seu impulso na responsabilidade adulta de quem sabe que tudo já está entregue à sua liberdade (que, no entanto, não está sozinha...). É uma nova versão do *etsi Deus non daretur* (como se não houvesse Deus); mas acrescentaria que não unicamente “sem Deus e diante de Deus”, mas também “desde Deus”, reunindo o “esforço da ética” e o “consolo da religião” (Paul Ricoeur).

A oração é também educativa em relação ao nosso próprio ser. Este é remetido à sua essência mais radical: não um humanismo prometeico, mas esse modo de ser que é “mais que um humanismo”, enquanto pensa o homem na proximidade com Deus, como sua “casa” e seu “pastor”: como sua “imagem”, seu “re-presentante” e “encarnação” viva, para dizê-lo biblicamente.

Concretizando um pouco mais, talvez ajudem duas observações. A primeira é que a linguagem do desejo pode operar como um excelente “conversor”. Quase tudo o que se leva para Deus como petição é na realidade desejo: como indignância própria ou como ânsia de que a saúde e a fraternidade do seu Reino se estendam verdadeiramente no mundo. Pois bem, em vez de “desejar pedindo”, “desejemos desejando”, expressando de modo concreto o desejo, mas agora orientando-o em sua justa direção. Isso significa que, por um lado, dirigir o olhar para Deus que já está trabalhando nessa direção, suscitando o nosso próprio desejo; e, por outro, direcionando o nosso psiquismo para a fé confiada nessa presença ativa, tratando de bendizê-la, acolhê-la e transformá-la em compromisso libertador.

A segunda observação é antes uma aplicação concreta. Suponho que, como eu, muitos sofreram com as piadas de mau gosto e as ironias fáceis e superficiais a propósito de Deus nos tempos de hoje, seja no Oriente, seja no Ocidente: “Deus” ou “Alá”? Pedir que vençam os “cristãos” ou os “muçulmanos”? Coloquemos a questão de maneira mais séria ainda, extremado-a para torná-la mais realista: podiam rezar verdadeiramente ao mesmo tempo Estado Islâmico, Joe Biden, Jair Bolsonaro? A questão não é fútil, porque não só foi (ou poderia ter sido) dolorosamente real, mas que desde sempre constituiu um lugar clássico para colocar-se o problema da oração de petição: tem sentido que inimigos peçam a vitória ao mesmo Deus?

O absurdo e o grotesco estão aqui bem na esquina. E enquanto não se abandonar a petição, não vejo muito bem como podem ser esquivados. Mas seria muito grave que na ambiguidade trágica dessa situação limite o homem não pudesse dirigir-se a Deus. O problema começa a se esclarecer, se em vez de petição falarmos de oração. Então sim, duas pessoas verdadeiramente religiosas – abandonemos agora os personagens reais ao mistério da sua consciência pessoal – podem rezar ao (seu) Deus do fundo do coração.

Porque então já não “pedirão” a ele, mas que “se deixarão pedir” por ele. Isto é, reconhecerão que a situação é contrária ao amor de Deus, aos seus planos e à sua ação no coração de todos para instaurar a paz entre os homens; que ele, não nós, é o primeiro a querer a melhor solução e que são as circunstâncias e, sobretudo, o nosso egoísmo que se opõem; reconhecerão que também eles estão incursos nessa oposição e tratarão de deixar-se instruir, calando o egoísmo, os desejos de vingança, a prepotência...; tomarão consciência de que, apesar de tudo, Deus está com eles “empurrando-os” para a melhor solução, tratando de iluminá-los, ajudá-los o quanto puder; tentarão descobrir qual é esse caminho de Deus, recorrendo à Escritura, ouvindo o coração, examinando a situação, dialogando com especialistas...; finalmente, sem nunca estar seguros de poder dizer que sua decisão é a de Deus, embora tratando de que coincida com ela e confiando em que, apesar de tudo, Deus os está acompanhando, assumirão sua responsabilidade: que pode ser o acordo, o adiamento ou a tragédia do conflito...

O exemplo é escabroso e não sei em que medida as indicações são minimamente acertadas. Somente tratam de fazer ver de alguma maneira que uma postura religiosa autêntica, mesmo feita de credos diferentes, permitiria a Estado Islâmico e Jair Bolsonaro – a Jair Bolsonaro e o Estado Islâmico “ideais” – rezar de verdade, respeitando a transcendência de

Deus e confessando seu amor, ao mesmo tempo que educariam eles seu próprio interior para trabalhar do melhor modo possível.

CONCLUSÃO

Uma aposta aberta

Em todo o caso, o exemplo visualiza mais uma vez que não é fácil rezar assim. Exige uma reconversão que pode ser penosa, e às vezes o preço inicial parece ser muito grande: desconcerto na oração, necessidade de recompor o próprio mundo interior a partir de raízes muito íntimas e muito queridas. Pode dar a impressão de entrar em uma agitação onde tudo anda alvoroçado e as fórmulas por serem encontradas, até chegar à vertigem de sentir a ameaça de “ficar sem Deus”. Conheço pessoas, inclusive teólogos, que, iniciado o caminho, o abandonaram. E experimentei uma resistência muito grande em relação a estas ideias.

Contudo, creio que não somente é necessário enfrentar diretamente o problema, mas que hoje já estamos em condições de fazê-lo. De fato, também há pessoas que deram o passo, e, superado o desconcerto inicial, reconhecem, agradecidas e mesmo entusiasmadas, o novo espaço que se abre assim ao espírito – ao Espírito –, espaço que se traduz na dissolução real das suspeitas sobre a oração, em uma vivência mais personalizada (desfeita a rotina das mil frases feitas de que a nossa mente está povoada) e, sobretudo, mais atenta à originalidade de Deus em nossa vida e à incrível gratuidade do seu amor.

Em todo o caso, estas ideias são um oferecimento ao diálogo e uma busca de intercâmbio de experiências. Desde já, este trabalho só tem sentido como tentativa de comunicar algo que creio que pode ajudar para uma vida de oração mais crítica, rica e atualizada

REFERÊNCIAS

ESTRADA, J. A. *A impossível teodicéia*: a crise da fé em Deus e a questão do mal. São Paulo: Paulinas, 2004

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, (vol. I) 1988, (vol. II) 1990.

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz*: uma voz judia. Trad.: Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar o mal*: da ponerologia à teodicéia. 1º ed. São Paulo: Paulinas, Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 2011

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a revelação*: revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010

TORRES QUEIRUGA, A. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 1995

TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*: O Deus de Jesus como afirmação plena do Humano. São Paulo: Paulinas, 1993

TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997

TORRES QUEIRUGA, A. Repensar o mal na nova situação secular. *Perspectiva Teológica*, v.33, n 91(2001): O MAL.

TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do Cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*/Andrés Torres Queiruga; Tradução: Afonso Maria Lígório Soares – São Paulo: Paulus,2003.

TORRES QUEIRUGA, A. *Esperança apesar do mal. A Ressurreição como horizonte*. Trad.: Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007.

TORRES QUEIRUGA, A. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. Trad.: José Afonso Beraldin. São Paulo, Paulinas, 2001.

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a cristologia: Sondagens para um novo paradigma*. Trad.: Maria Luísa Garcia Prada. São Paulo: paulinas, 1998.

TORRES QUEIRUGA, A. *Recuperar a Salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. Trad.: Afonso Maria Lígório Soares. São Paulo: Paulus, 1999.

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a Ressurreição: A diferença na continuidade das religiões e da cultura*. Trad.: Afonso Maria Lígório Soares e Anuar Jarbas Provenzi. São Paulo: Paulinas, 2004.

BALTHASAR,H.U.von, *The dramatik*.II/I. Der Mensch in Gott,Einsiedeln.1976.

A recuperação da historicidade da fé cristã no século XX

Francisco Thallys Rodrigues ¹

Resumo: O artigo parte do processo de escondimento da historicidade na fé cristã ao longo dos séculos (primeiro momento) para, em seguida, mostrar como as mudanças históricas na Europa no fim do século XIX e XX e nas ciências apresentam-se como desafios a teologia cristã e como se ensaiaram diversas respostas (segundo momento e terceiro momento) chegando ao Concílio Vaticano II como ponto alto de um processo de historicização da fé cristã (quarto momento). Conclui-se mostrando que a recuperação da historicidade da fé permitiu uma renovação da vida eclesial, passando do *logos* grego para o *logos* histórico.

Palavras-chave: Revelação. Sinais dos tempos. Concílio Vaticano II. Discernimento. Fé.

Abstract: This article aims to present the process of recovery of the historicity of the Christian faith that took place in the 20th century, highlighting its main authors and contributions. To begin with, it recalls the process of concealing the historicity of the Christian faith throughout the centuries. In its second and third parts, it shows how historical and scientific changes in Europe at the end of the nineteenth and twentieth centuries emerged as challenges to Christian theology and how different answers were given, culminating in the Second Vatican Council, landmark in the process of historicization of the Christian faith (fourth part). The conclusion shows that the recovery of the historicity of faith has allowed a renewal of ecclesial life, moving from the Greek *logos* to the historical *logos*.

Keywords: Revelation. Signs of the times. Vatican Council II. Discernment. Faith.

INTRODUÇÃO

A fé cristã desde seus primórdios se estabelece dentro de um tempo e espaço concreto, alterando-os. A ação de Deus no AT e de Jesus no NT ocorre como intervenção na história humana. Os seguidores de Jesus são interpelados a um compromisso com o presente. Entretanto, constata-se que no decorrer do desenvolvimento da teologia, o problema da historicidade ocupou cada vez menos importância na reflexão teológica. Houve, entretanto, um processo de recuperação da historicidade no início do século XX que culminou no Concílio Vaticano II, no caso da teologia cristã. Quais causas levaram a este processo de recuperação da historicidade da fé? Quais as consequências?

O presente texto visa apresentar brevemente o percurso de recuperação da historicidade da fé cristã no século XX, enfocando seu cume no Concílio Vaticano II. Parte-se de uma breve apresentação do esquecimento da historicidade ao longo do desenvolvimento da

1 Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Especialista em Sagradas Escrituras pelas Faculdades EST. Graduado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e em filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Bolsista CAPES. E-mail: thallysrodrigues10@gmail.com.

teologia cristã (primeiro momento) para mostrar os desafios que a Modernidade traz à teologia cristã (segundo momento). Em seguida, apresenta-se as primeiras tentativas de respostas, tanto protestantes quanto católicas (terceiro momento), para na última parte explicitar o cume do processo de recuperação da historicidade da fé no Concílio Vaticano II (quarto momento).

1 ESCONDIMENTO DA HISTORICIDADE DA FÉ CRISTÃ NA TEOLOGIA

A fé cristã se desenvolveu num contexto histórico situado num determinado tempo e espaço, o anúncio da boa nova de Jesus se expressou em gestos e palavras históricas que afetaram a vida das pessoas, as relações sociais e a ordem estabelecida. Desde aquele momento, a vida dos discípulos sofreu uma mudança ‘histórica’. A fé parte de uma adesão pessoal ao Pai a partir da pregação de Jesus dentro de uma história concreta. Ademais, pode-se afirmar que a revelação acontece na história humana, de modo que a adesão pessoal, por meio da fé, é possível porque se experiencia na vida (realidade) a presença salvadora/libertadora de Deus.

Na tradição de Israel encontra-se a gênese da experiência de um Deus que os salva e elege, alterando o curso dos acontecimentos. Nesta mesma perspectiva, entende-se o anúncio da boa nova do Reinado de Deus por Jesus como ação história do divino na vida humana. Por conseguinte, Jesus é interpretado como o novo Moisés (SCHNACKENBURG, 1970, p.49). No processo de expansão da fé cristã, a partir de Paulo e dos discípulos, surge a necessidade de comunicar, com linguagem compreensível, a experiência crente aos seus ouvintes. Mostra-se como necessário um processo de transposição da linguagem e categorias próprias do judaísmo, que haviam servido como chave-de-leitura para compreender o evento, para a linguagem e experiência helênica-romano marcada pela filosofia grega.

A razoabilidade da fé e sua expansão dependia desta incorporação do *logos* grego. Esta transposição alterou o modo como a fé cristã era entendida. O caráter histórico da fé tornou-se menos evidente, do ponto de vista da elaboração teológica, pois as questões que começaram a surgir advinham desta cosmovisão grega: “Durante siglos y debido a una mentalidad filosófica griega, ajena a orientación bíblica, ha sido tema fundamental el de la relación de lo sobrenatural con lo natural” (ELLACURÍA, 2000, p. 519).

Nos séculos seguintes, a problematização da história no campo da fé passa a ocupar um espaço cada vez menor. Isso não significa que não houvesse, por parte do cristianismo, um compromisso ou reflexão sobre a presença e ação dos cristãos no espaço onde se encontravam. Mas o *logos* grego de cunho contemplativo-idealista mantinha-se como baliza, o que conduzia a uma perspectiva naturalista de compreensão da realidade, isto é, a sociedade tem uma ordem estabelecida a partir da própria natureza, sendo esta ordem querida e desejada por Deus. Na base de sustentação procurava se estabelecer a distinção entre a realidade terrestre e a realidade celeste de modo a explicitar com clareza as diferenças entre uma e outra, o sofrimento por vezes era justificado relegando para os benefícios futuros, o céu. Neste sentido, a preocupação propriamente salvífica-escatológica estava mais destinada ao futuro, a vida

eterna, acentua-se a dimensão do “ainda não”, negligenciando a dimensão do “já” inaugurado por Jesus, chegando-se, inclusive, muitas vezes a confundir o Reino de Deus com a realidade da Igreja.

Portanto, temos diante de nós o problema da não historicidade da salvação que advém de uma concepção filosófica de matriz grega. Tende-se a compreender o homem em termos de natureza inserido no planeta, conduzindo a uma compreensão estática do universo. A dimensão histórica torna-se extrínseca à vida humana.

2 DESAFIOS DA MODERNIDADE À TEOLOGIA

A partir do século XIX, a sociedade europeia passa por uma série de revoluções e conflitos que alteram a organização social e a compreensão do tempo e do espaço. Tudo isso ocorre dentro do processo de ascensão da burguesia e do fortalecimento do liberalismo político e econômico que passa a dominar os espaços. Neste cenário de rápidas e constantes transformações, intensifica-se a reflexão sobre a ação humana dentro dos processos históricos (METZ, 1970, p. 315). Ora, isto fica evidente quando a história se torna um tema transversal que perpassa o conjunto das ciências.

Num mundo cada vez mais voltado para os processos históricos, um discurso voltado para o transcendente perdia espaço: “a experiência histórica passava a ser apreendida sob um viés de contínua mudança ou, mais especificamente, de sucessivos aprimoramentos dos tempos passados até o presente, o que suscitava, por sua vez, inéditas expectativas de futuro, norteadas pelo otimismo progressista.” (VIRGÍNIA, 2010, p. 63). Por conseguinte, a tendência eclesial era o fechamento e a rejeição às mudanças.

O sujeito pré-moderno conhecera uma sociedade em que os estamentos sociais permaneciam relativamente estáveis. Morria-se naquela mesma ordem social em que se nascia. A mobilidade social veio com o capitalismo, que subverteu as ordens medievais, estabelecendo uma sociedade de classes. E o esquema da natureza com uma cultura multiforme, que presidia a ordem antiga, cede lugar a uma concepção histórica de mudança, de pluralidade cultural e de interesse. (LIBANIO, 2005, p. 83).

Neste processo acelerado de mudanças, marcado pela maior autonomia do sujeito e independência do transcendente, a teologia cristã reagirá com diferentes posições. “Formulava-se, portanto, uma cultura histórica, que minava a representatividade de um discurso religioso pautado em referências eminentemente transcendentais.” (VIRGÍNIA, 2010, p. 63). A credibilidade das instituições eclesiais era questionada a partir de seus discursos e posições diante da Modernidade.

3 TENTATIVAS DE RESPOSTA

3.1 TEOLOGIA PROTESTANTE

A teologia protestante, embebida pelos ideais da Reforma, movia-se com maior facilidade no campo da releitura de sua própria experiência crente em diálogo com a Modernidade. Os esforços de renovação ocorreram em diferentes direções, acentuando distintos elementos. A teologia liberal representa uma primeira tentativa de diálogo com a Modernidade a partir dos ideais burgueses expressos no liberalismo e no conhecimento científico. Procura-se assumir em perspectiva crítica as acusações realizadas contra a religião, levando em conta as novidades trazidas pelas ciências. Esta teologia tem seus antecedentes na filosofia de Hegel e na teologia de Scheilermacher, sendo “um movimento polimorfo, no qual se podem distinguir diferentes linhas de pensamento” (GIBELLINI, 2012, p. 19).

Dentre suas principais características está o uso do método histórico-crítico, bem como a relativização dos dogmas e tradições da Igreja. Procura-se fazer uma leitura capaz de dialogar com o momento cultural. Há um otimismo em relação ao papel e importância das ciências históricas. Nesta esteira, insere-se a chamada busca pelo Jesus histórico que procura explicitar, a partir do método histórico-crítico, o que seria autenticamente de Jesus nos textos das Escrituras. Ignora-se a interpretação da fé inerente aos relatos do NT num divórcio entre a fé e a história. A história é compreendida, neste caso, como aquilo que é historicamente verificável por meio de objetos históricos confiáveis. No bojo da crise desta teologia, em razão de seu historicismo, associado à Primeira Guerra Mundial, emerge a teologia dialética. Ela tem como principal expoente o teólogo Karl Barth (Cf. GIBELLINI, 2012, p.23). A teologia dialética se propõe a ser uma teologia da Palavra de Deus que utiliza o método dialético, procurando superar o psicologismo, o historicismo e a teologia liberal, respondendo aos problemas existenciais, abrindo espaço para a antropologia. A história da salvação é compreendida como uma crise na própria história. Diante do pecado e da morte, temos o sim de Deus a partir de Jesus.

Frente à teologia liberal que, na tentativa de dialogar com a Modernidade, reduziu o *kerygma* cristão, a teologia existencial de Bultmann procura dialogar com as ciências modernas operando um deslocamento das discussões, na medida em que situa o anúncio da fé no âmbito existencial a partir da filosofia de Heidegger. Desvincula-se a necessidade de qualquer comprovação empírica, seja histórica ou científica. A fé emerge da acolhida ao anúncio do *kerygma* por meio da qual Deus atua transformando a vida da pessoa de uma existência inautêntica para uma nova vida, ou seja, para uma existência autêntica. A fé não necessita de milagres ou comprovações empíricas.

A revelação é o verdadeiro ponto de partida da teologia, mas não está circunscrita no âmbito de uma transmissão sobrenatural ou de tipo mitológica. O Novo Testamento utiliza uma linguagem mitológica, sendo necessário um processo de demitização no qual se procura compreender a verdadeira intenção do mito e, por conseguinte, das escrituras. Esta é uma

tarefa interpretativa (hermenêutica). Contudo, o problema de Bultmann está no seu conceito de realidade marcado por uma concepção dualista que gera problemas para a teologia. Ele não consegue superar o problema entre natureza e graça:

Es posible seguir manteniendo el anuncio pascual de una intervención reveladora de Dios en la historia real de Jesús de Nazaret? En la concepción bultmanniana de lo real, esta intervención divina solamente sucede en el campo de la existencia. Y esto significa que para Bultmann la praxis histórica sensible queda sustraída definitivamente a cualquier intervención directa de Dios (GONZÁLEZ, 2019, p. 30).

Na obra *Cristo e o Tempo* (1946), Oscar Cullmann acusa o teólogo existencialista de demitizar a história da salvação, cometendo, deste modo, um grande erro (CULLMANN, 2020a, p.36). Cullmann insiste que as Escrituras narram uma história da salvação de modo que o caráter histórico da revelação não pode ser ignorado. Cristo altera o tempo e o espaço, ele ocupa o centro da história. Nele o fim já teve início. Cullmann utiliza o método histórico-filológico para mostrar que no Novo Testamento temos uma comunidade de fé. Ele mostra como a concepção de tempo das escrituras difere da concepção grega. A primeira é retilínea, enquanto a segunda é cíclica. “Os fatos salvíficos são *kairoi*, tempos propícios escolhidos por Deus para a sua ação em favor do homem, e seu entrelaçamento constitui a parusia e constitui uma história da salvação” (CULLMANN, 2020b, p. 256). Enquanto para Bultmann Cristo é o fim da história, para Cullmann ele é o centro da história.

Mesmo dentro das Escrituras nós encontramos uma distinção entre o judaísmo e o NT, visto que o judaísmo não tem um centro em sua linha. Além disso, enquanto o judaísmo vive da espera, no NT temos a tensão entre o “já” e o “ainda não” a partir de Jesus. A morte e ressurreição de Jesus representam o acontecimento decisivo. “A fé não é apenas um apelo à decisão, mas se insere numa ‘economia’; a justificação é aplicação e participação no valor salvífico do evento redentor do passado, que deve ser vivido na tensão entre o presente do dom do Espírito e sua plena ressurreição final” (CULLMANN, 2020B, p. 259). Portanto, Cullmann assevera que a história da salvação e a história profana contêm uma série de eventos que possibilitam uma ligação entre si. A história da salvação afeta propriamente a história a partir destes eventos.

Pannenberg toma um caminho diferente do teólogo Cullmann. A ênfase de Pannenberg é mais sistemática, enquanto a de Cullmann é mais bíblica. Ela faz parte do chamado Círculo de Heidelberg que se propõe a uma revisão no modo como a teologia tem sido feita até então. Na obra *Revelação como história* (1961), esta jovem geração de teólogos defende a tese de Deus que se revela dentro de uma história de modo que a revelação deve ser compreendida em termos de história.

Diante da teologia da Palavra e da teologia existencial que acentuam a dimensão da Palavra, Pannenberg propõe a passagem para uma teologia da história. Ele afirma que

compreender a revelação como história permite a superação de todo autoritarismo a que a imposição da Palavra pode levar. Neste período pós iluminista, é preciso desenvolver uma teologia da história como caminho para o homem de hoje. Deus se revela por meio de fatos e acontecimentos, intervindo na história humana. Pode-se afirmar que Cullamn e Pannenberg realizaram um deslocamento de eixo “da palavra à história – na teologia evangélica, superando sobretudo o redutivismo da teologia existencial, que não demonstrava o menor interesse por uma história da salvação ou pela história universal, interessando-se somente pela história individual” (GIBELLINI, 2012, p.276).

A teologia da história destes dois autores ofereceu contribuições significativas para a recuperação da historicidade da fé na teologia. Cullmann, sobretudo, exerceu forte influência na teologia católica da história a partir dos estudos de Daniélou. Intuições fundamentais de Cullmann serão recepcionadas no Concílio Vaticano II por meio da *nouvelle théologie*.

3.2 A RENOVAÇÃO CATÓLICA

A teologia católica assume diferentes posições diante da Modernidade. A tendência mais abrangente é a da crítica explícita numa postura apologética. Entretanto, no início do século XX duas escolas de teologias francesas (*Le Saulchoir* - escola dominicana e Lyon-Fouvière - escola jesuíta) serão responsáveis por um amplo processo de renovação teológica em diálogo com a Modernidade, a partir da redescoberta de importantes obras do período patrístico, bem como por uma releitura das obras de Tomás de Aquino.

Num artigo programático de 1946, Jean Daniélou aponta os desafios da fé cristã diante do mundo moderno indicando a necessidade de uma renovação teológica a partir dos padres da Igreja e da teologia. Mostra a indispensabilidade de assumir os processos históricos no campo da reflexão teológica em plena consonância com o seu tempo (cf. DANIÉLOU, 1946). Apresenta as diferenças entre a teologia da história cristã (perspectiva linear do tempo - encarnação) e o pensamento grego (tempo como cíclico). Ele afirma uma profunda relação entre história sagrada e história profana. A história sagrada se desenvolve nas grandes obras de Deus na história, bem como tendo presente as respostas humanas. Na ação de Cristo teve início um novo tempo que se realizará plenamente no futuro:

A história do mundo, no sentido cristão da palavra, é essencialmente a História Sagrada, aquela das grandes obras de Deus através do tempo, no qual, como o poder irresistível de seu espírito criador, Ele constrói a verdadeira humanidade, a cidade eterna. Logo, se queremos encontrar o sentido da história cristã, é necessário sabermos ultrapassar a história aparente e exterior e penetrarmos naquela, real, que se edifica nas profundezas do homem, e para isso só o Espírito Santo pode nos dar-nos a inteligência (DANIÉLOU, 1964, p.74).

A reflexão de Daniélou segue de perto a teologia de Cullmann distinguindo-se pela compreensão escatológica, na qual o jesuíta mantém a tensão entre o já e o ainda não,

acentuando o tempo da Igreja e a ação sacramental. Além disso, ele chega à reflexão da história na teologia da missão. A espiritualidade missionária é uma espiritualidade da encarnação: “Da teologia da missão à teologia da história: é este o traçado percorrido por Daniélou em seus três ‘Mistérios’ e em sua mais viva reflexão teológica” (GIBELLINI, 2012, p. 198).

Marie-Dominique Chenu, por sua vez, afirma que Deus se encarna no tempo e na história. Este teólogo não desenvolve propriamente uma teologia da história, mas leva a sério as consequências da encarnação mostrando a necessidade de perceber os pontos de impacto do evangelho no tempo. No desenvolvimento de sua teologia, ele fala dos lugares teológicos em ato, isto é, novos espaços que interpelam a teologia, sobretudo, a doutrina, da graça, da encarnação e da realização. No fundo, estava em ebulição na sua reflexão a teologia dos sinais dos tempos que encontrara sua expressão no Concílio Vaticano II.

Para o teólogo dos sinais dos tempos, que se declara ‘ávido de experiências concretas’, a história do mundo é reveladora do desígnio de Deus, os eventos são os sinais de uma implicação evangélica, os novos valores que emergem do caminho da humanidade são matéria para o Evangelho, a verdadeira Tradição é fermentação da Palavra de Deus (GIBELLINI, 2012, p.204).

Para ele, o tempo está presente oferecendo a Igreja possibilidades de agir em conformidade com o Evangelho gerando esperanças nos homens e mulheres, visto que esta atualidade da boa nova passa pelos problemas concretos enfrentados pelos povos.

4 CONCÍLIO VATICANO II

O Concílio Vaticano II representa o cume de um processo de renovação teológico que estava em curso em muitas Igrejas particulares e escolas teológicas da Europa. Ao mesmo tempo caracteriza-se como ponto de partida para uma reforma eclesial em âmbito mundial assumido e levado adiante pelas Conferências Episcopais de cada continente. Do ponto de vista da historicidade da fé, podemos ver como há uma mudança de postura passando da condenação à abertura (tópico 1) na medida em que se recupera a dimensão histórica da fé (tópico 2) e se atém aos sinais dos tempos (tópico 3).

4.1 DA CONDENAÇÃO À ABERTURA

A viragem antropocêntrica da Modernidade e a autonomia do ser humano, no entendimento e na acolhida à liberdade religiosa, encontram interlocução no Concílio Vaticano II. O magistério da Igreja sempre olhou com desconfiança para as reivindicações modernas, mesmo que tenha sido grande colaborador nestes processos. Os movimentos de renovação teológico, anteriores ao concílio, desencadearam inúmeros processos de transformação na teologia e na vivência eclesial. Passou-se da condenação explícita à escuta que se abre para o diálogo: “En vez de condenar al mundo desde su eminencia ativa y de denunciar como

desvios de la verdad toda y cualquier innovación, la Iglesia reconoció sus propias faltas, sus defectos y su necesidad de renovación drástica.” (DULLES, 1970, p. 24).

O mérito desse concílio está em acolher criticamente as reivindicações modernas, estabelecendo um fecundo diálogo. Na esteira da fé, o personalismo e a teologia bíblica conduzem a refletir sobre a experiência da fé do homem moderno no contexto de transformação societária. Valoriza-se o caráter de abertura e resposta humana ao dom da fé oferecido por Deus. Mantém-se a iniciativa e o protagonismo de Deus que convida ao caminho, bem como a “tensão” entre a passividade humana que acolhe o chamado e sua posição de resposta ao convite (ativa). Esta recuperação do caráter dialogal da experiência da fé é possível pelas contribuições do personalismo, da teologia bíblica e da história.

Mostra-se significativo o fato de a Igreja afirmar explicitamente que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS, 1). Os processos históricos são reconhecidos em seu valor. As dores e os sofrimentos da humanidade interessam à Igreja:

No Vaticano II, a Igreja iniciou a passagem da cristandade para o tempo da pós-cristandade, do mundo rural para o mundo urbano, a mudança do método dedutivo para o método indutivo, a metamorfose de uma mestra à aluna, de uma instituição exclusivamente mediadora da graça para o mundo a uma instituição também receptora da graça através do mundo (SUESS, 2015, p. 898).

Por conseguinte, o Concílio é eminentemente pastoral porque no centro de suas preocupações está a inserção da Igreja no mundo, como “sinal”, “sacramento do Reino”. O anúncio da fé tem uma dimensão de testemunho e credibilidade que somente podem ser verificadas na concretude da vida. O sujeito que acolhe o dom da fé está inserido numa sociedade marcada por dinâmicas históricas que não podem ser ignoradas.

4.2 O TEMA DA HISTÓRIA

O termo história aparece 61 nos textos conciliares. Mesmo quando não citado explicitamente, ele se encontra subjacente às ideias e temas apresentados. Procura-se superar uma concepção teológica que separa reino e mundo, cidade celeste e cidade terrestre. Intenta-se mostrar como ambas as dimensões se tocam e se influenciam. Por isso, a fé deve levar em consideração as dinâmicas históricas. Sanchez recolhe todas as ocasiões em que aparece o termo história nos documentos conciliares:

Nos documentos conciliares, o termo história aparece 61 vezes. Desse total, em 36 vezes o termo é utilizado para referir-se ao processo histórico; 11 vezes como história da salvação; nas demais 14 vezes o termo é utilizado com diferentes significados. A Constituição Pasto-

ral *Gaudium et Spes* é o documento que mais utiliza essa palavra com o primeiro sentido: são 24 vezes de um total de 29 vezes. O termo historicidade aparece uma única vez em todos os documentos para referir-se aos quatro evangelhos (cf. DV 19) (SANCHEZ, 2015, p. 438).

Neste contexto, muda-se o modo como a revelação é apresentada. Não se fala tanto em termos de decretos (*Dei Filius* – Concílio Vaticano I), mas em termos de proximidade e amizade. A constituição *Dei Verbum* insiste que Deus se revela na história, dirigindo-se aos homens como a amigos (DV, 2). A revelação altera os acontecimentos históricos, por meio dos quais Deus se mostra como libertador, salvador e redentor.

A história é o lugar da autocomunicação de Deus. As narrativas bíblicas se inserem neste quadro salvífico de revelação na história. Deus se revela ao povo de Israel na medida em que estabelece uma aliança, “e assim escolheu Israel para seu povo, estabeleceu com ele uma aliança e o foi instruindo gradualmente, manifestando-se a si mesmo e os desígnios de sua vontade, na própria história do povo, santificando-o para si” (LG 9). Esta revelação alcançou a plenitude com a encarnação, Deus que entra definitivamente na vida humana. A missão de Jesus e seu anúncio da boa nova assumem a história humana (GS 38).

A teologia se desenvolve dentro de um contexto concreto, procurando estabelecer respostas. “A fé cristã é vivida nas diversas situações históricas com todos os desafios, contradições, possibilidades e limites que se apresentam às pessoas humanas” (SANCHEZ, 2015, p.439). Ao recuperar a dimensão da historicidade, o concílio reconhece que a experiência da fé ocorre dentro de um contexto histórico, sendo por ele afetado. As perguntas de cada tempo e lugar obrigam à teologia da fé a encontrar novas respostas a partir do único Evangelho de Jesus.

Na ação do homem, no seu trabalho, enquanto colabora na criação, se revela a ação de Deus: o homem participa do ato criador (GS 34b). Além disso, Deus continua se revelando no tempo, pois é um Deus vivo. O Espírito de Deus suscita na história novos clamores. Aqui emerge uma categoria que marca o processo de recepção e acolhida aos acontecimentos históricos: sinais dos tempos.

4.3 OS SINAIS DOS TEMPOS

A expressão sinais dos tempos é utilizada pela primeira vez nos documentos magisteriais em *Pacem in terris*. Apesar de sua complexidade e problematicidade esta categoria serve como orientadora para explicitar como a partir dos acontecimentos na história podem-se discernir sinais da presença de Deus que convidam à conversão. Na linha das afirmações de Chenu, o concílio reconhece a necessidade de “investigar a todo momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas” (GS 4).

Os padres conciliares reconhecem que os processos históricos do tempo presente exigem um constante discernimento, que não se pode ignorar os acontecimentos, mas deve-se procurar perceber à luz do Evangelho quais apelos o Espírito nos traz. Reconhece-se que no progresso dos povos e no desenvolvimento do ser humano encontram-se valores a serem considerados (GS 11). No dizer de Paulo Suess “os sinais dos tempos e a história tornaram-se lugares teológicos” (SUESS, 2015, p.898).

Por conseguinte, o Concílio foi marcado por tensões e conflitos de diferentes teologias e expressões eclesiais presentes em certa “ambiguidade” em alguns de seus textos. Além disso, não houve suficiente tempo para pensar um processo tão grande de renovação não visto há quase cinco séculos. Alberigo traz este cenário complexo quando afirma, “Ao menos alguns setores do concílio davam-se conta, sempre mais, que em poucos meses não se podia improvisar uma reflexão que durante séculos foi omitida ou reduzida às estreitas categorias da ‘doutrina social da Igreja’” (ALBERIGO, 2006, p. 160).

Os bispos, embrenhados em suas dioceses, não estavam preparados para tamanha mudança. O tempo para assimilar, ruminar e repensar a Igreja não foram suficientes. A GS foi toda construída durante as sessões conciliares, por isso, ela expressa as tensões e conflitos inerentes. O concílio abriu os caminhos para um processo mais profundo de renovação eclesial expressos na enorme vivacidade da Igreja

No que se refere à expressão “sinais dos tempos” deve-se recordar que o seu sentido assumiu diferentes contornos a partir do lugar social de seu intérprete. Nem mesmo nos textos conciliares encontramos com clareza a compreensão dos padres. Clodovid Boff mostra a complexidade que implica esta expressão mostrando suas raízes, interpretações e questionamentos em aberto (cf. BOFF, 1979). Apesar disso, percebemos a passagem de um método dedutivo para o método indutivo. Esta abertura receberá sua recepção maior na teologia latino-americana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O final do século XIX foi marcado por um período de múltiplas mudanças na sociedade. O tema da historicidade ganhou cidadania no campo acadêmico na medida em que passou a perpassar o conjunto das ciências. A Igreja e a teologia não puderam ficar imunes a estas múltiplas mudanças. Era necessário passar do *logos* grego para o *logos* histórico, isto é, assumir que o homem, para o qual a teologia se destina está situado num tempo e o espaço que passam por constantes mudanças.

Podemos constatar as dificuldades inertes a esta incorporação do tema da história no campo da teologia cristã, seja no espaço evangélico ou no espaço católico. A renovação bíblica permitiu redescobrir o Deus que se revela ao homem dentro de uma história concreta a partir de fatos e acontecimentos que alteram o curso da vida. Por conseguinte, professar a fé no Deus revelado significa responder ao chamado divino a partir e dentro da história de

cada um. Significa assumir criativamente o seguimento a Jesus dentro dos acontecimentos do tempo presente.

Pode-se afirmar que a vitória da história ocorreu, no campo católico, no Concílio Vaticano II que incorporou os processos de mudanças da sociedade na tematização de seus documentos. O concílio refletiu sobre a inserção da Igreja no mundo. A credibilidade da Igreja passa pela capacidade de comunicar de modo atual a boa nova do Reinado de Deus aos homens e mulheres de hoje em diálogo aberto com os processos de mudança. Por isso, a partir da tradição eclesial, sobretudo dos padres da Igreja, da exegese bíblica e das situações de mudanças na sociedade, o Concílio Vaticano II provoca uma séria reforma da Igreja (liturgia, ministros ordenados, papel dos leigos, diálogo com as ciências, com as religiões, os não crentes...).

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. *Breve História do Concílio Vaticano II*. Aparecida: Santuário, 2006;
- BUARQUE, Virgínia. A concepção de história na teologia católica no Oitocentos. In. *Estudos de Religião*, v.24, n.39, p.61-79, jul.dez./2010;
- CULLMANN, Oscar. *História da Salvação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020b;
- CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020a;
- BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos – Princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979;
- DANIÉLOU, Jean. Les orientations présentes de la pensée religieuse. In. *Études*, v. 249, abril, 1946;
- DANIÉLOU, Jean. *Sobre o mistério da história*. São Paulo: Herder, 1964;
- DULLES, Avery. El dilema moderno de la fe. In. VV. AA. *Hacia una teología de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1970, p.19-40;
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 3.ed. São Paulo: Loyola: 2012;
- GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio*: Ensayo de teología social. Santander: Sal Terrae, 2003;
- LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II – Em busca de uma primeira aproximação*. São Paulo: Loyola, 2005;
- METZ, Johannes Baptista. El futuro de la fe en un mundo humanizado. In. VV. AA. *Hacia una teología de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1970, p.313-333;
- SANCHEZ, Wagner Lopes. História. In. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015, p.437-440;
- SCHNACKENBURG, Rudolf. Perspectivas bíblicas de la fe. VV. AA. *Hacia una teología de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1970, p.45-62;
- SUESS, Paulo. Sinais dos tempos. In. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015, p.895-901;

Princípios do evangelho e da bioética como interesse vocacional em novas comunidades

*Karen Freme Duarte Sturzenegger*¹

*Mauro Seigi Hashimoto*²

Resumo: O resumo em questão tem como **objetivo geral** tratar do surgimento das Novas Comunidades no seio da Igreja Católica Apostólica Romana, pós Concílio Vaticano II, bem como sua contribuição na reaproximação de pessoas para a busca de uma vocação específica, no seio eclesial, mais conhecida por “leigos consagrados”. O estudo efetua uma relação entre os princípios do evangelho vivenciados por esses vocacionados e os fundamentos da bioética para a construção de sua formação ética e de valores morais.

Palavras-chave: Vocações. Igreja Católica. Novas Comunidades. Bioética. Evangelho

Abstract: The summary in question has the general objective of dealing with the emergence of the New Communities within the Roman Catholic Church, after the Second Vatican Council, as well as their contribution in bringing people closer together in the search for a specific vocation within the ecclesial sphere, better known as “consecrated lay people”. The study makes a relationship between the principles of the gospel experienced by these vocations and the foundations of bioethics for the construction of their ethical training and moral values.

Keywords: Vocations. Catholic church. New Communities. Bioethics. Gospel

INTRODUÇÃO

Diante das novas perspectivas da sociedade contemporânea, a Igreja Católica Apostólica Romana tem buscado compreender quais são os atuais percursos da sociedade e perceber suas necessidades a nível espiritual e comunitário.

Com isso, após o Concílio Vaticano II, surgiram e ainda surgem documentos, exortações apostólicas e encíclicas que tratam dos mais diversos temas que interessam aos fiéis leigos e ao clero em geral. Entre esses documentos, foi escrito a Exortação Apostólica Pós-Sinodal, *Christifideles Laici* (CL)³, do Papa João Paulo II sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo.

1 Doutora em Teologia – PUCPR. Centro Universitário Internacional Uninter. karen.sturzenegger@gmail.com

2 Mestre em Bioética – PUCPR. Instituto Superior de Educação – Faculdade ISE. mauro.s.hashimoto@gmail.com

3 *Christifideles Laici* é uma exortação apostólica pós-sinodal do Papa João Paulo II, assinada em Roma em 30 de dezembro de 1988. É um resumo dos ensinamentos do Sínodo dos Bispos de 1987 sobre a vocação e a missão dos leigos na Igreja e o mundo.

Nessa exortação, o Papa João Paulo II destaca que:

Nos nossos dias, a Igreja do Concílio Vaticano II, numa renovada efusão do Espírito de Pentecostes, amadureceu uma consciência mais viva da sua natureza missionária e ouviu de novo a voz do seu Senhor que a envia ao mundo como « sacramento universal de salvação » Ide vós também. A chamada não diz respeito apenas aos Pastores, aos sacerdotes, aos religiosos e religiosas, mas estende-se aos fiéis leigos: também os fiéis leigos são pessoalmente chamados pelo Senhor, de quem recebem uma missão para a Igreja e para o mundo (CL, 1988, p.1).

O documento ainda relata que,

Lembra-o S. Gregório Magno que, ao pregar ao povo, comentava assim a parábola dos trabalhadores da vinha: « Considerai o vosso modo de viver, caríssimos irmãos, e vede se já sois trabalhadores do Senhor. Cada qual avalie o que faz e veja se trabalha na vinha do Senhor» (CL, 1988, p.1).

Desta maneira, João Paulo II destaca a abertura da igreja para o protagonismo dos leigos na atuação evangelizadora e, com isso, surgem novas expressões de comunidades cristãs, com carismas e formas de vida particulares, onde são inseridos leigos, homens e mulheres, casados, solteiros ou celibatários, clérigos, todos vivendo em comunidade. Essas comunidades cristãs podem ser chamadas Novos Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades.

Além da originalidade de trazer para dentro das comunidades, o formato de pessoas casadas e solteiras, leigos e clérigos convivendo juntos, ressaltando que a consagração dos leigos trata-se de uma consagração específica, trata-se de algo relativamente recente, mesmo que surgissem alguns tipos de consagração como, por exemplo, as ordens terceiras e os oblatos beneditinos.

A consciência plena da consagração de vida, efetuando votos ou promessas que incluam pobreza, castidade e obediência, de forma particular, para os casais, tem sido um grato regalo à Igreja Católica.

A fé cristã considera a vida humana sagrada e inviolável, por isso a dignidade da pessoa humana não pode ser ferida em nenhuma circunstância. E é nesse sentido que a Igreja Católica em documentos oficiais se posicionou com relação às questões bioéticas como a Carta Encíclica do Papa João Paulo II, *Evangelium Vitae*, que fala sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Pois para a Igreja Católica, o ser humano é chamado a uma vida plena que vai além das dimensões da sua existência na terra, porque consiste na participação da própria vida de Deus. Mesmo diante de dificuldades e incertezas, todo indivíduo sinceramente aberto à verdade e ao bem pode, pela ótica da razão e com o secreto influxo da graça, alcançar o reconhecimento da lei natural inscrita no coração, que é o sagrado valor da vida

humana desde o seu princípio até o seu fim, afirmando o direito que todo o ser humano tem de ver plenamente respeitado este seu bem primário.

NOVAS COMUNIDADES

Antes de adentrar do que se trata as Novas Comunidades, vale ressaltar que já no Concílio Vaticano II se discutia sobre a importância do protagonismo no leigo no seio da Igreja e, que, sim, ele era bem-vindo para assumir responsabilidades, lideranças e para, principalmente, ser um missionário, independentemente se ele tivesse de viver em lugares distantes para evangelizar ou na localidade onde se encontra, no seu bairro, trabalho, estudos, etc.

Dom Reginaldo Andrietta, Bispo de Jales (SP), em artigo escrito para o portal da CNBB, refletiu sobre o papel dos leigos na Igreja e disse: “A Igreja Católica despertou-se para a superação dessa ideologia por um processo reivindicatório de seus organismos laicais, ao longo do século passado” (ANDRIETTA, 2017). E continuou: “o qual favoreceu o desenvolvimento de uma conceituação positiva do leigo e da leiga, a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)” (ANDRIETTA, 2017). “A ponto de atribuir-lhes o caráter de “sujeitos”, como preconiza a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em seu documento “Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade – Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14)”, de 2016. (ANDRIETTA, 2017).

Nas últimas décadas ocorreram mudanças significativas no entendimento sobre a identidade cristã dos leigos. Por inúmeros séculos a Igreja valorizou muito mais o clero em relação aos leigos e leigas, de uma forma geral.

Entendia-se que o clero estava acima das demais pessoas, por serem representantes de Deus. Com o Concílio Vaticano II, se compreendeu que todos pertencem a uma mesma classe, a dos batizados, aqueles que são partícipes do sacerdócio comum dos fiéis, fundado no sacerdócio de Cristo. (ANDRIETTA, 2017).

Contudo, esse entendimento não se deu imediatamente, apesar desse ter sido o Concílio onde houve a maior participação dos leigos. Houveram obstáculos a serem vencidos para que se compreendesse a importante expressão dos leigos e, conseqüentemente, a citação de sua significativa contribuição nos documentos que viriam a surgir após o Concílio Vaticano II.

Mesmo em meios aos desafios do Concílio Vaticano II, a semente do protagonismo leigo havia sido plantada e um dessas sementes, viria a ser as Novas Comunidades, muitas delas oriundas da corrente de graça da Renovação Carismática Católica.

Mais à frente, já com a Exortação Apostólica Pós-Sinodal, *Vita Consecrata*⁴ do Santo Padre João Paulo II, se percebe como a Igreja está aberta às mais diversas formas de vocações e carismas.

Como não recordar, cheios de gratidão ao Espírito, a abundância das formas históricas de vida consagrada, por Ele suscitadas e continuamente mantidas no tecido eclesial? Assemelham-se a uma planta com muitos ramos, que assenta as suas raízes no Evangelho e produz frutos abundantes em cada estação da Igreja. Que riqueza extraordinária! Eu mesmo, no final do Sínodo, senti a necessidade de sublinhar este elemento constante na história da Igreja: a multidão de fundadores e fundadoras, de santos e santas, que escolheram seguir Cristo na radicalidade do Evangelho e no serviço fraterno, especialmente a favor dos pobres e dos abandonados. (VC, 4)

E continua:

Precisamente neste serviço resulta, com particular evidência, como a vida consagrada manifesta o carácter unitário do mandamento do amor, na sua conexão indivisível entre o amor de Deus e o amor do próximo. (VC, 5).

Também, Gomes (2008) afirma que, as Novas Comunidades católicas – as comunidades de vida e aliança – são um fenómeno novo no universo católico. Nascidas da Renovação Carismática Católica, as Novas Comunidades são a institucionalização do pentecostalismo católico. A Igreja Católica no Brasil nos últimos 50 anos se destacou por uma crescente participação na sociedade civil e na esfera pública em defesa da cidadania.

O autor ainda ressalta que,

A ascensão e disseminação da RCC por todo o país atingindo todos os espaços católicos, e mesmo os tradicionais redutos das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), é inegável. Sua atuação vem alterando as configurações do catolicismo no Brasil. Particularmente, vem surgindo nos últimos 15 anos a partir da RCC as chamadas comunidades de vida e aliança, também conhecidas entre seus integrantes como Novas Comunidades. Essas comunidades representam uma grande novidade no interior do campo religioso católico. Elas são uma forma

4 Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata* Do Santo Padre João Paulo II, Ao Episcopado E Ao Clero, Às Ordens E Congregações Religiosas, Às Sociedades De Vida Apostólica, Aos Institutos Seculares E A Todos Os Fiéis Sobre A Vida Consagrada E A Sua Missão Na Igreja E No Mundo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html#fn21. Acesso em: 31 de mar. 2021.

institucional nova no catolicismo ou, no dizer da sociologia da religião, são a institucionalização do carisma da RCC. (GOMES, 2008, p. 8).

Já, para o Papa Bento XVI, as Comunidades Novas ou Novas Comunidades são uma novidade do Espírito na Igreja de Jesus Cristo e que por ela têm sido acolhidas, através de seu Magistério, como uma esperança para a Igreja⁵. Entre essas mensagens, o papa João Paulo II declara ao discursar para os participantes do Congresso Mundial dos Movimentos Eclesiais: “E eis, então, os movimentos e as novas comunidades eclesiais: eles são a resposta, suscitada pelo Espírito Santo, a este dramático desafio do final de milênio. Vós sois esta resposta providencial” (BENTO XVI, 1998).

Já o Cardeal Stanislaw Rylko, durante sua homilia no Congresso das Novas Comunidades, em 2010, pergunta “O que são mais precisamente os movimentos eclesiais?” Em seguida responde: “são lugares de encontro pessoal com Cristo, que muda a vida das pessoas.” (RYLKO, 2010). Rylko vê os movimentos eclesiais e também as novas comunidades como “verdadeiros laboratórios da fé; espaços onde as pessoas são preparadas para uma fé adulta, uma fé viva, uma fé plena de alegria” (CANÇÃO NOVA, 2010).

Igualmente, o Papa Francisco, no ano de 2014, no 3º Congresso Mundial dos Movimentos Eclesiais e das Novas Comunidades, pede às comunidades que preservem o frescor do carisma, saibam respeitar a liberdade dos outros e procurem a comunhão, fazendo tudo isso com um coração missionário. Em uma de suas falas, declara: “[...] em uma autêntica conversão do coração e da mente não se anuncia o Evangelho, mas se não nos abrimos à missão não é possível a conversão e a fé se torna estéril”. (FRANCISCO, 2014)

Também no Documento de Aparecida⁶, se dedica um subcapítulo aos Movimentos Eclesiais e Comunidades Novas, que começa dizendo:

Os novos movimentos e comunidades são um dom do Espírito Santo para a Igreja. Neles, os fiéis encontram a possibilidade de se formar na fé cristã, crescer e se comprometer apostolicamente até ser verdadeiros discípulos missionários. (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, p. 142)

5 Nas mensagens do Papa Bento XVI e nos pronunciamentos do Cardeal Stanislaw Rylko, Prefeito do Pontifício Conselho Para os Leigos, nos encontros da Catholic Fraternity, as Comunidades Novas têm sido chamadas de “Esperança da Igreja”.

6 Documento proveniente da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, ou Conferência de Aparecida, foi inaugurada pelo Papa Bento XVI, em Aparecida, no dia 13 de maio e encerrou no dia 31 de maio de 2007. O tema da Quinta Conferência foi: “Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida”, inspirado na passagem do Evangelho de João que narra “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). A Conferência foi convocada pelo Papa João Paulo II e confirmada pelo Papa Bento XVI. A conferência foi organizada pelo Conselho Episcopal Latino-Americano, sob a orientação da Pontifícia Comissão para a América Latina. O regulamento da Quinta Conferência foi aprovado no dia 8 de abril de 2006.

Diante dessa recente realidade, entende-se, também, que da mesma forma que essas comunidades vieram trazer uma novidade para os espaços eclesiais e seculares, da mesma maneira, elas trazem consigo a necessidade de um amadurecimento e aperfeiçoamento daquilo que consideram como inspiração para a construção formativa de seus membros.

Sendo assim, percebe-se que as Novas Comunidades vivenciam um processo próprio de formação e na experiência comunitária, atualizam carismas para os novos tempos, buscando não distanciar-se do sentido central que é o Evangelho.

Segundo Alves (2009), são geralmente definidas como Associação Privada de Fiéis, porque dirigidas por leigos, e a maioria são reconhecidas pela Igreja Católica, por meio da aprovação do bispo local. Têm como objetivo uma atualização da experiência de vida comunitária dos primeiros cristãos, inclusive com o fim de Evangelizar com novos métodos, respondendo aos anseios do homem contemporâneo. São estruturas com Conselhos, Departamentos, Secretarias, coordenadorias, de acordo com a realidade de cada Comunidade.

A formação cristã é um ponto de grande importância dentro dos Novos Movimentos Eclesiais. O objetivo principal da formação é constituir fiéis maduros e coerentes com a doutrina católica, que vivam a unidade entre fé e vida, capazes de enfrentar o relativismo e os questionamentos modernos (REINERT, 2009).

Além disso, Padre Wagner Ferreira, no seu livro, *A Formação da Consciência Moral das Novas Comunidades*, lembra que, os Novos Movimentos Eclesiais e as Novas Comunidades são a resposta para uma urgente realidade: é preciso que haja uma forte e profunda formação cristã que objetive a comunicação da Boa Nova do Evangelho ao mundo contemporâneo. As novas agregações eclesiais, por meio de uma sólida formação, colaboram no crescimento do homem virtuoso e, por meio de uma vida comunitária, contribuem para a formação da sua consciência moral à medida que se passa a considerar o outro como uma extensão do seu próprio ser e a viver à imagem e semelhança de Cristo. (FERREIRA, 2016).

Muitos se perguntam se essa é uma forma de ser católico. Brenda Carranza, teóloga e professora da PUC de Campinas, em entrevista dada a Revista do Instituto Humanitas Unisinos, no ano de 2009, reflete que

É e não é. Enquanto grupos que se propõem a viver juntos sob o mesmo teto, as denominadas comunidades de vida, compartilhando as tarefas domésticas, as responsabilidades econômicas e uma espiritualidade de vida comunitária não diferem da proposta de congregações religiosas tradicionais (salesianos, jesuítas, irmãs paulinas etc.). Porém, por serem grupos de leigos que se propõem a viver esses ideais de castidade, obediência e pobreza em comunidades mistas, isto é, grupos nos quais solteiros e casados submetem-se às

mesmas exigências, num mesmo espaço, podemos dizer que é um novo jeito. Até canonicamente vêm representando um impasse que deve ser acomodado na legislação eclesial (Carranza, 2009, p. 9-10).

É favorável lembrar que para essas comunidades, Cristo é o centro, ou seja, sua formação doutrinária e espiritual é cristocêntrica, baseada na vocação batismal de todo cristão. Dentro dessa formação, existe também o estudo contínuo dos Evangelhos e dos demais livros das Sagradas Escrituras, documentos expedidos pela Igreja Católica e seu magistério. Nota-se, cada vez mais, uma nova expressão de vida cristã e, por assim dizer, uma nova relação com o Espírito Santo e com novos métodos de evangelização, sobretudo, pelos meios de comunicação.

Vale ressaltar que tradições e devocionais que são praticadas na Igreja Católica, em vez de serem esquecidas por esses novos movimentos, são enriquecidas e valorizadas como expressão de fé dos fiéis. Aqui se poderiam citar as devoções à Virgem Maria, Cerco de Jericó, Ofício da Imaculada Conceição, Terço Mariano, Ladainha Lauretana e prática de peregrinações a santuários nacionais e internacionais. Todas essas ações são a expressão de pessoas que desejam vivenciar uma nova experiência de missionariedade e vida em comunhão.

Essa experiência de missionariedade e vida em comunhão tem atraído cada vez mais jovens, famílias e leigos, para participarem como simpatizantes ou membros efetivos dessas Novas Comunidades que se apresentam contemporaneamente na Igreja Católica. Entretanto, a presença de jovens é bem mais expressiva que os demais grupos acima citados, o que surpreende e faz com que as congregações, movimentos e associações religiosas mais antigas reflitam sobre esse fenômeno, visto que estas organizações têm sofrido com a escassez de vocações e, conseqüentemente, com a presença de jovens também.

Outro ponto interessante a ser relatado é o interesse dessa juventude em viver princípios evangélicos e bioéticos, que têm se perdido cada vez mais na sociedade de uma forma geral.

Logo, a proposta e o desejo desses jovens, por vivenciarem princípios alternativos do que tem sido presente, é como remar contra a maré e trazer um novo vigor e frescor para a vocação e o protagonismo dos leigos na Igreja Católica. Eles se interessam e debatem em grupos de oração, grupos de partilha e células sobre os mais diversos temas como: a importância da vida o sentido da vida, a justiça social, o valor à vida, além das questões éticas e sociais, sempre à luz do Evangelho e do Magistério da Igreja. Como esses temas também são tópicos de discussões na Bioética, percebe-se uma proximidade com os fundamentos do Evangelho, logo um caminho de atração vocacional para a juventude.

FUNDAMENTOS DA BIOÉTICA

A bioética é um caminho para o diálogo, propiciando um espaço de encontro e reflexão, e não se restringi apenas ao âmbito científico e acadêmico. Visto que, assuntos relacionados a

bioética, como: a relação entre pobreza e fragilidade do planeta, a cultura do descarte, aborto, inseminação artificial, eutanásia, sexualidade, dentre outros, são também discutidos no ambiente das novas comunidades.

Pode-se dizer que, a bioética é uma resposta da ética às novas situações oriundas da ciência e da sociedade. “Por neologismo, significa ética da vida, pois se trata de uma nova reflexão, unindo o estudo da medicina com a moral e a ética no comportamento dos seres humanos” (DALVI, 2008, p.15).

O termo bioética foi publicado pela primeira vez em 1927 por Fritz Jahr em um artigo publicado na revista Kosmos (JUNGES, 2011, p.172). E Van Rensselaer Potter, doutor em bioquímica e precursor da bioética, publicou em 1971 nos Estados Unidos, a obra intitulada: “Bioética: Ponte para o Futuro” (*Bioethics: Bridge to the Future*).

Potter (2016) teve a intenção de desenvolver uma nova ética, das relações dos seres humanos entre si e dos seres humanos com o ecossistema, buscando o compromisso com a preservação da vida, tendo como característica principal o diálogo da ciência com a área de humanas.

A obra de Potter difundiu-se rapidamente, e em 1979, Tom L. Beuchamp e James F. Childress publicaram a obra Princípios da Ética Biomédica (*Principles of Bio-medical Ethics*), dando assim, um novo rumo para a área. Deste modo, nasceu a bioética principialista, que introduziu quatro princípios básicos, categorizados em duas ordens: 1) “autonomia” e “beneficência” de ordem teleológica⁷; 2) “não-maleficiência” e “justiça” de ordem deontológica⁸ (SOARES, 2006, p.32).

O princípio da autonomia, refere-se à capacidade do homem de se autogovernar. Isto é, de tomar suas próprias decisões, de saber avaliar e decidir, associando-se à liberdade individual, embasada na vontade. Desta maneira, indica para a liberdade do indivíduo, em que se priorizam suas decisões quando elas não colocam em risco a vida de outros e não impedem outros de decidirem de uma forma autônoma (DINIZ, 2008, p.14).

Assim, “o princípio da beneficência, requer fazer o bem ao próximo e promover seu bem-estar. Em que se estabelece uma obrigação moral de agir em benefício dos outros” (BRAUNER, 2008, p.43).

Já, “o princípio da não-maleficiência, está relacionado ao princípio da beneficência. Pois, contém a obrigação de não acarretar dano intencional primando pela ética” (SOARES, 2006, p.32).

7 *Teleos* significa fim, sendo o estudo filosófico da finalidade de uma ação. Ou seja, em uma ação concreta o mais importante não é saber se a intenção é boa, mas sim se tiveram boas consequências.

8 *Déontos* significa dever, obrigação, sendo a teoria do dever ou estudo do que convém em termos de ação. Ou seja, valoriza a intenção da ação de acordo com o dever.

O princípio da justiça, diz respeito à coletividade dos indivíduos. Segundo este princípio, todos devem ter garantidos os mesmos direitos, sobretudo respeitando autonomia do ser humano, garantindo os direitos sociais (BRAUNER, 2008, p.47).

O enfoque dado por Beuchamp e Childress, procuraram restringir a bioética para a área médica, limitando a intenção original de Potter, que dava a bioética um caráter mais amplo. A bioética potteriana, possui uma perspectiva mais inclusiva e abrangente, combinando a ética profissional tradicional, com preocupações ecológicas e outros problemas de grandezas sociais e culturais (POTTER, 2018).

Dessa forma, “a vulnerabilidade é um dos temas mais abordados pela bioética, quando decisões são tomadas pensando somente em si mesmos, de forma egoísta, fazendo com que o outro não tenha como se defender, este se torna vulnerável” (FISCHER E MARTINS, 2017, p. 27).

Buscar uma solução ideal e que seja boa para todas as partes envolvidas, se faz necessário saber primeiramente o que é bom para o outro. É na escuta que se entende a necessidade do outro. Conhecendo sua realidade, seu pensamento, os motivos que levam a pessoa a tomar determinada decisão. A partir da ação de falar e escutar, expondo os argumentos, as crenças e valores, pode-se dialogar e refletir, buscando uma solução mais adequada para todos.

RELAÇÃO DA BIOÉTICA E VOCAÇÃO NAS NOVAS COMUNIDADES

A bioética possui características como a interdisciplinaridade, o pluralismo, a responsabilidade, e o senso de humanidade. Fazendo dessa área, uma ponte ampla para a discussão, podendo trazer relações com a espiritualidade. Já que a bioética possibilita uma abordagem contemporânea necessária para uma reflexão adequada.

Frente aos problemas contemporâneos existentes em nossa sociedade, tem despertado na juventude, o interesse por alternativas que possam auxiliá-los a encontrar soluções ou respostas para as problemáticas de cunho pessoal e global. Em vista disso, os princípios do Evangelho, unidos aos fundamentos da bioética, podem ser fontes de respostas para vida humana e para o ecossistema.

O Papa Francisco na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida, realizada em junho de 2018, diz que, a “Bioética global será uma modalidade específica para desenvolver a perspectiva da ecologia integral, no âmbito da Encíclica *Laudato si*”. Em sua explanação, ele acrescenta:

Qual reconhecimento recebe hoje a *sabedoria humana da vida* das ciências da natureza? E qual cultura política inspira a promoção e a proteção da vida humana real? O trabalho “bonito” da vida é a geração de uma pessoa nova, a educação das suas qualidades espirituais e criativas, a iniciação ao amor da família e da comunidade, o cuidado

das suas vulnerabilidades e feridas; assim como a iniciação à vida de filhos de Deus, em Jesus Cristo (PAPA FRANCISCO, 2018).

Em face aos apelos da Igreja e da sociedade, as pessoas buscam alternativas contra o egocentrismo, individualismo, falta de sentido de vida, desigualdade social, dentre outras mazelas sociais contemporâneas, pode vir a encontrar, respostas nas Novas Comunidades. Em razão de serem ambientes que fomentem o diálogo, as ações sociais, a formação humana e espiritual do indivíduo.

Temas da bioética, como pobreza e fragilidade do planeta, podem ser atraentes para os jovens que buscam nas Novas Comunidades uma ação frente a este problema. Podendo ser uma opção, a vida missionária e trabalhos sociais.

Outros temas bioéticos que também são trabalhados nas Novas Comunidades, são os da cultura do descarte, aborto, inseminação artificial e eutanásia. Assuntos estes, que podem ser tratados com as formações humanas e espirituais que os ambientes comunitários proporcionam.

Por fim, entende-se que o diálogo inter-religioso, o respeito mútuo e a tolerância entre as pessoas, são concepções congruentes, seja nos aspectos das concepções bioéticas, seja nos ensinamentos sugeridos pelo Evangelho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo em questão nos apresentou que as Novas Comunidades são frutos posterior ao Concílio Vaticano II. Como relatado anteriormente, essas comunidades podem possuir membros que vivam em casas comunitárias (Comunidade de Vida) ou que sejam filiados à ela, com compromissos semelhantes aos membros residentes, aí chamados Comunidade de Aliança. Normalmente, as comunidades são formadas por essas duas formas de vida.

Além disso, entende-se que as Novas Comunidades vêm contribuir para uma reaproximação dos jovens em relação ao desejo e a coragem de assumir a consagração de vida, como leigos consagrados. Vale ressaltar que inúmeros jovens, aproximando-se das comunidades, muitas vezes, não se identificam com os seus carismas e se encontram em outras vocações como a vida religiosa ou sacerdotal. Entretanto, o impulso foi dado a partir da proximidade com essas comunidades, para que pudessem assumir com *parresia*, aquilo que acreditam ser seu papel na sociedade e no espaço eclesial.

Também, compreende-se que, além das experiências comunitárias e religiosas, os princípios da bioética que se encontram no interior desses grupos religiosos são fundamentais para formar pessoas mais lúcidas, justas e corresponsáveis por uma sociedade melhor e mais equânime.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Katia. *Comunidades Novas de Vida e Aliança No Nordeste Brasileiro: Processo Comunitário e Práticas Religiosas*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2009. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=152421. Acesso em: 31 de mar. 2021.
- ANDRIETA, Reginaldo. Protagonismo dos cristãos leigos e leigas. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/protagonismo-dos-cristaos-leigos-e-leigas/>. Acesso em: 31 de mar. 2021.
- BRAUNER, M. C. C. (org.). *Ensaio de Biodireito*. Pelotas: Delfos, 2008.
- CANÇÃO NOVA NOTÍCIAS. As novas comunidades são verdadeiros laboratórios da fé. Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/mundo/as-novas-comunidades-sao-verdadeiros-laboratorios-da-fe/>. Acesso em: 28. jul. 2021.
- CONSELHO Episcopal Latino-Americano. CELAM. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe Aparecida*, 13-31 de maio de 2007 – Documento Final, Aparecida, 2007. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: jul. 2021.
- DALVI, L. *Curso avançado de Biodireito*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.
- DINIZ, M. H.. *O estado atual do Biodireito*. São Paulo: Saraiva, 2008.
- JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal vita consecrata*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html#-fn21. Acesso em: 31 de mar. 2019.
- FISCHER, M. L.; MARTINS, G. Z. (Org.). *O Caminho do Diálogo: Proporcionando a Vivência da Bioética no Ensino Fundamental*. Conselho Federal de Medicina / Sociedade Brasileira de Bioética, 2017.
- GOMES, Sandro. *As novas comunidades católicas: rumo a uma cidadania “renovada”?* Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.
- IGREJA CATÓLICA. Papa Francisco. *Carta encíclica Laudato Si’ Louvado Sejas sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2015.
- IHU Online. Novas comunidades católicas: à busca de um espaço. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2009.
- JOÃO PAULO II. *Christifidelis laici*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal: sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. Petrópolis: Vozes, 1989.
- JUNGES, J. R. O nascimento da bioética e a constituição do biopoder. *Acta Bioethica*, n.17, v. 2, p. 171-178, 2011.
- POTTER, V. R. *Bioética global*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2018.
- REINERT, J. *Pode Hoje a Paróquia Ser uma Comunidade Eclesial?* Renovação da instituição paroquial no contexto urbano. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.
- SOARES, A. M. M.; WALTER, E. P. *Bioética e Biodireito uma introdução*. Rio de Janeiro: São Camilo e Loyola, 2006.

A igreja-edifício, imagem da igreja-viva: os caminhos do projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico

Raquel Tonini Rosenberg Schneider ¹

Resumo: A igreja-edifício, plasmada na Liturgia celebrada pela assembleia reunida, é lugar do encontro que gera um movimento de saída. Está fundada em critérios que revelam sua identidade e norteiam a elaboração do Projeto Arquitetônico-Litúrgico-Iconográfico para sua construção e consequente ação pastoral. O Concílio Vaticano II sublinhou a importância do tema. A realidade, entretanto, desafiadora e instigante, revela a urgência de formação e de planejamento técnico-financeiro, em vista de espaços devidamente adequados às orientações, contribuindo para uma participação ativa, consciente e frutuosa da assembleia celebrante.

Palavras-chave: Adequação Litúrgica. Projeto Arquitetônico. Levantamento. Planejamento. Catequese Mistagógica.

INTRODUÇÃO

Os caminhos para a elaboração do Projeto Arquitetônico-Litúrgico-Iconográfico com o objetivo de uma intervenção criteriosa, planejada e duradoura nos edifícios eclesiais apresentam critérios objetivos e exigem atenção e responsabilidade. Estão pautados na necessidade histórica da Igreja, que desde sempre cuidou dos seus lugares de celebração e, assim também, trouxe presente os fundamentos que sustentam uma proposta de intervenção. Estes se aplicam tanto às novas construções quanto às adequações litúrgicas necessárias em cada tempo, e orientam o percurso, criterioso e metodológico, para o desenvolvimento do projeto e sua execução, demandando ainda, um trabalho interdisciplinar que não pode prescindir da participação de qualquer das partes envolvidas: assembleia celebrante e corpo técnico.

Esses fundamentos, ancorados na Sagrada Tradição e no Magistério da Igreja, resgatados pela Reforma Litúrgica promulgada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), encontram-se já no primeiro documento conciliar, *Sacrosanctum Concilium*. Essa reforma busca recuperar a identidade e caráter próprios da Igreja como Povo de Deus: “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido” (cf. 1Pe 2,9; SC, n. 14) e, assim, promover uma eficaz participação da assembleia celebrante na ação litúrgica, de modo que esta aconteça de forma “consciente, ativa e frutuosamente” (SC, n. 11). Convocada para esta ação celebrativa, a assembleia do povo sacerdotal, este “povo santo reunido e ordenado sob a direção dos Bispos” (SC, n. 26), portanto, “não é uma massa amorfa nem um público desarticulado (...). É a comunidade

¹ Arquiteta Especialista em Espaço Celebrativo-Litúrgico e Arte Sacra (ITESC-FAJE), aluna do Pontifício Instituto Litúrgico de Roma, no Master *Arte per il Culto* e mestranda em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Instituição de origem: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Instituição financiadora da pesquisa desenvolvida: a aluna recebe apoio financeiro da CAPES.

eclesial reunida e articulada ao redor do ministro que a ‘preside na pessoa de Cristo’ (SC 33) e em torno da ação dos diferentes ministérios e serviços distribuídos entre os seus membros”².

O caminho de planejamento, desenvolvimento e execução do projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico de um edifício eclesial não só comporta, como permite e promove, pelo seu próprio caráter de imagem da igreja-viva, uma ação litúrgico-pastoral intensa, desde que atendidos os fundamentos e todos os demais requisitos em vista da finalidade do espaço. Esta ação, desenvolvida em várias atividades, encontra eco e responde ao próprio clamor da Igreja, pelas palavras do Papa Francisco ao tratar da “necessária progressividade da experiência formativa na qual intervém toda a comunidade” (EG, n. 166), afirmando a importância da “via da beleza” em toda catequese, pois “anunciar Cristo significa mostrar que crer n’Ele e segui-Lo não é algo apenas verdadeiro e justo, mas também belo, capaz de cumular a vida dum novo esplendor e duma alegria profunda, mesmo no meio das provações” (EG, n. 167). Isto é possível através de espaços idôneos, autênticos, cujos passos para se atingir estes resultados, foram atentamente observados e atendidos e, por isto, se tornam “dignos, decorosos e belos, verdadeiros sinais e símbolos do sobrenatural” (SC, n.122).

1 FUNDAMENTOS DO PROJETO ARQUITETÔNICO-LITÚRGICO-ICONOGRÁFICO DO EDIFÍCIO ECLESIAL

A intervenção para construção, reforma ou manutenção de um espaço implica o estabelecimento de critérios objetivos e planejamento técnico-financeiro, em vista da sua execução, cujo resultado alcance a finalidade daquela edificação. Ao tratar do conjunto dos espaços que constitui a igreja-edifício e, mais particularmente, do espaço litúrgico, a Igreja, ao longo da sua história e através de vários ensinamentos e orientações práticas, sempre considerou sua organização uma enorme responsabilidade pastoral. Aliada das artes e da técnica de cada tempo e, conseqüentemente, dos profissionais responsáveis técnicos, a Igreja estabelece, assim, os fundamentos para o desenvolvimento do projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico, tendo em vista que sua estrutura física deve ser imagem de si mesma – igreja-viva, Corpo de Cristo.

É fundamental, portanto, a compreensão sobre o que está se fazendo, o porquê se faz desta e não de uma outra forma e, ainda, do modo como se deve proceder, ao se tratar da elaboração de um projeto de intervenção no espaço das igrejas. Além disto, há a exigência de que a proposta seja verificada e confirmada, a partir daqueles fundamentos estabelecidos, que não são subjetivos, mas que, ao contrário, constituem os princípios teológico-litúrgico-pastorais para a intervenção, justamente porque este “fazer” traz consigo uma enorme responsabilidade: de que as novas construções e/ou adequações litúrgicas dos espaços celebrativos sejam executadas de modo criterioso e planejado, tornando-se intervenções duradoras.

² PALUDO, Faustino, OFMcap. *O povo celebrante: sujeito da celebração*. Publicado em: Revista VIDA PASTORAL, n. 230, p. 24-27. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/liturgia/o-povo-celebrante-sujeito-da-celebracao/>. Acesso em: 07 out. 2021.

1.1 A TERMINOLOGIA

Do latim *fundamentum* = alicerce, a etimologia do termo e seu significado certificam a importância destes princípios que norteiam as intervenções, ao mesmo tempo que garantem - quando conhecidos, compreendidos e também vivenciados -, as condições ao profissional arquiteto³ responsável pelo projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico de, munido da legislação vigente e unido à equipe interdisciplinar, realizar seu trabalho. Os fundamentos são assim, a base, o alicerce, o eixo que garante a sustentação de alguma coisa; por isto, estabelecem os critérios ou as justificativas para um determinado modo de executar algo; trazem, desta forma, os argumentos, as provas ou evidências que atestam a veracidade do que se afirma. Ao se tratar dos fundamentos para uma determinada ação, portanto, tem-se um conjunto de conhecimentos ou dados que sustentam os princípios definidos para determinada conduta. Neste caso, são os critérios que dão as bases e consequentes orientações, a fim de validar a proposta de intervenção na igreja-edifício. Estes fundamentos requerem, por conseguinte, um método e uma linguagem que garantam o cumprimento da finalidade da arquitetura-arte sacra.

O termo aqui empregado - projeto arquitetônico-litúrgico-iconográfico -, que nomina e define o projeto, mostra-se bastante adequado para revelar tanto o tripé sobre o qual está alicerçado, quanto a complexidade que o envolve. Trata-se, portanto, de uma intervenção que molda, distribui e organiza o espaço, a partir Liturgia celebrada, trazendo em si mesmo a mistagogia do edifício eclesial e exigindo uma linguagem própria, a fim de que a igreja, “como pede a sua natureza, seja apta para as celebrações sagradas, decorosa, brilhando por nobre beleza, não por mera suntuosidade, e constitua verdadeiro símbolo e sinal das realidades celestes” (PR, 1984, cap. II.I,3).

1.2 OS FUNDAMENTOS DO PROJETO ARQUITETÔNICO-LITÚRGICO-ICONOGRÁFICO

Os fundamentos do projeto para este “espaço no qual se reúnem as pessoas de fé, para ouvir a Palavra e celebrar os sagrados mistérios da salvação” (CNBB, 2013, p.10) são teológico-litúrgicos. A ação litúrgica, desta forma, é fonte e geradora da igreja-viva em saída, que se encontra e promove o encontro, que dialoga e se adequa a cada tempo e a todas as culturas.

1.2.1 MOLDADA PELA LITURGIA

“Quando se constrói uma igreja, não se pode esquecer que ela toda é um ícone, uma imagem viva. Moldada pela liturgia é por si mesma, mistagógica; de fato orienta, educa, conduz e introduz as pessoas no mistério da Páscoa de Cristo que celebramos” (CNBB, 2013, n. 62). Por conseguinte, a liturgia celebrada, através de seus ritos, molda o edifício eclesial. “De fato, a natureza do templo cristão define-se precisamente pela ação litúrgica, a qual implica a

3 Conforme Resolução CAU/BR nº 51, atualizada em Deliberação Plenária 0037-01/2021 que dispõe sobre as áreas de atuação e competências de arquitetos e urbanistas.

reunião dos fiéis (*ecclesia*), que são as pedras vivas do templo (1 Pd 2, 5)” (SCa, n. 41). A ação litúrgica, sobretudo com a celebração dos sacramentos, especialmente da Eucaristia, define o espaço celebrativo. Deste modo, é de grande importância o conhecimento e a compreensão, assim como a vivência litúrgica dos responsáveis técnicos pelo projeto.

1.2.2 UM ESPAÇO MISTAGÓGICO

Moldada pela liturgia, é mistagógica. Necessário se faz, então, compreender o que significa esta qualificação do espaço celebrativo. Para isto, mais uma vez, a etimologia e significado da palavra serão fundamentais. De origem grega, mistagogia é uma palavra composta de duas partes, significando em síntese, a ação de guiar ou conduzir o fiel para dentro do mistério. A igreja-edifício, portanto, deve contribuir com a ação litúrgica que insere a assembleia no mistério de Deus e, ela própria, como imagem da igreja-viva, é capaz, através da sua arquitetura-arte, de evocar e provocar naquele que deseja, a experiência de ser introduzido no mistério. A função mistagógica pertence, em seu sentido original, aos ritos, através de suas ações simbólicas, palavras, gestos, sons, sabores e perfumes e, o espaço onde estes ritos se desenvolvem, como imagem, estão a serviço desta ação litúrgica realizada pela assembleia celebrante.

A mistagogia do edifício eclesial determina assim como se configura este espaço. São Máximo, Confessor, através da metáfora do cosmo orientado à ação cultural, diz que “a santa igreja é a imagem do mundo sensível enquanto tal. Há para o céu... o divino santuário e para a terra a beleza da nave. E, em modo contrário... o mundo é uma igreja: Para o santuário há o céu e para a nave o ornamento da terra” (BANON, 2015, p. 119, tradução nossa). O binômio céu-terra é aplicado em relação à igreja-edifício constituída do único espaço santuário-nave, um espaço 2-1⁴ - um espaço único, que comporta estes dois espaços celebrativos. Esta terminologia revela ainda a insuficiência das palavras e a exigência de uma linguagem própria, como a própria metáfora utilizada no período Patrístico da Igreja. A CNBB, em seu Documento sobre a Animação da Vida Litúrgica no Brasil diz: “a igreja-edifício deve ser funcional e significativa, favorecendo, através de configuração e distribuição dos dois espaços fundamentais, tanto a execução da ação litúrgica quanto a participação ativa dos fiéis. (CNBB, 1989, n. 142). Cada um destes espaços, que constituem o único espaço de culto, configuram-se de modo diverso tanto arquitetônica quanto artisticamente, a partir do que simbolicamente revelam.

1.2.3 UMA LINGUAGEM ADEQUADA: A LINGUAGEM SIMBÓLICA

Tendo em vista o caminho até aqui desenvolvido, fica evidente que não é toda linguagem arquitetônica-artística que atende aos princípios norteadores ou fundamentos da configuração deste espaço, a igreja-edifício. Faz-se necessário, assim, o uso de uma linguagem que

4 Termo cunhado pela prof.^a Dra. Maria Giovanna Muzj e utilizado nas disciplinas de Introdução à Linguagem Simbólica e Mistagogia do Edifício Eclesial, por ela ministradas no Pontifício Instituto Oriental - PIO, em Roma, nos anos 2019 e 2020 respectivamente, e aqui adotado.

alcance estes princípios e os traduza para este tempo, capaz de chegar ao homem-mulher⁵ de todos os tempos e culturas e que seja adequada também ao tempo presente: uma linguagem que está sendo redescoberta, a linguagem simbólica. Fundamental ainda, é ser introduzido nesta linguagem, pois, como afirma Henri Corbin,

(...) o símbolo anuncia um plano de consciência distinto da evidência racional: é a cifra de um mistério, o único modo de dizer o que não pode ser captado de outro modo; não é nunca explicado de uma vez por todas, senão que sempre necessita ser decifrado, da mesma maneira que uma partitura musical, que não é nunca decifrada definitivamente, mas convida à uma execução sempre nova (CHEVALIER, 1990, p. XI, tradução nossa).

O artista cristão, Ruberval Monteiro, doutor em Iconografia Cristã, afirma que “o cristianismo não criou uma linguagem nova, apenas o conteúdo é novo, comunicado com a linguagem tradicional, compreendida universalmente”. Deste modo, não se trata apenas de um sinal artificial, criado pelo homem, restrito a um significado, mas, ao contrário, traduz um caminho para o qual aponta. Esta linguagem é tanto evocativa quanto provocativa, abrindo as portas interiores para que o homem-mulher se sinta “envolvido e tocado pelo mistério, apesar de não o entender, ou talvez por isso mesmo”, continua o autor na sequência do texto. A redescoberta da linguagem simbólica, desacreditada a partir do momento em foi interpretada como contrária à ciência, tornou-se esquecida e considerada fantasia, pertencente ao mundo dos sonhos e, desta forma, recusada pela sociedade moderna. Entretanto, enquanto linguagem que todas as culturas tradicionais utilizaram para se comunicar com o transcendente e com as questões mais profundas da própria existência humana, é de fundamental importância.

1.3 OS DOIS MOVIMENTOS DA ASSEMBLEIA LITÚRGICA, PRESENTES NA ARQUITETURA-ARTE DA IGREJA-EDIFÍCIO

Lugar de encontro, de acolhida, fraternidade, gratuidade, festa e, desta forma, sinal visível da presença de Deus no meio do seu povo (Cf. CNBB, 2013, p. 15), a igreja-edifício remete a assembleia celebrante às coisas do alto e, convida-a, pela ação litúrgica, tanto à proximidade com o Senhor Crucificado-Ressuscitado, o Vivente, quanto à missão de anunciar a Boa Nova a todos e todas. Esta realidade implica dois movimentos distintos.

Um movimento que conduz ao centro deste espaço, o altar - “centro da ação eucarística, para a qual se orientam todas as outras celebrações litúrgicas da Igreja e ao redor do qual nós também formamos um só corpo” (IGMR, n. 299): trata-se de um movimento centrípeto, onde o próprio Cristo, “sumo sacerdote tão grande, que se assentou à direita do trono da

5 Termo cunhado pela prof.ª Dra. Maria Giovanna Muzj e utilizado nas disciplinas de Introdução à Linguagem Simbólica e Mistagogia do Edifício Eclesial, por ela ministradas no Pontifício Instituto Oriental - PIO, em Roma, nos anos 2019 e 2020 respectivamente, e aqui adotado.

Majestade de Deus no céu. (...) ministro do santuário e da verdadeira Tenda, que foi construída pelo Senhor, e não por um homem” (Hb 8, 1-2), atrai a si o homem-mulher, convidando-o à amizade, pelo seguimento e discipulado, num processo permanente de escuta, que conduz à resposta da fé e à reunião em torno do altar. Este movimento comporta ainda, várias passagens, marcadas também pelos elementos arquitetônicos e artísticos. De um caminho de escuta, a partir do ingresso pela porta e percorrido na nave das igrejas, sinal da terra, o ser humano é conduzido, por Cristo ao céu - lugar onde está o altar da igreja. Aqui, celebrando o memorial da paixão-morte-ressurreição do Senhor, o homem-mulher, tendo com Ele morrido, tem sua vida “escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3). Neste ponto da terra - o altar -, um eixo vertical se estabelece - a cruz de Cristo -, novo e definitivo *Axis Mundi*, nova e definitiva Árvore da Vida, unindo o mundo visível ao invisível e levando a humanidade redimida ao encontro com o Pai, na Jerusalém Celeste.

Outro movimento é o de saída, um movimento que, a partir do encontro com o Senhor Crucificado-Ressuscitado, em comunidade, impele o homem-mulher a ir ao encontro das realidades de sofrimento e injustiça, anunciando a Boa Nova e sendo protagonista da “cultura do encontro”, capaz de encontrar meios para uma sociedade mais fraterna: trata-se de um movimento centrífugo, “para fora”, que envia, impulsionando a Igreja segundo o mandato do Senhor: “ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15).

É a dinâmica do discípulo-missionário. E, assim, a igreja-edifício, quando atende à finalidade da liturgia, convida o fiel a esta dinâmica e se revela como um lugar teológico, mistagógico, simbólico, por meio de um espaço 2-1, orientado e orientador, organizado e organizador. Assim, “nessas reuniões [onde acontece a ação litúrgica], os espaços e sua forma de organização desempenham um papel de grande importância, caracterizando e definindo o lugar que a comunidade ocupa” (CNBB, 2021, p. 13). Isto significa que o espaço das igrejas marca profundamente e de forma imperceptível a consciência de fé de uma comunidade. Por isto, ao finalizar a Apresentação do Estudo 113, Dom Edmar Peron afirma que:

Assim, constata-se a necessidade e a urgência de projetos arquitetônicos de adequação litúrgica com um olhar mais consciente da sua importância pastoral e mais abrangente, tratando o edifício eclesial e seu espaço celebrativo de modo unitário. Isso é possível por meio da elaboração de programa de necessidade geral e específico, o qual requer a presença de uma equipe técnica multidisciplinar. Em suma, toda intervenção é sempre, em primeiro lugar, uma ação pastoral (CNBB, 2021, p. 10).

2 PASSOS PARA O DESENVOLVIMENTO DA INTERVENÇÃO

Os fundamentos anteriormente apresentados para toda e qualquer intervenção no edifício eclesial, estruturados no tripé: moldado pela Liturgia, mistagógico, segundo a linguagem simbólica tradicional cristã redescoberta, exigem que os passos para o desenvolvimento

do seu projeto arquitetônico, sejam definidos a partir dos critérios teológico-litúrgicos. Daí, tem-se os desdobramentos técnicos e consequente execução das obras. Estabelecem, assim, um método⁶ que, por sua vez, implica grande atenção à importância e complexidade do empreendimento, habilidade e razoabilidade no desenvolvimento da proposta, criatividade em ultrapassar os desafios intrínsecos, responsabilidade da parte de todos os envolvidos, em vista de um resultado que atenda aos critérios estabelecidos, seja bem planejado e resulte em uma obra duradoura. Tudo isto com objetivo de atender à finalidade da igreja-edifício de “oferecer à Igreja que celebra os mistérios de fé, especialmente a Eucaristia, o espaço mais idóneo para uma condigna realização da sua ação litúrgica” (SCa, n. 41), tendo em vista que “de fato, a natureza do templo cristão define-se precisamente pela ação litúrgica, a qual implica a reunião dos fiéis (*ecclesia*), que são as pedras vivas do templo (1 Pd 2, 5)” (SCa, n. 41).

2.1 LEVANTAMENTO DOCUMENTAL

Trata-se da etapa inicial, de coleta de dados e pesquisa de informações e pode ser desenvolvida através de várias ações, em diversas instâncias. No que diz respeito à Igreja, em sua estrutura administrativa, estes dados podem ser buscados nos documentos existentes, no Centro de Documentação (Arqui)Diocesano, nos Livro Tombo⁷. A comunidade pode participar ativamente deste processo, através do recolhimento de fotos antigas e também, de promoção de uma exposição ou de encontros de contação de histórias, sobretudo dos seus membros mais antigos. Estes eventos favorecem o despertar de lembranças e acontecimentos, num processo de resgate e crescimento da memória afetiva e dos laços da comunidade com sua terra, cultura e construção. A valorização da história contribui tanto para o senso de pertença quanto, quando não reduzida a saudosismo, para um reto juízo a respeito da definição das necessidades e consequente proposta de intervenção.

Quando se tratar de um bem que está sob a salvaguarda dos órgãos civis de defesa do patrimônio histórico-cultural-artístico, sejam em âmbito nacional, estadual ou municipal, é fundamental e imprescindível o diálogo com os mesmos. Também as prefeituras municipais devem ser consultadas, a fim de que sejam verificadas a situação do terreno, da construção e a existência ou não de projetos arquitetônicos devidamente aprovados. Tem-se aqui, quando se tratar da intervenção em um espaço edificado, o levantamento documental e das peças arquitetônicas da obra existente. Ainda neste sentido, caso necessário, devem ser providenciados os documentos em vista da regulamentação do terreno, o levantamento planialtimétrico cadastral georreferenciado e o levantamento arquitetônico, em vista tanto de atualização de informações técnicas quanto de obtenção de dados inexistentes.

6 Seguindo os princípios do Método Transcendental, desenvolvido por Bernard Lonergan, em sua obra *Method in Theology* (1973), com objetivo de atender às demandas do espírito humano, capaz de alcançar a compreensão sendo atento, razoável, inteligente e responsável e cujos resultados desta compreensão são progressivos e acumulativos, orientados para o bem comum.

7 Trata-se de um livro canônico de alto valor histórico, um tipo de diário, onde o pároco é o responsável pelo lançamento dos atos e fatos mais significativos da vida paroquial, em relação à história, assim como em relação aos procedimentos administrativos considerados de relevância.

Além disto, faz parte desta etapa inicial, independente do bem ser tombado, a inventariação e catalogação do acervo arquitetônico e artístico da igreja. Tratando-se de edificação de interesse de preservação, isto se torna uma exigência. Este trabalho deve ser feito por equipe técnica, pode ser dividido em várias etapas e ainda contar com grande ajuda da comunidade. Metodologia e planejamento a curto, médio e longo prazo, devem ser definidos, em vista de que o trabalho não se perca e ainda contribua na construção da memória local, assim como na elaboração do programa de necessidades.

2.2 PROGRAMA DE NECESSIDADES

É de fundamental importância o levantamento das necessidades urgentes e pontuais, assim como o conhecimento de um programa amplo de necessidades que constitui o conjunto litúrgico-catequético-pastoral-administrativo, a “casa do povo de Deus”, cujo centro é o espaço celebrativo. Cada uma destas categorias tem seu programa de necessidades específico.

O Estudo 106, publicado pela CNBB em 2013, procura apresentar com clareza as necessidades do espaço celebrativo em sua organização e distribuição espacial, assim como dos lugares de serviço litúrgico. Em relação às demandas anexas, o programa de necessidades também deve ser exaustivamente trabalhado e sua definição exige critérios objetivos, em vista do atendimento às necessidades elencadas.

2.3 DESENVOLVIMENTO DO PROJETO ARQUITETÔNICO-LITÚRGICO-ICONOGRÁFICO

O projeto arquitetônico visa a organização e distribuição dos espaços, a partir dos fundamentos teológico-litúrgicos apresentados, das condições do terreno, do programa de necessidades e do atendimento ao conjunto de normas estabelecidas pela legislação civil. Assim, quer garantir que a igreja-edifício atenda à sua finalidade, com aquela nobre simplicidade pedida pelo CV II, com qualidade e a partir das condições da comunidade. Compõem-se de etapas distintas, estabelecidas pela NBR 13532, a saber: a) levantamento de dados para arquitetura (LV-ARQ); b) programa de necessidades de arquitetura (PN-ARQ); c) estudo de viabilidade de arquitetura (EV-ARQ); d) estudo preliminar de arquitetura (EP-ARQ); e) anteprojeto de arquitetura (AP-ARQ) ou de pré-execução (PR-ARQ); f) projeto legal de arquitetura (PL-ARQ); g) projeto básico de arquitetura (PB-ARQ) (opcional); h) projeto para execução de arquitetura (PE-ARQ) ⁸.

O projeto deve atender ao Plano Diretor Municipal (PDM) que estabelece os índices urbanísticos, assim como ao Código de Obras e Posturas do Município onde se encontra o terreno. Além disto, atende às normas estaduais de Combate a Incêndio e Pânico e Proteção de Descargas Elétricas, assim, como à ABNT NBR 9050/2015: Acessibilidade a edificações, mobiliário, espaços e equipamentos urbanos. Em se tratando de um patrimônio sobre proteção

8 ABNT. Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 13532 - Elaboração de projetos de edificações – Arquitetura. 3.3 Etapas do Projeto de Arquitetura. Nov. 1995.

de tombamento em nível nacional, faz-se necessário consulta e aprovação dos projetos junto ao IPHAN⁹ ou Secretarias de Cultura, em nível estadual ou municipal, dependendo da instância de tombamento.

A partir do projeto arquitetônico, outros projetos são necessários. Chamados de Projetos Complementares, é imprescindível sua compatibilização com a arquitetura proposta, sob a responsabilidade do arquiteto e equipe técnica. Entre eles, tem-se: Projeto de Estruturas, cujo objetivo é o dimensionamento e detalhamento dos elementos estruturais (pilares, vigas, lajes), através das Normas Técnicas NBR 6118/2014: Projeto de estruturas de concreto - Procedimento e NBR 6120/1980: Cargas para o cálculo de estruturas de edificações, assim como da NBR 16775/2020: Estruturas de aço, estruturas mistas de aço e de concreto, coberturas e fechamentos de aço. Projeto Hidrossanitário, Elétrico, Telefonia, Luminotécnico, Climatização, Sonorização também são necessários e devidamente normatizados. O Projeto Preventivo contra Incêndio (PPCI), assim como o Sistema de Proteção contra Descargas Atmosféricas (SPDA) são analisados e devidamente aprovados pelo Corpo de Bombeiros Militar estadual. Outros projetos como Sistema de Segurança por Vídeo Monitoramento e, também, de Paisagismo fazem parte do conjunto.

O desenvolvimento do Programa Iconográfico deve ser feito com artista cristão, conhecedor dos fundamentos tratados na primeira parte deste trabalho e, junto com o arquiteto. A etapa de Projeto Executivo contempla o detalhamento completo da obra e o Detalhamento de Mobiliário Litúrgico e geral, assim como o Projeto de Comunicação Visual, podem ser contemplados, visando a unidade do conjunto. A partir da elaboração dos projetos é possível um orçamento detalhado e assim, tem-se o Planejamento Técnico-Financeiro para a Execução da obra, devidamente licenciada e com a expedição dos Alvarás.

3 A AÇÃO PASTORAL DECORRENTE DA INTERVENÇÃO NO ESPAÇO

A diversidade de possibilidades de uma ação pastoral que seja desenvolvida a partir do momento em que tem início o trabalho da equipe interdisciplinar em vista da intervenção na igreja-edifício, exige que a abordagem aqui seja bastante sintética. Evidencia-se que esta intervenção é complexa e demanda trabalho técnico e especializado. Tendo fundamentos objetivos, não se configura como decoração, mas, ao contrário, deve ser tratada a partir da natureza de “imagem” da igreja-viva, o que pressupõe grande responsabilidade.

A ação pastoral que pode se desenvolver aqui, tem início na conscientização quanto à finalidade deste espaço e se dá em vista da continuidade do processo evangelizador e formativo. Assim, propõe uma ação que envolva a comunidade, as comissões, os profissionais, em comunhão com os presbíteros e sob a orientação da Comissão de Arquitetura e Arte Sacra e Bens Culturais. Suas etapas acompanham as etapas preliminares, de desenvolvimento dos projetos e de execução da obra, até a celebração do Rito de Dedicção de Igreja e consagração do Altar, com planejamento de continuidade, a partir de ações catequéticas sobre

9 Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. Site: <http://portal.iphan.gov.br/>.

o espaço celebrativo, folders, semanas de Liturgia e eventos preparatórios para a celebração da Festa anual da Dedicção. A ação pastoral é um movimento permanente, progressivo e acumulativo, que conduz à comunidade à maturidade da fé, pela participação sempre mais ativa, consciente e frutuosa (Cf. SC, n. 48) da assembleia celebrante.

CONCLUSÃO

“Tira a sandália dos teus pés, porque esta terra é sagrada” (Ex 3,5). O agir cristão traz em si o caráter do serviço, da missão. Neste sentido, toda profissão é uma forma concreta de colocar os dons específicos de cada um, a serviço do bem comum, pois a vida humana é esta terra sagrada, imagem e semelhança de Deus e morada do Altíssimo, que vive na “casa comum”. Por conseguinte, implica a responsabilidade deste agir e, aqui, particularmente, ao tratar do espaço onde a comunidade se encontra para celebrar sua fé, tem-se presente esta responsabilidade dos profissionais, diante do exercício de sua profissão-missão e a exigência de atenção e obediência aos fundamentos e outras premissas, de abertura ao diálogo e trabalho em equipe, de verificação inteligente sobre a proposta de intervenção, de estudo e dedicação, a fim de garantir que a intervenção seja adequada à finalidade e à natureza da igreja-edifício.

O caminho exige humildade, escuta, formação e conscientização da importância deste caminho, a fim de que os espaços de celebração sejam, de fato, dignos, autênticos, belos e simbólicos e que contribuam para a vivência de fé da assembleia celebrante, testemunhem a força evangelizadora da igreja-edifício, quando esta é, de fato, símbolo tanto das realidades celestes quanto da igreja-viva.

SIGLAS

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CV II – Concílio Vaticano II

EG – *Evangelii Gaudium*

IGMR – Instrução Geral ao Missal Romano

SC – *Sacrosanctum Concilium*: Constituição sobre a Sagrada Liturgia

SCa – *Sacramentum Caritatis*

PR – Pontifical Romano

REFERÊNCIAS

BANON, D. et al. *Architettura Liturgia e Cosmo*. Magnano: Edizioni Qiquajon, 2015.

BENTO XVI. *Sacramentum Caritatis*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Eucaristia fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain; LAFFONT, Robert. *Dictionnaire des symboles*. 11ª impressão, Paris, 1990.

CNBB, Documento 43. *Animação da Vida Litúrgica no Brasil*. Elementos de Pastoral Litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1989.

CNBB, Estudo 106. *Orientações para Projeto e Construção de Igrejas e disposição do Espaço Celebrativo*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CNBB, Estudo 113. *Orientações para Adequação Litúrgica, Restauração e Conservação da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2021.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Sacrosanctum Concilium*. Constituição sobre a Sagrada Liturgia. São Paulo: Paulinas, 2002.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

INSTRUÇÃO GERAL DO MISSAL ROMANO E INTRODUÇÃO AO LECIONÁRIO. Texto Oficial, 5.ed. Brasília: Edições CNBB, 2014.

PONTIFICAL ROMANO. *Ritual de Dedicção de Igreja*. Natureza e dignidade da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1984.