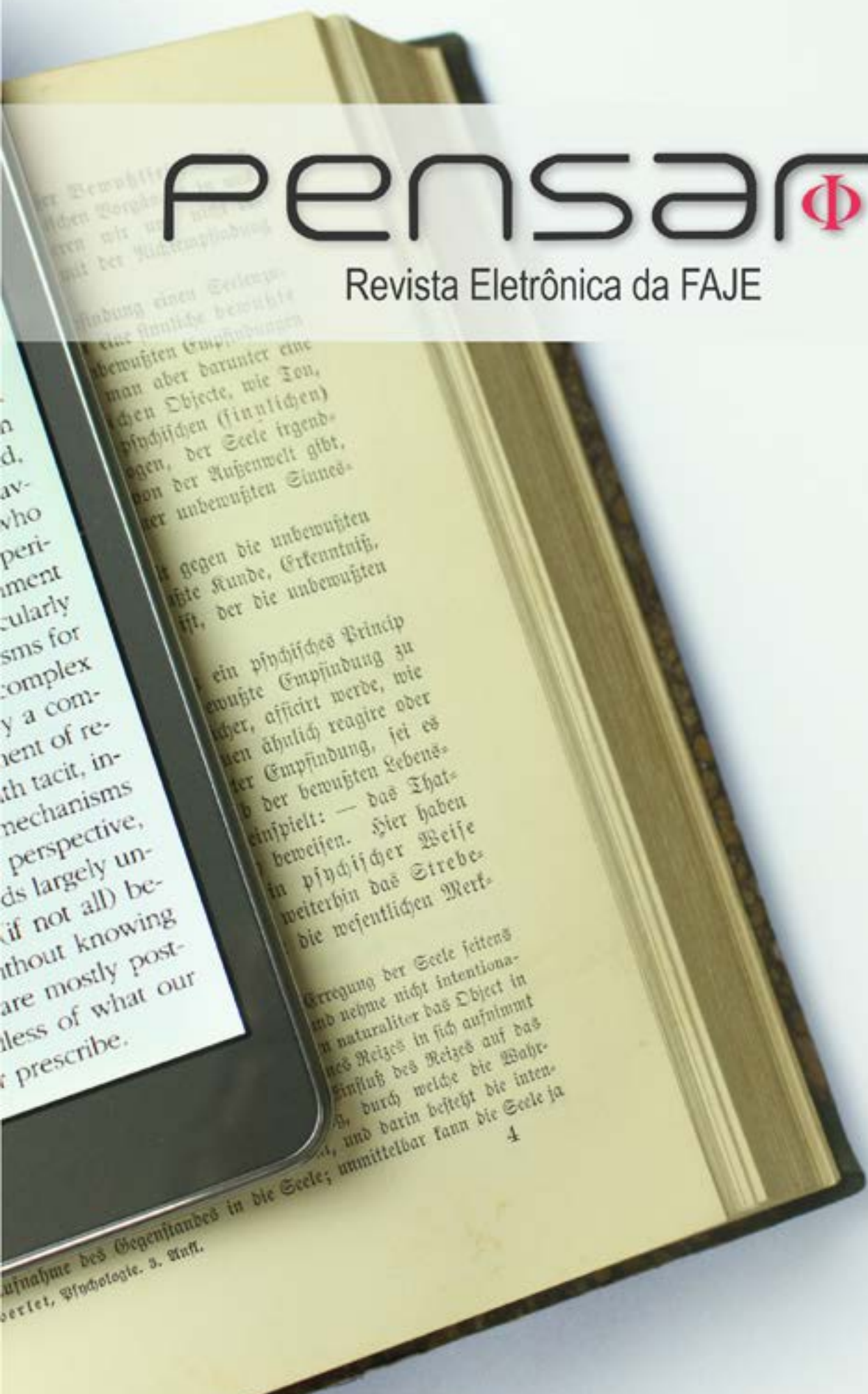


PENSAR

Revista Eletrônica da FAJE



Aufnahme des Gegenstandes in die Seele; unmittelbar kann die Seele ja
erlebet, Psychologie. 3. Aufl.

PENSAR - REVISTA ELETRÔNICA DA FAJE

ISSN: 2179-9024

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Rafael Patrick de Souza

Apoio e Incentivo

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: *Dr. Washington da Silva Paranhos*
(Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE)

Coeditor: *Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira*
(Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL 2021

FICHA CATALOGRÁFICA

--	--

SUMÁRIO

1. EDITORIAL	4
---------------------	----------

2. ARTIGOS

ARTIGOS PHILO

1. Graziela Bandeira Magalhães	9
<i>Interpretações do Utilitarismo</i>	
2. Leonardo Rodrigues Lopes; Luiz Carlos Sureki	20
<i>Teoria do ser e "panenteísmo" na filosofia sistemático-estrutura</i>	
3. Ivan Evangelista Sousa de Araújo	31
<i>Frei Roger Bacon e a praticidade do conhecimento</i>	

ARTIGOS THEO

4. Elias Fernandes Pinto	41
<i>Desafios emergentes da pandemia de covid-19 para a fé cristã: Pensar e viver a fé em tempos de crise</i>	
5. Cleudir José dos Santos	56
<i>Mesmo a treva não é treva para ti (Sl 139, 12a): A longa noite escura da COVID-19</i>	
6. Francisco Thallys Rodrigues	68
<i>Pensar e viver a fé em tempos de pandemia</i>	
7. Clarissa França Dias	79
<i>Perspectivas da fé antropológica segundo Karl Rahner: O alcance da luz da graça a todo ser humano</i>	
8. Moisés Nonato Quintela Ponte	92
<i>O conceito de pessoa em Boécio</i>	
9. Marcos Vieira das Neves	107
<i>O encontro com Cristo presente na comunidade reunida em seu nome</i>	

Depois da pandemia: a epifania das relações

Acredito que as pessoas hoje têm medo não tanto do coronavírus, mas de uma situação indeterminada que não é previsível nem administrável. Diante da epidemia, as pessoas se redescobriram como frágeis e isso é mais assustador que o vírus. A mentalidade atual nos leva a pensar que tudo é programável e gerenciável. Quando se descobre que não é assim, a pessoa parece não ter mais a possibilidade de se segurar e entra em crise. Se a epidemia nos ajuda a amadurecer uma concepção diferente de nós mesmos, não terá sido um sofrimento inútil.

Sempre soubemos que as pandemias passam por meio das relações entre as pessoas, em algumas ocasiões elas eram enfrentadas com o isolamento dos enfermos, enquanto desta vez as relações se tornaram a principal ferramenta do controle social total, ou seja, têm sido utilizadas pelos governantes, em nível nacional e local, para direcionar sistemicamente toda a população de forma preventiva e coercitiva. A outra novidade reside no fato de que tivemos que reconhecer que as relações não são uma projeção de nosso eu, de nossos sentimentos, gostos, opiniões e necessidades, mas são uma realidade independente de nosso eu.

Por isso, hoje, precisamos falar de uma epifania das relações, no sentido de que as relações, embora invisíveis como o ar, se revelaram como o fator decisivo da vida ou da morte, porque o vírus está na relação, é a relação em si mesmo quando não é conscientemente guiada pela reflexividade pessoal e social. Em suma, essa pandemia nos revelou que os relacionamentos são uma realidade autônoma, externa aos indivíduos, da qual eles têm pouca ou nenhuma consciência. Fica claro que não temos uma cultura adequada para administrar relações.

A modernidade imunizou as pessoas das relações, no sentido de que considerou as relações como limitação do indivíduo, como constrição do seu eu e, portanto, como algo do qual deve se desprender, passível de ser modificado à vontade, para tornar os indivíduos mais livres. Essa visão da modernidade des-

morona diante da pandemia, porque a pandemia nos revela que, sem relações boas e saudáveis, a vida humana se torna problemática. Portanto, depois da pandemia, teremos que nos mover para outro horizonte, aquele que cultiva os bens relacionais, ao invés do indivíduo que compete pelo sucesso e pelo consumo cada vez mais volátil, desprovido de relacionalidade humana significativa.

Se as relações não são vistas, é inevitável que as pessoas acabem assumindo uma ou outra das duas atitudes: por um lado, fechando-se em si mesmas, isolando-se do mundo, talvez utilizando apenas tecnologias de comunicação que as isolam ainda mais, que caem naquilo que foi chamado de "síndrome da toca"; por outro lado, aceitar as limitações impostas pelas autoridades apenas como um constrangimento temporário do qual se busca libertar o mais cedo possível, voltando o mais rápido possível aos comportamentos gregários, às reuniões, aos bares, à vida noturna.

Essa alternativa é a única que existe se não se pensa nos contatos com os outros em termos de relações. Não foi claramente esclarecida a diferença entre a distância física, que é certamente necessária, mas que é apenas um dado espacial (1 metro, 2 metros, etc.), e a distância social que, por outro lado, é uma relação, portanto é, uma ação intencional recíproca entre as pessoas, que podem ter diferentes qualidades e modos de ser. As pessoas humanas precisam de relacionamentos como de ar e pão, mas devem aprender a distingui-los por suas diferentes qualidades e poderes causais. Pode-se ter uma relação inter-humana mesmo sem se tocar fisicamente, se a alma for capaz de se relacionar gestando o próprio corpo. A mensagem deveria ser que não se trata de "estar distante dos outros", mas de aprender a como comunicar e partilhar os bens em comum, mesmo que apenas com pequenos gestos ou olhares, observando a distância física.

Acreditamos que agora não se trata de retornar a uma suposta "normalidade", não se trata de reconstruir o que foi perdido ou destruído, mas de re-gerar a sociedade, isto é, de gerá-la do zero com uma conversão profunda do nosso modo de viver, um modo que coloca as relações humanas e sociais no centro. Conversão vem do latim *cum-vertere*, que significa mudar de direção juntos. Para onde?

Nós falamos de uma sociedade relacional, mas que pode ser refigurada quando se compreende aquilo que escreve o Papa Francisco na Encíclica *Fratelli tutti*, onde diz que é necessário dar "o primado reservado à relação, ao encontro com o mistério sagrado do outro, à comunhão universal com a humanidade inteira, como vocação de todos" (n. 277). Naturalmente, fazemos propostas muito concretas sobre o que isso significa e implica na organização concreta da sociedade, portanto na família, no trabalho, na escola, na sociedade civil, na economia e na política. Em suma, precisamos adotar um paradigma relacional, que nos ajude a viver todas as áreas da vida e a trabalhar de forma "relacional". Em primeiro lugar, a família como uma específica relação de plena reciprocidade entre homens e mulheres e entre as gerações.

Em seguida, o trabalho como uma relação social em que a sociabilidade é mais importante do que o sinalizador entre prestação de serviço e contra-presta-

ção (daí a necessidade de promover contratos relacionais entre família e empresa). Depois a escola como lugar de formação das novas gerações para relações sociais propriamente humanas, e não apenas para a transmissão de uma instrução. Toda a sociedade civil como um conjunto de redes de relações e não como uma arena pública impessoal de indivíduos concebidos como átomos sociais (de acordo com a visão individualista que se tornou famosa pela famosa afirmação de Margaret Thatcher de que “a sociedade não existe, só existem indivíduos”).

Em particular, a economia, como a mais moral de todas as ciências, e a política como compromisso com a construção dos bens comuns, ou seja, os bens relacionais, para a *pólis*. Esse cenário assume a forma de uma nova forma de ‘fazer sociedade’, a sociedade relacional, partindo de um novo *modus vivendi* das pessoas e de suas redes sociais até o estabelecimento de um Estado relacional.

A pandemia certamente pode ser combatida com vacinas, mas antes e depois é ainda mais útil saber administrar as relações que evitam a propagação de todos os tipos de vírus, não só os de saúde, mas também os ideológicos e culturais com os quais não se sabe lidar com a realidade das relações sociais e, portanto, sempre geram novas pandemias.

Hoje o pós-moderno tem medo das diferenças e, portanto, das relações verdadeiras, porque a modernidade gerou conflitos ao se mover justamente em um nível meramente lógico, devido à secularização intrínseca que a levou a negar a matriz trinitária. Mas negar as diferenças significa excluir a possibilidade de relações, pois a relação real sempre leva a perceber uma diferença real, e condenar as pessoas à sua solidão. É por isso que vivemos hoje um duplo vínculo cultural profundamente patológico que nos diz para sermos únicos, adaptando-nos a paradigmas extrínsecos a nós, como se fosse possível não estar só (e a tentativa de superar a solidão sozinho é a essência ontológica do pecado).

Quando o homem não sabe mais pensar nas diferenças, sua humanidade está em risco. É por isso que sentimos que podemos prever uma convergência de forças sociais, econômicas e políticas para um sério repensar cooperativo de nosso mundo ocidental, que hoje, pelo consumismo, é sistematicamente construído contra o nono e décimo mandamentos, portanto, sistematicamente dedicado à idolatria. O terrível risco é que as tensões entre os novos pobres explodam. O sistema em que o opulento Ocidente atrai as melhores forças dos países mais pobres e os corrompe junto com seus próprios filhos não poderá continuar. A desvalorização do preço do petróleo prejudica as remessas de trabalhadores dos países árabes mais ricos, abrindo um cenário de forte desestabilização no Mediterrâneo.

Politicamente, as alianças partidárias explodiram e as polarizações devem ser abandonadas para se agregar em novas formas em torno de problemas reais e não de ideologias, um termo não coincidentemente próximo de um ídolo. A esperança é que os jovens sejam atraídos para um compromisso econômico e político que esteja verdadeiramente a serviço da humanidade e, portanto, de suas relações.

Gostaríamos de tratar de outros temas nessa nova edição da Revista Pen-

sar, mas a pandemia continua nos desafiando e interpelando quanto às relações. Na ampla visão dos textos aqui publicados teremos a oportunidade de não apenas mergulharmos nos desafios da pandemia, mas também refletirmos sobre o trajeto da teoria utilitarista desde a sua origem até alguns entendimentos atuais; dois outros autores nos apresentam a compreensão da relação “Ser e Deus”, o “panenteísmo” e o Ser primordial a partir de uma abordagem introdutória à Filosofia Estrutural-Sistemática de Lorenz Puntel; uma apresentação ao pensamento filosófico de Roger Bacon. No horizonte teológico, além da reflexão sobre os efeitos da pandemia, somos brindados com uma breve introdução biográfica, em que se destaca o pano de fundo cultural, linguístico e histórico que levará Boécio a transpor a sutil noção grega de *hypóstasis* à problemática noção latina de *persona*; uma contribuição sobre as perspectivas da fé antropológica segundo Karl Rahner; finalmente, veremos como ocorre o encontro com Cristo presente na comunidade reunida em seu nome.

Washington Paranhos

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Luiz Carlos Sureki

ARTIGOS PHILO

Interpretações do Utilitarismo

Interpretations of Utilitarianism

Graziela Bandeira Magalhães ¹

Resumo: O texto apresenta sucintamente o trajeto da teoria utilitarista desde a sua origem até alguns entendimentos atuais. A ideia central é apresentar os aspectos principais abordadas pelos principais defensores e críticos desta teoria. Uma teoria implicada em vários dilemas sociais, fundamentada nos critérios de escolhas que determinam as ações de cada um, e nos impactos que essas ações geram na sociedade. É no entendimento da justiça, da ética e da felicidade que apontamos algumas interpretações do utilitarismo.

Palavras-chave: Utilitarismo. Justiça. Ética

Abstract: This text presents briefly how the understanding of utilitarian theory evolved from its conception until its most recent interpretations. The central idea is to show the main aspects addressed by the advocates and critics of this theory. A theory implied in various social dilemmas, and which is based on the choice criteria that defines each one's actions and the consequential impacts of these actions on society. Its by understanding the concepts of justice, ethics and happiness that we can point to some of the interpretations of Utilitarianism.

Keywords: Utilitarianism. Justice. Ethic.

¹ Mestranda em Filosofia na linha de Ética - Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia – FAJE.

Introdução: A teoria da utilidade

A posição ética utilitarista de John Stuart Mill (1806-1873) tem origens na sociedade britânica e escocesa do século XVIII. Insere-se no conjunto do utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832), com uma influente articulação filosófica de uma moralidade humanístico-liberal. Em razão da grande referência de Bentham para os trabalhos de Mill, escreveremos brevemente sobre esse ponto de partida.

Jeremy Bentham desenvolveu seus estudos sobre a ciência do direito, especialmente do direito natural. Sua principal obra foi publicada em 1789: "Uma introdução aos princípios da moral e da legislação". Contudo, seu primeiro trabalho foi em economia, em 1787, uma série de cartas escritas enquanto visitava seu irmão na Rússia: "Defesa da usura". As cartas revelaram Bentham como um discípulo de Adam Smith (1723-1790). Ele argumentava que cada homem era o melhor juiz de seus próprios lucros, que do ponto de vista público era desejável obter esses lucros sem nenhum empecilho, não havendo motivo para limitar a aplicação dessa doutrina aos empréstimos a juros. Seu trabalho seguia o princípio básico da escola liberal "*laissez-faire, laisser-passer*" que em francês significa "deixa fazer, deixa passar". O liberalismo econômico defende a não intervenção do Estado sobre a economia, considera que o mercado deve se autorregular pela lei da oferta e da procura.

Ao seu tempo, o trabalho de Bentham foi relevante para fortalecer o parlamento inglês, confrontar instituições tradicionais e questionar a impossibilidade de se provar a existência de um contrato original que sustentasse que se um príncipe não cumprisse com suas obrigações com os súditos, ainda sim os súditos lhe deveriam obediência. Para Bentham, o homem deveria responder ao Estado e cumprir obrigações perante a sociedade, na medida em que o Estado contribuisse para a felicidade e o interesse da comunidade geral. Portanto, atender ao Estado deveria ser um critério de obediência do cidadão, baseado nas leis, nas regras. Bentham sugeriu um novo rumo para essa história; substituir a teoria do direito natural pela **teoria da utilidade**; "cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei" (BENTHAM, 1979, p.4).

1. O que leva ao princípio da maior felicidade?

O princípio utilitarista foi fundamentado nas ações do Estado para buscar a felicidade para o maior número possível de pessoas como objeto último de toda legislação. A obra "Princípios da moral e da legislação" de Bentham apontou a aplicação do princípio da utilidade como fundamento da conduta individual e social e salientou quais seriam os castigos e as recompensas que induziriam o homem a buscar a felicidade com seus respectivos valores morais, influenciados ora pelo prazer ora pela dor. Sua análise mostrou as razões que levariam o homem a agir de certa maneira e não de outra. Os motivos bons conduziram o homem à harmonia dos interesses individuais e dos demais, enquanto os homens maus tenderiam a contrariar o equilíbrio entre os homens. Diante disso, o

papel teórico da utilidade benthaniana conduziu ao aperfeiçoamento da reforma legislativa daquele tempo: a codificação das leis a fim de serem compreendidas por qualquer pessoa; a sugestão do aprimoramento do sistema penitenciário; e o desenvolvimento do regime democrático pelo sufrágio universal.

Contudo, Bentham estabeleceu alguns critérios sobre os problemas humanos de modo extremo com a proposta do cálculo hedonístico como resultado da soma entre os prazeres e as dores dos indivíduos perante o Estado. Exemplificamos com o caso do afastamento dos mendigos nas ruas de Londres. Bentham considerava que a sociedade estava infeliz vendo os mendigos nas ruas, então eles seriam obrigatoriamente retirados das ruas e levados para abrigos. O resultado do cálculo utilitário é o impacto que pode ser quantificado em uma decisão a ser tomada em razão da prioridade da maior quantidade de pessoas felizes na sociedade, mesmo que uma minoria rejeitada sofresse uma punição: ser presa nos abrigos. Isto feito, observa-se a maioria da sociedade satisfeita e se sentindo mais confortável com relação ao repúdio aos mendigos. Portanto, puramente racional, o cálculo utilitário determina uma punição para privilegiar o maior número de pessoas e atender a satisfação da sociedade. Em 1832, Bentham falece, após forte atuação entre os radicais ingleses.

2. Além do cálculo: as faculdades humanas

O filósofo James Mill (1773-1836) e seu filho John Stuart Mill estavam entre os principais seguidores de Bentham. John Stuart Mill foi educado por seu pai, também filósofo. Mill editou os manuscritos de Jeremy Bentham e tomou frente dos estudos radicais sobre leis, decisões jurídicas e debates parlamentares, mas considerou como insuficientes as críticas das leis e instituições políticas de Bentham, principalmente pelo motivo da restrição dos direitos individuais. Emergiram, em seguida, linhas de uma possível renovação social. O que teria servido para um estágio anterior serviu para atrair novas reflexões sobre o radicalismo inglês.

Com uma abordagem ampla, transitando por diferentes ciências, Mill escreveu no campo da lógica, em 1840. O livro "Sistema de lógicas" levou em conta as influências do trabalho de Isaac Newton. Na área de economia política escreveu, a partir das referências dos estudos de David Ricardo, em 1848, a obra "Algumas questões e dúvidas de economia política". Vale destacar outro trabalho em psicologia e filosofia, "Sobre a liberdade", em 1859, que trata da defesa da liberdade individual nos países de língua inglesa, fundamento da Carta Magna dos Estados Unidos, por exemplo. Os estudos sustentam a possibilidade de a transformação social ser salientada pelo elemento do estado das faculdades especulativas da humanidade:

[...] às quais os homens teriam chegado graças à reflexão sobre si mesmos e sobre o mundo que os cerca: a ordem do progresso humano, em todos os seus aspectos, dependerá principalmente da ordem da evolução das convicções intelectuais da humanidade (BENTHAM, 1979, p.79).

Essa citação sugere um dos debates centrais desse texto: a intelectualidade como um prazer superior aos demais prazeres. Somente em 1861, escreveu sobre o Utilitarismo, que tratou do princípio da maior felicidade. Seu princípio era de que as pessoas devem ser livres para fazer o que quiserem contanto que não façam mal aos demais. Afinal, Mill escreve que deve haver uma concordância entre os homens acerca das crenças morais, assim a coesão social pudesse ser obtida, pois onde a concordância geral não se materializasse a sociedade não poderia ser unificada. Os trabalhos realizados em utilitarismo mostram o determinante esforço de conciliar os direitos do indivíduo com a filosofia herdada de Bentham.

3. Utilitarismo e justiça

A filosofia moral utilitária é marcada pela pergunta de Sócrates: Como devemos viver? Para Mill (2005, p.9), “devemos perseguir a felicidade - não só a nossa própria felicidade, mas a felicidade de todos aqueles cujo bem-estar poderá ser afectado (SIC) pela nossa conduta”. Uma das principais reflexões de Mill refere-se à forma de como deveremos tomar decisões para impactar a vida social. O princípio de liberdade de Mill pareceria necessitar de uma base moral mais concreta do que o princípio utilitário de Bentham. A tese utilitarista como fundamento da moralidade defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Consequentemente, chegamos às reflexões das vantagens e das desvantagens do utilitarismo adjacentes ao valor moral da justiça, uma vez que o principal problema é que o conceito de justiça implica não apenas julgar aquilo que é certo e errado, mas especialmente em estabelecer deveres, obrigações e castigos como decorrências dos atos de cada uma em benefício da sociedade.

À primeira vista essa afirmação pode até parecer distante da felicidade, porém Mill reconhece que a justiça baseada na utilidade é a parte mais fundamental e obrigante de toda a moralidade. Citamos: “A justiça é um nome para certas classes de regras morais que dizem respeito diretamente 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). Essa citação é quase uma transcrição do escocês David Hume (1711-1776), que também despertou o conhecimento do filósofo Immanuel Kant e August Comte. Mill identifica-se proximamente a Hume, que já havia escrito a relação entre a utilidade e a justiça: “A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que ela, podemos concluir que esta característica de utilidade é, de modo geral, a mais enérgica, e a que tem controle mais completo sobre nossos sentimentos” (HUME, 1995, p.63). O bem em resposta ao bem, uma das determinações da justiça; esta, embora tenha uma evidente utilidade social e seja acompanhada por um sentimento humano natural, não tem, à primeira vista, essa conexão óbvia com o dano ou com a injúria que, existindo nos

casos mais elementares de justiça e injustiça, constitui a fonte característica da intensidade do sentimento.

A justiça faz referência à condição humana, como uma convenção entre os homens, a moralidade seria um caminho de convergência para a felicidade. Explicamos. As escolhas feitas pelo indivíduo em sociedade revelam que o argumento da condição humana permeia a abundância ou a penúria extrema conforme o homem age respectivamente com benevolência ou malícia em relação ao outro. A justiça é o nome de uma consequência do merecimento dos atos. Em resumo, a teoria utilitarista é indicativa aos atos, consequencialista, e de base coletiva, mas também é determinantemente hedonista. Se por um lado, as ações do homem devem convergir para alcançar a felicidade, Mill especifica a qualidade dos prazeres numa hierarquia que revela como felicidade o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer. Por outro lado, a dignidade humana é entendida através do reconhecimento da justiça estabelecida preponderante do deleite dos prazeres superiores; os intelectuais sobre os prazeres inferiores; do corpo. Ou seja, o utilitarismo reconhece nos valores da justiça, na conduta do homem, distinguidos pela superioridade de seu valor intelectual a condução de uma vida aprazível, - os prazeres superiores e privilegiados. A hierarquia dos prazeres, portanto, é apresentada por Mill como uma das inovações mais importantes da teoria utilitarista herdada por Bentham. Entretanto, é necessário realizar uma distinção entre a utilidade objetiva e subjetiva achadas nesse conceito.

De acordo com o utilitarismo objetivo (ou atualista), o melhor ato é aquele que maximiza o bem-estar, independentemente do que poderia ser previsto. Já o utilitarismo subjetivo (ou probabilista), identifica o melhor ato acolhendo à perspectiva epistêmica do agente: agir da melhor maneira é seguir o curso de ação que, ponderadas as probabilidades à luz dos dados disponíveis, se apresenta mais promissor. Tudo indica que John Stuart Mill leva em conta um utilitarismo completo.

O utilitarismo baliza a seguinte condição: "é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito" (MILL, 2005, p.45). Como acima foi exposto, o "Princípio da maior felicidade" tem além de outras coisas desejáveis, independentemente de se considerar o nosso próprio bem ou o bem das outras pessoas, uma existência tanto quanto possível livre de dor e, na medida do possível, rica nos prazeres intelectuais, que respeita a qualidade de sentimentos morais. A qualidade indicada por Mill concorda que a preferência vivenciada por aqueles que, em *virtude* das suas oportunidades de experiências, às quais têm de se acrescentar os seus hábitos de consciência e a observação de si próprios dispõem dos melhores meios de comparação para fazer suas escolhas. Esse argumento torna-se vantajoso para a sociedade quando explica a diferença qualitativa de prazeres, por aquilo que torna um prazer mais valioso do que outro. Entre dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência do prazer preferirem decididamente pela distinção moral originada da educação, a utilidade desse homem se faz visível e preponderante. Essa ideia de moral pressupõe um sentimento comum a toda humanidade, capaz de indicar o

mesmo objeto à aprovação generalizada e fazer com que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões relativas a esse objeto.

Diz Hume (1995, p.157), “a humanidade de um homem é a humanidade de todos”. A ambição de uma pessoa não é a ambição de outra e nem ambas podem ser satisfeitas por um mesmo objeto de acontecimentos, porém esse caráter humanitário são os mesmos em todos. Nesse sentido, o vínculo social do homem e sua impossibilidade de vida solitária promovem a conduta favorável aos hábitos comuns e proporcionam certa ordem na sociedade.

Para Mill, quanto mais se pensa a própria felicidade e bem-estar, tanto mais se deve proclamar a prática da justiça e da benevolência. Nesse ínterim, apenas elas, podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência. Desse modo uma ação tomada pela virtude é ligada ao aumento da felicidade e dos vícios voltada à miséria da humanidade. Fazemos referência a Hume:

A utilidade é apenas uma tendência à obtenção de um certo fim, e é uma contradição em termos que alguma coisa agrade como meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, a utilidade não é invariavelmente considerada apenas uma referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e afeto. Eis um princípio que explica em grande medida a origem da moralidade. [...] Temos porventura alguma dificuldade para compreender o poder dos sentimentos humanitários e benevolentes, ou para conceber que a simples visão da felicidade, alegria e prosperidade nos traga prazer, e que a dor, sofrimento e pesar transmita desconforto? (HUME, 1995, p.85)

Todavia, há um embate crítico que levanta algumas questões sobre a motivação moral; qual é o sistema de regras ou uma concepção de um sistema geral de comportamentos que leva os sentimentos de amor e ódio, amizade e inimizades em conta? Quais são os cálculos de benefício e custos que os homens devem respeitar imputando um valor de justiça a fim de contribuir para a felicidade da sociedade? Como manter a distinção entre os sentimentos do certo e do errado? O cerne dessas inquietudes esbarra no problema utilitário: por que os homens devem conduzir-se em função da felicidade de todos?

O utilitarismo Benthaniano apresenta o cálculo moral para esclarecer algumas dessas dúvidas como vimos antes, mas elenca outras incertezas. Em alguns casos a moral de uma ação depende unicamente das consequências que elas acarretam. Considerando todos os aspectos, o certo a se fazer é eleger aquela opção que produzirá melhores resultados. Por outro lado, há opções que tudo que deveríamos fazer é observar os deveres e direitos. Já a análise do custo-benefício tenta trazer a racionalidade e o rigor para escolhas complexas da sociedade, transformando todos os custos e benefícios em termos monetários ou quantitativos e compará-los. O cálculo moral em Mill deixa de ser primitivo, porque invoca um ideal de moral da dignidade humana independente da sua utilidade. Se os valores dos prazeres têm escalas diferentes e se os valores de prazeres são diferentes em uma sociedade, então não há como as preferências

serem mensuradas de maneira indiscriminada (SANDEL, 2011). Ora a utilidade falha deixando as leis da justiça ao encontro de algumas incertezas, ora os interesses da sociedade podem requerer alguma regra de justiça num caso particular. No decorrer ordinário das coisas as regras são levadas em consideração.

Do mesmo modo, notamos que a condição ordinária da humanidade como *um meio termo entre todos os extremos*, numa afirmação aristotélica (1997), nos torna capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime. Voltamos à relação da virtude-justiça, esta não poderia se tornar inútil, suspensa da moderação humana, pois veríamos destruída a sua essência sobre as ações humanas. De certo, é nobre ser capaz de abdicar inteira ou parcialmente da nossa porção de felicidade por benevolência ao próximo. Mas, afinal, este sacrifício pessoal tem de ser para um fim, não é o seu próprio fim, pois o seu fim não é a felicidade, mas a virtude, que é melhor do que a felicidade. O herói ou o mártir fariam o sacrifício se não acreditassem que este iria livrar outros de sacrifícios semelhantes? Uma das principais vantagens do utilitarismo aponta que a atitude certa é sempre aquela que maximiza o prazer, reconhecendo nos seres humanos o poder de sacrificarem o seu próprio bem pelo bem de outros. Por outro lado, a maioria das boas ações nem sempre considera o benefício geral, mas o individual, a partir dos quais se constitui o bem e nestas ocasiões os pensamentos do homem mais virtuoso não precisam ir além das pessoas envolvidas, exceto na medida em que lhe seja necessário garantir que, ao beneficiá-las, não está a infringir as expectativas legítimas e autorizadas - de qualquer outra pessoa (MILL, 2005).

4. Utilitarismo e o (des)equilíbrio de uma escolha moral

Avançamos em outros aspectos, não menos abrangentes a começar pelo olhar de Singer (2011) de que os animais sociais que formam relações cooperativas tendem a ser mais bem-sucedidos dos que os que não o fazem. Ao fazer uma proposta nas relações justas estamos a indicar ser o tipo de pessoa confiável. Uma sociedade em que as pessoas agem majoritariamente com justiça será, em geral, mais bem-sucedida do que uma em que todos procuram constantemente vantagens injustas, porque as pessoas serão mais capazes de confiar umas nas outras. Na maioria das vezes, preferimos a harmonia à discórdia entre nós e outros. Internamente, esse equilíbrio pode ser afetado por alguma discrepância entre o modo como vivemos e o modo como pensamos que devemos viver.

Os desvios de conduta estabelecem desequilíbrios e certas desigualdades na sociedade. Se a razão nos diz para ajudar as pessoas, mas nossas ações não nos levam a atuar nessa perspectiva, está claro que há uma incoerência entre o que pensamos e o que fazemos. E não é apenas uma questão de incoerência, é o fato da injustiça ou de algum vício predominar nos critérios morais. A resposta de Mill para retornar ao equilíbrio aponta que as punições da moralidade podem ser colocadas ao serviço do utilitarismo. Neste conjunto, prazer e dor motivam as pessoas a agir, há punições que orientam os sentimentos, elas são diferen-

ciadas como sanções externas e internas. As sanções externas dependem dos outros e incluem o receio de reprovação e a afeição. A sanção interna é a consciência do indivíduo ou o seu sentido do dever.

Estamos constituídos de forma a desejar que os nossos interesses estejam em harmonia com os dos nossos semelhantes. Por isso, se atendermos cada vez mais aos interesses dos outros em direcção (SIC) à imparcialidade apontada pelo utilitarismo, descobriremos que a nossa vida é cada vez melhor para nós próprios (MILL, 2005, p.26).

Outros horizontes apontados agora pela acepção filosófica de Williams (2005), um dos maiores críticos do utilitarismo indicam alguns problemas enredados entre o utilitarismo teórico e o utilitarismo normativo. O utilitarismo situaria entre dois tipos de teorias diferentes; dos atos e das normas. Ambos são consequencialista. Sua acepção crítica ao utilitarismo sustenta que não existe só um princípio moral e aponta que a amplitude do tema mostra moralidades voltadas para além da busca pela felicidade do homem, que há moralidades voltadas para a felicidade do homem que nada têm a ver com o utilitarismo. Para ele, a dimensão ampla do termo foi usada para se referir a qualquer perspectiva que afirmasse que uma ação será certa ou errada dependendo das suas tendências para acontecimentos e condições positivas ou negativas. Em suma, Williams sugere que a palavra consequencialismo supera a representação da palavra utilitarismo. Ademais, o exercício vai além das contradições verbais.

Interpretamos alguns atributos críticos do utilitarismo norteados por Williams (2005). Primeiro, o utilitarismo de Bentham e Mill atenderia uma exigência clássica conservadora, associada a um posicionamento mais radical derivado de um cristianismo bem menos razoável que se propõe realmente. Segundo, antes há um embate entre a escolha da busca pela própria felicidade e pela felicidade alheia, além disso, os argumentos foram dedutivos, o que não convenceria os amoralistas a abandonar o amoralismo. Levantam-se dúvidas sobre a necessidade de a felicidade ser vista como o objetivo da vida humana e como ela poderia se tornar o foco da vida humana? Terceiro, situar os assuntos morais determinados em cálculos empíricos das consequências. O pensamento moral se torna, então, empírico. No âmbito das políticas públicas, uma questão de ciência social, os cálculos não são considerados fáceis ou mesmo viáveis em certos casos: o fato consistiria que a natureza da dificuldade é baseada na obscuridade do julgamento moral e se torna uma questão técnica limitada, pois há valores que não podem ser quantificáveis; os exemplo de Williams se referem ora à preservação do patrimônio antigo de uma cidade que progride ora na dignidade de pacientes de uma instituição geriátrica mantida pelo governo.

A análise baseada em custo-benefício seria assim confrontada, pois a balança não penderia apenas para a quantificação monetária. Por último, o utilitarismo forneceria uma moeda de troca para o pensamento moral: as diferentes preocupações de diferentes grupos, e as diferentes reivindicações que atuam sobre um grupo, podem (em princípio) ser avaliadas em função da felicidade. Digamos, esse arranjo decorre de anular certos conflitos conhecidos de outras perspectivas morais – como o que existe quando há duas afirmações ao mesmo

tempo válidas e inconciliáveis. A pergunta é o Princípio da maior felicidade pode encontrar um viés distinto ao que seria não a coisa certa ou errada a fazer, mas sim daquilo que é ou deixa de ser a melhor coisa a fazer no conjunto das possibilidades, então não importaria qual das opções seja escolhida. E se a hipótese mostrar que em certas circunstâncias, optar pelo melhor curso de ação pode envolver fazer algo errado, essa ideia seria incoerente com o utilitarismo.

5. Utilitarismo e um sentido ético

Todo o sistema utilitário não surpreende o requisito adotado nas sociedades em que os critérios econômicos são preponderantes. O nível teórico utilitarista resume a quantificação do dinheiro, sendo a interpretação evidente que o utilitarismo é a significação da comensurabilidade do valor. Pensar com sensibilidade sobre esse percurso torna incompatível aproximar os valores imensuráveis: como o da dignidade da vida humana, ou da cultura humana. Dessa maneira, o problema principal para o autor seria lidar com problemas de incertezas das informações que lidamos, das condições que queremos e da própria realização de um possível cálculo e sua temporalidade para dimensionar os impactos dos resultados esperados. Conclui Williams (2005, p.165):

[...] o mundo que poderia satisfazer às aspirações utilitaristas seria um mundo no qual o utilitarismo – como uma crença moral abrangente – simplesmente não existe, exceto talvez sob a forma de uma excentricidade minoritária e inoperante. Então, se o utilitarismo estiver certo, e com ele algumas proposições empíricas bastante plausíveis, será melhor que as pessoas não creiam no utilitarismo. Se, por outro lado, ele for falso, então certamente será melhor que as pessoas não creiam nele. Assim qualquer que seja o caso, é melhor que as pessoas não creiam nele.

Seguimos com as interpretações filosóficas sobre utilitarismo, agora com uma posição menos crítica, mas ainda sim reflexiva. Nesse caso, o autor se revela inclinado à posição utilitarista: “Até que tais razões sejam aduzidas, temos alguns motivos para continuar utilitaristas” (SINGER, 2002, p.22). Ele reconhece o utilitarismo entre várias outras teorias consequencialista, admite que as consequências de uma ação variem de acordo com as circunstâncias nas quais ela é praticada. Defende que um utilitarista clássico não pode ser acusado de falta realista, nem de rígida adesão a ideias que desprezam o empirismo. Sobre os princípios éticos morais, ele defende que desde os estoicos existe uma afirmação de que a ética provém de uma lei natural universal. Nesse contexto, Singer (2002) remete a Kant em sua célebre passagem: “Aja somente segundo a máxima através da qual você possa, ao mesmo tempo, desejar que ela se transforme numa lei universal”. O aspecto universal do utilitarismo não estaria incluído no âmbito universal da ética; existem outros ideais éticos como a justiça, o caráter sagrado da vida, a pureza que são universais no devido sentido e em algumas versões podem chegar a ser incompatíveis com o utilitarismo. Porém, no desenrolar da proposição de uma teoria como a utilitária situamos num ponto inicial. Uma posição mínima a que chegamos ao universalizar a tomada de decisões

com base no interesse próprio. Se devemos avançar no pensamento ético não podemos estabelecer a recusa de nos reconhecer utilitaristas. Essa prática é um argumento provisório em prol ao utilitarismo.

Enquanto alguns pensadores se apoiam no sentido da justiça prioritariamente, Singer requer o sentido ético. Ele explana que as respostas a dilemas práticos devem assumir um princípio que remete aos interesses de todos que são afetados pelos nossos atos. Para Singer, "Considerar a ética como se, em algum sentido, ela envolvesse necessariamente um ponto de vista universal parece-me uma forma mais natural e menos confusa de discutir tais dilemas" (SINGER, 2002, p.333). Para tanto deveríamos pressupor razões para ser racionais e a racionalidade, como o utilitarismo, é uma tentativa de justificar nossas escolhas. Esse seria um argumento circular que ocorre da seguinte maneira: se interpretássemos o "devo" como um dever moral a pergunta remeteria às razões morais para ser moral. Se a ação é moralmente obrigatória, não há nenhuma outra pergunta moral a ser feita. Seria redundante questionar por que devemos, moralmente, praticar a ação que constitui um dever moral. Singer explica que a força que a ética alcança no utilitarismo se espelha ao espectador imparcial que adota um ponto de vista universal (como a mão invisível do mercado de Smith).

Sen (2011, p. 168) reforça a ideia da abordagem do espectador imparcial como a necessidade de artifício que argumenta ética e política, "sem ser um contrato social nem um utilitarista camuflado". A ética exige que extrapolemos o ponto de vista do auto interesse e sejamos conduzidos por premissas em que juízos éticos são universalizáveis. Como dito anteriormente, Singer (2002) concorda que apesar da natureza humana ser tão diversa seja difícil considerar alguma generalização sobre o tipo de caráter que leva à felicidade. Para Singer (2002), essas afirmações sobre caráter e felicidade não são mais do que hipóteses. Qual aspecto da natureza humana poderia ser apontado onde a ética e o interesse social se aproximam? A resposta de Singer se aproxima mais a Kant. Chama lei moral aquela que é feita "deves porque deves". E ela é tal porque vale universalmente, sem exceções.

A partir daqui a filosofia Kantiana (1724-1804) ganha poder e notoriedade apresentada nas obras "Críticas da razão pura" ou "Fundamentação da metafísica dos costumes", entre outras. Deveríamos avançar na lei moral, pois somente através dela se chega ao conhecimento da liberdade. Mas o direcionamento desse texto é definido a fito de levantar as vantagens, as desvantagens, algumas críticas e outros benefícios do utilitarismo. Vamos concluir com a retomada dessa proposta sem perder a compreensão universalista.

Conclusão

Sen (2011) expõe que talvez ninguém tenha feito tanto quanto Immanuel Kant pela compreensão da exigência universalista apesar de certas distâncias entre o utilitarismo e a sua filosofia. Contudo, Smith (citado por SEN, 2011) rejeitou a proposta utilitária de basear as ideias do que é bom e do que é certo nas ideias de prazer e dor, respectivamente a visão de que a argumentação ne-

cessária para os juízos morais complexos pudesse ser reduzida a um único tipo de atributo. Essa descrição foi aprofundada em sua obra "Teoria dos sentimentos morais" publicada em 1759.

Finalmente, Sen (2011, p. 254) menciona: "O problema percebido aqui surge claramente da tentação de considerar a avaliação das realizações sociais em termos estritamente impessoais". Para seguirmos o mesmo sistema ético, temos de avaliar um resultado abrangente exatamente da mesma maneira que corresponde às exigências da ética utilitarista, mas que é obviamente um caso clássico de raciocínio consequencialista, mas também restritivo quanto à informação. Insistir em resultados abrangentes parece, portanto, arbitrário, e de fato, motivacionalmente contraditório. Com a argumentação ética utilitarista persiste que, para se deliberar o que deve ser feito, é preciso ponderar as utilidades das pessoas envolvidas, pois a abordagem dos direitos humanos requer que os direitos admitidos de todos, na forma de respeito às liberdades e obrigações correspondentes, recebam o devido reconhecimento ético. Deveríamos pensar que para termos individuais o utilitarismo existe e cresce em dimensões sociais e ao considerar essas proporções o utilitarismo coletivo funciona em casos específicos que beneficiam a especificidade daquele coletivo, mas nem sempre a sociedade como um todo.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral da legislação. Tradução de Luiz João Baraúna. MILL, John Stuart. Sistemas de Lógica dedutiva e indutiva e outros textos. In: Coleção os pensadores. Tradução de João Marcos Coelho, Pablo Rubén Mariconda. 2.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1979.
- HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: UNICAMP, 1995.
- MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Introdução. Tradução e notas de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.
- SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SINGER, Peter. *A vida que podemos salvar: agir agora para pôr fim à pobreza no mundo*. Lisboa: Gradiva, 2011.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Teoria do ser e “panenteísmo” na filosofia sistemático-estrutural

Leonardo Rodrigues Lopes ¹

Luiz Carlos Sureki ²

Resumo: Este artigo apresenta uma abordagem introdutória à Filosofia Estrutural-Sistemática de Lorenz Puntel por referência ao tema “Ser e Deus”. Este tema só pode ser tratado no âmbito universal do todo da realidade. Ao explicitar o Ser como um todo na sua bidimensionalidade constitutiva - uma dimensão absolutamente necessária e uma dimensão contingente -, procura-se, então, situar a questão de “Deus” na dimensão necessária do Ser. Primeiramente serão apresentadas as estruturas fundamentais da teoria filosófica, o quadro referencial teórico da filosofia sistemática. Em seguida, daremos atenção à tese da bidimensionalidade do Ser e à aplicação dos modais de necessidade, possibilidade e contingência com vistas a aclará-la. Finalmente, apresentamos a compreensão da relação “Ser e Deus”, o “panenteísmo” e o Ser primordial.

Palavras-chave: Filosofia Estrutural-Sistemática. Quadro Referencial Teórico. Teoria do Ser. Ser e Deus. “Panenteísmo”.

Abstract: This article presents an introductory approach to Lorenz Puntel's Structural-Systematic Philosophy by referring to the theme “Being and God”. This theme can only be dealt within in the universal scope of the whole of reality. By explaining the Being as a whole in its constitutive two-dimensionality - an

¹ Bacharel em Filosofia e mestrando em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE - Belo Horizonte - MG. E-mail: leorode@hotmail.com.

² Mestre em Teologia Fundamental e doutor em Teologia Sistemática pela Leopold-Franzens Universität – Innsbruck – AT, doutorando em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – São Leopoldo – RS. E-mail: luizsureki@hotmail.com.

absolutely necessary dimension and a contingent dimension -, we seek, then, to place the question of "God" in the necessary dimension of Being. First, the fundamental structures of philosophical theory will be presented: the theoretical framework of systematic philosophy. Thereafter, we will pay attention to the thesis of the two-dimensionality of Being and to the application of the modals of necessity, possibility and contingency with the view to clarifying it. Finally, we will present the understanding of the relationship between "Being and God", the "panentheism" and the primordial Being.

Keywords: Structural-Systematic Philosophy. Theoretical Framework. Theory of Being. Being and God. "Panentheism".

Introdução

Na obra "Ser e Deus", Puntel defende a tese segundo a qual um tratamento filosófico adequado à questão de Deus só faz sentido, só é coerente e inteligível, quando situado "no quadro de uma concepção compreensiva abrangente da realidade, ou, em outros termos, no contexto universal do Ser como tal e em seu todo". (cf. PUNTEL, 2011, p. 27). Abstraindo ou negando uma teoria do Ser como tal e em seu todo, explicitamente proposta ou implicitamente pressuposta, a concepção de "Deus" acaba por tornar "Deus" como um algo qualquer, um X determinado, um ente entre os entes. Ainda que fosse "Deus" um ente supremo e primeiro (*summum esse*), que existisse ou subsistisse para além do mundo que conhecemos e separado dele, seria um "*Deus diminutus*", não o Deus criador do céu e da terra da compreensão religiosa das religiões monoteístas. (cf. PUNTEL, 2011, p. 27). Assim, Puntel explicita sua concepção de "Deus" desde o plano fundamental de uma teoria do Ser como tal e em seu todo. Isso significa que ele não parte de Deus (como se tal 'conceito' já fosse ou estivesse determinado) para se chegar no todo, mas sim que se desenvolve primeiramente uma concepção do todo para que então a pergunta por "Deus" seja filosoficamente, colocada, determinada e respondida.

O objetivo da obra "Ser e Deus" é especialmente o de oferecer e aclarar o quadro filosófico abrangente no qual uma teoria sobre Deus encontrasse seu lugar sistemático adequado. É no todo do Ser que a questão de "Deus" é tematizada. "Deus" será concebido como Ser absolutamente necessário, espiritual, livre e criador da dimensão contingente do Ser (o todo criado).

1. As estruturas fundamentais da teoria e a dimensão do Ser primordial

A teoria do Ser da Filosofia Estrutural-Sistemática se desenvolve desde uma determinação mínima da compreensão intransponível do "Ser" (PUNTEL, 2008, p. 550-551). "Ser" é concebido inicialmente como negação do nada e, em seguida, como a dimensão mais abrangente e original. Qualquer 'realidade'

que não o nada é. E qualquer realidade última, causa primeira, primeiro imóvel, espírito, ente supremo, matéria, processo, alteridade, etc., só faz sentido desde o pressuposto de que *seja* algo, ou que não seja 'nada', ou ainda, sob o pressuposto do Ser. Essa teoria do Ser é fundamentada no interior de um quadro referencial teórico elaborado semanticamente. Isto porque toda sentença teórica ou declarativa só é compreendida dentro de um contexto que a torna compreensível.

Ora, a filosofia é eminentemente uma atividade teórica de caráter universal. Se o quadro referencial teórico é o conjunto de todos os componentes pressupostos por uma teoria, segue-se que o quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática deve ser o mais abrangente ou o mais universal possível. Nesse sentido, a Filosofia Estrutural-Sistemática se propõe oferecer um tal quadro teórico. Só assim o Ser como tal e no seu todo pode ser nele explicitado. Com efeito, a concepção de Ser nessa filosofia abrange não só a dimensão chamada objetiva, isto é, do Ser objetivo (a totalidade dos entes), mas também a dimensão das estruturas (interconexão diferenciada e ordenada) ou "teórica". Ambas são dimensões do Ser. Por isso são compreendidas no âmbito universal da dimensão do Ser primordial ou dimensão do Ser *simpliciter*. (PUNTEL, 2015, p. 24).

A Filosofia Estrutural-Sistemática não é ou não se resume simplesmente numa teoria do Ser nem começa com a questão do Ser. Começa por elaborar as estruturas da linguagem, dentre as quais a estrutura ontológica do que é dado à teoria. A teoria do Ser só é desenvolvida no final da exposição global dessa filosofia. (PUNTEL, 2015, p. 21). Puntel apresenta inicialmente uma quase-definição da Filosofia Estrutural-Sistemática, ela "é a teoria das estruturas universais (mais gerais) do ilimitado universo do discurso." (PUNTEL, 2008, p. 33). Se trata de uma "quase-definição" porque não há como partir de uma definição sem ter antes explicitado o que é que está implícito ou envolvido numa definição. O ilimitado universo do discurso é a totalidade dos dados, e as estruturas universais o articulam. As estruturas são estruturas-dos-dados e os dados por sua vez são estruturados.

O quadro referencial teórico é composto por estruturas formais (lógicas e matemáticas) e semânticas, por um lado, e ontológicas, por outro, estruturas da linguagem e estrutura da realidade, respectivamente. As estruturas semânticas e ontológicas constituem dois lados da mesma moeda porque todo discurso é discurso sobre algo. A proposição verdadeira e o fato constituem uma unidade porque plenamente se identificam. (cf. PUNTEL, 2008, p. 309).

Puntel rejeita a linguagem natural com sua semântica composicional para o empreendimento filosófico. Segundo essa estrutura semântica, os componentes subsentenciais de um enunciado tem valor semântico considerados independentemente. (PUNTEL, 2008, p. 247). As sentenças com sujeito e predicado, como "A neve é branca" supõe que já se saiba o que significa "neve" para então fazer sentido/ter significado a sentença. Sentenças essas regidas pelo Princípio da Composicionalidade³ repousam numa ontologia da substância, que só parece

3 Formulação do Princípio de Composicionalidade: "O significado (ou o valor semântico) da sentença é uma função dos

inteligível, mas não é:

O problema que surge pela predicção no plano da linguagem predicativa de primeira ordem é que se atribui um predicado a uma entidade (sujeito ou substrato) que é sempre pressuposta. Ora, o ponto chave é que essa entidade não é inteligível, pois ela, em virtude do pressuposto estabelecido, tem que ser algo que como tal possibilite a predicção de todo tipo de universais (das propriedades e relações). Mas o que seria essa entidade pressuposta? Se abstraímos de todas as determinações que lhe possam ser atribuídas e de todas as entidades com as quais possa entrar em relação, (e podemos abstrair pois por hipótese se trata de uma entidade própria), o que resta dela? Uma entidade sem qualquer determinação, completamente vazia, não é, pois, inteligível e, por isso, tem que ser rejeitada. (HERRERO, 2012, p. 14).

Puntel propõe uma semântica contextual, baseada no Princípio do Contexto⁴ tomado em sentido forte, que só admite sentenças primas sem a estrutura sujeito-predicado (PUNTEL, 2008, p.265). O motivo, como dissemos é que as "sentenças com a estrutura "sujeito-predicado" possibilitam formular enunciados exclusivamente sobre entes, mas não sobre o Ser." (PUNTEL, 2015, p. 129). Sentenças primas expressam proposições primas. E proposições primas plenamente determinadas são idênticas a fatos primos.

A semântica contextual reelabora as sentenças com sujeito e predicado de modo que o que seriam sujeito e predicado são abreviações de sentenças primas. Por exemplo: "é o caso que a neve é branca". Esse "é o caso que... não é o sujeito "neve", mas a indicação não delimitada do irrestrito universo do discurso, do Ser, da dimensão absolutamente universal que é designada como *a dimensão primordial do Ser*. Tal dimensão não se limita ao Ser objetivo (ontologia), mas inclui e abarca os dois polos da relação sujeito x predicado. Assim, o uso do operador teórico de verdade "é o caso que *p*" mostra implicitamente a dimensão primordial do Ser. (HERRERO, 2012, p. 20-21; PUNTEL, 2011, p. 177-181).

Percebe-se igualmente que o espírito humano é intencionalmente coextensivo com o universo irrestrito do discurso ilimitado (*anima est quodammodo omnia*). (PUNTEL, 2015, p.108). Ao afirmar: "é o caso que a neve é branca" se coafirma implicitamente no operador teórico o todo da realidade em que nem tudo é "neve" e nem tudo é "branco". Não é o branco que define a neve, nem a neve que define o branco. Ambos são o que são, "neve" e "branco", num todo abrangente interconectado. A sentença que diz "é o caso que a neve é branca" alude a um fato na realidade entre inumeráveis outros fatos na e da realidade que a linguagem, com suas sentenças, expressa. Atinge-se a dimensão absolutamente universal do Ser primordial na medida em que se atenta para a/uma unidade primordial subjacente a todos os fatos primos, passando pelos indivíduos e domínios do Ser objetivo com suas interconexões possíveis e cada vez mais complexas até que chegue à *interconexão de todas as interconexões*: a dimensão fundamental/primordial que abrange a dimensão teórica (linguagem)

significados (ou dos valores semânticos) de seus componentes subsentenciais". (PUNTEL, 2008, p. 247; 257).

4 Formulação do Princípio: "Somente no contexto de uma sentença as palavras significam algo". (PUNTEL, 2008, p. 265).

e a dimensão do mundo (o "dado" articulado na e pela linguagem). (HERRERO, 2012, p. 21-22). Assim, essas duas "dimensões aparecem como as [dimensões] diferenciadas de *uma única* dimensão abrangente original ou primordial do Ser." (PUNTEL, 2011, p. 205). Esta dimensão, observa Puntel, não foi adequadamente articulada em toda a história da filosofia ocidental, com alguma exceção em Santo Tomás de Aquino e Martin Heidegger.

Essa dimensão absolutamente universal do Ser deve ser tomada como a dimensão do Ser *como tal e em seu todo*. (PUNTEL, 2011, p. 187). Se há algum lugar para se colocar com sentido a questão de "Deus" é no interior dessa dimensão primordial, explicitando-a. (PUNTEL, 2011, p. 198). É importante salientar que, como dimensão que abrange os polos e a relação entre "sujeito" e "predicado", uma consideração dessa dimensão original não pode adotar e seguir a mesma estrutura semântica dos enunciados composicionais (Cf. PUNTEL, 2011, p. 199), pois tudo o que se predica de Deus não esclarece nem determina o sujeito (Deus) de quem está predicando (algo) a respeito dele.

A explicação ou explicitação (*explicatio*) da dimensão do Ser abrange dois aspectos do Ser: o Ser como tal e o Ser em seu todo. Herrero vai dizer:

Uma teoria do Ser só é adequada se for entendida nessa diferenciação e qualificação. Ser como tal porque se trata do tema absolutamente singular do Ser (e não dos entes nem do ente supremo). Ser em seu todo, porque o Ser como tal não é atingido quando se fica nele de modo abstrato, fazendo dele uma espécie de entidade platônica abstrata. Para isso, é necessário tematizar a relação Ser e entes. Porém, Ser em seu todo não é a totalidade extensiva ou soma dos entes, porque então ele seria um ente a mais. Ser em seu todo tem que ser entendido positivamente como Ser-em-sua-relação-com-os-entes, porque todo ente é uma determinada forma de tudo o que se chama "Ser". [...] Mas é claro que as duas qualificações (Ser como tal e Ser em seu todo) não podem ser separadas, porque Ser abrange tudo. (HERRERO, 2012, p. 23).

A explicação do Ser como tal consiste em indicar as características iminentes mais gerais do Ser (não dos *entes*). A primeira diz respeito à sua *inteligibilidade* universal. Afinal, só pode ser inteligível o "Ser", o que é. O nada, o não ser, não pode ser inteligível, a não ser relativamente (nunca absolutamente) em relação ao Ser. Compreendemos o que algo é por relação ao que ele não é, ou dito de outro modo, em relação ao não ser (uma) outra coisa/ente/dimensão, etc. Por isso, a segunda característica do Ser como tal é sua coerência, ou seja, é na relacionalidade, na interconectividade dos entes que cada ente é o que é. "*Estruturalidade* universal" é uma terceira característica decorrente das primeiras. Compreender, entender, etc., algo "significa apreender a interconexão e, desse modo, a *coerência*, na qual se encontra esse algo. Em suma, pode-se dizer que coerência é *sistematicidade*." (PUNTEL, 2011, p. 206) e *estruturalidade* universal. O Ser é *a estrutura de todas as estruturas*, sendo, o próprio Ser a mais original e mais abrangente delas. (PUNTEL, 2011, p. 206). *Expressabilidade* universal do Ser como tal é uma espécie de sinônimo decorrente da inteligibilidade e coerência universal. Afinal não é ou não seria inteligível o que não é ou não pode ser *expresso* coerentemente. Os clássicos "transcendentais do Ser"

ditos pela *unidade, verdade, bondade e beleza* podem ser sim admitidos nesta abordagem filosófica (PUNTEL, 2011, p. 205-207). O que, porém, nos interessa sobremaneira aqui é o Ser no seu todo.

2. Contingência, necessidade, possibilidade e relação na dimensão primordial do Ser

A explicação da dimensão do Ser em seu todo deve englobar a dimensão contingente do Ser na qual a totalidade dos entes "existem". Trata-se da tematização da relação entre a dimensão necessária do Ser e a dimensão contingente do Ser. O Ser primordial aparecerá como comportando e conferindo inteligibilidade a essas duas dimensões.

As modalidades de necessidade, possibilidade e contingência são entendidas como qualificações de sentenças, mais do que à qualificação de coisas, e são a chave para explicar ou desmembrar o Ser em seu todo. A dimensão absolutamente universal do Ser será explicitada, conforme dissemos acima, como e na sua bidimensionalidade. Puntel procede à explicitação considerando que nem tudo (isto é, o Ser propriamente dito e em seu todo – incluídos todos os entes) é ou pode ser puramente contingente, de modo que é preciso admitir uma dimensão necessária do Ser. (2011, p. 214).

Para mostrar isso, o procedimento adotado visa refutar a tese (defendida por muitos) de que tudo, isto é, o Ser como tal e em seu todo, é contingente. A refutação consiste na análise lógica que, de modo indireto, reduz a tese da omnicontingência ao absurdo, seguindo ou lançando mão da figura lógico-argumentativa conhecida como *modus tollens*, e que diz o seguinte: se p , então q ; ora, não q , então, não p . Tal argumento "articula um estado de coisas extremamente abstrato e maximamente universal. [...], sem estabelecer quaisquer pressupostos em nenhum domínio "concreto" ou relativamente a espaço e tempo e similares." (PUNTEL, 2011, p. 214). O contra-argumento elabora uma consequência absolutamente fundamental e abrangente que é acarretada pelo sem-sentido da tese segundo a qual tudo é contingente, porque o resultado/consequência lógica da mesma é a de nada absoluto é possível. (Ibid., p. 214). A formulação tem a seguinte estrutura:

Se tudo fosse contingente, então o nada absoluto seria *possível*; ora, o nada absoluto não é *possível*; logo, nem tudo é contingente. E se entre contingência e necessidade não pode haver um terceiro termo, segue-se quem nem tudo é contingente e que, conseqüentemente, uma dimensão necessária do Ser deve ser aceita. (PUNTEL, 2008, p.593).

A primeira premissa traz consigo uma implicação: "Se tudo fosse contingente, então o nada absoluto seria *possível*." Muitos se perguntariam: por que o nada absoluto tem que ser aferido da tese de que tudo é contingente? A resposta é simples: porque é constitutivo do que é contingente o não ser por si mesmo! Daí se segue, conseqüentemente, que o que não é por si mesmo deve seu ser/existir a outro. E esse outro *não pode* ser o nada, pois do nada nada pode

vir a ser, entende-se que o nada não é possível. O modal de *possibilidade* não se aplica ao nada! Tudo o que é possível de ser ou de vir a ser reclama um ser-possível anterior que não o nada, pois ausência de ser equivale à ausência de possibilidade(s). Se absolutamente tudo fosse contingente, não haveria sequer o conceito de contingente!

A segunda premissa “o nada absoluto não é *possível*” pode se fundamentar em pelo menos três razões. 1- O “conceito” de nada absoluto é autocontraditório, um pseudoconceito. Não seria possível pensá-lo, pois se fosse possível pensá-lo, o que se pensa já não seria o nada! Se estaria atribuindo a ele justamente aquilo que ele exclui. 2- O conceito de “*possibilidade* do nada absoluto” é autocontraditório, pois possibilidade é sempre possibilidade-de-Ser. Por isso, é contraditório falar em uma possibilidade-de-Ser desde o nada absoluto ao qual falta justamente o “ser”. 3- “Se a tese de que tudo é contingente implica a assunção da *possibilidade* do nada absoluto, então ela implica igualmente a assunção *subsequente* de que os entes todos nessa dimensão total contingente, “ingressaram” ou “passaram a ser” do *nada absoluto* para a dimensão do Ser.” (PUNTEL, 2011, p. 217). Já que há coisas existentes (entes), elas teriam vindo a ser o que são desde o nada absoluto. Esta cogitada possibilidade de (algo) vir a ser desde o nada é absurda, porque não é *possível*, e, portanto, é inadmissível. Do nada absoluto não devém nada. (PUNTEL, 2011, p. 217).

E porque a tese da contingência de tudo (omnicontingência) implica logicamente uma consequência absurda, infere-se que nem tudo é contingente, pois, repita-se uma vez mais, o contingente não é possível por si mesmo! Há, poia, uma dimensão do Ser que não é contingente, e que, portanto, é necessária. Não é preciso agora ir depressa demais e já dizer que a dimensão necessária do Ser é (o) Deus das religiões monoteístas! Isso poderia soar como uma filosofia pensada com vistas a justificar uma crença religiosa que, diga-se de passagem, não é compartilhada pela grande maioria das religiões e tradições religiosas no mundo! O fenômeno religioso universal não se reduz às concepções “teístas” nem às monoteístas das religiões abraâmicas! A filosofia não é “*ancilla theologiae*”.

A dimensão universal, concebida ou explicitada de modo mais determinado, manifesta a sua bidimensionalidade constituída pela dimensão necessária e pela dimensão contingente. Uma vez que esta última só pode ser entendida como subordinada àquela, por não ter em si e por si mesma a razão de ser, chega-se, então, à ideia de criação. (PUNTEL, 2011, p. 218). O conceito de “criação” da dimensão contingente pela dimensão necessária não deve, sem mais e apressadamente, ser atribuída a Deus, porque o conceito “Deus” (quer seja como criador, quer não) não advém do repertório filosófico, mas do religioso, especialmente do monoteísmo.

3. Ser e Deus – “panenteísmo” e criação

Puntel indica dois aspectos do tratamento tradicional da questão de Deus na filosofia do ocidente cristão, que ele, aliás, afirma não seguir. Numa via ascensional, 1- “parte[-se] de um determinado fenômeno do mundo para, então,

transcender esse fenômeno com objetivo de alcançar, indutivamente, um 'ponto supremo', logo identificado com Deus, e, 2- os conceitos usados nos enunciados sobre os "estados de coisas metafísicos" são obtidos primeiramente no domínio do finito e depois transpostos para a "dimensão metafísica" por vias de um procedimento analógico. Só analogicamente certos enunciados podem ser predicados de "Deus". Estes dois aspectos, segundo ele, mostram que Deus é concebido ou tematizado como um *X meta-físico*, isto é, um ser-além. (PUNTEL, 2011, p. 219).

Puntel, de sua parte, procura mostrar que a concepção sustentada por ele na obra "Ser e Deus" não parte de um fenômeno do mundo nem parte de um exame da dimensão absolutamente universal do Ser de modo tal que suas determinações pudessem ser *derivadas* dela de algum modo puramente abstrato para atender (ou eventualmente não contrariar) aos dogmas do cristianismo ou de uma concepção religiosa (mono)teísta. O ponto de partida é a dimensão absolutamente universal do Ser (sendo o conceito de "Ser" o mais universal e intransponível) na sua bidimensionalidade. A próxima tarefa da Filosofia Estrutural-Sistemática é a explicação dessa bidimensionalidade. (PUNTEL, 2011, p. 219). Não vamos aqui expor todos os desdobramentos da dimensão necessária do Ser, mas apenas assinalar nela o lugar sistemático da pergunta por "Deus" que a filosofia tradicional da religião praticamente confundiu ou a tratou por relação, quase que exclusivamente, à religião cristã (cf. PUNTEL, 2011, p. 237).

Puntel não admite que seja compreensível um "ser-além/ou aquém-do-Ser", pois ambas as expressões nada significam em concreto. "Deus" além do Ser é sinônimo de "nada", e aquém do Ser é/seria menos que qualquer ente. O "Ser" se impõe como pressuposto para que qualquer enunciado teórico tenha algum sentido, seja inteligível, seja compreensível. Mencionamos isso porque o confronto de Puntel com E. Lévinas e J-L. Marion, no seu livro "Ser e Deus", só entende na medida em que os enunciados teóricos sobre Deus feitos por estes autores tenham algum conteúdo. "Para além do Ser" ou "de outro modo que Ser" (Lévinas) e "Deus sem o Ser" ou "aquém do Ser" (Marion) parecem, em princípio belos discursos, que respondem à crítica de Heidegger da "ontoteologia" em que havia ficado presa a reflexão filosófica metafísica ocidental. No entanto, considerados esses discursos com atenção e rigor analítico, eles se revelam obscuros, confusos e até contraditórios. No caso de "Deus eles não possuem conteúdo, porque "Deus" *não é o esse plenum*. Com efeito, o "além do ser" (ou de outro modo que ser) não pode ser do mesmo modo; e o "aquém do ser" (ou sem o ser) é equiparável a nada! Se um tal discurso encontra acolhida no campo da teologia, certamente dificilmente ser este o caso no campo da filosofia!

É preciso que tentemos esclarecer agora que significado adequado poderia ter aqui o termo "panenteísmo"⁵. Certamente tal termo não se refere a "Deus além", nem "aquém" ou "sem o Ser", mas tampouco alude a uma identificação de Deus com o Ser, com o todo da realidade (panteísmo). Puntel, nos seus escritos, procura evitar o uso frequente desse termo. Não porque não o veja como um termo apropriado para dizer a relação de Deus – como a dimensão absolu-

5 O termo "panenteísmo" foi criado por Karl Christian Friedrich Krause, por volta de 1824, para designar a sua doutrina

tamente necessária do Ser explicitada com Ser necessário, espiritual, livre, criador da dimensão contingente do Ser - com a dimensão contingente do Ser, mas porque o considera como um "termo da moda", que parece quase magicamente explicar tudo sem esclarecer os pressupostos, sem se ter antes elaborado uma teoria do Ser como um todo.

Com efeito, ao comentar as cinco vias para se chegar a Deus, Tomás de Aquino procedeu desde fenômenos singulares no mundo, e inferiu, um tanto apressadamente, a conclusão:

essas vias/provas se revelam como totalmente insuficientes e inadequadas porque se baseiam em um "fenômeno" único e bem determinado no mundo; elas dizem respeito, por conseguinte, apenas a um segmento ou a uma parte do mundo ou do universo ou do Ser em seu todo. O mundo como um todo, o universo, o Ser em seu todo absolutamente não são considerados como tais, não são tematizados (PUNTEL, 2011, p. 55).

De fato, tais vias se baseiam em um único e bem determinado fenômeno no mundo: o movimento, a causalidade, a contingência, os graus de ser e a ordem realizadas no mundo, ao que, em geral, se passa à sua consideração desde o plano metafísico⁶ e faz-se um movimento do efeito à causa chegando ao primeiro motor imóvel, à causa eficiente primeira, ao necessário por si mesmo, à causa das perfeições e à inteligência ordenadora. O ponto relevante aqui é que não é suficiente uma universalização ao nível do ente finito com sua referência ao *actus essendi*⁷ ou ao *esse commune* tomasiano (que transcende às determinações dos entes), mas precisa ser universalizável à própria concepção de Ser de Puntel.

Para se pensar adequadamente a relação entre a dimensão do Ser criador e a dimensão contingente criado o "ponto de partida" de tal relação deve ser buscada no interior o Ser primordial. Assim,

a dimensão original universal do Ser, explicitada como a-dimensão-absolutamente-necessária-do-Ser-como-criador-da-dimensão-contingente-do-Ser, deve-se dizer que ela será corretamente pensada somente quando não se puder mais falar de algo assim como um exterior/outro, nem mesmo de forma negativa. (PUNTEL, 2011, p. 244).

A dimensão do Ser primordial é entendida em sua dimensão necessária como "contendo" a dimensão contingente:

a dimensão absolutamente necessária do Ser e a dimensão contingente do Ser não devem ser concebidas, no sentido habitual, como duas "sub-dimensões" de uma dimensão mais original. Elas constituem, antes, a dimensão original do próprio Ser *explicitada*, a qual justamente se revela primeiro como bidimensionalidade do Ser, em seguida como dimensão livre (pessoal) absolutamente necessária do Ser, a qual cria e, em con-

caracterizada como uma síntese entre o teísmo e o panteísmo. (FERRATER MORA, 2004).

6 A quinta via é, a esse respeito, ao menos explicitamente, a (uma) exceção.

7 "A dimensão do Ser ou o Ser primordial *não* é idêntica ao *esse* como o *actus essendi* tomasiano." (PUNTEL, 2011, p. 241).

sequência, "contém" a dimensão contingente do Ser. (PUNTEL, 2011, p. 244).

Portanto,

a transcendência de Deus relativamente aos entes contingentes acontece *em Deus mesmo*, como seu próprio "evento" que acontece a partir de sua própria liberdade. Ao pôr os entes contingentes no Ser com sua ação criadora, Deus cria dentro de si uma 'sub-divisão' [Unter-Schied] em relação a si mesmo, que chamamos de transcendência" (PUNTEL, 2011, p. 244).

Deus, por conseguinte, é distinto do mundo e transcendente ao mundo, mas o mundo está *em Deus*, e não "fora" dele. Esta é a ideia geral do *panenteísmo*. Para Puntel, a transcendência e a imanência estão em uma proporção direta e não inversa, como algumas correntes teológicas ainda afirmam.

Puntel também rejeita a conexão entre a ideia de causalidade e a ideia de criação. Ele afirma como unicamente relevante para a compreensão e a apreciação da ideia metafísica de criação a ideia de "produção-geração (de um ente) a partir do não Ser (a partir da não existência) desse ente e isto sem um 'substrato' (no sentido de material-base) que lhe serve de base ou que é pressuposto (*productio entis ex nihilo sui et subiecti*)". Não, porém, a subsunção da ideia de criação sob a categoria da causalidade. (PUNTEL, 2011, p. 230).

Na explicação sistemática da sua ideia de criação Puntel assim a define: "criação é o pôr-no-Ser visando à dimensão contingente do Ser, e isto, sem que coisa nenhuma (de que espécie for) seja pressuposta". (PUNTEL, 2011, p. 231). Tal definição não supõe necessariamente a ideia de causa. Entretanto, fica por explicar como pode um "pôr-no-Ser" ser entendido senão como causação. A concepção da criação sem a determinação da causalidade torna a criação algo único, não condicionado pela explicação analógica (as 'criações' humanas). Algo semelhante ocorre com a concepção *panenteísta* do Ser em sua bidimensionalidade, sem confundir as dimensões do Ser. Uma, a dimensão necessária, que abrange, abarca e perpassa toda a dimensão contingente do Ser (criado) pode, com efeito, ser expressa pelo termo "pan- en-teísmo".

Considerações finais

Apresentamos, ainda que de maneira sucinta e resumida, como Puntel, tomando aportes valiosos da grande tradição filosófica ocidental e da corrente analítica da filosofia propõe com originalidade uma teoria do Ser capaz de articular o todo da realidade de modo que questões filosóficas fundamentais, como é o caso da questão de Deus em filosofia, encontrem seu adequado lugar sistemático. A *teoria* que ele oferece sublinha a fundamental importância do enquadramento teórico, ou seja, do quadro referencial teórico que utilizamos com sua abrangência e limites. Um dos grandes problemas para uma teoria consiste na falta de inteligibilidade de seus enunciados na língua natural com a sua estrutura composicional (S é P). Era, necessário, pois enfrentar o problema semântico e

elaborar para uma teoria apropriada aos propósitos da filosofia, empreendendo este que Puntel levou a cabo reformulando o princípio do contexto, chegando às sentenças primas.

Mostrou-se, em linhas gerais, que a noção primordial de Ser proposta por Puntel se distingue pela máxima generalidade ou universalidade de sua expressibilidade no discurso teórico, de modo que nesse discurso o todo da dimensão contingente do Ser, bem como o todo da dimensão necessária do Ser, encontram seu "lugar" sistemático em constitutiva interação. A bidimensionalidade do Ser como um todo não é algo estranho à teologia. O estranho é que a ciência teológica não tenha questionado a falta de inteligibilidade dos seus enunciados respectivos à relação Deus e o Mundo. A filosofia ocidental, por sua vez, muito falou de/sobre Deus, mas não tanto de Deus como Criador. A noção bíblica de criação não é (ou não era) compatível com a ideia de causalidade (no sentido de que o efeito causado traz ou deveria trazer consigo a natureza da causa ou do causante). O todo criado por Deus ("criação") não é Deus (Criador).

Fica claro também que o todo da dimensão contingente criada por Deus não é sinônimo de que os entes que nela surgiram, surgem ou surgirão, tenham o mesmo estatuto de *criados* por Deus! Tais entes podem ter vindo a ser/surgido na dimensão contingente por evolução e por causas diversas. Certamente, também o tema da transcendência de Deus, por referência ao "panenteísmo", merece ser aprofundado futuramente.

Enfim, a concepção de "Ser" de Puntel aparece no atual cenário filosófico como um aporte valioso para o futuro desenvolvimento de novas teorias respectivamente às áreas/disciplinas sistemáticas da filosofia, como a metafísica propriamente dita, a antropologia, a filosofia da religião, a teoria do conhecimento, a ética, a natureza.

Referências

HERRERO, F. Javier. O desafio que a teoria sistemático-estrutural de Puntel coloca à filosofia atual. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 125, Jun./2012, p. 7-27.

PUNTEL, Lorenz B. *A filosofia como discurso sistemático*. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com Heidegger, Lévinas e Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

Frei Roger Bacon e a praticidade do conhecimento

Frei Roger Bacon and the practicality of knowledge

Ivan Evangelista Sousa de Araújo ¹

Resumo: O presente artigo, baseado no pensamento do frade Roger Bacon, busca tornar o filósofo e sua teoria conhecida; uma vez que seus textos dificilmente se encontram em língua portuguesa, tornando assim poucas divulgações e sua teoria pouco estudada. Pesquisa feita a partir de livros, artigos, revistas, comentadores e teses deste grande filósofo, busca-se trazer presente o filósofo, influências, os seus pensamentos, e obras; dissertaremos sobre o contexto onde o filósofo se encontrava e o seu ideal, para assim entendermos melhor seu pensamento. Em seu método, destaca-se o projeto de reforma, defendendo que a filosofia era submissa à teologia. Este artigo é baseado no título: "Frei Roger Bacon e a praticidade do conhecimento" suas obras tinham com intuito ser uma enciclopédia do saber, algo a ser seguido, assim como a primazia de seu ideal que era a construção de um projeto de reforma dos estudos que se aplicasse com o objetivo de servir ao mundo cristão, uma vez que Frei Roger Bacon era da Ordem dos Frades Menores (franciscanos OFM) e tinha como base a Sagrada Escritura.

Palavras-chave: Frei Roger Bacon. Conhecimento. Praticidade. Teoria.

Abstract: This article, based on the thought of friar Roger Bacon, seeks to make the philosopher and his theory known; since his texts are hardly found

¹ Graduando em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: ivandoscj@gmail.com.

in Portuguese, thus making few disclosures and his theory little studied. This article is the consequence of a research made from books, articles, magazines, commentators and theses of this great philosopher it seeks to bring present the philosopher, influences, his thoughts, and Works; we will talk about the context where the philosopher was and his ideal so that we can better understand your thinking. In his method, the reform project stands out, arguing that philosophy was submissive to theology. This article is based on the title: "Fray Roger Bacon and the practicality of knowledge" his works were intended to be an encyclopedia of knowledge, something to be followed, as well as the primacy of his ideal which was the construction of a study reform project that applied with the aim of serving the Christian world, since Fray Roger Bacon was of the order of friars minor (Franciscans OFM) and was based on sacred scripture.

Keywords: Fray Roger Bacon. Knowledge. Practicality. Theory.

Introdução

Este artigo é uma consequência dos estudos do frade Roger Bacon, que tematiza e objetivou-se em apresentar o filósofo Roger, no contexto que o mesmo estava inserido, na praticidade do conhecimento, com a submissão da filosofia a teologia e a Sagrada Escritura como base de um projeto de reforma, todas estas ideias, pensamentos, teorias, por ele defendidos, para isto aponta um caminho para o conhecimento.

O filósofo busca em suas obras *Opus Minus*, *Opus Maius*, *Opus Tertium*. um itinerário a ser seguido e em suas compreensões filosóficas defender sobre a praticidade dos conhecimentos, compreensões na doutrina da Sabedoria como revelação divina, que se dá com a experiência interna e externa – Teologia e ciência Experimental – e na unificação do pensamento e ação, que é a Ciência Moral. Na *Opus Maius*, encontramos uma obra sistematizada, com a relação entre filosofia e teologia, importância da perspectiva no sentido ótico, filosofia moral, ciência experimental, matemática, línguas e as causas de ignorância. Já na *Opus Minus* só encontra-se fragmentos, sendo um resumo da *Opus Maius*, já a *Opus Tertium* é um compendio da obra principal.

Parte de seu pensamento e a análise de quadro causas de ignorância por parte da falsa autoridade, velhos hábitos, uma vez que o homem deve se prender a verdade e não aos costumes, submissão à aceitação das opiniões e experiências dos outros, ostentação do nosso conhecimento, por meio de um homem simplex e não vulgus.²Tudo isso é uma antecipação daquilo que tornara famoso por Francis Bacon, fundador do empirismo, no século XVI.

² Simples: homem além de letrado, doutor, mas não deixa seu comportamento humilde e não é soberbo em perante a verdade. *Vulgus*, homem que se encontra entre os iletrados e doutores, e tem como aspecto central, o querer apresentar como uma autoridade indigna intelectual.

1. Contexto do Filósofo

Por conta de pouco acesso as obras em língua portuguesa, e como consequência o autor é pouco estudado em nosso país, é necessária uma contextualização de quem foi este frade filósofo. Viveu no século XIII, período que foi marcado por uma estruturação nas Universidades, daí percebemos o seu idealismo por uma construção de um projeto de reforma dos estudos para que se aplicasse com a finalidade de servir ao mundo cristão, uma vez que era frade da congregação da Ordem dos Frades Menores (OFM), foi estudante de grandes academias como Oxford e Paris, onde, principalmente em Oxford, os professores voltavam seu interesse em artes do *quadrivium*,³ são as áreas matemáticas: da astronomia, geometria, aritmética e música.

Nascido em 1214, é herdeiro de uma tradição empirista, uma vez que em Oxford ocorreu-se o surgimento, de uma forma expressiva, a filosofia empírica da natureza, que está ligada ao início das investigações experimentais⁴. Demarcado por esta experiência empirista e a praticidade em relação aos conhecimentos, formula três obras⁵: *Opus Minus*, *Opus Maius*, *Opus Tertium*. Com a finalidade de uma reforma nas disciplinas de línguas e da Natureza nas Universidades, assim afirma a Dra. Raphaela Cândido, em sua dissertação:

A divulgação de seus escritos era para Bacon uma tentativa de sensibilizar o Papa para a necessidade de reformar os estudos das línguas e da Natureza nas Universidades do Ocidente. A importância dessa reforma se justificava pela visão que Rogério tinha a respeito da função desses estudos. As línguas e as ciências poderiam auxiliar o homem na efetivação de uma tarefa moral, atuando em duas vias: uma via, ajudando a humanidade a encontrar a salvação; outra, como metas a serem alcançadas para o melhoramento da vida terrena. (LACERDA, 2009, p. 12)

As obras foram apresentadas ao Papa Clemente IV⁶; uma má interpretação surgiu de seu confrade, Pitseus, onde o frade Roger foi acusado de embustes ou de mágico charlatão assim vê no artigo publicado pelo frei Ildefonso Silveira:

Enquanto perscrutava as Ciências matemáticas e a Filosofia, sobretudo natural, talvez com maior curiosidade do que convinha, contemplava-as profundamente e penetrava-as completamente, tirou daí tão arcanas consequências e chegou a conclusões tão admiráveis sobre as coisas recônditas que foi tido pelo vulgo ignorante como admirável charlatão; outros, não ignorantes, suspeitavam fortemente de artes mágicas; enfim, foi gravemente acusado pelos malévolos. (SILVERA, 1996, p. 1)

Por conta destas acusações o frade Roger foi convocado pelo ministro ge-

3 Termo usado na Idade Média para a divisão das artes liberais.

4 Este termo não deve ser pensado com a definição e características que possui, mas sim uma ideia de natureza e de algumas poucas pesquisas experimentais, ligadas e delimitadas na visão que os medievos possuíam.

5 Em suas obras a *Opus maius*, obra principal, acaba se tornando só um esboço e não algum a ser seguido como sugeriu o frade, as demais, *Opus minus* e *Opus tertium* deveriam estabelecer uma riquíssima enciclopédia do saber.

6 Clemente IV, tem por nome civil, Guy de Foulques, amigo do frade Roger Bacon onde 1 ano antes de assumir o papado pediu que fosse enviado a ele a obra *Opus maius*.

ral de toda a Ordem dos Frades Menores, Jeronimo de Ascoli, onde o frade por conta dos malévolos, das acusações, foi preso por certo tempo em uma clausura severa.

Em seu pensamento filosófico, o frade pensava as ciências como saber orgânico; pensamento este que ele apresenta o seu projeto de reforma dos estudos. Esta reforma era contra os perigos que ele julgava que o cristianismo, a época estava passando, como antídoto. Esta reforma tinha três grandes finalidades: deveria se dar como exploração de um sentido moral para o conhecimento, uma oportunidade que se efetivasse uma reorganização da influencia cristã, a conversão dos infiéis e a suspensão dos maus. Todo o seu entendimento filosófico é perpassado por uma reflexão racional, qual o lugar da moral como condição para um conhecimento que, não sendo utilitarista num pensamento moderno, deve encontrar seu sentido no serviço à humanidade, em prol da realização do bem e da felicidade. Assim, ele mesmo afirma:

Embora não se deva procurar a contemplação da verdade por sua própria natureza, todavia, ela se torna mais amável quando alcançada em comum. Não existe bem, pois, que não se torne mais esplendoroso quando confirmado pelo conhecimento de muitos. (Cf. BACON, 1928).

Porém, podemos questioná-lo com a pergunta: de onde viria essa reforma? Ora, de uma proposta de reforma do curriculum (currículo) que promova um refinamento na formação dos homens, como antídoto contra os males morais que, degeneram a sociedade em suas instituições mais importantes, como a Igreja, em especial Católica, Educação e o Estado. Para Roger Bacon enquanto o conhecimento estivesse preso as simples disciplinas como: gramática, retórica e lógica, e das noções mais básicas de matemática, astronomia, geometria e música, não poderia haver nenhuma universidade e que estas disciplinas, acima mencionadas só faziam às vezes de um currículo acadêmico.

Além de ter como base as Sagradas Escrituras, Roger se utiliza da filosofia de Agostinho, com a iluminação do intelecto,⁷ Aristóteles e com o pensamento de Alberto Magno em que só a experiência pode dar a afirmação de determinados assuntos, pois o silogismo não tem aproveitamento ao que diz respeito a fenômenos de cunho particular. O frade morre em 1292, tempo em que se é apresentado o compêndio dos estudos teológicos.

2. A relação entre a filosofia e teologia e a sagrada escritura como base de um projeto de reforma

Roger Bacon tinha um ideal de construção de um projeto de reforma dos estudos que se aplicasse com o objetivo de servir ao mundo cristão. "A reforma proposta por Rogério Bacon sugere assim uma organização unitária de um saber orgânico onde as partes são interdependentes a ponto de uma não existir sem a outra." (REEGEN, J. G. J. T.; CÂNDIDO, 2011, p. 63). Assim como ele temos a

⁷ Agostinho corroborando a iluminação do intelecto proposto por Platão e diz que a suprema Verdade de Deus é uma espécie de luz que ilumina a mente humana no ato do conhecimento, permitindo a capacidade de apreender ideias.

escola franciscana, que tem como fundador São Boaventura (1221-1274), esta escola, assim como Bacon, um dos expoentes da mesma, tem a proposta de um “[...] conhecimento direto e imediato quanto de si mesmo quanto das coisas individuais (sem recorrer ao processo de abstração).” (MONDIM, 1980, p. 232). Roger acredita que para chegar a este conhecimento precisamos de experimentações e argumentações, esta primeira pelos caminhos internos e externos, interno no sentido de experiência da iluminação divina, na qual Santo Agostinho fala, e a externa através da experiência que obtemos através dos sentidos. Através da iluminação divina, aqui cabe ressaltar as Sagradas Escrituras como fonte, temos as verdades que perpassam o natural, alcançando assim o transcendente; a forma externa, por sua vez obtém somente o que é natural. Já a argumentação é de forma conclusiva, mas torna-se irrefutável, pois a mesma não nos torna assegurados, uma vez que a dúvida está presente, pois toda argumentação tem hipóteses que questionam este argumento.

São Tomás de Aquino, tem um pensamento que “fé e razão são modos de conhecer diferentes, mas não devem contradizer-se; antes, a razão pode prestar um valioso serviço à fé.” (MONDIM, 1980, p. 281). Assim o frade Roger tem a mesma linha de pensamento quando afirma usando filosofia (razão) e teologia (fé): que as ciências e a filosofia deveriam se submeter à Teologia. Roger afirma isso uma vez que tendo uma base filosófica, a escola neoplatônica e agostiniana defende uma iluminação ao intelecto que transcende o nosso mundo; esta iluminação se dá por meio da revelação, contida nas Sagradas Escrituras, como diz Roger: “Toda a sabedoria foi revelada por um único Deus, a uma única humanidade para um único fim” (*Opus Maius*, p. 36). Complementa seu pensamento nos ensinando como se dá: “A sabedoria se dá pela intervenção do intelecto agente, a faculdade de saber, que ilumina a alma e a conduz ao entendimento.” (CAMPO, et. Al. 2011).

O frade tinha o desejo de reforma dos estudos, pois estava inserido em uma sociedade marcada pela própria ignorância, era necessária uma profunda reforma que superasse o aspecto fragmentado e particular, segundo a ideia de que toda sabedoria está contida nas Sagradas Escrituras, além de defender uma ciência que fosse prática em sua aplicação e servil à vida prática. Sobre esta sabedoria, de cunho cristão, Philotheus Boehner nos descreve:

Uma vez obstruídas as fontes do erro, a sabedoria cristã poderá desdobrar-se em sua plena pujança. Rogério dedica-se com verdadeira paixão à defesa desse ideal da sabedoria. A despeito dos seus traços inconfundivelmente medievais, esta concepção avanta-se em muitos aspectos à Idade Média. (VAN STEENBERGHEN, 1962, p. 380).

Pretendia uma reforma que fosse contra, como ele mesmo chama: as quatro causas da ignorância, análise esta que antecipada e lembrada mais tarde e se tornam famosas por Francis Bacon.⁸ O dois tem como missão (mesmo que um mais cedo e outro depois, ganhando assim a fama) apresentar e denunciar

⁸ Em seus estudos, análises e observações, deu atenção especialmente na metodologia científica e do empirismo, sendo assim considerado como fundador da ciência moderna e pai do empirismo. Francis Bacon elaborou uma classificação das ciências em três grupos e da divisão filosófica (natureza e antropologia) e histórica (civil e natural).

estas causas de ignorância para assim buscar as razões de erros humanos e busca um meio de eliminar. As causas são apresentadas em sua primeira obra, *Opus Maius*. "Então há quatro principais obstáculos que impede o domínio da verdade, e que impelem todo homem, mesmo os cultos, e dificilmente permite a alguém ganhar um claro aprendizado." (*Opus Maius*, p. 36).

São eles: a submissão à falsa e indigna autoridade questiona sobre a falsa autoridade de homens e/ou doutrinas que autoproclama detentoras do saber. A segunda, a influência dos costumes, critica a se prender a velhos hábitos; defende a luz da razão, o homem dentro à verdade e não aos costumes. Como terceira ignorância o preconceito popular e ocultamento de nossa própria ignorância, critica a ignorância popular de se submeter à aceitação das opiniões e experiências dos outros. Quarta e última é a ostentação do nosso conhecimento darem-se dois exemplos de pessoa, simplex: homem com comportamento humilde, vulgar: aparentar autoridade intelectual indigna. Crítica ao desejo de aparentar sábio, afirma que o homem seja simplex, ao ponto de ser apto a conhecer as coisas do mundo e de Deus.

Combatendo tudo isso, na busca de remédios, ou de afastá-los de nós, pois como nos fala o franciscano, estes males estarão sempre presentes em nosso meio, nos ensina como um bom frade e filósofo que: "sigamos os comandos e preceitos de Deus e de suas Escrituras e do direito canônico, dos santos e filósofos e de todos os sábios antigos." (*Opus Maius*, p. 13), para isso a proposta de reforma tem como base:

O estudo das escrituras como base ao ensino teológico; o domínio das línguas grega e hebraica, como fermenta fundamentais a filosofia e teologia; o estudo da matemática e da ciência física como necessárias à explicação dos fenômenos físicos. (Cf. A. G. Little, p. 193-221)

Para finalizar sua proposta estabelecem em duas categorias os estudos, são eles as ciências especulativas são aquelas que exercem a contemplação da verdade, como logica, filosofia da natureza, metafisica e gramatica; e as ciências praticas são aquelas que se focam na ação, como filosofia moral, teologia, medicina, alquimia e direito canônico.

O projeto da enciclopédia das ciências pensado por Bacon tem antes de tudo um aspecto reformador numa busca de superação de tudo o que era produzido pela sociedade de então e estudado nos grandes centros. Rogério se negava a aceitar uma análise das ciências que não deixasse aberta a via da organicidade do saber, a saber, que não permitisse uma relação de interdependência entre as ciências, que não conduzisse a um fim específico, entendido por ele como o melhoramento do homem, segundo a vontade de Deus. (REEGEN, J. G. J. T.; CÂNDIDO, 2011, p. 63)

Para o filósofo Roger a matemática, é "a porta e chave das ciências." estaria entre a ciência especulativa e pratica. Poderíamos nos questionar qual era o espaço das outras ciências na visão dele, o próprio esclarece isto em sua obra, autenticando a dependência das demais ciências a matemática:

Como [ao interior de uma mesma ciência] uma seção se relaciona com uma outra, em forma de conclusão e de premissa, assim uma ciência se relaciona com outra, como a conclusão às premissas, pelas quais uma ciência que é cheia de dúvidas e de opiniões contrastantes e de obscuridade, não pode ser comprovada, esclarecida, verificada, a não ser através de outra ciência conhecida e verificada (...). Mas somente a matemática, como mostramos em cima, se mantém para nós certa e verificada com o máximo de certeza e verificação. Por conseguinte, é por meio desta ciência todas as outras ciências devem ser conhecidas e verificadas. (Bacon, *Opus Maius*, p. 12)

Porém o frade enfatiza que todas as ciências são inseparáveis, conexas e reciprocamente se ajudam e auxiliam, assim como o copo humano, "nenhuma delas desempenha a própria função específica se não intervenha e colabore a outra parte, já que todas são membros de uma única sabedoria unitária." (*Opus Tertium*, p. 18.).

3. Caminhos para o conhecimento segundo Roger Bacon

Para o filósofo Bacon, que o caminho a ser percorrido para alcançarmos ao conhecimento é a argumentação que por sua vez é concluída, mas não nos assegura, pois a mesma não afasta a dúvida, e a experiência, que tem dois métodos, experiência de forma interna que não se identifica como uma autoconsciência, mas sim como a experiência da iluminação divina, termo este usado na filosofia de Santo Agostinho, e a experiência de forma externa que se dá por meio dos sentidos, através dela chegamos a verdade transcendente.

Assim como seu professor, Roberto Grosseteste,⁹ defende a importância da matemática para os estudos; Roger concebeu da física a reflexão e de refração da luz, por conta destes estudos, de modo particular as lentes, é atribuído à criação dos óculos e dos telescópios; voo, explosivos, circunavegação do globo, propulsões mecânicas e outras invenções são atribuídos a ele. Sobre isto ele diz:

Coisas maiores existem sobre a visão refrativa, pois facilmente se evidencia, pelas regras supraditas, que as coisas maiores podem parecer mínima e vice-versa; e as muito distantes parecerão pertíssimo e vice-versa. Pois podemos de tal modo figurá-las transparentes e ordená-las em relação à nossa visão e às coisas, que os raios serão desviados e curvados para onde quisermos, e, sob qualquer ângulo que quisermos, veremos a coisa perto ou longe. E assim, de incrível distancia, leremos letras pequeníssimas e enumeraremos grãos de pó e areias. (BAZAN, 1944, p. 235, n. 12)

Sobre as traduções de textos o frade acredita que se têm dificuldades nas traduções por falta de termos próprios e que não expressam os conceitos científicos literais, fora os erros cometidos como mencionado acima, acredita que não há como encontrar algum modo de traduzir algo que é próprio de uma linguagem, não se encontra uma expressão coerente nos textos traduzidos, dá um

⁹ Religioso dominicano, nascido em 1175, foi estudante de Oxford e Paris, depois mestre-regente e chanceler da Universidade de Oxford, foi professor de Roger Bacon; chegou ao grau do presbiterado e episcopado, mas foi excomungado pelo Papa Inocêncio IV.

conselho aos tradutores que é necessário que o tradutor saiba bem da ciência que está a traduzir e também a língua do texto escrito e da tradução, considera alguns tradutores inexperientes, que conheciam pouquíssimo de línguas e de ciência, afirma sua fala vendo as traduções destes ingênuos tradutores. Faz menção a dois filósofos, Boécio e Roberto Grosseteste; considera as traduções de Boécio autênticas e que adquiriu um perfeito conhecimento e compreensão das línguas e que seu professor Roberto Grosseteste conhece com domínio e precisão as ciências. O frade, no silêncio de sua cela, mesmo que lento desenvolve, juntamente com Roberto Grosseteste e Santo Alberto Magno um nascimento de uma vertente matemática e experimentalista no íntimo da filosofia escolástica, reunindo assim teorias e práticas, conduzindo o nascimento da ciência moderna.

Considerações Finais

Em sua filosofia o frade busca uma urgente reforma, seja em suas obras, enviada para o papa, seja em todos os seus trabalhos, toda essa reforma com o propósito de mudança na forma de pensar, saber o motivo de certos conhecimentos não terem grandes ascensões, o porquê de fontes de conhecimentos ignorados, buscar outras fontes que ainda não foram estudadas e incentivo ao estudo dos conhecimentos. Todas as suas obras, pensamentos e manuscritos giram em torno da praticidade de um conhecimento e uma reforma que perpassasse dos estudos a sociedade.

Uma vez que o contexto inserido era marcado por uma degeneração dos estudos, por conta de uma falta de reforma nos estudos eclesiásticos, afetando assim o estudo da teologia, e também por falta de um conhecimento por parte dos que a lecionavam. Para este grande filósofo medieval o conhecimento não devia e nem deve ser inconsciente de perturbações, necessidades e capacidades metodológicas determinadas. Para ele este conhecimento e verdade eram concedidos por Deus, através da sua própria palavra –Sagrada Escritura– este era o sentido para o conhecimento e uso das ciências que orientou seu pensamento e projeto.

Referências

BACON, Roger. *Opus maius of Roger Bacon*. Parts1 and 2. Tradução de Robert Belle Burke. London: Humphrey Milford Oxford University Press, 1928.

_____. *Opera quaedam hactenus inedita*. 15. ed. London: JS Brewer. *rerum Britannicarum medii Aevi Scriptores*, 1859.

CAMPO, C.; Costa, Erika Bataglia da; CÂNDIDO. R. *O Saber em Rogério Bacon*. In: Campos, Casemiro de Medeiros; Costa, Erika Bataglia. (Org.). *Filosofia em Onze Atos*. 1ªed. Fortaleza: Editora Caminhar, 2011, v., p. 83-92

LACERDA; CÂNDIDO, Raphaela. *O sentido moral do conhecimento na filosofia da educação de Roger Bacon*. 1. ed. Fortaleza: [s.n.], 2019.

_____. *O sentido moral do saber no pensamento de Rogério Bacon*. 1. ed. Fortaleza: [s.n.], 2009.

LITTLE, Andrew George. *Studies in English Franciscan History: Being the Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in 1916*. 1. ed. [S.l.]: The University Press, 1917.

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. 1. ed. São Paulo: Paulus, Coleção Filosófica, 1980.

REALE; ANTISERI, Giovanni Dario. *História da filosofia; patrística e escolástica*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

REEGEN, Ter; LACERDA, Jan Gerard; CÂNDIDO, Raphaela. *Rogério Bacon e o conhecimento da matemática*. Revista Online de Filosofia, Santa Maria, v. 4, n. 8, p. 62-72, dez./2011. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/78>. Acesso em: 20 jun. 2021.

SILVERA, Ildefonso. *Roger bacon, doutor admirável. Frade, mago, embusteiro? ...Gênio visionário?* Bragança Paulista: EDUSF, 1996.

STEENGERGHEN, Van; FERNAND. *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*. 2. ed. [S.l.: s.n.], 1954.

ARTIGOS THEO

Desafios emergentes da pandemia de covid-19 para a fé cristã: pensar e viver a fé em tempos de crise

Emerging challenges of the covid-19 pandemic for the Christian faith: thinking and living the faith in times of crisis

Elias Fernandes Pinto ¹

Resumo: Este artigo é uma reflexão sobre os desafios da pandemia de COVID 19 para a fé cristã. A pandemia significou uma interrupção nos estilos de vida, nas atividades econômicas, sociais e religiosas. Evidenciou a crise da sociedade atual do ponto de vista humanitário. Nosso objetivo será explicitar os desafios emergentes da pandemia para a fé cristã e apontar elementos de como a fé cristã pode nos ajudar a compreender e a superar esta crise pandêmica. Iniciaremos com uma abordagem sobre os impactos da pandemia e como entendê-la. Usaremos os aportes dos autores Christian Ingo Lenz Dunker, Boaventura de Sousa Santos, Slavoj Žižek e do Papa Francisco que falam a partir de seus campos de atuação e pesquisa: psicologia, sociologia, filosofia, economia e religião. No segundo momento, a partir dos aportes dos teólogos W. Kasper, Bruno Forte e Tomás Halík tentaremos evidenciar alguns elementos essenciais da fé cristã que nos ajudam a interpretar e a superar a crise da pandemia. Acreditamos que a abordagem nos possibilitará aprofundar e viver a fé nesse contexto de crise e, assim, sermos fortalecidos na esperança e na solidariedade.

¹ Doutorando em Teologia Sistemática no programa de pós-graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, com ênfase em Antropologia Teológica. Apoio FAPEMIG.

Palavras-chave: Pandemia de COVID-19. Fé Cristã. Ser cristão em tempos de crise.

Abstract: This article is a reflection on the challenges of the COVID 19 pandemic for the Christian faith. The pandemic meant an interruption in lifestyles, economic, social and religious activities. It highlighted the crisis in today's society from a humanitarian point of view. Our aim will be to clarify the emerging challenges of the pandemic for the Christian faith and point out elements of how the Christian faith can help us to understand and overcome this pandemic crisis. We will start with an approach to the impacts of the pandemic and how to understand it. We will use contributions from authors Christian Ingo Lenz Dunker, Boaventura de Sousa Santos, Slavoj Žižek, and Pope Francis who speak from their fields of activity and research: psychology, sociology, philosophy, economics and religion. In the second moment, based on the contributions of theologians W. Kasper, Bruno Forte and Tomás Halík, we will try to highlight some essential elements of the Christian faith that help us to interpret and overcome the pandemic crisis. We believe that the approach will enable us to deepen and live our faith in this context of crisis and thus be strengthened in hope and solidarity.

Keywords: COVID-19 pandemic. Christian Faith. Be a Christian in times of crisis.

Introdução

A pandemia de COVID 19 provocou profundas mudanças no modo de vida individual, social e religioso. Neste artigo, centraremos nossa reflexão nos impactos da pandemia para a fé cristã. Tentaremos evidenciar esses desafios e apontar alguns elementos importantes da fé cristã que nos ajudam a interpretar a crise pandêmica e nos proporcionam caminhos possíveis para superar esta crise. Para isso, buscaremos nos aproximar de uma fé profundamente enraizada no grande patrimônio da Tradição cristã.

A complexidade da pandemia de COVID 19 está atualmente no centro das atenções dos pensadores, da ação política e social e, por que não, da reflexão teológica cristã. Isto porque seus impactos são de caráter veloz e mundial e têm causado inúmeros sofrimentos, pobreza, mortes em todo o mundo além de levantar questões existenciais e culturais. São inúmeras as pessoas que estão sofrendo com as mortes de familiares, amigos e com os impactos econômicos, sociais, psicológicos e na vida religiosa.

Iniciaremos mostrando alguns dos impactos da pandemia a partir de autores seletos que falam a partir de seus campos de pesquisa e atuação. O psicanalista Christian Ingo Lenz Dunker, nos ajudará a entender como a pandemia encontrou a realidade brasileira e, sobretudo, colocará alguns parâmetros para superarmos as angústias geradas pela pandemia. Boaventura de Sousa Santos,

sociólogo, apontará os impactos da pandemia sobretudo nos corpos racializados e sexualizados que são sempre os mais vulneráveis perante um surto e descortinará as fragilidades das democracias para lidar com a pandemia. Slavoj Žižek, filósofo e psicanalista, proporá uma reinvenção do comunismo para lidarmos com a crise pandêmica. O Papa Francisco nos ajudará a perceber os impactos da pandemia sobre a prática religiosa. De modo fundamental, o papa nos ajudará a perceber que a pandemia evidencia nossa vulnerabilidade, mostra que estamos conectados e lembra-nos do verdadeiro fundamento que nos sustenta nas tribulações.

No segundo momento, a partir dos teólogos Walter Kasper, Bruno Forte e Tomás Halík iremos nos aproximar de possíveis interpretações sobre a pandemia. Mostremos que ela não é castigo de Deus, mas um evento contingente, isto é, não necessário, mas possível e que está acontecendo e nos afetando gravemente. Mostraremos que o Deus cristão não é um espectador de fora em relação à dor no mundo. Ao olharmos para a cruz de Jesus perceberemos o maior gesto de amor e respeito pela liberdade do ser humano, mas também a palavra de Deus que não nos abandona na morte, mas nos dá a esperança da ressurreição. Nesse sentido, a fé cristã sempre nos convida à confiança na vitória sobre a morte. Por isso, buscaremos nela alguns elementos fundamentais que nos ajudam a superar a crise da pandemia.

1. Os impactos da pandemia: como estamos lidando com a crise e interpretando-a?

Somos afetados pela pandemia de diversos modos: diretamente pelo vírus, como familiares de afetados, como cuidadores, médicos, agentes pastorais e outros. No entanto, de modo comum, para todos, a pandemia de COVID-19 significou uma bruta interrupção do estilo de vida, costumes e certezas cotidianas até então tidas como evidentes. Nesse sentido, ela afeta não somente nossa vida individual, mas também a vida social, coletiva e religiosa.

Tais mudanças afetam o coração da sociedade moderna, como os direitos de ir e vir, reunião pública, contato pessoal, exercer a religião de modo público e outros. A pandemia evidencia os limites do ser humano e a sua impotência em relação às forças da natureza. Faz-nos vivenciar a contingência de uma maneira nova, singular e extrema e coloca em questão a crença no progresso e na factibilidade (KASPER, 2020, p. 12-13).

Walter Kasper faz uma comparação entre os impactos da crise do coronavírus e os efeitos do terremoto de Lisboa, ocorrido no ano 1755, o qual significou o fim do otimismo e da fé no progresso, próprios do Iluminismo.

A crise do coronavírus também vai repercutir em nossas certezas como civilização, como sociedade, como culturas; consequências que hoje quase ninguém pode prever em detalhes. Na área médica, venceremos o coronavírus; mas no intelectual, no cultural, também no teológico, o vírus vai nos manter presos e ocupados por muito tempo (KASPER, 2020, p. 14, itálico nosso).

Podemos falar de como estamos vivenciando a crise do coronavírus a partir de diversas perspectivas. Nesta secção, vamos ater-nos aos aportes de autores seletos que manifestaram suas contribuições em relação à crise que a pandemia nos coloca, a partir de seus campos de pesquisa, como a sociologia, a economia, a psicologia e a religião.

Christian Ingo Lenz Dunker, professor livre docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), afirma que a pandemia encontrou o Brasil em meio a dois processos: a divisão social discursiva e a pauperização da vida econômica e dos direitos trabalhistas. A prática do governo federal em meio a pandemia, para ele, é caracterizada pela negação². Esta já estava em curso no Brasil antes da chegada do coronavírus e está relacionada com o que Mbembe chama de necropolítica:

Uma derivação da biopolítica que, sendo capital e potência de produção, pensa a vida como um negócio de administração de populações. Não se trata da aplicação do princípio de preservação da vida, mas da prática de deixar morrer e de negar o processo de extermínio, adoecimento ou desproteção que leva à morte (DUNKER, 2020, p. 8).

Em meio à crise de milhões de pessoas desempregadas e sem condições de se sustentarem, o processo da necropolítica é negar a existência dessas pessoas e deixá-las sucumbirem. Mas o coronavírus é um pequeno ingrediente que diz: estas pessoas existem, são vidas. A prova é que elas podem ser infectadas. Isso nos leva a pensar a vida para além da biopolítica e da necropolítica, isto é, não pela via da produção e do consumo, mas pela capacidade de sofrer e de sonhar.

Para Dunker, diante da peste, o coronavírus, todos são vulneráveis: pobres e ricos, mulheres e homens, brancos e negros, crianças e idosos, ainda que sobre estes últimos ela seja letal. Por isso, a pandemia pode, ao mesmo tempo, nos colocar tão juntos e solidários quanto separados e concorrentes. No entanto, Boaventura de Sousa Santos, Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, acrescenta que a forma de lidar com a pandemia é diferente de acordo com as condições econômicas e sociais. Os corpos racializados e sexualizados são sempre os mais vulneráveis perante um surto, pois:

os seus corpos estão à partida mais vulnerabilizados pelas condições de vida que lhes são impostas socialmente pela discriminação racial ou sexual a que são sujeitos. Quando o surto ocorre, a vulnerabilidade aumenta, porque estão mais expostos à propagação do vírus e se encontram onde os cuidados de saúde nunca chegam: favelas e periferias pobres da cidade, aldeias remotas, campos de internamento de refugiados, prisões, etc. (SANTOS, 2020, p. 26-27).

² Freud já afirmava que nem toda negação é uma negação: "O exemplo clássico é: 'sabe essa mulher no meu sonho? Pois bem, a única coisa que posso dizer é que ela não é minha mãe'. Disso se conclui que obviamente o sujeito não está querendo admitir que se trata justamente de sua mãe" (DUNKER, 2020, p. 7).

Diante da doença, ainda mais em tempos de pandemia, o ser humano sempre se coloca a questão existencial: o que fiz para merecer isso? O que fiz para não ser tão amado e protegido pelo Outro que me envia isto?

Nossa irresistível tendência a ler a doença como uma mensagem tem a ver com a resistência em aceitar que existem coisas que não conhecemos e, portanto, não dominamos. Quando isso acontece, criamos ficções e hipóteses para ler e atribuir significado ao que, em princípio, não tem sentido (DUNKER, 2020, p. 12).

Dunker (2020, p. 13) distingue três reações básicas diante da peste: a do tolo, a do confuso e a do desesperado. 1. O tolo não conhece a potência do medo e não é corajoso para enfrentar a situação sabendo dos riscos. Por isso, ele não é capaz de tomar providências sérias. 2. O confuso lida com a angústia tentando transformá-la inteiramente em medo real. Ele será capaz de tomar atitudes como estocar papel higiênico, álcool em gel etc. Saberá o que falam os governos, os sistemas de saúde, mas também informações sobre hipóteses conspiratórias. 3. Os desesperados transformarão todo o medo, gerado pela indeterminação, em angústia.

No entanto, o autor ressalta que na angústia da peste, aprendemos algo sobre nossos próprios fantasmas:

Acalmar-se é algo que ninguém pode fazer por você. Se você espera que apenas mais notícias, informações e comentários venham a te pacificar, ou se acha que aumentar o estoque de máscaras vai sanar sua angústia, você está se enganando. O verbo chama-se *acalmar-se*, e não *ser acalmado pelos outros e seus objetos*. O medo se combate com precaução e medidas objetivas, a angústia com cuidado de si e trabalho subjetivo (DUNKER, 2020, p. 14, itálico do autor).

Neste sentido, a pandemia nos ensina especialmente em relação à nossa pretensão de dominar o mundo e o nosso destino. “Do ponto de vista de nossa angústia, o coronavírus não poderia ter um nome melhor: ele nos tira do trono de nós mesmos e repõe a coroa de nossas vidas em sua justa dimensão (DUNKER, 2020, p. 14). Esta coroa é a humildade, tão escassa na sociedade atual. Diante deste pequeno e destrutor vírus, nosso orgulho e egocentrismo se curvam.

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo, fala da fragilidade das democracias para lidar com as emergências, como no caso da pandemia do coronavírus. Para ele, a China, país não democrático, acionou métodos de repressão e de vigilância rigorosos. Cada vez mais não há dúvidas da eficácia das medidas chinesas. Difícilmente um país democrático conseguiria aplicar métodos semelhantes³.

³ Nesta mesma linha, o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, ensaísta que leciona na Universidade das Artes de Berlim, afirma que a Ásia está lidando melhor com o controle da pandemia que a Europa. Para ele, os Chineses e coreanos que estão na Europa querem voltar aos seus países porque se sentem mais seguros. Os Estados asiáticos possuem mentalidade autoritária e, com isso, as pessoas são menos relutantes e confiam mais no Estado. A vida cotidiana é mais organizada. Nesses países, não se fala em proteção de dados, exceto no Japão e na Coreia. Como exemplo ele cita que a vida cotidiana na China está a todo momento submetida à observação. Existe um irrestrito intercâmbio de dados entre os provedores de internet e o governo. Portanto, há uma grande vigilância digital, *Big Data*. Nestes países, impera o coletivismo sobre o individualismo. Por isso, o sistema de saúde nos países asiáticos está tendo mais facilidade para

Devido a maior circulação de informações, as pandemias deveriam ser menos letais nas democracias. No entanto, estas estão cada vez mais vulneráveis às *fake news*, o que causa muitos transtornos e confusão entre a população em relação ao como lidar com o vírus e às questões políticas (SANTOS, 2020, p. 7-8).

Outro aspecto interessante a ser ressaltado é a incrível diminuição da poluição durante o isolamento social provocado pela pandemia (ECODEBATE, Os efeitos que já podemos ver da pandemia sobre o meio ambiente, 2020). Diante disso, Sousa Santos coloca a questão: "Quererá isto dizer que no início do século XXI a única maneira de evitar a cada vez mais iminente catástrofe ecológica é por via da destruição maciça de vida humana? Teremos perdido a imaginação preventiva e a capacidade política para a pôr em prática? (SANTOS, 2020, p. 7).

Slavoj Žižek, nascido em Liubliana, Eslovênia, filósofo e psicanalista, destaca cinco estágios do ser humano ao lidar com a pandemia: negação, raiva, negociação, depressão e aceitação (ŽIŽEK, 2020, 25-28). Mas, nos interessa de modo fundamental sua afirmação de que o pânico não é uma forma apropriada de enfrentar o real. Para lidar com a pandemia, ele sugere uma reinvenção do comunismo⁴. Essa reinvenção consistiria num compartilhamento mundial de informações e planos de coordenação. Uma abordagem mais coletiva que mobilize a máquina do governo⁵ (ŽIŽEK, 2020, 37-41).

É preciso não apenas que o Estado assuma um papel muito mais ativo – organizando a produção de materiais e equipamentos urgentemente necessários (como máscaras cirúrgicas, kits para diagnóstico e respiradores), apropriando-se de hotéis e outros resorts, garantindo o mínimo de sobrevivência a todos os novos desempregados e assim por diante [...]. Além disso, na outra ponta, terá de ser organizado algum tipo de cooperação internacional efetiva a fim de produzir e compartilhar recursos – se os Estados apenas se isolarem, guerras vão estourar. É isso que eu estou chamando de "comunismo", e não vejo alternativa a isso que não [seja] uma nova barbárie (ŽIŽEK, 2020, 68-69).

No entanto, o desenrolar do tempo nos mostrou que as nações não estão se comportando desta forma. Estão usando da pandemia para adquirir riquezas. Um exemplo claro é a vacinação com ritmo lento em países pobres que não tiveram condições de investimento em pesquisas para fabricá-la. Por isso, são notáveis o esforço e o pedido do Papa Francisco para que a vacina seja compartilhada com todos (FRANCISCO, Audiência Geral 19 agosto de 2020).

De modo geral, o Papa Francisco tem colocado as mudanças que a pandemia provoca na vida pessoal, familiar, laboral e social. Muitos tiveram que lamentar a morte de familiares e amigos queridos. Milhões de pessoas caíram

colocar medidas restritivas que realmente funcionem (HAN, 2020, p. 97-111)

4 Devido ao desgaste histórico do termo, poderíamos usar comunitarismo. Mas, neste artigo vamos ser fiéis ao pensamento do autor.

5 Neste sentido, Žižek cita a fala do diretor da OMS, Tedros Adhanom Ghebreyesus: Agora é a hora de agir com base nesses planos [...] Essa epidemia pode ser revertida, mas somente por meio de uma abordagem coletiva, coordenada e abrangente, que mobilize a máquina do governo" (Joshua Berlinger, "WHO warns governments 'this is not a drill' as coronavirus infections near 100,000 worldwide", 2020 Trad. do autor)

em dificuldades económicas, outras perderam o emprego. Em muitos países foi impossível celebrar comunitariamente a eucaristia em público, nem mesmo na Páscoa, a maior festa do cristianismo. No Brasil, na maioria das regiões não foi possível por dois anos.

Esta dramática situação pôs em evidência a vulnerabilidade, caducidade e contingência que nos caracterizam como humanos, questionando muitas certezas que fundamentavam nossos planos e projetos na vida cotidiana. A pandemia coloca-nos interrogações de fundo, concernentes à felicidade da nossa vida e ao amparo de nossa fé cristã (FRANCISCO, 2020, p. 10).

O papa Francisco propõe a seguintes chaves para pensar a crise da pandemia: ela é um sinal de alarme, que nos faz pensar sobre as raízes mais profundas que nos sustentam em meio à tempestade; ela recorda que temos esquecido e postergado coisas fundamentais da vida e nos faz perguntar sobre o que é realmente necessário e o que é secundário, superficial; ela é um momento de prova e decisão, de reorientar nossa vida para Deus como nosso suporte e meta; ela nos mostra que, especialmente em situações de emergência, dependemos da solidariedade dos outros; ela nos convida a colocar nossas vidas a serviço dos outros de uma nova maneira; ela deve, enfim, nos conscientizar da injustiça global e nos despertar para ouvir o clamor dos pobres e de nosso planeta, gravemente enfermo (FRANCISCO, 2020, p. 10-11).

Para o papa, a pandemia evidencia nossa vulnerabilidade desmascara nosso orgulho e pretensão de dominar a natureza e nossa vida. Também nos mostra a necessidade de uma fé-confiança que realmente sustente e nutra a nossa vida diária e comunidade.

A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades. Mostra-nos como deixamos adormecido e abandonado aquilo que nutre, sustenta e dá força à nossa vida e à nossa comunidade. A tempestade põe a descoberto todos os propósitos de 'empacotar' e esquecer o que alimentou a alma dos nossos povos; todas as tentativas de anestésias com hábitos aparentemente 'salvadores' incapazes de fazer apelo às nossas raízes e evocar a memória dos nossos idosos, privando-nos assim da imunidade necessária para enfrentar as adversidades. Com a tempestade, caiu a maquiagem dos estereótipos com que mascaramos o nosso 'eu' sempre preocupado com a própria imagem; e ficou a descoberto, uma vez mais, aquela (abençoada) pertença comum a que não nos podemos subtrair: a pertença como irmãos (FRANCISCO, Homilia da Adoração do Santíssimo e Bênção Urbi et Orbi, 27 de março de 2021).

Na próxima secção, abordaremos os desafios da crise do coronavírus para a fé cristã. A partir dos teólogos Walter Kasper, Bruno Forte e Tomás Halík apresentaremos alguns aportes da fé cristã para se viver e superar este momento de crise. Percebe-se que esses teólogos tentam aprofundar os fundamentos da fé cristã purificando-a de certas imagens ou roupagens inúteis ou destorcidas para dialogar com o momento atual.

2. Desafios emergentes da pandemia de COVID-19 para a fé cristã: pensar e viver a fé em tempos de crise

A experiência neste tempo de pandemia evidencia a dor e o grande mal causado pelo coronavírus. A primeira pergunta de cunho universal, diante da dor e da morte que surge nos corações e na mente de muitos e em nós cristãos é: por que todo este mal? Por que toda esta dor? Para Bruno Forte, teólogo italiano e, atualmente, arcebispo de Chieti-Vasto, muitos têm passado desta primeira questão existencial à questão radical de um ser supremo responsável por tudo: “Se Deus existe e é justo, por que este vírus mortal? Se é bom, como permite que se encare tanto mal conosco, em particular com os mais débeis e indefesos? Se é Pai, por que não nos trata como filhos? (FORTE, 2020, p. 25). Trata-se de questões antigas que com a advento imprevisto da crise pandêmica, tão próxima a todos nós, volta com dramática atualidade.

Muitos cristãos culpam Deus pela pandemia ou a entendem como um castigo ou um sinal para que a humanidade endireite seu caminho. Outros, levados por uma fé mágica e supersticiosa, que não tem fundamentos na tradição bíblico-cristã, se acham protegidos por Deus por pensarem possuir algum mérito diante dele. Inclusive, percebemos discursos de “religiosos” minimizando o mal da pandemia e vendendo certos objetos de proteção ou negociando a imunização em nome de Deus. Esses discursos, de modo geral, são desacreditados por uma fé autêntica e pela ciência. No entanto, diante de um certo desespero e falta de uma fé de raízes profundas, esses discursos atingem muitas pessoas.

Percebe-se, de modo genérico, que no imaginário de muitas pessoas no Brasil, as orações pelo fim da pandemia têm em vista uma intervenção direta de Deus na história sem contar com as mediações humanas. Uma intervenção de modo mágico e instantâneo. Em certas ocasiões, certos fiéis acabam “perdendo a fé” por fazer súplicas a Deus pela recuperação da saúde de suas filhas ou filhos, mães ou pais, avós ou avôs, amigos ou amigas, esposos ou esposas e, infelizmente, esses vieram a óbito devido às complicações da COVID-19 ou até mesmo de outras doenças. Diante de tudo isso, urge buscarmos entender e experimentar a fé no Deus cristão neste contexto de pandemia que tanto nos aflige.

Do ponto de vista da fé cristã, a pergunta correta seria: “E o rosto de Deus? Como se apresenta o Deus que Jesus Cristo revelou como amor pessoal, eterno diálogo dos Três, que são Um no amor, diante de tanta dor?” (FORTE, 2020, p. 25). Para o teólogo italiano, a primeira resposta é que o Deus revelado por Jesus Cristo, o Filho que veio entre nós, não é um espectador distante diante da dor do mundo e muito menos o juiz despótico da dor e da alegria de seus filhos e filhas. Ao contrário, é o Deus conosco, que nos ama e por isso sofre com nossa dor. Que permite o mal por nos deixar livres e que, precisamente no seu Filho crucificado nos ajuda a carregar a cruz como Ele a levou.

A Cruz de Cristo é o lugar onde Deus nos fala no silêncio; o mistério escondido nas trevas da Sexta-Feira Santa é o mistério da dor de Deus e do

seu amor pelos homens. Na sua morte na Cruz, o Filho entrou na finitude do homem, no abismo da sua pobreza, da sua dor, da sua solidão, da sua escuridão. E ali, bebendo o cálice amargo, experimentou até o fundo nossa condição humana: pela via da dor se fez homem até o extremo (FORTE, 2020, p. 26).

Na cruz, onde o Filho faz sua entrega máxima ao Pai em solidariedade com os pecadores, o Pai também conheceu a dor e sofreu pelo inocente, seu Filho, entregue à morte. No entanto, Ele optou por entregá-Lo para revelar, na humildade e ignomínia da cruz, o amor trinitário ao ser humano e a possibilidade, o caminho para que a humanidade chegue à vida divina, a comunhão com a Trindade. "Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (Jo 3,16).

A morte em Deus, de forma alguma significa a morte de Deus, no sentido que o "homem louco" da parábola de Nietzsche ia gritando pelo mundo. "O amor que liga o Abandonante ao Abandonado e, neste, ao mundo, vencerá a morte, apesar de seu aparente triunfo. O cálice da paixão de Deus encheu-se de uma bebida de vida, que brota e mana eternamente (Jo 7,37-39) (FORTE, 2020, p. 26). O fruto da árvore da cruz é o anúncio da ressurreição.

O Consolador do Crucificado derrama-se sobre toda a carne para ser o Consolador de todos os crucificados e para revelar, na humildade e na ignomínia da Cruz, de todas as cruzes da história, a presença revigorante e transformadora do Deus cristão (FORTE, 2020, p. 26).

Nesse sentido, o sofrimento de Deus revelado na Cruz se torna Boa Nova. A palavra da cruz, loucura para os que se perdem, mas para nós cristãos, poder de Deus (1Cor 1,16), chama o discípulo ao seguimento. Pela via da cruz, na dor, no sofrimento, na debilidade, no abandono da morte podemos encontrar o Deus da vida. Na dor, o Senhor crucificado está do nosso lado, conosco e por nós todos. Por isso, com Ele, se torna possível converter nosso sofrimento em caminho de fé e de nascimento de uma nova vida, gasta e entregue em solidariedade com os outros, nossos irmãos (FORTE, 2020, p. 26).

O pensamento de Bruno Forte, nesta temática, está muito relacionado com o que afirma o papa Francisco, na Carta Encíclica *Lumen Fidei*: O cristão sabe que o sofrimento não pode ser eliminado, mas pode adquirir um novo sentido. Pode tornar-se ato de amor, de entrega confiada nas mãos do Pai que não nos abandona. Desta forma, o sofrimento pode ser uma etapa de crescimento na fé e no amor. "Contemplando a união de Cristo com o Pai, mesmo no momento de maior sofrimento na cruz (Mc 15,34), o cristão aprende a participar no olhar próprio de Jesus" (LF, nº 56). Inclusive, afirma o papa, que a experiência da morte, neste sentido, fica iluminada podendo ser vivida como um último chamado à fé, o último "Sai da tua terra" (Gn 12,1), o último "vem!" dito pelo Pai, a quem nos entregamos com a confiança de que Ele nos tornará firmes na passagem definitiva" (LF, nº 56).

O teólogo Walter Kasper acrescenta que a questão que a pandemia apresenta para a fé cristã não é de um mal na ordem de responsabilidades humanas,

visto que a origem do coronavírus, mesmo que ainda incerta, parece ser de ordem natural⁶. Trata-se de um vírus de rápida disseminação mundial que nos fez experimentar a contingência de um modo novo, singular e extremo. Isto põe em evidência de um modo novo a vulnerabilidade e a fragilidade dos seres humanos, os seus limites e a sua impotência face às forças da natureza. Também põe em questão, de forma inovadora, a fé no progresso e na viabilidade (KASPER, 2020, p. 13).

Filosoficamente, a crise do coronavírus foi chamada de evento contingente, isto é, um evento não necessário em virtude de uma lei natural, mas possível que ocorre e nos afeta. A questão teológica e filosófica é: “Como podemos nós, humanos, lidar com essa e muitas outras formas de contingência inevitável da realidade da vida? Esta é uma pergunta não abstrata, mas existencial e muito concreta que, como esperamos mostrar, atinge também o político e o eclesial” (KASPER, 2020, p. 15).

Kasper faz um longo caminho de como a filosofia tratou o problema da contingência ao longo da história. Por razões metodológicas e pelo caráter sucinto deste artigo não podemos descrevê-lo⁷. Vamos nos ater à exposição que ele faz de São Tomás que mais ajuda em nossa questão. São Tomás pensou sobre a contingência olhando a realidade em seu conjunto, como questão fundamental de metafísica, como formulado posteriormente por Leibniz, Schelling, Heidegger: Por que existe algo em vez de nada? Tudo o que é real é manifestamente possível, mas não necessário. Poderia ser de outro modo ou não ser. Isto só é possível, segundo Tomás, se existe algo que não pode deixar de ser, ou seja, que é necessário. É o que todos chamam de Deus. Esta é o que se chama de terceira via de acesso a Deus (TOMÁS, *Suma Teológica*, I q. 1 a. 3).

Deus é o fundamento último do ser, está presente em tudo o que existe e acontece, mas, ao mesmo tempo, está acima de tudo. Enquanto dá ser a toda realidade criada, Ele a quer em seu agir próprio, isto é, em sua autonomia relativa (GS, n. 36).

Por isso é impossível atribuir imediatamente a Deus uma catástrofe natural e ameaçar com ela ou proclamar a punição de Deus. Tampouco devemos interpretar o êxito e o bem-estar como recompensa de Deus à conduta moral ou como sinal de especial predileção de Deus, como faz o *Prosperity Theology* de algumas Igrejas liberais (KASPER, 2020, p. 15).

Segundo a análise de Kasper, o coronavírus pôs em questão o sentimento de segurança burguês: “a contingência nos arrastou” (KASPER, 2020, p. 17). Não temos nas mãos a vida nem, sobretudo, a morte. O próprio pensamento burguês dá conta que é impossível uma segurança total em torno da vida, pois sempre aparece um risco ou um perigo. A religião é que preenche essa

6 Pesquisas recentes levam a sério a hipótese de o vírus ser de origem acidental em laboratório, tendo em vista que o laboratório Wuhan é uma das instituições científicas de maior prestígio do gigante asiático. Esse laboratório se concentra em estudos de virologia, microbiologia aplicada e biotecnologia, e abriga o primeiro laboratório de biossegurança de nível 4 na China. No entanto, é preciso deixar claro que os estudos ainda são inconclusos e não se sabe ao certo a origem do vírus (BBC NEWS BRASIL. *Origem do coronavírus: como versão sobre laboratório passou de 'teoria da conspiração' a alvo de investigação dos EUA*, 28 maio 2021)

7 Para uma leitura completa, *vide*: (KASPER, 2021, p. 14-18).

lacuna do pensamento burguês e, por isso, ela é irrenunciável. No entanto, essa religião não é cristã.

[Ela] É necessária para ir adiante com a contingência; agora tem a função de consolo. Na fé sabe-se que o mundo não é fatalista ou determinista, nem tampouco é mero acaso. É-nos permitido confiar na providência de Deus e conhecer-nos, no fundo, sustentados por Deus. No entanto, esta religião liberal aburguesada não pode oferecer mais do que um conforto desconsolado. Nela, a religião e a fé não possuem valor próprio; estão funcionalizadas e monopolizadas. A fé é um transcender sem transcendência (Ernst Bloch), uma sublimação simbólica de algo que, de qualquer maneira, já é. Não muda nada das condições contextuais; pelo contrário, estabiliza-os. A religião civil é, assim, uma ideologia do mundo vital burguês. Enquanto fator cultural, continua a ser estimada e cuidada, porque a técnica e a economia não podem satisfazer sozinhas as necessidades anímicas, éticas e estéticas. Como tudo o mais, a religião é objeto de consumo como satisfação de necessidades. A Igreja se torna igreja de serviços (KASPER, 2020, p. 17).

Segundo Kasper, Dietrich Bonhoeffer critica essa forma de entender a religião em suas cartas e notas do cativo, *Resistência e submissão*, onde ele afirma que nesse contexto Deus é expulso do mundo uma vez que o mundo atingiu a maioria, e serve apenas como tampões para responder às chamadas questões últimas⁸. Diante disto, Kasper questiona: As igrejas vazias, a praça de São Pedro vazia são, portanto, um símbolo externo do vazio interno? São as Igrejas vazias, neste tempo de pandemia, mausoléus do Deus morto, como Nietzsche zombava? “Não! Pedro estava lá sob a figura do seu sucessor⁹, anunciando a ressurreição: ‘*Christus vivit*’. Ressuscitou. Sobre este fundamento a Igreja deve se reavaliar. Sobre esta rocha do Evangelho pode-se edificar” (KASPER, 2020, p. 18).

Por fim, nosso autor propõe 6 enunciados que ajudam a superar a crise da Igreja evidenciada na pandemia: 1. *Como cristãos, precisamos saber quem somos, de que vivemos, e o que esperamos*. Nosso Deus é Deus da vida, não dos mortos. Na Páscoa celebramos Deus que dá a vida aos mortos e não se ajusta a nenhum esquema de injustiça. O mundo é contingente, mas, ao mesmo tempo, testemunho da fidelidade inabalável de Deus, com a qual obtemos na fé um solo e suporte firme na inconsistência do mundo. É um Deus mais que satisfação de necessidades; 2. *A nova criação iniciada na Páscoa nos remete à primeira criação*. No livro do Gênesis já aparece a missão do ser humano de cuidar e cultivar a terra. O descanso sabático quer dizer que o ser humano não é só trabalho. O sábado não é fazer uma pausa no trabalho e recarregar as forças para continuar trabalhando. É fazer uma pausa para ter tempo para Deus e para os homens, para a família, os amigos, a vida social; 3. *A nova criação não se inicia na manhã de Páscoa, mas começa já no Sábado Santo. O descensus ad inferos é pouco*

8 Kasper cita: BONHOEFFER, D. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. de E. Bethge, reedición, München 1977, p. 356s; 373s; etc. [trad. esp.: Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio, Sígueme, Salamanca 2018].

9 Se trata da bênção “*Urbi et Orbi*”. Momento extraordinário de oração em tempo de epidemia, presidido pelo Papa Francisco, na basílica de São Pedro, na sexta-feira, 27 de março de 2020.

considerado na Igreja ocidental, mas nas orientais está no centro do evento pascal. É a vitória sobre o poder e os poderes da morte, e a solidariedade com os mortos, os assassinados, os esquecidos, com todos os que carecem de futuro e vivem em sombras de morte, porque são considerados pouco úteis e por isso descartados; 4. *A Páscoa é a festa da liberdade cristã*. No entanto, uma liberdade redimida que nos faz viver do amor (Gl 5,1.6). O cristão está livre para os demais. A Igreja precisa estar presente no mundo como Igreja para os demais, como Igreja da diaconia; 5. *O Ressuscitado apareceu aos seus discípulos em refeições*. Páscoa e Eucaristia andam juntas. A Eucaristia é alimento, e não podemos partilhar o pão eucarístico sem partilhar também o pão cotidiano. O próprio Jesus celebrou a Última Ceia com a perspectiva da refeição escatológica no Reino de Deus; 6. *Já o testemunho pascal mais antigo do Novo Testamento mostra que não há testemunho pascal sem testemunhas da Páscoa, antes de tudo Pedro e os Doze (1 Cor 15, 3-5)*. Precisamos de Testemunhos apostólicos autênticos atualmente. Uma Igreja à serviço, não a igreja da dominação (KASPER, 2020, p. 18-20).

Tomás Halík, filósofo e teólogo checo, adverte que em tempos de calamidade, os “agentes adormecidos” de um Deus mal e vingativo difundem o medo e preparam um capital religioso ao serviço das suas próprias finalidades. Já se sabe que esta visão de Deus é água que move o moinho do ateísmo, há séculos. No entanto, para ele, o Deus cristão não é como um cineasta irascível, comodamente sentado por detrás do palco, enquanto os acontecimentos do nosso mundo se precipitam, mas é “como uma fonte de força que opera naqueles que, nessas situações, dão provas de solidariedade e de um amor capaz de sacrifício, compreendendo também aqueles que agem sem ‘motivação religiosa’. Deus é amor humilde e discreto (HALÍK, 2020, p. 8-9).

O filósofo e teólogo checo teólogo se questiona se as Igrejas vazias ou fechadas em tempos de pandemia são como se fossem um sinal e um desafio provenientes de Deus. Em seguida, esclarece que para compreender a linguagem ou sinais de Deus, nos acontecimentos da história, “exige a arte do discernimento espiritual, que, por sua vez, exige um desapego contemplativo das nossas emoções e dos nossos preconceitos cada vez mais fortes, bem como da projeção que damos aos nossos medos e aos nossos desejos” (HALÍK, 2020, p. 8). As Igrejas vazias podem ser uma espécie de admoção do que pode acontecer no futuro próximo. Talvez, simbolicamente, evidenciam “o vazio escondido nas Igrejas e o seu possível futuro – se não fizermos uma séria tentativa de mostrar ao mundo um rosto do Cristianismo completamente diferente (HALÍK, 2020, p. 9, itálico do autor).

Halík propõe aumentar o alcance do ministério dos leigos na Igreja e uma reforma no sentido de converter e voltar ao Evangelho, como nos indica o Papa Francisco (EG, n. 25-39). Neste sentido, a pandemia pode ser um *Kairós* para fazermos uma reflexão profunda diante de Deus. Para ele, talvez este estado de emergência seja um indicador de novo rumo e rosto da Igreja. É necessário buscarmos Cristo vivo, a Galileia de hoje, entre aqueles que estão à procura, isto é, vivem uma fé como caminho e não uma bagagem hereditária. Buscar Cristo

entre os que não nos seguem. Encontrá-lo nas feridas do mundo e nas feridas da Igreja as quais Ele assumiu sobre si (HALÍK, 2020, p. 11-14).

Por fim, vamos concluir com alguns elementos da teologia da Cruz expostos por Tomás Halík os quais nos ajudam a mergulhar no mistério da fé cristã e enfrentar estes momentos de crise com maior sobriedade. A cruz não é amuleto de sorte muito menos proteção mágica contra as adversidades. Nela está o paradoxo central da fé cristã: muitas vitórias são, na verdade, derrotas e muitas derrotas são vitórias (HALÍK 2021, p. 85).

a cruz é o espelho no qual podemos ver o mal em toda a sua nudez e atrocidade. Esta é a outra face do mundo, na qual estamos envolvidos pelos nossos atos, palavras e pensamentos, ou por não fazermos tudo o que podíamos ou devíamos fazer para o bem dos outros [...]. Olhe-mos para a cruz com os olhos da fé. Veremos lá a verdade sobre o ser humano, sobre o mundo e sobre Deus. E, como está escrito, apenas a verdade nos libertará, só ela nos pode curar (HALÍK 2021, p. 89).

Na cruz, morre também nossas ideias ingênuas de Deus. Uma fé que não passou pela noite escura da cruz ainda é ingênua. Se a fé for viva, será repetidamente ferida, exposta às crises e, às vezes, até aniquilada. "Sim, apenas uma fé ferida, na qual são visíveis as 'marcas dos pregos', é credível; apenas esta pode curar. Receio que uma fé que não passou pela noite da cruz e que não foi atingida no coração não tem esse poder" (HALÍK 2021, p. 97).

Conclusão

A pandemia de COVID 19 significou uma interrupção em estilos de vida, nas atividades econômicas, sociais e religiosas. Muitas pessoas estão enlutadas diante das perdas de familiares e amigos. Do ponto de vista social e econômico, a crise pandêmica mostrou as desigualdades sociais e as falhas do sistema capitalista que exclui e mede a vida pela capacidade de produção e de consumo. No contexto religioso, o distanciamento social impossibilita as celebrações e encontros. A fé cristã, neste contexto, sofre por ter um caráter comunitário forte. De moto geral, a pandemia evidenciou que estamos todos ligados, que não dominamos as forças da natureza e que necessitamos uns dos outros. Neste sentido, significou um forte golpe no egocentrismo do ser humano ocidental contemporâneo.

Do ponto de vista da fé cristã, o teólogo Bruno Forte nos ajudou a entender e a experimentar que o Deus cristão não é impassível diante da dor. A grande questão é como relacionar o Deus Amor revelado em Jesus Cristo com a dor e o sofrimento causados pela pandemia. Percebemos que na cruz de Jesus aparece o mistério do amor de Deus e sua palavra definitiva de vida, a ressurreição, que nos chama ao seguimento e à confiança.

Walter Kasper nos ajudou a ver a pandemia como evento contingente que nos fez experimentar a nossa vulnerabilidade de modo extremo. Logo, ela não

pode ser vista como castigo de Deus pelos erros da humanidade. Para ele, é decisivo que possamos encarar a contingência confiando no Deus da vida que transforma as situações de morte.

Por fim, Tomás Halík incentivou-nos a ver as Igrejas vazias neste período de crise como admoestação de Deus para fazermos uma verdadeira mudança em nossa vida de fé, voltando-nos ao coração do Evangelho. Portanto, este percurso nos ajudou a entendermos a pandemia na perspectiva da fé cristã, e nos trouxe elementos de como superá-la a partir da experiência de fé no Deus revelado em Jesus Cristo.

Referências

BBC NEWS BRASIL. Origem do coronavírus: como versão sobre laboratório passou de 'teoria da conspiração' a alvo de investigação dos EUA, 28 maio 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57280868>>. Acesso em: 22 jun. 2022.

BERLINGER, Joshua. "WHO warns governments 'this is not a drill' as coronavirus infections near 100,000 worldwide", CNN, 6 mar. 2020. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2020/03/06/asia/coronavirus-covid-19-update-who-intl-hnk/index.html>. Acesso em: 2 abr. 2020.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *A arte da quarentena para principiantes*. São Paulo: Boitempo, 2020. E-book.

ECODEBATE, *Os efeitos que já podemos ver da pandemia sobre o meio ambiente*, 18 mai. 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/599007-os-efeitos-que-ja-podemos-ver-da-pandemia-sobre-o-meio-ambiente>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Audiência Geral 19 agosto de 2020*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mdWSQC7RkZY>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica '*Evangelii Gaudium*' do Sumo Pontífice ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013. 163 p.

FRANCISCO, Papa. *Homilia da Adoração do Santíssimo e Bênção Urbi et Orbi*, 27 de março de 2021. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-03/papa-francisco-homilia-oracao-bencao-urbe-et-orbi-27-marco.html>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Prólogo*. In: KASPER, Walter; AUGUSTÍN, George (org.). *Dios en la pandemia*. Santander: Sal Terrae, 2020. E-book.

HALÍK, Tomás. *O sinal das igrejas vazias*. Para um cristianismo que volta a partir. São Paulo: Paulinas, 2020.

HALÍK, Tomás. *O tempo das Igrejas vazias*. São Paulo: Paulinas, 2021. (Poética

do viver crente).

HAN, Byung-Chul. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: AMADEO, Pablo (org.). Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia. ASPO, 2020. E-book. p. 97-111.

KASPER, Walter; AUGUSTÍN, George (org.). *Dios en la pandemia*. Santander: Sal Terrae, 2020. E-book.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra: Almedina, 2020. E-book.

TOMÁS de Aquino, Santo. *Suma teológica: parte I - questões 1-43: teologia, Deus, Trindade*. São Paulo: Loyola, 2001. 693 p.

FRANCISCO, Papa. Carta encíclica *Lumen Fidei* do Sumo Pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé. São Paulo: Loyola, 2013. 61 p. (Documentos do magistério).

Mesmo a treva não é treva para ti (Sl 139, 12a): A longa noite escura da COVID-19

**Even darkness is not darkness for you (Psalm 139: 12a):
The long dark night of COVID-19**

Cleudir José dos Santos ¹

Resumo: Este trabalho de pesquisa bibliográfica trata da emergência da pandemia da COVID-19 e propõe sua contextualização simbólica, dialogando com alguns autores que iluminam a travessia das trevas representadas pela pandemia. Assim, no percurso do texto introduz-se o simbolismo da noite escura, explorando as contribuições da teologia simbólica do jesuíta Charles André Bernard à presente abordagem. A noção teológica do Reino de Deus como utopia é levantada a partir da teóloga Maria Clara L. Bingemer. São consideradas algumas reflexões filosóficas e sociopolíticas sobre a pandemia, com destaque para os filósofos Slavoj Žižek e Byung-Chul Han, bem como para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos. A articulação dos autores acima, entre outros, indica a imprescindibilidade da fé junto à razão no desafio pandêmico. Por último, fala-se da oração solene do Papa Francisco, em 27 de março de 2020, como testemunho de sua ação pastoral e profética frente à pandemia. Conclui-se que a noite escura da COVID-19 nos convida a começarmos a tecer um futuro no qual a solidariedade e a utopia, assim como a caridade, sejam os marcos orientativos das nossas vidas e das nossas sociedades.

Palavras-chave: Pandemia. Pastoral. Teologia simbólica. Trevas. Utopia.

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte. Artigo elaborado a partir de comunicação com o mesmo título apresentada no I Congresso Brasileiro de Teologia Pastoral realizado na FAJE, em 2021, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). cleudir.santos@hotmail.com

Abstract: This bibliographic research work deals with the emergence of the COVID-19 pandemic and proposes its symbolic contextualization, dialoguing with some authors who illuminate the crossing of darkness represented by the pandemic. Thus, in the course of the text, the symbolism of the dark night is introduced and the contributions of the symbolic theology of the Jesuit Charles André Bernard to the present approach are discussed. The theological notion of the Kingdom of God as a utopia is raised from theologian Maria Clara L. Bingemer and some philosophical and sociopolitical reflections on the pandemic are considered, highlighting the philosophers Slavoj Žižek and Byung-Chul Han, as well as the sociologist Boaventura de Sousa Santos. The reasoning of the authors above, among others, indicates the indispensability of faith combined with reason in facing the pandemic challenge. Finally, it approaches the solemn prayer of Pope Francis, on March 27, 2020, as a witness of his pastoral and prophetic action towards the pandemic. Finally, the dark night of COVID-19 invites us to start building a future in which solidarity and utopia, as well as charity, are the guiding principles of our lives and our societies.

Keywords: Pandemic. Pastoral. Symbolic theology. Darkness. Utopia.

Introdução

Uma pandemia como a da COVID-19 era um temor antigo. Médicos, sanitaristas e epidemiologistas, entre outros, há muito alertavam sobre a possibilidade de um evento desses, tendo em vista nosso modelo atual de sociedade baseada no capitalismo neoliberal financeiro, agressivo com a natureza ao explorá-la de forma predatória e destrutiva, e impiedoso com a humanidade ao impor cada vez mais necessidades de consumo, mas ao mesmo tempo excluindo desse consumo e, portanto, da participação nessa sociedade, de crescente número de pessoas, grupos e faixas da população, povos, países e continentes inteiros situados “a sul da quarentena”, expressão elaborada por Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 15), segundo ele, não como um espaço geográfico, mas como um espaço-tempo político, social e cultural, metáfora das injustiças de um sistema que sequestra o Estado e deixa suas populações sem possibilidade de proteção social e sanitária.

Assim, este trabalho se propõe a levantar algumas contribuições da teologia simbólica à reflexão, partindo da emergência viral, passando pelo simbolismo da noite escura da COVID-19, pela poesia e lirismo da utopia do Reino de Deus pronunciado no hino pascal *Exultet*, mas também percorrendo as considerações de alguns estudiosos sobre os impactos da pandemia, até chegar ao solene e magistral ensino pastoral do Papa Francisco, quando adentrou sozinho a Praça de São Pedro para falar à humanidade sobre a questão.

1. A emergência viral

No princípio da pandemia da COVID-19 eclodiram a incredulidade e a dúvida. A partir da cidade de Wuhan, na China, ao final do ano de 2019, enquanto médicos alertavam para um surto de doença respiratória com sintomas graves, o Governo Chinês rapidamente movimentou sua poderosa máquina político-ideológica para dar conta da emergência viral. Foi pela leitura desses movimentos que o nosso mundo globalizado e informatizado, quase em tempo real, tomou conhecimento da chegada do vírus.

Os passos seguintes foram de aturdimento e pânico das autoridades mundiais, afinal tanto podia ser uma reação típica de força do governo chinês frente a uma ameaça à saúde pública local, portanto em vias de controle, como podia ser a origem de uma pandemia, algo difícil de controlar e fatal. Na dúvida e na desconfiança, mormente alimentadas por ideologizações políticas, quanto mais à direita fossem, prevaleceu a argucidade das autoridades médicas, sanitárias, epidemiológicas e científicas em geral. As análises abalizadas mundialmente foram tantas e diversas que um sinal de perigo rapidamente percorreu o mundo.

De fato, desde dezembro de 2019, quando o vírus começou a ser plenamente noticiado, ele passou de surto em Wuhan, tornando-se logo epidemia quando escapou da cidade, tendo sido declarado pandemia pela OMS em 11 de março de 2020.

Da incredulidade e dúvida o mundo passou ao preconceito, um instante cruel e doloroso na percepção da emergência viral. A capa do livro de Pablo Amadeo (Ed.), intitulado *A Sopa de Wuhan*, retrata bem essa questão, pois mostra morcegos em destaque. Não bastasse isso, a primeira página exhibe unicamente o desenho de um prato de sopa. A ideia remete à primeira suposição da origem do vírus e à consequente contaminação humana. Tudo teria começado no mercado de Wuhan, onde eram comercializados animais silvestres e exóticos, sem maiores cuidados sanitários, para consumo ao gosto dos chineses. A pecha, talvez ante a própria gravidade e força do fenômeno viral, não vingou, embora a capa do livro permaneça como chamada à reflexão ética afim. Mas o símbolo da Sopa de Wuhan nos coloca no limiar da obscuridade, no ponto em que a teologia simbólica pode nos dizer algo sobre a terrível calamidade que desde então se adensou sobre a humanidade e há mais de um ano cobra seu preço em vidas.

2. A noite escura da COVID-19

O surgimento do novo coronavírus a partir da China assomou a humanidade como um rápido entardecer de inverno, tão nebuloso e frio que por si mesmo já anunciava sobre a noite, ventos tétricos, escuridão, silêncio e recolhimento. O simbolismo dessa linguagem vem a propósito de algumas considerações teológicas que faremos num esforço de racionalização e ressignificação de como percebemos a COVID-19 em nossos corações e vidas, e dessa forma nos perguntamos pela presença de Deus também nesse momento tão anormal, agressivo e difícil,

onde a humanidade clama a Deus.

Vivemos ainda hoje, em razão da pandemia, um tempo de igrejas vazias e fechadas. Muitos padres, pela primeira vez, ficaram sozinhos em suas igrejas cumprindo interditos que pouco a pouco vão sendo flexibilizados. Mas as igrejas já vinham se esvaziando durante o longo processo de secularização da religião, desde o início da modernidade, de modo que então devêssemos nos perguntar: "Será que não se cumpriu a visão do Papa Francisco, na qual Cristo (que segundo as palavras da Escritura bate à nossa porta) bate dessa vez do lado de dentro da porta da Igreja porque quer ir para fora?" (HALIK, 2021, p.13-14), chamando-nos a segui-lo no serviço aos pobres, excluídos e marginalizados?

No sentido simbólico, podemos associar esse esvaziamento das igrejas com a tradição ainda seguida em alguns lugares, durante a Quaresma, de cobrir todas as imagens e crucifixos com um pano roxo. Trata-se de uma prática em que, representando a ocultação de Deus, somos chamados à penitência e à conversão, permitindo-nos depois olhar as mesmas imagens com mais profundidade, com uma fé renovada pela reflexão do tempo quaresmal.

(...) a religião e a arte têm uma função em comum: tornam visível o invisível, expressam o indizível. E nessa tarefa, aparentemente paradoxal, são úteis sobretudo os símbolos. O símbolo constrói uma ponte entre o invisível e o visível e vice-versa, entre o indizível e o dizível e vice-versa, entre a realidade sensorial e o mistério supra empírico. Simultaneamente, o símbolo desvenda e cobre aquilo para que aponta (HALIK, 2021, p. 34).

A teologia simbólica nos informa que a imagem é um recurso privilegiado para exprimir a realidade espiritual. Assim testemunham toda a Bíblia e os místicos. Os símbolos pertencem ao campo da atividade imaginativa do homem e é a função simbólica que lhe permite um espaço vital de relações entre suas funções subjetivas e os pulsos ou ações objetivas do seu mundo exterior ou circundante. Assim, a atividade simbólica diz respeito à dimensão espiritual do ser humano e se constitui em um prolongamento sobre as experiências sensíveis. A linguagem simbólica, por sua vez, nos conduz a partir do significado de algo conhecido, para o conhecimento de outra realidade correspondente e escondida. Mas os símbolos sempre guardam ambiguidades e plurivalências.

O símbolo da noite escura da COVID-19 nos diz então muito mais do que a ideia sobre o desaparecimento da luz ante o alastramento da pandemia. As trevas nos impedem a visão e dessa forma "aumentam a consciência do perigo e, portanto, as sensações desagradáveis de temor e angústia: medo de animais selvagens, de morcegos, dos menores ruídos, de cair num buraco... aumentam, portanto, a necessidade de proteção" (GIRARD, 2005, p. 239). A conotação da imagem da escuridão é a da própria morte e do mal agindo na obscuridade, com impiedade e terror.

Impossível não observar que a definição do Padre Marc Girard acima lembra em muito a capa do livro Sopa de Wuhan, com seus morcegos que, afinal, estariam na composição da própria sopa. Nada mais elementar quanto à noção de linguagem simbólica e ao mesmo tempo sinistro pela coincidência.

Mas os símbolos, como vimos, comportam ambiguidades. Dessa forma as trevas antagonicamente prenunciam o dia claro e nos conduzem à luz no sentido da realidade de Deus, cuja presença é luz e vida para a alma. Os símbolos ao mesmo tempo em que exprimem a realidade espiritual, de fato a comunicam e a tornam presente, em particular nos que exercem sua fé em Cristo e participam dos sacramentos e da oração.

A atividade simbólica, não obstante sua subjetividade, parte do homem e de sua realidade concreta no mundo. Entender a estruturação da expressão simbólica permite uma melhor compreensão das Sagradas Escrituras, dos místicos e, por extensão, favorece a percepção de valores espirituais por vezes esquecidos ou não vistos. Partindo da presença do homem no mundo os símbolos trazem consigo toda uma carga estética e afetiva. Tal é a riqueza da linguagem simbólica que, "De fato, deve-se notar que, por meio da Escritura e dos sacramentos, os símbolos são elevados à dignidade de instrumentos da vida da graça." (BERNARD, 1984, p. 13, tradução nossa).

Neste ponto entramos propriamente no campo da consciência e da fé cristã onde, malgrado a noite escura e seu silêncio mortal, é nesse momento tenebroso mesmo que Deus vem fortalecer a alma e lhe comunicar sua paz. Deus fala no silêncio. E a noite aqui também significará tempo de gestação e mudança que deverá trazer o dia pleno de vida. É como na noite pascal em que o pecado e a morte são vencidos e Cristo ressuscita vitorioso.

Na doutrina de São João da Cruz, conforme explica o Padre Charles André Bernard (1923-2001), teólogo estudioso das teologias simbólica e afetiva, o tema da luz põe em relevo uma nova vida espiritual que ressoa na consciência, simbolizando o despertar e a revelação, conforme assim resumido:

se, em si, a vida divina é luz para a alma, não obstante investe a consciência mergulhando-a na noite. E, reciprocamente, a noite chama o amanhecer e o dia que vai amanhecer. Este tema sustenta o lirismo extraordinário do hino da ressurreição que canta a noite bendita em que a vida voltou a explodir: "a noite como o dia se iluminará" (Sl 139,12), e a noite será "a minha iluminação e as minhas delícias" (Sl 139,11): "E a noite será leve sobre mim" (Hino pascal *Exultet*) (BERNARD, 1984, p. 268-269, tradução nossa).

O autor prossegue explicando em sua obra Teologia Simbólica, "Esta é a noite de Páscoa da qual todo cristão deve participar" (BERNARD, 1984, p. 278, tradução nossa), porque nessa noite Cristo rompe os laços da morte e ressuscita, iluminando agora todo o universo que volta à graça, enquanto nos torna partícipes de sua santidade, preenchendo-nos de esperança sobre a plenitude da realização do Reino de Deus.

3. "E a noite será leve sobre mim": utopia, reflexões e esperanças sobre a pandemia

Os cristãos já foram reconhecidos outrora como aqueles que não temiam a morte, tendo em vista que seguiam a Cristo, o Vivente. Todavia, nesses tempos

de pandemia, o medo da contaminação e morte nos confronta até mesmo com o primeiro medo, o medo de Deus. E assim nos questionamos em nossa fé e nos contristamos ante nossas misérias e vulnerabilidades. Mas não seríamos verdadeiros cristãos se em tudo não nos apresentássemos diante de Deus e se não ouvíssemos nossos padres, sábios e cientistas, porque todos eles, em diferentes medidas, nos apresentam suas reflexões conforme o dom que Deus lhes deu.

Nesse sentido exploraremos brevemente algumas colocações da teóloga e professora Maria Clara L. Bingemer sobre a utopia do Reino de Deus, veremos as considerações de dois filósofos, Slavoj Zizek e Byung-Chul Han, que têm posições opostas, bem como de um sociólogo, Boaventura de Sousa Santos, estes três últimos falando sobre os impactos da COVID-19 na organização do mundo.

Para a professora Maria Clara o projeto do Reino de Deus é uma utopia. E para realizá-lo não bastam apenas a caridade assistencialista e as boas relações interpessoais, que embora importantes, não transformam a sociedade. Para as exigências do Reino de Deus "É preciso chegar até a solidariedade, a igualdade verdadeira, a fraternidade incondicional, em um sistema de convivência que faça tudo isso realmente possível e viável" (BINGEMER, 2008, p. 61).

A utopia, conforme a professora, é algo que ainda não tem lugar e ainda não acontece. Não obstante, a utopia deve ser entendida como antecipação de um futuro justo e digno para o ser humano. Na verdade, a utopia ativa forças de transformação e desse modo funciona como motor da história. É nessa perspectiva que os cristãos, pela fé, podem continuar sempre na realização do projeto do Reino de Deus. Ainda que saibam que será sempre um projeto utópico, continuarão buscando o bem das pessoas, para além das possibilidades sempre ambíguas e limitadas dos sistemas político-econômicos históricos.

O filósofo e psicanalista esloveno Slavoj Zizek, na mesma direção desse reino utópico, pensando sob a influência de Karl Marx e Jacques Lacan, nos fala também da urgência de uma solidariedade incondicional cuja possibilidade estaria sendo aberta pelo ataque do vírus. Na esteira da COVID-19, que despertou ideologias e nacionalismos encobertos, conforme Zizek, talvez se levante um outro vírus ideologicamente humanitário que, "muito mais benigno, também se alastre e, com sorte, infecte a todos nós: o vírus de começarmos a pensar em possibilidades alternativas de sociedade, possibilidades para além do Estado-nação, que se efetivem sob formas de cooperação e solidariedade globais" (ZIZEK, 2020, p. 29).

Para Zizek a epidemia do coronavírus coloca em xeque a globalização de mercado, o populismo nacionalista e o capitalismo financeiro. Criticado e ridicularizado por suas posições que reinventam o comunismo, o filósofo nos adverte contra a ameaça da barbárie pós-pandemia, na figura de um novo capitalismo ainda mais agressivo com os trabalhadores, idosos, doentes e vulneráveis.

Byung-Chul Han, filósofo e ensaísta sul-coreano radicado na Alemanha, diferentemente de Zizek, postula que o vírus não vencerá o capitalismo. Para ele a pandemia encaminha a humanidade para uma situação tecnológica distópica de maior controle e sujeição das pessoas, de forma que o vírus fortalecerá o

neoliberalismo, instaurando o estado de exceção previsto por Giorgio Agamben ao irromper da crise.

Apesar de predizer essa vantagem inicial para o sistema econômico ora dominante, Byung-Chul Han acredita que depois do vírus os seres humanos poderão assumir seu protagonismo e repensar o sistema do capitalismo destrutivo “para nos salvar, para salvar o clima e nosso lindo planeta” (AGAMBEN *et al*, 2020, p. 111, tradução nossa).

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo e intelectual português de destacada produção sociopolítica sobre a modernidade colonial e o “mundo a sul da quarentena”, por sua vez, elabora uma análise sobre a pedagogia do vírus, onde mostra que “A ideia conservadora de que não há alternativa ao modo de vida imposto pelo hipercapitalismo em que vivemos cai por terra” (SANTOS, 2020, p. 6). A pandemia, segundo o autor, tem a força de trazer alternativas à discussão, sendo que o futuro da civilização será determinado por como interpretarmos a situação.

A pedagogia do vírus, nesse sentido, nos deixa suas primeiras lições, conforme lista Boaventura (2020, p. 22-28): 1) O tempo político e mediático condiciona nossa percepção de riscos e não nos atentamos para a crise ecológica, por exemplo, que já é irreversível; 2) As pandemias não matam tão indiscriminadamente quanto se julga, mas atingem principalmente os empobrecidos e vulneráveis; 3) Enquanto modelo social, o capitalismo não tem futuro. A pandemia está a nos revelar que as políticas neoliberais minam a capacidade de atuação do Estado e as populações ficam indefesas; 4) A extrema-direita e a direita hiper-neoliberal ficam definitivamente (espera-se) descreditadas. Não existe a possibilidade de um capitalismo de rosto humano; 5) O colonialismo e o patriarcado estão vivos e reforçam-se nos momentos de crise aguda; 6) O regresso do Estado e da comunidade, porque o capitalismo neoliberal incapacitou o Estado para responder às emergências.

Aprofundando a análise dessas primeiras lições da pandemia, Boaventura nos apresenta em publicação de janeiro deste ano de 2021, seu livro *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*, no qual explora o surto epidêmico desde a sua contextualização histórica, até seus aspectos políticos e socioeconômicos mundiais. Considerando seu objetivo de que entendamos o que o vírus quer nos dizer e a que nos convoca à ação, posto a argucidade do autor e a atualidade da obra, vamos destacar abaixo algumas de suas considerações.

Primeiro, explica o autor, que o “livro foi escrito entre o medo e a esperança, tal como um e outra nos confrontam no início do século XXI” (BOAVENTURA, 2021, p. 16). Trata-se aqui da tensão do processo histórico que marcou a gestação da pandemia nas rupturas e falhas da modernidade caracterizada pelo presentismo, um clima de época que não reconhece o passado nem necessita de um futuro, como se o progresso fosse uma constante eterna, não obstante a contradição de se tornar cada vez mais intolerável para a maioria populacional. Assim estaríamos frente à COVI-19 como um evento de mudança de época.

O novo século começa agora, em 2020, com a pandemia, e aconteça o que acontecer. É, no entanto, um começo diferente dos anteriores. Se for apenas o começo de um século de pandemia intermitente, haverá nele algo de fúnebre e crepuscular, o início de um fim. Por outro lado, pode ser também o começo de uma nova época, de um novo modelo civilizacional (BOAVENTURA, 2021, p. 16).

Conforme Boaventura, nossa sociedade está assentada sobre o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado e esses modos de dominação precisam ser revistos porque é urgente voltarmos a atenção para algumas situações como a das mulheres, que embora sejam “as cuidadoras do mundo”, são discriminadas. Temos que resolver a escandalosa condição dos trabalhadores precários, das populações de rua, dos moradores das periferias, dos refugiados e imigrantes, dos deficientes e dos idosos. Estes são apenas alguns grupos que a quarentena visibiliza, reforçando a percepção do sofrimento, da injustiça e da exclusão social em que vivem.

Diante dessas realidades, Boaventura elabora três diferentes cenários para o pós-pandemia. No primeiro o capitalismo se aprofundaria tornando-se mais bárbaro, centrado na destruição da vida sob o avanço do racismo e do patriarcado. Nesse cenário a economia é dominada pelos interesses do capital e tudo é visto sob a ótica da oportunidade de lucro. No segundo cenário a marca seria a de um novo neokeynesianismo de soluções temporizativas ante a pandemia, mas protetor do capitalismo e aderente à modernidade colonial. O terceiro cenário é destacado por Boaventura como sendo o tempo de uma oportunidade histórica criada pela pandemia. Seria um *kairós*, um tempo utópico que possibilitaria a mudança de paradigmas. “O *kairós* é o tempo que mais se aproxima do tempo utópico sem nunca se encontrar com ele” (BOAVENTURA, 2021, p. 232).

No terceiro cenário, portanto, a questão civilizacional entra em pauta. Essa é uma das discussões puxadas pela COVID-19. Entretanto, essa reflexão depende da nossa percepção sobre o atual modelo de civilização como uma forma de barbárie da modernidade eurocêntrica. Se formos capazes dessa leitura, então será possível a experiência de uma nova pulsão utópica, dessa vez aberta à diversidade presente no mundo, agora visto como um lugar cosmopolita e disposto como “casa comum” humana aberta a outro modelo de civilização.

Todavia, serão os processos políticos e os jogos de interesses e de poder que determinarão o cenário que vai prevalecer, tendo em vista que nem todos os países centraram a força pública no atendimento humanitário da crise pandêmica, pois em países como os EUA e Brasil, destacadamente, “a combinação tóxica entre autoritarismo e ineficácia tomou proporções criminosas e mesmo genocidas” (BOAVENTURA, 2021, p. 232).

Finalmente, na análise de Boaventura, somente uma nova articulação entre os processos políticos e os processos civilizatórios, simbolicamente separados com a queda do muro de Berlin, nos permitirá vencer a atual ordem capitalista hegemônica e predatória. E a natureza precisa ser incluída nessa discussão como portadora da vida do planeta, inclusive da humanidade, cuja agressividade com as demais vidas está colocando em risco a existência comum de todos.

Vale anotar que teólogos, filósofos, sociólogos, intelectuais e pensadores em geral, em especial os que colocamos em destaque neste trabalho, frente à persistência da pandemia, estão continuamente ampliando, discutindo e eventualmente revendo seus estudos. No contexto deste artigo, semelhantemente, a finalidade também é a reflexão. Além disso, pela articulação dos diversos autores, fica clara a imprescindibilidade da fé junto à razão no desafio pandêmico.

4. A oração do Papa Francisco

“É chegada a noite” (Mc 4, 35). Assim começa o Evangelho que ouvimos. Durante semanas, parece que a noite caiu. A escuridão tenebrosa se adensou sobre nossas praças, ruas e cidades; elas tomaram conta de nossas vidas, enchendo tudo com um silêncio ensurdecedor e um vazio desolador, que paralisa tudo que passa: você pode sentir isso no ar, você pode sentir nos gestos, os olhares dizem. Ficamos assustados e perdidos. Como os discípulos do evangelho, fomos pegos de surpresa por uma tempestade inesperada e furiosa (FRANCISCO, 2020c, tradução nossa).

Em 27 de março de 2020 o Papa Francisco adentrou sozinho a Praça de São Pedro em ato solene e extraordinário, *Urbi et Orbi*², de oração para todo o mundo. Suas primeiras palavras acima, sobre a leitura do Evangelho, levantaram exatamente o símbolo da noite escura. “É chegada a noite” (Mc 4,35). Na sua condição de pastor de toda a Igreja e líder religioso mundial, ele tinha dois objetivos, sugerir direções frente à crise para reconstrução de um mundo melhor e trazer esperança em meio ao sofrimento e desconcerto impostos pela pandemia.

Com seu enfoque inclusivo e fraternal, o Papa Francisco falou a toda a humanidade, desafiando-nos à ação e ao bem comum. Sua bênção ecoou como um chamado a todas as pessoas e todos os povos: “Desta colunata que abraça Roma e o mundo que a bênção de Deus desça sobre vós, como um abraço consolador: Senhor, abençoa o mundo, dá saúde aos corpos e conforto aos corações.” (FRANCISCO, 2020c, tradução nossa).

É preciso entender essa bênção também como um convite aos governos de todo os países para pôr em prática a solidariedade, colocando a política e a economia a serviço da vida e da casa comum, em consonância com o magistério já estabelecido do próprio Papa na Carta Encíclica *Laudato Si'*, n. 189:

A política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, coloquem-se decididamente a serviço da vida, especialmente da vida humana. A salvação dos bancos a todo custo, fazendo a população pagar o preço, sem a firme decisão de rever e reformar o sistema inteiro, reafirma um domínio absoluto da finança que não tem futuro e só poderá

2 Urbi et Orbi é uma locução adverbial latina, “à cidade de Roma e ao mundo, a todo o universo”. É a bênção de Páscoa e Natal, com as quais o Papa se dirige ao público em geral na Praça de São Pedro. Em 27 de março de 2020, em razão da COVID-19, foi uma mensagem extraordinária.

gerar novas crises depois de uma longa, custosa e aparente cura (FRANCISCO, 2015, p.111).

A alocução do Papa Francisco teve grande repercussão e alcance mundial. Pastoralmente, marcou sua posição de liderança frente não apenas aos católicos, mas diante de toda a família humana, tal a importância de sua oração, do seu chamado à fé e à reflexão, do apelo à coragem e à solidariedade. Sua fala transmitiu empatia, bondade e compromisso com todos que sofrem com a pandemia, bem como aos que sofrem também com outros infortúnios ou necessidades.

No sentido de atender a todos, com especial atenção aos mais atingidos e desfavorecidos, o Papa Francisco retoma, desta vez na Carta Encíclica *Fratelli tutti*, n. 177, o apelo ao exercício da política de forma justa e honesta, como mecanismo de atuação social do Estado. Mais adiante, no n. 190 dessa mesma carta, Francisco ensina que a caridade política deve expressar-se também na abertura a todos, devendo o governante ser capaz de criar realidades em que todos encontrem um lugar, de forma que o intercâmbio de dons favoreça o bem comum. “Parece uma utopia ingênua, mas não podemos renunciar a esse sublime objetivo” (FRANCISCO, 2020b, p. 95).

Naquela solene ocasião em que orava em razão da pandemia, exortando-nos ao arrependimento e à confiança em Deus, o Papa Francisco nos fez ainda duas perguntas do Evangelho, “Por que tendes medo? Ainda não tendes fé?” (Mc 4, 40). Não que tenhamos uma resposta pronta, mas, mediante a fé, a noite escura da pandemia deveria ser leve sobre nós, não obstante o nosso medo, porque, uma vez prevalecendo o temor a Deus, deveríamos refletir sobre nossas possibilidades e perspectivas econômicas e político-sociais, bem como sobre nossa vida espiritual. Nesse sentido o Papa Francisco tem se mantido absolutamente profético em suas atitudes pastorais frente à COVID-19.

Conclusão

Quando introduzimos neste trabalho um apelo aos ensinamentos da teologia simbólica frente à pandemia, tínhamos em mente uma pergunta pela apropriação da resposta à teologia pastoral, urgente nesses tempos. Assim, no percurso realizado desde a emergência viral, adentrando pelo simbolismo da noite escura da COVID-19 que se abateu sobre a humanidade, como se a tudo estivesse paralisando e silenciando, referenciamos com fé e esperança o hino pascal *Exultet*, cujo lirismo magnífico canta a noite abençoada em que Cristo rompe os laços da morte. Essa reflexão nos conduziu do medo à utopia do Reino, conforme nos indicaram em forma de possibilidades os estudiosos que abordamos e, por fim, nos ensinou de forma magistral o próprio Papa Francisco, retomando o simbolismo da noite escura no momento mais solene e extraordinário do seu papado até agora.

Assim como o Papa Francisco procura semear fé e esperança em meio ao sofrimento e desconforto provocados pela COVID-19, chamando todos ao desa-

fio do bem comum, os demais estudiosos e autores que abordamos neste artigo também se alinham ao seu magistério, na medida em que apontam vulnerabilidades do nosso sistema econômico-social, demonstrando a necessidade, em âmbito mundial, de novos reposicionamentos políticos com visão humanitária.

A pandemia da COVID-19 expôs definitivamente a fragilidade e a injustiça do capitalismo neoliberal hegemônico e predatório da modernidade colonial vigente. Pôs à prova, de forma dramática, o egoísmo e a competição a que somos submetidos e que provoca a exclusão e precarização da maioria em relação à riqueza, ao trabalho e aos bens e serviços produzidos, mas cujo acesso é cada vez mais restrito. Esse modelo não é sustentável e evidencia que uma nova postura, menos autossuficiente e mais atenta à dignidade das pessoas e ao respeito à natureza, se torna necessária à humanidade.

Por fim, observamos que a palavra solidariedade, constante nos pronunciamentos do Papa Francisco, perpassa também o pensamento dos intelectuais que elaboram saídas para a crise pandêmica. A noite escura da COVID-19, portanto, nos convida a começarmos a tecer um futuro no qual a solidariedade, a caridade e a utopia sejam os marcos orientativos das nossas vidas e das nossas sociedades. Que possamos vencer a pandemia e finalmente sair das trevas da morte para a luz de Deus e, iluminados pela sabedoria divina, construamos um mundo de justiça e paz.

Bibliografia

ÁLVAREZ, Marcelo Alarcón (Org.). *COVID19*⁵. Santiago, MA-Editores, 2020.

AMADEO, Pablo (Ed.). *SOPA DE WUHAN – Pensamiento Contemporaneo em Tiempos de Pandemias*. La Plata, Editorial ASPO, 2020.

BERNARD, Charles André. *Teologia simbólica*. Roma: Paolini, 2^a. ed. 1984. Disponível em <<http://www.amicidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/05/Teologia-simbolica-compresso.pdf>>. Acesso em 14 nov. 2020.

BERNARD, Charles André. *Teologia afetiva*. Roma: Paolini, 1985. Disponível em <<http://www.amicidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/05/Teologia-affettiva-compresso.pdf>>. Acesso em 14 nov. 2020.

BIGEMER, Maria Clara L. *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias Glorioso*. São Paulo: Paulinas; Valência, Espanha: Siquem, 2008.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si', Louvado sejam*, sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulos; Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. *La vida después de la pandemia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020a.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli tutti, todos irmãos*, sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Loyola, 2020b.

FRANCISCO, Papa. *Momento de Oração*. Praça de São Pedro. 27 mar. 2020c. Disponível em <<https://f.e.va/statioorbis/it/>>. Acesso em: 07 abr. 2021.

GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2005.

HALIK, Tomas. *O tempo das Igrejas vazias*. Prior Velho, Paulinas, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*. São Paulo: Boitempo, 2021.

ZIZEK, Slavoj. *PANDEMIA – COVID-19 e a reinvenção do comunismo*. São Paulo: Boitempo, 2020.

Pensar e viver a fé em tempos de pandemia

Thinking and living the faith in times of pandemic

Francisco Thallys Rodrigues ¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discutir a relação entre pandemia e fé cristã, procurando explicitar as interpelações e tarefas que decorrem desta relação. Procura-se tecer um diálogo a partir de diferentes teólogos que se debruçaram sobre o tema. Parte-se da complexidade do fenômeno pandêmico enquanto intensificador das relações de injustiça em nossa sociedade, para em seguida analisar algumas interpelações à fé cristã que surgem neste momento, mostrando como em meio às tensões das diferentes perspectivas, pode-se encontrar no caminho sinodal um instrumento eficaz para o processo de renovação eclesial. Conclui-se acenando para a necessidade das Igrejas particulares viverem a sinodalidade, garantindo a participação de todos os batizados.

Palavras-chave: Comunhão. Redescoberta. Sinodalidade.

Abstract: This article aims to discuss the relationship between the pandemic and the Christian faith. It seeks to explain the challenges and tasks that arise from this relationship and engage in a dialogue with some theologians who have focused on the theme. Starting from the complexity of the pandemic phenomenon, which exacerbates social relations of injustice, it analyzes some of the present challenges for the Christian faith. It then shows how, despite the tensions between the different perspectives, the synodal path can represent an effective

1 Mestrando em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. Especialista em Sagradas Escrituras (EST), bacharel em filosofia (FCF) e teologia (FAJE).

instrument in the process of ecclesial renewal. It concludes by pointing to the need for particular Churches to embrace synodality to guarantee the participation of all the baptized.

Keywords: Communion. Rediscovery. Sinodality.

Introdução

A pandemia atingiu a sociedade como um todo, interferindo em agendas, rotinas e relações humanas. Os efeitos têm sido experienciados de diferentes formas praticamente em todos os povos do planeta. Diferentes autores têm se debruçado na análise do fenômeno pandêmico, refletindo sobre as suas consequências nos diferentes campos da vida. Neste contexto, a teologia, enquanto experiência crente em busca de inteligência, é questionada a responder quais os apelos que a pandemia traz para os batizados, isto é, como pensar e viver a fé neste tempo? A pandemia provoca alguma mudança na forma como os cristãos vivem?

A partir das intuições de diferentes teólogos (as) procuramos tomar como ponto de partida os efeitos mais visíveis da pandemia (fome, miséria, desemprego) para mostrar a complexidade de qualquer análise, e nossa opção pelo olhar teológico (primeiro momento). Em seguida, delineamos três interpelações que a pandemia traz para a fé cristã no que se refere à imagem de Deus, à ação do Espírito e à vivência eclesial (segundo momento). Por último (terceiro momento), mostramos a necessidade de assumir a reponsabilidade pelo cuidado com a vida a partir do caminho sinodal.

1. Diferentes facetas da mesma crise

A pandemia tem sido experimentada como um grande abalo sísmico em nossas estruturas, alterando nossa percepção do tempo e do espaço. Revelou a fragilidade de nossa civilização calcada no egoísmo e na soberba do desenvolvimento. Ela, por si mesma, não gerou uma crise, na verdade, potencializou um processo de crises profundas que se arrastam há algumas décadas. Manfredo de Oliveira alertou, há pelo menos vinte anos, para a necessidade de enfrentar eticamente as crises trazidas pelo processo de globalização (cf. OLIVEIRA, 2001). Ironicamente, essa mesma globalização, aclamada e reverenciada por muitos, propiciou a rápida expansão do vírus por todo o planeta. O vírus viajou com a alta classe média no gozo de sua liberdade neoliberal.

A covid-19 trouxe ao descoberto as faces nefastas de nossa sociedade desigual, a situação de tantos irmãos e irmãs mergulhados no sofrimento de uma humanidade que os esqueceu, tornou-se indiferente à sua vida e história. Neste momento, milhões de trabalhadores informais, que não gozam de direitos e

seguranças, veem-se cada vez mais inseguros diante da constante “ameaça de isolamento” que os impedirá de ganhar o “pão de cada dia”. Como pedir-lhes que permaneçam tranquilos em suas casas, enquanto a situação melhora, quando eles não têm o suficiente para se manter?

Neste momento, os poderes públicos deveriam promover a assistência a esses irmãos e irmãs em vista de protegê-los, tal como faz em momentos de crise financeira, quando presta auxílio aos grandes bancos e empresas. Entretanto, o capitalismo neoliberal tem minado as estruturas de proteção construídas durante séculos na Velha Europa, o que dizer então de nossos países com democracias jovens e aparatos sociais frágeis, que já há muito tempo não oferecem assistência adequada?

Diferentes autores têm se debruçado sobre o momento atual. Boaventura de Sousa Santos (cf. SANTOS, 2020) apontou os efeitos nefastos do neoliberalismo capitalista neste momento de pandemia. Numa perspectiva mais otimista, Slavo Zizek indicou a crise causada pela pandemia como oportunidade de fazer surgir um novo Comunismo (cf. ZIZEK, 2020). A questão é complexa e exige uma análise mais profunda porque envolve diferentes tramas, processos e histórias no conjunto dos países e sociedades. Entretanto, após um ano e meio do início da pandemia, pode-se constatar que algumas indicações se mostraram verdadeiras, enquanto outras foram demasiadamente otimistas.

Em nossa análise partimos da experiência da fé cristã, refletindo sobre os efeitos da pandemia na vivência religiosa. Este é um olhar entre outros dentro da crise estrutural que nos atinge, visto que diferentes enfoques são possíveis quando se consideram as consequências éticas, políticas, econômicas, sociais, psicológicas e culturais. A partir da dimensão religiosa, pode-se perguntar: quais aprendizados foram possíveis neste tempo? Quais respostas a fé cristã ofereceu neste momento? Como a experiência crente é “afetada” pela pandemia?

2. Interpelações à fé cristã em tempos de pandemia

A fé cristã supõe um duplo movimento: por um lado, exige adesão pessoal a partir do encontro com Jesus Cristo vivo, mas por outro, este encontro supõe uma comunidade eclesial na qual a fé nasce e se desenvolve. Neste sentido, a vivência da fé cristã concretiza-se numa comunidade concreta na qual se experimentam as alegrias, tristezas e esperanças deste mundo, partilhando os bens, aprendendo a perdoar e fazendo-se solidário com os necessitados. O problema que se coloca é como viver a fé num contexto de isolamento e distanciamento social que impossibilitam as expressões comunitárias da fé (celebrações, encontros, reuniões, catequese...)?

Parece-nos que a pandemia coloca a possibilidade de redescobrir o frescor do Evangelho por meio da superação de uma imagem deturpada de Deus, percebendo sua presença amorosa como espírito denunciador e consolador que renova toda comunidade, recuperando expressões de vivência eclesial nas famílias. Entretanto, após um ano e meio, há de se perguntar em que medida essas

indicações não emergem mais como tarefas, urgentes e necessárias, do que como realidades?

2.1. Redescobrir a fé no Deus da vida

Diante da expansão da covid-19, muitas autoridades religiosas e civis explicitaram quais seriam as causas dessa situação. Constatamos uma tensão de forças que antecede à experiência pandêmica. A primeira posição se expressa numa teologia caduca que, valendo-se de imagens parciais de Deus, a partir do Antigo Testamento, apresentam um Deus castigador, vingativo e sanguinário, que exige reparação, com sangue humano, pelos pecados cometidos. A eutanásia, o aborto, a "ideologia de gênero" seriam as causas do castigo divino. No seu artigo, Pariamachi recolhe algumas dessas posições de lideranças influentes no âmbito eclesial (PARIAMACHI, 2020, p. 21).

Para os que assim pensam, a solução estaria na intensificação da oração, na penitência e na "volta à grande disciplina", numa espécie de fé cristã desconectada da experiência concreta da vida. Ora, não se trata simplesmente de posicionamentos que ignoram a ciência> A questão é mais complexa porque nessas afirmações manifesta-se a imagem ou o modelo de Deus que está subjacente na vida de muitos cristãos. Existe certa perversidade quando se instrumentaliza o momento atual para defender posições teológicas distorcidas. Como afirma Jiminez, "A crise atual trouxe à tona, por todos os lados, modos totalmente inadequados para falar de Deus e de seu atuar, de forma direta ou mediada por seus representantes" (JIMINEZ, 2020, p.56)².

A segunda postura consiste no esforço de releitura de nossa vida a partir da tradição eclesial e do diálogo com as ciências. Esta interlocução permitiu constatar que na raiz da pandemia está o tipo de relação que a humanidade estabeleceu com a vida no planeta ao longo dos últimos séculos. Deus está sofrendo com toda a criação, sobretudo, com aqueles que, neste momento, estão enfermos nos hospitais, isolados em casas de repouso e desempregados. Ora, falar de Deus em meio a este sofrimento é fazer teologia desde o cativeiro na medida em que implica confrontar-se com uma prática religiosa e uma imagem de Deus alheia ao Evangelho.

A fé se desenvolve em meio a dúvidas, medos e sofrimentos, perguntas que nem sempre encontram respostas. É preciso descobrir e professar a fé no Deus da vida que continua a salvar por meio de tantos homens e mulheres, crentes e não crentes que tornam manifesta a ação salvadora de Deus por meio do cuidado, dedicação e acompanhamento aos doentes e sofredores, colocando a própria vida em risco. "Creio que devemos tentar descobrir a Deus, em primeiro lugar, sofrendo com os que sofrem e, em segundo, salvando com os que salvam (hoje: médicos, enfermeiros, investigadores, pessoal da segurança, ONG e tanta gente de boa vontade" (MOORE, 2020, p. 50).

Portanto, a tarefa que se impõe à teologia e à vivência religiosa é redescobrir

2 Todas as traduções dos textos originais foram realizadas pelo autor.

o Deus anunciado por Jesus de Nazaré que coloca o ser humano, a sua dignidade, no centro de suas preocupações. O mérito do momento atual é evidenciar o confronto de imagens de Deus e, conseqüentemente, o conjunto de práticas religiosas que delas decorrem.

2.2. Redescobrir o Espírito, força dos fracos

A superação desta imagem de Deus, anteriormente indicada, poderá nos conduzir a perceber a presença do Espírito nos reverses da história como voz que clama e convida ao discernimento. Sabe-se que o Espírito é força que age na história humana, provoca e impulsiona os batizados à fidelidade ao projeto de Jesus, recorda tudo aquilo que Ele fez e ensinou. Promove a unidade, gera a diversidade. Atua desde baixo, suscitando nos acontecimentos históricos a libertação para toda a criação, a fim de que possa surgir um mundo mais justo e fraterno. O que o Espírito tem suscitado neste tempo?

As múltiplas mudanças em nossa sociedade exigem um constante discernimento na vida dos crentes para perceber os clamores do Espírito nos acontecimentos da história. Torna-se necessário reconhecer que ele está para além de nossos espaços religiosos, templos e oratórios, pois a presença amorosa do Pai continua a salvação por meio de tantas mãos que se estendem para ajudar o próximo, arriscando a própria vida.

Além disso, deve-se perceber a presença do Espírito na ação de tantos homens e mulheres que procuram encontrar soluções para este momento a partir das ciências, bem como tantos profissionais de saúde que não medem esforços para salvar vidas. Como o Papa Francisco afirma "é a vida do Espírito, capaz de resgatar, valorizar e mostrar como as nossas vidas são tecidas e sustentadas por pessoas comuns" (FRANCISCO, 2020, p.21).

Nesta perspectiva, o momento atual pode representar tanto um *kairós* para a vivência da fé (SALAS, 2020, p.75), enquanto torna possível o crescimento, a redescoberta e a reforma da vida eclesial, quanto pode acelerar o processo de subjetivização da fé na medida em que se experimenta, mais intensamente, um cristianismo de *fast-food*, presente nas inúmeras transmissões midiáticas. Não se trata simplesmente de uma decisão eclesial-institucional por uma ou outra, o fato é que entram em cena dois elementos arraigados no mais profundo da sociedade e do ser humano: a experiência de liquidez, própria da organização social de nosso tempo, e o caráter sempre pessoal de adesão e vivência da fé.

Neste contexto adverso, podemos perguntar qual alternativa temos assumido no conjunto da vida eclesial, bem como quais as conseqüências de uma opção ou outra? Parece-nos, seguindo a reflexão de Codina, que o Espírito nos convida a passar de uma Igreja sacramentalista e clerical para uma Igreja evangelizadora (CODINA, 2020, p.28).

2.3 Redescobrir a comunidade

No início da pandemia, os templos foram fechados como medida de segurança a fim de diminuir as chances de transmissão do vírus. As celebrações eucarísticas passaram a ser transmitidas, contando com uma pequena expressão da comunidade ou, em alguns casos, ficando reduzidas ao ministro ordenado. Naquele momento, muitos apresentaram este jejum forçado como uma oportunidade de redescobrimento da família como Igreja doméstica e de maior valorização da Palavra. Outros, por sua vez, interpretaram o fechamento forçado pelas autoridades sanitárias como manifestação de uma perseguição religiosa. Quais possibilidades de renovação eclesial se apresentam a partir do Espírito? Quais entraves impedem este processo?

No Brasil, a maioria esmagadora de nossas comunidades não tem celebração eucarística semanal. Essas comunidades se mantêm vivas por meio das celebrações da palavra, novenas, círculos bíblicos, orações do terço, dentre outras atividades que não exigem a presença do ministro ordenado. Procuram colocar em prática a sua consciência batismal. No início da pandemia, havia esperanças de que esse jejum forçado conduzisse a uma maior solidariedade com os que não têm celebração eucarística. Oportunidade de alargar o sentido da eucaristia entendendo que toda a comunidade é Corpo de Cristo, superando uma mentalidade clerical.

Passado o otimismo inicial, constata-se que o desafio é muito maior. Durante o período mais crítico da pandemia, podemos constatar pessoas que vociferaram como “cães raivosos”. Por todos os lados, “fiéis” exigiam a eucaristia, pedindo, inclusive, intervenção papal para que presbíteros e bispos fossem obrigados a atendê-los. Além disso, há um sério risco de que os meios virtuais nos levem a uma Igreja mais sacramentalista, centrada no ministro ordenado. A eucaristia é reduzida ao “poder” de consagrar do presbítero dentro da lógica que dominou a teologia eucarística do segundo milênio (cf. TABORDA, 1985).

Neste sentido, se por um lado as celebrações virtuais permitem o “consolo” e a presença de tantos irmãos e irmãs, por outro lado, há o risco da “prolongação midiática de um sistema clerical que reforça a passividade dos leigos, onde o padre é o protagonista e os leigos são os expectadores” (PARIAMACHI, 2020, p. 30). Numa Igreja clerical, a identificação primeira é com os sete sacramentos, colocando o clero como protagonista, o templo como referência, os leigos à margem. Descuida-se da Palavra, da iniciação a fé, da oração e formação cristã, do cuidado com os pobres e marginalizados.

A mídia tanto pode prolongar perspectivas mais centralizadoras quanto fazer descobrir novas formas. “É hora de recuperar a Palavra e o silêncio. Os meios virtuais podem ser usados para oferecer atividade que ajudem a acompanhar e a discernir o que se está vivendo desde a Palavra de Deus que se encarna em nossas casas hoje” (LUCIANI, 2020, p. 27). É todo o povo que celebra e pede ao Espírito que venha sobre os dons apresentados. Não sendo possível alimentar-se do Corpo, deve-se alimentar da Palavra. Ela é alimento que nos fortalece em nossa caminhada. A comunidade alimenta-se do Corpo de Cristo para que

ela seja as mesmas mãos que acolhem e levantam, os ombros que amparam. Na celebração eucarística toda a comunidade suplica o Espírito sobre os dons, participa ativamente do mistério celebrado, esta é inclusive uma das grandes contribuições do Concílio Vaticano II, por isso, apresenta-se tão arriscadas celebrações eucarísticas sem comunidade.

Certamente "a eucaristia faz a Igreja", sem eucaristia não há Igreja plenamente constituída, mas esta frase deve completar-se com sua contrapartida: "a Igreja faz a eucaristia", é toda a comunidade, presidida por seus pastores, que celebra a eucaristia, sem o tecido de uma comunidade eclesial não há eucaristia (CODINA, 2020, p. 29).

Por sua vez, a Igreja evangelizadora é chamada a anunciar a boa nova do Reino de Deus, curar os doentes, comer com os pecadores. Libertar de toda opressão e escravidão. Continuar o programa de Jesus em Nazaré – libertar os cativos, evangelizar os pobres, a misericórdia de Deus (cf. Lc 4,16-19). Por isso, Codina afirma "não se trata de esquecer os sacramentos, mas valorizá-los como 'sinais sacramentais e eficazes da graça', mas sempre à luz da fé e da Palavra, para que não se convertam em magia e passividade" (CODINA, 2020, p. 29). Nessa compreensão de Igreja, a família assume um papel fundamental.

No contexto do isolamento social, famílias inteiras passaram a dividir conjuntamente o tempo e o espaço, num tipo de proximidade bastante incomum. Essa situação favoreceu a redescoberta da família como Igreja doméstica. Foram muitas as iniciativas de orações comuns, partilhas da Palavra e terços em famílias. Nesses casos, pessoas que já haviam sido iniciadas na fé, puderam tornar o seio familiar o espaço de fortalecimento e vivência fraterna, assumindo-se como Igreja doméstica, espaço privilegiado de transmissão da fé.

Na família se tem o primeiro contato com o amor de Deus, experimentam-se os laços de amor e fraternidade (CASTILLO, 2020, p. 42). Ninguém duvidava que a família era o núcleo fundamental onde se deveria receber a fé, tendo um papel na transmissão da fé. Entretanto, na prática isso não se mostrava evidente. O fato é que a pandemia possibilitou, em muitas situações, a família como núcleo fundamental da primeira experiência da fé. Esta redescoberta da família pode conduzir à revalorização da comunidade como lugar de partilha e apoio mútuo, expressão de comunhão e solidariedade. Tomas Halik, a partir de sua experiência em Portugal, assinala como a partilha do evangelho em família permitiu o despertar da consciência batismal superando a distinção clero-laicato (HALIK, 2020, p. 11).

Apesar do papel fundamental da família no anúncio do kerygma, constata-se dois problemas no processo de transmissão da fé. Primeiro, em geral, os pais ou responsáveis não estão suficientemente iniciados na fé para que possam assumir o protagonismo na transmissão. Segundo o próprio contexto no qual as famílias estão inseridas dificulta a vivência da fé como Igreja doméstica. Percebem-se múltiplas fragilidades no seio familiar: agendas lotadas, trabalhos "escravos", problemas de comunicação e linguagem, afetividade desintegrada, cansaço físico e mental.

Nesse contexto, há sempre o perigo de continuar a terceirizar a transmissão da fé, delegando à catequese ou aos gurus virtuais. Os meios virtuais apresentam-se como instrumentos úteis e necessários neste tempo, mas não se deve esquecer que “a responsabilidade educativa, portanto, envolve diretamente a comunidade cristã, chamada a repensar sempre de novo o seu estilo de evangelização, a fim de que a fé em Cristo se encarne na atualidade e se torne fonte de esperança para todos” (FORTE, 2018, p. 41).

Portanto, diante dos clamores do Espírito e do momento atual, podemos viver uma Igreja mais evangelizadora que redescobre o valor da comunidade a partir de nossas famílias enquanto vivem como Igreja doméstica. Pode-se superar uma mentalidade clerical focada nos ministros ordenados, recuperando o sentido mais profundo do batismo. Entretanto, há o sério risco de nos tornarmos uma Igreja mais clerical, vista a fragilidade de muitas de nossas famílias na transmissão da fé e nossa incapacidade criativa. Temos sempre a possibilidade do enclausuramento que leva a centrar a vida de fé na figura do ministro ordenado, assumindo uma Igreja mais clerical.

3. “Onde está o teu irmão?”

A experiência pandêmica trouxe interpelações à fé cristã: a imagem de Deus, a vivência eclesial e a presença dos cristãos no mundo. O relato fraticida de Caim e Abel torna-se paradigmático a partir da pergunta de Deus a Caim: “Onde está o teu irmão?...” (Gn 4,9a). Esta pergunta interpelativa é dirigida a todos os cristãos em razão da responsabilidade a ser assumida no presente histórico. Neste cenário emerge o desafio de uma dupla conversão da Igreja: maior responsabilidade diante do mundo (vencer a indiferença) e constituição de uma Igreja inteiramente sinodal. As duas perspectivas mostram-se complementares, mas debruçamo-nos sobre a segunda que sustenta e possibilita a primeira.

O Papa Francisco, desde o início de seu ministério, suscitou processos de renovação eclesiais que procuraram recuperar o frescor do Evangelho na Igreja. A sinodalidade tem sido o instrumento utilizado para concretizar esta reforma eclesial. Em plena sintonia com as intuições do Concílio Vaticano II, Francisco optou por um “caminhar juntos”, que implica não somente o conjunto dos bispos, colegialidade episcopal, mas todo o Povo de Deus. Por isso, ele procurou levar em consideração a percepção de cada pessoa e experiência de cada Igreja particular. Nas palavras do papa: “Uma Igreja sinodal é uma Igreja que escuta, consciente de que ‘escutar é mais do que ouvir’” (EG, 171).

O nosso tempo confirmou a possibilidade e a necessidade de uma Igreja mais evangélica, sinodal, atenta aos clamores do Espírito e consciente de sua responsabilidade no mundo. Percebemos também a força de uma Igreja sacramentalista que reduz a vida cristã aos sacramentos e à figura do ministro ordenado. A passagem de uma eclesiologia para outra somente é possível por meio de um caminho sinodal a ser assumido por cada Igreja particular. Todos os batizados necessitam alargar sua presença eclesial, assumindo seu papel de responsabilidade (EG, 102).

Optar por uma Igreja sinodal implica compreender que todos os batizados são corresponsáveis pelo anúncio do Evangelho. Cada Igreja Particular deve, a partir de seu contexto, pensar caminhos e alternativas que sejam capazes de responder aos inúmeros apelos de nossos tempos em fidelidade ao Evangelho. Não há um único caminho e uma única prática que sejam capazes de resolver todos os problemas. Cada Igreja precisa, à luz do Evangelho, e na força do Espírito, pensar sobre o caminho a ser assumido. Conforme afirma França Miranda:

A importância das Igrejas locais é claramente enfatizada no Concílio, seja pelo significado pastoral da cultura local para as expressões e práticas da fé (AG, 22), seja pelas formas e métodos adequados de apostolado (CD, 38), seja pela sua utilização na liturgia, de tal modo que a Igreja local seja realmente sujeito teológico e cultural da evangelização (MIRANDA, 2018, p. 33).

Todas as Igrejas devem trilhar um caminho sinodal a partir e em vista de sua própria realidade em comunhão com toda a Igreja. Problemas enfrentados num contexto, não são encontrados em outro, de modo que não se pode simplesmente aplicar as soluções de um lugar no outro. Portanto, a resposta da fé cristã, às interpelações da pandemia, encontra no caminho sinodal uma alternativa.

Conclusões

Quando se avaliam as consequências da pandemia em todos os níveis de nossa vida, constata-se que ela desencadeou inúmeros processos que fizeram emergir visualmente os limites de nossa sociedade. Na perspectiva da fé cristã, esse cenário tanto pode conduzir a um processo de conversão e mudança em vista de assumir maior responsabilidade diante do mundo, quanto pode robustecer a indiferença diante dos problemas da humanidade.

O processo de renovação eclesial exige redescobrir a imagem do Deus da vida anunciado por Jesus e presente na doação de tantos irmãos e irmãs. Perceber a força do Espírito, atuando desde baixo, que convida ao discernimento profundo a partir dos acontecimentos da história. Este processo pode conduzir a valorizar o papel da família como transmissora da fé, Igreja doméstica. Entretanto, todos estes passos tornam-se cada vez mais desafiadores quando se considera o conjunto da vida eclesial e a sociedade na qual estamos imersos, por isso, a sinodalidade assumida pelas Igrejas locais pode ser o instrumento privilegiado de renovação.

Numa Igreja sinodal todos os batizados são convidados a discernir caminhos e alternativas a partir do tempo e do espaço no qual estão inseridos. A pandemia reforçou a necessidade de levar a termo o processo de reforma da Igreja para que sejamos mais fiéis ao Evangelho de Jesus e aos clamores do Espírito. Portanto, pensar e viver a fé em tempos de pandemia implica estar em constante discernimento, pois vive-se num contexto de rápidas mudanças que exigem uma permanente conversão.

Referências

- AUGUSTÍN, George; KASPER, Walter (org.). *Dios en la pandemia*. Santander: Sal Terrae, 2020;
- BOFF, Leonardo. El coronavirus despierta en nosotros lo humano. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.59-63;
- CASTILLO, Francisco. La catequesis familiar en la pandemia. In. TEJO, Javier Díaz. *Después de la pandemia, ¿Que catequesis?*Valdivia: Finis Terrae, 2020, p.39-42;
- CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*. São Paulo: Paulinas, 2019;
- CODINA, Víctor. De una iglesia sacramentalista a una iglesia evangelizadora. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.27-31;
- FRANCISCO, Papa. *Vida após a pandemia*. Brasília: CNBB, 2020;
- FORTE, Bruno. *A transmissão da fé*. São Paulo: Loyola, 2018.
- GLEZ, Hermílio Cárdenas. Transmitir la fe desde la familia. In. TEJO, Javier Díaz. *Después de la pandemia, ¿Que catequesis?*Valdivia: Finis Terrae, 2020, p.28-32;
- HALÍK, Tomás. *O sinal das igrejas vazias*. Para um cristianismo que volta a partir. São Paulo: Paulinas, 2020;
- JIMÉNEZ, Manuel José. Diálogo fe y ciencias. In. TEJO, Javier Díaz. *Después de la pandemia, ¿Que catequesis?*Valdivia: Finis Terrae, 2020, p.53-57;
- LUCIANI, Rafael. Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.21-28;
- MIRANDA, Maria de França. *Igreja sinodal*. São Paulo: Paulinas, 2018;
- MOORE, Michael P. La fe no es un antídoto mágico; convive com las preguntas y con los miedos. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.47-56;
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001;
- PAGOLA, José Antonio Pagola. Oración del nuevo despertar. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.61-63;
- PARIAMACHI, Raúl. Creyentes en tiempos de pandemia. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.17-38;
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020;
- SALAS, Alfredo Madrigal. Repensar la catequesis por la pandemia. In. TEJO, Javier Díaz. *Después de la pandemia, ¿Que catequesis?* Valdivia: Finis Terrae, 2020, p.74-79;

TABORDA, Francisco. Eucaristia e Igreja. In. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v.17, p.29-62, 1985;

VÉLEZ, Olga Consuelo. De la eucaristía sacramental a la eucaristía existencial. In. VV.AA. *Covid 19*. MAEditores, 2020, p.57-60;

ZIZEK, Slavoj. Pandemia. *Covid-19 e a reinvenção do comunismo*. São Paulo: Boitempo, 2020.

Perspectivas da fé antropológica segundo Karl Rahner: o alcance da luz da graça a todo ser humano

Perspectives of anthropological faith according to Karl Rahner: the reaching of the light of grace to every human being

Clarissa França Dias ¹

Resumo: Este artigo visa contribuir com noções acerca do ato de fé a partir de um viés antropológico, apropriando-se, para tal fim, do pensamento do teólogo alemão Karl Rahner sobre a antropologia transcendental. A demanda de reflexão sobre o tema surge da observada insuficiência do discurso teológico tradicional para afirmar a fé cristã perante os desafios da contemporaneidade e do desejo de se criar espaços acessíveis a essa mesma fé considerando, ainda, a realidade do pluralismo religioso. Nesse sentido, verifica-se que a teologia da fé rahneriana é original e contundente ao suscitar a compreensão de como a graça divina oferta-se de modo indistinto e incondicional a todo e qualquer ser humano que, por sua vez, estrutura-se a partir de uma condição ontológica de abertura à autocomunicação divina. Conclui-se que tal perspectiva, longe de trair a Revelação cristã, possibilita, ao contrário, o aprofundamento do encontro entre o homem e Deus por meio do livre assentimento de fé deste sujeito transcendental. Para a demonstração de tal hipótese, inicia-se com a elucidação do que seja a antropologia transcendental de Rahner, seguida das considerações sobre a oferta

1 Graduada em Comunicação Social, com ênfase em Jornalismo, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), em 2014. Pós-graduada em Psicologia Transpessoal pelo Instituto Renascer da Consciência (IRC) em parceria com a Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Belo Horizonte (FACISA-BH), em 2017. Atualmente, mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

da graça divina para, então, observar brevemente as implicações dessa teologia para a experiência da fé humana.

Palavras-chave: Fé. Antropologia transcendental. Karl Rahner. Graça divina. Ser humano.

Abstract: This article aims to contribute to the notions about the act of faith from an anthropological perspective, appropriating, for this purpose, the thought of the german theologian Karl Rahner on transcendental anthropology. The demand for reflection on the theme arises from the observed insufficiency of the traditional theological discourse to affirm the christian faith in the face of contemporary challenges and the desire to create spaces accessible to this same faith, considering the reality of religious pluralism. In this sense, it appears that rahnerian's theology of faith is original and decisive in raising the understanding of how divine grace is offered in an indistinct and unconditional way to each and every human being who, in turn, is structured from of an ontological condition of openness to divine self-communication. It is concluded that such perspective, far from betraying christian Revelation, enables, on the contrary, the deepening of the encounter between man and God through the free assent of faith of this transcendental subject. To demonstrate this hypothesis, it begins with the elucidation of what Rahner's transcendental anthropology is, followed by considerations on the offer of divine grace, reaching the approach of aspects of the anthropological act of faith, and then briefly observe the implications from that theology to the experience of human faith.

Keywords: Faith. Transcendental anthropology. Karl Rahner. Divine grace. Human being.

Introdução

Karl Rahner foi um sacerdote católico jesuíta, nascido na Alemanha em 1904, considerado um dos teólogos mais influentes do século XX. O pensamento rahneriano é conhecido por inaugurar uma nova fase metodológica em teologia, marcando a entrada da Igreja Católica na modernidade. Em sua época, o método teológico predominante era o neo-escolástico, em que se utilizava a filosofia de Platão ou a de Aristóteles como ferramentas para esclarecer e se chegar à verdade revelada. No entanto, as bases hermenêuticas tradicionais, marcadas pelas sínteses tomistas, já não eram suficientes por si mesmas, na ótica de Rahner, para transmitir os enunciados da fé aos indivíduos contextualizados em uma sociedade secular e pluralista. Para ele, os conceitos teológicos haviam se enrijecido diante de um avanço enorme no conhecimento nas diversas áreas do saber, culminando, assim, em uma crise da fé cristã.

A realidade observada pelo alemão na metade do século passado continua vigente e, talvez, ainda mais potencializada nos dias de hoje, justificando, assim,

a relevância de se tratar o tema da fé antropológica em perspectiva rahneriana. A hipótese é de que o método criado por Rahner apresenta uma dinamicidade e colabora para que os sujeitos da atualidade compreendam como a graça divina afeta todo e qualquer ser humano indistintamente, abrindo reais possibilidades de acesso à fé pelo livre assentimento de um sujeito que é transcendental. Ou seja, de um ser humano ontologicamente aberto à Deus.

Dessa forma, a primeira parte deste estudo destina-se à compreensão, em linhas gerais, da antropologia transcendental proposta por Karl Rahner, apontando as bases hermenêuticas de sua metodologia e explicitando a categoria de dimensão transcendental humana. A segunda parte dirige-se ao entendimento de como se dá a oferta da graça divina ao ser humano e quais as condições para o seu acolhimento. Por fim, a terceira parte é dedicada às implicações deste método ao ato de fé antropológico, abordando o conceito rahneriano de "cristianismo anônimo" como representação do alcance da luz da graça divina.

1. Antropologia transcendental de Karl Rahner

Como já dito anteriormente, o teólogo alemão não estava satisfeito com os habituais caminhos de reflexão e transmissão da Revelação cristã de sua época, o que o motivou a procurar novos rumos em suas pesquisas e a desenvolver, assim, uma lógica que ultrapassasse a mera transmissão descendente e arbitrária de uma doutrina da fé. Partindo das bases antropológicas, ele buscou realizar "uma correspondência entre vida e verdade, experiência e conceito" (TREVISOL, 2014, p. 6), favorecendo o assentimento livre à fé. Defende que apenas uma teologia que parte da experiência humana e da realidade concreta do ser é capaz de criar essa correspondência entre a verdade cristã e o sujeito que acolhe a Palavra. É assim que nasce o método antropológico-transcendental. Sobre essa abordagem, Vilson Trevisol (2014, p. 6) ressalta que ela "não é uma submissão da fé à subjetividade ou a uma simples experiência. Na verdade, é um método que não considera apenas a experiência externa, mas a essência humana". Os teólogos Paulo Carrara e José Machado corroboram com esse ponto de vista e acrescentam:

Importa esclarecer que, neste ponto, não se trata de colocar o homem no lugar de Deus, mas sim de tematizar Deus a partir do homem, bem como o homem à luz da revelação. Portanto, em vista dessa reciprocidade, Rahner argumenta que "não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica" (RAHNER, 1969, p. 13); ao mesmo tempo em que defende que "a teologia dogmática deve tornar-se, hoje, uma antropologia teológica" (RAHNER, 1969, p. 13) (CARRARA; MACHADO, 2017, p. 371).

Ademais, ao assumir a categoria "transcendental", o alemão revela valer-se também do pensamento vinculado ao âmbito filosófico existencialista e à metafísica clássica para a renovação da teologia vigente. As matrizes filosóficas modernas e contemporâneas lhe serão úteis, ainda, para que ele se comunique

de maneira mais acessível não apenas aos teólogos, mas também aos intelectuais e interessados daquele tempo. Immanuel Kant, Joseph Maréchal e Martin Heidegger são os principais referenciais para a reflexão do jesuíta.

O ponto de partida encontra-se na filosofia transcendental inaugurada por Immanuel Kant. O filósofo prussiano suscita perguntas que consistem na distinção do conhecimento e da experiência humanas em dois tipos: *a priori* e *a posteriori*. O primeiro dá origem ao segundo ao referir-se à cognição pré-existente, não adquirida pela experiência concreta, mas que é inerente à existência humana e transcendental. Essa transcendência, na visão kantiana, é o que torna possível o segundo tipo de conhecimento *a posteriori*, adquirido por meio das experiências concretas no mundo e que definem a realidade categorial. Ao fazer essa distinção, Kant determina o nível transcendental como a condição de possibilidade. Observa-se, dessa maneira, uma superação do extremismo objetivista, uma vez que este não considera essa realidade apriórica na contemplação integral do objeto a ser conhecido.

Esta é a principal tarefa da filosofia transcendental: demonstrar, fazer vir à tona a subjetividade no conhecimento humano. Kant lança o nosso olhar sobre o sujeito que contempla e concebe o objeto e que cria em si uma realidade do objeto, mostrando assim que cada pessoa (cada cognoscente) vê ou entende as coisas segundo a sua subjetividade (TREVISOL, 2014, p. 12).

De acordo com Trevisol, o centro da reflexão filosófica torna-se o ser humano como conhecedor das coisas e este é o aspecto que influencia de forma decisiva a metodologia rahneriana antropológico-transcendental, pois Kant

(...) coloca o ser humano no centro da metafísica, formulando, assim, a ontologia transcendental, em que, como se viu, a imagem do objeto está intimamente ligada à subjetividade do cognoscente, que, por sua vez, está munido de conhecimentos aprióricos (TREVISOL, 2014, p. 16).

Karl Rahner, por sua vez, vale-se dos conceitos kantianos não de forma pura, mas de maneira atualizada pelas formulações do seu mestre jesuíta Joseph Maréchal. Para o padre belga, a dimensão transcendental abordada por Kant limita-se a um plano horizontal restrito à relação sujeito-objeto, excluindo a verticalidade transcendental referente à metafísica clássica, que possui o conhecimento de Deus como a finalidade última. É a partir da dinamicidade presente na coexistência entre horizontalidade e verticalidade da subjetividade transcendental, sem desconsiderar a objetividade categorial que marca o concreto dos fatos histórico-salvíficos, que Rahner constrói sua teologia transcendental. "Ao fazer isso, a Teologia consegue explicar, no contexto histórico, como esse concreto pode interessar ao ser humano em sua existência e na sua mais profunda subjetividade" (TREVISOL, 2014, p. 7).

Por fim, temos a base hermenêutica heideggeriana como influenciadora deste novo modo de fazer teologia na modernidade. O filósofo alemão Martin Heidegger, por meio da filosofia existencialista e do pensamento ontológico,

suscita questões que superam as noções kantianas fundadas sob a via da razão pura, inaugurando a chamada fenomenologia hermenêutica. Em sua perspectiva,

A pergunta transcendental focada no sujeito lógico tornou-se uma pergunta ontológica, que, como tal, pressupunha a existência de uma subjetividade pré-apreensiva que se encontrava por “de trás da razão” (CARRARA; MACHADO, 2017, p. 370-371).

O percurso de Heidegger, nesse sentido, origina-se na reflexão central sobre o *sentido do Ser*, tarefa fundamental na filosofia do ponto de vista do alemão, passando por uma abordagem antropológico-filosófica que coloca o sujeito como parâmetro para se pensar as grandes questões filosóficas sobre esse *sentido do Ser*, sobre o mundo e sua realidade, dentre outros temas. Para tanto, o conceito de *Dasein* é criado para designar esse ente primordial que é o caminho para se pensar tais conteúdos e que, ao mesmo tempo, confirma a realidade do ser humano como Ser no mundo, excluindo as possibilidades de fuga à sua realidade contextual.

E o significado universal do *Dasein* reside na presença histórica, pois ele é o lugar fático do ente, não há ontologia fora dessa realidade. (...) Assim, é na compreensão prévia do Ser que o ente é dado em sua existencialidade, no *Dasein*, ou seja, de sua transcendência ao sentido do Ser, transcendência que constitui seu próprio Ser (TREVISOL, 2014, p. 28-31).

Nota-se, desse modo, que a perspectiva heideggeriana objetiva desvelar a transcendência constitutiva do homem, caracterizado como um “ente finito aberto ao Ser, como ser espiritual e, portanto, direcionado ao Ser Absoluto” (TREVISOL, 2014, p. 8), concomitantemente ao esforço de salientar a compreensão de que este homem é o Ser no mundo e que se encontra sempre situado e em relação com os demais seres.

Assim, tal qual Heidegger empreendeu a inversão “antropológico-hermenêutica” que introduzira o “sujeito ontológico” como “o aí da revelação do sentido do Ser” – “*Dasein*” –, Rahner pretendia inverter a lógica da reflexão teológica, situando o seu ponto de partida não na “causa não causada” – no Deus da metafísica clássica – mas no sujeito, que em sua condição de ser-aí, (presença), é, para si mesmo e para a realidade que o circunda, uma pergunta infinita (VORGRIMLER, 2006, p. 11 apud CARRARA; MACHADO, 2017, p. 371).

Ancorado, portanto, nas referidas bases hermenêuticas, Karl Rahner apropriou-se do método antropológico-transcendental, propondo uma teologia que supera a rigidez da ciência teológica prevalente. Enquanto esta última se restringe ao mundo dos conceitos e à apresentação dos fatos histórico-salvíficos, o método do teólogo alemão dará um passo adiante, incluindo na reflexão dos enunciados da fé o sujeito do ato de fé. Este sujeito, por sua vez, aberto ao transcendente, como já visto, possui uma dimensão transcendental que representa a sua centralidade máxima e a possibilidade de acesso ao Mistério.

Para uma compreensão mais nítida a esse respeito, Rahner esclarece a necessidade de se entender o que seja o homem como pessoa e sujeito, pressuposto da mensagem cristã. Este conceito desvela-se à luz de uma antropologia transcendental que inclui as noções de responsabilidade e liberdade humanas referidas ao Mistério e no contexto da história do Ser no mundo e de suas relações com o outro. Seguindo essa linha de raciocínio, quando o indivíduo se depara com as reflexões em torno de si mesmo, tomando consciência de quem se é, da sua personalidade, conclui que suas percepções estão sempre atribuídas à uma alteridade, à algo que o gera mas que é estranho a si mesmo, indicando uma dimensão que o constitui e o transcende, simultaneamente.

Ao se colocar analiticamente em questão e abrir-se para o horizonte ilimitado de semelhante questionamento, o homem já transcendeu a si mesmo, bem como todas as dimensões pensáveis dessa análise ou de auto-reconstrução empírica de si. Ao fazê-lo, afirma-se como quem é mais do que a soma desses componentes analisáveis de sua realidade. Precisamente essa consciência de si, esse confronto com a totalidade de todos os seus condicionamentos, o fato mesmo de estar condicionado evidenciam que ele é mais do que a soma dos seus fatores. Pois um sistema finito de elementos singulares e distinguíveis entre si não pode ter a relação para consigo mesmo tal qual o homem possui para consigo mesmo na experiência de seu condicionamento múltiplo e de sua redutibilidade (RAHNER, 1989, p. 38).

Segundo o teólogo, a caracterização de pessoa e sujeito, assim, dá-se por essa transcendência que o leva a questionar a si mesmo e, portanto, o torna autorresponsável. O contato com sua dimensão transcendental, com a infinitude do seu ser é que cria essa possibilidade. Todavia, tal realidade que ultrapassa possui a dinâmica do escondimento e da revelação. Esconde-se na medida em que se apresenta como panorama de fundo à realidade cotidiana do homem e revela-se somente pela mediação da objetividade categorial, ou seja, da experiência do Ser no mundo. Esse é o motivo pelo qual essa dimensão transcendental muitas vezes pode ser ignorada pelo indivíduo, o que não muda a realidade de sua constituição. Apesar disso, o alemão diz:

Mas o homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como mistério. Assim o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo (RAHNER, 1989, p. 50).

A situação da autorresponsabilidade humana se dá no seu processo de conhecer e no seu agir e é o que confere a assimilação de sua liberdade. O autor explica que essa compreensão e experiência do ser suscitam o grande problema da existência humana: a salvação. A concepção deste termo, refere-se, aqui, à plenitude da autocompreensão e autorrealização do ser humano livre perante Deus, ampliando o sentido às vezes estreito que se atribui à visão cristã a respeito da economia da salvação, como explica o autor:

Evidentemente, tendo-se isso em vista, uma de nossas tarefas mais importantes e difíceis consiste no renovado esforço no sentido de esclarecer que o que o cristianismo diz sobre o homem, apesar de suas afirmações sobre a *história* da salvação, refere-se ao homem sempre na originariedade primeira do seu ser, em sua natureza transcendental. Consequentemente, em última instância só se pode falar acerca disso de uma maneira em que essa transcendentalidade da questão, que é o homem em seu transcender para o mistério incompreensível, não se entenda *erroneamente* de maneira categorial (RAHNER, 1989, p. 55).

Observa-se, então, que a proposta rahneriana não contradiz os preceitos cristãos, pelo contrário, os afirma e os aprofunda ao conduzir a reflexão a partir da dimensão de abertura radical do ser humano ao Absoluto. É, portanto, nessa consciência de unidade/totalidade que o homem se depara com sua mais sublime vocação de sujeito livre e responsável por si mesmo e aberto à autocomunicação divina, tema que será abordado em seguida.

2. A oferta da graça divina

Inicialmente, faz-se mister reafirmar que, na ótica cristã católica, a salvação se concretiza quando na plenitude da realização humana que lança o sujeito na relação imediata com Deus. Rahner ressalta que essa experiência de imediatez para com Deus é denominada “graça” e envolve a dimensão transcendental já vista, referente ao âmbito pertencente à revelação divina no homem. O ponto notável é que a graça, segundo o teólogo, é constitutiva da existência humana de modo inexorável, mesmo quando o sujeito escolhe livremente fechar-se à ela. O que se vê, dessa maneira, é que o conhecimento de Deus, originária e fundamentalmente, “constitui a própria essência dessa transcendência” (RAHNER, 1989, p. 76), seja manifestado no modo de aceitação ou de rejeição pela pessoa, o que confere a esse acesso caráter universal oferecido a todo e qualquer ser humano enquanto condição apriorística da sua possibilidade de exercer a liberdade que lhe é dada.

A transcendência, na qual Deus já é conhecido ainda que atemática e sem conceitos, não se deve conceber como conquista, efetuada por próprias forças do homem, do conhecimento de Deus e, em consequência, de Deus mesmo. Pois essa transcendência aparece no que é somente através do autodesvelar-se daquele termo para o qual marcha o movimento da transcendência. Ela existe mediante o que se dá nessa transcendência como o outro, o outro que distingue essa transcendência de si mesmo e se faz perceber ao sujeito constituído por ela como mistério. A subjetividade já é sempre desde seu ponto de partida a transcendência que escuta, que não controla, que é conquistada pelo mistério, que é aberta pelo mistério (RAHNER, 1989, p. 76).

Chega-se, assim, à questão da autocomunicação de Deus, o que demanda alguns esclarecimentos anteriores à elucidação sobre o alcance da luz da graça. Primeiramente, Rahner aponta a problemática do homem contemporâneo quando se depara com a prática religiosa que visa ao encontro com Deus e ao

acolhimento de sua ação na vida humana. Ele elucida que a dificuldade se dá na percepção do homem atual de que Deus não pode estar no mundo pois, por definição, ele se traduz como "pressuposto inefável e incompreensível", "mistério indizível". Nesse sentido, perante as religiões que se ocupam em dizer onde está Deus e o que diz respeito ao divino, categorizando-o objetivamente, tais indivíduos contemporâneos se esquivam, causando as preocupações relativas à transmissão da mensagem revelada. O cristianismo também se encontra diante de tal desafio do ato de fé e, a esse respeito, o teólogo responde que o primeiro passo é entender que "o ente singular como tal pode em sua concretude e limite categoriais mediar a Deus à medida que em sua experiência ocorre a experiência transcendental de Deus" (RAHNER, 1989, p. 106).

Continuamente, o alemão toma cuidado em desfazer dois principais equívocos a respeito do que seja autocomunicação. O primeiro deles é entender o termo como significante de Deus dizendo algo sobre si mesmo, quando, na verdade, Deus torna-se "ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem" (RAHNER, 1989, p. 145). O segundo erro é entender essa autocomunicação *ontológica* de Deus de maneira objetivante, coisificante. Dadas as devidas explicações, tocamos o ponto indispensável sobre o significado da autocomunicação divina. Sobre isso, o autor declara:

No tratado da graça santificante, mas sobretudo no tratado da escatologia quando se fala da realização plena e total do homem na visão de Deus, **a mensagem cristã diz que o homem é evento da absoluta e indulgente autocomunicação de Deus**. Entendemos "autocomunicação" aqui em sentido estritamente ontológico, em correspondência à natureza do homem, do homem cujo ser é estar presente a si mesmo, ter responsabilidade pessoal por si mesmo na consciência de si e na liberdade.

A autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor. Esta autocomunicação significa precisamente aquela objetividade do dom e da comunicação que é o ponto alto da subjetividade da parte do que comunica e do que recebe a comunicação (RAHNER, 1989, p. 147). **(negrito nosso)**

Outro sentido atribuído à autocomunicação divina relaciona-se ao ato da mais alta liberdade de Deus, de abertura por parte do Criador em manifestação de um amor absoluto. É este aspecto que torna essa ação divina gratuita, e "indevida", segundo Rahner, perante todos os seres humanos, indistintamente, antes mesmo da disposição para aceitação/rejeição do sujeito que já recebe de antemão o dom do livre amor e o dom do perdão quando no caso de fechamento do ser calcado na culpa para com Deus (que se entende como "pecado original"). Na perspectiva da teologia católica, esse sentido apresentado é o que define a graça como "sobrenatural". Essa sobrenaturalidade da graça revela, além do mais, que Deus cria essa dimensão transcendental do homem com a intenção de se comunicar a ela e de se doar no amor absoluto e livre, e que somente nesse âmbito se dá a realização absoluta e consumada da pessoa. Entende-se, por-

tanto, que essa autocomunicação é o que há de mais essencial no ser humano e também o mistério divino, o sobrenatural.

Retomando o explicitado sobre os desafios a respeito do ato de fé enfrentados pelo homem contemporâneo e a posição do cristianismo nesse contexto, o alemão define que a condição para que o cristianismo corresponda a uma religião de relação para com Deus que se distingue radicalmente de todas as outras é a profissão de fé na graça, ou seja, na imediatez para com Deus, em que o Criador doa-se a si mesmo em autocomunicação. Para Rahner, esse enunciado diz, simultaneamente, duas realidades. Uma delas solicita o fiel a manter-se invariavelmente aberto à fé e outra afirma a inevitabilidade deste encontro imediato com o Absoluto uma vez que a graça, como já dito, é constitutiva da existência humana, anterior à sua condição de liberdade e, portanto, de escolha de abertura ou de fechamento à Deus.

Esta afirmação nos impõe que nos entreguemos ao mistério inefável e santo e que o aceitemos na liberdade, que como tal se torna tanto mais radical para nós quanto mais ele se comunica e quanto mais nos permitimos dar essa autocomunicação no que chamamos de fé, esperança e caridade. Mas nesta afirmação da absoluta autocomunicação de Deus, em que ele é doador e dom e fundamento da acolhida do dom a uma só vez, também se diz que o que se perde a si mesmo completamente encontra-se a si mesmo na presença do amor infinito, diz-se que quem toma o caminho infinito chega e sempre já chegou a seu termo, e que a pobreza absoluta e a morte, para os que se entregam a elas e a todo o seu horror, nada mais são do que o começo da vida eterna (RAHNER, 1989, p. 156).

Em vista disso, o enunciado fundamental ("o homem é evento da absoluta autocomunicação de Deus") atesta o alcance da luz da graça ao se estender a todos os homens, sejam eles cristãos, batizados, justificados, ateus, pagãos ou pecadores. Essa oferta não se baseia no mérito ou na conveniência pois está dada como condição anterior à experiência livre do sujeito e o seu caráter de sobrenaturalidade e de gratuidade não sofre prejuízo algum pelo fato de se estender a todos indistintamente. Pelo contrário, "somente o que é dado a todos é que realiza radicalmente a natureza propriamente dita da graça" (RAHNER, 1989, p. 158). Ademais, a asserção destacada demonstra a independência do evento ao posicionamento do interpelado, que mantém sua liberdade de

(...) possuir-se ou perder-se na forma do "sim" ou do "não" na forma da tranquila e obediente aceitação ou na forma do protesto contra essa essência que lhe foi entregue à sua liberdade, assim também o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina como permanentemente ofertada à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma, quer do acolhimento, quer da rejeição (RAHNER, 1989, p. 159).

Diante do exposto até aqui, entende-se pelo pensamento rahneriano que, ao menos em princípio, existe a possibilidade de conhecimento e de acolhimento pessoal de Deus pelo ser humano, não pela decisão do sujeito, mas pela liberdade de Deus que decide ofertar-se de modo salvífico e universal ao homem,

criando oportunidade do ser de realizar-se plenamente pela aceitação da auto-comunicação divina, isto é, pelo ato de fé.

3. O ato de fé antropológico

Neste ponto da reflexão fica claro que a experiência transcendental de imediatez do homem para com Deus passa pelo âmbito da religiosidade, todavia, não se origina, não culmina e tampouco se restringe a uma prática religiosa, uma vez que a oferta da graça é anterior a qualquer tipo de decisão reflexiva do ser humano que opta por se abrir ou se fechar à autocomunicação divina. Rahner esclarece essa concepção, revalidando que

Se a autocomunicação de Deus é modificação última e radicalização de nossa transcendentalidade como tal, pela qual somos sujeitos, e se nós, como sujeitos de infinitude transcendental, nos apresentamos como tais nas mais ordinárias ocupações de nossa existência do dia-a-dia, no trato secular com quaisquer realidades de caráter individual, então isso implica que a experiência original de Deus até em sua autocomunicação pode ser tão universal tão atemática e tão "arreligiosa", que ocorra, sem nome, mas realmente, onde quer venhamos a exercer nossa existência (RAHNER, 1989, p. 164).

Essa experiência universal e original de Deus realizada pelo sujeito mediante a oferta da graça divina é o que se denomina aqui de ato de fé antropológico e que estrutura os valores morais humanos mais essenciais, favorecendo a construção de um sentido existencial que dá consistência e propósito à vida. Segundo o autor, ela manifesta-se quando na vivência de uma confrontação da pessoa com o "abismo" de sua realidade (verdadeira base de tudo). Nesse momento, o chamamento é por um mergulho interior no mais profundo de si visando ao encontro com o centro norteador da própria consciência, lugar da verdade última do ser. Neste espaço percebe-se, então, que o "abismo" é fonte de intenso acolhimento e a realidade única capaz de conferir estabilidade a qual o homem tanto almeja. Logo, vê-se surgir o consentimento e a coragem para a fé, ampliando, ainda, os horizontes perceptuais do indivíduo a respeito do evento da radical autocomunicação divina dada na história da salvação e revelação da humanidade, que exprime essa experiência transcendental humana, à primeira vista ordinariamente.

Essa dinâmica demonstra que o ser humano busca incessantemente o Mistério, que ele é criado para caminhar e chegar ao ponto final que é o Absoluto, que ele é feito para Deus. A pessoa encontra-se inserida em um plano salvífico divino e o próprio Deus destina todo homem a isto pois a busca é produto da graça divina. Ou seja, só se pode buscar a Deus porque existe uma realidade espiritual e transcendental no sujeito que o impulsiona a essa procura. A fé, desta maneira, faz-se pressuposto para o alcance da compreensão sobre este fenômeno universal, ao mesmo tempo que, em ótica agostiniana, para crer é preciso entender o que deve ser crido.

Desvela-se, então, uma estrutura circular do conhecimento da fé que sa-

lenta, ainda mais, a importância do método antropológico-transcendental rahneriano como facilitador do assentimento livre à fé pelo ser humano contextualizado em mundo contemporâneo e pluralista, pois só acreditará aquele que vê que se deve acreditar. E o esforço feito pelo teólogo alemão é justamente o de mostrar porque se deve crer. Na concepção teológica cristã, essa circularidade não está determinada arbitrariamente pela reflexão humana *a posteriori*, mas é fruto da doutrina cristã sobre a gratuidade da fé.

Pois o que se significa pela graça da fé como pressuposto necessário para a fé e a capacidade de conhecer na fé, significa também que um momento, em última análise não refletível adequadamente, de sintetização é necessário para a fé, para que se venha a dar aquela unidade, em que a disponibilidade subjetiva para a fé veja o fundamento objetivo da fé e dessa forma precisamente este fundamento objetivo justifique a disponibilidade para crer que há de dar-se no sujeito (RAHNER, 1989, p. 276).

Rahner estabelece que as preocupações sobre o formato dessa inserção no círculo de fé são secundárias e prioriza a consciência do cristão que deve considerar que, na centralidade do sujeito ouvinte “já está dada uma compreensão ofertada à liberdade da fé e dizer a este homem sua já dada compreensão em articulação conceptual” (RAHNER, 1989, p. 276). Aquele que professa sua fé em Jesus Cristo deve, ainda, reconhecer a possibilidade que está pressuposta, diante de tudo o que foi visto até agora, de remissão dos pecados, justificação e salvação daquele que não professa sua fé explicitamente da mesma maneira, mas que se encontra no processo existencial de ser movido pela graça.

É a partir da constatação dessa experiência que o jesuíta apresenta o conceito controverso, para muitos teólogos, de “cristianismo anônimo” ou de “cristologia existencial”. A dogmática corrente de sua época desconsidera esse ponto de vista que é mais familiar aos mestres da vida espiritual e da mística cristã e, por esse motivo, Rahner reserva discrição e cuidado na abordagem do tema, sem deixar de tratá-lo. Vale esclarecer que a expressão utilizada pelo teólogo não é algo a ser dito para o outro, como que para gerar disputa acerca de ideologias, mas para gerar autocompreensão na experiência que o cristão faz do Absoluto e que deve admitir também na humanidade do outro, humanidade esta que não se afirma fragmentariamente, mas de modo integral. É perceber que existe

(...) uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação — e, assim sendo, também com Jesus Cristo — existe e deve existir na pessoa que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com o Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar (RAHNER, 1989, p. 360).

Esta formulação, ao contrário do que se possa pensar, não vai de encontro com a fé teologal e nem sequer ameaça a Revelação cristã como muitos temem. De outro modo, no pensamento rahneriano, ela confirma o cristianismo como processo existencial de relação pessoal com Jesus Cristo ao invés de afirmá-lo pura e simplesmente como teoria abstrata ou realidade coisificada. Rahner salienta que apesar disto, não deixa de ser uma verdade que “somente é cristão ao nível da historicidade reflexa dessa autocomunicação transcendental de Deus a pessoa que confessa de forma explícita a Jesus como o Cristo através da fé e do batismo” (RAHNER, 1989, p. 213). Todavia, a Igreja cristã católica se vê diante da necessidade urgente, nos tempos atuais, de lembrar o que é próprio de si mesma em última instância, a saber: a missão de libertar o ser humano e sua vida para o acesso à Deus.

(...) não pode haver, em virtude da natureza da existência cristã e da Igreja, nenhum sim ou não que represente concorrência. (...) O cristão reconhece toda pessoa humana como alguém a quem a infinidade, anonimidade, a indefinibilidade de Deus (como verdadeiro conteúdo de toda vida espiritual) se ofertou como salvação à sua liberdade no mais profundo de sua consciência, de sua pessoa e de sua existência. E o cristão sabe também que essa oferta — que o Deus absolutamente incompreensível, inefável e não delimitável faz à liberdade humana — pode ser acolhida para a justificação e a salvação na existência concreta e não reflexa de uma pessoa, ainda que esta, em virtude de seu condicionamento histórico, sem culpa própria interprete sua existência de maneira diversa, não cristã, e até talvez atéia. Pois onde uma pessoa aceita incondicionadamente sua própria existência em confiança última de que esta é aceitável, onde o homem, em último abandono, em última confiança, deixa-se cair no abismo do mistério da própria existência, aí acolhe propriamente a Deus, não o Deus da natureza pura, nem de mera natureza espiritual, mas o Deus que se doa em toda sua infinitude no centro e na profundidade desta existência mesma. E por isso o cristão se acha para além do redemoinho pluralístico, e espera que por detrás deste, em todos os que são de boa vontade, esconde-se um último “sim” não destinado a se dissolver uma vez mais em contraposição de opiniões. E neste sentido vê a Igreja como um grupo de crentes que no fundo, inclusive no plano da reflexão explícita da eclesialidade oficial, confessam realmente uma só coisa em sua fé, esperança e amor, a saber, que Deus, o absoluto e o vivente, no meio de todo o pluralismo de sua criação, é vitorioso no seu amor que se doa (RAHNER, 1989, P. 464-465).

Considerações finais

A problemática da crise da fé engrandeceu-se na modernidade e ainda afeta o homem do terceiro milênio de maneira acentuada, não podendo a Igreja cristã católica negar-se a essa realidade. O contexto secular e pluralista requer reformulações acerca da maneira como se pensa, vive e transmite a verdade revelada sem que isto signifique abrir mão da doutrina cristã e do ato de fé teologal. Ao contrário do que se possa pensar inicialmente, o que se observa a partir dessas demandas é justamente o chamado ao aprofundamento da fé cristã, para que se realize buscas mais profundas, que motivam o ser humano a dar novas

respostas e a fazer experiências cada vez mais genuínas de Deus pela vivência de sua liberdade, com autorresponsabilidade e impressão de autorrealização. Afinal, é isto o que define fundamentalmente o cristianismo.

Karl Rahner foi um dos que se atentaram a essa conjuntura e se lançaram a tentativas de criar correspondências entre o sujeito situado na realidade categorial do mundo e a Revelação cristã. Seu caminho passou pela construção de uma teologia antropológico-transcendental que é capaz de falar ao ser humano tocando sua mais profunda essência ao revelar que ela mesma constitui a dimensão de automanifestação divina na pessoa. Nesse sentido, assume-se o caráter gratuito da autocomunicação e autodoação de Deus a toda criatura, indistintamente, e se confirma que esse fenômeno ocorre por conta do livre e absoluto amor divino. Por sua vez, o sujeito que é interpelado nessa dinâmica dialogal aceita essa realidade enquanto responde com o ato de fé. Mesmo quando não aceita, a revelação se faz pois é da vontade de Deus e pertencente ao factual apriórico à reflexão humana que possibilita o ato de escolher e decidir pelo acolhimento ou não.

Ademais, destaca-se a contribuição rahneriana em afirmar o valor positivo da alteridade dos que não professam a fé em Jesus Cristo e em explicitar qual deve ser o lugar e a postura da Igreja e do cristão perante o outro. Finalmente, salienta-se que não se pretende esgotar o tema neste artigo, reconhecendo as limitações tanto deste estudo quanto da perspectiva do jesuíta, uma vez que tudo está em contínuo processo de aperfeiçoamento. Entretanto, reconhece-se a importância destas considerações para a reflexão em torno do ato de fé antropológico e a necessidade de se afirmar a universalidade da oferta da graça divina e o seu alcance transformativo pelo livre assentimento de fé do ser humano.

Referências

CARRARA, Paulo Sérgio; MACHADO, José Roney de Freitas. Antropologia Transcendental: uma leitura de Karl Rahner. *Interações*, Belo Horizonte, v.12, n. 22, p. 369-392, ago./dez. 2017.

RAHNER, Karl. Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

TREVISOL, Vilson. *O ser humano em Karl Rahner: do transcendental ao pessoal*. 2014. 107 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

O conceito de pessoa em Boécio

The definition of person in Boethius

Moisés Nonato Quintela Ponte ¹

Resumo: Este artigo visa aproximar-se de modo propedêutico da noção boeciana de pessoa. Após breve introdução biográfica, destacaremos o pano de fundo cultural, linguístico e histórico que levará Boécio a transpor a sutil noção grega de *hypóstasis* à problemática noção latina de *persona*. Em uma carta a seu mestre e amigo João, o diácono, Boécio refuta erros de nestorianos e eutiquianos em favor da definição cristológica de Calcedônia (451), ainda vivamente disputada quando da redação do opúsculo *Contra Eutychem et Nestorium* (513). Nesta epístola, Boécio chega a uma definição de pessoa que, paradoxalmente, não se mostrará definitiva: seja pela história de sua recepção seja por sua própria intenção de que aquela correspondência não fosse senão início de um diálogo. A reverberação daquela conversa marcará a história do conceito de pessoa no Ocidente e da passagem de uma semântica *individual substancial* de *persona* àquela *relacional* da filosofia e teologia contemporâneas.

Palavras-chave: Boécio; Pessoa; Hipóstase; *Persona*; Relação

Abstract: This article aims to present, propaedeutically, the Boethian notion of person. After a brief biographical introduction, it will highlight the cultural, linguistic and historical background leading Boethius to transpose the subtle Greek

¹ Moisés Nonato Quintela Ponte estudou Ciências Sociais, na Universidade Federal do Ceará (1997-1998). Possui graduação em filosofia (2004) e em teologia (2009) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, onde obteve o título de mestre em Teologia (2012). É doutorando em Teologia Moral pela *Accademia Alfonsiana*, pertencente à *Pontificia Università Lateranense*, em Roma, Itália. Desde 2019, é professor de Ética Teológica Fundamental no primeiro ciclo teológico da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Email: moises@jesuits.net.

notion of *hypostasis* to the problematic Latin notion of *persona*. In a letter to his friend and master John, the Deacon, Boethius refutes the errors of the Nestorians and Eutychians, in favor of the Chalcedon's Christological definition (451), still intensely discussed when writing *Contra Eutychem et Nestorium* (513). In this epistle, Boethius arrives at a definition of person that, paradoxically, is not to be final: due either to the history of its reception or the intention to start a dialogue with his letter. The impact of that conversation will mark the history of the concept of person in the West and the shift from an *individual substance* semantics of *persona* to a *relational* semantics found in contemporary philosophy and theology.

Keywords: Boethius, Person; Hypostasis; *Persona*; Relationship

Introdução bibliográfica

Aproximadamente em 476 desta era, ano em que caía o Império Romano no Ocidente, após a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, rei dos éulos, nascia Anício Mânlio Torquato Severino Boécio. Filho de família nobre, recebeu exímia educação sob os cuidados de Quinto Aurélio Mêmio Símaco e, provavelmente, de Flávio Probo Fausto. Ainda muito jovem destacou-se no estudo da cultura helênica.

É sabida a grande desenvoltura de Boécio na língua grega. Na sua tradução dos *Opuscula Sacra*², Juvenal Savian Filho (2005, p. 228) destaca que “o grego era a língua ‘na qual’, isto é, ‘com a qual’, ele pensava, permitindo-lhe exprimir, com mais exatidão do que lhe permitia o latim, aquilo que se apresentava ao seu espírito”³. Apesar de viver num período de crise, Boécio encontrou condições favoráveis para realizar seus estudos. Ele pôde se beneficiar do acervo bibliográfico de Roma, cujas bibliotecas mantinham numerosas obras de literatura antiga e cristã.

Além disso, Boécio obteve o beneplácito do então governante, o ostrogodo Teodorico, cuja estratégia de dominação política “consistia em respeitar a ordem social do vencido, detendo apenas o controle dos poderes civil e militar” (SA-

2 *Opuscula Sacra* é o título latino de cinco pequenos textos de Boécio, produzidos aproximadamente entre os anos 512 e 523. Com exceção de um escrito (*De fide catholica*), todos os outros são cartas, a maior parte delas destinadas a seu mestre e amigo João, o diácono, provavelmente o mesmo João que se tornou Papa, em 523 (MARENBOON, 2003, p. 66). Interessar-nos particularmente a epístola *Contra Êtíques e Nestório*, único texto que nos chegou de Boécio no qual ele desenvolve o conceito de pessoa. Faremos uso da preciosa tradução de Juvenal Savian Filho. Em se tratando de um texto clássico, para as citações, usaremos a abreviação CEN (*Contra Eutychem et Nestorium*) seguida da numeração adotada pela tradução brasileira de Savian Filho, em conformidade à edição crítica de Claudio Moreschini, publicada no ano 2000 pela *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Também serão citados do modo clássico: a *Summa Theologiae*, de Santo Tomás, e o *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, com a abreviação DH (Denzinger-Hünemann), seguida de sua respectiva numeração. Estas fontes serão elencadas com as demais referências no final do artigo.

3 Ao passo que as citações de *Contra Êtíques e Nestório* serão feitas do modo clássico, aquelas retiradas da introdução geral, dos estudos introdutórios e das notas de Savian Filho serão feitas seguindo o estilo padrão da ABNT. Em geral, nossa aproximação biográfica de Boécio se servirá desses estudos do tradutor.

VIAN FILHO, 2005, p. 27), o que veio a favorecer certa continuidade e desenvolvimento da tradição cultural greco-romana. A benevolência cultural de Teodorico se encerrava, no entanto, quando suas prerrogativas se viam ameaçadas, o que explica o fato deste mesmo rei ter sido aquele que lançou Boécio na prisão.

De extraordinária capacidade intelectual, Boécio iniciou sua produção bibliográfica com a publicação de um comentário à *Isagoge*, de Porfírio. Seu interesse pelos estudos da cultura greco-romana se torna patente em tratados de aritmética, música, geometria e astronomia, que resumem as ciências do quadrívio. Boécio se destacou ainda por suas traduções, como no grande empreendimento, por ele concluído, de traduzir todo o *Organon* aristotélico (SAVIAN FILHO, 2005, p. 121).

Além de Aristóteles, interessou-se por Cícero, comentando seus *Topica*. Provavelmente entre os anos 518 e 520, Boécio viveu um período que seus comentadores designaram de ciceroniano. A verdade é que sua curiosidade intelectual não lhe permitia restringir-se a um pensador. Destaque-se, por exemplo, seu interesse pelo pensamento neoplatônico, em especial, Plotino e Proclo. Também conhecia escritos dos padres latinos e gregos.

Seu conhecimento dos antigos lhe permitirá, como 'teólogo', contribuir com uma argumentação direta, fundamentalmente analítica e incapaz de furtar-se à seqüência da forma silogística, na busca de aplicar sistematicamente a lógica das categorias ao pensamento religioso, fazendo-o inaugurar uma abordagem que encontra no aparato aristotélico um instrumental seguro para fundamentar as expressões de fé (SAVIAN FILHO, 2005, p. 29).

O rico arcabouço conceptual e teórico de Boécio lhe permitiu traduzir com maestria o vocabulário grego metafísico do *ser* para o latim. Assim procedendo, ajudou o mundo latino a solucionar alguns impasses e a evitar maiores confusões. Nos *Opuscula Sacra*, ele consagrou a tradução de termos como *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*, *natura* – especialmente em *Contra Êutiques e Nestório* –, bem como, *esse* e *id quod est* – em *Septenários* (SAVIAN FILHO, 2005, p. 11-12).

Na arte de traduzir, Boécio vai além da simples correspondência semântica do grego ao latim, esforçando-se por conceituar o termo em questão. É o que verificaremos com o conceito de pessoa, cuja tradução se dará mediante um exercício de aproximação semântica avançada pelo autor à medida que o relaciona a outros conceitos. Paradoxalmente, sua tradução define *persona* sem a aparente pretensão de pôr um fim (*de-finire*) à discussão, deixando para a posteridade a tarefa de dar prosseguimento à sua busca de aproximação conceitual de uma palavra cuja referência última, a personalidade do Filho, de *per se* extravasa qualquer definição.

1. A polêmica pós-calcedoniana e o surgimento de Contra Êutiques e Nestório

Para melhor compreendermos o conceito de *pessoa* em Boécio, devemos considerar o contexto que o levou, em *Contra Êutiques e Nestório*, a concebê-lo como “substância individual de natureza racional [*naturæ rationalis individua substantia*]” (CEN, 170). As motivações que o incitaram a escrever esse escrito, dá-nos o próprio Boécio ao dirigir-se ao destinatário da carta, João, o diácono, seu amigo e mestre:

Ansiosamente e já há um certo tempo, tenho-te esperado, para que fálássemos sobre aquela questão que foi suscitada na assembleia⁴. Mas, porque estavas impedido de vir até mim (...) mando por escrito o que tinha para dizer pessoalmente. Lembra-te, certamente, de como foi dito, quando se leu a carta no concílio, que os eutiquianos confessam a constituição de Cristo “a partir de duas” naturezas, mas negam que ele consista “em duas” naturezas, enquanto os católicos prestam fé às duas asserções, pois de acordo com os seguidores da verdadeira fé, crê-se tanto que ele seja constituído a partir de duas naturezas, como que ele consista em duas naturezas. (...) Naquela ocasião, todos disseram, em alto e bom som, que a diferença era clara e que não havia nenhuma obscuridade ou confusão ou motivo de perplexidade no assunto, mas nem sequer uma pessoa houve, no meio do tumulto, que tocasse, ao menos de leve, na questão (...). Meditava, então, do meu lugar, comigo mesmo, toda as questões e não engolia o que escutava (...). [Por isso,] dirijo-me a ti, enviando-te este pequeno e modesto texto (...). [Nele,] refutar-se-ão, primeiro, os erros de Nestório e Êutiques, contrários e opostos entre si; depois, ajudando Deus, combinarei a mediania da fé cristã. E porque, na verdade, em toda questão de heresias contrárias entre si, debate-se sobre pessoas e naturezas, esses termos devem ser definidos, logo de saída, e distinguidos pelas diferenças próprias (CEN 1-55).

Embora se diga “modesta”, a pretensão de Boécio não é de modo algum desprezível. Pela via da exposição conceitual, ele pensa ser possível contornar eventuais confusões meramente verbais entre interlocutores de línguas e culturas tão diversas. Seu desafio, o de resolver o impasse gerado em torno da expressão eutiquiana “a partir de duas naturezas”, é não somente relevante como premente naquela época. De fato, embora a formulação eutiquiana tivesse sido negada pela definição de Calcedônia – “um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido *em duas naturezas*”⁵ (DH 302) –, ela vinha se tornando cada vez mais comum entre os católicos, que viam na expressão ex

4 Boécio se refere a um sínodo que participara em torno do ano 512. Nesta ocasião, foi apresentada uma carta dirigida ao papa Símaco – amigo de Boécio – por um grupo de bispos orientais favoráveis a Calcedônia que se encontrava pressionado a aceitar o monofisismo por imposição do imperador Anastácio I. Os bispos se perguntavam acerca da possibilidade de conciliar a expressão de Calcedônia, “em duas naturezas”, com a defendida pelos eutiquianos, “a partir de duas naturezas”. Pretendiam ainda que o sínodo se pronunciasse sobre a afirmação polêmica dos eutiquianos: *ex duabus sed non in duabus* – a partir de duas, mas não em duas [naturezas]. (KOTERSKI, 2004, p. 219; SAVIAN FILHO, 2005, p. 68-70).

5 O texto continua: “sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo” (DH 302).

duabos um modo de conciliar as duas naturezas, divina e humana, em Cristo.

Levando-se em conta que o Concílio de Calcedônia fora realizado em outubro de 451, encontramos-nos diante de uma controvérsia que já se desenrolava há aproximadamente 60 anos. Não cessada a discussão entre monofisitas e duofisitas, tornava-se cada vez mais patente a necessidade de maior esclarecimento da definição de Calcedônia. Algumas tentativas foram propostas, a exemplo da posição, dita católica por Boécio, da conciliação entre as duas fórmulas – *in duabos* e *ex duabos* –, difundida, dentre outros, por João de Citópolis e João Gramático (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 104).

Ainda assim, a situação permanecia crítica, culminando no cisma de Acácio (484-519), patriarca de Constantinopla, que muito provavelmente compilou o chamado Édito de União ou *Henotikón*. Ao não exigir nada mais dos fiéis do que o reconhecimento da validade dos três primeiros Concílios – omitindo-se, no entanto, qualquer referimento ao número de naturezas –, o édito punha em xeque as definições de Calcedônia. Interessado em pôr fim ao conflito cruento entre nestorianos e eutiquianos, o imperador de Constantinopla, Zenão, promulgou o *Henotikón* em 482 (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 104).

Explica-se, assim, a indignação de Boécio frente à afirmação de que não havia necessidade de se esclarecer a questão proposta pelos bispos do Oriente favoráveis a Calcedônia. Cômico de que “tanto os Eutiquianos como os Nestorianos não podiam elucidar a unidade da humanidade e da divindade no Cristo porque confundiam natureza e pessoa” (HOUSSET, 2007, p. 109), Boécio buscará interpor entre as antípodas monofisitas e duofisitas a “mediania da fé cristã” (CEN 55).

2. O conceito de pessoa em *Contra Êutiques e Nestório*

2.1. Apresentação geral da obra

Apesar de constituir uma carta, *Contra Êutiques e Nestório* se organiza ao modo de um opúsculo, em cuja introdução, como já assinalamos, o autor apresenta seu plano de trabalho: 1) responder à carta dos bispos do Oriente sobre a possibilidade de se conciliar a expressão “a partir de duas naturezas” com a definição de Calcedônia; 2) esclarecer a formulação eutiquiana: “a partir de duas naturezas, mas não em duas”.

Para responder a essas questões, Boécio tece cuidadoso e arquitetado texto, cuja divisão em oito partes, ou capítulos, permite ao leitor acesso fácil à concatenação lógica de sua argumentação. Procedendo didaticamente, o autor avança passo a passo, buscando o máximo de precisão, tendo sempre presente a complexidade e equivocidade dos termos em questão.

É o que se pode, por exemplo, notar na opção do autor de, primeiramente, apresentar cada uma das matérias a serem tratadas, para somente em seguida as reunirem em seu discurso. Eis por que, no primeiro capítulo, Boécio buscará definir o conceito de *natureza*, partindo dos sentidos mais comuns atribuídos

ao termo para progressivamente chegar a uma definição. Do mesmo modo, no segundo capítulo, ele trabalhará o conceito de pessoa, deixando, contudo, a definição propriamente dita para o terceiro capítulo.

Os três primeiros capítulos da obra são, portanto, de importância capital. Eles constituem o alicerce conceptual que, por um lado, nos permitirá compreender a posição de Boécio diante da discussão cristológica em questão, e por outro, legará à posteridade latina um vocabulário metafísico de indiscutível referência: *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona* e *natura*.

Do quarto ao oitavo capítulo, Boécio aplicará o resultado de sua investigação terminológica à discussão da unidade da pessoa de Cristo em duas naturezas. Nestes últimos capítulos, que não serão objeto de nossa análise, o autor passará de uma argumentação filosófico-conceptual a outra teológico-especulativa.

2.2 Da definição de natureza à conceituação de pessoa

Para entrarmos na definição propriamente dita de pessoa, é necessário seguir cada passo dado por Boécio, conceituando, em primeiro lugar, o significado de natureza. Três serão os modos de se conceber o termo natureza propostos pelo autor no primeiro capítulo. Consonante com o método do estagirita, ele recolhe os sentidos comuns atribuídos à "natureza" [*natura*], reunindo-os numa só proposição, por ele detidamente analisada: "Natureza' pode ser dita [1] ou dos corpos apenas [2] ou das substâncias apenas, isto é, dos corpóreos e dos incorpóreos, [3] ou de todas as coisas que, de algum modo, se dizem ser" (CEN 60).

Na sequência de sua análise, Boécio seguirá uma ordem inversa, começando pelo que é mais genérico – "... todas as coisas que, de algum modo, se dizem ser" – para se chegar ao mais particular – os "corpos apenas". Esta disposição das diversas acepções de "natureza" segue uma ordenação metodológica cujo escopo último é o de desdobrar uma quarta formulação, cuja preferência Boécio deixará clara. Com efeito, ao dispor as diversas acepções de "natureza" seguindo a ordem do *mais geral* ao *mais particular*, Boécio prepara o terreno para uma quarta acepção de "*natura*", compreendida como o que há de *mais específico* de uma realidade, aquilo que especificamente a *informa*. De modo sintético, percorreremos agora os passos dados por Boécio em sua aproximação conceptual de *natura*.

A terceira definição de natureza proposta por Boécio é assaz ampla. Ela compreende todas as coisas "que, por serem, podem ser apreendidas de algum modo pelo intelecto" (CEN 65). Aqui entram, por exemplo, tanto substâncias quanto acidentes, pois ambos podem ser apreendidos pelo intelecto. No entanto, a expressão "por serem" exclui da definição de natureza todas as coisas que podem ser pensadas, mas não possuem realidade ontológica, a exemplo do "nada" que "... significa algo; não, porém, uma natureza" (CEN 70).

A segunda definição tem a ver com as substâncias, sejam elas corpóreas ou incorpóreas. Fica excluída dessa definição aquilo que é por acidente. Para melhor

esclarecer a definição de natureza como pertencente à ordem das substâncias, Boécio complementa: “natureza’ é o que pode fazer ou sofrer” (CEN 80), acrescentando que, para as realidades divinas, como é o caso de Deus, esta definição se torna mais específica, pois a Ele apenas se pode atribuir o “fazer”. Quanto às outras realidades incorpóreas, a exemplo da alma humana, a definição mais ampla permanece.

Por fim, Boécio discorre sobre a primeira definição, que restringe o conceito de natureza às realidades corpóreas. Neste caso, ele se servirá da definição aristotélica que compreende natureza como “o princípio do movimento por si, não por acidente” (CEN 95). Seguindo a física de Aristóteles, Boécio considerará o exemplo de uma cama de madeira, cujo “movimento por si” será sempre para baixo, uma vez que a madeira, retirada da árvore, pertence à terra.

Após todas essas considerações, o autor proporrá uma quarta formulação:

“Natureza” tem, também, outra significação, pela qual dizemos ser diferente a natureza do ouro e da prata, querendo mostrar, com isso, a propriedade das coisas. Essa outra significação de natureza definir-se-á deste modo: “natureza é a diferença específica⁶ que informa cada coisa” (...) é segundo essa última definição que tanto os católicos como Nestório afirmam haver duas naturezas em Cristo (CEN 105-110).

A longa exposição do conceito de “natureza” não é aleatória. Boécio parte do pressuposto que, embora distinto de “pessoa” – confusão feita por eutiquianos e nestorianos –, o conceito de “natureza” lhe é subjacente “... não se pode predicar ‘pessoa’ para além de ‘natureza’” (CEN 125). Cabe, portanto, definir “a quais naturezas convém conter pessoa, e a quais delas não convém” (CEN 120-125).

Excluindo a terceira definição de *natura*, Boécio começará a afunilar a concepção de “natureza” que lhe auxiliará na definição de “pessoa”. A terceira definição é eliminada pois abrange tanto substâncias quanto acidentes, quando, na verdade, não se pode aplicar à persona-hipóstase aquilo que é por acidente: “Quem, por acaso, dirá haver alguma pessoa da alvura, da negritude ou da grandeza?” (CEN 130).

“Resta, portanto, ser conveniente que se diga ‘pessoa’ entre as substâncias” (CEN 135). Aqui, Boécio há de fazer nova matização, pois as substâncias são ditas corpóreas e incorpóreas, compreendendo, dentre aquelas, realidades viventes, sencientes e racionais. Como não pode haver pessoa de uma árvore ou de um cachorro, resta afirmar entre os seres racionais o conceito de pessoa. Quanto às substâncias incorpóreas, Boécio também afirma haver diferenciação, pois existem algumas irracionais, a exemplo da alma dos animais, e outras racionais. A restrição às substâncias racionais, corpóreas ou incorpóreas, leva, então, o autor a dizer “uma pessoa do homem, de Deus e do anjo” (CEN 150).

⁶ Como nota o tradutor “‘Específico’ é a tradução de Boécio para o termo aristotélico εἰδοποιός [*eidopoiós*] (de εἶδος [*eidōs*], forma, e ποιός [*poiós*], que não apenas remete ao verbo ποιέω [*poiéō*], ‘fazer’, ‘produzir’, mas também se identifica com o adjetivo interrogativo ποιός [*poiós*], ‘qual, de qual natureza, de qual classe?’) e, com ela, Boécio pretende indicar a distinção de espécies dentro de um mesmo gênero” (SAVIAN FILHO, 2005, p. 74).

Mas isto ainda não basta, pois as substâncias podem ser ainda compreendidas como universais ou particulares. “Universais são as que se predicam das particulares, como homem, animal, pedra (...) que são gêneros ou espécies (...). Particulares, ao contrário, são as que não se predicam de outras, como Cícero, Platão” (CEN 155-160). Ora, como não se pode dizer “pessoa” do que é universal, uma vez que, a humanidade, por exemplo, não constitui uma pessoa, resta a Boécio restringir o conceito de pessoa às substâncias que são singulares, aos “indivíduos singulares” (CEN 160).

Premissas levantadas, cabe a conclusão:

... se há pessoas tão-somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais e sim nos indivíduos, a definição que se tem de pessoa é a seguinte: substância individual de natureza racional (CEN 160-170).

3. Desdobramento do conceito de pessoa no capítulo III de *Contra Eutiques e Nestório*

Após longo percurso para chegar ao conceito de pessoa, Boécio passa a desdobrá-lo no capítulo terceiro de seu opúsculo, começando por advertir seu interlocutor que, ao dizer “*persona*”, ele pretende significar ... ὑπόστασις [*hypóstasis*]. O termo pessoa engloba, portanto, significado bem mais amplo do que seu uso pelo teatro, no qual *persona* “... deriva de *personare*, pois, se se acentua a antepenúltima [sílabas], claramente deriva de *sonus*; e essa derivação de ‘som’ deve-se ao fato (...) [do] som proferido pela concavidade da máscara” (CEN 180). Fica, assim, explicitado que o termo *persona* não se identifica com seu correspondente grego πρόσωπον [*prósopon*], o que não impedirá, como veremos adiante, que Boécio o aplique ao ser humano servindo-se do uso comum do termo.

Dada à dificuldade da língua latina para expressar o que “... a Grécia, mais precisa nas palavras, chama ὑπόστασις [*hypóstasis*]” (CEN 190), Boécio sente a necessidade de pontuar seu equivalente latino, traduzindo-o por “substância”. Tal procedimento, no entanto, terá de contornar outra dificuldade: a equivocidade do termo “*substantia*”, historicamente expressa na dificuldade do sabelianismo em aceitar três “substâncias” em Deus, por compreenderem *ousía* como equivalente de *hypóstasis*. Caberá a Boécio encontrar um equivalente latino para o termo *ousía* que evitasse sua correspondência ao termo “substância”. Ele se servirá, assim, do termo *essentia*, distinguindo-o de *substantia* a partir da própria língua grega:

Ora, para que me sirva de uma oração grega, nessas coisas que foram discutidas pelos gregos e traduzidas pela interpretação latina αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται [*hai ousíai en mèn toîs kathóλου eînai dýnantai. en dè toîs atómois kai katà méros mónois hyphístantai*], isto é, as essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas têm substância. (CEN 195).

Em outras palavras, Boécio compreende “substância” em relação ao que é particular; ao contrário da “essência”, relacionada ao universal. Observe-se, no entanto, o uso feito pelo autor do verbo ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*], cuja tradução seria “estar sob”, encontrando-se, por essa razão, dentro do mesmo campo semântico de “substância”. O que é da ordem da “substância” ou do “estar sob” é aquilo que “... subministra um certo sujeito [*subjectum* – no sentido de “supósito”, “substrato” ou “suporte”] para outros, a saber, os acidentes, a fim de que possam ser” (CEN 210).

Aproximando esses dois termos, Boécio os afasta do campo semântico de *ousía*. Enquanto “essência” [*essentia*], *ousía* se situa entre os universais, não podendo, portanto, ser *subjectum*, pois se relaciona antes ao que os gregos chamavam οὐσίωσις [*ousíōsis*] ou οὐσιῶσθαι [*ousiōústhai*], cujas traduções Boécio propõe, respectivamente, como “subsistência” e “subsistir”. Para melhor compreensão de seu vocabulário, o autor explicita:

Subsiste, pois, aquilo mesmo que não carece de acidentes para poder ser; está sob, porém, aquilo que subministra um certo sujeito para outros, a saber, os acidentes, a fim de que possam ser (...). Assim, os gêneros e as espécies apenas subsistem; os acidentes, então, não ocorrem nem aos gêneros nem às espécies. Os indivíduos, ao contrário, não apenas subsistem, como também, estão sob, pois não carecem dos acidentes para ser, uma vez que já foram informados por suas diferenças próprias e específicas, ao mesmo tempo que, sendo, por certo, sujeitos, permitem aos acidentes que eles possam ser” (CEN 205-215, grifos nossos).

Distinguido aquilo que é da ordem da “substância” do que é da ordem da “subsistência”, resta, para Boécio, matizar o campo semântico ainda amplo de “substância” em vista de uma compreensão mais detalhada do conceito de pessoa. Dito diretamente, Boécio distinguirá ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*] de ὑπόστασις [*hypóstasis*]. Ora, tanto o ser humano como um gato podem ser compreendidos como *subjecta*, pois, enquanto indivíduos, eles “estão sob”, cumprindo a função de “suporte”, donde se atribui o que é por acidente. Contudo, não podemos dizer que um gato, além de “estar sob” – ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*] –, se apresenta como [*hypóstasis*]:

a razão por que o grego não diz ὑπόστασιν [*hypóstasin*] dos animais irracionais, assim como nós predicamos o nome ‘substância’ deles, é esta: *aquele nome* [*hypóstasin*] é aplicado ao que é superior, para que, de alguma forma, aquilo que é mais excelente seja distinguido, se não pela descrição da natureza, segundo o sentido de ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*], ‘estar sob’, ao menos o seja pelos termos ὑπόστασεως [*hypóstaseōs*] ou substâncias (CEN 235-240, grifos nossos).

Para se referir à especificidade do termo *hypóstasis*, Boécio procede a partir do uso comum da palavra, afirmando, tão somente, que se trata de um “nome” aplicado àquilo que é superior às outras substâncias, aqui reduzidas a “supósitos”, donde se predicam os acidentes. O fato é que o termo “pessoa”,

por sua excelência, exige uma singularidade que ultrapasse o âmbito accidental e contingente. Na ausência de melhor explicação, Boécio contenta-se em se servir do significado de “pessoa” tal como empregado no uso comum, que, por exemplo, jamais o empregaria a seres irracionais. Seguindo esse mesmo princípio metodológico – o do uso dos termos –, Boécio toma o caso específico do ser humano como exemplo ilustrativo das distinções terminológicas feitas até aqui:

Há, pois, tanto a essência do homem, isto é, a οὐσία [ousía], como a subsistência, isto é, a οὐσίωσις [ousíōsis]; como a ὑπόστασις [hypóstasis], isto é, a substância, como o πρόσωπον [prósopon], isto é, a pessoa. Há, certamente οὐσία, ou essência, porque ele é; οὐσίωσις, entretanto, ou subsistência, porque ele não está em nenhum sujeito; ὑπόστασις ou substância, porque [ele] é sob os outros que não são subsistências, quer dizer, οὐσιώσεις [ousiōseis]; e πρόσωπον, ou pessoa, porque é um indivíduo racional (CEN 240-245).

Note-se que ao aplicar essas distinções ao ser humano, Boécio retoma o termo grego *prósopon*, equivalendo-o à pessoa. Ora, vimos que o termo “substância”, na língua latina, não se aplica unicamente a *hypóstasis*. Desse modo, a fim de evitar ambiguidades em razão da polissemia de “substância”, Boécio resgata o sentido de *prósopon* que o termo *persona* encerra (KOTERSKI, 2004, p. 221–222). Seu intento não é restringir “pessoa” ao sentido teatral de *prósopon*, mas antes explicitar a racionalidade subentendida no termo. *Prosópon* faz lembrar que a singularidade de “pessoa” não se restringe a ser *subjectum* ôntico, sobre quem se atribuem acidentes, mas alguém capaz de inquirir, julgar, dialogar, enfim, tudo o que distingue um ser racional.

A afirmação da racionalidade não é, porém, suficiente para expressar a pessoa em sua singularidade, uma vez que, embora se manifeste nos indivíduos, ela é própria do ser humano em geral. Daí a necessidade de Boécio em afirmar que a “pessoa” é, antes de tudo, uma “substância *individual*”, querendo com isso significar que a “pessoa” é marcada por uma singularidade peculiar, não passível de generalização, residindo aí sua dignidade inalienável. Com efeito, não se diz pessoa do ser humano, que é racional por natureza, mas de Platão, de Cícero, enfim, de cada indivíduo em sua irrepetibilidade ou, como preferimos denominar, singularidade.

Desse modo, Boécio deixa claro que pretende enfatizar uma realidade, ao mesmo tempo, consistente – própria do que é “substância” – e individual ou singular – no sentido de uma existência única. A dificuldade é que, se o termo “substância” consegue traduzir o que é próprio da consistência de uma pessoa, o mesmo não acontece se considerarmos pessoa como uma existência singular. Em outras palavras, a definição de pessoa como “substância individual de natureza racional” permanece problemática. Sua principal dificuldade reside no termo “substância”. Boécio parece ser cômico disso. Em sua segunda definição de pessoa, ele troca o termo “substância” por “subsistência”: “... subsistência individual de natureza racional [*naturae rationabilis individuum subsistentiam*]” (CEN 185).

Boécio busca igualmente contornar essa dificuldade articulando sempre o termo “substância” com seu correspondente grego “*hypóstasis*”, que, em última análise, conforme o objetivo central do opúsculo, é considerado à luz da personalidade de Jesus Cristo, cuja *hypóstasis* subsiste em duas naturezas. Ao leitor, fica subentendido que a aplicação do conceito de pessoa para o caso humano deve ser considerada à luz, ou antes em dependência, da unicidade do próprio Cristo. Nele, torna-se patente que a singularidade da *hypóstasis* não se reduz a mero “supósito” de características acidentais. Provavelmente por isso, Boécio antepôs sua consideração sobre o conceito de pessoa aplicado ao ser humano à aplicação do conceito de pessoa em Deus, feita no quarto capítulo.

O “estar sob” divino, por exemplo, só pode ser compreendido no sentido de que é dele que tudo procede, sendo Deus aquele que, por excelência, “subsiste sem precisar de nada” (CEN 250). É, portanto, a partir de Deus que o ser humano, como criatura, deve compreender sua personalidade. A verdade, no entanto, é que a esta altura começamos a nos distanciar do autor, devido às lacunas deixadas em *Contra Êutique e Nestório*. Passemos, portanto, agora a um rápido balanço do conceito de pessoa em Boécio, destacando seu mérito bem como as questões que permaneceram abertas para a posteridade.

4. Balanço final: hermenêuticas de uma definição não de-finida

Para Paul McPartlan (2004, p. 1396), apesar de ter tido o mérito de conceituar “pessoa” como “subsistência individual, que (...) existe em si e para si”, Boécio não chegou a muitos resultados em sua definição. Por não dizer nenhuma palavra acerca da relacionalidade – continua McPartlan (2004, p. 1396) – o conceito de pessoa dado por Boécio não é utilizável nem para a cristologia, pois “... não permite pensar o ser-num-outro próprio à natureza humana de Cristo”; nem para a teologia trinitária, pois destaca “o ser junto de si (a asseidade) e não a inter-relação (o ser-para, *esse ad*)” (MCPARTLAN, 2004, p. 1396). Sendo assim, conclui o autor, a definição de Boécio se encontra “fadada (...) a governar a antropologia, mas também a legitimar uma antropologia que, num ponto crucial, o *status* da relação corta de fato o homem de Deus” (MCPARTLAN, 2004, p. 1396).

McPartlan tece julgamento severo à definição de pessoa em Boécio. No entanto, seria realmente justo afirmar, de modo tão conclusivo como o faz McPartlan, que o conceito boeciano de pessoa não diz nada à teologia trinitária nem à cristologia? Melhor ainda, a não explicitação da relacionalidade, na definição boeciana de pessoa, é por si suficiente para se afirmar que este conceito não comporte abertura alguma à alteridade?

Em relação à primeira questão, parece-nos, no mínimo, descabida a afirmação do autor de que o conceito de Boécio não tenha *nenhuma* utilidade nem para a cristologia nem para teologia trinitária quando, justamente, foi em vista de uma querela cristológica que sua investigação conceptual iniciou. Ademais, séculos mais tarde, Tomás de Aquino revisará a definição de Boécio para mais adequadamente referi-la a Deus. Ele interpretará o adjetivo “racional” no sentido de “intelectual”; falará da “incomunicabilidade”, ao contrário da “individualida-

de” de Deus; por fim, sempre em referência a Deus, compreenderá “substância” no sentido do “existir por si”.

... pode-se dizer que Deus é de *natureza racional*, na medida em que razão não implica um raciocínio discursivo, mas a natureza intelectual em geral. Por sua parte, *indivíduo* não pode convir a Deus, tendo em conta que a matéria é princípio de individuação. Convém-lhe somente, na medida em que implica incomunicabilidade. Finalmente, *substância* convém a Deus enquanto significa o existir por si. – Entretanto, há quem diga que a definição acima, dada por Boécio, não se aplica a pessoa no sentido em que falamos de pessoas em Deus. Por isso, Ricardo de São Vitor, querendo corrigir aquela definição, diz que a pessoa, quando se trata de Deus, é “a existência incomunicável da natureza divina [*naturae incommunicabilis existentia*]”⁷.

Bem observada, a operação de Tomás de Aquino não procede senão ao modo de um aperfeiçoamento conceptual da definição de Boécio, buscando escapar de algumas ambiguidades terminológicas. Ainda que venha a introduzir correções à proposição de Boécio, Tomás de Aquino chegará à sua definição de pessoa apropriando-se dela e não a seu despeito. Deste modo, para não dá margem ao equívoco de se pensar as pessoas divinas como três “substâncias individuais”, ele não somente substitui o substantivo “substância” por “existência”, mas também sua adjetivação “individual” por “incomunicável”.

Note-se bem que “incomunicabilidade” não significa ausência de comunicação ou de relação entre as hipóstases trinitárias, mas antes o caráter singular e inalienável de cada hipóstase. Para se referir a essa realidade, Boécio empregou como exemplo o caso singular de Platão que, enquanto pessoa, não pode comunicar sua “individualidade” a outrem, o que não é o mesmo que afirmá-lo como um indivíduo isolado dos outros. Tomás de Aquino parece, portanto, exprimir o que Boécio, na ausência de melhores palavras, não conseguiu senão entrever o sentido. Por tudo isso, parece-nos, no mínimo, exagerada a crítica de McPartlan quanto à relevância da contribuição propriamente teológica de Boécio para o conceito de pessoa.

Quanto à crítica – ainda de McPartlan – de que Boécio nada diz acerca da “relacionalidade”, é importante ressaltar-nos, antes tudo, do risco de julgarmos um autor do século VI da era cristã a partir de categorias próprias das filosofias da alteridade do século XX, particularmente, do personalismo. Como com propriedade afirmou Emmanuel Housset, cuja reflexão seguiremos a partir de agora, a definição de pessoa humana dada por Boécio deixa em aberto

a ideia de uma individuação própria da pessoa humana que não deve ser comparada nem à individuação accidental das coisas [crítica de Santo Tomás], nem à individuação absoluta de um ser que existe para e por si [crítica de McPartlan]. Neste sentido, demonstrando que essa individuação é impossível no plano da natureza, Boécio abre a possibilidade de compreender que ela não pode ter lugar senão nas relações interpessoais sem que ele próprio desenvolva tal perspectiva (HOUSSET, 2007, p. 118).

7 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, resp. 4.

A razão pela qual Boécio não desenvolve o aspecto da relacionalidade da pessoa se dá, segundo Housset, pelo fato de que sua definição se desenvolve em torno do termo "substância", cujo mérito reside em afirmar que a pessoa se tem a si mesma, constituindo uma realidade singular, sem, contudo, evidenciar que ela permanece aberta a "uma transcendência, que lhe permite ir além de si mesma" (HOUSSET, 2007, p. 118). O fato de Boécio não pôr em evidência essa dimensão, continua Housset, não nos autoriza afirmar em definitivo a incompatibilidade entre transcendência – saída de si – e pessoa – que se tem a si mesma.

Emmanuel Housset não tem dúvidas de que, em Boécio, o conceito de pessoa deu início a uma virada antropológica, saindo da esfera exclusiva do discurso cristológico e trinitário. Mas nem por isso Housset deixa de considerar a incidência desse debate na aplicação do conceito de pessoa ao ser humano. Neste sentido, a respeito da crítica feita a Boécio por ele não explicar verdadeiramente como se dá em Cristo a unidade da pessoa em duas naturezas, Housset pondera que, em última análise, é por causa da Revelação que o Cristo se mostra a nós como pessoa, o que leva o autor a perguntar-se: "Um verdadeiro reconhecimento da pessoa humana é verdadeiramente possível sem a Revelação?" (HOUSSET, 2007, p. 120).

A este ponto, devemos outra vez reconhecer que já nos afastamos da proposta de Boécio em sua literalidade. Seja como for, permanece nossa busca aproximativa de seu pensamento. Mais especificamente, permanece a pergunta: donde nos vem ser pessoa? Negativamente, Boécio deixa claro que a pessoalidade do ser humano não pode ser reduzida à categoria aristotélica de substância, da qual se predicam acidentes, o que nos inclinou a pensar a pessoa em relação a Deus e, por consequência, à unicidade própria de Cristo. Também Housset se perguntará se a pessoa de Cristo não seria a realidade que possibilita a unidade da pessoa humana com Deus bem como a unidade entre ela e outras pessoas (HOUSSET, 2007, p. 120).

Somos cômicos de nos encontrar aqui numa linha tênue de nossa argumentação, pois a noção de pessoa em Boécio é profundamente marcada por uma reflexão metafísica de cunho filosófico. Permanece, contudo, o fato de que o seu pensamento não pode ser dissociado de sua fé. Na verdade, o próprio Boécio, no opúsculo *Contra Êutiques e Nestório*, passa de um registro a outro sem grande dificuldade, de modo que a hipótese levantada por Housset, subentendendo que a origem do tornar-se pessoa do ser humano não pode advir senão de Deus, não nos parece constituir uma extrapolação do pensamento do autor.

Em razão disso, ao prosseguir sua reflexão acerca da relação entre Deus e pessoa humana, agora à luz do *De sancta Trinitate*, de Boécio, Housset aponta para a necessidade de se pensar a relação do ser humano com Deus como concernindo o ser mesmo do humano. Evidentemente, Housset não afirma que o conceito de pessoa de Boécio compreende o ser humano como relação. O fato é que essa relação, se não o constitui substancialmente, também não pode ser a ele atribuída como meramente circunstancial ou acidental.

Tentativas de interpretação à parte, não se pode negar que, em Boécio, o conceito de pessoa ganha novo impulso. Bastaria constatar, como o faz Maurice

Nédoncelle (1955⁸, p. 233), que “Boécio é um intermediário no caminho que segue de Santo Agostinho às ‘relações subsistentes’ de Tomás”. Nesta mesma linha de raciocínio, conclui Housset (2007, p. 124): “não podemos conceber a história do conceito de pessoa na filosofia medieval como a simples passagem da substância à relação”.

De fato, não poderíamos pensar as relações sem que houvesse uma realidade consistente em si mesma capaz de fundamentá-las. A afirmação da pessoa em Boécio compreende uma realidade cuja singularidade não é apenas substancial, no sentido aristotélico do termo, mas constitutiva do seu ser pessoa, isto é, de seu modo de subsistir (*ousiosis*), de modo que a singularidade da pessoa, ou se quisermos, sua alteridade diante de outra, deve ser pensada como uma característica inerente à sua existência. Por essa razão, continua Housset (2007, p. 124),

não faz sentido afirmar que Boécio regrida para aquém de Santo Agostinho em sua reflexão simples sobre a substância, uma vez que ele mostra, ao contrário, que a característica essencial da relação na pessoa não pode ser verdadeiramente estabelecida sem que se parta da permanência em si [*maintien de soi*], sem a qual a pessoa não teria realidade.

Assegurada a importância do conceito boeciano de pessoa para o discurso teológico e antropológico, resta-nos, por fim, constatar que, paradoxalmente, sua *de-finição* não põe fim ao discurso sobre a pessoa, mas antes o deixa aberto. Embora tivesse se esforçado ao máximo para expor sua concepção de pessoa, Boécio era cômico de que se encontrava diante de um problema que lhe ultrapassava: “Se algo foi dito sem acerto, não sou tão amante de mim mesmo para me esquivar de submeter a um juízo mais perspicaz aquilo que escrevi uma vez” (CEN, 770).

Efetivamente, várias questões permanecem abertas ainda hoje. A principal delas, afirmada e reiterada aqui, reside no fato de que sua definição de pessoa, a partir de categorias como “substância individual”, “natureza racional” e mesmo “subsistência”, não logra desdobrar a relacionalidade que lhe é inerente. Este foi o preço que Boécio teve de pagar ao se servir de categorias metafísicas para explicar o que cria, segundo sua fé (cf. CEN 770).

Afinal, as aporias deixadas por Boécio poderiam ter sido resolvidas no interior de seu discurso metafísico? Ou, ao contrário, elas seriam inerentes ao *mistério* mesmo da pessoa? Deixando abertas interrogações e aporias, Boécio chegou até onde seus instrumentos conceptuais poderiam lhe conduzir, legando à posteridade o desafio de dar continuidade a seu esforço, doravante potencializado por uma reflexão sobre a pessoa que abre caminhos para pensá-la no contexto das relações.

8 Com este artigo, Nédoncelle abriu nova luz nos estudos sobre a noção de pessoa em Boécio. O autor descobriu a ideia corrente de que Boécio tivesse formulado um conceito simples e acabado de pessoa: “Boécio não nos deixou uma definição, mas várias tentativas de definição, sem que elas formassem uma síntese acabada” (NÉDONCELLE, 1955, p. 201). Serão sete as definições ou esboços de definições de pessoa individuados pelo autor na obra de Boécio.

Referências

- BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Enchyridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. São Paulo: Loyola / Paulinas, 2007.
- HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- KOTERSKI, Joseph W. Boethius and the theological origins of the concept of person. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 78, n. 2, p. 203-224, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/acpq200478212>. Acesso em 28 de outubro de 2021.
- MARENBOON, John. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- NÉDONCELLE, Maurice. Les variations de Boèce sur la personne. *Revue des sciences religieuses*, v. 29, n. 3, p. 201-238, 1955. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/rscir.1955.2081>. Acesso em: 28 out. 2021.
- MCPARTLAN, Paul. Pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 1393-1399.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Introdução, estudos introdutórios e notas. In: BOÉCIO. *Escritos (Opuscula sacra)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade. In: LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 7-113.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: I seção da I parte. Questões 1-43*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. 1.

O encontro com Cristo presente na comunidade reunida em seu nome

The encounter with christ present in the community united in his name

Marcos Vieira das Neves ¹

Resumo: “Assim é a Igreja: uma grande riqueza e variedade de expressões em que tudo é reconduzido à unidade; a variedade reconduzida à unidade e a unidade é o encontro com Cristo” afirmou Francisco na homilia da missa do dia das confrarias e da piedade popular em 2013. Segundo a *Sacrossanctum Concilium*, Cristo está presente na pessoa daquele que preside as ações litúrgicas, nas espécies eucarísticas, nos sacramentos, na Palavra e na comunidade reunida em seu nome. Esta pesquisa visa destacar sua presença na comunidade que se reúne para celebrar seu mistério pascal, especialmente pela Eucaristia. A pluralidade e diversidade da Igreja não são obstáculos para esse encontro; nessa pluralidade e diversidade unida pelo Espírito como um só Corpo cada fiel experimenta profundamente o encontro com o Senhor Ressuscitado. Também farão parte da pesquisa a Constituição *Lumen Gentium*, a carta encíclica *Mysterium fidei* e os documentos 62 e 105 da CNBB.

Palavras-chave: encontro; Liturgia; comunidade; *Sacrossanctum Concilium*.

Abstract: “So is the Church: a great richness and variety of expressions guided towards unity; a variety reconducted to the unity and the unity is the encounter with Christ” stated Francis in his homily during the mass for the occasion of the day of brotherhoods and popular piety in 2013. According to *Sacrossanc-*

1 Doutorando em Teologia – PUC-SP. E-mail: pemarcosneves@gmail.com.

tum Concilium, Christ is present in the person who presides over the liturgical actions, in the Eucharistic species, in the sacraments, in the Word and in the community united in his name. This research intends to stress his presence in the community which comes together to celebrate his Pascal mystery, especially by the Eucharistic. The plurality and diversity of the Church are not an obstacle to this encounter; in this plurality and diversity gathered by the Holy Spirit as one Body each faithful can experience deeply the encounter with the risen Lord. The Constitution *Lumen Gentium*, the encyclical letter *Mysterium Fidei* and the documents 62 and 105 of CNBB will guide this research, as well.

Keywords: encounter; Liturgy; community; *Sacrosanctum Concilium*.

Introdução

Cristo está presente nas ações litúrgicas e, devido a essa presença, podemos realizar o encontro com ele como comunidade reunida em seu nome. Essa presença de Cristo e o encontro com ele se dá de diferentes formas na Liturgia. Segundo a *Sacrosanctum Concilium* 07, Cristo está presente à sua igreja nas ações litúrgicas de cinco formas diferentes: na pessoa do ministro, pois quem o oferece pelo ministério dos sacerdotes é o mesmo que então se ofereceu na cruz; nas espécies eucarísticas; nos sacramentos, pois quando alguém batiza é o próprio Cristo que batiza (*In Joan VI*, c. I, n. 7); na sua palavra, pois é Ele quem fala quando se lê a Escritura na Igreja; na comunidade reunida em seu nome, pois como prometeu “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou no meio dele” (Mt 18,20).

Esta investigação se dedica a compreender a forma de presença de Cristo nas ações litúrgicas (SC 07) quando a comunidade se reuni em seu nome, e, assim, ajudar a compreender o encontro com ele junto ao seu povo. Pois, como é afirmado pela Introdução Geral Sobre o Missal Romano, ao falar da maior de todas as ações litúrgicas – a missa – Cristo está realmente presente, tanto na assembleia reunida em seu nome, como na pessoa do ministro, na sua palavra, assim como nos sacramentos quando eles são ministrados, “e também, de modo substancial e permanente, sob as espécies eucarísticas” (MR n. 8). Porém, sem uma comunidade reunida em seu nome – dois ou mais – não há uma ação litúrgica comunitária.

O objetivo não é esgotar todo o significado e nuances de interpretações sobre o encontro com Cristo e sua presença nas ações litúrgicas, mas, sim, sistematizar estas formas de presença – na comunidade reunida em seu nome – para ajudar na compreensão de como Cristo se faz presente em tais ações. Como critério hermenêutico, partimos da forma de presença destacada no parágrafo 07 da *Sacrosanctum Concilium* e como ela aparece, para se discorrer sobre a mesma e, assim, colaborar na compreensão da presença e ajudar na visão de

encontro com o nosso Senhor Jesus Cristo. Este modo de presença de Cristo na Igreja que a SC expõe brevemente é tomado com mais demora na encíclica *Mysterium Fidei* (MF 34-57), do Papa Paulo VI, e, aqui, também se fará uso desta como fonte para compor a pesquisa proposta.

1. "Eis que eu estou convosco"

A concepção de que Cristo está presente quando a comunidade se reúne em seu nome, é sustentada, dentre outros, pelas afirmações do Concílio Vaticano II (SC 07) e pela carta encíclica *Mysterium Fidei* do Papa Paulo VI (MF 35). Entretanto, essa afirmação de encontro com Cristo nas celebrações litúrgicas, porque Cristo está presente junto ao povo reunido, carrega consigo, também, as concepções de Povo de Deus e Corpo de Cristo (LG 01-17).

A encíclica *Mysterium Fidei* do Papa Paulo VI afirma:

[...] vários são os modos da presença de Cristo na sua Igreja. Esta verdade muito consoladora, que a Constituição da Sagrada Liturgia expôs brevemente, é útil que a lembremos com mais demora. Cristo está presente à sua Igreja enquanto esta ora, sendo Ele quem 'roga por nós, roga em nós e por nós é rogado; roga por nós como nosso Sacerdote; roga em nós como nossa Cabeça; é rogado por nós como nosso Deus'. Ele mesmo prometeu: 'Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles' (MF 35).

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Vaticano II, no parágrafo 07, ao qual o trecho da *Mysterium Fidei* destacado acima se refere, diz que Cristo "está presente, enfim, quando a Igreja reza e canta, Ele que prometeu: 'Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles' (Mt 18,20)" (SC 07).

Desta forma, fica claro que a iluminação bíblica de Mateus 18,20 é peça chave nessa investigação. Barbaglio, na obra "Os Evangelhos I", afirma que na perícopes de Mateus, "Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estarei eu no meio deles" (Mt 18,20), o próprio Jesus exprime a certeza de que ele está no meio da sua comunidade quando ela se reúne no seu nome, isto é, professando a fé nele e cantando nas ações litúrgicas hinos de louvor à sua Pessoa (BARBAGLIO, p. 281-283). Barbaglio afirma, ainda, que esse dito remonta ao ensinamento do mestre. Jesus está com os seus, assim como Deus estava com os judeus que se reuniam para meditar a Lei. Porém, uma variante significativa entra em questão: o que está no centro da reunião, agora, não é um escrito, mas, sim a Pessoa do Senhor ressuscitado com a qual a comunidade pode fazer o encontro (BARBAGLIO, p. 283).

2. Comunidade reunida

Cristo se acha no meio daquelas e daqueles que foram se reunir em seu nome (PIKAZA, p. 98), isto é, Jesus assegura sua presença no meio das irmãs e dos irmãos que vivem unidos na oração e ligados à grande comunidade (GOR-

GULHO, p. 174). Pode-se aqui fazer um paralelo entre Mateus 18,20 e Mateus 28,20: "E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos". Entretanto, tendo como inclinação para ver que a vida nova não é possível no isolamento, mas, sim, que é alcançada e amadurece à medida que é entregue aos demais (DAP 360), ela se alimenta da oração e da presença contínua de Jesus (GORGULHO, p. 174).

Nota-se, pela perícopes de Mateus 18,20, que o próprio Cristo afirma que o encontro com ele pode ser feito quando a comunidade se reúne. O importante, aqui, é entender que a comunidade que se reúne e que pertence a essa Igreja peregrina neste mundo referida em *Mysterium Fidei* e *Sacrosanctum Concilium*, é o novo Povo de Deus (LG 09) e é o Corpo de Cristo (LG 07).

3. Comunidade: o Povo de Deus

Para investigar o encontro com Cristo na comunidade reunida, a partir das noções de Povo de Deus e Corpo de Cristo, faz-se uso aqui das contribuições da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Vaticano II (LG 9). Mais precisamente, das contribuições que ela traz nos seus números 09, "nova aliança" e "novo Povo", e 07, "A Igreja, Corpo Místico de Cristo". Em outras palavras, faz-se uma investigação da concepção de novo Povo de Deus e Corpo místico de Cristo para mostrar que tais concepções asseguram a veracidade da afirmação de que Cristo está presente no meio da comunidade que se reúne numa celebração litúrgica.

No que se refere à concepção de Povo de Deus, no parágrafo 09, a *Lumen Gentium* afirma que, em todos os tempos e em todas as nações, foi agradável a Deus aquela e aquele que o temem e praticam a justiça. Contudo, Deus salvou e santificou mulheres e homens não individualmente, excluindo qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em Povo que o conhecesse na verdade e o servisse santamente. Escolheu, por isso, a nação israelita para ser seu povo, com a qual faz o encontro e a salva (LG 09).

A *Lumen Gentium* afirma que Deus, ao fazer o encontro com o Povo de Israel, estabelece com ele uma aliança. A ele vai instruindo gradualmente, manifestando-se a si mesmo e ao desígnio da própria vontade na sua história, e santificando-o para si. Mas todas estas coisas aconteceram como preparação e figura do novo e pleno encontro, da nova e perfeita aliança, que em Cristo havia de ser estabelecida e da revelação mais completa que seria transmitida pelo próprio Verbo de Deus feito carne (CIC 65-67,73; LG 09).

Confirmando o que acaba de ser mencionado, lê-se em Jeremias: "Eis que virão dias, diz o Senhor, em que estabelecerei com a casa de Israel e a casa de Judá uma nova aliança [...]", e continua: "Porei a minha lei nas suas entranhas e a escreverei nos seus corações e serei o seu Deus e eles serão o meu povo[...]. Todos me conhecerão desde o menor ao maior, diz o Senhor." (Jr 31,31-34). Esta nova aliança foi constituída por Cristo, e não é senão o novo testamento no seu sangue, chamando o seu povo ao seu encontro dentre os judeus e os gentios,

para formar um todo, não segundo a carne, mas no Espírito, e tornar-se, assim, a partir desse encontro definitivo, o Povo de Deus (LG 09).

4. Encontro que regenera

Desta forma, a Constituição mostra que os que creem em Cristo e o encontram são regenerados não pela força de germe corruptível, mas incorruptível por meio da Palavra do Deus vivo; não pela virtude da carne, mas pela água e pelo Espírito Santo e são, finalmente, constituídos por este encontro em “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado... que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus (1Pd 2,9-10)” (LG 09).

Aqui entra uma noção importante para esta investigação acerca da presença de Cristo na comunidade reunida, pois este Povo messiânico tem por cabeça Cristo, o qual foi entregue por causa das culpas do ser humano e ressuscitado por causa da justificação dessas mesmas mulheres e desses mesmos homens e, tendo agora alcançado um nome superior a todo o nome (Flp 2,9), reina glorioso nos céus (DH 493).

O encontro tem como condição o Povo, que responde a parte que interpela com a fé em Cristo, a dignidade e a liberdade das filhas e dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo. O encontro faz com que a Lei de Deus seja o novo mandamento: amar assim como o próprio Cristo amou (CIC 1825; LG 36). Por fim, esse encontro traz o Reino de Deus, o qual, começado na Terra pelo próprio Deus, deve se desenvolver até ser também por ele consumado no fim dos séculos, quando Cristo, vida do seu Povo (LG 09), aparecer e “a própria criação for liberta do domínio da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21).

Esse Povo messiânico, ainda que não abranja de fato todos os seres humanos e não poucas vezes apareça como um pequeno rebanho, é, contudo, para todo o gênero humano, o mais firme germe de unidade, de esperança e de salvação (DURAND, 2014, p. 1417-1419). Estabelecido por Cristo como comunhão de vida, de caridade e de verdade, é também por ele assumido no encontro como instrumento de redenção universal e enviado a toda a parte como luz do mundo e sal da terra (CNBB, 2016, p. 20; LG 09), prometendo estar ele próprio com os seus num encontro vitalício (PIÉ NINOT, 2004, p. 131-133).

5. Comunidade: Igreja de Deus

A *Lumen Gentium* afirma que, assim como o Israel segundo a carne, que peregrinava no deserto, é já chamado Igreja de Deus, como se pode ser visto em Neemias 13,1 e Deuteronômio 23,1ss, o novo Israel, que ainda caminha no tempo presente e se dirige para a futura e perene cidade, se chama também Igreja de Cristo, pois que ele a adquiriu com o seu próprio sangue, no encontro definitivo, na plena aliança, encheu-a com o seu Espírito e a dotou dos meios convenientes para a unidade visível e social (LG 09).

Desta forma, como consequência do supracitado, a *Lumen Gentium* elucida que, aos que se voltam com fé para Cristo, autor de salvação e princípio de unidade e de paz, Deus chamou-os e constituiu-os em Igreja, a fim de que ela seja, para todos e para cada um, lugar do encontro, sacramento visível desta relação salutar. Destinada a expandir o encontro a todas as regiões, ela entra na história das mulheres e dos homens, ao mesmo tempo transcende os tempos e as fronteiras dos povos (SILVA, 2015, p. 456-459).

A certeza que se pode ter é que, mesmo caminhando no meio de tentações e tribulações, a Igreja é confortada pela força da graça de Deus que lhe foi prometida pelo Senhor para que não se afaste, no encontro, da perfeita fidelidade por causa da fraqueza da carne, mas permaneça digna esposa do seu Senhor, e, sob a ação do Espírito Santo, não cesse de se renovar por esta relação, por este encontro sempre atualizado, até pela cruz, chegar à luz que não conhece ocaso (LG 09).

6. Corpo místico de Cristo

Já no parágrafo 07 da *Lumen Gentium*, observa-se a concepção de Igreja como Corpo Místico de Cristo. O Filho de Deus, vencendo a morte, na natureza humana a si unida no encontro salutar, com a sua morte e ressurreição remiu o ser humano e o transformou em nova criatura. Pois, comunicando o seu Espírito no encontro, fez misteriosamente de todas e todos os suas irmãs e seus irmãos, chamados de entre todos os povos, como que o seu Corpo (LG 07). Este conceito mostra que o encontro com Cristo é possível, na comunidade reunida, justamente porque ele está nela, e ela está ligada a ele como o Corpo à sua Cabeça.

É nesse Corpo que a vida de Cristo se difunde naquelas e naqueles que fazem o encontro, unidos de modo misterioso e real, por meio da fé e dos sacramentos, a Cristo padecente e glorioso (TABORDA, 2011, p. 115). Com efeito, pelo Batismo somos assimilados a Cristo; “todos nós fomos batizados no mesmo Espírito, para formarmos um só corpo” (1Cor 12,13). Por esse rito sagrado, é representada e realizada a união com a morte e ressurreição de Cristo – o batismo é expressão plena de encontro ele. Todo ser humano é sepultado com ele, por meio do Batismo, em sua morte; se, porém, mulheres e homens se tornam com ele um mesmo ser orgânico por morte semelhante à sua, e o serão também por ressurreição semelhante (Rm 6,5; CIC 1213, 1215, 1225).

Nesse sentido, a *Lumen Gentium* ensina que, ao se participar realmente do Corpo do Senhor, na fração do pão eucarístico, cada mulher e cada homem é elevado ao encontro com ele e entre si. “Porque há um só pão, nós, que somos muitos, formamos um só corpo, visto participarmos todos do único pão” (1Cor 10,17). E desse modo, em outras palavras, todas e todos se tornam membros desse Corpo, como ensina Paulo na primeira Carta aos Coríntios (1Cor 12,27), sendo individualmente membros uns dos outros, como o Apóstolo afirma em sua Carta aos Romanos (Rm 12,5). Assim, essa participação no Corpo de Cristo conduz ao encontro-união com ele (LG 07).

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, baseada no Vaticano II, afirma no documento 62 que se trata da missão e ministérios das cristãs leigas e dos cristãos leigos e que esse encontro com Cristo, por sermos membros do seu Corpo, aponta à unidade. Uma unidade, porém, que se dá na diversidade (CNBB, 1999, p. 78). Isso já dizia São Paulo, assim como todos os membros do corpo humano, apesar de serem muitos, formam, no entanto, um só corpo, assim também os fiéis em Cristo. Também na edificação do Corpo de Cristo existe diversidade de membros e de funções (ECL 20). É um mesmo Espírito que distribui os seus vários dons, segundo a sua riqueza e as necessidades dos ministérios para utilidade da Igreja (LG 07). Entre esses dons sobressai a graça dos Apóstolos, a cuja autoridade o mesmo Espírito submeteu também os carismáticos (CIC 767).

Esse encontro entre mulheres e homens da Igreja, que faz Cristo presente e forma com ele, Cabeça, um só Corpo, gera nos membros caridade e solidariedade pela força do Espírito Santo. Pois, o mesmo Espírito, unificando o Corpo por si no encontro pela sua força e pela coesão interna dos membros, produz e promove a caridade entre os fiéis (LG 07). Daí que, se algum membro padece, todos os membros sofrem juntamente; e, se algum membro recebe honras, todos se alegram, pois, a Igreja é encontro – onde há íntima união com Deus e unidade de todo o gênero humano (1Cor 12,26; LG 01; CIC 775).

7. Cristo gera vida nova

O encontro com Cristo, ao formar o seu Corpo, conduz o ser humano a uma vida nova. Faz mulheres e homens se afastarem de uma vida de morte, de escuridão e se voltarem para uma vida de luz e glória. Ele é a Cabeça desse Corpo que é a sua Igreja, o Povo de Deus reunido; ele é a imagem do Deus invisível e nele foram criadas todas as coisas (Cl 1,15-16). Ele existe antes de todas as coisas e todas nele subsistem. No pleno encontro, ele é a Cabeça do Corpo que é a Igreja, é o princípio, o primogênito de entre os mortos, de modo que em todas as coisas tenha o primado (Cl 1,18). E bem por isso, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* do Vaticano II afirma que é pela grandeza do seu poder-encontro que domina em todas as coisas celestes e terrestres e, devido à sua supereminente perfeição e ação, que Ele enche todo o corpo das riquezas da sua glória – o que não é nada menos do que as consequências do encontro com ele (LG 07).

A *Lumen Gentium*, lembrando Gálatas 4,19, diz que este encontro é tão pleno que todos os membros se devem conformar com ele, até que Cristo se forme neles. Por isso, o ser humano é assumido nos mistérios da sua vida, configurado com ele, com ele morto e ressuscitado, até que reine com ele. Ainda peregrinos na Terra, mulheres e homens, seguindo as suas pegadas na tribulação e na perseguição, se associam a seus sofrimentos como o Corpo à Cabeça, sofrendo com ele para, com ele, serem glorificados (LG 07; CIC 777).

Esse encontro, essa relação são marcados pelos benefícios recebidos do próprio Cristo – benefícios característicos desse ato de compor o Corpo, desse ato de manter uma relação com Cristo. É por ele que o Corpo inteiro, alimentado

e coeso em suas juntas e ligamentos, se desenvolve com o crescimento dado por Deus (CALIMAN, 2015, p. 760). Ele mesmo distribui continuamente, no seu Corpo que é a Igreja, os dons dos diversos ministérios, com os quais, graças ao seu poder, mulheres e homens prestam mutuamente serviços em ordem à salvação. E o amor leva a servirem uns aos outros com os dons recebidos nos diversos ministérios, em uma atitude de eterno encontro (TABORDA, 2011. p. 87-91.100-105).

A *Lumen Gentium* afirma que esse encontro com Cristo, ao compor o seu corpo, renova o ser humano e lhe dá vida, pois Cristo, no encontro, concede a todos, mulheres e homens, o seu Espírito, o qual, sendo um e o mesmo na Cabeça e nos membros, unifica e move o Corpo inteiro, a ponto de os Santos Padres compararem a sua ação ao desempenho do princípio vital ou alma no corpo humano (LG 07).

Considerações finais

Concluindo, podemos afirmar que, a *Lumen Gentium* coloca a questão do encontro com Cristo, que se faz presente na sua comunidade reunida em forma de corpo, vista como a relação esposo-esposa. Essa relação leva a uma vida nova, conduz o povo (esposa) à vida plena dada pelo esposo (Deus), onde Cristo ama a Igreja como esposa, fazendo-se modelo do homem que ama sua mulher como o próprio corpo; e a Igreja, pelo encontro, é sujeita à sua cabeça. O encontro com Cristo, "porque n'Ele habita corporalmente toda a plenitude da natureza divina" (Col 2,9), enche a Igreja, que é o seu corpo e plenitude, com os dons divinos, para que ela se dilate e alcance a plenitude de Deus. O encontro traz, portanto, à Igreja a plenitude da vida (LG 07).

A partir das investigações apresentadas, podemos coroar a forma que estas apresentam o encontro com Cristo quando a comunidade se reúne em seu nome, com um trecho da homilia do Papa Francisco, feita no dia 05 de maio de 2013 por ocasião do dia das Confrarias e da Piedade Popular, que, com sua forma simples, porém sábia, afirma:

Nesta Praça [de São Pedro], vejo uma grande variedade, antes, de guarda-chuvas e, agora, de cores e de sinais. Assim é a Igreja: uma grande riqueza e variedade de expressões em que tudo é reconduzido à unidade; a variedade reconduzida à unidade e a unidade é o encontro com Cristo (PAPA FRANCISCO, 2013).

O encontro com Cristo e a vida nova a partir dele e nele (no seu Corpo) é o grande contributo da Liturgia na superação dos desafios gerados à vida no mundo do consumo na cultura atual. A ação litúrgica bem celebrada é encontro-revelação de Deus ao ser humano, ao mesmo tempo em que leva este ser humano à profunda comunhão com ele. Esse encontro conduzido pela Liturgia, quando leva em conta as capacidades dos participantes com os devidos sinais e palavras, leva as mulheres e os homens a compreenderem, vivenciarem, degustarem o sentido de comunidade, de fraternidade, de união e de comunhão com

os demais seres humanos e as coisas criadas.

O encontro com Cristo nas ações litúrgicas conduz o ser humano a um autoconhecimento cada vez maior, levando-o a dar-se conta de sua condição de grandeza e pequenez – a verdade sobre si. Pelos gestos, palavras e acontecimentos contidos na Liturgia, mulheres e homens encontram Jesus Cristo, e por ele, o Pai no Espírito Santo, e adquirem a capacidade de mudar suas atitudes e, conseqüentemente, o mundo. Porém, mudar o mundo é também mudar a Igreja. O Concílio Vaticano II representa essa mudança que inclusive se torna caminho de superação para os desafios do mundo moderno, “brilhando como foco de Luz”.

As mudanças provocadas pelo Vaticano II na Igreja são irreversíveis, mas encontram dificuldades que seguem diferentes formas de resistências: as abertas, que se tornam frutuosas por causa do diálogo sincero que promovem; as ocultas, que aparentemente aceitam o Concílio, mas que, na verdade, querem tudo igual a antes; e há, ainda, as malévolas, que se refugiam nas tradições, nas aparências, nas formalidades, no conhecimento, ou reduzem tudo a uma questão pessoal.

É necessário mudar a realidade do mundo. Assim como em toda a história da salvação, nos tempos atuais o ser humano precisa encontrar-se com Deus e converter-se a ele. É apenas este encontro dialógico das mulheres e dos homens com seu Deus que provoca a mudança em si próprio, e em seguida das atitudes para consigo mesmo e para com o outro – seja este uma pessoa ou um outro ente da criação. É o encontro com Cristo, o único que leva ao Pai, e, por consequência, à vida nova que vem deste encontro, que extingue tudo o que é do mundo.

A *Sacrossanctum Concilium* afirma que a “liturgia é o cume para o qual tende toda a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de que promana sua força” (SC 10), por isso os fiéis que se reúnem em nome de Cristo devem chegar à plena, consciente e ativa participação nas ações litúrgicas (BOGAZ; HANSEN, 2015, p. 553). E, para isso acontecer, faz-se necessário superar os desafios hoje existentes para a educação litúrgica tanto de Padres e Bispos, quanto dos fiéis. Paulo VI, recordado e reafirmado por Francisco, diz: “Chegou o momento, agora, de abandonar definitivamente os fermentos desagregadores, igualmente perniciosos num sentido e noutro, e de aplicar integralmente nos seus justos critérios inspiradores, a reforma por Nós aprovada e ampliada aos votos do Concílio” (PAPA FRANCISCO, 2017).

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1990.

BOGAZ, Antônio Sagrado; HANSEN, João Henrique. Liturgia/Culto. in. PASSOS,

João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 553.

CALIMAN, Cleto. Povo de Deus/Igreja. in. PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola: Vozes: Paulinas: Ave-Maria: Paulus, 2006. (CIC).

CELAM. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007*. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (DAp).

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia*. AAS 54. 1964. (SC).

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. AAS 57. 1965. (LG).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Doc. 62: Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Itaiaci, SP: Paulinas, 1999.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Doc. 105: Cristãos leigos e leigas na igreja e na sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2016.

DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007. (DH).

DURAND, Xavier. Povo. in. LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário de teologia*. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014. p. 1417-1419.

GORGULHO, Gilberto. *A justiça dos pobres: círculo bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1981.

PAPA FRANCISCO. *Discurso aos participantes da 68ª semana litúrgica nacional*. Sala Paulo VI, Roma. 24 ago. 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170824_settimana-liturgica-nazionale.html. Acesso: 03 dez. 2021.

PAPA FRANCISCO. *Homilia. Santa Missa por ocasião do dia das confrarias e da piedade popular*. Praça de São Pedro. 5 maio de 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130505_omelia-confraternite_po.html em 21/05/2013. Acesso em: 03 dez. 2021.

PAPA JOÃO PAULO II. *Exortação Christifideles Laici*. AAS 81. 1988. (ECL).

PAPA PAULO VI. *Carta Encíclica Mysterium Fidei*, AAS 57. 1965. (MF).

PIÉ NINOT, Salvador. Presencia de Cristo em la asamblea litúrgica. in. ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA. *La presencia de Cristo em la Liturgia*. Bilbao, Espanha: Grafite Ediciones, 2004.

PIKAZA, Javier. *A teologia de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1978.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Missal Romano*. São Paulo: Paulus, 2006. (MR).

SILVA, Marcos A. Igreja Católica. in. PASSOS, João Décio.; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

TABORDA, Francisco. *A igreja e seus ministros*. São Paulo: Paulus, 2011.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.